

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

DİNLER TARİHİNDE TRADİSYONEL PERSPEKTİF

EZELÎ HİKMET ve DİNLER

Hüseyin Yılmaz

dinler
tarihi

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

insan yayınları

Ezelî Hikmet ve Dinler

dinler tarihinde tradisyonel perspektif

insan yayınları : 361
dinler tarihi dizisi : 11

ezelî hikmet ve dinler
dinler tarihinde tradisyonel perspektif
hüseyin yılmaz

birinci baskı: istanbul, mart 2003

isbn 975-574-335-9

içdüzen
insan

kapak düzeni
rıdvan kuyumcu

baskı-cilt
kurtiş matbaacılık
www.kurtismatbaa.com

insan yayınları
keresteciler sitesi, mehmet akif cad.
kestane sok. no: 1 merter/istanbul
tel: 0212. 642 74 84 faks: 0212. 554 62 07
www.insanyayinlari.com.tr
insan@insanyayinlari.com.tr

Ezelî Hikmet ve Dinler

dinler tarihinde tradisyonel perspektif

HÜSEYİN YILMAZ



insan yayınları

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantey.org>

HÜSEYİN YILMAZ

1962’de Ankara’da doğdu. 1985’de Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesini bitirdi. 1993 yılında Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü’ne Dinler Tarihi araştırma görevlisi olarak katıldı. Aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde yaptığı *Mitsel Bilgi ve Öğretimi* başlıklı teziyle yüksek lisansını (1995), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde yaptığı *Gelenekselci Yaklaşımlar ve Dinsel Gerçekliğin Doğası* başlıklı teziyle de doktorasını (2002) verdi. Halen Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı’nda çalışmaktadır. Hüseyin Yılmaz evli ve üç çocuk babasıdır.

İçindekiler

ÖNSÖZ ... 7

KISALTMALAR ... 9

GİRİŞ ... 11

I. BÖLÜM: GELENEKSELÇİLİK ... 29

A. TEMEL KAVRAMLAR ... 29

1. Gelenekselcilik ... 29
2. Philosophia Perennis ... 34
3. Scientia Sacra ... 38

B. ENTELEKTÜEL TEMELLER ... 38

1. Gelenek ve Modernizm ... 38
2. Metafizik İlkeler ... 83
3. Modern Dünyada Gelenekler ... 103

C. TEMSİLCİLERİ VE YÖNELİMLERİ ... 113

II. BÖLÜM: GELENEKSELÇİ YAKLAŞIMLAR VE DİN ... 129

A. DİN: TANIMLAMALAR/SINIRLAR ... 129

B. MODERNLİĞİN DİNSEL GERÇEKLİK TASAVVURUNA
GELENEKSELÇİ ELEŞTİREL YAKLAŞIMLAR ... 150

C. KARŞILAŞMALAR ... 167

1. Din ve Akıl ... 167
2. Din ve Bilim ... 188
3. Din ve Sekülerleşme ... 205

D. DİN VE MODERN DÜNYA ... 219

1. Aşkılık Alanı Olarak Din ... 219
2. “Bozulmuş Maneviyat Tipolojileri” ... 226
3. Dinlerin Çokluğu ve Dini Çoğulculuk ... 231

III. BÖLÜM: DİNSEL GERÇEKLİĞİN DOĞASI:

“DİNLERİN AŞKIN BİRLİĞİ” ... 243

A. MUTLAK ve GÖRECELİ MUTLAK ... 244

B. ZAHİRİLİK-BATINİLİK ... 270

C. VARLIĞIN BİRLİĞİ ... 317

D. “DİNLERİN AŞKIN BİRLİĞİ” ... 354

SONUÇ ... 373

KAYNAKÇA ... 383

İNDEKS... 409

ÖNSÖZ

*d*inin ve çeşitli dinsel fenomenlerin doğası Dinler Tarihinin temel konuları arasında yer almaktadır. Din bilimleri üzerine çalışanlar her zaman din ile ilgili bütüncül bir kavrayışla yola koyulmak durumunda kalmışlardır.

Dinin doğasıyla ilgili genel bir anlayışın ortaya konulması, dinlerle ilgili tek tek araştırmalardan yola çıkılarak yapılmaktan çok bu araştırmaların ortaya çıkardığı birikimin, karşılaştırmalı yöntemle değerlendirilmesiyle mümkün olabilmiştir. Bunun sonucu olarak bugün dinlerin benzerliği ve farklılığıyla ilgili daha ciddi yorumlar yapılabilmektedir.

Ezelî Hikmet ve Dinler adlı bu çalışmamızda ise biz bu bağlamda Gelenekselci ekolün dinlerin doğası, benzer veya aynı olduğu ya da farklı olduğu yönlerle ilgili yaklaşımlarını değerlendireceğiz. Onlar bu konudaki görüşlerini bütün dinleri dikkate alan bir karşılaştırma yöntemi kullanarak zenginleştirmişlerdir. Bununla birlikte bütün dinlerin özünde varolduğunu kabul ettikleri ilkelerden yola çıkarak tüm dinlerin içi bir yaklaşımla da dinlerde-

ki çeşitli fenomenleri karşılaştırmışlardır. Bu bakımdan biz de çalışmamızda Gelenekselci yaklaşımların ortaya koyduğu görüşleri, gerek kendi referansları açısından gerekse Dinler Tarihi kaynakları açısından yeniden değerlendirme yoluna gittik.

Gelenekselci ekole göre Gelenek evrensel anlamda insanı İlahi olana bağlayan ilkeleri içermektedir. Böylece o ayrılmaz bir biçimde dine, vahye, kutsallığa, ortodoksiye, otoriteye, hiyerarşiye, sürekliliğe ve Mutlak Hakikatin düzenli bir şekilde aktarılmasına bağlıdır. Batı geleneğindeki Philosophia Perennis, Hint geleneğindeki Sanatana Dharma ve İslam geleneğindeki Hikmet-i Halide kavramlarıyla ilişkilendirilen Gelenek kavramıyla geleneksel bir medeniyette her şeyin kendisiyle bir şekilde bağı olan ilk ilkeler kastedilmektedir. Bu bakımdan Gelenekselcilik kendini Aydınlanma ile oluşan modernliğe karşıt konumlandırılmakta ve kutsal boyutunu ve bundan dolayı da anlamını yitirmiş olan bir dünyada kaybolmuş çağımız insanının anlam arayışına Aşkın olandan yansıyan bir yolu ulaştırmak istemektedir. Çalışmamızda onların kendi kabulleri doğrultusunda günümüz dünyasını değerlendiren, eleştiren görüşlerini de din fenomeniyle ilgili yaklaşımları bağlamında ortaya koymaya çalıştık.

Burada çalışmamızın tamamlanmasını mümkün kılan pek çok şahsa şükran duygularımı ifade etmem gerekmektedir. Konunun seçiminden tamamlanmasına değin her aşamada teşvik ve yardımlarını esirgemeyen hocam Prof. Dr. Mehmet Aydın'a müteşekkirdiğimi öncelikle belirtmek istiyorum. Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyoloji bölümünden hocam, dostum Dr. Emin Yaşar Demirci'nin entelektüel/bilgeliği bu çalışmaya önemli katkılar sunmuştur. Kendisine teşekkür ediyorum. Yine Sosyoloji bölümünden dostum Dr. Cahit Bağcı'ya özellikle kaynak teminindeki gayretleri nedeniyle teşekkür etmek istiyorum. Son olarak bilimsel dünyanın heyecan verici serüvenini birlikte paylaştığım dostlarım Dr. Necdet Subaşı, Dr. Erdal Baykan, Dr. Hasan Hüseyin Bircan ve Ahmet Zeki Ünal'ın ise çalışmanın her aşamasında katkıları oldu. Onlara da teşekkür ediyorum.

Çalışmanın yararlı olmasını diliyorum.

Konya 2002

Hüseyin YILMAZ

KISALTMALAR

<i>age</i>	: Adı geçen eser
agm	: Adı geçen makale
AÜİF	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b.	: Baskı
bkz	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
DİA	: Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
Ed.	: Editör
İBKİDB	: İstanbul Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı
Haz.	: Hazırlayan
Krş.	: Karşılaştırmamız
KTB	: Kültür ve Turizm Bakanlığı
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
ö.	: Ölümü
s.	: Sayfa
SÜİFD	: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
sy.	: Sayı
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve devamı
Yay.	: Yayınları
YKY	: Yapı Kredi Yayınları

GİRİŞ

Ezeli Hikmet ve Dinler adlı bu çalışmanın konusunu, *René Guénon* (1886-1951) öncülüğünde ortaya çıkan Tradisyonalist ekolün “dine” ilişkin temel yaklaşımları oluşturmaktadır. Onların kendilerine özgü bir din anlayışlarından bahsetmemiz her zaman için mümkün olmakla birlikte ekolün gelenek anlayışı dini de kapsayan bir çerçevede şekillendiği için Gelenekselci anlamda gelenekten söz etmek dinden de söz etmek anlamına gelmektedir. Çünkü gelenek bilinen anlamlarından öte bütün dinlerin ortak evrensel özü olarak tanımlanmaktadır. Bu çalışmada gelenek kavramı, onun gündelik dilde kullanılan “adet, alışkanlık, gelenek-görenek, miras olarak alınan düşünce kalıpları” ve benzeri anlamlarından ziyade Gelenekselcilerin kendisine atfettikleri anlam çerçevesinde ele alınmaktadır.

Gelenekselci ekolün din ve gelenek anlayışları entelektüel yaklaşımlarının arka planını oluşturmaktadır. Onların dini bakış açılarını belirleyen ortak söylem daha çok metafizik ilkeler temelinde belirginleşmektedir. Dolayısıyla onlara göre her şey bu metafizik ilkelerle anlamlandırılmalı ve değerlendirilmelidir. Zira bütün dinlerde metafizik

bir öğreti vardır ve metafizik öğretileri düzeyinde de bütün dinler gerçekte ortaklardır. Bunun sonucu olarak onlar, ilk prensiplerin dayandığı metafizik düzeyde temel bir öğreti de kabul etmektedirler ki bunu da bütün geleneklerde yansıyan İlk Gelenek ya da Asli Gelenek olarak adlandırmaktadırlar. Böylece bu bakış açısı, bütün dinleri kendi içinde değerlendirebilecek ortak bir çerçeve sunmaktadır. Zaten onlar da çalışmalarında çeşitli dinlerden örnekler vererek bu yaklaşımlarını temellendirmektedirler.

Günümüz dünyasındaki bir çok dini geleneği bu açıdan yorumlayan Gelenekselcilerin üzerinde durdukları diğer bir konu da kendini din dışı bir evrende tanımlayan günümüz insanının yeni yaklaşımlarıdır. Bu bağlamda Gelenekselci tezler de Aydınlanmayla birlikte başlayan ve dinin gerçeklik iddialarının reddine varan modern yaklaşımların genellemeleri karşısında dinin de kendi gerçekliğini ortaya koyma, şimdiki dünyada onu savunma ve yeniden aşkın bir gerçeklik alanı olarak kabul etmeyi önermektedir. Buna bağlı olarak Gelenekselciler, modern dünyayı ve insanı şekillendiren felsefi temeller üzerinde yoğunlaşarak bu yaklaşımları eleştirmektedirler. Gelenekselci yaklaşım, insanlık tarihinde var olan her türlü maddi ve manevi yapılar üzerinde durmakla birlikte günümüz dünyasındaki dinler ve düşünce akımları üzerinde daha çok yoğunlaşmıştır. Onlar modernizmi insanlığı hakimiyeti altına alan gelenek karşıtı bir ideoloji olarak mahkum etmektedirler.

Gelenekselciler din anlayışlarını gerek geçmiş gerekse modern medeniyetteki bütün unsurları değerlendirmede bir kriter olarak kullandıkları için çalışmamızın konusu ister istemez bir hayli geniş tutulmak durumundadır. Ne var ki Geleneksel doktrinlerin, ilkelerini modern dünyayı değerlendirmede bir ölçü olarak kullanma eğilimleri, onları kendi doktrinlerini bütünsellik içerisinde ortaya koymaktan alıkoymaktadır.

Gelenekselciler tarafından dinler mutlak manada tek bir hakikatın çeşitli ifadeleri olarak görülmektedir. Bu nedenle bütün dinler farklılıkları ile kabul görmekte ve saygıyla karşılanmaktadır. Gelenekselci yaklaşımların din anlayışlarını ortaya koymaya çalışmak bizi zorunlu olarak “dinlerin aşkın birliği” düşüncesinin irdelenmesine de

götürecektir. Dolayısıyla aynı hakikatin ifadeleri oldukları halde dinler arasında gördüğümüz büyük farklılıkların nasıl ortaya çıktığı ve bunun Gelenekselci yaklaşımda ne gibi izah tarzlarıyla açıklandığı çalışmamızın ana temalarından birisini oluşturmaktadır. Yine günümüzde modern dönüşümle birlikte dine ilişkin algılamalarda ortaya çıkan panteizm, spiritüalizm, ateizm gibi akımlar karşısında Gelenekselci yaklaşımların değerlendirmelerinin neler olduğu da ayrıca incelenmeye çalışılacaktır.

Öte yandan bu çalışmanın konusu dinler tarihinde kullanılan yöntemlerle Gelenekselcilerin kullandıkları özel yöntemleri birlikte uygulamayı zorunlu kılmaktadır. Dinler tarihi çalışmalarında indirgemeci ve evrimci yaklaşımların dinleri anlama ve açıklamada yetersiz olduğuna son zamanlarda sık sık vurgu yapılmaktadır. Ne var ki din fenomenini anlamada kullanılan çeşitli yöntemler üzerinde genel bir uzlaşmanın sağlandığını söylemek de hâlâ güçtür. Bu durum dini fenomeni anlamada değişik yöntemlerin birlikte kullanılması gerektiğini gündeme getirmektedir¹. Nitekim modern bilimdeki gelişmeler, evrensel bilimsel yöntemlerden söz edilmesini güçleştirdiği gibi dini fenomenlerin anlaşılmasında da bu alanın verilerine uygun yeni yöntem arayışlarını gündeme getirmiştir².

Gelenekselciler de modern evrimci ve indirgemeci yöntemlerin dinleri anlamada yetersiz kaldıklarına dikkat çekmişlerdir. R. Guénon özellikle sembolik dili anlayamadığı zaman, dini fenomenlerin de anlaşılamayacağını ve dolayısıyla da bunların pekala hurafe olarak gö-

1. Nitekim *tarihi ve fenomenolojik* yöntemin birlikte kullanılması gereğine dikkat çeken dinler tarihçilerinin görüşlerini aktaran M. Eliade, bunlara yorum çabasının da eşlik etmesi gerektiğini belirtmektedir. Bkz. M. Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, Çev. Mehmet Aydın, Din Bilimleri Yay., 2. b., Konya 1995, s. 14-15, 73-74.
2. Konuyla ilgili olarak bkz. Michael Talbot, *Mistik Düşünce ve Yeni Fizik*, Çev. Sabahattin Kurtay, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 176; Fritjof Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, Çev. Mustafa Armağan, İnsan Yay., İstanbul 1989, s. 227; Hüsamettin Arslan, *Epistemik Cemaat Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*, Paradigma Yay., İstanbul 1992, s. 120; Adnan Aslan, "Batı Perspektifinde Dinî Çoğulculuk Meselesi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, sy. 2, İstanbul 1998, s. 145.

rüleceğini belirtmektedir³. Her ne kadar günümüz dünyasında dinlerin sembol ve doktrinlerinin yansıttığı Gerçek ihmal edilse de dinlerle ilgili çalışmalar devam etmektedir. Hatta bu dinler kendi toplumlarında hem ruhsal hem de toplumsal açıdan, yaşayan canlı organizmalar şeklinde kabul görmektedirler. Dolayısıyla Gelenekselciler, dinlerde bulunan oluşturuçu öğelerin o dinin içsel bütünlüğünün dışına çekilerek ele alınmaması gerektiğini söylemektedirler. Aksine onlara göre her doktrin bağlı bulunduğu dini geleneğin bütünlüğü içinde yerli yerine oturtularak anlaşılmalıdır⁴.

Dinler Tarihi araştırmalarında üzerinde en çok durulan konulardan birisi de objektiflik ve tarafsızlık konusudur. Araştırmacı dinlerden birinin lehine ya da aleyhine bir tutum içine girmemelidir⁵. Ancak bilim adamlarının kendi toplumlarındaki dünya görüşleri, ideolojiler, felsefe ve dinlerden kaçınılmaz bir şekilde etkilenebilecekleri de bir gerçektir⁶. Öyle ki araştırmacı objektif olmak istediği zaman bile bu etkilerden kendini kurtaramamaktadır. Hatta bu görüş, bazen dini önyargılardan bağımsız olacaklarından dolayı sadece agnostiklerin ya da ateistlerin tam objektifliği başarabileceğini iddia edecek kadar ileri götürülmüştür. Ancak günümüzde dinler tarihçilerinin çoğu, ateistin ya da agnostiğin yeterli duygusal şartlardan, sempatik tutumlardan ve din fenomenine kişisel katılma kapasitesinden yoksun oldukları için objektif olamayacakları kanaatinde idirler⁷. Anlamayı varoluşsal bir eylem

3. René Guénon, “The Language of the Birds”, *The Sword of Gnosis*, Ed. Jacob Needleman, Arkana Yay., London 1986, s. 303.
4. Frithjof Schuon, *Dinlerin Aşkın Birliği*, Çev. Yavuz Keskin, Ruh ve Madde Yay., İstanbul 1992, s. 111; Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, Çev. Ali Ünal, İnsan Yay., İstanbul 1984, s. 65.
5. Şaban Kuzgun, “Mukayeseli Dinler Tarihi Araştırmalarında Karşılaşılan Problemler ve Düşünülen Çözümleri”, *Türkiye 1. Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Samsun 1992, s. 121.
6. Ünver Günay, Harun Güngör, *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi*, Ocak Yay., Ankara 1997, s. 15; Anthony Standen, *Bilim Kutsal Bir İnektir*, Çev. Burçak Dağıstanlı, Şule Yay., 2. b., İstanbul 1997, s. 185.
7. Douglas Allen, *Structure and Creativity in Religion*, Mouton Yay., New York 1978, s. 88.

ve tasarlanmış bir proje olarak değerlendiren *H. J. Gadamer*'e bakılırsa “objektivizm bir kuruntudur”⁸. Buna karşın araştırmacının yine de tüm dini, ahlâkî ve kültürel bağlılıklarını askıya alarak olayı anlamaya çalışması gerektiği izahtan varestedir. Bu bakımdan dinler tarihçisinin duygularını ve önyargılarını paranteze alarak araştırmasını yönlendirmesi objektifliği sağlayabilecek ara bir yöntem olarak önerilebilir⁹.

Bu nedenle Gelenekselciler, dinsel araştırmalarda objektifliğin sadece yüzeysel kavrayışlar sağlayabileceği dolayısıyla konunun özünün gözden kaçırılmasına neden olacağı kanaatinde dirler. Gelenekselciler göre dinleri kavramak için onları deyim yerindeyse “içerden” incelemek gerekmektedir. Çünkü “dışardan” bakmak tarafgirlik olarak görülmekte ve derin bir kavrayış elde etmeye engel bir durum şeklinde değerlendirilmektedir¹⁰. Dolayısıyla dinleri anlamada *empati* sahibi olmak önemlidir. Çünkü iletişim ancak benzer deneyimleri paylaşan insanlar arasında sağlanabilir.

Öte yandan dinlere *sempati* besleyerek ciddi bir ilgiyle yönelme, güçlü bir eleştiri yeteneği ve bilimsel bir mizacın desteği dinler tarihçisinde bulunması gereken özellikler arasında görülmektedir¹¹. Bura-

-
8. Hans-Georg Gadamer, “Tarih Bilinci Sorunu”, *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, Der. Paul Rabinow; William Sullivan, Çev. Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul 1990, s. 99.
 9. Kürşat Demirci, *Dinler Tarihinin Meseleleri*, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 10; İsmail Raci el-Faruki; Luis Lamia el-Faruki, *İslam Kültür Atlası*, Çev. Mustafa Okan Kibaroglu; Zerrin Kibaroglu, İnkılab Yay., İstanbul 1991, s. 59.
 10. Gai Eaton, *İslam ve İnsanlığın Kaderi*, Çev. İhsan Durdu, İnsan Yay., İstanbul 1992, s. 9; René Guénon, *Doğu Düşüncesi*, Çev. Fevzi Topaçoğlu, İz Yay., İstanbul 1997, s. 63; René Guénon, *Geleneksel Formlar ve Kozmik Devirler*, Çev. Lütfi Fevzi Topaçoğlu, İstanbul 1997, s. 64; Seyyid Hüseyin Nasr, “İslami Bilim ve Batı Bilimi Ortak Miras Ayrışan Kaderler”, *Kutsalın Peşinde*, Ed. Seyyid Hüseyin Nasr; Katherine O'Brien, İnsan Yay., Çev. Süleyman Erol Gündüz, İstanbul 1995, s. 210-211; Titus Burckhardt, *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*, Çev. Fahreddin Aslan, Ribat Yay., İstanbul 1982, s. 9.
 11. Joseph M. Kitagawa, “The History of Religions in America”, *The History of Religions Essays in Methodology*, Ed. Mircea Eliade; Joseph M. Kitagawa, The University of Chicago Yay., Chicago 1970, s. 15; İ. R. el-Faruki; L. L. el-Faruki, *İslam Kültür Atlası*, s. 59; Alen W. Watts, *Zen Yolu*, Çev. Sena Uğur, Şule Yay., İstanbul 1998, s. 20.

da kuşkusuz dinsel tecrübe, dinleri anlamada anahtar bir konumdadır. Çünkü din alanı, akli unsurlar kadar irrasyonel unsurları da kapsamakta ve her şeyden önce insanın içtenlikle yaşadığı bir tecrübe olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu dikkate alınmadığında ise Tanrı'nın ve ya her hangi bir dinsel fenomenin varlığı ve gerçekliği tüm bilimsel ve rasyonalist nitelikteki bakış açıları tarafından sorgulanmış, dinsel tecrübenin ardındaki gerçek, açıkça ya da zımnen reddedilmiştir. Halbuki din esas olarak kendisi ne söylüyorsa odur ve o şekilde de anlaşılmalıdır. Bu da empatiyi, din ya da Gelenek fenomenini anlamada en elverişli yöntem düzeyine çıkarmaktadır¹². Dolayısıyla her din öncelikle tecrübe düzeyinde kendisini nasıl ifade ediyorsa ancak o çerçevede anlaşılmaya çalışılmalıdır¹³. Bu bakımdan Gelenekselcilere göre bir dinin kutsal metinlerine dışardan bakan birisi en ufak bir gerçek kavrayış edinemez ve sadece kelimelerde kalan bir bilgi elde edebilir¹⁴. Dine bağlanan kişiyle onu dışardan araştırmaya çalışan arasındaki kavrayış farkını A. W. Watts, Zen Budizm örneğinde şöyle açıklamaktadır: “Zen hakkında yazmak dışarıdan bakan objektif gözlemci için olduğu kadar, içeriden bakan sübjektif öğrenci için de problematik bir iştir. Değişik zamanlar ve değişik durumlarda kendimi bu çıkmazın içinde bulduğum anlar oldu. Objektif gözlemcilerle beraberliğim oldu ve onlarla çalıştım. Şunu gördüm ki tüm iyi niyetlerine rağmen bu adamların istisnasız hemen hepsi hedefi ıskalıyorlar ve akşam yemeği yerine mönüyü koyuyorlar tabaklarına. Öte yandan geleneksel hiyerarşinin içinde bulunduğum da oldu ve gördüm ki burada da insanlar akşam yemeği olarak yedikleri şeyin ne olduğunu bilmiyorlardı. Ayrıca bu pozisyonadaki bir kişi teknik açıdan biraz budala ko-

-
12. Ken Wilber, *Transandantal Sosyoloji*, Çev. Cemil Polat, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 27; Elisabeth Özdalga, “Din Din midir Yoksa Başka Bir Şey midir? Dinsel Fenomenleri İndirgeyici (Redüksiyonist) Yaklaşımların Bir Ön Eleştirisi”, *İslami Araştırmalar*, C. III, sy. 2, Ankara 1989, s. 30-31; Ü. Günay; H. Güngör, *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi*, s. 15.
 13. Günay Tümer, *Biruni'ye Göre Dinler ve İslam Dini*, DİB Yay., 3. b., Ankara 1991, s. 220; Fernand Schwarz, *Kadim Bilgeliliğin Yeniden Keşfi*, Çev. Ayşe Meral Aslan, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 32.
 14. René Guénon, *Manevi İlimlere Giriş*, Çev. Lütü Fevzi Topaçoğlu, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 42.

numuna düşmekteydi, çünkü aynı yoldan olmayan birisiyle tam anlamıyla bir iletişim kuramıyordu”¹⁵.

Araştırmacının kendi bilimsel yöneliminde, kendi kişisel evreni ve yaşadığı kültürel bağlam önemlidir. Çünkü aynı bağlam içinde üretilen bilgiler arasında bir uyum veya uyumsuzluktan ancak söz edilebilir. Bağlam ise bilim yapan araştırmacının içinde bulunduğu dünya görüşü, kültür ve sahip olduğu amaçlar tarafından oluşturulan ortamdır¹⁶. Dolayısıyla araştırmacının dini bağlılıkları da bu bağlamda belirleyici olmaktadır. Bu durumda araştırmacının doğru bir sonuca ulaşabilmesi, kendi görüşlerinin ve önyargılarının tam olarak bilincinde olması ve böylece aşırılıkları törpülemesi ile mümkün olabilmektedir. Böylece okunan bir metnin kendi gerçeği, araştırmacının ön-düşüncelerinin barikatlarını aşarak ortaya koymasına imkan sağlanmış olacaktır¹⁷. Bu durum araştırmacının kendi ön-düşüncelerinin bilincinde olarak, gerek araştırmada gerekse ulaştığı bilgileri yorumlamasında adeta bu düşüncelerin kendisini farklı şekillerde yönlendirmesini kontrol altında tutmasını sağlayacaktır. Metodolojinin, disiplinin tam olarak uygulanmasındaki önemi gözardı edilemez. Bilindiği gibi Dinler Tarihinin modern bir bilim olarak ortaya çıkışı kilise dışında inançla ilgili bir bilim alanı oluşturmak arzusundan doğmuştur. Çoğu kez kilise karşıtlığı ile temellenen bu çaba düşünüldüğünde daha başından itibaren araştırmacıların dine yöntem düzeyinde bile taraflı ve tepkisel yaklaşımları söylenebilir¹⁸. Ancak özellikle *Rudolf Otto* ile birlikte dinsel fenomenin indirgenemez yapısının artık fark edildiğini görüyoruz. Böylece dini fenomenin bizihi kendisi ve onun incelenmesi Dinler Tarihi perspektifinin merkezine yerleşmiştir¹⁹. Buna bağlı olarak Dinler Tarihinin bağımsız bir bilim dalı

15. A. W. Watts, *Zen Yolu*, s. 15.

16. Hüsamettin Arslan, “Türk Düşüncesinde Epistemolojik Bunalım”, *İlim ve Sanat*, sy. 13, İstanbul 1987, s. 12.

17. H. G. Gadamer, “Tarih Bilinci Sorunu”, s. 102.

18. Philippe Borgeaud, *Karşılaşına Karşılaştırma Dinler Tarihi Araştırmaları*, Çev. Mehmet Emin Özcan, Dost Kitabevi Yay., Ankara 1999, s. 23.

19. Ömer Faruk Harman, “Günümüzde Batı’da Dinler Tarihi Çalışmaları”, *Dinler Tarihi Araştırmaları I*, Sempozyum: Ankara, 08-09 Kasım 1996, Dinler Tarihi Derneği Yay. Ankara 1998, s. 318.
 Ücretsiz PDF Kitap Arama - <https://ranter.org>

olarak ortaya çıktığı süreçte kendine özgü yaklaşımlar geliştirerek dini fenomenlerin anlaşılmasında daha uygun yöntemler ortaya koymaya başladığını da söyleyebiliriz.

Din fenomenolojisi, dinler tarihinde dinsel fenomenlerin kendine özgü yapıları ve karmaşıklığının keşfedilmesi sonucu ortaya çıkan bir yöntem olarak belirginleşmiştir. Bu yöntemin Aydınlanmadan miras alınan akılcı taraflılığa karşı bir alternatif oluşturduğu da dinler tarihçiler tarafından kabul edilmektedir²⁰. Sonuçta Din Fenomenolojisi ayrı bir bilim dalı olarak kabul edilmekle birlikte daha çok bağımsız dini fenomenleri ve bu fenomenlerdeki sembolik anlamları çözmeye çalışan bir Dinler Tarihi yöntemi olarak görülmektedir²¹. Özellikle olayların nasıl meydana geldiğini değil anlamını öğrenmenin dinsel fenomenler açısından daha önemli olduğunu bunun ise tarihten değil din fenomenolojisinden öğrenilebileceğini ileri süren *Raffaele Pettazoni*, bu yöntemin, dinsel fenomenin karmaşıklığı içindeki farklı yapıları ve bu yapıların anlamını, onların zaman ve mekan içindeki konumlarından ve belli kültür çevresine bağlılıklardan bağımsız olarak anlaşılmasına yardım ettiği için, evrenselliğe ulaşan bir yönünün bulunduğunu belirtmiştir²². Günümüzde dini fenomenlerdeki hakikatin özünü ortaya koyarak derinlemesine çözümlemeye, farklı dini hayat biçimlerinin yapısını, iç mantığını çözmeye ve dinin sürekli değişen yönlerinin kanunlarını keşfetmeye çalışmasıyla bu yöntemin halen Dinler Tarihinde önemli rollere sahip bulunduğu genellikle kabul edilmektedir²³. Ancak bilindiği gibi insan hayatında meydana gelen her şeyin onun dini yaşayışı üzerinde de etkisi olduğu için dini fenomenin tarihini sosyal, ekonomik ve kültürel çerçeveden soyutlayarak anlamak pek mümkün görülmemektedir. Dolayısıyla modern dünyada ki her türlü değişimin manevi hayat üzerinde derin etkileri olduğu gerçeği ihmal edilemez. Bu bakımdan din fenomenolojisinin dinlerdeki bütün fenomenleri aynı değerle kabul ederek indirgemeci bir ba-

20. D. Allen, *Structure and Creativity in Religion*, s. 7.

21. Annemarie Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, AÜİF Yay., Ankara, 1955, s. 4.

22. Raffaele Pettazoni, "Din İlminde Tarih ve Fenomenoloji", Çev. H. G. Yurdaydın, *AÜİFD*, sy. 5, Ankara 1956, s. 190.

23. K. Demirci, *Dinler Tarihinin Meseleleri*, s. 80.

kış açısı sunması ve yatay benzerlikleri dikkate alarak tarihçiliği dışlaması, onun eksiklikleri arasında sayılmaktadır. Bu nedenle dini fenomenleri anlamada tek başına fenomenolojik yöntemin yetmediği, dolayısıyla tarihsel yöntemle birlikte kullanılması gerektiği, bir çok dinler tarihçisi tarafından vurgulanmaktadır²⁴.

Öte yandan Fenomenoloji ile tarihin, birbirini tamamlayan yöntemler olarak kullanılması da din fenomenolojisinin tarihin dinsel yönleriyle anlaşılmasını sağlayacak bir açılım sunacağı iddia edilmiştir²⁵. Çünkü dinsel bir olgu, aynı zamanda tarihseldir; kendini tarihsel somutluk içinde dışı vurmakta ve tarih tarafından koşullanmaktadır. Ancak bütün dini geleneklerde dinsel olayın bir de tarihsel olmayan anlamı vardır ve dinler tarihçisi bu tarih-ötesi anlamın şifresini çözmeye çalışmalıdır. Bu noktada o benzer veya farklı olgular arasında karşılaştırma yapmak durumundadır²⁶. Bu bakımdan *Seyyid Hüseyin Nasr*'da fenomenolojinin, dini fenomenler dünyasında daimi olana ait nitelikleri yansıtan yapıların ve tarzların zenginliğini keşfettirmesi ve bunların toplanmasını sağlaması açısından önemli işlevler gördüğüne dikkat çekmiştir²⁷.

Dinler Tarihinde bütüncül bir bakış açısı ve yöntemin ortaya çıkabilmesi, bütün dinlerin göz önünde bulundurulmasını gerektirmektedir. Öyle ki araştırmada hurafe ve hayal diye nitelenen fenomenlerin dahi bu kapsam içerisinde ele alınması gereğine dikkat çekilmiştir²⁸. Bu kap-

24. Mircea Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s. 45-46; *Şamanizm*, Çev. İsmet Birkan, İmge Kitabevi Yay., Ankara 1999, s. 12-13; R. Pettazoni, "Din İlminde Tarih ve Fenomenoloji", s. 191; Ö. F. Harman, "Günümüzde Batı'da Dinler Tarihi Çalışmaları", s. 319; A. Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 4; K. Demirci, *Dinler Tarihinin Meseleleri*, s. 11.

25. Raffaele Pettazoni, "The Supreme Being: Phenomenological Structure and Historical Development", *The History of Religions Essays in Methodology*, Ed. Mircea Eliade; Joseph M. Kitagawa, The University of Chicago Yay., Chicago 1970, s. 66.

26. M. Eliade, *Şamanizm*, s. 12-13.

27. Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, Çev. Yusuf Yazar, İz Yay., İstanbul 1999, s. 70.

28. Ekrem Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdi Tasavvurları*, Sidre Yay., Samsun 1997, s. 7.

sayıcılıkta bir dinler tarihi anlayışı ister istemez karşılaştırma yöntemi-
nin kullanılmasını zorunlu kılmaktadır. Karşılaştırmalı Dinler Tarihi ça-
lışmalarında araştırmacının, dini inançları lehine objektiflikten uzaklaş-
maması için inanç ve fikirlerinin etkisinden mümkün olduğunca korun-
masının gereği üzerinde durulmuştur. Hatta bu yöntemi kullananların
farklı dinlerden olması halinde daha sağlıklı bir karşılaştırma yapılabi-
leceği önerilmektedir²⁹. Ne var ki Gelenekselciler aksine araştırmacıla-
rın karşılaştırma yapılan dinlerin hakikatini kabul etmeleri halinde da-
ha doğru sonuçlara ulaşabileceklerini iddia etmektedirler. Çünkü onla-
ra göre karşılaştırılan dinlerin metafizik ilkelerinin ve simgelerinin an-
laşılabilmesi için öncelikli olarak yaşanması gerekmektedir³⁰.

Sosyal bilimlerdeki yeni yöntem arayışları da araştırmacının ken-
di yönelimlerinin ve evreninin oldukça belirleyici olduğu yönünde-
dir³¹. Bu bakımdan insanların kendi kutsal kitaplarını anlama tarzla-
rının bile varlık biçimleriyle koşullandığı iddia edilmektedir³². Dolayısıyla dini yaşamayanın o dini yaşayanın evrenini objektif olarak an-
layabilmesi bir hayli zor görünmektedir. Bu nedenle dinlerin anlaşıl-
masında her dinin kendi mensubunun dini anlayışı ve yaşayışı da dik-
kate alınmalıdır. İşte bu noktada Gelenekselcilerin dinlerin manevi
olarak yaşanmasına özellikle metafizik özünün gerek doktrin düze-

29. Ş. Kuzgun, “Mukayeseli Dinler Tarihi Araştırmalarında Karşılaşılan Prob-
lemler ve Düşünülen Çözümleri”, s. 122; “Başkalarıyla karşı karşıya geli-
şimin kendi önyargılarını “askıya alması” demektir”. H. G. Gadamer, “Ta-
rih Bilinci Sorunu”, s. 82.

30. Bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, Çev. Şehabeddin Yal-
çın, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 10; Huston Smith, *Essays on World Reli-
gion*, Ed. M. Darrol Bryant, Paragon House Yay., New York 1992, s. 267;
Kuantum fiziğinden yola çıkılarak insanın fiziki dünyada dahi araştırdığı
nesneden kendini yalıtarak hareket etmesinin mümkün olmadığı ileri sürül-
mektedir: “Bir fizikçinin belli araç, gereç ve bilgilerle diğer bir fizikçinin
deney ve gözlemlerinin aynısını elde etme zorunluluğu diye bir şey söz ko-
nusu değildir. Belli bir deneyden çıkan sonuç artık yalnız fiziki dünyanın
kanunlarına değil, fakat gözlemcinin bilincine de tabidir”. M. Talbot, *Mis-
tik Düşünce ve Yeni Fizik*, s. 10.

31. Bkz. H. Arslan, “Türk Düşüncesinde Epistemolojik Bunalım”, s. 15.

32. Henri Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yay., İs-
tambul 1986, 3. baskı.

yinde gerekse uygulama düzeyinde tahakkuk ettiriliyor olmasına önem verdiklerini görüyoruz. Bunu Gelenekselci çevredeki düşünürlerin, bağlı bulundukları manevi geleneklerin aktif uygulayıcıları olmalarından anlamaktayız. Özellikle Batı geleneğinin bâtinî anlamda yaşamadığını ileri süren Gelenekselcilerin genellikle din değiştirerek müslüman olduklarına ve İslam tasavvufunda manevi yolculuklarını sürdürdüklerine tanık oluyoruz. S. H. Nasr, Gelenekselciler için dini alanda yaptıkları akademik çalışmaların manevi açıdan da bir anlamı ve önemi olduğunu ve bunun, bilgiye sadece zihinsel olarak katılmayı değil aynı zamanda tüm benliği ile yaşayarak katılmayı sağlayan bir çaba olduğunu belirtmektedir³³.

Belli bir dini anlamada öznel etkileşim ve empatik yönelimin bir de bu bakımdan önemli yaklaşımlar olarak öne çıktığını belirtmeliyiz. Bu durum hermönetik halkaya dahil olmak şeklinde de ifade edilmektedir. Böylece yorumcunun aktif katılımının ve içsel anlamının sağlanabileceği kabul edilmektedir. Halkanın dışındakiler için ise içsel anlama mümkün değildir ve bunların halkanın içinde oluşan anlamaların yanlışlığını dahi iddia etme hakları yoktur³⁴. M. Eliade da hermönetik yöntemi Dinler Tarihinde dini fenomenlerin anlam ve manevi içeriklerini keşfetmeyi ve bunları modern insana sunmayı sağlayabilecek bir imkan olarak değerlendirmektedir³⁵. Bu nedenle Gelenekselci yaklaşımın, her bâtinî geleneği kültürler arası benzerlikleri tasvir etmek açısından yorumlayıp ihtiyaç duyulan bir hermönetiğin örneğini sunduğu kabul edilmektedir³⁶.

Günümüz Dinler Tarihinde “bütün dinlerin ortak yönleri nelerdir, dinlerde evrensel yönler var mıdır ve dinler saf denilebilecek tek bir dine indirgenebilir mi” gibi sorular gerçekte bütün dinleri anlayabilecek ortak bir yöntem arayışı olarak değerlendirilebilir³⁷. Nitekim

33. S. H. Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 93.

34. K. Wilber, *Transandantal Sosyoloji*, s. 28-29.

35. Ö. F. Harman, “Günümüzde Batı’da Dinler Tarihi Çalışmaları”, s. 319.

36. K. Wilber, *Transandantal Sosyoloji*, s. 143.

37. J. M. Kitagawa, “The History of Religions in America”, s. 24. Ayrıca bkz. Eric J. Sharpe, *Comparative Religion*, Gerald Duckworth and Company Yay., London 1975, s. 293.

karşılaştırmalı dinler alanında yapılan çalışmalar her zaman dinler arasında bir çok benzerliklerin bulunduğunu ortaya koymuştur. Öte yandan mevcut benzerliklerin evrimci kuramlarla ya da bir noktadan yayılma ile izah edilmesi de artık sözkonusu değildir. Bu durumu açıklamak için “doğal vahiy, arketipler, her yerde aynı yasalara uyan insan zihni, benzer koşullarda ortaya çıkan benzer sorunlara benzer yanıtlar bulma mantığı, ritüel ve anlatsal yapıları belirleyen paleotik eylem modelindeki genetik miras vb.” gibi kısmen dinlerin izahları ile de buluşabilecek görüşler ileri sürülmektedir³⁸. Öte yandan çeşitli dinlerin bağluları da kendi açılarından karşılaştırmalar yaparak, dinler arasında ortak noktalar bulunabileceği yönünde görüşler ortaya koymuşlardır ki bunun dinlerin manevi özlerini anlamak bakımından daha verimli yaklaşımların sergilenmesini sağladığı söylenebilir³⁹. Aynı doğrultuda düşünen ünlü dinler tarihçisi *Friedrich Heiler*’de Dinler Tarihinde yapılan yeni araştırmaların, Hristiyanlık ile diğer dinler arasındaki sayısız benzerlikleri ortaya çıkardığını iddia etmektedir. Ona göre Hristiyanlıkta bulunan bütün dini yapıların karşılığı diğer dinlerde de vardır ve bunlar gerçekte evrenseldir⁴⁰. Gelenekselciler açısından bu durum şöyle izah edilmektedir: Geleneksel bir uygarlıkta metafizik plandaki ilkeler bilindiğinde, bunların her biri ne kadar farklı görünümlere bürünmüş olsalar dahi diğer geleneksel uygarlıklarda da aynı ilkelerin bulunduğu görülebilecektir. Onlara göre Gerçek evrensellik bu aşkın noktada ortaya çıkmaktadır ve karşılaştırmalı metodun varacağı son nokta da buna işaret etmektedir. Bu bakımdan Gelenekselciler için bütün geleneklerin kendilerini ifade ediş biçimleri önemlidir ve bu geleneklerde belirli bir düşünceyi en iyi ifade

38. P. Borgeaud, *Karşılaşma Karşılaştırma Dinler Tarihi Araştırmaları*, s. 29-30.

39. Muhammede Ferid Vecid ile Kommes Sercius’un, İslam ile Hristiyanlığı kendi dinlerini merkeze alarak karşılaştırmaları bunun bir örneği olarak değerlendirilebilir. M. Ferid Vecdi; Kommes Sercius, “İslamın ve Hristiyanlığın Birleştirilmesi Mümkün müdür?”, Çev. Arif Yıldırım, *Dini Araştırmalar*, C. I, sy. 1, Ankara, 1998, s. 117-121.

40. Friedrich Heiler, “The History of Religions as a Preparation for the Cooperation of Religions”, *The History of Religions Essays in Methodology*, Ed. Mircea Eliade; Joseph M. Kitagawa, The University of Chicago Yay., Chicago 1970, s. 139.

eden geleneğin kavramsal çerçevesini kullanmak o düşüncüyü açıklamak için en doğru yolu olarak kullanılmalıdır⁴¹. Nitekim onlar bütün konulara aynı karşılaştırmalı yöntemle yaklaşmışlar ve her hangi bir konuyu açıklığa kavuşturmada kendilerince hangi gelenekteki kavram elverişli ise onu öne çıkararak diğer bütün dinlerdeki karşılıklarını bu çerçeve içinde ortaya koymaya çalışmışlardır. Biz de mümkün olduğunca, bütün bu karşılaştırmaları, hem onların açıklamalarını hem söz konusu geleneklerin kendi kaynaklarını hem de Dinler Tarihi kaynaklarındaki karşılıklarını dikkate alarak birlikte değerlendirme yoluna gittik. Öte yandan Gelenekselci yaklaşımın ortaya koyduğu bu karşılaştırma yönteminin bütün dinlerdeki temel bazı yapılar için ortak bir çerçeve sunması nedeniyle Dinler Tarihinde de uygulanabilir bir yöntem olarak kullanılabileceğini iddia ediyoruz. Ne var ki Dinler Tarihi literatürüne bir yöntem olarak girse de bu karşılaştırma biçiminin, bireyin özel entelektüel aydınlanma formlarına bağlı bir süreç şeklinde gerçekleşmesi, bunu her araştırmacı için kullanılabilir bir yöntem olarak kullanılmasını imkansız kılmaktadır⁴².

Gelenekselciler yukarıda sözü edilen evrensel ilkeleri dinleri anlamada merkezi bir konuma yerleştirmişlerdir. Onlara göre bu karşılaştırılabilir ilkeler ezeli olarak vardır ve bütün dinlerdeki merkezi konumundan dolayı da bunlar olmadan din bütün olarak anlaşılamaz. İşte Gelenekselciler bu ilkelerin evrenselliğini ve ezeliğini ortaya koydukları gibi bunları bütün dinlerdeki anlamlarıyla da karşılaştırmaktadırlar⁴³. Zaten belirli bir kültürdeki bir dini fenomenin anlamını kavramak ve onun mesajını ortaya koymak yeterli değildir. O halde elde edilen veriler birleştirilmeli ve kendi bütünlükleri içindeki kültüre katkılarıyla da değerlendirilmeye alınmalıdır⁴⁴. Gelenekselciler modern dünyayı da genellikle bu ilkeler doğrultusunda değerlendirme yoluna gitmişlerdir. Gelenekselcilerin her türlü açıklamalarında din-

41. Julius Evola, *Modern Dünyaya Başkaldırı*, Fevzi Topaçoğlu, İnsan Yay., İstanbul 1994, s. 16-17.

42. E. J. Sharpe, *Comparative Religion*, s. 265.

43. William W. Quinn, *The Only Tradition*, State University of New York Yay., Albany 1997, s. 29.

44. M. Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s. 14.

sel bakış açılarını kaynak ve otorite olarak kullanmaları, modernliği veya bilimi eleştirirken bile bu ilkelere dayanmaları, bunların günümüz dünyasına uyarlanması olarak değerlendirilebilir. Yine çok çeşitli konulara değinseler de onların dini ve metafizik ilkeleri her konuda üst ilke kabul etmeleri, kendi fikirleri arasında bir bütünlük ve düzen oluşturmalarını sağlamıştır.

Gelenekselciler için bütün ilkelerin toplamını ifade eden ezeli ilkeler bütünü diyebileceğimiz ezeli bir gelenek de vardır. Dolayısıyla dinler bir evrimleşme sonucunda ortaya çıkan yapılar değildir ve bu nedenle onlar tarihsel yöntemler kullanılarak anlaşılamazlar⁴⁵. Bu bakımdan Gelenekselci yaklaşımlarda doğru kabul edilen metafizik ilkeler öne çıkarılarak yazarın kendisini arka plana attığı görülmektedir. Böylece ön planda yer alan açık, tarihsel bağlamlarından koparılmış ve bizi gerçeğe doğru yönlendirdiği kabul edilen ilkelerin kendisi vardır⁴⁶.

Gelenekselci ekol, din olgusunun sadece görüldüğü gibi tasvirinin dinleri anlamak açısından yetersiz olduğu kanaatinde dirler. Onlara göre dinlerin batinî anlamları ve hakikatı konusu dinlerin özünü oluşturmaktadır ve dinler bu yönleri içeren bir araştırma yöntemiyle ele alınmalıdır. Yine onlara göre dini fenomenlerin gerçek anlamları bağlı bulundukları manevi evren içindeki konumları doğrultusunda keşfedilmelidir⁴⁷. Bu bakımdan onlar her dinin kendini sunduğu manevi çerçeveye saygılı kalınarak anlaşılması gerektiği kanaatinde dirler. Buna bağlı olarak modern dünyada ortaya çıkan yeni dini akımlara ortodoks olmadıkları yani ilâhî kaynaktan gelmedikleri gerekçesiyle karşı çıkmaktadırlar.

Yöntem konusunda yaptığımız bu değerlendirmelerden sonra kullandığımız kaynaklara da kısaca değinmemiz gerekecektir. Öncelikle belirtelim ki çalışmamızda Gelenekselciler tarafından yazılan

45. René Guénon, *Doğu Düşüncesi*, s. 61.

46. James S. Cutsinger, “Femininity, Hierarchy and God”, *Religion of the Heart*, Ed. Seyyid Hüseyin Nasr; William Stoddart, Foundations For Traditional Studies Yay., Washington 1991, s. 110.

47. Seyyid Hüseyin Nasr, *Makaleler 1*, Çev. Şehabeddin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 28; *Bilgi ve Kutsal*, s. 298.

eserler temel kaynaklar arasında yer almıştır. Ekol içerisinde eser veren bir çok araştırmacı ve entelektüelin varolmasına ve entelektüel çevrelerdeki belirgin etkilerine rağmen görüşlerinin yaygın bir şekilde toplumsallaştığından söz etmek mümkün değildir.

Gelenekselci yazarlar arasında otorite kabul edilen ve bizim de araştırmamızda ekolün temsilcisi olarak ısrarla üzerinde durduğumuz René Guénon, Ananda K. Coomaraswamy (1877-1947) ve Frithjof Schuon'un (1907-1998) eserleri öncelikli kaynaklarımız olmuştur. Bu düşünürlerden R. Guénon'un ortaya koyduğu çerçevenin diğerlerince de benimsendiğini söylemek mümkündür. A. K. Coomaraswamy ise daha çok sanat ve sanat tarihiyle ilgili eserler verdiği için konumuz açısından görüşlerine daha az başvurmak durumunda kaldık. F. Schuon dinin bir çok yönüyle ilgili ayrıntılı yorumlar yaptığından onun eserleri konulara daha geniş açılımlar sunacak niteliktedir. Öte yandan bu üç düşünürün dışında ekolün görüşleri doğrultusunda eserler veren bir çok gelenekselci yazarın eserlerine de müracaat ettik. Bunun yanında Gelenekselcilerin kendi eserlerinde işledikleri dinler ile ilgili olarak bir karşılaştırma yapmak amacıyla bizzat bu dinlerin kendi kaynaklarına da başvurduk. Bu konularda Dinler Tarihi araştırmalarının ortaya koyduğu literatür de doğal olarak çalışmamızı kaynak ve sınırlılıklar açısından belirledi. Böylece Gelenekselci bakış açısının ortaya koyduğu yorumların gerek dinlerin kendi metinleri açısından gerekse Dinler Tarihi araştırmaları açısından karşılaştırılmasını yapmaya çalıştık. Bu bağlamda Gelenekselcilerin dinlerin bâtinî yönleri ve dolayısıyla çeşitli dinlerdeki bilgiler, azizler, veliler gibi dini kişiliklerin görüşleri üzerinde özellikle durdukları görülmektedir. Dolayısıyla bu bilgelerin eserlerini de referanslarımız arasına aldık ve onlardan yararlandık. Yine dinlerin kutsal metinleri de Gelenekselcilerin temel kaynakları arasındadır ve kendi bakış açılarıyla yeni yorumlar getirmişlerdir. Hatta yine Gelenekselci yazarlar arasında bulunan W. N. Perry tarafından kutsal metinler, büyük bilge ve filozofların eserlerinden derlenen hacimli bir antoloji çeşitli konulardaki benzer yaklaşımları yansıtan bir çok metin bir araya getirilmiştir⁴⁸. Öte yandan S. H.

48. Bkz. Whitall N. Perry, *A Treasury of Traditional Wisdom*, George Allen and Unwin Yay., Londra, 1971.

Nasr'ın eserleri ise bütün Gelenekselci birikimi değerlendiren geniş bir külliyat oluşturmaktadır. Nitekim Gelenekselciler tarafından halen çıkarılmakta olan *Sophia The Journal of Traditional Studies* dergisinin editörlüğünü de o yapmaktadır. Bu nedenle *S. H. Nasr*, sık sık görüşlerine başvurduğumuz gelenekselci düşünür olmaktadır.

Bu çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Gelenekselci ekol, temel düşünceleri ve öncüleri ile birlikte incelenecek ve özellikle bir değerlendirme ölçütü olarak kullandıkları metafizik ilkelere Gelenekselcilerin ne anladıkları ortaya konmaya çalışılacaktır. Yine bu bölümde Gelenekselcilerin günümüz dünyasını nasıl değerlendirdikleri üzerinde de durulacaktır.

İkinci bölümde ise Gelenekselcilerin dinle ilgili görüşleri ortaya konmakla birlikte özellikle modernlik çerçevesinde dine karşı ortaya çıkan çeşitli yaklaşımların Gelenekselci bakış açısından nasıl değerlendirildiği bu bölümün öne çıkarmaya çalıştığı ağırlıklı tema olacaktır. Bu bağlamda akıl ve bilim anlayışları modern düşünceye yöneltilecek eleştiriler ekseninde ele alınacaktır. Ayrıca bu bölümde sekülerleşme ile birlikte insan hayatında dinin yerini doldurmaya çalışan çeşitli akımların Gelenekselci yaklaşımlar tarafından nasıl değerlendirildiğini de ortaya koymaya çalışacağız. Günümüzde din bilimleri alanında sürekli gündemde olan dinlerin çokluğu ve dini çoğulculuk konusuyla birlikte dinler arası diyalog konusu da yine bu bölümde işlenecektir.

Son bölümde ise Gelenekselcilerin din konusundaki temel yönelimleri dört başlık halinde incelenecektir. Esasen dinlerin çokluğu ve birliğini izaha yönelik bu açıklamaların temel yönelimi dinlerin aşkın birliği noktasında ifadesini bulmaktadır. Burada aynı zamanda dinler arasındaki farklılıklar, benzerlikler ve ortak yönlerin neler olduğu ile ilgili temel izahlar ortaya konulacaktır.

Gelenekselcilerin bütün konulara aynı metafizik ilkeler bağlamında yaklaşımları nedeniyle onların düşünceleriyle ilgili bir çalışma zorunlu olarak her konuda bu ilkeleri gündeme getireceğinden zaman zaman tekrara düşmek kaçınılmaz olmaktadır. Mesela birinci bölümde Gelenekselcilerin temel yönelimleri açısından hiyerarşi konusunda sembol üzerinde durmamız, yine ikinci bölümde sekülerleşme konu-

sunda dünyanın kutsal bir kozmos olarak algılanışı bakımından sembol konusuna değinmemiz, üçüncü bölümde ise varlık mertebeleri ve Mutlak varlığa ulaşmak ve bilmek açısından sembollerin işlevini açıklamamız gerekecektir. Benzer şekilde entelektüel sezgi, kalp, akıl, Logos, özne-nesne ayrımı, biçim-öz ayrımı, entelektüel seçkinler ve varlık mertebeleri gibi kavramlar ve konular farklı kısımlarda yeniden ama bu kez o konunun kendi bütünlüğü içerisinde işlenmektedir. Dolayısıyla her ne kadar bu bir tekrar gibi görünse de konu ve bağlam değiştiği için aslında değinmeden geçildiğinde eksik anlamaların ortaya çıkacağı zorunlu bir durum olarak görülmektedir.

I. BÖLÜM

GELENEKSELÇİLİK

A. TEMEL KAVRAMLAR

1. Gelenekselcilik

Latince *tradition* kelimesi, bir başkasına aktarmak, teslim etmek, birine vermek anlamlarına gelen *tradere* fiilinden türemiştir. Yine bu kelimedenden türeyen *traditio* da aktarım anlamının yanı sıra eğitim ve öğretim anlamına da gelmektedir¹. Gelenek kelimesi günlük dildeki bilinen anlamlarının ötesinde Gelenekselci ekol tarafından daha kapsamlı şekilde adeta yeniden tanımlanmıştır. Buna göre gelenek demek bir anlamda aktarım demektir. Aktarmak, hem önceden varolanı korumak hem de aktarılmış olana sahip çıkmak anlamlarına geldiği için iki yönlü işlemekte ve bir tür yenilenmeyi de ima etmektedir.

Titus Burckhardt (1908-1984) da aslında bu kavramla, kaybolduğu takdirde insani gayretlerle yeniden oluşturulması söz konusu ol-

1. Paul Valliere, "Tradition", *Encyclopedia of Religion*, Ed. Mircea Eliade, C. XV, New York 1987, s. 1. Ayrıca bkz. F. Schwarz, *Kadim Bilgeliliğin Yeniden Keşfi*, s. 302. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

mayan bir mükemmellik ve manevi bir öz olarak tanımlanan aşkın bir takım ilke ve erdemlerin aktarımının kastedildiğini söylemektedir². Bu anlamda ilk kez R. Guénon tarafından gelenek, açık bir biçimde, ilâhî kaynaklı ilkeler ve bu ilkelerin geleneksel medeniyetlerdeki metafizikten šiire, müzikten siyasete kadar bir çok alandaki uygulamalarını, asırlar boyu içine alan bir kavram şebekesi içinde adlandırılmıştır³. Hatta o, her hangi bir medeniyette o medeniyetin bütünü ile ten kurumların geleneksel olarak nitelendirilebilmeleri için mutlaka aşkın bir doktrine bağımlı ve o doktrinin ilke ve uygulamaları içinde yer almaları gerektiği konusunda ısrar etmiştir⁴.

Geleneksel bakış açısı insanlığın, nerede bulunursa bulunsun, tek bir ilkeyi ve çeşitli düzeylerde o ilkedен alınmış olan uygulama ve hakikatlerin bulunduğu gerçeğini kabul ede geldiğini sürekli vurgular. İnsanların bu ilke veya doktrine kendi kendilerine ulaşmaları mümkün olmadığı için, bunların peygamberlerin, avatarların, budhaların, şamanların ya da bilgelerin aracılığıyla kuşaktan kuşağa gelenekle aktarılması gerekli olmaktadır⁵. Yine bu ilkenin aşkınlığını bilmenin yanı sıra onu anlamak ve metafizik bütünlüğü içerisinde onun künhüne varabilmek için, ilgi ve ihtiyaç duygusunun ötesinde *Semavi yardım* ve *sezgisel bir zekanın* gerekli olduğundan da söz edilmiştir⁶. O halde gelenek kavramı, bu haliyle, sözkonusu Gelenekselci ekol tarafından aşkın bir ilke etrafında hiyerarşik olarak düzenlenmiş birbirine uyumlu bir yapıyı ifade etmek için kullanılmaktadır.

Aslında gelenek kelimesi günlük dilde yaygın olarak örf, âdet, töre ve görenek anlamlarında kullanılmaktadır. Bu kullanım gelenekselciler tarafından özellikle eleştirilmiştir. Örneğin R. Guénon bu şekilde bir kullanımın gelenek fikrini tamamen insani bir düze-

-
2. Titus Burckhardt, "Fas'ta An'anevî İlimler", Çev. Mustafa Tahrallı, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, Yıl: 8, sy. 2, İstanbul 1979, s. 31-32.
 3. Seyyid Hüseyin Nasr, *Makaleler 2*, Çev. Şehabeddin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 25.
 4. R. Guénon, *Doğu Düşüncesi*, s. 79.
 5. William Chittick, *Varolmanın Boyutları*, Çev. Turan Koç, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 64.
 6. S. H. Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, s. 89.

ye indirgeyeceğini ve onun ilâhî yönünü ortadan kaldıran bir anlam kargaşasına yol açacağını vurgulamaktadır. Ancak yine de o, adetlerin, önceleri geleneksel olan bir niteliğin kalıntıları olması bakımından, tam anlamıyla kutsiyet dışı bir hale gelmemiş olabileceğinin de göz ardı edilmemesi gerektiğini söylemektedir. Fakat çoğu kimse artık bu durumun bilincinde olmadığından dolayı, bunlar çarpıtılarak, ya da onlara yabancı öğeler katılarak sürdürülmeye uygun hale gelmişlerdir⁷.

Lord Northbourne'a göre adet ve stil gibi anlamlardan öte gelenek, din de dahil olmak üzere geçmişten aktarılan ve bir medeniyeti oluşturan tüm ayırıcı nitelikleri içine alan kapsamlı bir değerler bütünü ve hiyerarşisini oluşturmaktadır⁸. S. H. Nasr'da bu ayırıma şu şekilde dikkat çekmektedir: "Biz 'gelenek' derken âdet, alışkanlık veya düşünce ve motiflerin bir kuşaktan diğerine geçişini değil, Gök'ten inmiş bulunan ve kaynaklarında İlâhi Olan'ın özge bir tezahürüyle özdeşleşen ilkeler dizisini ve bu ilkelerin farklı zaman birimlerinde ve farklı koşullarda belli bir insan topluluğuna indirilmesini ve uygulanmasını kastediyoruz"⁹.

Gelenek kavramı tanımlanırken din kavramıyla karşılaştırılarak bu kavrama neden ihtiyaç duyulduğu ve dinden farklı ne gibi anlamları ve çağrışımları olduğu üzerinde de durmak gerekir. Nitekim M. Lings'e göre bu kelimeyi ilk kez kavramsal düzeyde kullanan R. Guénon'dur ve o, bu kavramı kendi yaşadığı dönemde yani geçen yüzyılın başlarında Fransız entelektüellerinin büyük kısmında gözlemlediği dine karşı önyargılı tutumdan dolayı zorunlu olarak bu formda ifade etmek gereğini duymuştur. Çünkü onun çağdaşı aydınlar için din yani Hristiyanlık, entelektüel seviyesi gittikçe düşmeye ve duygusal

7. Bkz. René Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, Çev. Mahmut Kanık, İz Yay., İstanbul 1990, s. 248; *Modern Dünyanın Bunalımı*, Çev. Nâbi Avcı, Yeryüzü Yay., İstanbul 1986, s. 39, 45; *Doğu ve Batı*, Çev. Fahrettin Arslan, Yeryüzü Yay., İstanbul 1986, s. 91; *Manevi İlimlere Giriş*, s. 29-30; S. H. Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 87.

8. Lord Northbourne, *Modern Dünyada Din*, Çev. Şehabettin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 14.

9. S. H. Nasr, *İslâm ve Modern İnsanın Çıkmazı*, s. 89.

bir alana dönüşmeye başlamıştı. O da bu nedenle dolaylı olarak din (religion) kelimesini kullanmaktan kaçınmaya çalışmıştır¹⁰. S. H. Nasr'da bu kavramlar arsında Batı dillerindeki din kelimesinin karşılığı olan religion kelimesi ile ilişkili olarak daha derin anlam farklılıklarına dikkat çekmektedir: “*Tradition*”u tercüme etmek istiyorsak “*ed-din*” kelimesiyle karşılayabiliriz. -Lakin burada “din”i geleneğin yalnızca bir veçhesiyle alakalı olan “*religion*”a indirgememek kaydıyla. - Çünkü günümüz modern dünyasında “religion” kelimesi, modern insana çok farklı şeyler çağrıştırmakta; oysa “din”in orijinal anlamı hayatın bütününe kuşatabilmektedir”¹¹. R. Coomaraswamy ise “din” sözcüğünün bir çok değerle birlikte anılır olduğunu ve mesela bir modernist ya da panteistin hiçbir şekilde geleneksel olmadığı halde, kendisini dinsel olarak tanımlayabildiğini vurgulayıp gelenek kavramını tercih ettiğini belirtmektedir¹².

Ancak her iki kavramı, anlam bütünlükleri oluşturacak şekilde tanımlayan ve kullanan gelenekselciler de vardır. Mesela L. Northbourne'a göre gelenek, geçmişten tevarüs edilen ve dini olarak anlaşılabilir özellikler de dahil olmak üzere bir medeniyeti meydana getiren tüm ayırıcı nitelikleri kapsamaktadır. Din, insanların Tanrı'ya doğrudan ibadet etme yolu iken gelenek, hiyerarşik olarak üstte olana hizmet etmek, belli yasalara uymak, geleneği haricî saldırılara karşı korumak gibi özellikleriyle dine nazaran daha dolaylıdır¹³. Başka bir yaklaşım tarzına göre ise gelenek, dini de kapsayan aşkın ilkeler olarak sunulmaktadır. Din, Tanrı tarafından vahyedilen ve insanı Asl'ına bağlayan ilkeler şeklinde anlaşıldığında gelenek, bu ilkelerin uygulanmasıdır. Böyle olunca gelenek, kendilerinden ayrılmaz bir şekilde vahiy ve dinle, kutsalla, sahih akideyle, şahadetle, süreklilikle, hakikatin nakledilişindeki düzenliliğiyle, zahiri ve bâtinî olanla oldu-

10. Akif Emre, “Martin Lings İle Gelenek-din Tartışması”, *Yeni Şafak*, sy. 537, İstanbul, 21 Mayıs 1996, s. 2.

11. Seyyid Hüseyin Nasr, “İslam Gelenegini Yeniden Keşfetmek”, Konuşan: İ. Kutluer; A. Emre, Çev. A. Emre, *Söyleşiler*, İnsan Yay., İstanbul 1996, s. 104.

12. Raina Coomaraswamy, “Modern ve Geleneksel İnsan Arasındaki Çatışmaların Temel Doğası”, Çev. Süleyman Erol Gündüz, *Kutsalın Peşinde*, Ed. Seyyid Hüseyin Nasr; Katherine O'Brien, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 114.

13. L. Northbourne, *Modern Dünyada Din*, s. 14.

ğu kadar manevi hayat, bilim ve sanatlarla ilişkili olarak da ifade edilmektedir¹⁴.

Bütün bunlardan “gelenek”in aslında medeniyetin bütün unsurlarını kuşatacak şekilde tanımlandığını söylemek mümkündür. Esasen Gelenekselciler de bütün uygarlıkların, başlangıçta kendi kaynağını ilâhî vahye dayandırarak geleneksel bir bakışa sahip olarak doğdukları kanaatindedirler¹⁵. Hatta R. Guénon, gelenek ile uygarlığın özdeş olduğunu belirtmektedir¹⁶. Tabii olarak buradan geleneksel diye nitelendirilen bir uygarlıkta geleneğin alanı dışında kalan hiçbir şeyin bulunmadığı anlaşılmaktadır¹⁷. Bu noktada L. Northbourne gelenek, uygarlık, din ve vahiy kavramlarını bir arada ele almakta ve karşılaştırma yapmaktadır: Kelimenin gerçek anlamıyla Gelenek, medeniyeti vahye bağlayan zincirdir ve bir medeniyeti medeniyet yapan dini dahil olmak üzere onun tüm özgül niteliklerini kapsamaktadır. Her ilâhî vahiy sadece yeni bir Dinin başlangıcı olmamış, fakat aynı zamanda üstünlük ve kusurlarıyla, dehası ve bakış açısıyla, sanat ve bilimleriyle yeni bir medeniyetin de başlatıcısı olmuştur. Gelenek ve medeniyet zamansal ve mekansal arazlar olmadığı gibi beşeri icatlar hatta çevreye verilmiş salt mekanik cevaplar yani kelimenin modern bilimdeki anlamıyla evrimin ürünleri de değildir. Gelenek, tarihin bir ürünü olmayıp onu yapan bir girişimdir. Geleneğin kaynağı Vahiy adını verdiğimiz doğrudan İlahi müdahale olup tüm potansiyelleri tezahür etmiş olmasa bile başlangıcında mevcuttur¹⁸.

Bütün bunlardan anlaşılacağı üzere günlük dilde kullanılan anlamıyla kelimenin bağlantısı sürmekle birlikte, kavrama bu ekolün yaklaşımı oldukça farklı olduğu için artık burada geleneğin özel bir kullanımından söz etmek gerekir. Bu nedenle Gelenekselciler bu kavramı kendi kullandıkları özel anlamı vurgulamak için büyük harfle *Gelenek* (Tradition) şeklinde kullanmaya özen göstermektedirler. Sonuçta Gelenek, Mutlak olandan vahiy veya ilham yoluyla aktarılan kut-

14. S. H. Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 78-79.

15. L. Northbourne, *Modern Dünyada Din*, s. 15.

16. R. Guénon, *Doğu Düşüncesi*, s. 78.

17. S. H. Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 94.

18. L. Northbourne, *Modern Dünyada Din*, s. 37.

sal sözleri ifade ettiği gibi bunların uygulanmasıyla insanlar arasında ortaya çıkan çeşitli davranış kalıpları, kurumlar, sanat eserleri şeklinde kurumsallaşmış yapıları ve bunların gerek manevi gerekse maddi yollarla aktarımını da ifade etmektedir. Böylece Gelenek, geniş bir anlam zeminini yansıtmak için kullanılmaktadır.

2. Philosophia Perennis

Gelenekselciler kendi bakış açılarını ifade etmek için derinlikli ve kapsamlı bir anlama sahip olan *philosophia perennis* kavramına çalışmalarında daha çok yer vermektedirler. Çünkü gelenek kelimesi, yukarıda belirtildiği gibi günlük dilde farklı anlamları çağrıştırmakta ve tarihte bir çok eğilimi yansıtan, çeşitli mezhepler için de kullanılmaktadır. Latince *philosophia perennis*, İngilizce *perennial philosophy* olarak kullanılan bu ifadeyi “Ezeli felsefe” veya Gelenekselcilerin anlam kalıplarına uygun bir şekilde “Ezeli Hikmet” şeklinde tercüme etmek mümkündür. Bu terimi muhtemelen ilk kullanan Rönesans dönemi düşünür ve dinbilimcisi olan *Agostino Steuco* (1497-1548)¹⁹; onu entelektüel dolaşıma sokan ise İslam ve Çin düşünceleri gibi, Batılı olmayan felsefelere duyduğu ilgiyle de tanınan *Gottfried Wilhelm Leibniz*’dir (1646-1716). O, geleneksel felsefenin bütün ifadelerinin ardında değişmez, evrensel ve ezeli bir takım hakikatlerin bulunduğundan yola çıkarak bu kavramı kadim metafizikle kurduğu bağlantının bir yansıması olarak kullanmıştır²⁰. Süreç içinde bu kavramın giderek Hristiyanlık, Yahudilik, Budizm ve İslam gibi oldukça farklı inanç mensuplarının dünyanın nihai doğasıyla ilgili ulaştığı kabul edilen mutabakat alanları için kullanılmaya başlanmıştır. Kuşkusuz burada kastedilen, bu toplulukların kendi *mistisizimleri* aracılığıyla ulaştıkları hakikatlerdir²¹.

Öte yandan *The Perennial Philosophy* adlı çalışmanın yazarı olan *Aldous Huxley* (1894-1963), her ne kadar *Leibniz* tarafından ilk kez

19. S. H. Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 81.

20. Seyyid Hüseyin Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, Çev. Şahabeddin Yalçın, İz Yay., İstanbul 1995, s. 222.

21. M. Martin, *Mağaradaki Gölgeler*, s. 130.

kullanılmışsa da aslında bu tabirin bilinemeyecek kadar eski bir anlama sahip ve evrensel bir kavram olduğunu iddia etmektedir. Ona göre kavramın içeriği “nesneler, canlılar ve zihinler dünyası için vazgeçilmez bir ilâhî gerçekliği tanıyan metafizik, ruhta ilâhî gerçekliğe benzer ve hatta onunla özdeş bir şey bulan psikoloji, insanın nihai hedefini bütün varlık aleminin içkin ve aşkın kaynağının bilgisi olarak gören ahlak” şeklinde özetlenmektedir²². Buna bağlı olarak yazar eserini, geçmiş dinlerin kutsal metinlerinden, çeşitli milletlerin bilge ve filozoflarının sözlerinden alıntılıdığı pasajlar üzerine yaptığı yorumlarla oluşturmuştur.

Kısaca Gelenekselci yazarlar kavramın çeşitli geleneklerdeki muadillerinden yola çıkarak kendi yönelişlerini en iyi ifade eden evrensel bir kavram olarak *Philosophia perennis*’i kullanmaktadırlar. F. Schuon, *Philosophia perennis*’in genelde metafizik ve tüm hikmet ifadelerinde aynı kalan evrensel şeylere tekabül ettiğine dikkat çekerek, günümüzde felsefe kavramının daha çok yapay zihni kurgular anlamında kullanılmasından dolayı kendisinin *sophia perennis* ifadesini tercih ettiğini belirtmektedir. Ona göre *sophia perennis*, beşeri Ruh’ta, Kalbin derinliğinde gömülü bulunan ve ancak manen tefekkür edene yani kelimenin gerçek anlamıyla *arif*, *hakim* ve *filozof* olana açık, doğuştan temel metafizik hakikatlerdir. Her zaman doğru kalan bu asli hikmete *Religio perennis* yani “Ezeli din” dendiği zaman da ibadet ve manevi gerçekleştirme de içine alan daha kapsamlı bir kavrama ulaşılmış olunmaktadır²³. *Philosophia perennis*, her zaman varolmuş ve varolacak olan, hem farklı iklim ve çağlarda yaşayan insanlar arasında varlığını sürdürmesi hem de evrensel ilkeleri öne çıkarması anlamında evrensel nitelik taşıyan bir bilgi olarak algılandığı için ona *universalis* (evrensel) sıfatı da eklenmiştir. Tüm dinlerin veya geleneklerin kalbinde yer alan söz konusu bilginin elde edilmesi ise ancak bu gelenekler aracılığıyla ve yine her geleneğin kendisinden doğduğu Semavi mesaj tarafından kutsallaş-

22. Aldous Huxley, *Kalıcı Felsefe*, Çev. Latif Boyacı, İnsan Yay., İstanbul 1996, s. 7.

23. Frithjof Schuon, *Varlık Bilgi ve Din*, Çev. Şehabettin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 7.

tırılmış yöntem, ibadet, sembol ve imajlar aracılığıyla sağlanmaktadır²⁴. *F. Schuon*, sonuçta *Religio perennis*'in vahyin bütünlüğünde ve insan kalbinin derinliğinde içkin olduğunu ve bu yüzden günümüzde hakikatin, vahiyle şekillenmiş büyük geleneklerde aranması gerektiğini söylemektedir²⁵.

Bilindiği gibi İslam'da felsefe hikmet olarak anlaşılmış, hikmetin de nebeviliğine ilişkin tezler ileri sürülmüştür. Hatta antik felsefe tarihine nebevi hikmetin tarihi açısından yaklaşılmıştır. Bu bağlamda Felsefe tarihi İdris peygamber (Hermes) gibi isimler aracılığıyla temellendirilerek, kültürel havzaların ve tarihsel dönemlerin farklılığına rağmen her çağ ve medeniyette tarih ötesi evrensel bir hikmetin tezahür ettiği iddia edilmiştir. Bu temellendirme İslam dünyasında *Hikmet-i Halide* adı etrafında dile getirilen ve farklı felsefi akımları uzlaştırma eğiliminin²⁶ yanı sıra felsefeye de meşruiyet zemini kazandıran bir arayışa imkan vermiştir. Çünkü İslam filozoflarına göre hakikat bir ve evrenseldir; dolayısıyla o, üretilen bir bilgi olmaktan çok kendisine ulaşılması gereken sabit gerçeklik şeklinde anlaşılmalıdır²⁷. Bu nedenle gelenekselci yazarlar *Hikmet-i Halide* kavramını Ezeli Hikmet anlamını tazammun edecek bir şekilde ve hatta aynı anlamda kullanmışlardır.

Batı düşüncesindeki *Philosophia perennis* kavramının karşılığının Hint geleneğindeki *Sanatana dharma* ve İslamdaki *Hikmet-i ledüniye*'yle aynı olduğu ve temelde hepsinin hikmetin mahiyeti konusunda köklü bir anlaşma ve uyum içinde bulundukları iddia edilmiştir²⁸. Aynı şekilde İslamdaki *din-i kayyum* kavramının da Hinduizmdeki *Sanatana dharma*'nın karşılığı olarak kullanılabileceği Gelenekselciler ta-

24. S. H. Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 76-77.

25. Frithjof Schuon, "The Perennial Philosophy", *The Unanimous Tradition Essays on the Essential Unity of All Religions*, Ed. Ranjit Fernando, Sri Lanka Institute of Traditional Studies, Colombo 1999, s. 24.

26. İslam dünyasında bu eğilimin bir örneği olarak bkz. İbn Miskeveyh, *el-Hikmet'ül-Halide -Caviden-ı Hired-*, Haz. A. Bedevi, Kahire 1952

27. İlhan Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yay., İstanbul 1996, s. 216-217.

28. Seyyid Hüseyin Nasr, *Batı Felsefeleri ve İslam*, Çev. Selahaddin Ayaz, Bir Yay., İstanbul 1985, s. 58.

rafından önerilmiştir²⁹. Bu nedenle *Philosophia perennis* kavramı Gelenek'ten daha köklü ve diğer kadim medeniyetlerde aynı anlamı hatırlatacak ifadelerin bulunması açısından evrensel bir hikmeti yansıtmaya daha elverişli bir şekilde kullanılmıştır.

Öte yandan gelenek kavramı, bazen sadece modernizme karşıtlığı vurgulamak üzere Gelenekselcilerin bir tepkiselliği dile getirdiğini düşündürmesi açısından da yanlış anlaşımalar neden olmaktadır. Gelenek kavramını modernlik bağlamında ele almayı önceleyen yaklaşımlar nedeniyle, bu kavram sık sık bir karşıtlık teması içinde ele alınmaktadır. Böylece gelenek kavramının, modernliğin her zaman zıddı olabilecek oluşumları için kullanılmak üzere öne çıkarıldığı iddia edilmektedir. Oysa gelenek, sözü edilen “gelenek”in içine çekildiği zıtlaşmadan daha derin bir kapsam ve zenginliğe sahiptir. Buna dikkat edilmediği zaman Gelenekselcilerin üzerine vurgu yaptığı Gelenek, sosyolojik, antropolojik tahayyülün beslediği “gelenek”le özdeşleştirilecek ve kadim bilgeliğin ve “evrensel hakikatler”in veçheleri bu gündelik tasavvurat içinde eritilecektir. Bu nedenle söz konusu yazarlara *Traditionalist* (Gelenekselci) denildiği gibi özellikle son yıllardaki kendi kullanımlarının da desteğiyle daha yaygın olarak *Philosophia perennis* (Ezeli Hikmet) düşünürleri de denilmektedir.

Bütün bu kavramlar üzerine mevcut ortaklıklardan hareketle çeşitli yorumlar yaparak karşılaştırmalarda bulunan S. H. Nasr'ın, hepsini de aynı anlama gelecek şekilde birbirine yaklaştırdığı görülmektedir³⁰. Ona göre *Sanatana dharma*, *Sophia perennis*, *Philosophia perennis* ya da İslam dünyasındaki kavramsallaştırılmasıyla *Hikmet-i Halide*, çeşitli kutsal formların özünde bulunan Hakikatin bir olması sebebiyle Kadim Gelenegi yansıtmaları bakımından birbirleriyle özdeşleştirilmiş kavramlardır. Çünkü A. K. Coomaraswamy'nin de işaret ettiği gibi *Gelenek* (*Tradition*) ve *Philosophia perennis* kavramları birbirlerinin yerine kullanılabilir kavramlardır. Benzer şekilde R. Guénon için de Gelenek ya da *asli Gelenek* (*pri-*

29. Michel Valsan, *İslam Maneviyatı ve Batı*, Çev. Işık Ergüden, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 168.

30. Bkz. S. H. Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 80-83.
Ücretsiz PDF Kitap Arşivi <https://rantey.org>

mordial Tradition), *Sophia perennis* ve *Philosophia perennis* kavramlarıyla müteradiftir³¹.

3. Scientia Sacra

Son olarak bu ekolü ifade etmek için, ilham yoluyla elde edilen entelektüel bilgi ya da kutsal bilgi şeklinde ifade edilen bir anlama sahip olan *Scientia sacra* kavramı da kullanılmaktadır. Bu kavram her vahyin özünde bulunan, geleneği kuşatan ve tanımlayan dairenin merkezi olarak da tanımlanmaktadır³². Günümüzde özellikle S. H. Nasr tarafından ayrıntılı bir şekilde üzerinde durulan³³ bu kavram, geleneksel bilginin özünü oluşturan metafizik ve aynı zamanda bu bilginin uygulaması olarak insana yol gösterme ve onun kutsala erişmesine imkan sağlama anlamındaki pratik yönünü ifade edecek bir şekilde kullanılmaktadır. Geleneksel toplumlardaki her türlü bilgi ve eylemin kendisinden kaynaklanarak hiyerarşik olarak bütün alanlara yayıldığı bir merkezi ifade etmesi bakımından *Scientia sacra* kavramı, bu ekolün adı olarak da kullanılmış ve bu nedenle Gelenekselcilere, *Scientia sacra* filozofları da denmiştir.

B. ENTELEKTÜEL TEMELLER

1. Gelenek ve Modernizm

Gelenekselcilik tarihte rastladığımız çeşitli toplumsal hareketler gibi geniş bir kesim tarafından oluşturulan bir akım niteliğini taşımaktadır. Belirli bir entelektüel grubun önderliğinde ortaya çıkan bu akımın temsilcileri kendilerini, her hangi bir tarihsel olay veya gruba bağlı olarak izah etmekten çok bütün geçmiş topluluklarda var olduğu kabul edilen kadim bir geleneğin temsilcisi ve açıklayıcıları olarak takdim etmektedirler.

31. W. W. Quinn, *The Only Tradition*, s. 12-13.

32. S. H. Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 141.

33. Bkz. S. H. Nasr, *age*, s. 141-169.
Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Gelenekselciler insanın ilk ve asli manevi mirasını oluşturan ve daha sonraki bütün geleneklerde yansıyan bir Asli Geleneğin (Primordial) varolduğunu kabul ederler. Ancak yine de sonraki gelenekler onun tarihsel ve yatay bir devamı olmaktan öte, kaynaktan aldığı vahiy ile kendi dininin ibadet ve amelleri aracılığıyla biricikliğini ortaya koymaktadır³⁴. Dini bir gelenek tarihe Allah'ın müdahil olması aracılığıyla dahil olur³⁵. Gelenekselciler bu geleneğin evrensel olduğunu iddia etmelerinin yanı sıra belirli bir coğrafi kökene sahip olduğu hususunda da fikir yürütmüşlerdir. R. Guénon konuyu çeşitli boyutlarını göz önünde bulundurarak tartışmış ve Geleneğin ilk kaynağının doğuda ve batıda değil kuzeyde olduğunu iddia etmiştir³⁶. Ancak Gelenekselciler coğrafi kökenden çok çeşitli toplumların geleneklerinin kaynağı üzerinde durmuşlardır. Bu konuda onların, tamamıyla bir fikir birliği içinde oldukları söylenebilir. Kısaca ifade etmek gerekirse onlar, Asli Gelenekle birlikte bütün Geleneği, vahiy veya ilham gibi aşkın bir kaynağa bağlamaktadırlar. Dolayısıyla geleneksel organizasyon ve kurumların kaynağı da Yüce olmalıdır³⁷.

Bilindiği gibi Aydınlanma felsefesi, Hıristiyanlığı yeni ortaya çıkan düşünceler karşısında yetersiz saymakla yetinmemiş, yanısıra bütün gelenek ve dinleri de başarısız saymış, dolayısıyla vahiy ve her türlü aşkın kaynaktan gelen bilginin modern epistemoloji içindeki değerini ve anlamını kabul etmemiştir. İşte Gelenekselciler bu noktada, hakim modern düşünceye karşı vahiy, epistemolojilerinin temeli yapan bir düşünce ortaya koymuşlardır. Çünkü onlara göre gelenek, kökü vahye dayalı hakikat ve prensiplerin bir medeniyet olarak kristalleşmiş şeklidir³⁸. Gelenekselciler aşkından, yani gerçekte her şeyi idare eden en genel anlamıyla vahiyle insana bildirilen değişmez ilkelerden kopmuş olan her şeyi modern olarak tanımlamaktadırlar. Gele-

34. S. H. Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 83.

35. Huston Smith, "Bir Gelenek Olarak İslam Düşüncesi", *Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı II*, İBKİDB Yay., İstanbul 1997, s. 46.

36. R. Guénon, *Geleneksel Formlar ve Kozmik Devirler*, s. 49.

37. J. Evola, *Modern Dünyaya Başkaldırı*, s. 57.

38. Adnan Aslan, "Geleneksel Ekolün Modernizm Eleştirisi ve İslam Düşüncesindeki Yansımaları", *II. Kutlu Doğum İlmî Toplantısı*, TDV İslam Araştırmaları Merkezi Yay., İstanbul 1997, s. 57-58.

nek, İlahi olanı ve onun beşeri plandaki tezahür ve tecellilerini ima ederken modernizm, beşeri ve hatta beşer altı düzeye inmiş yani İlahi Kaynak ile bağını kesmiş olanı ima etmektedir³⁹. Modern uygarlığı Batı uygarlığıyla özdeşleştiren R. Guénon, insanı bütünüyle kutsal olmayana yönelten bu uygarlığın, ilişkileri tersine çevirerek gelenek karşıtı bir zihniyet ürettiğini belirtmiştir⁴⁰. Bu itibarla denebilir ki Gelenekselcilere göre modernizm, normal olmayan bir durumdur, sadece bu çağa özgüdür ve hatta insanlık tarihinde başka bir benzeri yoktur.

Gelenek sözcüğü aktarım, süreklilik ve istikrar kavramlarıyla birlikte anıldığına göre gelenek, artık icat edilen bir şey olmaktan öte aktarılan ve miras olarak devralınan şeyleri kapsayacaktır. İslam geleneğinde “akıl” ile “nakl”in birlikte kullanılmasından yola çıkan V. Danner, bunun geleneğin akledilir muhtevasını da gündeme getirdiğini belirtmektedir. Dolayısıyla gelenek, bir taraftan nakil anlamına gelirken diğer taraftan zaman ötesi özün anlaşılması ve aktarılması anlamına da gelmektedir⁴¹. Bu bakımdan Gelenekselciler, aktarım şekilleri ve silsileleri üzerinde özellikle durmuşlardır. Şimdiki zamanın geçmişe bağlanması ve geleceğe doğru devam etmesi gereken bir zincir (silsile) ile geleneğin aktarılması söz konusudur ki Gelenekselciler buna “tradisyon zinciri” veya “inisiyatik zincir” demektedirler⁴². Aktarmak, önceden varolmuş olanı korumak, aktarılmış olana sahip olmak anlamına geldiği için toplumlar kendilerini bu yolla şekillendirir ve geçmişle bağlarını sürekli kılarlar⁴³. Zaten geleneğin otoritesi de aktarımın güvenilirliği ve aktarım silsilesinin sağlamlılığıyla sürmektedir. Öte yandan Geleneğin değişmeler karşısında istikrarlı bir şekilde devam etmesi de yine ancak bu aktarımın sağlamlılığıyla ilgilidir. Bundan dolayı ilerleme, gelişme gibi modern döneme özgü kavramlar, ge-

39. S. H. Nasr, *Makaleler I*, s. 74 ; A. Aslan, “Geleneksel Ekolün Modernizm Eleştirisi”, s. 58.

40. R. Guénon, *Manevi İlimlere Giriş*, s. 72.

41. Victor Danner, *The Islamic Tradition*, Amity House Yay., New York 1988, s. 18.

42. R. Guénon, *Geleneksel Formlar ve Kozmik Devirler*, s. 50.

43. F. Schwarz, *Kadim Bilgeliliğin Yeniden Keşfi*, s. 303.

lenek açısından istikrarsızlığı ima etmekte ve kendi varlığına tehditler içerdiği düşünülmektedir⁴⁴.

Bir değerler sisteminin gelenek niteliğini kazanması için her şeyden önce tutarlı ve sürekli olması gerekir. Çünkü tutarlılık ve süreklilik, sadece geleneğin iç ahengini ve özgünlüğünü yansıtmakla kalmaz, aynı zamanda onun tarihi süreç içindeki direncini ve yeniden üretilebilme imkanlarını da ortaya koyar⁴⁵. Bütün bu yaklaşımlar her çeşit geleneksel yapı için geçerlidir. Geleneğin sunduğu ön-anlama olmadan bir tarih bilincinin gerçekleşmesi mümkün değildir; geleneği zenginleştiren ve doğrulayan böyle bir tarih bilgisi sayesinde ki insanlar kendi kimliklerini ancak keşfedebilmektedirler⁴⁶. İnsanların gelenek aracılığıyla elde ettikleri bu nitelikli verasetten kendi öz iradeleriyle ya da ideolojik tercihleriyle kurtulmaları pek de kolay olmamaktadır. Dolayısıyla insan zihni yanılgı icat ettiği zaman bile zihni, asırların oluşturmuş olduğu alışkanlıklara göre işlemekte ve geleneksel görüş açısına ait olan vurgular, kendilerini her türlü bağdan kopardığını sanan kimselerde bile –onlar farkında olmasa da- varlıklarını sürdürebilmektedir⁴⁷.

Aslında gelenek, sadece değerleri aktarıp muhafaza etmemekte aynı zamanda onları açıklayacak araçları da bünyesinde taşımaktadır. O bir anlamda bunu asli kökünden aldığı mesaj doğrultusunda yapmaktadır⁴⁸. Nitekim gelenek kutsal, ezeli ve ebedî Hakikati ve tükenmez hikmet ile birlikte bu Hakikatin değişmez prensiplerinin zaman ve mekandaki çeşitli şartlarda sürekli uygulanmasını ifade edecek şekilde açıklanmaktadır. Belki bundan dolayı geleneksel değerler, süreklilik açısından ele alınarak modern değerlerin tersine, daima insanla birlikte olduğu ve yeryüzünde insan hayatının yüz binlerce yıl-

44. Mustafa Armağan, *Gelenek*, Ağaç Yay., İstanbul 1992, s. 22.

45. Ahmet Davutoğlu, “Tarih Metodolojisi ve Geleneği Yeniden Yorumlama Sürecindeki Önemi”, *İslam, Gelenek ve Yenileşme*, TDV İslam Araştırmaları Merkezi Yay., İstanbul 1996, s. 108-109.

46. H. G. Gadamer, “Tarih Bilinci Sorunu”, s. 81.

47. F. Schuon, *Dinlerin Aşkını Birliği*, s. 110.

48. Tage Lindbom, *Başaklar ve Ayrık Otları Modernliğin Sahte Kutsalları*, Çev. Ömer Baldık, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 59.

dır gerçekte aynı şekilde devam ettiği ve modern dönemin ise aslında bu süreyle kıyaslandığında çok kısa bir süreye tekabül ettiği kabul edilmektedir⁴⁹.

Gelenekselciler aktarımın içeriği üzerinde de özellikle durmuşlar ve bu faaliyetlerin içine bilginin, uygulamanın, hukukun, sözlü ve yazılı diğer bir çok özelliğin girdiğini belirtmişlerdir. Bütün bunlar, gerçekleri insanlığa açıklanmış ya da açıklanmamış ilâhî bir kaynağın hakikat ve ilkelerini, farklı bölgelerdeki sonuçlarını, hukuk, toplumsal yapı, sanat, sembolizm, bilimler ve kazanılması için gerekli araçlarla Yüce Bilgi'yi de içine alan uygulamalarını yanı sıra da nebiler, resul-ler, avatarlar, Logos (Kelam) ve diğer nakilci vasıtalar olarak tasavvur edilmiş olan bir çok figür vasıtasıyla tüm kozmik sektörü de ifade etmektedir⁵⁰. Onlara göre Gelenek, dünya durduğu sürece her zaman varolacaktır. Dış kabuğunu aşabilen ve sağlam bir iradeyle hareket eden insanlar için, ne yaşadıkları dünyanın uygunsuzluğu ne de belirli topluluğa veya çevreye ait olması bu değerlere ulaşmada engel oluşturmamaktadır⁵¹. Nitekim günümüz dünyasında geleneğin kati surette kırılmaya uğradığı kanaatini taşıyanlar bile sonuçta yine de bu kadim irfana dönmeyi önerebilmektedirler⁵².

Gelenekselciler gelenek terimini, hem vahiy yoluyla insana bildirilen kutsal anlamında hem de insanlık tarihinde bu mesajın uygulanarak açılması ve kendini göstermesi anlamında kullanmaktadırlar. Dolayısıyla bu *ilâhî mesaj*, Yaratılış ile başlayan tarihsel yatay düzlemdeki bir devamlılığı anlatmakta ve gelenek hayatındaki her hareketi tarih üstü Aşkın Hakikat'e bağlayan dikey bir rabitayı hatırlatmaktadır⁵³. Yine tarihsel yatay yönü itibarıyla Gelenek zinciri, gerçek bir manevi miras olarak kabul edilmiş ve bunun devamlılığı her ferдин bir

49. Seyyid Hüseyin Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, Çev. Savaş Şafak Barkçın; Hüsamettin Arslan, İnsan Yay., İstanbul 1989, s. 15, 108.

50. S. H. Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 78.

51. Titus Burckhardt, *Akılın Aynası Geleneksel Bilim ve Kutsal Sanat Üzerine Denemeler*, Çev. Volkan Ersoy, İnsan Yay., İstanbul 1994, s. 128-129.

52. Theodor Roszak, *Çorak Ülkenin Bittiği Yer Post-Endüstriyel Toplumda Politika ve Aşknlık*, Çev. Naim Öztürk, İnsan Yay., İstanbul 1999, s. 363.

53. S. H. Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 15.

öncekinden devraldığı manevi aktarımla korunma altına alınmıştır. Örneğin papazlar ve krallarda hatta bazı sanatlarda özellikle yapı sanatlarında olduğu gibi kutsal ve manevi bir aktarımın varlığından söz edilmektedir⁵⁴. Öte yandan dikey yönüyle bütün gelenekler kendilerini vahye, yani Aşkın Hakikat'e bağlayan bir rabıtayı kendi otoriteleri açısından gerekli görmüşlerdir. Mesela Yahudi din adamı Rabbiler, çeşitli meseleler hakkındaki görüş ve tartışmalarını kapsayan geleneklerini (Mişna) Hz. Musa'ya verilen vahiyle özdeşleştirerek çok zaman bunları Tevrat'ın önüne geçirmişlerdir⁵⁵.

Gelenekselciler aktarımın tarihsel ve aşkın yönüyle birlikte maddi ve manevi yönü üzerinde de durmuşlardır. Geleneksel değerlerin nesilden nesile aktarımı sözlü ve yazılı veya çeşitli somut aktarım vasıtalarıyla olduğu gibi bazen de manevi veya kalbi yolla gerçekleşmesi söz konusudur. Bu tür iletme *inisiyatik* aktarım denilmektedir⁵⁶. *İnisiyasyon* (*initiation*), bir gelenekteki asli metafizik doktrini, bu doktrinin uygulamalarını manevi olarak gerçekleştirmesini ve yine bunların manevi yollarla öğretilerek aktarımını ifade etmektedir. Ancak bu aktarımın daha önce bu hakikatleri tecrübe etmiş büyük manevi şahsiyetlerin rehberliğinde ve onların vasıtasıyla gerçekleşebileceği kabul edilmektedir. Bu nedenle gelenek, kendi özü içinde insan üstü bir nitelik taşısa da her geleneksel teşkilatta bizzat manevi etkiler daima yetkili temsilcileri olan insani varlıklar aracılığıyla etkin olacaktır. *İnisiyasyon* bu bağlamda geleneğin gerçekten ruhunu temsil etmektedir ve bu özelliğinden dolayı da insan üstü durumların fiilen gerçekleştirilmesine imkan vermesi açısından geleneğin özü olarak kabul edilmektedir. Böylece *inisiyasyon* her hangi bir geleneksel toplumdaki zahiri gelenekten öte, özgün bir "içsel öğreti" ve manevi etkinlik zincirinin görünmez aktarıcı ve koruyucu halkaları olarak işlev gören en önemli yapı özelliği taşımaktadır⁵⁷.

54. L. Northbourne, *Modern Dünyada Din*, s. 38.

55. Baki Adam, "Yahudilerde Din ve Gelenek", *İslami Araştırmalar*, C. VI, sy. 1, Ankara 1992, s. 46.

56. Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Mircea Eliade, "Initiation", *Encyclopedia of Religion*, Ed. Mircea Eliade, C. VII, New York 1987, s. 224-229.

57. R. Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, s. 227-228; J. Evola, *Modern Dünyaya Baskaldırı*, s. 116.

İnisiyasyon fikri tamamen üst bir bilgi formunu çağrıştırmakta, seçkin bir topluluğun ilgi alanı ve uygulamalarıyla sınırlı tutulmaktadır. Bazı sanat ve bilimlerin de inisiyasyon teknikleriyle aktarımı söz konusu ise de, bunlar geleneğin kalbini oluşturan yüksek inisiyasyondan farklı ve onun daha aşağı düzeyden bir uygulaması ve yansıması olarak değerlendirilmektedir. O halde İnisiyasyon, gelenekte beşeri durumun içerdiği sınırlılıkların aşılmasını sağlayan ve gerçek kurtuluşa ulaştıran yegane yol ve yöntem olarak sunulmaktadır⁵⁸. Sonuçta inisiyatik yol bütün dinlerin özündeki hikmeti keşfetme imkanını içinde barındıran bir anlamda aktif mistik yol olarak tanımlanabilmektedir⁵⁹. Böylece söz konusu aktarım zahiri dini bağlılıkların üstünde yer alan bir kategoriye yerleştirilmektedir.

Ancak inisiyasyonda öğrenilen şeylerin herkes tarafından kavranılması mümkün görülme de bu tecrübenin herkese açık olduğunu da teslim etmek gerekir. Çünkü bu yol bir müşşidin önderliğinde bireysel olarak yürünmektedir. Ancak yolun sonundaki bilgi düzeyine ulaşmak herkese nasip olmamaktadır⁶⁰. Yine de bu tür inisiyatik topluluklara giriş, gruba kabul özel bir seçimle gerçekleşmektedir. Topluluğun özel bazı gelenekleri, ayinleri bulunmakta ve sadece seçilmiş üyeler çoğunlukla özel bir sınavdan sonra derece derece topluluğun kavram ve pratiklerine gerçek manası ile vakıf olmayı başarabilmektedirler. Asıl kabul ise gitgide artan şiddetli denemeler sonucu bir çeşit “ölüm”, “yeniden doğuş”, “gençleşme”, bazen de yeni bir ismin seçilmesi ve kutsal dilin bilinmesiyle sembolize edilen, grubun niyetleri ve amaçları üzerine tam bir öğretim döneminden sonra ancak mümkün olabilmektedir⁶¹. Esasen geleneksel topluluklarda ölüm, asla bir yok oluş, bir son olarak hissedilmemekte, aksine yeniden doğuş ve diriliş sembolizmi ve ayinleriyle ilişki halinde, başka bir varoluş tarzına geçiş olarak değerlendirilmektedir⁶².

58. R. Guénon, *Manevi İlimlere Giriş*, s. 20.

59. F. Schwarz, *Kadim Bilgeliliğin Yeniden Keşfi*, s. 301.

60. Theodor Roszak, *Bilincin Evrimi*, Çev. Bedirhan Muhib, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 178.

61. Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, Çev. Ünver Günay, İFAV Yay., İstanbul 1995, s. 161.

62. Mircea Eliade, “Dini Sembolizm ve Fizikötesi Endişenin Değerlendirilmesi”, Çev. Sadık Kılıç, *İslamda Sembolik Dil*, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 319.

R. Guénon'a göre inisiyatik bir topluluğa kabul edilmek için her şeyden önce yaratılıştan gelen bir yatkınlık gereklidir. Çünkü inisiyatik bilgi kitaplardan öğrenilemez. “En büyük üstatlar”ın yazdıkları bile okunsa, bu ancak tefekküre bir dayanak oluşturabilir ve bu eserler gereği gibi yetişmemiş insanlarca hiçbir şekilde anlaşılamaz. Hatta daha önce sözü edildiği gibi düzenli bir silsileye bağlanma ile meydana gelen manevi tesirin iletimi olmadan da bu bilgi asla elde edilemez⁶³.

F. Schuon'a göre bir manevi üstat ilk olarak varlığın gerçeğini, ikinci olarak aklın ya da doğrunun gerçeğini, üçüncü olarak da aşkın, vahdetin veya mutluluğun gerçeğini temsil eder ve aktarır⁶⁴. Bütün manevi geleneklerde varolan bu silsile, ustadan çırağa devam eden bir aktarım tecrübesidir. Eğer bu koparılsa gerçek bilgiyi elde etme şansının azalması söz konusudur. Bu anlamda Gelenekselciler geleneğin kesin bir kırılmaya uğradığını ileri sürerek kadim irfanın bu özel formula dönmeyi sık sık önermek zorunda kalmışlardır⁶⁵. Ancak onlara göre yine de bu gelenek her zaman vardır ve yaşayan geleneğe katılarak düzenli bir inisiyatik bağlılığı sürdürmek gerekmektedir⁶⁶. Görüldüğü gibi Gelenekselciler, aktarım ve silsile kavramlarını inisiyasyonla birleştirerek geleneğin iletilmesinde manevi ve beşer üstü yolları öne çıkaran bir yöntem üzerinde ısrar etmişlerdir.

Gelenekselciler inisiyasyon ile insanların yaşadıkları çağ ve dönem arasında da ilişki kurmuşlardır. Kadim çağların insanlarında içinde bulundukları devre açısından “ilke”ye yakınlıkları nedeniyle manevi gelişme tüm dereceleriyle doğal bir biçimde ve kendiliğinden gerçekleştiğinden dolayı inisiyasyon, onlar için gereksiz bir şey olarak değerlendirilmiştir⁶⁷.

63. René Guénon, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, Çev. Mahmut Kanık, İnsan Yay., İstanbul 1989, s. 37.

64. Frithjof Schuon, *Logic and Transcendence*, İngilizceye Çev. Peter N. Townsend, Perennial Books Yay., London 1984, s. 217.

65. T. Roszak, *Çorak Ülkenin Bittiği Yer Post-Endüstriyel Toplumda Politika ve Aşknlık*, s. 363.

66. W. W. Quinn, *The Only Tradition*, s. 303.

67. R. Guénon, *Manevi İlimlere Giriş*, s. 38-39.

Bu noktada günümüz tarih anlayışlarından oldukça farklı olan geleneksel tarih ve zaman anlayışı üzerinde durmamız gerekmektedir. Gelenekselci ekolün çeşitli medeniyetlerin kadim tarih anlayışlarına dayanan bir zaman anlayışından söz edilebilir. Ekol içinde en fazla R. Guénon tarafından işlenen bu konu, Hinduların “Yugalar” doktrini çerçevesinde izah edilmeye çalışılmıştır.

Bilindiği gibi Hint kozmik devreler doktrinine göre zaman, çevrimsel olarak süren dönemlere ayrılır. En küçük devrenin ölçü birimine *yuga* yani çağ denir. Her yuganın öncesinde bir şafak, sonrasında bir günbatımı veya alacakaranlık yer almakta ve bunlar çağları birbirine bağlamaktadırlar. Tam bir kozmik devre, süreleri birbirine eşit olmayan dört yugadan oluşmakta ve buna *mahayuga* adı verilmektedir. Bu yugaların süreleri birincisinden dördüncüsüne doğru tedricen azalmaktadır. Böylece ilk çağ *Kṛta Yuga* 4.000 yıl sürmekte ve ardından 3.000 yıllık *Treta Yuga*, 2.000 yıllık *Dvāpara Yuga* ve 1.000 yıllık *Kali Yuga* gelmektedir. Birinci Kṛta Yuga “tamamlanmış çağ” yani mükemmel çağdır. Adaletin, mutluluğun, bolluğun egemen olduğu bu mutlu çağ, altın çağdır. Bu çağ süresince evrenin düzeni olan *dharma*’ya bütün varlıklar kendiliklerinden ve zorlama olmadan uymaktadırlar. Bunu izleyen çağ *Treta Yuga* bir gerilemenin ilk ifadesi olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanlar bu çağda artık *dharma*’nın ancak dörtte üçüne uymaktadırlar. Ödev artık kendiliğinden yerine getirilmemekte, aksine öğrenilmesi gerekmektedir. Üçüncü çağ olan *Dvāpara Yuga* ile, yeryüzünde *dharma*’nın sadece yarısı yerine getirilmektedir. Bu çağda günahlar ve mutsuzluk artmakta, insan ömrünün süresi de azalmaktadır. Son çağ olan *Kali Yuga* ise “kötü çağ” yani “karanlık çağ” olarak kabul edilmektedir. Karanlık çağ esnasında *dharma*’nın yalnızca dörtte biri kalmıştır. İnsan ve toplum *Kali Yuga*’da en ileri çözülme noktalarına ulaşmaktadır. Bu dönemde toplumsal hiyerarşi yalnızca mülkiyet tarafından belirlendiği için zenginlik yegane erdem kaynağı haline gelmektedir. Bu çağ, tutku ve şehvet düşkünlüğünün eşler arasındaki yegane bağ olmasıyla, sahtekarlık ve yalanın hayattaki yegane başarı koşulu haline gelmesiyle, cinselliğin yegane zevk kaynağı olmasıyla ve dinin yalnızca ayinlerden ibaret olup manevi derinlikle karıştırılmasıyla tanımlanmıştır. Bu devrelerin kendi süreleri tedricen azaldığı gibi, insan hayatının süresi de azalmakta ve

aklın sürekli bir gerilemesiyle birlikte bilginin düşüşü de buna eşlik etmektedir. Şu anda içinde bulunduğumuz çağ karanlık çağdır, yani *Kali Yuga*'dır. Bir *mahayuga*'nın 12.000 yılı her biri 360 yıl süren ilâhî yıl olarak kabul edilmektedir. Bu hesaba göre tek bir kozmik devrenin süresi 4.320.000 yıla çıkmakta ve bir tane *mahayuga* bir *kalpa*'yı, 14 *kalpa* ise bir *manavantara*'yı oluşturmaktadır⁶⁸.

Öte yandan gerek Dinler Tarihi kaynaklarında gerekse Gelenekselci yazarların incelemelerinde Hint dışı toplulukların dinsel geleneklerinde de buna benzer dörtlü çevrimsel tarih devirleri anlayışının bulunduğunu görmekteyiz. Mesela Eski Amerika yerlilerinden Aztekler'e göre dünyamız yaratılışından bu yana çeşitli tabiat felaketleri ile son bulan dört devre geçirmiştir. Birincisi su felaketi yani "tufan"la son bulan "su güneşi" devri, ikincisi "kaplanların güneşi yemesi"yle son bulan "kaplan güneşi" devri, üçüncüsü ise gökten ve volkanlardan gelen ateş ile son bulan "ateş güneşi" devridir. Dördüncüsüne gelince fırtına ile tanımlanan "rüzgar güneşi" devridir ve bununla dünya devirleri son bulmaktadır⁶⁹. Kuzey Amerika'daki Sioux ve öteki yerlilerin kozmolojik anlayışlarına göre ise, dünyanın yaratılışı esnasında, denizin sularını tutsun diye kuzey batıya bir bizon öküzü yerleştirilmiştir. Bu bizon öküzü her yıl bir tüy kaybeder. Bütün tüylerini kaybedince, bizim dünyamız sona erecektir. Bu bizon öküzünün ayaklarından her biri dünyevi çevrimin dört çağından her birine karşılık gelir. Sioux Yerlileri günümüzde bu bizon öküzünün tüylerinin nerdeyse tamamen dökülmüş olduğunu ve onun sadece tek bir ayağının kaldığını kabul ederler⁷⁰. Yine Kızılderili reislerinden Kara Geyik (Black Elk), manevi yolculuğunda gördüğü vizyonlardan birinde Amerikalı Kızılderililerin

68. Çeşitli kaynaklardan özetlediğimiz bu Hint çevrimsel doktrini ile ilgili olarak bkz. Mircea Eliade, *Ebedi Dönüş Mitosu*, Çev. Ümit Altuğ, İmge Kitabevi Yay., Ankara 1994, s. 112-117; *İmgeler Simgeler*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yay., Ankara 1992, s. 51-67; E. Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdi Tasavvurları*, s. 19; R. Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 17-21; *Niceliğin Egemeliği ve Çağın Alametleri*, s. 163, 324; Martin Lings, *Onbirinci Saat Modern Dünyanın Manevi Bunalımı*, Çev. Ufuk Uyan, İstanbul 1989, s. 73.

69. E. Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdi Tasavvurları*, s. 19.

70. Frithjof Schuon, *İslamın Metafizik Boyutları*, Çev. Mahmut Kanık, İz Yay., İstanbul 1996, s. 94.

geleceğini temsil eden dört yükseklikten geçer. İlk çıktığı yerde kutsal ağaçla karşılaşır. Bu vizyonu şu şekilde özetlenmektedir: “Her taraf yemyeşil idi. Ancak birbirini izleyen her yükselti Amerikan Kızılderililerinin yaşayacağı trajedinin evrelerini gösteriyordu. İkinci yükseltide insanlar av hayvanlarına dönüşmüş, huzursuz ve korku dolu olmuşlardı. Kutsal ağacın yaprakları dökülmeye başladı. Üçüncü yükseltide hayvanlar nerdeyse çığırından çıkmış ve Kara Geyik’in de anlattığı gibi “tüm evrende rüzgarlar, yabanıl hayvanlar gibi savaşıyorlardı”. Şu ana dek kutsal ağaç ölüyor gibi görünüyordu ve daha önceleri dallarda yaşayan kuşlar uçup gitmişlerdi. Dördüncü yükseltide Amerikalı Kızılderililerin trajik ölümlerini çizen daha başka acıklı sahneler vardı. Kabile halkı yine insan olmuştu ama zayıflıktan ve açlıktan ölüyorlardı ve kutsal ağaç şimdi gözden kaybolmuştu”⁷¹.

Aynı şekilde dört çağ anlayışının Batı geleneğindeki yeri üzerinde de durulmuştur. Batıda Hesiodos dünyanın dört çağına ilişkin konuşan ilk filozof olarak kabul edilmektedir. Burada yine ilk çağdan son çağa doğru bir azalma söz konusudur. Ayrıca dört çağ düşüncesine Zerdüştlük’de de rastlanmaktadır⁷². Greko-Latin antikitesinde ise dört çağ *altın*, *gümüş*, *tunç* ve *demir* şeklinde tasnif edilerek kavranmaktadır. Bu sıralamayla Hint sistemindeki *Yuga* anlayışı arasındaki belirgin eşdeğerlilik sık sık vurgulanmıştır. Yine madenlerin çağlara isim olarak seçilişindeki incelik göz önünde bulundurulduğunda, her dönemin bir önceki döneme kıyasla bir farklılaşmayı ve hatta bir dönüşü ifade ettiği bile anlaşılmaktadır⁷³.

İslam dünyasında da bazı kozmolojik ekollerde, insanlık tarihindeki farklı çağlar arasında bulunan niteliksel farklılıkları gösteren çevrimlerin (el-ekvar) bulunduğu görülmektedir⁷⁴. Tanınmış muta-

71. Nevill Drury, *Şamanizm*, Çev. Erkan Şimşek, Okyanus Yay., İstanbul 1989, s. 117-118.

72. Annemarie Schimmell, *Sayıların Gizemi*, Çev. Mustafa Küpüşoğlu, Kabalcı Yay., İstanbul 1998, s. 109.

73. René Guénon, *Geleneksel Formlar ve Kozmik Devirler*, s. 17; *Maddi İktidar Ruhani Otorite*, Çev. Birsal Uzma, Ağaç Yay., İstanbul 1992, s. 16.

74. Seyyid Hüseyin Nasr, “İnsanın Evren İçindeki Yeri ve Zahiri Değişim İçindeki Süreklilik”, Çev. Sadık Kılıç, *Benliğin İnsası*, İnsan Yay., İstanbul 2000, s. 102.

savvıflardan *Nesefî* (ö. 1300), farklı nitelikleri olan devirlerden (ed-var) söz ederek bu özellikleri göz önünde bulundurmeyan akıllı ve bilginlerin bir çok eziyet çekmek zorunda kaldığını söylemiştir. Bu büyük devirlerin arasının kıyametlerle birbirinden ayrıldığını ve insanların adetlerinin değiştiğini, akıllıların kaide ve kurallarıyla birlikte peygamberlerin şariat ve kanunlarının da hükümsüz kaldığını, ancak bunların daha sonraki devirde yenilendiğini belirtmektedir⁷⁵. Yine burada farklı özellikleri ve belirli periyotlarla yenilenen zamana paralel olarak dünyanın da yenilenmesi gerçekleşmektedir.

M. Eliade, söz konusu alemlerin periyodik olarak yıkılıp yeniden yaratılmasına yani kozmolojik olarak ebedî tekrar mitine çok eski topluluklarda mesela Avusturalyalılar'da rastlandığı gibi Babil, Hint, Meksika ve Grek-Latin uygarlıkları gibi büyük tarihi uygarlıklarda da rastlandığına dikkat çekmektedir. Bütün bu anlatımlarda ana tema belki şu şekilde özetlenebilir: Dünyanın sona erişî mutlak bir son değildir; bu son her zaman, yenilenmiş başka bir alemin yaratılmasıyla bir başlangıca dönüşür. Burada “altın çağ” daima devrenin başlangıcında yer almaktadır⁷⁶. Görüldüğü gibi bu çevrimsel zaman anlayışı geleneksel kültürlerde evrensel bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Gelenekselciler bu devirleri niteliksel yanları açısından da değerlendirmişlerdir. Burada üzerinde en çok durulan son çağ olan *Karanlık Çağ*’dır. Çünkü bu çağı günümüz dünyasının içinde bulunduğu dönemle özdeşleştirmekte ve böylece de modern dönem eleştirilerine bunu dayanak yapmaktadırlar. Onlara göre arkeolojik kazıların en eski devirlerden günümüze değin tanıtmış olduğu şeyler ancak bu karanlık Çağın başlangıcına dek uzanabilmektedir⁷⁷. Bu nedenle Batı geleneğinde Demir Çağı olarak bilinen bu dönem daha önceki devirlerin “tarih öncesi” olarak nitelendiği yerde, “tarihi” olarak bildiğimiz zaman diliminin başlangıcı olarak kabul edilmektedir⁷⁸. Neredeyse

75. Aziz Nesefî, *Tasavvufta İnsan Meselesi İnsan-ı Kamil*, Çev. Mehmet Kanar, Dergah Yay., İstanbul 1990, s. 180.

76. M. Eliade, *Ebedî Dönüş Mitosu*, s. 112; “Dini Sembolizm ve Fizikötesi Endişenin Değerlendirilmesi”, s. 330.

77. R. Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, s. 163.

78. M. Lings, *Onbirinci Saat Modern Dünyanın Manevi Bunalımı*, s. 73.

bütün geleneksel devir doktrinleri, son dönemi bir düşüşü ifade edecek şekilde tanımladıkları için, Gelenekselciler de bu durumu günümüz dünyasının özellikleriyle karşılaştırarak konu çevresinde çeşitli yorumlamalar yapmışlardır.

Bu bağlamda öncelikle mükemmelliği ifade etmesi açısından birinci dönem olan Altın Çağ üzerinde özellikle durulmuştur. *M. Lings* bu çağları *Cennetten düşüş* sonrasına yerleştirerek başlatmaktadır. Ona göre Cennet'teki hayat zamanın üstündeydi, çünkü ne mevsimler söz konusuydu ne de ölüm vardı. Dinin göstereceği hedef yitirilmiş olduğundan gerçekte din de yoktu. Düşüşün hemen ardından gelen Altın Çağ ise bütün insanlar dini görevlerini mükemmel bir biçimde yerine getirdikleri için bir din çağı idi⁷⁹.

R. Guénon bu dört çağ doktrininde her dönemin bir öncekine kıyasla tedrici bir dejenerleşmeyi ifade etmesini modern “ilerleme” fikrinin karşısına koymaktadır. Yine her devri gelişmenin ve tezahür sürecinin, ilkeden tedrici bir uzaklaşma şeklinde algılanması gerektiğini, bunun da Yahudi-Hristiyan geleneğindeki “düşüş”ü ifade edecek bir duruma tekabül ettiğini iddia etmiştir⁸⁰. Ona göre çevrimsel zamanın akışı içinde, hem bir bütün olarak kozmik zuhur hem de zorunlu olarak bu zuhurun içinde bulunan insanlık zihniyeti inişe doğru bir gidişi birlikte izlerler. Bu iniş ilkeden, dolayısıyla zuhurun öz kutbuna bağlı olan ilk maneviyattan tedrici olarak uzaklaşan bir yönde gerçekleşmektedir. Bu uzaklaşma ise kozmik alemin gittikçe maddileşmesi olarak tasvir edilmektedir⁸¹: “ ‘Kalkınma ya da ilerleme’ taraftarları “altın çağ”ın geçmişte değil, aksine gelecekte olduğunu söyleyip duruyorlar. Onların söylediklerinin tam aksine hakikat şudur: Bizim “Manvantara” ile ilgili “altın çağ” gerçekten geçmiştir, çünkü “altın çağ” bizzat “ilk ve temel durum”dan başka bir şey değildir. Bununla birlikte bir anlamda “altın çağ” hem geçmiştir hem de gelecektir, fakat tabii ki şimdiki “Manvantara” ile sınırlı kalmamak ve yeryüzü çevrimlerinin ard arda gelişini değerlendirmek koşuluyla; çünkü gelecekle il-

79. Martin Lings, *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, Çev. Enes Harman; Ufuk Uyan, Yeryüzü Yay., İstanbul 1980, s. 31.

80. R. Guénon, *Geleneksel Formlar ve Kozmik Devirler*, s. 17.

81. R. Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, s. 141-142.

gili söz konusu ettiğimiz “altın çağ” zorunlu olarak bir başka “Manvantara”nın “altın çağı”dır”⁸². Yine ona göre çevirimin sonunda yenisinden bir diriliş ve ayağa kalkışla birlikte bütün zararlı eğilimler yararlı bir sonuç doğurmak üzere bir değişime uğrayacaklardır⁸³.

Modern insanın tarih anlayışıyla geleneksel insanın tarih anlayışını karşılaştıran *J. Evola*, insanlığın tüm kadim geleneksel metinlerinde şu veya bu biçimde daima bir gerileme, bir düşüş olgusuna rastlanırken günümüz insanının tarihi daha çok bir evrim süreci olarak değerlendirmesini eleştirmektedir. Çünkü çok uzun bir zaman önce başlamış olan çevrimsel süreç, varlıkların yüksek ve asli konumlarından sıradan ve fani koşullara gerilemesi şeklinde işlemektedir. Yine ona göre çeşitli geleneklerin anlatımları arasında geniş ölçüde bir tutarlılığın ve benzerliğin bulunduğu dört çağ doktrini, modern dünyayı bu çöküş sürecinin son halkası olarak tanımlamaktadır⁸⁴.

Gelenekselcilere göre zaman, tıpkı mekan gibi niteliksel açıdan farklılık gösterir. Bu bakımdan nasıl ki her hangi bir cisim niteliğine göre bir yere yerleşebiliyorsa, aynı şekilde her hangi bir olay da ancak kendi niteliğine uygun bir çağda meydana gelebilir⁸⁵. “Zaman’ın dönemleri, o dönemlerde cereyan eden hadiselerle niteliksel olarak birbirinden ayırt edilirler, aynı şekilde mekan parçaları da ihtiva ettikleri cisimlerle birbirinden ayırt edilirler; dolayısıyla niceliksel olarak eşit olan sürelerle, hiçbir şekilde bir birine denktir, eşdeğerdir diyemeyiz, tamamen farklı olaylar dizisiyle doludur diyebiliriz”⁸⁶. Bu nedenle modern çağın özellikleri eğer dünyamızın son devresi kabul edilen *Kali Yuga*’nın yani *Karanlık Çağ*’ın özellikleri dikkate alınmazsa tam olarak anlaşılamaz.

Öte yandan İslam geleneği de bu son dönemde vahyedilen din olması açısından bu dönemin özelliklerine göre yorumlanmıştır. *F. Schuon* İslam’da kadının evindeki yaşam tarzını ve giysisini içinde bu-

82. R. Guénon, *a. g. e.*, s. 324.

83. R. Guénon, *a. g. e.*, s. 308. Ayrıca bkz. W. W. Quinn, *The Only Tradition*, s. 305.

84. J. Evola, *Modern Dünyaya Başkaldırı*, s. 269.

85. R. Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, s. 52.

86. R. Guénon, *a. g. e.*, s. 51.

lunduğumuz son çevrimsel evreyle ilişkili olarak yorumlamaktadır. Ona göre aynı şekilde son çevrimsel evrede şehevi tutku ve kötülükler gittikçe arttığı için içkinin yasaklanması da yine yaşadığımız dönemin şartlarının bir gereğidir⁸⁷. Zamanın devriliği açısından *M. Lings* ise İslam'ın bu bağlamdaki durumunu şu şekilde yorumlamaktadır: “İlk ile son arasında belli bir buluşma söz konusudur. İslamiyet ile çevre tam bir daire haline gelmiştir ve bu sebepten o başlangıçtaki Tevhid dinine bir dönüş olduğunu iddia etmekte ve bu da ona evrenselliğinin bir başka yönünü kazandırmaktadır. Son vahiy olan Kur'an'ın özelliklerinden biri, ilk vahyin, yani herkese âit Kitab-ı Alem'in yolunda, izinde olduğunun ayetlerinde açık bir şekilde belli olmasıdır”⁸⁸.

Bütün bunlar dinleri bulunduğu dönemin özelliklerini yansıtan tamamen sabit yapıları sürdüren inanç ve ibadet yapıları olarak mı sınırlandırmaktadır? Yine madem ki zorunlu olarak sürekli bir dejenerleşme süreci yaşanmakta ve sözünü ettiğimiz dört çağ, insanlığın Prensipiten, yani ilk başta var olan asli Prensip ve maneviyattan uzaklaşırken geçmiş olduğu evreler olmaktadır⁸⁹. O halde bu süreçler dinler ve gelenekleri nasıl etkilemektedir? Gelenekselciler tabii ki dünyevi düzlemde hiçbir şeyin değişimden kurtulamayacağını kabul etmektedirler. Ancak bu değişimlerin de mevcut dönemin sınırları içerisinde meydana geldiği kanaatindedirler. Bu durumda bile genel düşüş seyrinin içinde nisbi bir tekamülün varlığı söz konusu edilmektedir. *F. Schuon* da aynı şekilde çevrimsel yasalara uygun olarak insanlığın düşüşünü kabul etmekte ve yine buna paralel olarak dinin de böylesi topluluklara adaptasyonunun sürekli olarak sağlandığını vurgulamaktadır⁹⁰.

Gelenekselciler günümüz dünyasında yaşayan gelenekleri kendi gelenek anlayışlarını temellendirmek açısından değerlendirmişler ve Batıdaki Hristiyan Geleneginin bozulması ve modernliğin ortaya çıkışı üzerinde öncelikli bir şekilde durmuşlardır. Onlar genellikle Hı-

87. F. Schuon, *İslam'ı Anlamak*, s. 54.

88. Martin Lings, *Tasavvuf Nedir*, Akabe Yay., İstanbul 1986, s. 24-25.

89. R. Guénon, *Maddi İktidar Ruhani Otorite*, s. 16.

90. Frithjof Schuon, “On the Margin of Liturgical Improvisations”, *The Sword of Gnosis*, Ed. Jacob Needleman, Arkana Yay., London 1986, s. 349.

ristiyanlığın Geleneğin bozulmasına neden olan bir yapıya sahip olduğunu iddia etmişlerdir. Hristiyanlığı bu bağlamda eleştiren *J. Evola*'ya göre bu din, geleneğin zahiri biçimlerini uygulayan, aşağı beşer tipine uygun bir nitelik taşımakta ve bu haliyle de *Karanlık Çağ'a, Kali Yuga*'ya özgü karakteristikler ortaya koymaktadır. Yine ona göre tabiatın bayağılaştırılarak kutsallıktan uzaklaştırılması sonucu sembolik yönü giderek unutulmuş ve tabiatın kutsallaştırılması çok kere bir putperestlik olarak anlaşılmış, böylece tabiat, yabancı hatta “şeytansı bir şey” haline gelmiştir. Bunun sonucu olarak da dünyaya düşman, ölümcül Hristiyan çileciliği ortaya çıkmıştır. Bu nedenle *J. Evola*, Hristiyanlığı İslam dahil tüm diğer eksiksiz gelenek biçimlerine kıyasla noksan bir şey hatta bir anomali olarak görmektedir. Çünkü Hristiyanlık, kutsallık karşısında bireyci ve gerçeklik karşısında müteal deneyim düzeyinden uzaklaşarak teolojik spekülasyonlara yönelmiştir. Bu nedenle Batı insanı için Tanrı, melek ve şeytan, artık akıl-ötesi deneyimin, bireysellik-üstü varoluşun, insanın bütünsel varlığının deruni boyutlarının simgeleri olmaktan çıkmışlardır. Kutsalın tecrübe edilmesi iman, duygu ve ahlak alanı ile sınırlandırılmış; entelektüel sezgi ise basit bir skolastik felsefe kavramına indirgenmiştir. Yine *J. Evola*'ya göre Katolikliğin inisiyatif ve batinî boyuttan yoksun olması onun geleneksel bir yapı oluşturmaması açısından bir eksiklik olmakla birlikte dogmalar, semboller, efsaneler, töreler ve kutsal kurumlar ile belirli bir geleneksel karaktere sahip olması da mümkündür. Ancak Kilisenin daha dünyevi bir hal alması, bayağı ve politik çıkarlara önem vermesi, temsilcilerinin büyük bir kısmının ahlaken bozulması Hristiyanlıktaki geleneksel öğelerin zarar görmesine neden olmuş ve bunun sonucunda da öznellik artmış ve bireyciliği kışkırtan bir tepkinin ifadesi olarak reform hareketleri başlamıştır. Böylece Hümanizm ve Rönesansla çağdaş olacak bir şekilde Protestanlık ortaya çıkmıştır. *J. Evola*'ya göre *Luther*'in papalık Romasına karşı çıkışı, Katolik zihniyetinde içerilen geleneksel ve hiyerarşik öğeleri kabul edememesinden kaynaklanıyordu⁹¹. Benzer şekilde *R. Guénon* da Batı geleneğinin Katoliklikle birlikte her ne kadar kabukta kalsa da dindar bir biçim aldığı vurgulayarak bu açıdan Batıda geleneğe karşı tavrın bu yapıya

91. J. Evola, *Modern Dünyaya Başkaldırı*, s. 422, 463-465.

yönelik bir saldırı şeklinde gerçekleştiğini belirtmiştir. Dine kendi içinden gerçekleşen bu saldırı aslında Protestanlıktan gelmiştir ve o da bireyciliğin bir tezahürü hatta o kadar ki dine uyarlanmış bir bireycilik olarak tanımlanmıştır⁹².

Gelenekselciler Batı medeniyetinin, din alanının dışında felsefe, bilim ve sanat alanlarında geçirdiği çeşitli değişimlerin serüvenini de kendi açılarından değerlendirmişlerdir. Çünkü özellikle onlar için bu serüven, gelenekten kopuşun sonucu ulaşılan modern dünyanın ortaya çıkışının serüveni olması bakımından önemli açılımlar sunmaktadır. Onların bakış açısından yaklaşıldığında bu serüveni şöyle özetlememiz mümkündür: Genellikle Ondördüncü Yüzyıldan sonra Ortaçağ felsefesinin bittiği kabul edilir. *Ockham* (1300-1350) bu dönemin son filozoflarından kabul edilmektedir. Onun nominalist felsefi anlayışına göre akli ya da bilimsel ilâhiyat mümkün değildir⁹³. Bu bakımdan Gelenekselciler felsefede gelenekten ilk kopuşun öncüsü olarak *Ockham*'ı ve onun nominalist felsefi⁹⁴ anlayışını gösterirler. Çünkü o gerçekliği duyularımızın algıladıkları şeylerle sınırlandırmıştır. Böylece hakikat sadece duyularımızın kanıtladığıyla sınırlı hale gelmiştir. Bu durumda hakikat artık zihinsel süreçlerle ve özellikle de duyumsal kaba bilgiye bağımlı rasyonel ve mantıki süreçlerle kazanılmış dünyevi bir bilgi haline gelmektedir. Bu ise hakikatin sübjektifliği anlayışını doğurmuştur. Oysa geleneksel insan için doğal şeyler onların semavi ilkörneklelerinin ışığıyla parlayan fenerlerdir. *Ockham* bu nedenledir ki, duyumsal ve zihinsel yeteneklerimiz yoluyla kazandığımız bilinç ile kutsal ilkörneklelerden kaynaklanan bilincin yerini değiştirmiştir⁹⁵. Nitekim bu köklü değişimler Batı düşüncesinde özellikle Rönesans ve Aydınlanma dönemlerinde yankı bulmuştur.

92. R. Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 88.

93. Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, 5. b., Sosyal Yay., İstanbul 1993, s. 177.

94. *Ockham*'ın nominalizmi için bkz. Betül Çotuksöken; Saffet Babür, *Ortaçağda Felsefe*, Kabalcı Yay., İstanbul 1993, s. 317-340.

95. Tage Lindbom, *Demokrasi Miti*, Çev. Ömer Baldık, İnsan Yay., İstanbul 1998, s. 27.

R. Guénon XV. Yüzyıl'ın başlarında Ortaçağ'ın bittiğini ve bu tarihten itibaren gittikçe hızlanarak günümüze kadar gelen yeni bir çöküş döneminin yaşandığını iddia etmektedir. Ona göre Rönesans sanat ve bilimde, Reform ise böyle bir iş için en uygunsuz alan olmasına rağmen dini alanda geleneksel ruhla son bağları da kopardığı için sanıldığı şekliyle dirilişe değil, tam aksine ciddi bir çöküşe işaret etmektedir: Halkın “Rönesans” dediği şey aslında pek çok şeyin sonu olmuştur; Greko-Romen uygarlığa dönmek bahanesiyle bu uygarlığın kitaplara yansıyabilen en dış kabuğu alınmıştır. Bu eksik “restorasyon” gerçek canlılığını yüzyıllarca önce yitirmiş bazı “biçim”lere dayandırdığı için çok iğreti kalmıştır. Ortaçağın geleneksel bilimleri ise, son birkaç eser ortaya koyduktan sonra bir tufanla adı izi silinen geçmiş uygarlıklar gibi kaybolup gitmişlerdir ve onların yerini alacak hiçbir şey çıkmamıştır. Bundan sonra geriye sadece felsefe ve “dindışı” bilim, bilginin en aşağı tabakaya sıkıştırılması, ilkelerden koparılmış bazı doğruların “ampirik” ve “analitik” incelenmesi, sonsuz sayıda önemsiz ayrıntıya dağılma, durup dinlenmeden birbirini çürüten bir sürü temelsiz varsayım yığınları ve gündelik uygulamalardan başka bir işe yaramayan parça bölük görüşler kalmıştır⁹⁶. Bu dönem, felsefe tarihçileri için de yeni mantıksal yaklaşımlar ve felsefi bağlamda ortaya çıkan sorunlarla birlikte, giderek felsefe ile teolojinin alanlarının birbirinden ayrılmasına yol açan gelişmelerin ortaya çıktığı bir dönem olarak kabul edilmektedir⁹⁷.

Gelenekselciler, *Descartes* ve onun temel yönelimi olan Kartezyen düalizmini Batı düşüncesinde gelenekten uzaklaşmada önemli dönüm noktalarından biri olarak görmüşlerdir. Ruh-beden ayrımına dayanan Kartezyen düalizmi, özellikle hayvan ve insan davranışı üzerine yoğunlaşan incelemelerinde, birleştirici ve indirgemeci bir tutuma kapılarak ruhu hep bilimin alanından daha fazla uzaklaştırmaya yönelmiştir⁹⁸. Bu nedenle modern Batıda insan varlığını beden ve ruh şeklinde iki öğeden ibaret görerek onu olabildiğince basit ve indirgenmiş bir biçimde kavrama eğiliminin *Descartes*'la birlikte ortaya çıktı-

96. R. Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 27-28.

97. B. Çotuksöken; S. Babür, *Ortaçağda Felsefe*, s. 318.

98. J. Cottingham, “Kartezyen Düalizm: İlahiyat, Metafizik ve Bilim”, s. 286.

ğı kabul edilmiştir. Çünkü önceleri beden ve ruh birbirlerine bu denli karşıt doğallara sahip görülüyordu⁹⁹. Böylece onunla birlikte madde olarak bilinen cismani alem kendiliğinden herhangi bir manevi muhtevadan mahrum bırakılırken, ruh da kendi hesabına tamamıyla maddi gerçekliğin soyut karşılığı haline getiriliyordu. Oysa önceki çağların insanı için madde, Tanrı'nın bir yönü gibiydi. Arkaik kültürlerde bu bakış açısı dolaysızdı ve duyuşsal tecrübeyle bağlantılıydı, zira maddenin sembolü dünyaydı. Dünya bütün görünen nesnelerin pasif ilkesini temsil ederdi, halbuki sema aktif ve üretici ilkenin sembolüydü. Bu durumda dünyanın ürettiği her şeyde Sema, yaratıcı güç olarak bulunurken Dünya kendi payına semavi kanuna suret ve beden vermekteydi. Rasyonalizmin çıkışına kadar bu aktif ve pasif ilke bütün görünen tezahürün ötesinde, ilk ve her şeyi belirleyen varoluş kutuplarıydı. Bu geleneksel bakış açısında madde, Tanrı'nın bir yönü veya işlevi olarak görülmektedir. Böylece o, ruhtan ayrılmış bir şey olmak yerine onun zorunlu tamamlayıcısı olmaktadır¹⁰⁰.

Geleneksel görüş insan, tabiat ve Tanrı arasındaki uyum veya temayül prensibinin üzerine bina edilmiştir. Ancak Batı düşüncesinde bu, İde ile algılanır alem arasında, suret ile madde arasında, kuvve ile fiil arasında iman ile akıl arasında, nefis ile beden arasında, süje ile obje arasında, kutsal ile profan arasında var olan uyumun, *Descartes* ile birlikte mutlak bir düalizme dönüştüğü iddia edilmektedir¹⁰¹. Esasen iki alem temel gerçekliğinin, dünya ve dünya ötesi şeklinde tasavvurunun, geleneksel insanın evren anlayışında merkezi bir yeri olduğu kabul edilmektedir. Ancak bunların arasında nesnel ve etkin bir ilişkinin kurulması her tür yüksek uygarlık ve yaşam biçiminin ilk koşuluydu. *Descartes*'ın çizgisi doğrultusunda modern dünyada olan ise bu ilişkinin koparılması sonucu tüm olasılıkların bir tek alemde, beşeri ve geçici dünyada yoğunlaştırılmasından ibarettir¹⁰².

99. René Guénon, *Ruhcu Yanılgı*, Çev. Lütü Fevzi Topaçoğlu, İz Yay., İstanbul 1996, s. 15.

100. Titus Burckhardt, *Astroloji ve Simya*, Çev. Mehmed Temelli, Verka Yay., İstanbul 1999, s. 62.

101. F. Schwarz, *Kadim Bilgeliliğin Yenden Keşfi*, s. 245.

102. J. Evola, *Modern Dünyaya Başkaldırı*, s. 461.

Descartes'ın şahsi dini inançlarından bağımsız olarak gelişen felsefesi ile Ortaçağ Hristiyan ilim ve hikmet anlayışına son verilmiştir. Gerçek konusu Tanrı olan ve diğer bütün beşeri bilgilerden önce gelen İlahiyat Ortaçağda ilim ve hikmetin başı idi¹⁰³. Onun meşhur “düşünüyorum, öyleyse varım” sözüyle “İlahi Ben”e işaret etmeyerek kendi kişiliğini merkeze koyması, Batı düşüncesinde köklü bir epistemolojik dönüşümün başlangıcı olarak yorumlanmıştır. Çünkü böylece tüm epistemoloji ve ontolojinin temeline insanın kendi sınırlı aklı ve bilinci yerleştirilmiş oluyordu. Bu da öznel beni, düşünüşün, gerçekliğin ve tüm bilgilerin kriteri haline getirmek demektir. Dolayısıyla bilinen özne artık aklın hükümlerle sınırlarıyla bağımlıdır ve hem insandaki İlahi Akıl'dan hem de vahiyden ayrıldığı için bunların her ikisi de bilginin mümkün kaynakları olmaktan çıkmakta ve böylece bilmek, kutsal muhtevastan tamamen mahrum bırakılmaktadır¹⁰⁴. *F. Schuon*, *Descartes*'in “düşünüyorum o halde varım” ilkesi yerine “Varım o halde Varlık da vardır” diyerek kendi varlığından saf varlığın varlığına gitmesi halinde bu düalizmin belki de hiç ortaya çıkmayacağını ve insanın daima kendisini varlığın bir parçası olarak algılamaya devam edeceğini iddia etmiştir¹⁰⁵. Gelenekselcilere göre akıl, insanı çokluk ve ikilik dünyasından ilâhî olana doğru yükselten bir basamak olarak kullanılmalıdır. Batıda gelişmiş olduğu şekliyle rasyonalizm ise insanı Allah'tan ayıran ve insanın İlahi Aleme karşı başkaldırısını gösteren bir perde haline gelmektedir¹⁰⁶.

Descartes özellikle bu görüşlerinin kendisinden sonraki Batı düşüncesinde ortaya çıkardığı yankılarıyla ve günümüz modern düşüncesi üzerindeki etkisiyle dikkat çekmiştir. Çünkü insan bilgisinin *dini* ve *dindışı* diye ikiye ayrılmasından, bugün Batı'da varlığını sürdüren spirüalizm-materyalizm tartışmalarına ya da insan zihninin mekanik yasalar çerçevesinde mi işlerlik gösterdiği yoksa cisimlerin mekanizmasından

103. Etienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, Çev. Mehmet Aydın, Dokuz Eylül Üniversitesi Yay., İzmir 1986, s. 55.

104. S. H. Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 65-66; “Kur'an'da Vahiy, Düşünce ve Akıl”, s. 235.

105. A. Aslan, “Gelenekselci Ekolün Modernizm Eleştirisi”, s. 59.

106. S. H. Nasr, “Kur'an'da Vahiy, Düşünce ve Akıl”, s. 236.

bağımsız ruhsal bir niteliğe mi sahip olduğuna kadar yapılan tüm tartışmalar son tahlilde *Decartes*'ın başlattığı ruh-beden ayrımına dayanmaktadır¹⁰⁷. Onun için maddi dünya, bir makineydi ve maddede hiçbir amaç, hayat ya da ruhsallık yoktu. Onu izleyen dönemde bilimde egemen olan paradigmaya göre doğa mekanik yasalar eşliğinde işliyordu ve maddi dünyadaki her şey ancak kendi iç düzenine ve hareketine bakılarak açıklanabilirdi¹⁰⁸. Sebep-sonuç ilişkisinin belirleyiciliğinde inanılan bu mekanizm düşüncesine göre tabiat bir makineydi bilim ise bu makineyi kullanmanın reçetesi idi. Akıl doğayı, insanın nasıl çalıştığını izah edebiliyor, hatta insan bunları gözlemleyebiliyordu ve haliyle bu mekanist kesinlik içinde aşkın bir faile kesinlikle bir ihtiyaç kalmıyordu¹⁰⁹. Böylece son sebeplerin ifşa edilmesi ve bunun sonucu olarak varlığın bir yığın objektif ilişkilere indirgenmesi, evrende mecazi anlama sahip her şeyi ve ontolojik çağrının hayati derinliğine varmayı tamamen yok etmiştir¹¹⁰. Bu durumda *Descartes* gelenekle bağlarını kopararak her şeye bizzat kendisinin bulacağı şekilde yeniden başlamak üstlenmiş oluyordu. Bu demektir ki yüzyıllar boyunca yaşamış en saygın filozoflar tarafından geliştirilmiş olsa bile, tartışma konusu ve şüphe dışı bir tek şey bulunmamaktadır. Bu düşüncesi, onu hikmetten geri çekilmeye, yalnızca matematik ve geometri kadar sağlam ve şüphe götürmez olduğuna inandığı bilgi üzerinde yoğunlaşmaya götürmüştür¹¹¹.

Kartezyen düşüncenin inançla bilimi birbirinden ayırıp uzaklaştırması, günümüzün modern dünyasında bilginin “insanlık-dışılığına” neden olduğu iddiasıyla da eleştiri konusu olmuştur¹¹². Ancak özellikle fizik alanında yaşanan çok sayıdaki devrimle mekanistik dünya görüşünün sınırlılıklarının açıkça gözler önüne serildiği ve aynı zamanda bütün çağların ve geleneklerin mistik düşüncelerine benzerlik gösteren organik bir dünya görüşüne ulaşıldığı kabul edilmektedir. Bu

107. İlhan Kutluer, *Modern Bilimin Arkaplanı*, İnsan Yay., İstanbul 1985, s. 71.

108. F. Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, s. 60.

109. A. Aslan, “Geleneksel Ekolün Modernizm Eleştirisi”, s. 60.

110. Gilbert Durant, *Sembolik İmgelem*, Çev. Ayşe Meral, İnsan Yay., İstanbul 1998, s. 22.

111. E. F. Schumacher, *Aklı Karışıklar İçin Klavuz*, s. 24.

112. H. Arslan, “Türk Düşüncesinde Epistemolojik Bunalım”, s. 17.

yeni tasavvurla evren birbirinden kopuk nesneler yığınının oluşturduğu bir makine şeklinde görülmemekte, tersine ahenkli bir bütün olarak tasvir edilmektedir¹¹³.

Rönesans'tan sonra ortaya çıkan Aydınlanma, olayların ve nesnelerin olduğundan daha iyi olabileceğine yönelik bir iyimserlikle, akla ve düşüncenin önceliğine yönelik bir entelektüalizm, toplumsal ve insani olaylara duyarlılık ve metafizik ortodoksinin zayıflamasıyla otoriteryen politik kurumlara duyulan saygı esasına dayanan bir çerçevede bütün Avrupa'da yaygınlık kazanmıştır¹¹⁴. Bu dönemde *Descartes* akılcılığı daha da merkezileşmiş ve giderek evrenselleşme imkanı bulmuştur. Bu da bilime, insan aklının evrenselliğine ve ilerlemeye duyulan inançla paralel biçimde gelişmiştir. Bilimsel açıdan pek fazla bir gelişmenin görülmediği bu çağda asıl gelişme, bilimselliğin başlı başına bir dünya görüşü olarak ortaya çıkması ve dogma haline gelmesidir¹¹⁵. Aydınlanmayla birlikte bilgi güç olarak algılanmaya başlamıştır. Böylece tabiat insana tabi kılınmış ve insan, tabiatın güçleri karşısında kendisini korumak amacıyla, onu kendi tahakkümü altına almaya çalışmıştır. Tabiatın tahakküm altına alınmasında en büyük aracı olan teknoloji de doğal olarak bilginin amacını oluşturmuştur¹¹⁶. Dolayısıyla Aydınlanmayla insanın aşkın olanla bağlantısı gittikçe daha da daralmaya başlamıştır.

Gelenekselciler günümüz modernliğine ulaşan düşünsel serüven üzerinde durmakla birlikte daha çok bu modernliğin özellikleri ve eleştirisi üzerinde yoğunlaşmışlar ve bu durumu insanlık tarihinde normal olandan bir sapma olarak değerlendirmişlerdir¹¹⁷. Bilindiği

113. F. Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, s. 48.

114. Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Felsefesi*, Ağaç Yay., İstanbul 1993, s. 12.

115. İ. Kutluer, *Modern Bilimin Arkaplanı*, s. 48.

116. A. Demirhan, *Aydınlanma*, s. 77.

117. Gelenekselcilerin modernizm eleştirileri, kendilerinin belirledikleri mevhum bir modernlik anlayışı üzerine değil bireycilik, akılcılık, hümanizm, aşkın ve dini olanı reddetme gibi modernizmin temel temalarına dayanmaktadır. Modernizm ve bu temaları ile ilgili olarak bkz. Abel Jeanniere, "Modernite Nedir?", Çev. Nilgün Tural-Küçük, *Modernite versus Postmodernite*, Der. Mehmet Küçük, Vadi Yay., Ankara 1993, s. 15-25. Ayrıca modernizm içinde kalınarak yapılan bir eleştiri için bkz. Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, Çev. Hülya Tufan, YKY, İstanbul 1992.

gibi bireycilik modernliğin en büyük kazanımlarından biri olarak kabul edilmektedir. Oysa geleneksel dünyada insanlar kendilerini büyük bir düzenin parçası olarak hissederlerdi ve bu kutsal ve hiyerarşik düzen, sonuçta toplumun hiyerarşik düzenine de yansdı. Modern özgürlük ve bireycilik anlayışı ise bu tür mekanizma ve yapıların yıkılmasıyla ilişkilendirilebilir. Bireyciliğin diğer bir yansıması da benlik üzerine odaklanma ile hayatın daralması ve tatsızlaşması sonucu anlamını yitirmesiyle insanın başkalarına ya da topluma karşı daha kayıtsız bir hale gelmiş olmasıdır.

Modern dünyanın başlıca özelliklerinden birisi bireycilik ise diğeri de, hiç kuşkusuz belirli bir amaca ulaşmak için en ekonomik olarak kullanılması gereken ve akıl şeklinde tanımlanan “araçsal akıl” öncelik kazanmasıdır. Bu bakımdan *F. Schuon* modern insanı anahtarları toplayan ancak kapının nasıl açılacağını bilmeyen çilingire benzetmektedir. Ona göre modern insan, fikirleri kendi seviyesine göre sınıflandıran fakat bir tek düşüncüyü bile derinliğiyle anlamaya çalışmayan şüphecidir¹¹⁸. Toplumdaki kutsal hiyerarşik yapı bir kez ortadan kalktığında, sosyal düzenlemeler ve davranış kalıpları, artık Tanrı buyruğu temeline oturmadığından, çıkar için kullanılmaya açık hale gelmektedirler. Bu noktadan sonra yani çevremizdeki varlıklar varoluş zincirindeki konumlarının getirdiği önemi kaybettiklerinden sözü edilen araçsal akıl ölçüt olmakta ve insanların çeşitli ihtiyaçları için hammadde ya da araç olarak görülmeye başlanmaktadır¹¹⁹.

R. Guénon, “bireycilik”i bireyi aşan herhangi bir ilkeyi tanımlamak ve bunun sonucu olarak da medeniyeti bütün unsurlarıyla katıksız beşeri özelliklere indirgemek şeklinde tanımlamaktadır. Bu tanımlama yoluyla bireycilik ile hümanizmi özdeşleştirerek onu dindışı görüşün özellikleri arasında zikretmektedir¹²⁰. Her şeyin merkezine birey yerleştirildiği için *antroposantrizm* şeklinde de adlandırılan bu

118. Frithjof Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts*, İngilizceye Çev. Peter N. Townsend, Perennial Books Yay., Middlesex 1987, s. 12

119. Chales Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, Çev. Uğur Canbilen, Ayrıntı Yay., İstanbul 1995, s. 10-13.

120. R. Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 81.

eğilim ile insan, gerçekten de her şeyin ölçüsü haline gelmektedir. Dolayısıyla herkes en doğru kabul ettiği kendi görüşlerine göre hüküm verecektir. Evren bir kaos olarak görülürken, insan düzenli bir merkez olarak kabul edilmektedir. Bu demektir ki insan Evren’den üstündür ve onu düzenleyebilir. Sonuçta insan merkezli görüş her şeyden önce “ben”i kabul etmekte, sonra ötekini, çevreyi; daha sonra da mümkün olduğunda Tanrı’yı kabul etmektedir¹²¹.

Aynı şekilde bireycilik ile insanın benliğinin merkezi bir konuma yerleştirilmesi A. K. Coomaraswamy tarafından da eleştirilmiştir. Ona göre bir benlik doğuran bu anlayışı Batılı bir meziyet olarak görüp “kendini ifade etme” diye isimlendirir¹²². Bu nedenle Gelenekselciler Batıda felsefi sistemlerin ortaya çıkışında büyük payı olan entelektüel özgünlük iddiasını, modern döneme özgü bir sapma olarak yorumlamışlardır. Çünkü geleneksel bir dünyada saf fikirler veya geleneksel doktrinler hiçbir zaman şu ya da bu bireyin malı olarak değerlendirilmemiş ve onları sunmuş yada yorumlamış olanların kişisel özelliklerine merkezi bir önem atfedilmemiştir¹²³: “Eğer bir düşünce doğruysa onu kavrayabilen herkese ait demektir, yalnızca o zaman da onu “düşünmüş” olmakla övünmenin anlamı yoktur. Doğru bir düşünce “yeni” olamaz, çünkü “doğru”luk insan zekasının ürettiği bir şey değildir. “Doğru” bizden bağımsız olarak vardır ve bize düşen de sadece onu kavramaktır”¹²⁴. Görüldüğü gibi Gelenekselciler, insanın birey olarak yalnızlaşmasının, bu gün genel kabul gören olumsuzluklarına dikkat çekerken yanı sıra da her türlü kişisel orijinallik iddiasını dışlamaktadırlar.

Belirtildiği gibi bireyciliğin hümanizmle yakın ilişkisi vardır. Modern döneme damgasını vurduğu kabul edilen bu anlayış, gerçekte, insandan başka hiçbir şeyi tanımamakta ve her şeyin insanda başlayıp onda bittiği bir evren resmetmektedir. İnsanın ufku bu dünyayla sınırlandırılmakta, aşkın olan her türlü anlam alanları görmezlikten gelin-

121. F. Schwarz, *Kadim Bilgeliğin Yeniden Keşfi*, s. 246-247.

122. Ananda K. Coomaraswamy, *Sanatın Tabiatındaki Başkalaşım*, Çev. Nejat Özdemiroğlu, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 39.

123. R. Guénon, *Doğu Düşünce*, s. 52.

124. R. Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 83.

mektedir¹²⁵. Burada Gelenekselcilerin itiraz ettiği bizzat insanın kendisi değil yeni insan anlayışıdır. Onlara göre bu anlayış, insanı gerçek insan kavramı etrafında değerlendirmekten çok hayvanlar aleminin en üstün üyesi olan alelade bir varlık kabul etmekte ve bu haliyle insanüstü ile ilgisini koparmakta veya insanüstü konusunda kuşkular üreterek onu insan aklının bütün gerçek ve aşkın imkanlarından yoksun bırakmaktadır¹²⁶. Kısaca hümanizm, aslında her şeyi katıksız insani ölçülere indirgeme, insanı aşan bütün ilkeleri saf dışı bırakma, mecazi olarak söylersek, “yeryüzüne sahip olma bahanesiyle göklerden yüz çevirme”dir¹²⁷. İşte modern dönemin hümanizmi ilâhî merkezliliğe karşı insani merkezliliği savunduğu¹²⁸ ve her ne kadar insanı öne çıkarmayı hedeflemişse de bu yapısıyla insaniliğimizin çöküşünü hızlandırdığı ve sonuçta evrensel felaket tehdidini beraberinde getiren bir nihilizme ulaştığı iddiasıyla eleştirilmiştir¹²⁹. Aynı şekilde R. Guénon’da rasyonalizmin, hümanizmin felsefi bir görünümü olarak algılanabilmesinden yola çıkıldığında aşamalı olarak materyalizme ya da pozitivistliğe ulaşıldığını, bu durumun sonuçta ya materyalizmde olduğu gibi duyulabilen dünyanın ötesinde olan her şeyi bile bile inkara ya da pozitivistlikte olduğu gibi öteye ait şeyleri erişilmez ya da bilinemez diye ilan ederek onlarla uğraşmayı reddetmeye yol açtığını belirtmiştir¹³⁰.

Yine günümüz endüstriyel toplumların önemli sorunlarından biri olan yabancılaşmanın da hümanizmle bağlantısı üzerinde sıkça durulmaktadır. Buna göre hümanizm, insanı düşüncenin merkezine alıp onu yüceltmeyi hedeflerken, insanı insan yapan manevi köklerinden kopararak nefesine, tabiata, topluma ve Tanrı’ya karşı yabancılaştır-

125. J. Evola, *Modern Dünyaya Başkaldırı*, s. 461-462; T. Lindbom, *Demokrasi Miti*, s. 113-114.

126. M. Lings, *Antik İnançlar ve Modern Hurafeler*, s. 39.

127. R. Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 29.

128. Şah Rıza Kazımı, “Ayrı Kutuplar: Marifetin İcapları ve Modernizmin Tuzakları”, *İslam ve Modernizm Fazlur Rahman Tecrübesi*, İBKİDB Yay., İstanbul 1997, s. 217.

129. Roger De Pasquier, *Birlik Medeniyetinin Kökleri*, Çev. Hakan Yurdakul, İnsan Yay., İstanbul 1992, s. 122.

130. R. Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, s. 129-130.

mıştır¹³¹. Gelenekselciler, hümanizmin insan merkezli bir dünya tasavvuru ile yola çıkmasına karşılık bu sürecin genellikle insanın aleyhine işlediği düşüncesini çağdaş dünyadan çeşitli örneklerle temellendirmeye çalışmışlardır. Bu açıdan hümanist uygarlığın insanı yalnızca maddi ve niceliksel fonksiyonları olan üretici ve tüketici bir varlığa indirgediği ve insan için geleceğe yönelik mutluluğun ilerleme, gelişme, bilim, daha iyi toplumsal örgütlenme ve onun geçmişten devraldığı önyargı ve sınırlamaların ortadan kaldırılmasına bağlı olarak elde edilebileceği inancıyla insanı anlam ve umuttan mahrum bıraktığı ileri sürülmüştür. Ayrıca mevcut ideolojiler hayatın anlamını ve dünyada bulunuşumuzun hikmetini açıklayamadıklarından dolayı inandırıcılıklarını kaybetmişlerdir. Oysa insan diğer varlıklardan farklı olarak aşkın olana yoğun bir özlem duyduğundan, dünyevi ve yatay düzlemde kendisini gerçekleştirecek ya da dünyada bulunmasını haklı gösterecek hiçbir şey bulamamakta ve bundan dolayı da kendisine sunulan tüm maddi ve nispi şeylerin kendisini daima yoksunluk içinde bırakması kaçınılmaz olmaktadır¹³².

Gelenekselciler, modern dönemdeki bütün felsefi yönelimlerin, *Karanlık Çağın* niteliklerine uygun şekilde sürekli bir yozlaşma ve düşüş eğilimi gösterdiği kanaatindedirler. Buna uygun olarak felsefi kavrayışların tedrici düşüş evrelerini ortaya koymaya çalışmışlardır: Söz gelimi R. Guénon'a göre önce herşey beşeriliğe akılcılığa indirgenmiştir, sonra "akılcı" teriminin anlamı, bu terim ile en aşağı işlevler tasavvur edilir hale gelecek biçimde sınırlandırılmış ve daraltılmıştır. Nihayet, sözde "sezgicilik" denilen ve onunla az ya da çok doğrudan hissim olan çeşitli kuramlarla "akıl-altı"na (infraratione) inilmiştir. Akılcılar, onlar için görelî bir "doğru" söz konusu iken hâlâ bir "doğru"yu "gerçek" ile değiştirmek istediler. Halbuki burada olağan kullanımda "gerçeklik" sözcüğünün yalnızca duyusal olarak algılanabilir düzeydeki şeyleri ifade eder hale gelmesine yol açmış olan çarpıtmaların hesaba katılması gerekir. Pragmatistler daha sonra doğruyu tamamen bir kenara atıp onun yerine "yararlı"yı geçirmişlerdir. Bütün

131. T. Roszak, *Çorak Ülkenin Bittiği Yer Post-endüstriyel Toplumda Politika ve Aşknlık*, s. 26; A. Aslan, "Geleneksel Ekolün Modernizm Eleştirisi", s. 65.

132. R. De Pasquier, *Birlik Medeniyetinin Kökleri*, s. 10-11.

bunların sonucu olarak “öznel”e (subjektif) yönelinmiştir; zira açıktır ki bir şeyin yararlılığı, hiç de o şeyin kendi içinde bulunan bir nitelik olmayıp tamamen onu tasavvur edene ve onu o şeyin kendi değerlendirmesinin dışında gerçekte ne olduğuyla hiç ilgilenmeden bir tür bireysel değerlendirme konusu yapana bağlıdır¹³³. Görüldüğü gibi Batı Felsefesinin aşamaları da olumlu bir serüven olmaktan öte bir yozlaşma ve düşüş olarak yorumlanmıştır.

Esasen Gelenekselciler Batılı anlamdaki her türlü gelişme, ilerleme, evrim ve benzeri kavramlara genellikle olumsuz ve eleştirel bir açıyla yaklaşmışlardır. *F. Schuon* evrimci yaklaşımı şu şekilde sorgulamaktadır: “Eğer insanlık binlerce yıldır aptal idi ise birisi bundan nasıl kurtulduğunu, dahası bunun bu kadar kısa zaman içinde nasıl gerçekleştiğini açıklamak zorundadır”¹³⁴. Gelişme, metafizik açıdan ilkedен uzaklaşma şeklinde yorumlandığı için -her ne kadar uygulanabilmeleri için belli bir ölçüde ilkelerden uzaklaşmak bir zorunluluksa da- kesinlikle belli bir noktanın ötesine geçmemesi gereken bir olgu olarak görülmektedir¹³⁵. “Her hangi bir şeyin gelişmesi demek, ister istemez kendisini doğuran ilkedен gittikçe artan bir hızla uzaklaşması ve en yüksek noktadan başlayıp kaçınılmaz bir biçimde en dipteki noktaya doğru yönelmesi demektir. Bu hareketin hızı, tıpkı ağırlıklı cisimlerde olduğu gibi durma noktasına varıncaya kadar sürekli artmaktadır. Başlangıçtaki ilke mutlak maneviyat olarak belirdiği için bu düşüş, ilerlemeci bir maddileşme olarak tanımlanabilir”¹³⁶. Öte yandan dünyevi ihtiyaç, istek ve zevklerin doyurulmasına yönelik bu maddi ilerlemenin, insanın iç özgürlüğüne hiçbir katkısı bulunmadığı, aksine gerekenden fazla bir doyum arayışı oluşturduğu nihayet kendi iç özgürlük arayışını bastırarak onun yerine geçtiği söz konusu edilmiştir¹³⁷. Gelişmeden söz eden, ister istemez sadece süreklilikten,

133. R. Guénon, *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar*, s. 124-125.

134. Frithjof Schuon, *From The Divine to the Human*, İngilizceye Çev. Gustavo Polit; Deborah Lambert, World Wisdom Books Yay., Indiana 1982, s. 12.

135. Martin Lings (Ebubekir Siraceddin), “The Spritual Function of Civiliziation”, *The Sword of Gnosis*, Ed. Jacob Needleman, Arkana Yay., London 1986, s. 104.

136. R. Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 18.

137. L. Northbourne, *İlerlemeye Farklı Bir Bakış*, s. 9-10.

ardardalıktan söz etmektedir, dolayısıyla süreklilik kipine girmeyen şeyler için bu sözcük hiçbir şey ifade etmemektedir. Şayet kişi, ona bir anlam yüklerse bu, onun bireysel varlık olarak zamana bağımlı olmasındandır ve eğer ondan aşırı biçimde bir anlam çıkarırsa, bu da onun zamanın dışında olanı kavrayamayışından kaynaklanmaktadır. Varlığın zaman ya da başka her hangi bir süreç ya da süreklilik türü tarafından koşullanmamış tüm halleri için görelilik veya en küçük olumsallık açısından bile böyle bir şey söz konusu olamaz zira bu haller böyle bir olasılığa elvermez. Gerçekten tüm halleri kendinde toplamış olan eksiksiz varlık söz konusu olduğunda ise değil ilerleme ya da evrim herhangi bir gelişmeden bile söz etmek saçma olur; tüm sürekliliği ve değişimi dışlayan ebediyet, zorunlu olarak mutlak değişmezliği içerir¹³⁸. Görüldüğü gibi farklı varlık düzeyleri için gelişme ve değişimin imkanları değerlendirilirken varlık hiyerarşisinin en üst düzeyinde bunun mümkün olmadığı, daha aşağı düzeylere indikçe de kısmi bir değişim ve gelişimin olabileceği kabul edilmektedir. Ancak bu giderek üst düzeylerden bir kopuş ve uzaklaşmaya neden olduğundan bir yozlaşma ve düşüş anlamına gelecek şekilde yorumlanmaktadır. Bu nedenle maddi gelişme veya ilerlemenin mevcudiyeti kabul edilmekle birlikte, buna verilen aşırı önemin gerçek entelektüalitenin gerilemesine neden olacağı sık sık ileri sürülmektedir¹³⁹.

Hatta gelenekselci zihniyet ile ilerlemeci zihniyet bir birinin karşıtı yaklaşımlar şeklinde de sunulmuştur: “‘Tradisyonel’ zihniyet vah-yolunmuş bir dinin, beraberinde geleneğiyle birlikte etkili bir konumda bulunduğu toplumların karakteristiği; ‘ilerlemeci’ zihniyet de gözleme dayalı bilimin, bu bilimi temel alan hümanist felsefe eşliğinde düşünce ve harekete kaynaklık ettiği toplumların karakteristiğidir”¹⁴⁰. Bu bakımdan modern insan, evrimci, ilerlemeci, antropomorfik, Tanrıdan ziyade insan merkezli, kutsal duygusundan yoksun ya da buna ihtiyaç duymayan ve metafizik ilkelerin cahili şeklinde tanımlanmıştır. Buna mukabil geleneksel insanın bakış açısı, ilâhî merkezli olarak belirlenmiş ve bu bakış açısı, insanın Tanrı ile doğrudan ileti-

138. R. Guénon, *Ruhçu Yamılgı*, s. 243-244.

139. R. Guénon, *Doğu ve Batı*, s. 35.

140. L. Northbourne, *İlerlemeye Farklı Bir Bakış*, s. 7-8.

şimde bulunabildiği bir nimet makamından düşüşü, insanın ilk ve kutsal konumuna dönebilmesi için vahye muhtaç oluşu ve vahyin ihsan edilişi ve Tanrı, Hak, Gerçeklik ve insanın özünün mahiyetini açıklayan bir metafizik üzerine kurulmuştur¹⁴¹. Anlaşılabacağı üzere Gelenekselciler insanın düşüşünü Cennetten inişle irtibatlandırarak, cennete yükselmeyi hedeflemeyen adımları pek anlamlı bulmamaktadırlar. “İlerlemenin kaçınılmaz ve hatta gerçek olup olmadığı sorusu Ezeli Hikmetin yorumcuları için birincil derecede önemli değildir. Onlar için önemli olan kadın ve erkeklerin Tanrının birleştirici bilgisine ulaşmalarıdır; toplumsal çevre açısından kendilerini ilgilendiren ise onun ilerleyiciliği veya ilerlemeyiciliği değil, bunun insanları nihai hedeflerine ilerletişlerinde ne kadar yardımcı olduğu veya onlara ne derece engel olduğudur”¹⁴². Haliyle bugün modern dünyada insanların büyük çoğunluğunun bir ilerleme ve kalkınma olarak değerlendirildiği şeyler Gelenekselciler için çok büyük bir gerileme ve düşüş olarak görülmektedir. Çünkü bunlar modern insanlığı saf niceliğin hüküm sürdüğü en aşağılara doğru sürükleyen, hızlandırılmış bir düşüş hareketinin sonuçlarıdır¹⁴³. Bu bakımdan Gelenekselciler medeniyetin maddi gelişme ve ilerlemesinden çok, insanın bireysel ilerleme ve tekamülüne değer vermektedirler. Onlar insanın tekamülünü onun fıtratında yerleştirilmiş enfüsi bir ruhi hal olarak görüp, maddi değil manevi ilerlemeyi savunmuşlar ve bu nedenle söz gelimi insanın ilkel bir maymun türünden zeka sahibi bir insana evrildiği iddiasını ısrarla reddetmişlerdir¹⁴⁴. Son tahlilde modern insan için ilerlemenin bizzat kendisi bir amaç olarak kurgulanırken onun hangi hedefe doğru ilerleyeceği ya maddi hedeflerle sınırlı ya da muğlak kalmaktadır. Oysa Gelenekselcilere göre insanın hedefi bu dünyanın geçici maddi sınırlarını aşan ve gerçek mutluluğa götüren “yüce zirveler” olmalıdır¹⁴⁵.

141. R. Coomaraswamy, “Modern ve Geleneksel İnsan Arasındaki Çatışmaların Temel Doğası Ya da Bilim ve İnsan Arasında Var Olduğu Söylenen İhtilaf”, s. 114.

142. A. Huxley, *Kalıcı Felsefe*, s. 84.

143. R. Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, s. 77.

144. Ş. R. Kazımı, “Ayrı Kutuplar: Marifet’in İcapları ve Modernizmin Tuzakları”, s. 219.

145. Bkz. A. Aslan, “Geleneksel Ekolün Modernizm Eleştirisi”, s. 61.

Gelenekselciler için dünyanın aşırı maddileşmesinin bir göstergesi ve belki de sonucu niceliğin, niteliğin önüne geçmesidir. Her ne kadar nicelik dünyamızın maddi yönünü oluşturmaya açısından adeta onun temel ve esas şartı olarak kabul edilse de bu sadece en alt düzeyde bulunması anlamında bir temeldir. Bu itibarla da niteliğin niceliğe, üstün alta indirgenmesi, büyük olanın küçük olandan çıkması demek olacağından bu durum materyalizme yol açmaktadır¹⁴⁶. Epistemolojik olarak nicelik akıl yürütmeye ilişkilendirilir. İrfana veya entelektüel sezgiye zıt olarak sembolik biçimde nicelik haçın iki boyutlu sembolizminde ufki (yatay) ekseni temsil eder. Dikey eksene zıt olarak nicelik, deneysel olanı ölçülebilir ve rakamsal temsil eder. Öze zıt olarak sosyolojik nicelik demokratikleşme veya sayısal üstünlüğü temsil eder¹⁴⁷. Nitekim Batı’da Aydınlanmayla birlikte doğanın bilinmesi, onun hesaplanabilir olmasıyla aynı anlama gelmiş ve sayılar yani niceliksel değerler modern medeniyetin kanununu oluşturmuştur. Sayılara indirgenemeyen şeyler, son tahlilde birer yanılsama ve hurafe olarak değerlendirilmiştir¹⁴⁸. Bu öyle bir noktaya ulaşmıştır ki artık insanlar “sayılamayan”, niceliksel ifadelerle açıklanamayan her şeyin salt bu yüzden “bilimsel” değerden yoksun olduğunu düşünmektedirler. Bu durum psikoloji alanı da dahil kabul edilmiş olan bilimlerin tamamına uygulanmaktadır¹⁴⁹. Oysa nicelik maddeye dayandığı için değişik parçalar ve biçimler halinde olan birimler arasında sadece çatışma ve uyumsuzluk meydana getirmektedir. Bu bağımsız birimlerin oluşturduğu dağınık hal R. Guénon tarafından “tekbîçimleştirme” kavramıyla modern dünyanın önemli bir görünümü şeklinde betimlenmiştir. Bu tekbîçimleştirme eğilimi insani alanda varlıkları kendi niteliklerinden tamamen soyup yoksun bırakarak onların basit makine düzeyine indirgenmesi anlamına gelmektedir. O, modern toplumsal örgütlenmeleri ve bu ortamda insanın konumunu da aynı çerçevede değerlendirmiştir: “Demokratik ve eşitlikçi görüşler, toplumsal görüş açısından, tam olarak işte buna doğru yönelmektedir. Bu gö-

146. R. Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, s. 29.

147. W. W. Quinn, *The Only Tradition*, s. 44-45.

148. Ahmet Demirhan, *Modernlik*, Ağaç Yay., İstanbul 1992, s. 78.

149. R. Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, s. 87.

rüş, bütün bireylerin ne olursa olsun, her şeye eşit şekilde yetenekli olmaları gerekirmiş gibi tuhaf bir varsayımı da beraberinde getirmektedir. Halbuki tabiat bu eşitliğin bir örneğini sunmamaktadır. Fakat şurası açıktır ki modern dünyada tersinden en kıymetli “idealler”den birisi olan bu sözümona “eşitlik” adına, tabiatın imkan verdiği kadarıyla bireyler kendi aralarında gerçekten benzer kılınmaya çalışılmaktadır. Bu da, her şeyden önce herkese aynı eğitimi zorla vermeye kalkışmakla yapılmaktadır¹⁵⁰. Bunun farklı yansıması ise her şeyi herkesin seviyesine indirmek iddiasıdır. Bilgiyi en geri zekalıların seviyesine kadar indirmek şeklinde ifade edilebilecek olan bu durum, sadece alt seviyeden bir eşitleştirmeyi amaç edindiği için yine niteliğin niceliğe feda edilmesi şeklinde anlaşılmalıya uygun bir durum olarak görülmektedir. Bu bilgi kendisini aşan her şeyi inkar etmekte ve daha yüksek ve ileri bir düzeyle ilgili bütün imkanları örtbas etmektedir. Çünkü bu tekbiçimleştirme zorunlu olarak her tür üstünlüğe düşman olmak anlamına gelmektedir¹⁵¹. Bu durum niceliksel yaklaşımın, bireylerin özgün niteliklerini yok sayarak bir birinin yerine geçebilen “birimler” olarak gören kavrayışına bağlanmaktadır. Buna karşılık Gelenekselci bakış açısında varlıkların etkinliğini belirleyen onların temel nitelikleridir¹⁵². Yine insanı yalnızca maddi ve niceliksel işlevleri olan üretici ve tüketici bir varlığa indirgeyen yaklaşımın insanı mutlu etmesi mümkün değildir. Çünkü “insaniyet, aşkın olana esaslı ve son derece önemli bir özlem duyduğundan, dünyevi ve yatay düzlemde kendisini gerçekleştirecek ya da burada bulunmasını haklı gösterecek hiçbir şey bulamaz. İnsan diğer varlıklardan farklı olarak Mutlak olana ulaşmak gibi temel bir ihtiyaç duymaktadır. Kendisine bunca şekilde sunulan tüm nispi şeylerin onu daima aç bırakmasının ya da ağzına acı bir tat vermesinin nedeni de budur”¹⁵³. Demokratik eşitlik bireyi benlik üzerinde odaklaştırarak hayatını tatsızlaştırır, anlamını azaltır, başkalarına ve topluma karşı kayıtsız hale getirir. Esasen toplumun kutsal yapısı bir kez ortadan kalktığında, sosyal düzenlemeler

150. R. Guénon, *age*, s. 65-66.

151. R. Guénon, *age*, s. 105.

152. R. Guénon, *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar*, s. 64-65.

153. R. De, Pasquier, *Birlik Medeniyetinin Kökleri*, s. 10-11.

ve eylem tarzları artık çıkar için kullanılmaya açık hale gelmektedirler¹⁵⁴. Öte yandan nitelik ise ölçülemez, entelektüel sezgiyle insanın iç görüşü ve gelişmesi tarafından belirlenen şeyler için kullanılmaktadır. Bu bakımdan nitel, rasyonel üstü olarak da tanımlanmaktadır¹⁵⁵.

İçinde bulunduğumuz çevrimsel dönemi nasıl değerlendirdiklerine bakıldığında, gelişme ve ilerleme gibi kavramlara Gelenekselciler tarafından olumlu yaklaşılmayacağı kendiliğinden anlaşılmaktadır. Ne var ki günümüzde meydana gelen çeşitli gelişme ve değişmelerin de izah edilmesi gerekmektedir. Çünkü modern dünyada gelişme oldukça belirleyici bir kavramdır ve hemen hemen herkes ona olumlu anlamlar yüklemektedir. Gelenekselciler ise İlkeler doğrultusunda meydana gelen gelişmelerin kaçınılmaz ve yararlı olduğunu kabul etmekte ve modern dünyada gördüğümüz gelişme ve değişimlere metafizik bir açıklama da yapmaktadırlar: “Çeşitli gelişmeler tabii ki olacaktır, yersel düzlemde hiçbir şey değişmeden kurtulamaz; bu bireyler ve uygarlıklar kadar dinler için de geçerlidir. Değişiklikler her açıdan zararlı da değildir. Değişiklik dinler açısından yönleri birbirini dengeleyen ikili bir hareketi içerir. Bir taraftan müştereklik kendisini üreten Vahiyden uzaklaşma nispetinde bozulurken; öte yandan, doktrinle alakalı olduğu kadarıyla başından beri zımni olan değerler artık açığa çıktığı için gelenek gelişir, serpilir. Böylece genel çöküşün çerçevesi içerisinde ilerleyen ve tazmin edici bir açılım yaşanır”¹⁵⁶.

Öte yandan Gelenekselciler ilerleme ve gelişme söz konusu olduğunda Batının ilerlemişliği ve Doğunun ise hep geri kalmışlığı şeklinde yaygınlaşan popüler söyleme karşı farklı yorumlar getirmişlerdir. Her ne kadar Avrupalılar Doğunun değişmemesini bir olumsuzluk belirtisi olarak kabul etseler de bu durum Gelenekselciler tarafından Batı medeniyetinin ulaşamadığı bir denge hali olarak yorumlanmıştır¹⁵⁷. Konuyla ilgili olarak R. Guénon şöyle demektedir: Batılılar, diğer bir çok şey yanında Doğu medeniyetinin sabit ve istikrarlı mahiyetini

154. C. Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, s. 12.

155. W. W. Quinn, *The Only Tradition*, s. 47.

156. Huston Smith, *Unutulan Hakikat*, Çev. Latif Boyacı, İnsan Yay., İstanbul 1998, s. 84.

157. R. Guénon, *Doğu Düşüncesi*, s. 33.

tenkit ederler ve onu ilerlemenin inkarı gibi görürler ki bunun böyle olduğunu yürekten kabul ediyoruz. Ancak bunun bir kusur olduğunu düşünmek için ilerlemeye iman etmek gerekir. Bize göre bu mahiyet, Doğu medeniyetinin, dayandığı ilkelerin değişmezliğinden ilham aldığı gösterir ki bu, gelenek fikrinin en önemli yanlarından biridir. Modern medeniyet ise ilkedan mahrum olduğu için son derece değişkendir. R. Guénon, doğruların ilerlemeye karşı herhangi bir ilgi duymayacaklarını iddia etmekte ve her ne kadar belli bir ölçüde maddi ilerlemeyi kabul etseler de bunu katlanmak zorunda oldukları bir yük olarak göreceklardır diye düşünmektedir¹⁵⁸. F. Schuon ise her iki medeniyetin durumunu bu noktada şu şekilde karşılaştırmaktadır: “Doğudaki zaafa düşüş olgusunun temelinde “atalet”, Batınınkinin temelinde ise “yanılgı” yatmaktadır. . . Düşünüş ve anlayış düzenine sadık Doğunun nazarında, Batının kaydetmiş bulunduğu “gelişmeler”, her zaman için kaçınılmaz yoksulluk ve çöküntüleri izale edeceğim diye boş yere debelenip duran kısır döngü türünden şeylerdir ve bunlar, hayata anlam kazandıran şeyin mahvı pahasına meydana gelmişlerdir”¹⁵⁹. Bununla birlikte onun bu alandaki gözlemlerinin aksine, Batılı anlamıyla ilerleme fikrinin ve uygulamalarının, sadece Doğuda değil bütün dünyada yaygınlık kazandığı, bu gün artık herkesin kabul edeceği bir olgu haline gelmiştir.

Ancak son yüzyılda daha önce egemen olan *doğrusal tarih* anlayışını temelden reddederek *çevrimsel tarih* felsefeleri geliştiren filozoflar, Batı Medeniyetinin durmadan ileri gitmekten çok nereden gelip nereye gittiğini merak etmeye başlamışlardır ki bu mutlak ilerlemeyle ilgili temel inançların ciddi bir sarsıntı geçirmesi demektir¹⁶⁰. Her medeniyetin kendine özgü bir gelişimi olabilmektedir. Yanı sıra bir medeniyetin tarihi seyri içinde, belirli bir alanda gelişme kaydedilirken başka alanlarda bir gerilemenin söz konusu olabildiği de kabul edilmektedir. Ayrıca yine her hangi bir halkın ve çağın insanlarının genelinin çok çeşitli düzeylerdeki şeyler karşısında eşit davranış göstermesi de bir hayli zor görülmektedir. Bu bağlamda Modern Ba-

158. R. Guénon, *Doğu ve Batı*, s. 122, 75.

159. F. Schuon, *Dinlerin Aşkını Birliği*, s. 88.

160. İ. Kutluer, *Modern Bilimin Arka planı*, s. 111.

tı medeniyeti deneysel bilimlerle ve özellikle endüstriyel uygulamalarla sınırlı sadece maddi bir gelişim seyri yaşaması açısından, gelişimi hepsinden daha dar bir alanda kısıtlanmış bir medeniyet şeklinde eleştirilmiştir¹⁶¹.

Bütün bu anlatılanlarla insanlığın tarihsel serüveni içerisinde, mutlak anlamda ilerleyen veya tersine gerileyen veya bütün alanlarda mükemmeli yakalayan her hangi bir medeniyetin söz konusu olamayacağı, dolayısıyla da Batı Medeniyetinin de bu kuralın dışında tutulmaması gerektiği ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Aynı doğrultuda olmak üzere, gelenek içerisinde olan her uygarlığın bir gün gelip de duracağı hatta büsbütün yok olabileceği fikri, artık Batıda da sonsuz ilerleme inancının yavaş yavaş kaybolmasıyla birlikte bir çok insan tarafından kabul edilmeye başlanmıştır¹⁶². Bu doğrultuda Gelenekselciler modern medeniyetin bir kriz ve bunalım medeniyeti olduğu ve bütün hakimiyet alanlarında gelenekten kopuş sonucu büyük düzensizliklere sebep olduğunu ortaya koymaya çalışmışlardır.

Bu bağlamda modern dünyayla ilgili Gelenekselci tasvirleri değerlendirmek bir karşılaştırma yapmak açısından yararlı olacaktır. Esasen günümüz insanlığının bir kriz çağında yaşadığı hemen herkes tarafından kabul edilmektedir. “Sırf maddi bir temele dayanan her şey-mevcut durum böyledir- geçici bir başarı olmaktan ileri gidemez; bu son derece istikrarsız alanın kanunu olan değişme, her bakımdan en kötü sonuçları, hem de kazanılan süratin yüksekliği oranında şaşırtıcı bir hızla doğurabilir, maddi ilerlemedeki ifrat, büyük bir felaketi davet edebilir”¹⁶³. Nitekim küresel çaptaki çeşitli ideolojik çatışmalar, insanların yaşadığı manevi karışıklıklar; artan ahlaksızlığın ahlâkî değerlere meydan okuması ve hızla devam eden bu anlam kaybına uğramış hayat tarzı, krizin işaretleri olarak görülmektedir¹⁶⁴: “Modernlik, ahlâkî bilgi imkanını dışlayan bir bilgi anlayışı inşa etti; bu anlayışta ahlak, rasyonel bir inanç konusu değil, öznel bir kanaat mesele-

161. R. Guénon, *Ruhçu Yanılgı*, s. 240.

162. R. Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 8.

163. R. Guénon, *Doğu ve Batı*, s. 97.

164. J. Donald Walters, *Modern Düşüncenin Krizi Anlamsızlık Sorumuna Çözümler*, Çev. Şahabeddin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 15.

si haline geldi. İnanç ve dogmaya karşıt bir dünyada, ahlak ancak kişisel bir inanç ya da dogmatik bir kanaat meselesi olarak var kalabilir. İki durumda da ahlak, toplumsal ve bireysel hayattaki rolünü oynayabilmek için gereksindiği otoriteyi koruyamaz”¹⁶⁵. Benzer şekilde F. Schuon da bilimsel anlayışın oluşturduğu dünyada, bir yandan amaçların araçlara ve araçların da amaçlara dönüştürüldüğü; diğer yandan ise her türlü niteliksel ayrımları ortadan kaldıran bir materyalizm ile insanlar arasında kıskançlık, acı ve nefretin yaygınlaştığına dikkat çekmektedir¹⁶⁶. Haliyle bu, Batılı muhayyilenin bazı dini ve kutsal fenomenleri anlamada yetersiz kalması sonucunu doğurmaktadır¹⁶⁷. Öte yandan dünyanın, kutsaldan arındırılmış olmasıyla salt bir nesne konumuna indirgenmiş olması onun, işlenecek, tüketilecek ve kullanılacak bir mal şeklinde algılanmasına sebep olmaktadır¹⁶⁸.

Bu noktada Gelenekselciler özellikle tabiatın tahribi ve ekolojik dengenin bozulması üzerinde durarak bunun modern bilimsel geleneğin kendisini denetleyecek ve yönlendirecek üst metafizik ilkelerden yoksun olmasından kaynaklandığını ileri sürmüşlerdir. Oysa Geleneksel medeniyetlerde tabiat bilimlerinin yalnızca insanın maddi refahı için uygulanmasına ve tabiatın doğal dengesinin bozulmasına engel olabilecek bir hikmet anlayışı bulunmaktadır¹⁶⁹. Eski medeniyetlerde bilimin serüveni tabii dengeyi bozacak bir seyir izlememiştir. Buna karşılık Batılı insanın tabiattan kopukluğu ilk çağlara kadar götürülmekteyse de, onun Onaltıncı yüzyıldan sonra tabiata yönelmesinin daha çok bir yabancı gibi ona karşı gelmek, adeta onunla savaşa-

165. Ross Poole, *Ahlak ve Modernlik*, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yay., İstanbul 1993, s. 10.

166. F. Schuon, *Varlık, Bilgi ve Din*, s. 109.

167. Ernst Benz, “On Understanding Non-Christian Religions”, *The History of Religions Essays in Methodology*, Ed. Mircea Eliade; Joseph M. Kitagawa, The University of Chicago Yay., Chicago 1970, s. 129.

168. T. Roszak, *Çorak Ülkenin Bittiği Yer Post-endüstriyel Toplumda Politika ve Aşknlık*, s. 139; Batı geleneğinde maddileşme sürecinin bir tasviri için ayrıca bkz. Wolfgang Smith, *Kainat ve Aşknlık*, Çev. Mehmed Ali Özkan, İnsan Yay., İstanbul 1996, s. 59

169. Bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, *İnsan ve Tabiat*, Çev. Nabi Avcı, Yeryüzü Yay., İstanbul 1982, s. 110.

rak yenmek için bir geri dönüş şeklinde tasvir edilmiştir¹⁷⁰. Bu haliyle insan salt dünyevi yönelimlerinin baskın olmasıyla tabiatı fethederek onu tahakkümü altına almaya çalışmıştır. O, tabiatı düşmanı olarak görmüş, kendisince mutlak olarak gördüğü hakları adına, tabii çevreyi tahrip etmeye ve yağmalamaya devam etmiştir. Böylece kendini mutlaklaştıran insan, kısa sürede ekonomik refaha kavuşmak uğruna yaptığı eylemin gelecek nesiller veya bu alemdeki diğer yaratıklar üzerinde ne gibi sonuçlar doğuracağını düşünmeden doğayı tahrip etmiştir¹⁷¹. Bu tahrip insanın içindeki bozulmuş ruhun, çevresinde inşa ettiği tüm dünyaya yansması olarak da değerlendirilmiştir¹⁷². Bu bakımdan Gelenekselcilere göre her şeyden önce bu tahrip ve kirlenme kültürel düzeyde başlamıştır ve bu da geleneksel kültürlerin ifsad veya yok edilmesi sonucunu doğurmuştur. Kuşkusuz bu adımlar askeri fetihler ve ekonomik baskınlıkların desteğinde gerçekleşen bir emperyalizm ile ancak atılabilmektedir¹⁷³. Bu özellikleriyle modern medeniyet, ölçsüz ve delice bir silahlanmadan, sömürgecilik ve sömürgecilik sonrası savaşlardan, hayatın diğer bütün boyutlarını körelten ya da yıkan bilimci ve teknokratik bir totalitarizmin olumsuz etkilerinden insanı kurtaramaması açısından da eleştirilmiştir¹⁷⁴. Yüce ideallerden, zühd ve takvadan uzaklaşmış olmasıyla, insanın sınırsız dünyevi istekleri öne çıkmakta, bunları karşılamak için ise teknoloji kullanılmakta ve doğal çevre yok edilmektedir¹⁷⁵. Gelenekselcilere göre modern medeniyete özgü bu teknolojik seviyeyi, geleneksel toplumlar bilmediklerinden dolayı değil mahsurlarını öngördükleri için geliştirmemişlerdir¹⁷⁶.

170. R. Garaudy, *20. Yüzyıl Biyografisi Garaudy'nin Felsefi Vasiyetleri*, s. 159.

171. Seyyid Hüseyin Nasr, "İslam ve Çevre Bunalımı", Çev. Mevlüt Uyanık, *İslami Araştırmalar*, C. IV, sy. 3, Ankara 1990, s. 163.

172. T. Roszak, *Çorak Ülkenin Bittiği Yer Post-Endüstriyel Toplumda Politika ve Aşknlık*, s. 20.

173. W. W. Quinn, *The Only Tradition*, s. 284.

174. R. Garaudy, *20. Yüzyıl Biyografisi Garaudy'nin Felsefi Vasiyetleri*, s. 51.

175. S. H. Nasr, "İnsan ve Medeniyetin Geleceği", s. 123.

176. Gelenekselcilerin bu konuda zaman zaman çeşitli kutsal metinlerden referanslar verdikleri görülmektedir. Lao-Tzu'dan vereceğimiz şu metin bu bakımdan anlamlıdır: "Eskiden insanlar bütünlük içinde bir yaşam sürerlerdi.

Teknik ve endüstriyel öğelerin mutlak etkin duruma gelmesiyle birlikte, maddeci anlamıyla “güç”ün belirleyiciliği söz konusu olmuştur. Gittikçe artan bu güç hırslının etkisiyle insanlar, üzerinde yaşadığımız dünyayı ve kendi kendilerini bütün canlılık belirtileriyle birlikte yıkıma uğratabilecek bir silah gücüne ulaşmışlardır¹⁷⁷. Gelenekselciler bunun, modern insanın, tamamen dünyevi bir eğilimle kainatın hakimi ve kendisinden başka hiçbir varlığa karşı sorumluluğu olmayan bir anlayışla ortaya çıkmasının sonucu olduğu kanaatindedirler¹⁷⁸.

Bir fikrin değerini yani doğruluğunu beşeri olaylara bağlı kılmak şeklinde tanımlanan tarihselci bakış açısı da modern izafiyetçiliğin tarzlarından biri olarak görülmektedir¹⁷⁹. Bilindiği gibi modernliğin en önemli ilkeleri arasında sayabileceğimiz bilime, insan aklının evrenselliğine ve ilerlemeye karşı duyulan mutlak inanç, bu yeni izafiyet anlayışıyla kısmen sarsıntıya uğramıştır. Çünkü bu durum, insanın bildiği ve inandığı temel değerlere karşı kuşku duyması anlamına gelmekte, kişisel bütünlük ve huzuru sarsmaktadır. Bu sebeple insan her zaman “ben nereden geldim” sorusunu sorarak kendi kökenine ilişkin bir cevap arama gereğini duymaktadır. Geleneksel insanlar bu soruya, kendi kökenini Semavi bir kaynağın yaratıcılığıyla izah eden tereddütsüz bir cevap vermektedirler. Ancak modern insan da, gizli olarak doğaüstüne ve kaybedilmiş cennetsel hale ilişkin bir hafızaya sahiptir.

Aklı fazla önemsemezler, ama her şeyde akıl, ruh ve bedeni bütünleştirirlerdi. Bu onları kavramların kurbanı kılmadı. Bilginin babası olmalarını sağladı. Yeni bir buluş ortaya çıktığında, onun sağlayacağı kolaylıkları olduğu kadar sebep olacağı sorunları da göz önüne aldılar. Etkili olduğu ispatlanmış eski bilgilere ve etkili olduğu ispatlanmış yeni bilgilere rağbet ettiler. Eğer daha fazla şaşkınlığa düşmek, mahcup olmak istemiyorsan bu atalarının yaptığını yap; Aklını, bedenini ve ruhunu yaptığın her işte bir arada tut. Doğayla uyumlu olan yiyecek, giyecek ve barınakları seç. Taşıma için kendi bedenine güven. Bırak işin ve teneffüsün bir ve aynı olsun. Yalnızca bedenini değil, tüm varlığını geliştirici çalışmalar yap”. Lao-Tzu, *Bilinmeyen Öğretiler*, Çev. İsmail Taşpınar; Amine Gülşah Coşkun, Kaknüs Yay., İstanbul 1999, s. 60.

177. J. Evola, *Modern Dünyaya Başkaldırı*, s. 219-220.

178. S. H. Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 114.

179. R. Guénon, *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar*, s. 130.

Nitekim cennetteki ilksel huzur yani özgürlük ve dinginlik hali, modern insanın içinde bir hatıra olarak yaşamaya devam etmektedir¹⁸⁰. Ancak o, bu asli ihtiyaç ve yönelimini dünyada oluşturmaya çalıştığı “yapay cennetler” aracılığıyla gidermeye çalışmaktadır. Bu durum onun manevi açlığını azaltmak yerine arttıran bir etken şeklinde değerlendirilmiştir¹⁸¹. Bu bakımdan modern insan, kendini bulmaktan aciz, itaat edemez, gerçek insani özünden başka her şeyi sağlamış niceliksel medeniyetin kendisine sunduğu imkanlar içinde boğulmuştur. Öte yandan bu haliyle o, hayata anlam vermiş tek şeyi yani dini reddetmiş ve hiçbir zaman gerçek ve etkili bir çözüm bulamayacağı bir mutsuzluk durumunda kalakalmıştır¹⁸².

Gelenekselciler, maddeciliğin, bireyin hayatına rahatlatıcı değişik bir öğe katabilmesine karşın, onun hayatında bir anlam, bir simgesellik bulabilmesi imkanını yok ettiği gerekçesiyle de modernliği eleştirmektedirler. Yine modern medeniyeti, büyük kitleleri ekonomik öğenin ya da kolektifleştirilmiş toplumun yapılarının görünüşte zararsız etkinliği içinde; ruhsuz, karanlık, otomatik bir çalışmaya mahkum etmiş olmakla, şimdiye kadar görülmüş olanlardan daha hazin ve umutsuz olmak üzere, köleciliği en geniş ölçüde uygulamış bir medeniyet olarak görmektedirler¹⁸³. İşte böyle betimlenen çağdaş dünya Gelenekselciler tarafından özellikle entelektüel açıdan fakir olduğu gerekçesiyle eleştirilmektedir. Çünkü modern insan, arınma ihtiyacını küçümsemekte ve yaptıkları işlerde ne entelektüel bir hayatın hikmet ve dinginliğini ne de özgün bir geleneğin belirli temellerini göz önünde bulundurmaktadır¹⁸⁴. G. Eaton’ın ifadeleriyle “Modern insanın en göze çarpan özelliklerinden birisi de sosyal ve ekonomik kurumlardan felsefi ve dini geleneklere kadar her şeyi değiştirmeye çalışmasına karşın kendini düzeltmek için pek az istekli görünmesidir. Kendi iç

180. T. Lindbom, *Demokrasi Miti*, s. 32.

181. A. Huxley, *Algı Kalıpları*, s. 44.

182. R. Pasquier, *Birlik Medeniyetinin Kökleri*, s. 16.

183. J. Evola, *Modern Dünyaya Başkaldırı*, s. 176.

184. Gai Eaton, “Gelenek ve İnsan Toplumu”, *Kutsalın Peşinde*, Ed. Seyyid Hüseyin Nasr; Katherine O’Brien, İnsan Yay., Çev. Süleyman Erol Gündüz, İstanbul 1995, s. 46.

dünyasını düzene sokmadan çevresindeki dünyaya şekil vermek istemektedir”¹⁸⁵. Geleneksel insan yaptığı işleri içtenlikle, Tanrının rızasını kazanmak için yaptığından bunlar birer eylem sembolü olarak değerlendirilirken günümüz insanının eylemleri basit bir çalışma düzeyi olarak görülmektedir. Yine modern maddeci ahlak da aşkın olana yönelik anlamını kaybetmiş olmasından dolayı ahlâkî bozulmanın temelinin de burada aranması gerektiğine işaret edilmiştir¹⁸⁶.

Gelenekselci ekolde Gelenek ve modern karşılaştırması genellikle bir karşıtlık düzleminde yapılmaktadır. Buna göre modern, çağdaş dünyamıza hakim olan, aşkından yani gerçekte her şeyi idare eden en genel anlamıyla vahiy ile insana bildirilen değişmez ilkelerden kopmuş olanı; gelenek ise, İlahi olan her şeyi yansıtmaktadır. Böylece modernizm geleneğin zıddı olarak tanımlanmaktadır¹⁸⁷. Anti-geleneksel bakış açısı; profan, ilerici, hümanist, akılcı, materyalist, deneyci, bireyci, eşitlikçi, serbest düşünceli ve aşırı duygusal bir bakış açısı olarak tanımlandığında bütün bu özellikler Gelenekselciler için olumsuz değerleri ifade etmektedir. Ancak bu bakış açısı sadece günümüz dünyasıyla sınırlı bir durum olarak da görülmemektedir. Aslında yeni olan, bu bakış açısının şimdilerde dünya çapına yayılmış ve hemen tüm beşeri hayat ve düşünce alanlarını kaplamış olmasıdır¹⁸⁸. Modernizmin, insanlıktan insanüstü bir gerçekliği yansıtan her şeyi yok etme tutkusunda olduğunu söyleyen R. Guénon, bu yönüyle onun gelenekle uzlaşmasını da mümkün görmemektedir¹⁸⁹. Bu çelişki modernizmi savunanlarca da ifade edilmiştir. Bu bağlamda modern kültürün üretilmesi için gelenekselci zihniyete son vermek gerektiği iddia edilmiştir¹⁹⁰. Bu karşıtlığı T. Lindbom şu şekilde ifade etmektedir: “Modernizm geleneksel olanı reddeder. Bunun en birinci nedeni, genellikle sonu gelmez ilerleme ifadesiyle anlatılmak istenen sürekli değişim

185. Seyyid Hüseyin Nasr, *İslamda Düşünce ve Hayat*, Çev. Fatih Tatlıhoğlu, İnsan Yay., İstanbul 1988, s. 221.

186. J. Evola, *Modern Dünyaya Başkaldırı*, s. 486.

187. S. H. Nasr, *Makaleler I*, s. 74.

188. L. Northbourne, *Modern Dünyada Din*, s. 21-22.

189. R. Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 137.

190. Bkz. Abdullah Laroui, *Tarihselcilik ve Gelenek*, Çev. Hasan Bacanlı, Vadi Yay., Ankara 1993, s. 198-199.

ile vasıflanmak için bir “özgür el”e arzu duymaktadır. Hiyerarşi, otorite, zaman içinde yürüyen gelenek ve toplumun büyüttüğü normlar, bunların hepsi modernistler tarafından tarihsel dinamizme ve göreceliğe set olsun diye geliştirilmiş yığınlar olarak görülür. Modernist için tarih, tüm şeylerin görece olduğu hızlı değişimin öyküsüdür”¹⁹¹.

Gelenekselciler tarafından insan tabiatı, hümanist bir bakış açısıyla ortaya konduğunda bile istikrarsız, değişken ve kaypak olarak değerlendirildiği için ilke olarak kabul edilmemektedir. Öte yandan onlar modern dünyada bu ilkelerin bilimler tarafından sağlanması anlayışına da karşı çıkmaktadırlar. Çünkü onlara göre ne deneycilik ne tümevarım ne de aklın doğruladığı duyu verilerinin, metafizik ilkeler olarak görülmesi mümkündür. Zira bu bilimler ancak kendi alanlarında geçerlidirler ve yöntemleri çoğunlukla ededi ilkelerden kopuktur. Bu nedenle modern dünyada hayatın hemen her alanında bir ilke eksikliği söz konusudur¹⁹².

Ancak modernizm ile geleneksel arasındaki vurgulanan tüm zıtlıklar ve birbirinin tersi oldukları yönündeki yorumlara karşın yine de modern dünyadaki her şeyin modernizm ile özdeşleştirilemeyeceğine de dikkat edilmelidir: “Gelenegin bir çok ögesi hâlâ varlığını sürdürüyor. Her şeyden önce sırf modern dünya ve modern dünyanın bir ürünü olmadığı için inanılmaz bir hızla yok ettiğimiz doğal güzellik hâlâ ayaktadır... İkinci olarak dünyadaki bütün dinlerin kalıntıları arasında da bir fark gözetmeyiz. Üçüncü olarak Chartres katedralinden geleneksel insanlar tarafından yapılan yorganlara kadar uzanan geniş bir kutsal sanat ve gelenek kalıntıları yelpazesindeki her şey bizim için değerlidir. Dördüncü olarak modern dünyada yaşıyoruz, çünkü varlığımızı sürdürmemiz ve hayatımızı kazanmamız Allah’a karşı olan görevimizin bir parçasıdır ve bütün dinlerde bu vurgulanır”¹⁹³. Bu nedenle S. H. Nasr, modern dünyaya değil modernizme karşı olduğunu belirtir ve modernizmi dünyevi insanın ilâhî olana ve geleneğe, mantığın akla, bireysel nefsin ruha ve ruhun beraberinde getirdiği kaza-

191. T. Lindbom, *Demokrasi Miti*, s. 30.

192. S. H. Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 111.

193. S. H. Nasr, “İslam, Gelenek ve Batı”, s. 160.

nımlara karşı olduğu bir isyan şeklinde tanımlar. Fakat ona göre bu yüzyılda dünyaya gönderilmiş olmamız gerçeği, bir kader olarak bize bazı sorumluluklar da yüklemektedir. Esasen çağdaş dünya yalnızca modern dünyayı içine almadığından gelenek ve onu yaşamak için her zaman açık bir kapı bulunmaktadır¹⁹⁴. Yine ona göre her varlık biçimi en temelde hakikat ve hayrın bütün varoluşun kaynağına ait olan bazı unsurlarını zımında barındırdığından dolayı tam dalalet veya tam şer mevcut olamaz. Aslında geleneğin modern dünyada eleştirdiği şey, kendi bakış açısından batıl olan dünya görüşü, öncüller ve temellerdir ki bu dünyada tezahür eden her hangi bir hayr, asli olmaktan ziyade, arızidir. Geleneksel dünyaların asıl itibariyle hayr ve arızı olarak şer, modern dünyanın ise asıl itibariyle şer ve arızı olarak hayr olduğu söylenebilir. O halde Gelenek, modernizme özü itibariyle muhaliftir ve o, normal bir dünya vücuda getirmek için modern dünyayı öldürmek istemektedir. Onun amacı olumlu olanı yok etmek değil, vehmi olanın gerçek, olumsuz olanın olumlu, batıl olanın hak olarak görünmesine imkan tanıyan cehalet örtüsünü kaldırmaktır. Gelenek günümüz dünyasında var olan her şeye muhalif değildir ve günümüzde mevcut her şeyi modernizmle eşitlemeyi de reddeder¹⁹⁵.

Gelenekselciler, modern dünyanın, gelenekten kopmasının sonucu olarak karşılaştığı bütün bu sözkonusu olumsuzluklardan kurtulmasını, her şeyden önce entelektüel seçkin bir topluluğun ortaya çıkması gereğine bağlamaktadırlar¹⁹⁶. Elitizm suçlamalarına aldırmadan Gelenekselciler geleneksel toplumların metafizik ilkelerini anlayan, yorumlayan ve günümüz dünyasına açıklayabilecek entelektüel sezgi sahibi seçkin bir grubun önemine ısrarla dikkat çekmişlerdir¹⁹⁷: “Sınırlı bir seçkinler arasında da olsa hakiki bir zihniyenin ihyası, Batıda hüküm süren karmaşaya son verecek tek yol gibi görünmektedir bize; ancak bu yoldadır ki çağdaşlarımızın kafasını dolduran bunca gereksiz vehmin dağıtılması, “aydın” geçinmek isteyen kimselerin yerli yersiz

194. S. H. Nasr, agm, s. 160.

195. S. H. Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 100.

196. Ayrıca bu sınıfın Ezoterik bilgiye sahip insanlar olarak değerlendirilmeleri III. Bölümde Zahirilik-Batınilik konusunda işlenecektir.

197. W. W. Quinn, *The Only Tradition*, s. 24.

alaya aldıkları bütün bu gülünç ve dayanaktan mahrum yığınla butlanın yok edilmesi mümkün olabilecektir”tir¹⁹⁸.

Halkın çok küçük bir kısmı metafizik ilkelerle ilgilenir. Bu nedenle gerek geleneksel gerekse günümüz insan topluluklarında insanlar arasında entelektüel farklılıkları yansıtan hiyerarşik kategorilerin mutlaka bulunduğuna sürekli tanık olunmaktadır. Sözelimi *Biruni* (ö. 1061), bu ayrıma kendi döneminde Hintlilerde halkla entelektüel kitlenin, aynı dinden oldukları halde, inançlarının ayrı olduğunu ifade ederek işaret etmekte ve Hristiyanlık ortaya çıkmadan önce inanç konusunda Yunanlıların da Hintliler gibi olduğunu tespit etmektedir. O her dini toplulukta entelektüel ile avamın inanç düzeyinde farklı olduğunu, entelektüelin akli konulara yönelip araştırdığını, avamın ise duyular alanından dışarı çıkmak istemediğini ya da çıkamadığını iddia etmektedir¹⁹⁹. Benzer şekilde ilk dönemlerde Hristiyanlıkta da halkın Hristiyanlığı ile hikmet sahiplerinin Hristiyanlığı ve iman arasında kesin bir çizginin çizildiği görülmektedir. Hikmet sahiplerinin dini anlayışında insanın, marifetullah ve zühd ile hikmete ulaşacağı kabul ediliyordu²⁰⁰. Gelenekselciler de İslam tasavvufundaki “gayb adamları”nı çağrıştıran bir anlayışla dünyadaki kitlesel ya da geniş akımların etkisine kapılmayıp bunların dışında duran “adamlar”ın bulunduğunu kabul etmektedirler. Onlara göre bunlar, genel olarak tanınmayan, modern kültür ortamlarından uzak duran, bu dünyada en yüksek düzeyde olan ve yeryüzüne dağılmış olup çoğu kez bir birlerini tanımamakla birlikte bir birlerine bağlı ve tradisyonel zihniyet düzeyinde kendi aralarında kopmaz bir zincir oluşturan kişilerdir. Üyeleri bir birine görünmez bağlarla bağlı olan bu topluluğun tek işlevi, gerçekte “ebedî ateşi (nuru)” temsil etmektir. Onlar sayesinde, tradisyon her şeye rağmen varlığını sürdürmekte, ateş görünmez bir biçimde yanmakta ve bir şey daima bu dünyayı yüksek (öte) aleme bağlamaktadır. Bunlar “uyanmışlardır” ya da ermişlerdir²⁰¹.

198. R. Guénon, *Doğu ve Batı*, s. 94.

199. G. Tümer, *Biruni’ye Göre Dinler ve İslam Dini*, s. 120, 129.

200. Erol Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Yay., 7. b., İstanbul 1998, s. 48.

201. J. Evola, *Modern Dünyaya Başkaldırı*, s. 529.

Görüldüğü gibi bu insanların görünen dünyamızla olan ilgisi muğlak kalmaktadır. Modern dünyanın içinde bulunduğu durumdan çıkmasının çaresini entelektüel sezgiye sahip bir elit topluluğunun oluşumunda gören R. Guénon, öncelikle Batı dünyasında böyle bir topluluğun ortaya çıkması gerektiğini belirtmiştir. Gerçi ona göre aslında geleneksel Batı toplumlarında bu seçkinler vardı. Antik ve Orta Çağ'da şu anda Batı'da olandan başka bir şey vardı: seçkin bir grup insan, modern pek çok birey için güç anlaşılır bir şey olan mistik gerçekleşme de dahil saf metafizik, hatta kusursuz oldukları söylenebilecek bir takım doktrinleri uygulamaktaydılar. Eğer Batı bu gün bu doktrinlerin hatırasını bile tamamen kaybetmişse bunun sebebi, kendi özgün gelenekleriyle bağlarını koparmış olmasıdır ve bu nedenle de modern medeniyet, normal olmayan ve sapmış bir medeniyettir²⁰². Oysa Doğuda böyle seçkin kişiler hâlâ vardır. Bu seçkinler daha önce bahsettiğimiz inisiyatik yolla manevi bilgiyi almakta ve yine aynı yolla aktarmaktadırlar. Yani onların yetkinliği dinin batını yani ezoterik boyutuna olan vukufiyetlerinden gelmektedir. Bu bakımdan söz konusu seçkinler grubu metafizik temel ilkeler konusunda yetkin kişiler oldukları için çevremizde tanık olduğumuz her tür durumu bu ilkeler doğrultusunda değerlendirebilecek bir bilgeliğe de sahiptirler²⁰³. Gelenekselciler bunları gerçek metafizikçiler olarak kabul etmekte ve bugün ki bilimlerde uzman kişilerle karıştırılmaması gerektiği konusunda ısrar etmektedirler. Çünkü özgün entelektüel kavrayışın salt kitabi bir bilgi ile ortak hiçbir yanının bulunmadığı, derinleştirilmiş bilgiden ve olağan bilimden tamamen ayrı olduğu vurgulanmaktadır. Açıktır ki burada entelektüel seçkinler ile filozof ve bilim adamları kastedilmemektedir. Hatta bunlar bazı zihinsel alışkanlıkları nedeniyle bazen bu seçkinler topluluğunun dünyasını anlamaya cahillerden bile daha az yatkın görülmektedirler²⁰⁴. Entelektüel seçkinlerin, bilim adamları ve filozoflardan ayrılan en önemli özellikleri, onların ço-

202. René Guénon, "Doğu Metafiziği", Çev. Sadık Kılıç, *Tabiattaki Metafizik ve Guénon'un Doğu Metafiziği*, Akçağ Yay., Ankara 1995, s. 71.

203. Bkz. R. Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, s. 101; *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 47-49; *Doğu ve Batı*, s. 181-183.

204. R. Guénon, *Ruhçu Yanılgı*, s. 341-342.

zümleyici akıl yerine *entelektüel sezgiyi* öne çıkarmalarıdır. Bu anlamda sezgi, ruh ile de özdeşleştirilmiş ve aklın hedefinin ruh vasıtasıyla ve ruhun kendini dönüştürmesi için gerekli iç ve dış şartları sağlamak olduğu ileri sürülmüştür²⁰⁵. Bu bağlamda Gelenekselciler muhakemenin zihinsel süreçlerinden öte bu zihinsel muhakemenin analitik ve bilimsel metotlarının temelini oluşturan bir *Akıl*'dan bahsederler. Onlara göre bu büyük Akıl, deneysel olmayan gerçekliğin anlaşıldığı sezgiyi de içermektedir²⁰⁶. İşte insan bu melekesiyle ancak entelektüel sezgi sahibi olabilmektedir. Ne var ki Hristiyanlıkta, entelektüel ve gnostik yani irfani bilgiye dayalı unsurların zayıflamasıyla birlikte Batılı insanın akli melekesi tedrici olarak her türlü değişmezliğin ve dengeliğin iki kaynağı olan vahiy ile entelektüel sezgiden uzaklaşmak durumunda kalmıştır. Sonuçta felsefi kesinliği imha eden nominalist eğilimle birlikte insanın aşkın unsurlardan koparılarak beşeri görüşlere indirgenmesine neden olan hümanizmin ürettiği yeni bir insan ortaya çıkmıştır²⁰⁷.

Burada Gelenekselcilerin modern felsefedeki Bergsoncu sezgiyi gerçek sezgi olarak kabul etmediklerini belirtmemiz gerekmektedir. Onlara göre Bergson, aklın yetersizliklerine çare olacak şeyi, aklın üstünde aramak yerine aklın altında aramaktadır ve böylece o, akılcılar kadar bilmediği, gerçek zihinsel sezgiye (*intuition intellectuelle*) başvurmak yerine sadece duyuşsal ve “yaşantısal” bir sezgiye başvurmaktadır. Tam anlamıyla duyuşsal sezgi (*intuition sensible*) bu karmaşık kavram içinde bilincin ve duygunun en karanlık güçlerine karışmaktadır²⁰⁸. Gerçekte geleneksel topluluklarda sezginin kaynağı hep duyu verileri olmaktan çok şuurun kendine yönelmesi ve yoğunlaşması yani dış dünya yerine kendini müşahade etmesi şeklinde izah edilmektedir²⁰⁹. Nitekim İslam düşünürleri tarafından bu durum yani sezgi (hads) olgusu, fikir yürütme, kıyas metoduna uyma, öğrenme ve

205. A. Huxley, *Kalıcı Felsefe*, s. 144.

206. W. W. Quinn, *The Only Tradition*, s. 342.

207. S. H. Nasr, “İnsanın Evren İçindeki Yeri ve Zahiri Değişim İçindeki Süreklilik”, s. 96.

208. R. Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, s. 259.

209. E. Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, s. 115.

benzeri yollara ihtiyaç olmaksızın insanda bir anda temel ilkelerin (el-hududu'l-evsâd) meydana gelmesi olarak anlaşılmıştır. Onlara göre sezgi, kısaca akıl yürütmenin yanında doğrudan akledilir ilkelere ulaşmadır²¹⁰. İslam mutasavvıflarınca ise sezgi, Allah'ı tefekkür için kalbin duyduğu güçlü bir istek ve arzuyla parçalanmış kimselere nasip edilen bir lütuf olarak görülmektedir: “Böyle bir kimseye Rabbinde fena bulana ve böylece O'nun dışındaki tüm varlıkların hayalinden kurtarılan kadar ilhamat-ı ilahiye akmaya devam eder. Zira Zat-ı ilahinin devamlı kendisini tefekkür ve teemmül edenleri yönelttiği istikamet budur. Öte yandan sadece teorik bilgiye ya da eyleme yönelen kişi, ilham üstüne ilhama vasıl olamaz, olsa bile haz duyamaz. Çünkü onun gayesi Zat-ı ilahiden başka bir şeydir ve Cenab-ı hak onların her birini, ilhamının derecesine göre tercih eder. Şüphesiz her insan, tıpkı okyanusun dalgaları gibi Ruh'a iştirak eder. Fakat hissi tecrübe (dünya hayatı) insanların çoğunu emri altına alır; onların kalplerini ve uzuvlarını ele geçirir ve Ruh'a açılmalarına izin vermez. Zira hissiyat, maneviyatın karşısındadır ve zıtların ittisali muhaldır”²¹¹.

Gelenekselcilerin entelektüel sezgi sahibi kişiler için yapmış oldukları tanımlamalar İslam tasavvuf kültüründeki veli tipolojisini hatırlatmaktadır. Ermişlerin günümüz dünyasında yerini ise *L. Nortbourne* şu şekilde tasvir etmektedir: “Ermişlik farklı bir düzeye ve hatta irfana dayandığı için iyi ile kötü zıtlığının aşıldığı bir dereceye aittir. Dünya ermişlerin sırtında varlığını sürdürmektedir ve insanlar onların farkında olsa da olmasa da dünyayı Allah'a bağlayanlar onlardır. İnsanlığa gerçekten iyiliği dokunan ne bilim adamıdır ne işadamıdır ne de diğergamdır; gerçek iyiliksever ermiştir”²¹².

Görüldüğü gibi Gelenekselciler, modern Batı medeniyetinin açmazlarının geleneksel hikmetin dirilticileri olabilecek entelektüel seçkin bir topluluğun oluşması ve bunlar aracılığıyla metafizik ilkelere bağlanmakla ancak çözümlenebileceği iddiasına sahiptirler. Bu iddia

210. Bkz. İbn Sina, *en-Necat*, Haz. Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1992, C. II, s. 14.

211. Mulay el-Arabi ed-Darkavi, *Bir Mürşidin Mektupları*, Haz. Titus Burckhart, Çev. İbrahim Kalın, İnsan Yay., İstanbul 1987, s. 20.

212. L. Nortbourne, *Modern Dünyada Din*, s. 81.

sadece modern Batı için değil bütün dünya için önerilen normal bir yol olarak sunulmaktadır. Aynı yolu İslam dünyası için de öneren S. H. Nasr'a göre ister Marksizm, Darwinizm ya da laik Varoluşçuluk tarafından ileri sürülen meydan okumaların isterse modern dünya tarafından dinin karşısına çıkarılan başlıca problemlerin, mesela Selefiyye ya da diğer benzeri ekollerin yaptığı tarzda, İslam'ın sade ve yalın bir akılcı yorumuyla çözümlenmesi mümkün değildir. Çünkü bu sorunlar ancak, metafiziğin ve İslam'da gelişmiş olan felsefi hikmetin geleneksel ve derin hazinesine müracaat edilirse ancak çözümlenebilir²¹³.

2. Metafizik İlkeler

Gelenekselciler, entelektüel sezgi sahiplerinin bu yetenekleriyle ulaştıkları “bilgi”yi modern felsefedeki terimin kullanımından öte bir anlam yükleyerek “metafizik bilgi” şeklinde adlandırmaktadırlar. İlk Çağda “fizikten sonra gelen” anlamından yola çıkılarak Aristo tarafından Metafizik'in konusu, varlık olmak bakımından varlık ve aynı zamanda bilimlerin, doğal yasaların ve eylemin ilk/küllü ilkeleri olarak belirlenmiştir. Fizik ise bu yasaların doğal alana uygulanması şeklinde anlaşılmıştır²¹⁴. Modern bakış açısında ise bilimlerin bağımsızlaşarak, her tür Metafizik ilkeden uzaklaşması ve bundan da öte bilimi aşan her şeyin inkar edilerek bilinemez damgası vurulup dikkate alınmaması Metafiziğin tamamen göz ardı edilmesi şeklinde yorumlanmıştır. Gelenekselcilere göre Metafizik, yüksek bir kesinliğe ve yüce bir alana sahip bir bilgi olduğu için insandaki temeli gözlem değil, doğrudan sezgisel görüştür (vision)²¹⁵. Bu bakımdan Gelenekselciler bütün bakış açılarını metafizik ilkeleri merkeze alarak yönlendirdiklerini, o nedenle de güncelliği ve geçici dünya olaylarını referans verme alışkanlıkları olmadığını belirtmişlerdir. Çünkü onlara göre asıl üzerinde durulması gereken saf metafizik, devamlılık gösteren olaylar şeklinde te-

213. S. H. Nasr, “Kur'an'da Vahiy, Düşünce ve Akıl”, s. 234-235.

214. Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Aslan, Sosyal Yay., İstanbul 1996, s. 187 vd. ; R. Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 67.

215. L. Nortbourne, *Modern Dünyada Din*, s. 50-51.

zahür eden ilkelerdir ve onlar *zaman dışı*dırlar²¹⁶. Sürekli değişimin olduğu yerde ise metafizik bilgi mümkün değildir: “Kendi içinde düşünüldüğünde hayat, hep bir değişimdir, böyle olduğu için en çarpıcı hususiyeti değişme olan modern medeniyetin ruhu üzerinde büyüleyici tesir icra etmesini anlamak mümkün olmalıdır; bu değişme, ilk bakışta görülebilir. Hayat ve ona doğrudan bağlı kavramlar arasında böyle sıkışıp kalındığında, değişimin dışında kalan, külli ilkelerin değişmez oluşu ve aşkınlığı hakkında bir şey bilinemez; o zaman da mümkün metafiziki hiçbir bilgi olamaz”²¹⁷. Gerçi metafiziki bilgiye insanın kendisini yönlendirmesi kolay değildir ve basit meraklarla da bu bilginin elde edilmesi mümkün görülmemektedir²¹⁸. Ancak bu, insanın metafizik bilgiye ulaşma imkanı yok demek değildir; onun geniş eğilim ve yetenekleri arasında metafizik bilginin de bir yeri vardır. “İmgelem (tahayyül), mantık ve belleği kapsayan düşünce kendi içinde saf bir insan melekesidir. Fakat nefis ile ruh arasında var olan fiili süreklilik sayesinde, düşünce belli bir derecede zekanın ışığından etkilenebilir. Doğaötesinin, yani bu dünyanın ötesinin incelenmesi demek olan metafiziğin amacı, akıllı bu etkilenmeye açık tutup, düşüncelere aşkın bir eğilim vermektir”²¹⁹. Gelenekselciler için entelektüel sezgi sahiplerinin ulaşabileceği bu metafizik bilgi ile aslında insan varlığının özünde bulunan kutsal karakterdeki bilgi kastedilmektedir. Mikrokozmosmik vahiy veya *scientia sacra* (kutsal bilim) diye isimlendirilen bu bilgiyle gerçeğin nihai bilgisi olarak metafizik söz konusu edilmektedir. Bu nedenle metafizik tüm bilimlerin ilkelerini kapsayan ve onlardan önce gelen asıl ve temel bilim ya da hikmet olarak görülmüştür²²⁰. O halde “Metafizik Gerçeğin bilimidir ya da daha özel olarak, insanın bizzat kendisi vasıtasıyla vehim ile Gerçeği bir birinden ayırt edebildiği ve eşyayı kendi mahiyeti neyse öyle, oldukları gibi bildiği bilgisidir. Mutlak ve sonsuz Gerçeklik olan Asl’ın bilgisi metafiziğin kalbidir. Öte yandan evrensel ve kozmik varlığın, makrokoz-

216. R. Guénon, *Maddi İktidar Ruhani Otorite*, s. 7.

217. R. Guénon, *Doğu ve Batı*, s. 82.

218. R. Guénon, *age*, s. 170-171.

219. M. Lings, *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, s. 38.

220. S. H. Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 143.

mos ve mikrokozmosun her ikisini de kapsamak üzere kozmik varlık düzlemleri arasında ayırt edilmesi ise onun kolları ve bacakları mesabesinde. Metafizik yalnızca Zat'ta bulunan Asıl ve onun tezahürleriyle değil, kozmolojik düzenle ilgili çeşitli bilimlerin ilkeleriyle de ilgilenir. Kutsal Asıl'dan başka bir şey olunmadığından hem kutsal bilgi hem de en üst düzeydeki kutsalın bilgisi olan Asl'ın bilgisiyle ilgilenmekle birlikte, geleneksel antropoloji, psikoloji ve estetik kadar bu bilimlerin ilkelerini ihtiva eden ve geleneksel kozmos bilimlerinin kalbinde yer alan *scientia sacra* ile de birliktedir"²²¹.

Bütün bunlardan anlaşılacağı üzere Gelenekselciler için çeşitli metafizik anlayışları yani metafizikler yoktur, tek bir Metafizik vardır ve onun ilkeleri matematik ilkeler kadar apaçık ve kesindir. Metafizik bilginin gerçekleşmesi kutsallık ve manevi mükemmellik anlamına gelir, bu yüzden de ancak vahye dayanan bir gelenek çerçevesinde kendisine ulaşılabilir. Gerçek hakikat ve onun insan hayatına uygulanması ancak metafiziğin dayanabileceği belirli simgeler ve ayinlerin etkinlik kazanabilmesiyle ve ancak vahyedilmiş bir gelenekle mümkün görülmektedir. Akıl yürütmeye bu ilkelere ulaşamaz ve sadece entelektüel sezgi aracılığıyla elde edildiği için felsefeden farklıdır"²²².

F. Schuon da bu bağlamda felsefe ile metafiziği karşılaştırmaktadır: "Bir metafizik doktrin evrensel gerçeğin zihinde vücut bulmuş halidir. Bir felsefi sistem ise bizim kendimize sorduğumuz belli soruların çözümüne yönelik rasyonel çabadır. Bir kavram özel bir cehalet bağlamında ancak problem olabilir"²²³. Böylece o, bireysel akıl yürütmelerin insanı gerçek bir bilgiye ulaştıramadığını ileri sürmektedir.

Gelenekselciler, metafizik bilgi dedikleri şeyle felsefe veya felsefedeki metafizik ve felsefi sistemlerin, entelektüel özgünlük taşıdıkları yani filozoflara ait bireysel görüşler oldukları için evrensel hakikatler olarak tanımlanan Metafizikle aynı düzeyde değerlendirilmesini mümkün görmemektedirler. Metafizik, sınırlanmış bir sistem olmayıp küllidir; varsayımlara ve görelî bir bakış açısına sahip olmaktan öte

221. S. H. Nasr, *age*, s. 145.

222. S. H. Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 103.

223. F. Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts*, s. 10-11. Ayrıca bkz. F. Schuon, *İslamın Metafizik Boyutları*, s. 191.

mutlak bir kesinliğe sahiptir. Bu nedenle Batı felsefi düşüncesinin ürünleri olan İdealizm, Panteizm, Ruhçuluk ve Maddecilik gibi sistemlerin metafizik olarak anlaşılmaması gerekir²²⁴. Ani bir tecrübe, görüş ve sezgi ile elde edilen entelektüel bilgi, Metafizik bilgi kabul edilirken; sadece analiz ve bölme yoluyla düşünce üretmeye dayalı akli bilgi ise felsefi bilgi olarak kabul edilmektedir. Kısaca Metafizik ilâhî bir ilim, felsefe ise tamamen insani bir zihin faaliyeti olarak görülmektedir²²⁵. Nitekim Metafizik bir önermeyi felsefi bir önermeden ayıran özellik, Gelenekselciler tarafından şu şekilde izah edilmektedir: “Metafizik, duyular vasıtasıyla algılanabilir özellikli her hangi bir bilgiye kıyasla çok daha kesin ve gerçek olan bilgileri tasvir etmek veya yorumlamak üzere sembol gibi akla hitap eden vasıtaları kullanmaktadır; buna karşılık felsefe ise, hiçbir zaman için ifade ettiği şeyden öte bir şey değildir ve bir şüpheyi çözüme kavuşturmak üzere derhal muhakemeye başvurusu, onun hareket noktasının üstesinden gelinmesi gereken bir şüphe olduğunu ispatlamaktadır; metafizik ifadenin hareket noktası ise, özellikle daima bir besbellilik veya bir kesinliktir ve bu ifade, onu kabul edebilecek güç ve yetenekteki kimse- lere varlıklarında gizilgüç halinde mevcut bulunan bilgiyi su yüzüne çıkaracak nitelikteki sembolik veya diyalektik vasıtalarla iletilmektedir”²²⁶. O halde metafizik bilgi ile onun zihinde gerçekleşmesi ayrı ayrı şeylerdir. O kalpteki bir tohum gibidir; düşünceler ise sadece onun belirsiz parıltılarını temsil eder²²⁷.

Gelenekselciler metafizik ile felsefeyi karşılaştırdıkları gibi bilimle inancı ya da dini de karşılaştırmışlardır²²⁸. Belirtildiği üzere metafizik bilgi ile bütün doğa bilimlerinin ötesinde ve “külli düzeydeki ilkelerin” bilgisi kastedilmektedir. Bu nedenle bilim ile din alanları metafizikten ayrı olduğu için aralarında hiçbir zıtlasma ve çatışma söz konusu olmamalıdır²²⁹. Ancak Metafizik, dolaylı veya dolaysız her şe-

224. R. Guénon, *Doğu Düşüncesi*, s. 123-125.

225. S. H. Nasr, *Batı Felsefeleri ve İslam*, s. 60.

226. F. Schuon, *Dinlerin Aşkın Birliği*, s. 12.

227. F. Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts*, s. 9.

228. Din ve Bilim konusu bu çalışmanın II. Bölümünde bağımsız bir başlık altında incelenecektir.

229. R. Guénon, *Doğu Düşüncesi*, s. 94-95.

yin zorunlu olarak kendisine bağımlı olduğu külli ilkelerin bilgisi olduğu için Metafizik'in olmadığı yerde hangi türden olursa olsun mevcut her çeşit bilgi, ilkedен mahrum olarak değerlendirilmektedir. Böylece bu tür bilgiler fiilen bağımsızlığını kazanmış gibi görünmekle birlikte şümul ve derinlik bakımından çok şey kaybetmiş olmaktadır. Bu sebeple bilimlerin metafizik ilkelerin uygulamaları şeklinde olması gerekir²³⁰. Dini inançlar ise entelektüel olmakla birlikte saf entelektüel düzeyde olmadıkları için metafizik bir doktrin olarak adlandırılmamaktadır. Çünkü duygusal düzeyde entelektüellik dışı etkiler yoluyla bu doktrinler, kendi özel bakış açılarına uygun biçimleri almışlardır²³¹. Metafizik, bilginin prensiplerinin bilgisi olarak kabul edildiği için ilimlerin Kraliçesi diye de adlandırılmış ve bu bakımdan teolojik görüşler kendi bağlı olduğu metafizik prensiplerin yorumu şeklinde değerlendirilmiştir²³². Konuyla ilgili olarak R. Guénon şöyle demektedir: “Tüm teolojik gerçeklikler metafizik terimlerce içerilebilir, ancak bunun karşısı doğru değildir, zira teolojik terimlerle ifade edilemeyen metafizik gerçeklikler vardır. Öte yandan bu asla bir özdeşlik ya da eşdeğerlilik olmayıp bir tekabüliyetten başka şey değildir; ifade farklılığı bir bakış açısı farklılığını gösterir ve böyle bir durumda farklı olan veçheler söz konusudur; metafizik'in bir niteliğini oluşturan evrensellik, teolojide hiçbir zaman bulunmaz. Metafizik'in konusu tüm varlıkların tüm hallerdeki imkanlarıdır, tabii ki, gerek aşağı gerekse yukarı hallerde beşer-dışı varlıklar ya da daha doğrusu, özgül beşeri bireyselliğinkilerden farklı olan imkanlar içinde bulunan varlıklar da bulunabilir, ancak bu ilahiyatçıyı özel olarak ilgilendirmedigi gibi metafizikçiyi de ilgilendirmez, o yalnızca böyle olması gerektiğini kabul etmekle yetinir ve kaldı ki hiçbir keyfi sınırlama metafizik ile bağdaşmaz”²³³. Bu karşılaştırmayı gerçek kurtuluş açısından yapan F. Schuon'a göre ise: “İnançla irfan –yani temel dini inançla metafiziksel gerçeklik- arasındaki fark bir dağın tasviriyle o dağı görme arasındaki farka benzetilebilir: Ne birincisi ne de ikincisi bizi da-

230. R. Guénon, *Doğu ve Batı*, s. 51.

231. R. Guénon, *Doğu Düşüncesi*, s. 88-89.

232. Etienne Gilson, *Ateizmin Çıkmazı*, Çev. Veysel Uysal, İFAV Yay., İstanbul 1991, s. 98.

233. R. Guénon, *Ruhçu Yanılgı*, s. 264-265.

ğın tepesine çıkartmaz, fakat ikincisi bize dağın özellikleri ve tepeye çıkmak için izlenilecek yol hakkında bilgi verir. Bununla birlikte, durmadan yürüyen bir körün her adımda duran normal gören bir adamdan daha çabuk ilerleyeceğini de unutmayalım”²³⁴. Görüldüğü gibi Metafizik bilginin üstünlüğünü vurgulayan Gelenekselcilere göre Metafizik bakış açısından bakıldığında varlık ile bilgi temelde özdeşdir. Ancak bu özdeşlik entelektüel sezginin doğası gereği olduğu için gerçek metafizikçiler bunu sadece kabul etmekle kalmazlar tahakkuk da ettirirler²³⁵.

Anlaşılabacağı üzere metafizik bilgi, Gelenekselciler açısından kendi tanımladıkları kadarıyla her şeyin kendine bağlı olduğu temel ilkeleri ifade etmektedir. A. K. Coomaraswamy’ye göre Metafizik evrensel ve değişmez olduğu için hem Ezelidir ve hem de yaratılmamış Hikmettir. Başlangıçta vahyedilen gerçeğe dayanır ve bu gelenek hiçbir kopukluk olmadan aktarıldığı sürece tutarlı ve hatasız olarak devam eder²³⁶. Bu nedenle gerçekte tek bir tane Metafizik olabileceğinden farklı gelenekler için farklı metafizikler düşünülemez. Dolayısıyla metafiziki bilgi evrenseldir. Öte yandan gelenekler arasında ciddi ve gerçek bir çelişki ya da uyuşmazlığın olması, hepsi de tek bir hakikatin değişik ifadeleri olmaları açısından mümkün görülemez. Çelişki gibi görünen şeyler aslında bakanın kendi düşünce yetersizliğinden kaynaklanmaktadır²³⁷. Metafizik bilginin evrenselliği, varlık düzeyinde evrenin fizik ve metafizik evren şeklinde sınıflandırılması açısından, bütün geleneklerde rastlanılan bir durumdur. Onlara göre fizik ve metafizik iki kademe (yani biri ölümlü yaratılmışın aşağı alemi diğeri ölümsüzlerin, yüce varlıkların alemi) olmak üzere iki alem vardır. Daha genel bir ifadeyle bir görünen, elle tutulan, bir de bunun önünde ve sonunda (ezel’de ve ebed’de) görünmeyen, dokunulamayan bir öte alem (supra monde), bir gerçek yaşam ve ilke vardır. Doğuda olsun Batıda ol-

234. Frithjof Schuon, *İslamı Anlamak*, Çev. Mahmut Kanık, İklim Yay., İstanbul 1988, s. 229.

235. R. Guénon, *Doğu Düşüncesi*, s. 140.

236. Ananda K. Coomaraswamy, *Selected Papers Metaphysics*, Ed. Roger Lipsey, Princeton University Yay., New Jersey 1977, s. 7.

237. R. Guénon, *İslam Manevîyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, s. 84-85.

sun dünyanın tüm tradisyonlarında bu öğreti ya da bilgide ifade edilen gerçeklik, şu ya da bu biçimde, daima, her şeyin onun etrafında hiyerarşik olarak bağlandığı bir eksen olmuştur²³⁸. Metafizik bilgi bütün geleneklerde aynı evrensel ilkelere sahiptir. Çünkü hakikat tektir, her çeşit insan toplumunda aynı şekilde kendini kabul ettirmektedir. Esasen metafizik alanında bütün bireysel görüşler aşılmış olunmaktadır. Geleneklerde görülen farklılıklar, ilkelerde değil ikinci dereceden uyarlamalardan başka bir şey olmayan haricî biçimlerde olur. Metafizik ilkelerin bilgisine varan herkes için bu bilgi hep aynıdır, çünkü zihniyet farkları ancak bireysel yani mümkün alanında ortaya çıkabilir, saf metafizik alana ulaşıldığında farklılıklar vahdete dönüşür. Gerçek metafizik hakikatin ifade edilmesinden kaynaklanmaktadır. Yine haki ki kavrayışa varan kimselerin ifadelerdeki farklılıkların gerisinde tek bir hakikat olduğu gerçeğini her zaman kabul edecekleri böylece de bu doğal ifade farklılıklarının hiçbir karışıklığa meydan vermeyeceği anlaşılmış olacaktır. Bu doğrultuda olmak üzere çok farklı geleneklerin metafizik sistemleri arasında bütün çağlarda ve bütün kuşaklarda benzerlikler bulunduğu belirtilmiştir²³⁹. Hatta Gelenekselcilerin bu değerlendirmelerine destek olacak şekilde M. Eliade da evrimci yaklaşımların ilkel olarak değerlendirdikleri topluluklarda da evrensel metafiziğin izleri bulunduğunu bize göstermektedir: “Bir Frazer’in batıl itikattan başka bir şey görmediği yerde, bir metafizik kendini çoktan dışa vurmuştur; hatta bu metafizik kendini iç içe giren kavramlardan çok, simgeler aracılığıyla belli etse bile bu böyledir: bir metafizik yani Gerçeğin bütüncül ve tutarlı bir kavranışı insani hayvanın doğa karşısındaki aynı ve temelli hükmü altında olan bir dizi içgüdüsel hareketler değildir. Onları ayıran “tarih”i soyutlayarak bir Okyanusya simgesiyle bir Kuzey Asya simgesini karşılaştırdığımızda, kendimizi böyle bir iş yapmaya hak sahibi olarak görmemizin nedeni, bunların her ikisinin de aynı çocuksu zihniyetin ürünleri olması değil de, bizatihi simgenin bir sınır-konumun imgesini ifade etmesidir”²⁴⁰.

238. J. Evola, *Modern Dünyaya Başkaldırı*, s. 23.

239. R. Guénon, *Doğu ve Batı*, s. 151; D. T. Suzuki, *Hristiyanlık ve Budizm’de Mistik Yaşam*, s. 16.

240. M. Eliade, *İmgeler Simgeler*, s. 213.

Görüldüğü gibi ifade farklılıkları daha doğrusu simgesel anlatımın dilini bilmemekten kaynaklanan bir dil bilmeme sorunu, Metafizikğin anlaşılmasına perde olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü mitlerin bile kutsal bir öykü olmaktan öte kozmik düzeyde metafizik ilkeler olduğu ve evrensel yasa ve süreçleri simgesel olarak yansıttığı söylenmiştir²⁴¹. Bu farklılıkların, simgesel ifade düzeyinden öte geleneklerin kendilerini dışa vuruş biçimleri çerçevesinde bazı etnik özelliklerin de devreye girmesiyle ortaya çıkabileceğine işaret edilmiştir. Metafizik ilkeler üzerine mutabakatın olmadığı bir medeniyette her hangi bir gelenekten söz edilemeyeceği ise esasen hep vurgulanan bir olgudur. Hatta simgesel anlatım ve etnik farklılıklarından öte çeşitli kültür ve medeniyetlerde zaman zaman bir birine yaklaşan ifadelerin bulunabildiği de kabul edilmektedir. Ancak yine de bu ifadeler arasındaki yakınlığı görebilmek için biçimsel farklılıkların ötesine geçmek gerekmektedir. Böylece evrensel olan ve özü bakımından her türlü biçim ve ilintinin dışında ve ötesinde olan saf metafizik, değişmez bir öz ve temel olarak kendisini ortaya koyacaktır. Sonuçta Gelenekselciler açısından Metafizik, hem zaman açısından evrensel, çünkü mutlak olarak sabit ve değişmeyen ilkelerdir, hem de bütün insan toplulukları açısından evrensel, çünkü her toplumda rastlanılan değişmez bir metafizik öz vardır. Külli ve değişmeyen bu Metafizikğin temel birliğine karşın, felsefi sistemler ve dini akideler çoktur ve farklıdır²⁴².

Ancak Gelenekselciler bu bağlamda özellikle Batı medeniyetinin gerçek Metafizikten uzaklaşması üzerinde durarak bu durumun her alanda bir ilkesizlik ve kargaşaya neden olduğunu vurgulamışlardır. Böylece insanların söylediklerinin doğru mu yanlış mı olduğuna karar verecek bir metafizik olmadığı için bundan böyle doğru ve yanlış

241. Wendy Doniger O'Flaherty, *Hindu Mitolojisi*, Çev. Kudret Emiroğlu, İmge Kitabevi Yay., Ankara 1996, s. 20; Hüseyin Yılmaz, *Mitsel Bilgi ve Öğretimi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van 1995, s. 20-21, 65.

242. R. Guénon, *Doğu ve Batı*, s.125, 189; "Doğu Metafizigi", s. 63; *Man and His Becoming According to the Vedanta*, İngilizceye Çev. Richard C. Nicholson, Oriental Books Reprint Corporation Yay., New Delhi, 1981, s. 14; Sadık Kılıç, *Tabiattaki Metafizik ve Guénon'un Doğu Metafizigi*, Akçağ Yay., Ankara 1995, s. 53.

şın ölçüsü insanların kendi düşünceleri olmuştur. Entelektüel bilginin bütün objektif kıstasları ortadan kalktığı için de sonuçta bütün bilgi biçimlerini antropomorfik hale getiren yeni bir insan tipi ortaya çıkmıştır²⁴³. Dolayısıyla metafizik yokluğundan dolayı modern medeniyetin bir ilkesizlik sıkıntısı çektiği ve bu sıkıntının her alanda kendini gösterdiği ileri sürülerek, bütün diğer medeniyetler içinde ilkeden mahrum tek medeniyet olarak Batı medeniyeti gösterilmektedir²⁴⁴. Gelenekselciler bu üst ilkelerin bozulmasının bir medeniyet için en büyük kayıp ve bozulma anlamına geldiğini ifade ederken bir Latin atasözüne sık sık atıfta bulunmaktadır: “*Corruptio optimi pessima: en iyinin bozulması olabilecek en kötü şeydir*”²⁴⁵. Anlaşılacağı üzere Gelenekselcilere göre bu problemin çözümü, Batının metafizik ilkeleleri yeniden keşfetmesine ve Doğu’dan da yardım isteyerek tam bir reform yapmasına bağlıdır²⁴⁶. Ancak gelinen bu aşamada Doğunun böyle bir zenginliği aktarabilecek durumda olup olmadığından öte ona sahip olup olmadığı da ayrıca tartışılması gereken bir konudur. Bu durum Gelenekselcilerin ciddi bir handikapı olarak görülmektedir. Anacak anlaşılan odur ki, onlar eleştirilerini öncelikle bozulmanın kaynağı ve sürdüğü alan olarak gördükleri Batıya yöneltmektedirler.

Metafizik bilginin bu kadar önemli olmakla birlikte herkesin öğrenebileceği ve ulaşabileceği bir bilgi türü olarak kabul edilmediğine, hatta onun, çok sınırlı sayıdaki seçkin bir topluluğun tekelindeki bir alan şeklinde görüldüğüne değinilmişti. Nitekim Metafizik hükümlerin sadece metafizik kavramlara has bir gerçeklik türüne yatkın bazı zihinler tarafından ancak kavranabileceği genellikle kabul edilmektedir²⁴⁷. İşte bu noktada Gelenekselcilerin metafizik bilgiyi elde etme yeteneği olarak sürekli vurguladıkları entelektüel sezgi konusuna tekrar değinmemiz gerekmektedir. Çünkü bu saf zihinsel sezgi olmadan metafizik bilgidен söz etmek mümkün değildir. Metafizik, akıl üstü

243. S. H. Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 84.

244. R. Guénon, *Doğu ve Batı*, s. 146. Ayrıca bkz. *Doğu ve Batı*, s. 149; *Doğu Düşüncesi*, s. 99.

245. L. Nortbourne, *Modern Dünyada Din*, s. 89.

246. R. Guénon, *Doğu ve Batı*, s. 114.

247. E. Gilson, *Ateizmin Çıkmazı*, s. 98.

sezgiye dayalı dolaysız bir bilgi olarak tanımlandığı için onun idraki de ne akıl altına ait duyuşsal sezgi ne de akli muhakeme ile elde edilebilir. Tüm bunların üstünde akıl ötesi bir yetenek olan saf entelektüel sezgiyle ancak bu bilgiye ulaşılabilir. Bu düzeydeki meleke ile kavrama işleminin dolaysız oluşu, onun sezgisel olarak nitelendirilmesini mümkün kılmaktadır²⁴⁸. Bu bakımdan metafizik bilginin akli bir kurgu olmaktan öte başka bir terminoloji kullanılarak “kalp gözü” vasıtasıyla ulaşılan bir bilgi olduğu vurgulanmaktadır²⁴⁹. R. Guénon’un ifadeleriyle Entelektüel sezgi, duyuşsal sezgiden daha dolaysızdır, zira o özne ve nesne ayrımının ötesindedir. O hem bilgi vasıtasıdır hem de bilginin kendisidir ve özne ile nesne onda birleşmiş ve özdeşleşmiştir. Zaten her bilgi ancak böyle bir özdeşleşmeyi sağladığı ölçüdedir ki gerçekten bir bilgi olmak niteliğini kazanır. Başka bir deyişle, eksiksiz ya da mükemmel olan saf entelektüel bilginin mahiyetini az ya da çok içeren şeylerin gerçek bir bilgisi edinilebilir. Az ya da çok dolaylı olan tüm diğer bilgiler, sonuçta daha çok sembolik ve temsili bir değer taşırlar. Gerçekte, ancak eşyanın mahiyetine nüfuz etmeyi sağlayan gerçek ve fiili bilgisinin edinilmesi söz konusu olabilir. Bilginin aşağı derecelerinde böyle bir nüfuz bir noktaya dek mümkünse de, aslında ancak metafizik bilgide tam olarak gerçekleşebilir. Bundan doğrudan doğruya çıkan sonuç şudur: Bilmek ile varlık temelde bir ve aynı şeydir. Bunlar, deyim yerindeyse, herşeyin “ikiliksiz” olduğu yerde tek bir gerçekliğin bir birinden tefrik edilemez olan iki yönüdür²⁵⁰. Bu, metafiziği bilen herkesin aynı zamanda Mutlak Varlığı da bilmesi ve bilenle bilinenin özdeşliği anlamına gelmektedir. Nitekim F. Schuon’da Metafiziği herkese öğretmek mümkün değildir demektedir. Çünkü ona göre eğer bu gerçekleşecek olsaydı yeryüzünde hiç ateist bulunmazdı²⁵¹.

Metafizik anlayışlarıyla doğrudan bağlantılı olarak Gelenekselcilerin “merkez” ve “hiyerarşi” ile ilgili değerlendirmeleri üzerinde de kısaca durmak gerekir. Merkez, metafizik bilginin kendisine amaç

248. R. Guénon, “Doğu Metafiziği”, s. 68.

249. F. Schuon, *Varlık, Bilgi ve Din*, s. 76.

250. R. Guénon, *Doğu Düşüncesi*, s. 139-140.

251. F. Schuon, *Varlık, Bilgi ve Din*, s. 65-66.

edindiği Mutlak Varlık ve bu Varlığın çeşitli tezahürleri şeklinde anlaşılmaktadır. Merkezin anlatılması için bir çok sembolik ifade biçimi kullanılmıştır. Bunlardan birisi *daire*dir. R. Guénon, İslam tasavvufuna da uyarlayarak daire sembolünü şu şekilde ortaya koymaktadır: Tasavvufun yalnızca hakikati içermekle kalmadığını aynı zamanda ona ulaşmak için gereken vasıtaları da kapsadığını söyleyebiliriz. Bu vasıtaların tümüne kısaca tarikat, insanı şeriatan hakikate götüren “yol” denir. Eğer dairenin şeklini sembolik olarak göz önüne getirirsek tarikat, çemberden merkeze doğru giden yarıçap şeklinde tanımlanabilir. O zaman çemberin her noktası bir yarıçapa tekabül eder ve sonsuz derecedeki bu yarıçaplar merkezde birleşmektedir. Bu yarıçapların kişisel yaratılışların ve mizaçların farklılığına göre çemberin değişik noktalarına yerleşmiş varlıklara uyarlanmış yollar kadar çok olduğunu söyleyebiliriz. Bunun için denilmiştir ki: “Allah’a giden yollar insanların ruhları kadar çoktur”. Yollar çoktur; çember üzerindeki hareket noktaları açısından birbirine ne denli yakın düşünülürse, kendi aralarında o denli birbirinden farklıdır, ama amaç birdir, çünkü sadece bir tek merkez ve bir tek hakikat vardır²⁵². Bu sembolizm, Taoizm’in kutsal metinlerinde de kullanılmıştır: “Bırak duyuları, gitsinler. Bırak tutkuları, gitsinler. Bırak çatışmaları, gitsinler. Bırak düşünceleri, gitsinler. Bırak yaşam ve ölüm kurgusunu, gitsin. Yalnızca merkezde kal; seyrederek. Ve sonra, orada olduğunu da unut”²⁵³. Aynı şekilde *dağ* da, hakikat ve merkez sembolü olarak kullanılmıştır. Buna göre dağ dairenin merkezi gibi bütün yolların aynı merkeze çıktığı zirvedir. Öte yandan zirveye çıkanlar, zirveye ulaşabilen bütün yolların aynı hedefe ve hakikate götüren farklı yollar olabileceğini idrak etmiş olmaktadır. Eğer bu yollar dağın zirvesine çıkmıyorsa insanın serap ve yorgunluktan bitap düşüp susuzluktan öldüğü çöle benzerler. Dolayısıyla bunlar bizi hiçbir gerçek hedefe ulaştıramazlar²⁵⁴.

252. R. Guénon, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, s. 29-30.

253. Lao-Tzu, *Bilinmeyen Öğretiler*, s. 24.

254. Bkz. Marco Pallis, *The Way and the Mountain*, 2. b., Peter Owen Yay., Londra 1961, s. 35; Gai Eaton, *Kalenin Kralı Modern Dünyada İnsanın Tercih ve Sorumluluğu*, Çev. Birol Çetinkaya, İz Yay., İstanbul 2000, s. 48.

İslam'da ise bu Merkez anlayışı Gelenekselciler tarafından şu ayet doğrultusunda izah edilmeye çalışılmıştır: “O İlk'tir ve Son'dur, Zahir'dir ve Batın'dır”²⁵⁵. Allah, Nihai Gerçekliktir ve hem İçte Olan (Batın) hem de Dışta Olan (Zahir) dır; yani Merkez ve Çevre'dir. Bu demektir ki Dışta Olan (Zahir) Merkez'in yani Batın'ın bir görüntüsü olmaktadır²⁵⁶. Öte yandan Gelenekselcilerin metafizik açıdan büyük bir otorite olarak kabul ettiği *İbn Arabi* (1165-1240) ye göre de Allah'tan başka bütün varoluşlar değişikliğe uğramaya mahkum olduğu için O'nun dışındaki varoluşlar ancak hayalidir. Allah bu hayali varoluşta yani Çevre'de zuhur ettiği zaman Zatı açısından değil Hakkat'i açısından zahir olur²⁵⁷. Ancak insan ebedî olanın geçici olanla karşılaştığı bir zamanda yaşamaktadır. O, ebedî ve Değişmez olan için yaratılmıştır ve oluş alanında zahiri planda yaşarken bile ebedî olana ulaşabilecek şekilde donatılmıştır. Bu bakımdan varlık dairesinin çemberi her yer ve hiçbir yer olan Merkez'i yansıttığı gibi zaman olarak isimlendirilen değişme halinin ise ebediyeti yansıttığı söylenmiştir²⁵⁸.

Görüldüğü gibi bu Merkez fikri, hem Mutlak Merkez'i hem de bu dünyadaki bütün varlık düzeylerinin tezahürünü öngördüğü için bütünüyle kutsal bir evren anlayışı ortaya koymaktadır. Benzer şekilde bu anlayışın bütün geleneksel insan topluluklarında önde gelen bir kalıp olduğu ve yaşadığımız dünyadaki her değerın şu veya bu şekilde bu merkezle ilişkilendirildiği görülmektedir. Öte yandan bu Merkez'in dünyada daha yoğun bir şekilde tezahür ettiği yerler de cennetin dünyaya dokunduğu yerler olarak tanımlanmaktadır. Geleneksel topluluklardaki Merkezler, Tanrının kendisini tezahür ettirdiği ve merhametini insanlığa sunduğu yerlerdir²⁵⁹. Geleneksel topluluklarda her meskun alan Merkez denilebilecek kutsal bir yere sahiptir. Ancak bu merkezler her toplumda bazen birden fazla olabilmektedir. Böyle-

255. Hadid: 3.

256. S. H. Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkması*, s. 18.

257. İbn Arabi, *Marifet ve Hikmet*, Çev. Mahmut Kanık, İz Yay., İstanbul 1995, s. 151.

258. S. H. Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 232; A. K. Coomaraswamy, *Selected Papers Metaphysics*, s. 14.

259. Frithjof Schuon, *Light on The Ancient Worlds*, İngilizceye Çev. Lord Northbourne, 2. b., World Wisdom Books Yay., Indiana 1984, s. 7.

ce her merkezin çevresinde oluşmuş kendi içinde düzenli bir çok “mikro evrenler” bulunabilmektedir²⁶⁰. Ne var ki bu merkezlerin de aslında yine bu asıl Merkezin bir tezahürü olduğu gerçeği unutulmamalıdır. Bu noktada Batı Medeniyeti metafizik bir merkeze sahip olmayan niceliksel olarak çoklukta dağılmayı ve düzensizliği temsil eden; bölünme, parçalara ayırma üzerinde yükselen; birliğe yabancılaşmayı, birliğin reddini ve basit olarak tekdüzeliği öneren bir medeniyet şeklinde betimlenmektedir. Bu açıdan İslam, çokluğu birliğin içine toplayan veya başka bir ifadeyle, çevreyi merkezde birleştiren metafizik temeliyle niceliksel modern kültürün tam bir antitezi olarak ele alınmaktadır²⁶¹.

Gerçek Merkez’in dünyamızda tezahürleri her zaman bu Mutlak Merkez’in sembolü olarak anlaşıldığından dolayı sembolün²⁶² tezahürünün işlevleri üzerinde de durmak gerekir. A. K. Coomaraswamy, bütün kelimelerin ilk niyette belirli nitelemelerin sembolleri ve işaretleri olduğunu belirtmiştir. Ona göre kelimeler şeylerin işaretleridir ve bu şeyler kendi başlarına neyi anlatmak istiyorsa onların sembolü olarak okunabilir²⁶³. Bu bakımdan bir sembol daima kendi ötesindeki bir gerçeğin simgesidir, bir gerçek ise, kendisinden daha yüksek varlık alemlerinden ancak ontolojik olarak ayrılabilir. Sembol demek, sözcüğün geleneksel anlamıyla, aracısız algılanan şeylerin ötesinde yatan demektir. Geleneksel metafiziğe göre yalnızca Mutlak Gerçeklik bizzat Kendisidir. Evrende geri kalan herşey sözkonusu varlığın belli bir varlık olarak algılandığı ontolojik düzeyin ötesindeki gerçekliğin bir simgesidir²⁶⁴. Dolayısıyla dünyadaki semboller aracılığıyla ancak insan, aşkın düzeylere ulaşma imkanına

260. M. Eliade, *İmgeler Simgeler*, s. 18. Ayrıca bkz. René Guénon, *Dünya Kralığı*, Çev. Haluk Özden, Ruh ve Madde Yay., İstanbul 1992, s. 29; W. Smith, *Kainat ve Aşkınılık*, s. 188.

261. R. De, Pasquier, *Birlik Medeniyetinin Kökleri*, s. 77.

262. Sembol konusu üzerinde ayrıca Sekülerlik ve Aşkınılık konularında da durulacaktır.

263. Ananda K. Coomaraswamy, *Figures of the Speech or Figures of the Thought*, Munshiram Manoharlal Yay., New Delhi 1981, s. 114.

264. S. H. Nasr, “İslami Bilim ve Batı Bilimi Ortak Miras Ayrışan Kaderler”, s. 211.

kavuşmaktadır²⁶⁵. Görüldüğü gibi evrendeki her varlık bir anlamda Mutlak Varlığa işaret eden semboller olarak değerlendirilmektedir. Bu durumu *F. Schuon* Tanrıya özgü bir varoluş tarzı şeklinde yorumlamaktadır: “Biliyoruz ki her şey Allah’ın dilemesidir ve İlahi İrade herşey üzerinde müessirdir; herşey şöyle ya da böyle Tanrı’yı simgelemektedir; sembolizm Tanrı için, eğer deyim yerindeyse, bir “varolma” tarzıdır. Hiçbir şey Tanrı’nın dışında değildir; Tanrı herşeydedir”²⁶⁶. Bu nedenle Nihai Gerçekliğin ifade edilebilmesinin, sembolizmin en önemli fonksiyonu olduğu dinler tarihçileri tarafından da ifade edilmiştir. Sembolizmin günümüzde entelektüel ufkumuzun darlığıyla ihmal edildiğini düşünen bu araştırmacılar, sembolik algılamaların yeniden diriltilmesi için çalışmışlardır²⁶⁷. Gelenekselciler için de sembolizm yüksek dinlerin ve metafizik doğruların öğretisine en iyi uyan araçtır. Bu bakımdan onlar, bütün entelektüel anlamalarını geleneksel sembolizme geri vererek onun alanını genişletmek amacıyla olduklarını ifade etmişlerdir²⁶⁸.

Sembolik anlamı olan çeşitli varlıklar aracılığıyla suretler suretsiz olana yaklaşmak için birer vasıta işlevi görmektedirler²⁶⁹. Böylece görünmeyen görünür, iştirilmeyen iştirilir hale dönüştürülmektedir. Sonuçta bu sürecin çeşitli varlık mertebelerinin aşılmasıyla Mutlak varlığa ulaşan bir semboller zincirini oluşturacak şekilde devam ettiği düşünülebilir. Buna göre tabiattaki şeyler kendilerinin ötesine işaret

265. Galip Atasağun, “Hıristiyanlığın Tanıtımı, Yorumu ve Kurumsallaşmasında Sembollerin Yeri”, SÜİFD, X. sy., Konya 2000, s. 183

266. F. Schuon, *İslamı Anlamak*, s. 149. Konunun ayrıntıları için bkz. Bu çalışmanın III. Bölümü, “Varlığın Birliği”.

267. Mircea Eliade, “Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism”, *The History of Religions Essays in Methodology*, Ed. Mircea Eliade; Joseph M. Kitagawa, The University of Chicago Yay., Chicago 1970, s. 101; *İmgeler Simgeler*, s. 33; D. Allen, *Structure and Creativity in Religion*, s. 246.

268. René Guénon, *Fundamental Symbols the Universal Language of Sacred Science*, İngilizceye Çev. Alvin Moore, Quinta Essentia Yay., Cambridge 1995, s. 6.

269. Ananda K. Coomaraswamy, *Hinduizm ve Budizm*, Çev. İsmail Taşpınar, Kaknüs Yay., İstanbul 2000, s. 25.

ederler. Cismani olmayan alemlerin sembolü olarak üst varlık düzeylerini anlamamızı sağlarlar. Çünkü farklı varlık düzlemleri arasında benzeşimsel bir mütakabiliyet vardır. Hermetik gelenekteki²⁷⁰ “yukarısı nasılsa, aşağısı da öyledir” sözü aslında bunu anlatmaktadır²⁷¹. Bu bakımdan S. H. Nasr, sembolün aşkın olanla ilgisini ifade ederken: “Sembol beşeri niyetlere dayanmaz” demektedir. Çünkü ona göre “Sembol, yüce bir gerçeklik düzeninin, kendisi aracılığıyla insanın yüce bir alana götürüldüğü aşağı bir düzen içinde ilham edilmesidir. Bu nedenle sembolleri anlamak, evrenin hiyerarşik yapısıyla varlığın çok çeşitli hallerini kabul etmek demektir”²⁷².

Varlık mertebeleri konusu da Gelenekselcilerin çeşitli alanlar için ayrı ayrı ele aldıkları hiyerarşi anlayışlarıyla ilgisi nedeniyle ele alınmalıdır. Gerçekliğin hiyerarşik bir yapıda oluşu tüm gelenekler tarafından ifade edilmiştir. Bu hiyerarşi, metafizik doktrinlerinde olduğu kadar dini uygulamalarda da dikkati çekmektedir. Öncelikle daha önce kısmen işaret edildiği gibi metafizik alandaki hiyerarşiden yola çıkarak konunun temellendirildiği söylenebilir. Metafizik, varlığın mertebeleri arasında ayırım yapmaktadır²⁷³. Bu bakımdan derecelendirilmiş varlık düzeylerinden oluşmuş gerçeklik görüşünün modern bilimin doğuşuna kadar bütün insanlığın bakış açısına hakim görüş olduğu kabul edilmektedir²⁷⁴. *İbn Arabi* tarafından gerçekliğin hiyerarşik mertebelerinin *Beş İlahi Mertebe* olarak ortaya konması, bu metafizik açıklamaların iyi bir örneği olarak kabul edilmiştir. Bu yaklaşıma göre her üst alem, altında kalan alemlerin ilkelerini içermekte ve gerçekliğin daha alt düzeylerine ait hiçbir şey burada eksik olmamaktadır. Bu mertebeler kozmik varoluşun ve metakozmik gerçekliğin başlıca düzeylerini temsil ettiği şeklinde yorumlanmaktadır. Geleneksel insanın evreninde bu dünya dışında bir öte dünyanın var olduğu ve bun-

270. Hermetik gelenekle ilgili olarak bkz. Ali Babaoğlu, *Hermetizm*, BDS Yay., İstanbul 1997

271. W. Smith, *Kainat ve Aşknlık*, s. 180.

272. S. H. Nasr, “İnsanın Evren İçindeki Yeri ve Zahiri Değişim İçindeki Süreklilik”, s. 99.

273. S. H. Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 150. Ayrıca bkz. R. Guénon, *Doğu ve Batı*, s. 148; W. W. Quinn, *The Only Tradition*, s. 252.

274. H. Smith, *Unutulan Hakikat*, s. 11.

lardan birisinin düşüş, diğerinin ise kurtuluş anlamına geldiği anlayışı olmakla birlikte dünyevi yaşamın, beşeri bağlardan kurtularak öte aleme yaklaşıtııcı bir vasıta olarak değeri kabul edilmekteydi. Her otorite ve kurumun, varoluşun yukarıdan gelen yüce ilkesine hizmet etmek amacıyla donatılmış olması söz konusu olmaktadır. Buna örnek teşkil edecek şekilde İslam düşüncesinde genel olarak görünür alem ile ruhanî (nurani) alem de denilen akledilir alem arasında bir ayırım yapılmaktadır. Ancak hiyerarşik anlayışa uygun şekilde görünür alem, akledilir alemin bir kopyası ya da gölgesi kabul edilmektedir. Nurani varlıklar arasındaki hiyerarşi de onların En Yüce Nur'a yani Allah'a yakınlık derecelerine göre belirlenmektedir. Anlaşılabacağı üzere hiyerarşide daha yukarıda olan ile aşağıda olan arasında mahiyet ve nitelik açısından farklar sözkonusudur. Bu bakımdan yüksekte olan her zaman daha içsel, daha manevi, daha derin, daha yakın olarak değerlendirilirken; aşağıda olan daha dışsal, daha maddi, daha sıg, daha az yakın olarak değerlendirilmiştir. Yanı sıra bir şeyin, manevi olduğu oranda görünür olma ihtimalinin o ölçüde azalması varlık düzeylerindeki hiyerarşinin bir yönü olarak da görülmektedir²⁷⁵.

İslam düşüncesinde geliştirilen çeşitli kozmolojik şemalar ve vahiyle kutsallaştırılmış alem modeli, ruh seviyesinden başlayıp nefis seviyesinden geçerek maddi seviyeye yayılan çeşitli varoluş mertebelerinde kainat ve onun Mebdei arasındaki ilişkiyi çok çeşitli şekillerde tasvir etmektedir. Söz konusu şemalar, bu ilişkiyi evrensel bir hiyerarşinin veya kevnî varoluş ile kozmik tarih ve uhreviyatla ilgisi içinde kozmik olayların devirlerini yücelerden belirleyen Rahmanın Nefesi'nin aşamalarını göz önünde bulundurarak gösteren vasıtalar²⁷⁶. Nitekim İslam felsefesinde hiyerarşi Bir'den başlayıp saf ve akli bir düzenden geçerek maddi bir tezahüre indikten sonra, mineral, bitki ve hayvanlar aleminin aşamalarından bütün yaratılmışlara uzanmaktadır.

275. S. H. Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 212-213; J. Evola, *Modern Dünyaya Başkaldırı*, s. 26; Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, 2. b., İklim Yay., İstanbul 1992, s. 224; E. F. Schumacher, *Aklı Karışıklar İçin Kılavuz*, Çev. Mustafa Özel, İz Yay., İstanbul 1990, s. 47.

276. Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam ve İlim*, Çev. İlhan Kutluer, İnsan Yay., İstanbul 1989, s. 28.

Çeşitli varlıklar üzerine fikir yürütüldüğü zaman da, sürekli olarak varlıkların bu hiyerarşideki yerlerinin dikkate alındığı görülmektedir²⁷⁷. Buna göre geleneksel medeniyetlerde, daha önce bahsettiğimiz gibi, merkezde metafizik doktrinler bulunmakta ve her şey bu doktrin uygulanması veya uzantısı olarak görülmektedir. Dolayısıyla her şey bu temel ilkelere dayanmakta ve derece derece yani hiyerarşik olarak bu ilkelere uygun şekilde düzenlenmektedir²⁷⁸. Bu nedenle geleneksel görüşte hiyerarşi eşitliğin yerini almaktadır²⁷⁹. Böylece her şey kendi yasasının üzerinde bir ilkeye bağlanarak evrensel düzene uyumlu hale getirilmektedir. Aksi taktirde tüm üst ilkelere bağimsız varolmaya çalışmak ortaya bir dizi düzensizlikler çıkaracaktır. Düzensizlik temelde dengesizlikle aynı şeydir ve onun dünyamıza yansmasıysa aslında adaletsizlikten başka bir şey değildir²⁸⁰.

Hiyerarşik temellendirmelerin bilgi düzeyleri açısından da bir anlamı vardır. Genellikle bütün bilgi çeşitleri, modern bilimsel bilgi de dahil olmak üzere çok az kişi tarafından bütünüyle kavranabilecek düzeylere sahiptir. Bu bakımdan Gelenekselciler hem bilginin niteliğinden hem de bilgiyi elde eden kişinin kendi kapasitesinden kaynaklanan nedenlerden dolayı herkesin her şeyi aynı düzeyde kavrayamayacağına dikkat çekmektedirler. Hatta onlar geleneksel irfanı bilen ve bu bilginin sadece kendilerine ait olduğu bir ruhanîler sınıfının bulunmasını da doğal ve gerekli bulmaktadırlar. Çünkü bu doktrinin ilkelere bilinmesi ancak ruhanî sınıf için mümkündür. Bunlar daha önce sözünü ettiğimiz entelektüel sezgiye sahip seçkin bir sınıfın temsilcileri olmaktadır. Bu sınıfın görevi sözü geçen irfanı bir bütün olarak korumanın yanı sıra, bu bilgiyi entelektüel kapasite ve hiyerarşiye bağlı kalarak yaymaya muktedir olanlarla ilişki kurmaktır²⁸¹. Böylece bilginin aktarımında da hiyerarşiye dikkat edilmiş olmaktadır. Bil-

277. Seyyid Hüseyin Nasr, "Tabiat Tarihi", Çev. Ahmet Ünal, *İslam Düşünce Tarihi*, Ed. M. M. Şerif, C. IV, İstanbul 1991, s. 112. İslam Felsefesinde varlıkların hiyerarşisi (meratib) için bkz. Hasan Hüseyin Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, İz Yay., İstanbul 2001, s. 193-204.

278. R. Guénon, *Doğu ve Batı*, s. 211-212.

279. W. W. Quinn, *The Only Tradition*, s. 278.

280. R. Guénon, *Maddi İktidar Ruhani Otorite*, s. 80.

281. R. Guénon, *age*, s. 26. Ayrıca bkz. W. W. Quinn, *The Only Tradition*, s. 22.

ğinin niteliği açısından var olan hiyerarşi, uygulanması açısından da söz konusudur. Bu nedenle dini tecrübedeki bir birini takip eden uygulamalarla dini tecrübenin hiyerarşisi ortaya çıkmaktadır²⁸². Bu uygulamalar bir sonrakinin bir öncekinden gelişim, yapısal ve bütünleştirici özellikleriyle daha üstün olduğu azizlik, bilgelik ve vahye muhatap oluş formlarıyla ortaya çıkmaktadır. “Hakikati herkesin emrine amade kılmayı iddia etmek, istisnasız herkesin kavrayabileceği şekle sokmak, ister istemez onu olduğundan küçük göstermek ve bozmak demektir. Zira, bütün insanların herhangi bir şeyi aynı şekilde anlamaları imkansızdır; mesele bir eğitim meselesi değil, “zihni ufuk” meselesidir, ve bu da değiştirilmesi imkansız, her ferdin tabiatından gelen bir şeydir. “Eşitlik” denen hayali önyargı, zihni sahada olduğu kadar fiziki sahada da, en oturmuş olgulara ters düşer; böyle bir şey, her çeşit tabii sıralamayı (hiyerarşi) inkar etmek, her çeşit bilginin avamın mahdud idrakine kadar düşürülmesi demektir”²⁸³.

Gelenekselcilerin metafizik anlayışlarının gereği bilgi, bağlı olduğu metafizik ilkeyi kendi bulunduğu düzeyin şartlarına uygun şekilde ne kadar iyi yansıtırsa, o denli değerli bir bilgi olarak kabul edilmeyi hak etmektedir. Geleneksel bir medeniyette her çeşit bilgi, mükemmel bilgiyle yani saf entelektüel bilgiyle bağını koruduğu için, hakiki bilginin uzantısı ve uygulamalarından biri olarak görülmektedir²⁸⁴. Geleneksel bilimler de bu bağlamda doğrudan ilkelerin bilgisi olmaktan çok metafizik ilkelerle ilişkili ancak onlara göre ikincil ve türevsel bir düzeyde değerlendirilmektedir²⁸⁵. Bu bakımdan uygulamaya yönelik her alanda yine hiyerarşik bir bilgi ve eylem düzeni söz konusu olmaktadır. Marifetullah’ı amaç edinen İslam tasavvuf terminolojisinin hiyerarşik yapısı da bunun en güzel örneklerinden biridir. Bu yapı her zaman uygulamaya yönelik dayanaklar sunmaktadır²⁸⁶. Çünkü

282. K. Wilber, *Transandantal Sosyoloji*, s. 46.

283. R. Guénon, *Doğu ve Batı*, s. 58-59.

284. A. K. Coomaraswamy, *Selected Papers Metaphysics*, s. 256; R. Guénon, *Doğu ve Batı*, s. 54.

285. René Guénon, “Hermes”, *The Sword of Gnosis*, Ed. Jacob Needleman, Arkana Yay., London 1986, s. 370.

286. Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant the Concept of Knowledge in Medieval Islam*, E. J. Brill, Leiden 1970, s. 177.

eylem bilgiye dayanır. Bununla birlikte bilgi eylemin dalgalanma ve değişmelerinden etkilenmez. Böylece bilgi ile eylem arasında da bir hiyerarşinin varlığına işaret edilmekte ve eylemin evrensel sıralamada bilgiden sonra geldiği ve onu yönlendirdiği anlaşılmaktadır²⁸⁷. Görüldüğü gibi bilgi çeşitleri, hem bilginin niteliği ve onu bilenler açısından hem de uygulama sıraları açısından derecelendirilmektedir.

Hiyerarşi konusunda Gelenekselcilerin üzerinde durduğu diğer önemli bir konu da toplumsal düzeyde insanlar arasında var olan sınıf farklılıklarıdır. Toplumsal sınıf farklılıklarını olumlu ve doğal bulan Gelenekselciler bunu canlı bir organizmada bulunan çeşitli organlar ve onların farklı işlevlere sahip olmaları örneğiyle açıklamaktadırlar. Bu aynı zamanda bir medeniyetin birliğinin ve dirliğinin şartı ve geçmiş geleceğe bağlayan bir zincir olarak görülür²⁸⁸.

Geleneksel toplumlarda bireylerin, manevi açıdan, yapılarına ve etkinliklerine göre kastlara ya da benzeri sınıflara ayrılması adil bir düzenin gereği olarak kabul edilmektedir. Böylece bu kastlar sistemi ile toplumsal düzeyde kaos ortadan kaldırılmakta ve bir metafizik denge içerisinde adalet ülküsü hayata geçirilmiş olmaktadır²⁸⁹. Bilindiği gibi sözkonusu olan kast ve sınıflar olunca akla öncelikle geleneksel Hint toplumu gelmektedir. Ancak Hint sosyal organizasyonundaki kastlar ile Batı Orta Çağındaki sınıflar arasında bir benzerliğin bulunabileceğine de dikkat çekilmiştir. Bu benzerlik hakiki bir geleneksel karaktere sahip olan kurumların aynı doğal temellere dayandığı, zamana ve mekana bağlı olan farklı şartlara uyarlanmalarıyla da ayrıldıkları şeklindedir²⁹⁰. Bununla birlikte en belirgin sınıflar Hint toplumunda bulunduğu için Gelenekselciler de genellikle bu örnek üzerinden konuyu açıklamışlardır.

Gelenekselcilere göre Hint'te her insanın görevi kendi tabiatına göre belirlenmiştir. Ne yapmamız gerektiği bizim nasıl bir insan olduğumuza bağlıdır. Buna göre her insan kendi svadharma yani öz-dharma, öz-tabiatını, görevini yapmalı ve buna uygun olan öz-işyle meş-

287. R. Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 99.

288. L. Northbourne, *Modern Dünyada Din*, s. 39.

289. J. Evola, *Modern Dünyaya Başkaldırı*, s. 149.

290. R. Guénon, *Maddi İktidar Ruhani Otorite*, s. 58.

gul olmalıdır²⁹¹. Benzer şekilde kastların oluşum prensibini insanlar arasında var olan ve anlaşılmaması kargaşa ve bunalım getirecek olan hiyerarşiyi oluşturan doğal farklılıklara dayanılarak anlamak gerektiği belirtilmektedir. Bunun anlaşılmasına engel olarak da bugün modern dünyada egemen eşitlikçi teoriler gösterilmektedir²⁹². Bu konuda R. Guénon şöyle demektedir: “ Demokratik ve eşitlikçi görüşlere göre, bütün bireyler kendi aralarında eşittir. Bu görüş, bütün bireylerin ne olursa olsun, her şeye eşit şekilde yetenekli olmaları gerekmiş gibi bir varsayımı da beraberinde getirmektedir. Bu öyle bir “eşitlik” ki insan doğasına aykırıdır. Fakat şurası gayet açıktır ki modern dünyanın en kıymetli “ideallerin”den birisi olan, bu “eşitlik” adına, tabiatın imkan verdiği farklılıklardan doğan zenginlikler yok edilmeye çalışılmaktadır”²⁹³.

Esasen insan eylemlerde bulunmak üzere yaratılmış olan bir varlık olduğu için sadece bir bilgi almakla yetinemez. Geleneksel temeller üzerine kurulu bir toplumda, herkes kendini yetkili olduğu fonksiyonu yerine getirmek zorunda hissetmektedir. Aksi taktirde bir düzensizlik ve karmaşa ortaya çıkacaktır. Bu bakımdan Gelenekselciler için kastların birbirine karışması toplumun düzensiz ve ilkesiz bir kalabalık haline gelmesidir. Hiyerarşinin bozulduğu bir toplumda meslekler, insanın tabiatından ayırmış gibi değerlendirildiği için insanlar dilediği alana yönelebilirler. Özellikle hiyerarşide bir alt düzenin sosyal fonksiyonuna ait elemanların geleneksel doktrinin tümüne hakim olması durumunda, bu doktrinin bütünüyle ortadan kalkması anlamına geldiği vurgulanmaktadır. Bu nedenle geleneksel toplulukların modern Batı medeniyetinin etkisiyle kültürlerinin yok edilmesi, bu hiyerarşik düzenin bozulmasına bağlanmaktadır²⁹⁴.

291. Huston Smith, “Ruhsal Şahsiyet Tipleri: Kutsal Spektrum”, *Kutsalın Peşinde*, Ed. Seyyid Hüseyin Nasr; Katherine O’Brien, İnsan Yay., Çev. Süleyman Erol Gündüz, İstanbul 1995, s. 59.

292. R. Guénon, *Maddi İktidar Ruhani Otorite*, s. 14.

293. R. Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, s. 66.

294. R. Guénon, *Maddi İktidar Ruhani Otorite*, s. 30, 34; A. K. Coomaraswamy, *Hinduizm ve Budizm*, s. 59.

3. Modern Dünyada Gelenekler

Gelenekselciler modern dünyada varolmaya devam eden gelenekleri var oluşları ve sahilikleri açısından karşılaştırmışlardır. Bu karşılaştırmada öncelikle Batı geleneğinin bu hikmeti kaybettiği ve yeniden hikmete dönmesi gereği üzerinde durulmuştur. Ancak onlara göre batı dünyasında Yunan düşüncesi de geleneksel bir yapıdaydı. Çünkü Yunan Hikmeti, hem sırların manevi eğitimini hem de erdemlerin pratiğini öngörmekteydi. Gelenekselcilerin bu hikmet açısından özellikle Platon üzerinde durduklarını görüyoruz. Onun doktrininde Mısırlılardan aldığı şeylerin bulunduğı ve Brahmanizm'e benzediğı ileri sürülmüştür²⁹⁵. Onlara göre ilkel denilen toplumlar da animistik, totemistik, mantık öncesi çocuksu veya her hangi başka türden indirgemeci sınıflamalarla izah edilemezler. Tersine bunlar ezeli geleneğın içinde nitelenen toplumlardır²⁹⁶.

Batıda geleneksel düşünceden kopuş sürecinin başlangıcı Onüçüncü yüzyıla kadar götürölmektedir. Daha önce özetlediğimiz bu serüvenle birlikte artık günümüzde Batının kutsaldan büyük oranda soyutlandığı görölmektedir²⁹⁷. O nedenle içinde bulunduğumuz yüzyılda yaşanan büyük değişimlerin bir sonucu olarak zaman, mekan, hareket, tabiat ve tabiat kanunları, tarih, sosyal değişim ve son olarak da insan kişiliğinin kendisiyle ilgili geleneksel terimlerin artık anlaşılamaz ve kullanılamaz hale geldiğinden şikayet edilmektedir. Üstelik böylesi bir dünyada batılı doktrinlerin, ister dini olsun ister felsefi veya bilimsel, hayata yön verme konusunda fazla bir işe yaramadığı ve insanları bir görecelilik içinde çaresiz bıraktığı iddia edilmiştir. Çünkü batılı insan, ruhsal ve psikolojik huzurunun devamlılığını sağlayabilmek için bağlanabileceğı sağlam prensiplere ve kesin kurallara alışmıştır²⁹⁸. Hatta Batıda uzun zamandan beri pratik veya teorik herhangi bir metafiziğın varlığından söz edilememektedir. Bu durum ya-

295. F. Schuon, "The Perennial Philosophy", s. 24; *Logic and Transcendence*, s. 93. Ayrıca bkz. A. K. Coomaraswamy, *Figures of the Speech or Figures of the Thought*, s. 17.

296. W. W. Quinn, *The Only Tradition*, s. 177-178.

297. F. Schwarz, *Kadim Bilgeğinin Yeniden Keşfi*, s. 245.

298. A. W. Watts, *Zen Yolu*, s. 10.

şanan düzensizliği ve kaosu daha da derinleştirmektedir. Oysa Doğu düşüncesi değişimin dünyasının özsüzlüğünü vurgulamıştır²⁹⁹: “Son üç yüz yılın aksak gelişmesinin neticesi şudur ki, Batı insanı araçlarda zengin, amaçlarda yoksul olmuştur. Bilgisinin hiyerarşısı bozulmuş; bir değerler hiyerarşisini üzerine yerleştireceği zemini kaybettiğinden, iradesi de felce uğramıştır”³⁰⁰. Sonuçta çağdaş Batı felsefesinin, hayatımızın ve ölümümüzün anlamı üzerinde bizi aydınlatmakla görevli olmadığı gibi onlardan doğan problemleri çözmek gibi bir işlevi de olamayacağı söylenmiştir. Oysa Batının dışındaki medeniyetlerin, çoğunluğu yakın zamanlara dek, geleneksel tüm öğeleri şu ya da bu biçimde yaşatarak kelimenin en geniş anlamında “kutsal” ve “tradisyonel” bir niteliği koruyabilmişlerdir. Ne var ki Batının olumsuz etkileri sonucunda bu medeniyetler giderek geleneksel niteliklerinden uzaklaşmışlar ve modernleşme eğilimi göstermişlerdir³⁰¹. Anlaşılacağı üzere diğer toplulukların modernleşmesi veya batılaşması, Gelenekselciler açısından bir bozulma ve gelenekten uzaklaşma şeklinde yorumlanmaktadır. O bakımdan bu noktada özellikle Doğu’nun modernleşmesi üzerinde durularak önemli ölçüde yaygınlık kazanan bu durumun bir tahribat şeklinde değerlendirildiği görülmektedir. R. Guénon’a göre “Doğuda, modern olan her şey, Batı zihniyetinin tecavüzkarlığının işaretinden başka bir şey değildir. Hakiki Doğu ananecidir (geleneksel) ve bugün için söz konusu olmamakla beraber, mümessillerinin ufak bir azınlığa düşmesi halinde bile hep ananeci kalacaktır”³⁰².

Burada Gelenekselcilerin Batı ile modernizmi kastettikleri hatırlanırsa karşılaştırmaların adeta zıtlık düzleminde yapıldığı görülecektir. Ancak son dönemlerde Doğunun içinde bulunduğu çeşitli olumsuzluklar da görmezlikten gelinmemelidir. F. Schuon’un ifadeleriyle “Bütün medeniyetler sonunda düşer, fakat düşüş şekilleri farklıdır; Doğunun düşüşü pasif, Batının düşüşü ise aktif bir düşüştür. Doğunun

299. Heinrich Zimmer, *Hint Felsefesi*, Çev. Sedat Umran, Ruh ve Madde Yay., İstanbul 1992, s. 50.

300. E. F. Schumacher, *Aklı Karışıklar İçin Kılavuz*, s. 75.

301. J. Evola, *Modern Dînyaya Başkaldırı*, s. 349.

302. R. Guénon, *Doğu ve Batı*, s. 226.

hatası hiç düşünmüyor olması, Batının hatası ise haddinden fazla aşırı ve kötü düşünüyor olmasıdır. Doğu hakikatler üzerinde uyumaktadır, Batı ise yanlışlar içinde yaşamaktadır”³⁰³. Bu bağlamda Batı medeniyeti, geleneksel medeniyetlerin özellikleri ve kendi geleneksel geçmişiyle karşılaştırılmış ve modern medeniyetin kendi gerçek geleceğine dönmesi bir zorunluluk olarak gösterilmiştir. Batı için bu gelenek Hristiyanlık olarak kabul edilmektedir. Bugün için Batılı görüşün sahip olduğu pozitif nitelikli şeylerin tamamen Hristiyan asıllı olduğu, dolayısıyla Batı için geleceğe dönmek Hristiyanlığa dönmek anlamına geleceği söylenmektedir³⁰⁴. “Bilgiyi ifade ettiği bütün anlamların ötesinde Batılı terimlere çevirmek pratikte onu Hristiyan terimlere çevirmek demektir. Aynı zamanda Hristiyanlığı kendi kaynağına döndürmek özel bir uygulaması olduğu evrensel hikmete (universal wisdom) daha sıkıca bağlamak ve böylece Hristiyanlığa yeni bir hayat vermek demektir”³⁰⁵.

R. Guénon da Batının kendi geleceğine dönmek için Hristiyanlığa bundan da öte Katolikliğe dönmekle mümkün olabileceği kanaatinde. Ancak o bunu sadece batılılar için önermektedir. R. Guénon her topluluğun ve medeniyetin kendi geleceğine Müslümanların kendi İslam geleceğine Hintlilerin kendi geleneklerine vesaire dönmelerini gerekli görmektedir³⁰⁶: “Eğer yeniden bir Batı geleceği kurulacaksa, bu gelenek en katı anlamda dini bir dış biçime bürünmek zorundadır. Bu biçim de Hristiyanlık’tan başka bir şey olamaz, çünkü hem Batı zihniyeti diğer muhtemel biçimlere çok uzun bir süreden beri yabancı kalmıştır, hem de Batı’da geleneksel ruhtan artakalıp da yaşama-ya devam edenleri ancak Hristiyanlık’ta daha açığı Katoliklik’te bula-

303. F. Schuon, *İslamın Metafizik Boyutları*, s. 205; *Spiritual Perspectives and Human Facts*, s. 83.

304. F. Schuon, *Dinlerin Aşkını Birliği*, s. 110.

305. Gai Eaton, *The Richest Vein Eastern Tradition and Modern Thought*, 2. b., Sophia Perennis Et Universalis Yay., New York, 1995, s. 225.

306. Bernard Kelly, “Notes on the Light of the Eastern Religions with the Special Reference to the Writings of Ananda Coomaraswamy, René Guénon and Frithjof Schuon”, *Religion of The Heart*, Ed. Seyyid Hüseyin Nasr; William Stoddart, Foundations For Traditional Studies Yay., Washington 1991, s. 159.

biliriz”³⁰⁷. Ancak belirtildiği üzere Gelenekselciler Batının bu dini geleneklerine dönebilmeleri için de Doğu’dan yardım almalarının gerekli olduğunu söylemişlerdir. Çünkü Hristiyanlık ateizm ve modern bilim tarafından sarsılmıştır. İşte burada Hristiyanlık dünyanın diğer büyük dinlerini dinleyerek ve Doğu’nun dogmatik olmayan ruhuna yönelerek kendi mistik geleneğini yeniden keşfedebileceği bir durumla karşı karşıyadır. Öte yandan izafiyet ve kuantum fiziği devrimleri de aklın kilitlerini kıran gelişmeler olarak değerlendirilmiş ve geleneksel Doğu mistik düşüncesinin keşfine ayrıca katkıda bulunduğu kabul edilmiştir³⁰⁸. Bu noktada Batılı modern hayatın anlamsızlığının aşılmasında İslam’ın alternatif olarak değerlendirilmesi de önerilmiştir: “İslam, Batı’nın değildir, ama Doğu’ya da ait değildir. Özelde modern olan dünyaya yabancıysa da tüm kutsal gelenekler arasında kozmik devrenin halihazırdaki çöküş aşamasının şartlarına en uygun olanıdır. İslam yalın ve nettir, aynı zamanda filozoflar ve azizlerle dolu bir çok nesli beslemiş mistik ve metafizik hikmet hazinelerini de bağrında taşımaktadır. Dünyevi (yatay) ve uhrevi (dikey) yönleriyle İslam, insanın hem kendisini saran evrenle hem de her şeyin Yaratıcısıyla uzlaşmasını sağlayacak yetenektedir. Kelimenin tam anlamıyla evrenseldir o”³⁰⁹.

Gelenekselciler bütün toplumların kutsal geleneklerini değerli bulmakla birlikte günümüz dünyasında yaşamayı sürdürebilen geleneklere daha özel bir ilgi göstermişlerdir. Özellikle yaşayan geleneğe katılma ve manevi bir yolu takip etme üzerinde ısrar etmişlerdir. Onlara göre eğer geleneğin ilkeleri, kurulu dinin ortodoks kalıntılarında sürebilmişse veya çeşitli tarikatların içinde ayakta kalmışsa bu kesinlikle yaşayan bir gelenektir³¹⁰. Yaşayan geleneklere olan bu ilgi Gelenekselciliğin köken olarak çeşitli dini geleneklerden biri ile izah edilmesini akla getirmiştir. Ancak Gelenekselciler bu gelenekler arasında taraf tutmaktan ziyade hepsinin kendi toplumları için yegane kurtuluş imkanı olduğunu vurgulamışlardır.

307. R. Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 42.

308. Graham Dunstan Martin, *Mağaradaki Gölgeler Modern Aklın Zindanı*, İnsan Yay., İstanbul 1998, s. 259.

309. R. De, Pasquier, *Birlik Medeniyetinin Kökleri*, s. 11.

310. W. W. Quinn, *The Only Tradition*, s. 303.

Belirtildiği gibi bütün geleneklerin özünü oluşturan bir Asli Geleneğin varlığı kabul edilmekte ve gelenekler Asli Geleneğin bir yansıması olmalarının yanında kendi çevrimsel dönemlerinin özelliklerini yansıtmaları açısından da değerlendirilmektedir. Günümüz dünyasında yaşayan ve Geleneği temsil edebilecek derecede “sahih ve bozulmamış” geleneklerin hangileri olduğu vurgulanmıştır. Mesela T. Burckhardt, bu gelenekleri Yahudilik, Hristiyanlık, İslamiyet, Budizm, Hinduizm ve Taoizm şeklinde ortaya koymaktadır. Ancak ona göre bu geleneklerden Hinduizm, Hint toplumu içinde doğmayanlara kapalıdır, Taoizm ise ulaşılmazdır³¹¹. Bu gelenekler arasında özellikle İslam ve Hint geleneği üzerinde daha fazla durulmaktadır. Hint geleneği çağlardan beri değişmeden çağdaş dünyamızda gerek halk arasında gerekse aydınlar arasında canlılığını koruyarak yaşamaya devam etmektedir³¹²: “İslam dünya beşeriyetinin şu son devresinin son vahyidir, Hinduizm ise temel geleneği temsil etmektedir, ancak onun kendisi değil, en dolaysız dalıdır. Bunun sonucu olarak da, bu iki geleneksel form arasında devresel veya evrensel nitelikli bir ilişkinin mevcudiyeti boşuna değildir”³¹³. Hindistan’da Müslümanlar ile Hintlilerin entelektüel diyalogları oldukça üst düzeyde gerçekleşmiştir. Bu durum bazen İslam’daki metafizik doktrinlerin Hint kaynaklı olduğu şeklinde yorumlar yapılmasına bile sebep olmuştur. Ancak Gelenekselciler açısından bütün gerçek metafizik doktrinler temelde aynı ilkelere üzerine kurulu oldukları için farklı geleneklerin aynı doğruları savunmalarında her hangi bir mahsurdan söz edilemez. Bununla birlikte bazı İslam ariflerinin Hint bâtinî yöntemlerini takdir ettikleri görülmektedir³¹⁴. Hint geleneğini çalışmaları içerisinde öne çıkaran R. Guénon ise bunu geleneği yeni bir ilgi odağı yapabilecek bir imkanın arayışı olarak görmüştür. Çünkü o Batı’nın anlayabileceği entelektüel dilin İbrahimi dünyanın dışında bir dil olması gerektiğini hissetmiştir.

311. T. Burckhardt, *Aklın Aynası*, s. 271.

312. Louis Renou, *Hinduizm*, Çev. Maide Selen, İletişim Yay., İstanbul 1993, s. 110.

313. F. Schuon, *Dinlerin Aşkın Birliği*, s. 177. Ayrıca bkz. M. Valsan, *İslam Maneviyatı ve Batı*, s. 150.

314. Örnek olarak bkz. Azizüddin Nesefi, *Tasavvufta İnsan Meselesi İnsan-ı Kamil*, s. 23.

Kendisine manevi yol olarak seçtiği İslami terimlerle konuşması durumunda, Batı’da Yahudilik ve Hristiyanlık’a karşı gerçekleştirilen tepkinin benzerinin ortaya çıkabileceğini düşünmüştür. Bu nedenle, Hindu metafiziğinin, geleneğin doktrin yanını ifade edebilecek elverişli imkanlar sunmasını da göz önünde bulundurarak düşüncelerini bu perspektiften sunmayı tercih etmiştir³¹⁵. Öte yandan Hinduizmin zahirilik ve bâtinîlik açısından berrak bir anlatım tarzı sunmasının yanında *samasara* öğretisiyle diğer kadim dinler gibi ferdi varoluşun sayısız mertebelerinin bağlı olduğu büyük döngünün çok boyutlu hakikatini, dünyevi hayatın tek bir mertebesine indirgeyerek basitleştirmemesi açısından da dikkati çekmiştir. Yine Gelenekselciler için evrensel hakikatin açıklanmasına bir temel olarak Hinduizmin diğer bir avantajı da kapsamlı ve geniş bir yapıya sahip bulunmasıdır. Çünkü bir yandan Yahudilik ve İslam gibi doğrudan vahye dayandığı ve Vahyedilenle, ilham arasında kesin bir ayrım yaptığı, öte yandan, Hristiyanlık gibi Tanrının bu dünyaya inişine, Avatara’ya dayandığı görülmektedir³¹⁶. Bu kapsayıcılığının göstergesi olarak aynı coğrafyadaki çeşitli gelenekleri etkilemesi ve bazı geleneklerle birlikte yaşaması ayrıca dikkat çekmektedir. Bu bakımdan mesela Hinduizme bir tepki olarak yayıldığı söylenen Budizm’in bile en fazla Hint soyluları arasında yayıldığı ve bu haliyle Hint kültürünün bir parçası sayılması gerektiği iddia edilmiştir³¹⁷. Hatta A. K. Coomaraswamy Budizm’in bir Hint mezhebi olduğu kanaatinde³¹⁸.

Belirtildiği gibi Hinduizm ile birlikte İslam geleneği üzerinde de önemle durulmuştur. Ayrıca İslam çevrimsel zaman anlayışları açısından son devrin vahyi olarak kabul edildiği için Gelenekselci yazarların genellikle de müslüman olduğu dikkat çekmektedir. Onlara göre İslam’ın evrensel bir çok unsuru yapısında bulundurması ise yine geleneğin izah edilmesi açısından kolaylıklar sunmaktadır. “İslam, beşeriyet tarihinin bu döneminde gelen en son vahiydir. Bir başka deyim-

315. S. H. Nasr, “İslam, Gelenek ve Batı”, s. 157.

316. M. Lings, *Onbirinci Saat Modern Dünyanın Manevi Bunalımı*, s. 90-91.

317. Walter Ruben, *Eski Metinlere Göre Budizm*, Haz. Lütfi Bozkurt, 2. b., Okyanus Yay., İstanbul 1998, s. 123.

318. Bkz. A. K. Coomaraswamy, *Hinduizm ve Budizm*, s. 71.

İslam, belirli şekilde bütün vahyin bir nevi hülasasıdır, çünkü vahiy döneminin sonunda gelmektedir. İslam bu karakteri nedeniyle her vahiy döneminin başında bulunan ve belirli şekilde her dinin en temel çekirdeğini temsil eden “ana gerçeğe” dönüş de demektir. Bundan başka diğer dinlerden farklı olarak İslam’ın bâtinî (ezoterik) yapısı ve iç boyutunun kabulü kolay ve iyi korunmuş (otantik) durumdadır³¹⁹. Bu bakımdan R. Guénon, eserlerinde İslam’ın en mükemmel ve müteal, dolayısıyla evrensel ve sürekli hakikatlerini, insanlar tarafından kolay anlaşılabilir olmasını göz önünde bulundurarak anlatmıştır. Böylece o, İslam aracılığıyla Batıya kendi geleneklerini yeniden keşfetme yolları açmıştır. Ayrıca İslam, Doğu ile Batı arasındaki doğal aracı olarak görülmüş ve coğrafi nedenlerle de yeryüzündeki tüm geleneksel düzenlerle kolay ilişki kurabilme imkanından yararlanarak bu bağlantıları kurmuş bir gelenek olarak değerlendirilmiştir. Bu bakımdan Gelenekselci ekolün kesinlikle İslami ve özellikle *Muhyiddin İbn Arabi* (Şeyhü’l-Ekber)’e nispetle de *Ekberi* bir kökene sahip olduğu iddia edilebilmiştir³²⁰.

Gelenekselciler kendi düşüncelerinin formülasyonunda İslam geleneğini adeta bir şablon olarak görmüşlerdir. Bu değerlendirmelerin yani Gelenekselci İslam yorumunun İslam düşüncesinin yeniden oluşturulmasında önemli bir rol oynayabileceği kabul edilmektedir. Çağdaş dünyamızda yaşayan müslümanların modern düşüncenin temel dinamiklerini değerlendirmede Gelenekselci yazarlardan oldukça zihin açıcı bakış açıları elde etmeleri mümkün görülmektedir. Ne var ki İslam’ın tasavvufi geleneğine pek sıcak bakmayan bazı yaklaşımların Gelenekselci İslam yorumlarını sağlıklı bulmayarak pek verimli açılımlar sunamayacağı kanaatinde oldukları da görülmektedir. Bu yaklaşıma göre vahyin bâtinî yorumuna ancak bu vahyedilmiş metinlerin tahrifi ile ulaşılabilir³²¹. Bu noktada İslam’ın gerek günü-

319. Seyyid Hüseyin Nasr, “Batı, Modernizm ve Sekülerizm Saldırısı ile Karşı Karşıya Bulunan ‘Geleneksel İslam’”, Konuşan: Enes Kariç, Çev. Faik Beşiroğlu, *Söyleşiler*, İnsan Yay., İstanbul 1996, s. 50.

320. M. Valsan, *İslam Manevîyatı ve Batı*, s. 39-40.

321. Bkz. Yasin Aktay, *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*, İletişim Yay., İstanbul 1999, s. 164-165.

müzde gerekse tarihteki çeşitli algılanış biçimleri ve yorumlarıyla ilgili yaklaşımlar üzerinde Gelenekselci bakış açısına değinmek uygun olacaktır. Bilindiği gibi İslam modernistleri genellikle tasavvufa karşı olumsuz bir tutum geliştirmişlerdir. Çünkü onlara göre tasavvuf tarih ve toplumla ilgilenmemektedir. Tasavvufun insanın arınmasına yönelik eğilimi, modernistlerin yeni bir toplum oluşturma projesine uygun düşmemektedir³²². Bu nedenle İslam modernistlerinin veya modernist eğilimli çeşitli kesimlerin bu tavırları Gelenekselcilik için de geçerli olmaktadır. Öte yandan Gelenekselcilerin modernizme karşı tavrı İslam modernistlerini de kapsamaktadır. Bu konu İslam dünyasıyla bir müslüman olarak ilgilenen Gelenekselcilerden S. H. Nasr tarafından oldukça geniş bir şekilde ele alınmıştır³²³. Onu en fazla rahatsız eden konu çağdaş İslam düşünürlerinin, kendilerine Batı'dan en son moda olarak ulaşan her şeyi hiçbir kritere tabi tutmadan kabul eden tutumlarıdır. Ona göre İslam modernistleri, modernizme bir inanç değeri ve rütbesi yükleyerek bağlanırlarken, İslam'ı veya onun bazı özelliklerini bu dünya görüşünün içinden çıkan düşünce, değer ve normlara göre yorumlamaktadırlar. Bu bağlamda o, Batıdaki özellikle liberalizm ve Marksizm gibi ideolojilerden derin bir şekilde etkilenenlerle birlikte ciddi bilim adamlarına kadar uzanan çeşitli alanlardaki değişik modernist anlayışlarının varlığına da dikkat çekmektedir³²⁴. S. H. Nasr hepsinin ortak paydasını, modern değerleri yükselterek İslam'ı onlara tabi kılmak şeklindeki bizce fazlasıyla olumsuz bir değerlendirme içerisinde anladığından dolayı bu tür sonuçlara ulaşabilmiştir. Hatta o, aynı perspektifin bir ürünü olarak İslam Hukukundaki ictihad tartışmalarına da olumlu bakmamaktadır: “Geçen çağda bazı modernistler, modern uygulamaları Hukuk'a sokmak ve Şeriat'ın fonksiyonunu kişisel hayatla sınırlandırmak amacıyla Şeriat'i değiştirmeye, ictihad kapısını yeniden açmağa çaba gösterdiler. Bütün bu eğilimler, dünyaya karşı belli bir manevi zaaf durumundan ve dünyaya teslim olmaktan doğmuştur. Böyle bir

322. Mazharuddin Sıddıki, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, Çev. Murat Fırat; Göksel Korkmaz, Dergah Yay., İstanbul 1990, s. 38.

323. W. Chittick, “Seyyid Hüseyin Nasr'ın Yazdıkları”, s. 18.

324. S. H. Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 322.

anlayışa kapılanlar, Şeriat'ı zamana, yani insanın kapris ve arzularına ve zamanı oluşturan insanın her zaman değişen tabiatına uydurmak isterler. Onlar Şeriat'ın topluma değil, toplumun Şeriat'e uyması gerektiğini kavramamaktadırlar. Daha önce ictihad yapanların İslam'ın yararını dünyanın üstünde tutan ve onun ilkelerini maslahatçılığa feda etmeyen takva sahibi müslümanlar olduklarını anlamıyorlar. İslam perspektifinde Allah Şeriat'ı, insan kendisini ve toplumunu ıslah etsin diye vahyetmiştir. Düzelmeye muhtaç olan insandır, Allah'ın vahyettiği din değil"³²⁵.

Görüldüğü gibi başka bir bakış açısından pekala modern dünyada İslam'ın yeniden diriltmesi olarak algılanabilecek ictihad konusuna, Gelenekselci yaklaşımlar tamamen karşı çıkmaktadır. Çünkü onlara göre bu yorumlama çabaları geleneksel birikime sırt çevirerek günümüzün moda anlayışlarına teslim olmaktır: "İslami entelektüel mirasın lüzumsuz ve Kur'an'ın yeterli olduğunu ileri sürmek suretiyle, bu tür kişiler zamanın ruhuna teslim olmuş oluyorlar. Geçmişin yorumlarını kulak arkasına atanlar, kendi metinlerini günün yaygın dünya görüşünün ışığında yorumlamak durumundadırlar. Bu durum, büyük otoritelerin gittiği yoldan farklı olan bir çalışma ve çabadır; bu büyük otoriteler hayatı güçlü bir geleneğin ışığında yorumlamışlar ve bütün soyutlamaların en gereksizi olan güncele kapılma tuzağına asla düşmemişlerdir"³²⁶. Oysa bilindiği gibi hukukun ilgi alanı öncelikle yaşanan dünyanın o anki sorunlarını çözüme kavuşturmak olmalıdır. Bununla birlikte özünde zaman üstü olan İslam'ın, hem kadim hem de modern olduğu düşünülebilir. Çünkü insan, ilk çağların insanlarının da bildiği ezeli bir gerçeği taşıması yönüyle kadim, metotları bugünün insanına bu gerçeği yaşama fırsatını vermesi açısından da modernidir³²⁷. Öte yandan İslam geleneğinin teolojik, felsefi, hukuki ve mistik bir çok farklı düşünce okulunu bünyesinde bulundurması, onun kuşatıcılığı ve zengin bir perspektif ortaya koymuş olması şek-

325. Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, Çev. Ahmet Özel, Akabe Yay., İstanbul 1985, s. 134.

326. William C. Chittick; Sachiko Murata, *İslam'ın Vizyonu*, Çev. Turan Koç, İnsan Yay., İstanbul 2000, s. 14.

327. R. De, Pasquier, *Birlik Medeniyetinin Kökleri*, s. 13.

linde yorumlanabilir. Bütün bu farklı perspektifleri bir noktada birleştiren metafizik odak ise tevhid ilkesidir³²⁸.

Gerçi Gelenekselcilere göre de İslami açıdan yenilenme mümkündür. Ancak bu yenilenme modernistlerin önerdikleri anlamda bir değişimi içermemektedir. Her şeyden önce onlar modernizmi dışlayan ve maddi olmaktan çok manevi bir yenilenmeyi ve ilerlemeyi önermektedirler. Batılı anlamdaki gelişme ve ilerlemelerin sadece maddi düzeyde hedefler sunmasını eleştirmişler ve “diğer dünya için” gelişme önermişlerdir. Bu gelişme ise ancak ilhamı vahyin kaynağından alarak, manevi yükselme pratikleri sunan yöntemlerle sağlanabilir³²⁹. Bu konuyla bağlantılı olarak İslami anlamda bir rönesanstan da söz edilmektedir: “Ve artık özge bir İslami rönesans için birinci şartın ne olduğu aydınlanmaya başlıyor. Günümüzde bu şart, Batı’nın ve modern Batı’yı karakterize eden her şeyin etkisinden bağımsız olmada yatıyor. Modernizmin etkilerine kapılmamış bir Müslüman, manevi yenilenmeyi gerçekleştirebilir. Fakat, şu anda Batı’nın ve genelde modernizmin ağır baskısı altında bulunan İslam dünyasının zihinsel ve dini hayatını yenilemek isteyen müslüman bir aydın veya dini bir lider, modernizmi ve modern dünyayı derin bir eleştiri süzgecinden geçirmeden, hem zihinsel hem de sosyal düzeyde bir İslami rönesans yapma umudu taşıyamaz”³³⁰. Nitekim Batı düşüncesi tanınmadığı ve ciddi olarak değerlendirilmediği zaman batılı aydın çevrelerde ciddi hiçbir destekçisi kalmamış ideoloji ve fikirlerin modernleşmiş müslümanlar tarafından savunulduğu görülmektedir. Bu yaklaşımlara muhalif olarak Batıya karşı çıkan mutaassıp selefi ıslahatçılar grubu ise İslam’ın yüzyıllar içinde meydana getirdiği fikri ve manevi değerleri reddetmişlerdir. Dolayısıyla İslam dışı fikirlerin İslam dünyasına girip şiddetli bir fikir anarşisi doğurmasında bu bakış açısının getirdiği İslam yorumunun katkısı olduğu ileri sürülmüştür³³¹.

328. Bkz. Victor Danner, “Din ve Gelenek”, *Kutsalın Peşinde*, Ed. Seyyid Hüseyin Nasr; Katherine O’Brien, İnsan Yay., Çev. Süleyman Erol Gündüz, İstanbul 1995, s. 25-36, 32-33; S. H. Nasr, “Geleneksel İslam”, s. 53.

329. M. Lings. *Tasavvuf Nedir*, s. 144-145.

330. S. H. Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, s. 213.

331. S. H. Nasr, “İnsan ve Medeniyetin Geleceği”, s. 122.

Sonuç olarak Gelenekselcilerin modern dünyayı ve onu üreten felsefi çekirdeği sorgulamaları gerçekte zihin açıcı kimi sorulara öncelik vermesi ve ilkesel karşı koyuşlara imkan tanıması açısından son derece verimli tartışma ve deneyimlere imkan vermektedir. Esasen Gelenekselcilerin metinlerine sinen İslami duyarlılık da aslında, geleceğin en münbit ortamının İslami tahayyül ve gerçeklik dünyasında ortaya çıkabileceği fikriyatını taşımaktadır. Gelenekselci yazarların bir çoğunun bu ekol aracılığıyla müslüman olması da bunu teyit etmektedir. Ancak onların İslam anlayışları da ayrıca üzerinde durulması gereken başka bir konudur.

C. TEMSİLCİLERİ VE YÖNELİMLERİ

Gelenekselci ekol sınırlı bir çevrede doğmuş ve yine belli bir çevrede yankı bulmuştur. Bu durum, onların bakış açılarının seçkinci niteliğinden ve birikimlerinin düzeyinden kaynaklanmaktadır. Öte yandan onlar kendilerini yeni bir ekol olarak sunmamışlardır. Daha çok şimdiye kadar bütün toplumlarda bulunan *geleneksel hikmeti* yeniden hatırlatmak ve modern dünyanın bu hikmete karşı bir medeniyet olarak değerini ortaya koymak iddiasındadırlar. Gelenekselcilik Batıda, az sayıda Avrupalının çeşitli Doğu geleneklerinin temsilcileriyle tanışıp bu geleneklere ait batını ekollere kabul edildikleri yirminci yüzyılın ilk yirmi yılı içersinde ortaya çıkmıştır. Her ne kadar batılıların Doğu öğretilerine olan bu ilgisi yeni değilse de, bunu öncekilerden ayıran şey, bu yüzyıldaki geleneksel perspektif temsilcilerinin öğretilere dair tam bilgi sahibi olmaları ve bunu Batı dünyasına taşımalarıdır³³².

Gelenekselci anlayışın evrensel olduğu, fakat Batıda Orta Çağdan itibaren bir sapmanın yaşandığını söyleyen Gelenekselcilere göre, bu sapmaya rağmen gelenek bütünüyle yok olmamış ve bu anlayışı devam ettiren düşünürler de devamlı var olagelmıştır³³³. Gelenekselciler, modern dönemde ortaya çıkan çeşitli felsefi ya da ideolojik fikir

332. S. H. Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 112.

333. Bkz. *age*, s. 41-74.

akımlarına benzer şekilde yorumlanabilecek her türlü görüşten uzak durmak eğilimindedirler. Daha önce vurgulandığı gibi Gelenek kendileri için, insanların düşünce ve araştırmalarıyla icad ettikleri bir akım değil, kutsal bir silsile ile inisiyatif yolla aktarılarak ulaştıkları aşkın ilkelerdir. Sonuçta yirminci yüzyılın başlarında sınırlı sayıda da olsa bir kısım entelektüel, birbirleriyle iletişim halinde ve daha önce Batıda bu anlamda bilinmeyen bir gelenek tanımı ve anlayışı ile yola çıkmışlardır. Esasen aradan geçen onca zamandan sonra Gelenekselcilik diye ünlenen bu akımın, başta sanat ve akademik çevreler olmak üzere geniş ilgi alanlarına sahip bir çok insan arasında da tutunduğu görülmektedir. Bu bakımdan her ne kadar Gelenekselciler kendilerini yeni bir akım olarak takdim etmekten hoşlanmasalar da en azından onları, modern dünyada “kadim geleneği” farklı bir üslupla yorumlayan bir anlayış olarak kabul etmek mümkündür. Burada şunu da göz önünde bulundurmak gerekir ki Gelenekselcilere varıncaya değin dünyanın bu kadar farklı geleneğini hep birlikte aynı “ezelî hikmetin” taşıyıcıları olarak değerlendiren her hangi bir entelektüel topluluğa da rastlamak mümkün olmamıştır. Her ne kadar onlar, eskinin bir çok arifi ve azizinin diğer geleneklere bu bakış açısıyla yaklaştıklarını söyleseler de, modern dünyanın dışında insanların bu kadar farklı gelenekle iletişime geçmeleri ne mümkündü, ne de böyle bir şeye gerek vardı. Bugün Gelenekselcilik dendiğinde bu anlayışın önde gelen temsilcileri akla gelmektedir. Ekol söz konusu edildiğinde genellikle üç entelektüelin öne çıktığı görülmektedir: *René Guénon*, *Ananda K. Coomaraswamy* ve *Frithjof Schuon*. Şimdi bu düşünürlerin ekol içerisindeki yeri ve yönelimleri hakkında bilgi vermeye çalışacağız.

*René-Jean Joseph Guénon*³³⁴, ekolün öncüsü ve kurucusu olarak

-
334. R. Guénon'un hayatı ve eserleri için bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, “René Guénon”, *Encyclopedia of Religion*, Ed. Mircea Eliade, C. VI, New York 1987, s. 136-138; Mahmut Kanık, “René Guénon Hayatı ve Eserleri”, *İslamı Manevîyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, René Guénon, Çev. Mahmut Kanık, İnsan Yay., İstanbul 1989, s. 11-27, s. 11-27; Mustafa Tahrahi, “Abdülvahid Yahya (René Guénon)”, *DİA*, C. I., İstanbul 1988, s. 279-282; S. H. Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 112-118; W. W. Quinn, *The Only Tradition*, s. 11-12; Martin Lings, “René Guénon”, *Doğu Düşüncesi*, René Guénon, Çev. L. Fevzi Topaçoğlu, İz Yay., İstanbul 1997, s. 7-19; M. Valsan, *İslam*

kabul edilmektedir³³⁵. 15 Kasım 1886'da Fransa'nın Blois kentinde doğmuştur. Anne babası koyu Katoliktir³³⁶. İlk öğreniminden sonra felsefe ve matematik eğitimi alan R. Guénon, matematik bölümüne devam etmek üzere 1904'de Paris'e yerleşmiştir. Hayatının bu döneminde kendisini klasik eserlerin tatmin etmediğini fark ederek o zamanlar hayli yaygın olan neo-spiritualist öğretilere yönelmiş ve bir arkadaşının da aracılığıyla okültist ekole katılmıştır. Sonra bu teşkilatla bağlarını keserek I. Dünya savaşına kadar bağlı kaldığı mason locasına girer. Yine bu dönemde bazı Hindularla tanışır. 1909 yılında ise Gnostique Kilisesine girer ve piskopos olur. Aynı yıl iki arkadaşı ile "La Gnose" dergisini çıkarmaya başlar. İlk yazılarının yayınlandığı bu dergi 1912 yılında yayınına son verdiğinde R. Guénon, artık büyük bir metafizikçi olarak ün kazanmıştır. 1912 yılında ilk evliliğini doğduğu yerde yapar. Aynı yıl müslüman olur ve daha önce arkadaşı olan Abdul Hadi aracılığı ile Şazeliyye tarikatı şeyhi Abdurrahman İlliş el-Kebir'e intisab eder. 1917 yılında bir yıl kalacağı Cezayir'e felsefe öğretmeni olarak atanır. İslamla ilk ciddi ve uzun temasının olduğu bu dönemde Arapçasını ilerletmiş olarak, 1918'de Paris'e döner. 1924'den itibaren bir kolejde felsefe dersleri vermeye başlar. R. Guénon ve karısı akşamları dostları tarafından düzenlenen ve çeşitli dinlerden, genellikle kendi dinlerini bilmeyen doğulu batılılaşmış öğrencilerin oluşturduğu toplantılara katılmaktaydılar. O, Latince, Yunanca, İbranice, İngilizce, Almanca, İtalyanca, İspanyolca, Rusça ve Polonyaca bildiği için çokdilliben (polyglotte) birisi diye anılır ve bu toplantılara katılanların hemen hepsiyle kendi dilleriyle konuşurdu.

Maneviyatı ve Batı, s. 9-48; J. Borella, "René Guénon and the Traditionalist School", *Modern Esoteric Spirituality*, New York 1992, s. 330-347; Whitall N. Perry, "The Revival of Interest in Tradition", *The Unanimous Tradition Tradition Essays on the Essential Unity of all Religions*, 2. b., Ed. Ranjit Fernando, Sri Lanka Institute of Traditional Studies, Clombo 1999, s. 5-11.

335. William Stoddart, "Titus Burckhardt: Genel Hatlarıyla Hayatı ve Eserleri", *Aklın Aynası Geleneksel ve Kutsal Sanat Üzerine Denemeler*, Titus Burckhardt, Çev. Volkan Ersoy, İnsan Yay., İstanbul 1987, s. 7.
336. R. Guénon'un ailesi hakkında geniş bilgi için bkz. M. Kanık, "René Guénon Hayatı ve Eserleri", s. 11-12.

1928’de eşini kaybeder. Bu arada kendi çıkardığı “Etudes Traditionnelles” dergisinde yazmaya devam eder. 1930’da İslam tasavvufu ile ilgili araştırma yapmak üzere üç aylığına Mısır’a gider, ancak bir daha dönmez ve ölünceye kadar da orada yaşar. Kahire’de hiç bir Avrupalı ile temas kurmadan yeni vatanının geleneklerine göre yaşayan R. Guénon, artık yeni adıyla *Şeyh Abdulvahid Yahya* olmuştur. *Şeyh Muhammed İbrahim*’in kızıyla 1934’de evlenir. Fransa’daki kütüphanesini Kahire’ye getirtir. Kahire dışında özellikle Avrupalı dostlarıyla irtibatını kesecek bir şekilde münzevi bir hayat yaşayacağı evine taşınır ve ölünceye kadar da buradan ayrılmaz. Avrupalı dostlarıyla ancak mektupla haberleşmektedir. Bu arada R. Guénon, Mısırdaki yaşayan müslüman bir İngiliz olan *Şeyh Ebu Bekir (Martin Lings)* ile de görüşmektedir. Öte yandan *Frithjof Schuon* da kendisini iki defa ziyarete gelmiştir. Yanı sıra *Marco Pallis* de A. K. Coomaraswamy’nin oğlu ile birlikte kendisini ziyarete gelmiştir. Sağlığı bozulur fakat o doktorlara muayene olmayı hep reddeder. Ancak hastalığı iyice ağırlaşır ve 7 Ocak 1951’de de vefat eder. Cenaze namazı Seyyid Hüseyin camiinde kılınır ve Kahire’de aile mezarlığına defnedilir. Ölümünden sonra dünyaya gelen ikinci oğluna babasının adı yani Abdul Vahid verilir.

R. Guénon, daha genç yaşta Batı’da insan aklının din dışına düştüğünü açıkça görmüştü. Çünkü akıl artık manevi şeylerle ilgilenmiyordu³³⁷. Bu bakımdan Doğunun geleneksel öğretilerinin Batı’da tanıtılmasında önemli roller üstlenmiştir. Önceleri çevresindeki her çeşit bâtinî grup arasındaki arayışı bir çok anlamsız ve tuhaf anlayışları tanımasına yol açmış olmakla birlikte Hint öğretilerini hakiki kaynaklarından öğrenmesine de vesile olmuştur. Ancak o, manevi yolculuğunu İslam tasavvufunu tercih ederek sürdürmüştür. Onun ilk eseri geleneksel doktrinlere kendine özgü yaklaşımını ilk defa ortaya koyduğu *Hindu Doktrinlerine Genel Giriş* adını taşımaktadır. O bu dönemde Fransız aydınları arasında yaygın olan din karşıtlığını, dini temsil eden insanların akıldan çok duygusal yönelimlere sahip olmasına bağlamıştır. Ancak insanları bu açıklamalar tatmin etmiyordu. Dolayısıyla o, artık dinlerden bıktıklarını söyleyen insanlara din diye

337. Martin Lings, “Frithjof Schuon and René Guénon”, *Sophia The Journal of Traditional Studies*, C. V, sy. 2, Oakton 1999, s. 10.

bildikleri bir çerçevede hitab ederek, bu sorunların çözülemeyeceğini düşünmüştür. Batı dünyasına kendi dünyaları için oldukça farklı görünen Hinduizm aracılığıyla hakikati sunmaya karar vermiştir³³⁸. Nitekim önemli eserleri arasında sayılan *Vedantaya Göre İnsan ve Oluşumu*, 1925 yılında bu amaçla yazılmıştır. Aynı dönemde metafizik ve kozmolojik doktrinleri açıklamaya yönelerek kendinden emin bir şekilde, Doğulu ya da Batılı geleneklere ait kutsal bilgiye sahipmiş gibi görünen bir çok okkültist (gizli bilimci), sözde bätinî ve modernist grup üzerine ayrıntılı çalışmalar yapmıştır. Onun çalışmalarında geleneksel doktrinlerin yanlış yorumlanması veya bu doktrinlerin modernist etkilerle ortaya çıkan yeni temsilcileri eleştirilmiş ve yukarıda sözü edilen okkültist akımlarla birlikte bu doktrinlere intisabın tehlikeleri, kişisel deneyimlerinden de yola çıkılarak tartışılmıştır. Bu bakımdan kendisi manevi konularda çağımızın bu kargaşası içerisinde doğru ayrımları yapması açısından en güvenilir otorite olarak kabul edilmiştir. Bununla birlikte aristokratik hoşgörüsüzlük ve seçkincilik noktasındaki ısrarlı tutumu onun bu bakış açısının fazla yaygınlık kazanmasını engellemiştir. Ancak yine de günümüzde, eserlerinin kitapçılarının “yeni bilinç” bölümlerinde en çok satanlar arasında yer alması bile, onun ününü teyit etmeye yetmektedir³³⁹. Daha önce belirtildiği gibi o, gençliğinde bütün bu gizli ve ruhçu çevrelerin yanı sıra masonluğa da girmiştir ve uzun yıllar onlarla ilişkisi sürmüştür. Ancak öyle anlaşıyor ki o masonluğu köken olarak manevi ve inisiyatik bir yol şeklinde görmekteydi. Özellikle Hint, Çin ve İslam bätinîliği ile ilgili derinleşmelerinden sonra masonluğa ciddi eleştiriler yöneltmiştir. Ona göre böyle bir kökene sahip olan masonluk son iki asır içinde Hristiyan Batı geleneği içinde yer alan inisiyatik ve bätinî bir bilginin yaşanarak elde edilip gerçekleştirildiği bir kurum olmaktan giderek uzaklaşmıştır. Dolayısıyla pozitivist, materyalist düşüncelere dalan büyük mason çoğunluğun politik faaliyetlerini de bu sapmalarının bir göstergesi olarak değerlendirmiş ve üst düzeylere kadar yükseldiği bu teşkilattan ayrılmıştır³⁴⁰.

338. M. Lings, “René Guénon”, s. 11-12.

339. T. Roszak, *Bilincin Erimi*, s. 30.

340. M. Tahralı, “Abdulvahid Yahya (René Guénon)”, s. 279.

Eleştirilerini modern dünyanın dayandığı temel ilkelere yönelten R. Guénon'un; 1924 yılında yazdığı *Doğu ve Batı* ile, 1927 yılında yazdığı *Modern Dünyanın Bunalımı* adlı eserleri bu konuda en önemli çalışmaları arasında gösterilmiştir. *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, onun geleneksel bakış açısının ve fikirlerinin adeta bir özetini sunmaktadır. R. Guénon, özellikle metafiziği mutlak ilkelerin bilgisi olarak yüceltmekte ve felsefeyle karıştırılmasına karşı çıkmaktadır. Dolayısıyla temel görüşlerini metafizik anlayışı üzerine oturtmaktadır. Öte yandan metafizik anlayışını sunmada İslam'ın bâtinî ve metafizik öğretileri önemli bir çerçeve oluşturmuştur. Bu bakımdan onun yorumları günümüzde İslam dünyasında Tasavvuf doktrinlerinin yenilenmesi ve modern dünyaya uyarlanması açısından bir model olarak görülmektedir³⁴¹. Bu bağlamda o, özellikle manevi bir yol izlenmesi için intisaba sürekli dikkat çekmiştir³⁴². Nitekim kendisi de Mısırlı bir şeyhin halifesinden sufi terbiye almıştır³⁴³. Çünkü onun için gelenek sadece teorik bir yol değil yaşanması gereken manevi bir kurtuluş olarak görülmüştür.

Modern bilimi indirgemeci niteliğinden dolayı eleştirmiştir. Daha önce de değindiğimiz gibi modern bilimin, özellikle metafizik ilkelerden yoksun ve sınırlı bir alanın bilme tarzı olmasına karşın evrensellik iddiası taşıması ona yönelik temel eleştirileridir. R. Guénon, eleştirilerini değişik geleneksel öğretilerle temellendirmektedir. Bu temellendirmede öncelikle Hinduizm ve İslam öne çıkıyor olmakla birlikte Taoizm, Yahudi Kabbalası, Hristiyanlık içindeki bâtinî akımlar ve Hermetisizm üzerine değerlendirmeler dikkati çekmektedir. *Doğu Metafiziği*, *Kutsal Bilimin Temel Simgeleri* ve *Büyük Üçlü* gibi eserleriyle çağlar boyu insanlığı etkilemiş geleneklerin imkanlarını, modern dünyaya taşımak istemiştir. R. Guénon'u Mısırdaki sık sık ziyaret edebilen ender insanlardan biri olan M. Lings'de, kendisini yakından tanımanın ayrıcalığına bağlı olarak, hakkındaki değerlendirmelerini ve yine R. Guénon'un günümüz dünyası için ortaya koyduğu değeri şöyle açıklamaktadır: "Onun fonksiyonu sapıklığın arttığı, sahte dinlerin

341. M. Valsan, *İslam Manevîyatı ve Batı*, s. 15-16.

342. M. Lings, *Onbirinci Saat Modern Dünyanın Manevi Bunalımı*, s. 93, 96.

343. M. Lings, "Frithjof Schuon and René Guénon", s. 13.

gittikçe yaygınlaştığı bir dünyada yirminci asır insanına ortodoksi ihtiyacını hatırlatmaktı; bu ortodoksi de vahyi ve Sema'dan gönderilen vahyi bozmadan nesilden nesile aktaran bir geleneği gerektirir"³⁴⁴. R. Guénon'un ortodoksiye vurgusu çok dahaengin bir görüş açısından, dini hakikati arayan herkes için kökleri ilâhî aracılıkta bulunan ve geleneğin kesintiye uğramadan nesilden nesile aktarıldığı her türlü ibadet biçimini de içerecek şekilde kapsayıcıdır³⁴⁵. S. H. Nasr da R. Guénon'a olan hayranlığını sürekli hatırlatma gereği duymaktadır. Çünkü ona göre Batı dünyasında geleneği evrensel ve ezelî hikmet anlamında kullanarak çağımızın yanlışlıkları karşısında saf metafiziği ilk formüle eden o olmuştur. Modern dünyayı bu geleneksel bakış açısından eleştiriye tabi tutmuş ve ondan sonra meydana gelen olaylar onu büyük ölçüde haklı çıkardığı için de eserlerine karşı gittikçe artan bir ilgi görülmüştür³⁴⁶. Sonuçta Gelenekselci ekolün tartışmasız öncüsü olarak R. Guénon'un kabul edildiğini söyleyebiliriz³⁴⁷.

Gelenekselci akımın bir diğer temsilcisi ise *Ananda Kentish Coomaraswamy*'dir³⁴⁸. O, 22 Ağustos 1877'de Sri Lanka'da doğmuştur. Babası saygın bir Sri Lanka'lı, annesi ise bir İngiliz'dir. Doğumundan bir yıl sonra İngiltere'ye gitmişler ve babası bir yıl sonra ölmüştür. Bu nedenle A. K. Coomaraswamy İngiltere'de annesi tarafından yetiştirilmiştir. Londra Üniversitesinde jeoloji ve botanik okuyan A. K. Coomaraswamy, 1903-1906 yılları arasında Sri Lanka'da maden araştırmalarında görev aldığı bir dönemde ilk olarak Sri Lanka ve Hint sanatına ilgi duymaya başlamıştır. 1906 yılında Londra Üniversitesinde

344. M. Lings, "René Guénon", s. 18.

345. M. Lings, *Onbirinci Saat Modern Dünyanın Manevi Bunalımı*, s. 96-97.

346. S. H. Nasr, *Makaleler I*, s. 184.

347. William Stoddart, "Titus Burckhardt and the Traditionalist School", *Sophia The Journal of Traditional Studies*, C. V, sy. 2, Oakton 1999, s. 155; M. Lings, "Frithjof Schuon and René Guénon", s. 10.

348. A. K. Coomaraswamy'nin hayatı ve eserleri için bkz. Roger Lipsey, "Ananda Coomaraswamy", *Encyclopedia of Religion*, Ed. Mircea Eliade, C. IV, New York 1987, s. 79-80; S. H. Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 118-120; W. W. Quinn, *The Only Tradition*, s. 9-11; J. Borella, "René Guénon and the Traditionalist School", s. 347-348; W. N. Perry, "The Revival of Interest in Tradition", s. 11-14.

jeoloji doktorasını tamamlamıştır. İngiltere ve Hindistan’da bulunduğu süre içinde Hintlilerin kendilerine atalarından devredilen kültürel değerlerin büyüklüğüne olan inançlarını canlandırmak amacıyla yazı ve konferanslarıyla destek olmuştur. 1910’da yaptığı uzun süreli bir seyahatle çok miktarda Hint sanatına ait resimler toplamış ve sergiler açmıştır. Hint ve Sri Lanka sanatları ve zanaatları ile ilgili bir çok eser yazan A. K. Coomaraswamy Hint ve Budist efsanelerini de derlemiştir. 1917 yılında geldiği Amerika’da Boston Güzel Sanatlar Müzesinde Hint Bölümünün müdürü olmuş ve ölünceye kadar sürdürdüğü bu görevi sırasında Hindistan dışındaki en büyük Hint sanat koleksiyonlarından birisini oluşturmuştur. O, enerjisinin çoğunu inceleme ve yazma faaliyetlerine ayırmıştır. Bir yıl sonra müzedeki görevinden ayrılarak Himalayalarda dünyadan uzak bir şekilde inzivaya çekilmeyi planladığı bir sırada 9 Eylül 1947’de ölmüştür.

A. K. Coomaraswamy’nin Geleneksel bakış açısına katkısı daha çok sanatsal formları öne çıkaran bir bilim adamı ve metafizikçi olarak gerçekleşmiştir. Arkasında çok sayıda eser bırakarak Doğu sanatını Batı’ya tanıtmıştır. Ancak o geleneksel sanatları bir sanat tarihçisi perspektifinden değerlendirmekten öte bu sanatların taşımış olduğu hakikate dikkat çekmek istemiştir. Onun sanat metafiziği, sanat eserlerini ilâhî düzenin bilgisini yansıtan ürünler olarak değerlendirmektedir. Sanayileşmenin geleneksel sanatlar üzerindeki tahribatını vurgulayarak modernizme eleştiriler yöneltmiş ve 1930’lu yıllarda R. Guénon’un eserleriyle tanışmasıyla birlikte geleneksel ortodoksi fikrini ve dinlerin birliği görüşünü benimsemiştir³⁴⁹. T. Burckhardt onun için şöyle demektedir: “Guénon tarafından etkilenen çok önemli bir uzman da A. K. Coomaraswamy’dir. Önde gelen bir yetenek olarak o, hayatının nispeten daha ileri döneminde Geleneksel bakış açısıyla tanışmış ve bu bakış açısından tam olarak ikna olmuştur”³⁵⁰.

A. K. Coomaraswamy’nin açıklamaları daha çok Hindu kutsal kitaplarına dayalı olmakla beraber Budist, Amerikalı Yerliler, Yahudi, Pisagorcucu, Hermetik, Platonik, Neo-Platonik, Hıristiyan, İslam gibi çeşitli geleneklerden bugüne gelen yaygın folklor uzantılarına da gön-

349. J. Borella, “René Guénon and the Traditionalist School”, s. 348.

350. W. Stoddart, “Titus Burckhardt and the Traditionalist School”, s. 156.

dermede bulunmaktadır. Buna bağlı olarak denilebilir ki onun kitapları ve makaleleri yüzeysel farklılıklar bir yana bütün dünyada geleneksel bir ittifak bulunduğunu göstermektedir³⁵¹. Dünyanın her tarafındaki din, folklor, mitoloji, şiir, sanat, ilâhiyat, felsefe ve metafizikte Tanrıya götüren işaretler bulan A. K. Coomaraswamy, çeşitli kültürlerde Sürekli Geleneğin izlerinin bulunduğunu ortaya koymaya çalışmış ve bütün geleneklerin özündeki hakikatin birliğini savunmuştur³⁵². Modern dönem öncesi kültürlerle ilgili çalışmaları ve Hint dini dünyasıyla ilgili yorumları Dinler Tarihi açısından oldukça değerli bulunmuştur³⁵³. Dini sembolizm ve mitin önemine vurgu yapan çalışmaları ise bir çok din bilgininin mit ve sembollere ilgi duymasında rol oynamıştır.

Diğer Gelenekselciler gibi modern dünyanın çeşitli olumsuz yönlerini kendi bakış açısından eleştiren A. K. Coomaraswamy'ye göre modern dünya düzensizlik, belirsizlik, duygusallık ve çaresizliğin, dolayısıyla da ümitsizliğin hakim olduğu bir dünyadır. Bu nedenle yaşadığımız dünya anlamsız bir hayatın kendi başına amaç olduğu yoksullaştırılmış bir gerçeklikler dünyasıdır³⁵⁴.

Gelenekselci akımın 1998 yılında vefat eden önemli temsilcilerden olan *Frithjof Schuon*³⁵⁵ ise, günümüz dünyasında geleneksel öğretilerin açıklanması ve tanıtılması açısından önemli roller üstlenmiştir. 1907 yılında İsviçre'nin Basel şehrinde bir Alman ailesinin çocu-

351. M. Lings, *Onbirinci Saat Modern Dünyanın Manevi Bunalımı*, s. 99-100.

352. Ray Livingston, *Geleneksel Edebiyat Teorisi*, Çev. Necat Özdemiroğlu, İnsan Yay., İstanbul 1998, s. 18.

353. Bkz. M. Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s. 46.

354. G. Eaton, *Richest Vein*, s. 206.

355. F. Schuon'un hayatı ve eserleri için bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, "The Biography of Frithjof Schuon", *Religion of the Heart*, Ed. Seyyid Hüseyin Nasr; William Stoddart, Foundations For Traditional Studies Yay., Washington 1991 s. 1-6; S. H. Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 120-123; W. W. Quinn, *The Only Tradition*, s. 9-11; J. Borella, "René Guénon and the Traditionalist School", s. 348-352; W. N. Perry, "The Revival of Interest in Tradition", s. 14-16; Mahmut Kanık, "Frithjof Schuon'un Hayatı ve Eserleri", *İslam'ın Metafizik Boyutları*, Frithjof Schuon, Çev. Mahmut Kanık, İz Yay., İstanbul 1996, s. 9-32.

ğu olarak dünyaya gelen *F. Schuon*, aile ortamının da etkisiyle doğu ve batıyla erken yaşlarda tanışmıştır. Babasının ölümünden sonra Fransız vatandaşı olmuştur. Almanca ile birlikte Fransızca'yı da ileri derecede öğrenmiştir. Öyle ki ilk birkaç eseri hariç sonraki bütün eserlerini Fransızca yazmıştır. Genç yaşta Batı felsefesinin klasikleriyle özellikle Platon'un eserleriyle tanışan *F. Schuon*, Doğunun bazı maneviyat ve metafizik ürünleriyle de bu süreçte ilgilenme imkanı bulmuştur. Aynı dönemde *R. Guénon*'un eserleriyle de tanışan *F. Schuon*, zaman zaman onu ziyaret etmiş ve onun ortaya koyduğu geleneksel bilgiyi yorumlamayı sürdürmüş ve yayılmasına katkıda bulunmuştur. Askerliğini yaptıktan sonra Paris'e yerleşmiş ve Paris camiinde Arapça öğrenmiştir. Bu arada Paris'in zengin müzeleri ona bütün dünyanın geleneksel sanatlarını tanıma imkanını sağlıyordu. 1932 yılında Cezayir'e giderek İslam dünyasıyla ilgili doğrudan bilgiler edindi. Burada sufiliğin yaşayan önemli temsilcilerinden biri olan *Şeyh Ahmed el-Alevi*'yi tanıdı. Yirmi yedi yaşında müslüman oldu ve Şazeli tarikatına girdi. 1935 yılında tekrar gittiği Kuzey Afrika'da bu defa Fas'ı da ziyaret etti. 1938 yılındaki üçüncü ziyaretinde ise Mısır'a uğrayarak *R. Guénon*'u ziyaret etti ve mektuplaşmaları yıllarca devam etti. Bir yıl sonra önce yine *R. Guénon*'u ziyaret ettikten sonra; bilgelik ve gelenekleri çocukluğundan beri ilgisini çeken Hindistan'a gitti. İkinci Dünya savaşı başladığı için Fransız ordusuna katılmak üzere dönmek zorunda kaldı. Savaşa katıldı ve Almanlar tarafından esir alındı. Sonra kaçarak İsviçre'ye geçti ve oranın vatandaşı oldu. Daha sonraki kırk yıllık hayatı İsviçre'de geçti. 1949 yılında kendisi gibi ressam olan ve metafiziğe ve dine derin ilgi duyan bir bayanla evlendi. 1968 yılında eşiyle Türkiye'ye de gelmiştir. *F. Schuon*, artık batını hayata ve bilgelige yönelmiş çevrelerde büyük ölçüde tanınmaya başlanmıştır. Bunda özellikle ilk kitabı olan *Dinlerin Aşkın Birliği*'nin büyük payı olmuştur. 1959'da eşi ile birlikte Amerika'ya giderek daima büyük bir sevgi beslediği ve adeta İlk Asli Geleneğin asaletini yüceliğini gördüğü Güney Dakota ve Montana'daki Sioux ve Crow yerlilerini ziyaret etti. 1963'de ikinci ziyaretlerini yaptıklarında halen hayatta olan bazı önemli geleneksel otoritelerle temas kurdular ve Sioux kabilesinin birer üyesi olarak kabul edildiler. Nitekim onun resimlerinin çoğu Amerika yerlilerinin konularına hasredilmiştir. Bu derin ilginin sonu-

cunda 1981’de Amerika’ya göç etmişler ve ölünceye değin orada yaşamışlardır. Burada da entelektüel ve sanatçı olarak hayatını sürdürmüş ve bir çok eser yazmıştır. *İsa Nureddin el-Alevi* ismini de kullanmakla birlikte bütün eserlerinde ilk ismini tercih etmiştir. *F. Schuon* 5 Mayıs 1998’de Amerika’nın Bloomington şehrinde vefat etmiştir.

F. Schuon geleneksel doktrinler üzerine yazmakla birlikte manevi hayatın pratikleri olan ibadetler, dua, aşk, iman, manevi faziletler ve ahlak konularında da yazmıştır. *W. Stoddart* onun için şöyle demektedir: “*F. Schuon*, modern dünyanın eleştirisine daha yoğun bir şekilde devam etti. Her vahyin kalbinde yatan kurtarıcı ve aydınlatıcı temel gerçeğin açıklanmasında zirveye ulaştı”³⁵⁶. O, Gelenekselci yorumun ufkunu Amerikalı Kızılderililerin geleneğini ve Şintoizmi de içine katacak şekilde genişletmiştir. Onun bakış açısı, dünyanın dini geleneklerine ve farklılıklarına saygı göstererek onları mutlak manada tasdik edilebilecek bir hakikatin ifadeleri olarak görmeyi sağlayan bir çerçeveye yerleştirmektedir. Bu, görecelilik tuzağına düşmeden dünyanın bütün çeşitliliğine saygı duymamızı mümkün kılan bir yöntem olarak değerlendirilmiştir³⁵⁷.

F. Schuon bir metafizikçi olmakla beraber aynı zamanda bir şair ve ressam olduğu için geleneksel sanatın metafiziği ve güzelliğin manevi anlamı üzerinde de durmuştur. Yaşayan dini gelenekler üzerine yazdığı bir dizi eseri, kendisinin sıklıkla kullandığı *Sophia Perennis* düşüncesini yansıtır ve bu eserler, karşılaştırmalı dinler alanında yazılmış özgün çalışmalar arasında sayılabilir. Ezeli felsefe veya ezeli hikmet yani *Philosophia Perennis* kavramına tüm geleneklerin kalbinde yer alan ezeli ve ebedî hakikati ifade edecek bir anlam kazandıran *F. Schuon*, eserlerini bu hikmetin yorumlanmasına adanmıştır. Farklı geleneklerin bakış açılarını ortaya çıkarmaya çalışırken aynı zamanda Gelenek ışığında modern medeniyeti ve onun çeşitli yönlerini de eleştirmiştir.

Manevi yolculuğunu İslam sufiliğinde gerçekleştiren *F. Schuon*’un Tasavvufu bağına *M. Lings* şu şekilde değinmektedir: Cezayirli büyük sufi Şeyh Ahmed Alevi’nin müridi ve daha sonra da halefi olmuştur.

356. W. Stoddart, “Titus Burckhardt and the Traditionalist School”, s. 157.

357. H. Smith, *Unutulan Hakikat*, s. 182.

Çoğunluğu köken olarak Hristiyan ve Yahudi olan çok sayıda yetişmiş müslüman müride sahip olmuştur³⁵⁸.

Gelenekselcilik söz konusu olduğunda günümüz dünyasında insanları dünyevi olandan kutsal olana döndürerek onları uyandırma amacıyla adeta özel bir misyonu yerine getirdikleri belirtilen bu üç düşünür öne çıkarılmaktadır³⁵⁹. Bu entelektüeller insanlığın büyük efsanelerini, dini ve kutsal kitaplarını büyük bir saygıyla ve derinliğine nüfuz ederek okuyan ve yaşadıkları çok farklı kültürel ortamlar içinde ortaklaşa metafizik bir dilin olduğunun farkına vararak bu ortak noktaya vurgu yapan ve adeta aralarında ortak bir dil oluşan bilgeler olarak da kabul edilmişlerdir³⁶⁰.

S. H. Nasr'a göre "Bu ekol, insanoğlunun geleneklerinin merkezinde yer alan geleneksel metafizik akidelere dayanır. Onu çağdaş dünyada ilk formüle eden Fransız *Rene Guénon* ve sonra Hintli A. K. *Coomaraswamy*'dir. Bunların izah ettiği geleneksel öğretilerin kalbinde zaman ve mekan tanımayan, ezeli, ebedî ve evrensel hikmet bulunmaktadır. Bu hikmet, daha sonra *Frithjof Schuon* tarafından mükemmel biçimde ortaya konmuştur"³⁶¹. M. Lings ise: "Basite irca etme riskine rağmen şunu belirtmek gerekir ki eğer A. K. *Coomaraswamy* içinde zımnî teslimiyet taşıyan bir hakikati, ve eğer R. *Guénon*'da hem hakikati hem de teslimiyeti temsil ediyorsa, bunlara tam teslimiyet ihtiyacını ekleyen ve bunun üzerinde ısrar eden F. *Schuon*'dur. Aynı zamanda doktriner hakikatler açısından onun eserleri kendi içinde yeterli bir bütünlük teşkil eder. R. *Guénon*'un eserlerinin intisaba sevk ettiği söylenirse, F. *Schuon*'un eserlerinin buna ve daha da ötesine yol açtığı söylenebilir; zira eserlerinde kendinden önce gelen iki selefinin bir devamı olmayan bir yöntem boyutu bulunur"³⁶² demektedir. Öte yandan W. W. *Quinn*, F. *Schuon* ve R. *Guénon*'u geleneğin birbirini takib eden devam ettiricileri, A. K. *Coomaraswamy*'yi ise ta-

358. M. Lings, "Frithjof Schuon and René Guénon", s. 13.

359. M. Lings, *Onbirinci Saat Modern Dünyanın Manevi Bunalımı*, s. 101-102.

360. R. Livingston, *Geleneksel Edebiyat Teorisi*, s. 12.

361. S. H. Nasr, *Makaleler I*, s. 30.

362. M. Lings, *Onbirinci Saat Modern Dünyanın Manevi Bunalımı*, s. 103-104. Ayrıca bkz. Aynı yazar: "Geleneğin Işığında Günümüz Dünyası", s. 243.

mamlayıcı olarak görmektedir. *F. Schuon* ve *R. Guénon* düzenli olarak sufi tarikatlarına inisiye olmalarına karşılık *A. K. Coomaraswamy* Hindu'dur, Arapça ve İslami metafizik uzmanı da değildir³⁶³.

Bu üç entelektüelin ekolün kurucuları olması gerçeği daha sonrakı Gelenekselci yazarlar ve takipçileri tarafından kabul edilmekle kalmamış farklı disiplinlerden bir çok entelektüeli de etkilemiştir. Her ne kadar çeşitli ülkelerde Geleneksel ekolün serüveni³⁶⁴ açısından konuyu değerlendirmek mümkünse de biz bu kişilerden ayrı ayrı kısaca söz etmekle yetineceğiz.

Gelenekselci ekolün kurucularıyla doğrudan temas kuran ve çeşitli şekillerde görüş alışverişinde bulunan yazarlardan başlarsak öncelikle *Titus (İbrahim) Burckhardt*'dan³⁶⁵ bahsetmemiz gerekmektedir. Ünlü sanat tarihçisi *Jacob Burckhardt*'ın yeğeni ve heykeltıraş *Carl Burckhardt*'ın oğlu olan *T. Burckhardt*, *F. Schuon* ile öğrencilik yıllarını birlikte geçirmiş ve bu arkadaşlıkları düşünsel ve manevi bir bağlılıkla ömür boyu sürmüştür.

T. Burckhardt'ın, *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş* adlı eseriyle bâtinîliğin öğretisel temelleri, manevi gerçekleşme ve tefekkür konularında yetkin açıklamalarda bulunduğu kabul edilmektedir. Onun en fazla üzerinde durduğu konulardan biri de simya bilimidir. Ona göre simya, manevi bir psikolojinin ifade ediliş biçimi olarak tefekkür ve kavrayışa düşünsel ve simgesel dayanaklar sunan geleneksel bir bilimdir³⁶⁶.

Ancak onun en önemli katkısı sanat alanında olmuştur³⁶⁷. Özel-

363. W. W. Quinn, *The Only Tradition*, s. 5.

364. Mesela W. W. Quinn, ekolün Fransa, İngiltere, Kuzey Amerika ve İran'daki serüvenini ayrı ayrı inceledikten sonra bireysel düzeydeki etkiler üzerinde durmaktadır. Bunun için bkz. W. W. Quinn, *The Only Tradition*, s. 31-42.

365. Titus Burckhardt'ın hayatı ve eserleri için bkz. W. Stoddart, "Titus Burckhardt: Genel Hatlarıyla Hayatı ve Eserleri", s. 7-14; "Titus Burckhardt and the Traditionalist School", *Sophia The Journal of Traditional Studies*, C. V, sy. 2, Oakton 1999, s. 155-164.

366. Simya ile ilgili eseri Türkçe'ye çevrilmiştir. Bkz. T. Burckhardt, *Astroloji ve Simya*, Çev. Mehmed Temelli, Verka Yay., İstanbul 1999.

367. Bu anlamda en önemli eseri için bkz. Titus Burckhardt, *Sacred Art in East and West Principles and Methods*, Çev. Lord Northbourne, 2. b., Pernnial Books Yay., Middlesex 1986.

likle ekol içerisinde A. K. Coomaraswamy tarafından ciddi incelemelere konu olan sanat anlayışı, T. Burckhardt tarafından İslam sanatı üzerine yoğunlaştırılmıştır. Onun *İslam Şehri Fez*³⁶⁸ kitabı ise geleneksel hayatın çeşitli yönlerini, toplumun tarihiyle dininin birlikte değerlendirildiği örnek bir şehir monografisidir.

Mısırdaki bulunduğu sırada R. Guénon ile tanışan ve sık sık onunla görüşme imkanı bulan Martin Lings'e (Ebu Bekir Siraceddin) gelince o da tasavvuf üzerindeki çalışmalarıyla dikkati çekmektedir. Aynı zamanda bir şair olan yazarın eserleri dilimize de tercüme edilmiştir³⁶⁹.

R. Guénon'la sürekli yazışmış olan İtalyan Julius Evola, Gelenekselci bakış açısının kendi ülkesindeki temsilcisidir. R. Guénon'un eserlerine konu bakımından benzer eserler veren J. Evola, Hristiyanlığın geleneksel değerini ciddi olarak sorgulayarak inceleme yoluna gitmiştir³⁷⁰.

İngiltere'de yaşayan Marco Pallis ise Tibet Budizmini Gelenekselci bakış açısıyla dünyaya sunan ilk yazar olarak bilinmektedir³⁷¹. Doğa ve müzik üzerine de gelenekselci karakterde eserler yazmıştır³⁷².

Bir başka Gelenekselci yazar olan Lord Northbourne (Sidi Nuh), R. Guénon ve F. Schuon'un eserlerini İngilizce'ye kazandırmış, bu ekolün çeşitli dergilerinde yazılar yazmış ve özellikle modern dünyayı değerlendiren yazılarıyla dikkat çekmiştir³⁷³.

Gai Eaton (Sidi Hasan Abdullah Abdulhamid) ise İngiliz asıllı bir gazeteci ve diplomattır. Gelenekselci bakış açısını günümüz toplumsal koşullarını dikkate alarak yeniden yorumlamıştır³⁷⁴. Halen Londra'da

368. Bkz. Titus Burckhardt, *Fez City of Islam*, Çev., William Stoddart, The Islamic Texts Society Yay., Cambridge 1992.

369. Bkz. M. Lings, *Tasavvuf Nedir; Yirminci Yüzyılda Bir Veli; Antik İnançlar Modern Hurafeler; Onbirinci Saat Modern Dünyanın Manevi Bunalımı*.

370. Bkz. J. Evola, *Modern Dünyaya Başkaldırı; Çağdaş Ruhçuluğun Maske ve Yüzleri*

371. Bkz. M. Pallis, *The Way and the Mountain*.

372. S. H. Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 124.

373. Bkz. L. Northbourne, *Modern Dünyada Din; İlerlemeye Farklı Bir Bakış*.

374. Bkz. G. Eaton, *Kalenin Kralı Modern Dünyada İnsanın Tercih ve Sorumluluğu*, Çev. Birol Çetinkaya, İz Yay., İstanbul 2000.

bulunan İslam Kültür Merkezi'nin yöneticiliğini yapmaktadır.

Günümüzde Gelenekselci yazarların en fazla eser veren ve en çok tanınanı kuşkusuz *Seyyid Hüseyin Nasr*'dir³⁷⁵. Amerika'da Fizik ve matematik eğitimi gören *S. H. Nasr*, doktorasını bilim tarihi alanında yapmıştır. Halen Amerika'da yaşayan *S. H. Nasr* çeşitli üniversitelerde hocalık yapmaya devam etmektedir. Özellikle İslam'ı Gelenekselci bakış açısından yorumladığı eserleri Batıda olduğu kadar İslam dünyasında da geniş bir okuyucu kitlesine ulaşmıştır. Bununla birlikte bilim felsefesi ve kutsal bilim konularında yazdığı eserler de dikkate değerdir. Onun İslam kozmolojisi, sufiliği ve metafiziği üzerine ortaya koyduğu felsefi verimlilik, bilimsel ve akademik çevrelerde yaygın bir şekilde tanınmaktadır³⁷⁶. Bunlarla birlikte o, Gelenekselci birikimi yansıtan ve yorumlayan eserleriyle günümüz Gelenekselciliğinin en önemli temsilcisi konumundadır.

Gelenekselcilik üzerine sıralanan bu tanınmış simaların yanısıra, bu söylemi lokal düzeyde ele alanlar da önemlidir. Bu bağlamda mesela Yahudiliği Gelenekselci bakış açısından değerlendiren yazar olarak bilinen *Leo Schaya* son derece önemlidir³⁷⁷. İsveçli felsefeci *Tage Lindbom* ise önceleri Sosyal Demokrat Partide görev almış ancak sosyalizmin çözüm olamayacağı kanaatine vararak bu görevinden ayrılmıştır. Gelenekselci bakış açısıyla din ve modern seküler toplumsal yapıyı değerlendiren eserler yazmıştır. Ünlü iktisatçı *E. F. Schumacher*'da Gelenekselci bakış açısını benimsemiş entelektüellerden biridir³⁷⁸. Özellikle *R. Guénon* onun referansları arasında önemli bir yer tutmaktadır. Gelenekselci görüşlerle temellendirdiği yaklaşımları,

-
375. S. H. Nasr'ın Gelenekselci bakış açısına ulaşma serüveni için bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, "Ezeli Hikmet (Sophia) Arayışım", Çev. Aysel Danacı, *Söyleşiler*, İnsan Yay., İstanbul 1996, s. 31-39.
376. Macit Fahri, *İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, Çev. Şahin Filiz, İnsan Yay., İstanbul 1998, s. 168-169.
377. Bkz. Leo Schaya, "Some Universal Aspects of Judaism", *The Unanimous Tradition Essays on the Essential Unity of All Religions*, Ed. Ranjit Fernando, Sri Lanka Institute of Traditional Studies, Colombo 1999, s. 57-75.
378. Gelenekselci bakış açısıyla modern dünyayı değerlendirdiği önemli eseri için bkz. E. F. Schumacher, *Aklı Karışıklar İçin Kılavuz*, Çev. Mustafa Özel, İz Yay., İstanbul 1990.

ekolojik dengeyle uyumlu bir gelişme modelini önermektedir.

Amerika'da A. K. Coomaraswamy'nin oğlu Rama Coomaraswamy ile William Stoddart ise yeni ortaya çıkan şartlarda geleneksel görüşleri açıklamaya devam etmektedirler.

Doğu dillerinden gelenekselci bir anlayışla çeviriler ve özellikle Karşılaştırmalı Dinler ve İslam Araştırmaları alanında önemli bilimsel çalışmalar yapan bir grup bilim adamı da yine bu ekolün bakış açısını benimsemiştir. H. Smith, W. N. Perry, V. Danner, R. W. J. Austin, J. L. Michon, ve W. Chittick bunlar arasında sayılmaktadır. Öte yandan Gelenekselci düşüncelerin Batıda yayılmasıyla birlikte farklı disiplinlerden bir çok bilim adamı ve düşünür de bu bakış açısından etkilenmişlerdir. Meşhur dinler tarihçi M. Eliade, İslam felsefecisi H. Corbin, Hint uzmanı H. Zimmer, mitoloji bilgini J. Campbell ve Fransız filozof G. Durand bunlar arasında sayılabilir³⁷⁹.

Malezyalı İslam Felsefecisi S. H. Nakib Attas ise modern Batı eleştirilerinde ve İslam anlayışında Gelenekselci bir eğilim göstermekle birlikte ekolün genel olarak din ile ilgili görüşlerini benimsemiş görünmemektedir³⁸⁰.

Ülkemize gelince Gelenekselci ekolün düşüncelerini bütünüyle savunan bir entelektüel çevre olmamakla birlikte, bir çok entelektüelin eserlerinde bu ekolün etkisini görmek mümkündür. Türkiye'de 1980'den sonra Gelenekselci yazarların eserlerinin hızlı bir şekilde tercüme edilmeye başlandığını görüyoruz. F. Schuon ve A. K. Coomaraswamy'den yapılan çevirilerin yanı sıra R. Guénon'un eserleri önemli ölçüde Türkçe'ye kazandırılmış, özellikle S. H. Nasr'ın hemen bütün çalışmalarına Türkçede ulaşmak artık mümkün hale gelmiştir. Bu nedenle geniş bir okuyucu kitlesinin takip ettiği bu yazarların görüşleri artan bir ilgiyle okunmakta ve değerlendirilmektedir. Ancak yapılan çevirilerin çokluğu oranında değerlendirme, eleştiri ve araştırmanın yapıldığını söyleyebilmek de oldukça güçtür.

379. S. H. Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 125-126.

380. Bkz. S. Nakib Attas, *Modern Çağ ve İslami Düşünüşün Problemleri*, Çev. Mahmut Erol Kılıç, İnsan Yay., İstanbul 1989.

II. BÖLÜM

GELENEKSELÇİ YAKLAŞIMLAR VE DİN

A. DİN: TANIMLAMALAR/SINIRLAR

*d*inler Tarihi araştırmaları insanlık tarihinde dini inançlardan yoksun topluluk bulunmadığı konusunda neredeyse görüş birliği etmiştir. Yeni araştırmalar, en eski topluluklar da dahil insanların mutlaka kutsal bir varlık önünde saygı duyduğu yönündedir. Bu durum dinin insan bilincinde bulunduğu daha doğrusu insanın doğuştan dini bir ihtiyaç ile dünyaya geldiği şeklinde yorumlanmıştır¹. *M. Eliade*'ın konuyla ilgili vardığı sonucu aktaracak olursak “tabiatüstü varlıklar tarafından vahyedilen “paradigmatik” modellerin taklidi ile insan hayatı, bir anlam kazanmaktadır. İnsanötesi modellerin taklidi, dini hayatın ilk özelliklerinden birini teşkil eder. Bize ulaşmış olan en arkaik dini dokümanlardan tutun da Hristiyanlık ve İslamiyete kadar, insan hayatının yönlendirici çizgisi ve normu olan “Tanrıyı taklit” hiçbir zaman kesilmemiştir. Gerçekten başka türlü olmamıştır. Çünkü, kültürün en arkaik seviyelerinde bile, insan olarak yaşamak,

1. Mehmet Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, Din Bilimleri Yay., Konya 1996, s. 1

bizatihi dini bir faaliyettir. Orada, beslenmenin, cinsel hayatın ve çalışmanın kutsal bir değeri vardır. Başka bir tabirle insan olmak, dini bir varlık olmak demektir”². Gelenekselciler de bu bakımdan insanın dinden mahrum yaşamasını mümkün görmemektedirler. Onlara göre böyle bir mahrumiyet, insanın dini hislerini sözde dini akımlara yöneltmek durumunda kalabileceği bazı olumsuz durumların ortaya çıkmasıyla sonuçlanabilmektedir³.

Din, insanın yaşadığı evreni nihai olarak anlamlı olacak şekilde tanımlama çabası ve arayışı olarak da tanımlandığı için, bu arayış ve çabanın insan tecrübesinden ve bu tecrübeyi somut hale getiren toplumsal yapılardan kaybolup gitmesi mümkün görülmemektedir⁴. Diğer bir yönüyle din; insanın tüm varlığına ya da varoluşunu oluşturan her şeye nüfuz ettiği gibi aynı zamanda onun yaşadığı toplumsal alanı da etkisi içine almaktadır. Dolayısıyla bütün geleneksel medeniyetlerde dinin etkisi dışında kalan yani “profan” olan hiçbir şey bulunmamaktadır⁵.

İnsanın dünyasında böylesine vazgeçilmez bir yeri olan dinin, tanımlanması veya tek bir tanımın sınırlarına sığdırılması hayli zor görünmektedir. Buna ek olarak din tanımlamalarında ve din anlayışlarında insanların bağlı bulundukları din veya yaşadıkları toplumda yaygın olan dini anlayış baskın rol oynamaktadır ki buna dinler tarihi araştırmacılarının tanımları da dahildir. Gerçi her ne kadar dinler tarihi araştırmacılarından bütün dinler üzerine yönelmiş daha kapsamlı objektif tanımlar ve anlayışlar beklenebilirse de gerek alanın genişliği gerekse sözü edilen sebeplerden dolayı bütün dinler tarihçilerinin tanımlamalarının objektif olduğunu ve tek bir tanım üzerinde uzlaşıldığını söylemek mümkün görünmemektedir. Ayrıca bir değil bir çok dinin var olduğu göz önüne alınırsa çeşitli dinlere mensup in-

-
2. M. Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s. 1-2.
 3. Martin Lings, “Gelenegin Işığında Günümüzün Dünyası”, *Kutsalın Peşinde*, Ed. Seyyid Hüseyin Nasr; Katherine O’Brien, İnsan Yay., Çev. Süleyman Erol Gündüz, İstanbul 1995, s. 236.
 4. Peter Berger, “Dini Kurumlar”, Çev. Adil Çiftçi, *Toplumbilim Yazıları*, Anadolu Yay., İzmir 1999, s. 136.
 5. R. Guénon, *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar*, s. 64.

sanların benimseyebilecekleri bir tanım verebilmenin güçlüğü de teslim edilecektir. Zira “din” kelimesi mesela bir budist ile bir yahudinin zihninde aynı çağrışımı yapmamaktadır. Hatta birçok ortak özelliğe sahip olan bir müslüman ve hristiyanın bile dinden anladıkları büyük ölçüde birbirinden farklıdır⁶.

Dinler tarihi araştırmalarında bugün Batı dillerinde kullanılan “religion” (din) kelimesinin, Latince “bağlamak” anlamına gelen “religare” den türediği göz önünde bulundurularak anlaşılmaya çalışıldığı görülmektedir. Buna göre din, insanla Tanrı arasındaki bağ olarak tanımlanmaktadır⁷. Gelenekselciler de bu kök anlamdan yola çıkarak yeni bir takım tanımlar geliştirmişleridir. R. Guénon, din kelimesinin “bağlayan” anlamından yola çıkarak onun hem insanları yüksek bir ilkeye hem de onları kendi aralarında birbirlerine bağlayan şeklinde kullanıldığını belirtmektedir⁸. Aynı anlamdan yola çıkılarak din, insanın gerçeklikle yeniden bağlantı kurması şeklinde de tanımlanmıştır. Bu gerçekliğin, Tanrı (God), Hakikat, Allah, Sat-Chit-Ananda veya Nirvana şeklinde isimlendirilmiş olması açısından aralarında fark bulunmadığını belirten E. F. Schumacher, önemli olanın insanın kendi kişisel “ben”inden uzaklaşarak “Tanrı”ya yönelmesi olduğunu ileri sürmüştür⁹. Yine benzer bir şekilde dinin insanı Allah’a bağladığı gibi aynı zamanda kişileri kutsal bir cemaatin ya da halkın üyeleri olarak birbirine bağladığı da ifade edilmiştir. S. H. Nasr’a göre bu anlam, insanı Mutlak Gerçeklik’ten gelen bir mesaj, bir vahiy ya da bir tezahür ile Asl’a bağlayan şekliyle genişletildiğinde bütün dinleri kapsayabilecek bir zenginliğe kavuşturulmuş olmaktadır¹⁰. Bu bağın niteliği söz konusu edildiğinde ise bir takım kurallara ulaşılmış olmaktadır. Bu nedenle dinin zihnimizde Tanrı ile bir müminler topluluğunu bir araya getiren inançlar ve pratikleri canlandıracak şekilde anlaşılabilmesi ve bu durumda dünyaya ilâhî bir va-

-
6. Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yay., İzmir 1987, s. 5.
 7. Günay Tümer; Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ocak Yay., 2. b., Ankara 1993, s. 5.
 8. R. Guénon, *Doğu Düşüncesi*, s. 81.
 9. E. F. Schumacher, *Aklı Karışıklar İçin Kılavuz*, s. 89.
 10. S. H. Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 86.

hiy kanalıyla belli bir insan topluluğuna hitap eden semavi kökenli bir mesaj olarak geldiği kabul edilmiş olmaktadır¹¹. Bu bakımdan Gelenekselciler dinin bu aşkın anlamını dışlayan görev dini, bilim dini gibi kullanımları eleştirmektedirler¹².

Öte yandan din kelimesi genelde bir ferdin ya da topluluğun doğru kabul ettiği veya davranışlarını onunla düzenlediği ilkeler anlamında da kullanılmaktadır. Fakat bu anlamın geçerli olması için “din”in, beşeri zihnin bir kurgusu olmaktan öte Tanrı kaynaklı bir şey olarak düşünülmesi gerektiği ve ancak bu şekilde anlaşıldığında ona tabiat üstü, vahyedilmiş denebileceği söylenmiştir. Böylece din, asıl amacı olan dünya ile Tanrı arasında etkili bir bağ oluşturma hedefine ulaşmış olacaktır¹³. F. Schuon, dinin etimolojisinden hareketle de onun insanı Allah’a bağlayan ve varlığı üzerinde yoğunlaştıran bir anlama geldiğine dikkat çekmiştir¹⁴. Bu yorumlarda da görüldüğü gibi din, insanı veya insan topluluklarını Mutlak Varlığa ve onun kuralları ile birlikte birbirlerine bağlayan aşkın bir alan olarak tanımlanmaktadır. Sonuçta dinin tanımlanmasında ortak bazı unsurların belirginlik kazandığı dikkat çekmekte, inanç, ibadet ve ahlak kavramlarının öne çıkarılması yanında zaman zaman bunlara bazı ilaveler de yapılmaktadır. Nitekim söz konusu bu öğeler göz önüne alınarak şöyle bir tanımlama yapılmıştır: Din, bir cemaatin sahip olduğu kutsal kitap, peygamber (veya kurucu), inanç sistemi ve bu sisteme bağlı olarak ibadet ve ahlâkî kurallar bütünüdür¹⁵. Bu unsurlardan birincisi, her dinsel gelenekte o geleneğe bağlı olan kişinin duygularını ve düşüncelerini yönlendiren, belirli şeylerin varlığına ya da yokluğuna, doğruluğuna ya da yanlışlığına inancı ifade eden bir yapı olarak açıklanmaktadır. Her dinsel gelenek muhatap aldığı insanın tavır ve davranışlarını, yaşamını düzene koyma amacı taşır. Bu ise dinin ibadet yönünü ifade etmektedir. Dinlerdeki ahlâkî kurallara gelince dinlerin başlısı olan ki-

11. V. Danner, “Din ve Gelenek”, s. 25.

12. R. Guénon, *Fundamental Symbols the Universal Language of Sacred Science*, s. 5.

13. L. Northbourne, *Modern Dünyada Din*, s. 11.

14. F. Schuon, *Light on the Ancient Worlds*, s. 144.

15. G. Tümer; A. Küçük, *Dinler Tarihi*, s. 7.

şilerin, toplumla ilişkilerini düzenlemesi sonucu ortaya çıkan kurallar şeklinde anlaşılmaktadır¹⁶.

Bazen başka unsurların ilave edildiği görülse de dinin bu unsurları Gelenekselciler tarafından farklı terimlerle izah edilmektedir. R. Guénon'a göre dinin, esas olarak farklı düzeylerdeki üç ögenin birleşimini içerdiği söylenebilir: "akide, ahlak ve ibadet. Nerede bu üç öğeden biri eksikse orada tam anlamıyla bir dinin varlığı söz konusu olamaz. Birinci ögenin dinin entelektüel yönünü, ikincinin sosyal yönünü, üçüncünün ise ayinlerle ilgili yönünü oluşturduğunu hemen ekleyelim"¹⁷. Farklı bir terminoloji ile bu üç unsur, dinin doktrinel, ameli ve ahlâkî hükümleri şeklinde değerlendiren L. Northbourne'da, bunların her dinde mevcut olduğunu belirtmektedir. Ona göre bunlardan birini inkar eden bir din gerçek bir din olamaz ve hiçbir pratik değer de taşımaz. Bu, insanların sıkıntıya girmeden vicdanlarını rahatlatmak için başvurdukları ancak kendilerini kurtuluşa götürmeyen bir yoldur. Bu üç unsurla insandaki üç önemli meleke olan düşünsel, davranışsal ve iradi melekeler arasında da bir mütekalibiyet görülmektedir. O, bu üç unsurdan doktrinel olanı her şeyin temeli görerek hakikatin kavranması ve formüle edilmesiyle ilgilenen fikri bir unsur olarak öne çıkarmaktadır.

Dinin ikinci unsuru olan ameli yönü, ritüel veya ayinle ilgili yönüdür. Ancak bu ritüellerin Allah tarafından belirlenmiş olması gerekir. Çünkü insan iradesinin belirlediği hareketler bu ihtiyacı karşılamamaktadır. Üçüncü unsur olan ahlaka gelince, insandaki ruhi faziletleri geliştirerek ilâhî rahmete kapılar açan bir unsurdur ki o, başta beşeri çevre olmak üzere insanın kendi dışındaki her şeyle olan ilişkisiyle ilgilidir¹⁸.

F. Schuon, bu unsurları kendine özgü anlatımıyla şöyle yorumlamaktadır: "Dinler akıldan ziyade iman, fazilet ve amele dayanır. Bunu anlamak zor değildir, zira her insan ölümsüz bir ruha sahiptir. Ruhunu kurtarmak için insanlar aklını kullanmak zorunda olmadıkları

16. Şinasi Gündüz, *Mitoloji İle İnanç Arasında -ortadoğu dinsel gelenekleri üzerine yazılar-*, Etüt Yay., Samsun 1998, s. 13.

17. R. Guénon, *Doğu Düşüncesi*, s. 88.

18. L. Northbourne, *Modern Dünyada Din*, s. 14-17.

için her aklını kullanan kurtulamaz. Eğer akıl (*intelligence*) temel ve kurtarıcı hakikatlere sahip değilse bir önem ifade etmez; akıl iman ve ahlak ile dengelenmelidir, çünkü iman ve ahlakla birleşmeyen akıl, doğasına göre davranamaz, gerçek vazifesini yapamaz. İman, hakikatten gelen bilgileri fiiliyata -olumlu veya olumsuz- geçiren niteliklidir. Fazilet ise iman ve hakikate uygun davranma iradesidir. Dolayısıyla iman sadece zihindeki bir kesinlik olmayıp varlığımızın her noktasına nüfuz eden bir nitelikdir”¹⁹.

M. Lings, bu üçlü unsuru yeniden formüle etmekte, dinin olmazsa olmaz rükünlerini farklı bir şekilde tasnif etmektedir: “Din üç yönlü bir İlahi Haberdir: Birincisi o, gerek Mutlak, Ezeli ve Ebedî Hakkat’in Kendisi ve gerekse kainat yani görelî, sonlu ve ölümlü olan, özellikle de insan hakkında nelere *inanıp* nelere *inanılmayacağını* gösteren bir akidedir; ikincisi nelerin *yapılıp* nelerin *yapılmayacağını* gösteren bir yasadır ve yasanın “yap” dedikleri, bütün inananları kuşatıp hayatlarına nüfuz edebilecek genişlik ve zenginlikte yeterli bir tapınma biçimini oluştururlar; üçüncüsü insanlar arasındaki manevî farklılıklara izin veren mistisizm ya da bîatınılıktır. Akidelere inanmak ve yasaya uymak herkesin boynunun borcudur çünkü kurtulmak, esenliğe çıkmak bunlara bağlıdır. Dinin, ancak belirli nitelikleri olanları bağlayan mistik yönü, inanç ve tapınmanın fazladan bir boyutudur; zira hem akideyi tam anlamıyla kavramış olmaklığı, hem de dini vecibelerin yerine getirilişinde derin bir samimiyet ve yoğunlaşmayı gerektirir. Bu, esenliğin de ötesinde, daha dünyadayken kutsanma ve hatta bunun da ötesinde Tanrı’nın Kendisi’ne kavuşma imkanını bağışlar”²⁰.

R. Guénon ise dinin bu bîatınî yönünü metafizik alanla ilişkilendirmektedir. Ona göre akidenin bir dinin doktrinle ilgili yönünü oluşturması bakımından entelektüel yönü bulunmakla beraber saf entelektüel düzeyde değildir. Çünkü bir doktrinin özel bir dini biçim haline gelebilmesi için, büyük ölçüde duygusal düzeyden olan saf entelektüel alanın dışındaki öğelerin etkisini alması gerekir. Entelektüel

19. Frithjof Schuon, *İslam ve Ezeli Hikmet*, Çev. Şahabeddin Yalçın, İz Yay., İstanbul 1998, s. 83-84. Ayrıca bkz. M. Lings, “Frithjof Schuon and René Guénon”, s. 10.

20. M. Lings, *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, s. 86-87.

kesinliğe karşıt olarak inancın, en kesin anlamıyla duygusallığın, bir fikre karşı duyulan sempati ya da eğilimin temel rol oynadığı psikolojik bir durum olarak anlaşılması gerektiği kanaatindedir²¹. Bu nedenle o, metafizik bakış açısını, daha önce üzerinde durduğumuz saf entelektüalite alanıyla ilgili bularak bu alanı, dinlerin bir forma girdiği düzeyin üstünde görmektedir. Başka bir şekilde ifade edilecek olursa saf entelektüel düzeyden aşağıda belirli inanç, ibadet ve ahlak kuralları ile bir forma kavuşan yapıların din şeklinde ortaya çıktığını söylemektedir. Bundan öte geleneklerde bulunan ve metafizik ilkelere doğrudan zemini olan saf entelektüel yapıyı, adeta bütün dinlerin kaynağı ve birleştikleri mutlak kesinlik alanı olarak görmektedir. Öyle görülüyor ki o, din dediği zaman daha çok onun zahirini, metafizik dediği zaman da onun bâtınını kastetmektedir. *M. Lings* her iki unsuru da dinin içinde değerlendirmektedir. *R. Guénon*'un ayrımına katılan fakat imanı pasif ve edilgen bir iştirak olarak tanımlayan *F. Schuon*'a göre ise din, "Tanrı'nın, mahlukuna hitap ederkenki kelimasıdır, entelektüel sezgi ise ilâhî bilgiye doğrudan ve faal bir şekilde iştirak edıştır, yoksa iman gibi dolaylı ve pasif bir iştirak ediş değildir. Başka bir tarzda ifade etmek gerekirse şu söylenebilir ki entelektüel sezgi olgusunda birey, bilen ve tanıyan varlık konumunda değil, özü itibarıyla ilâhî prensipten hiç de farklı olmayan bir konumdadır; müdrike olgusundaki bilen ve tanıyan ile bilinen ve tanınanın ayniyet (özdeşlik) durumu, metafizik gerçeğin mutlaklaşması sonucunu doğurmaktadır"²². Böylece dinlerdeki entelektüel sezgiye dayanan ve dinin özü olarak nitelenen kısmı, onun herhangi bir biçim taşımayan aslı olarak görülmekte ve bozulmayan merkezi kabul edilmektedir. Belirli bir biçime sahip olan dinin zahiri kısmı ise o özün beşeri formlar halinde sabitleşmiş kısmını oluşturduğundan diğer beşeri kurumlar gibi yıkılma ihtimalini içinde barındıran yönünü oluşturmaktadır²³.

Hindu inanç sistemlerini ifade eden *Sanatana Dharma* kavramının Gelenekselciler tarafından da benzer bir kullanıma sahip olduğunu görmekteyiz. *Sanatana Dharma*, ezeli ve ebedî bir kanun ve yer-

21. R. Guénon, *Doğu Düşüncesi*, s. 89.

22. F. Schuon, *Dinlerin Aşkın Birliği*, s. 10.

23. L. Northbourne, *İlerlemeye Farklı Bir Bakış*, s. 96.

yüzündeki bütün inanç sistemlerini kapsayan bir üst yapı, evrensel din veya din ötesi bir sistem olarak anlaşılmıştır. Bu anlayışa göre ister Hint kökenli olsun ister olmasın dünyadaki bütün inançlar, bağımsız birer din değil mezhep konumundadırlar ve asla *Sanatana Dharma* ile mukayese edilemezler²⁴.

Bu üçlü sınıflandırmaya bir unsur daha ilave ederek dinlerde dört yön bulunduğunu ifade eden V. Danner ise öğretiler, ibadetler ve ahlâkî kurallar ile birlikte sanatları da ayrı bir dinsel unsur olarak öne sürmektedir. O, bu unsurların bütünüyle dini doğuran başlangıçtaki vahiyden türediği ve insanın kurtuluş gayesiyle ilgili olduğu ve her birinin toplum hayatında yeri doldurulamaz bir rol icra ettiğini söylemektedir²⁵.

Dinin ne olduğu kadar insana ne kazandırdığı ve onu hangi hedeflere yönelttiği konusu da dinin önemini vurgulamak açısından her zaman söz konusu edilmiştir. Esasen insanlara amaçlarının anlamını ve gittikleri yönleri farketme yeteneğini veren şeylerden birinin de din olduğu genellikle kabul edilen bir olgudur²⁶.

Nitekim İslam bilginleri de gerçek huzur ve mutluluğu insana dinin sağlayacağını vurgulamış ve din ile teselli olanın bütün evrendeki her şeyle barışık olacağını söylemişlerdir²⁷. Ancak L. Northbourne'a göre modern dönemdeki düşünsel eğilimlerin insanlığı inançtan çok şüpheyne yönelttiği gerçeği karşısında insanlık adeta yüce amaç ve hedeflerden mahrum bırakılmış bir durumda görülmektedir. Halbuki insanlık tarihindeki bütün dini gelenekler, hayatın ve ölümün anlamı üzerine insanları tatmin edici cevaplar aramış ve bulmuşlardır. Böylece dinler, görünen dünyanın ötesinde temel bir gerçekliğin var olduğunu ve insanların bu gerçekliğe ulaşarak bundan hareketle kendi hayatlarının anlam, amaç ve hedeflerini belirleyecek bir referans noktası

24. Ali İhsan Yitik, "Hinduizmin Diğer Dinlere Bakışı", *Dinler Tarihi Araştırmaları I*, Sempozyum: 08-09 Kasım 1996, Ankara, Dinler Tarihi Derneği Yay., Ankara 1998, s. 129.

25. V. Danner, "Din ve Gelenek", s. 26.

26. Arnold Toynbee; Daisaku Ikeda, *Yaşamı Seçin Diyalog*, Yayına Haz. Richard L. Gaye, Çev. Umut Arık, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1992, s. 330.

27. Hacı Yusuf Hamedani, *Hayat Nedir*, s. 59.

bulabileceklerini göstermişlerdir. Bu nedenle Gelenekselciler dünyevi refah ve mutluluğu tek başına amaç edinmenin, dini kurtuluşun yerine ikame edilmesini büyük bir sapma olarak değerlendirmişlerdir²⁸. Söz konusu değerlendirmeyi G. Eaton bir benzetmeyle şöyle açıklamaktadır: “Her biri farklı şekillerde olmalarına karşın dinler, bir topluluğu fırtınalı denizlerin bir ucundan diğer ucuna taşımak için inşa edilmiş gemilerdir. Bu gemilere binmeyenler boğulacaklardır. Fakat eğer yüzmeyi unutmuş olmasalardı insanlara bu tür gemiler gönderilmeyecekti”²⁹. Burada yüzmeyi unutmuş olmakla daha önce değindiğimiz cennetten iniş ve altın çağ anlayışına bir işaretin söz konusu olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim M. Lings’e göre “Dinin en temel amacı insana, kaybettiği merkeziyetine dönüş yolunu açmaktır. İnsanın aşkın olanla bağlantısının, kendiliğinden sağlanması mümkün olsaydı alışılmış anlamda bir din gönderilmesine gerek olmazdı. Gönderilen ilk din, insanın Cennetten kovuluşuna Tanrı’nın bir cevabıydı”³⁰.

Dinlerin tanımı veya her hangi bir dinden ne anlaşılması gerektiğiyle ilgili bakış açılarını doğrudan belirleyen konulardan birisi de dinlerin kaynağının nasıl izah edildiği noktasıdır. Bilindiği gibi dinler tarihinin bir bilim dalı olarak gelişmesiyle birlikte dinlerin nasıl ortaya çıktığına dair de bir çok teori geliştirilmiştir. Başlangıçta sosyal bilimlerdeki yaygın anlayışlar dinler tarihçileri tarafından bu bilim dalına da uygulanmıştır. Bu bakımdan ilk dönem gerek antropoloji gerekse dinler tarihiyle ilgili teorilerde dinlerin kaynağının evrimci yaklaşımlara destek verecek şekilde ortaya konulmaya çalışıldığı görülmektedir³¹. Konu iki açıdan ele alınmaktadır. İlki dinin, insan bilin-

28. L. Northbourne, *Modern Dünyada Din*, s. 24; Roger Garaudy, 20. Yüzyıl Biyografisi Garaudy’nin Felsefi Vasiyetleri, Çev. Ahmet Zeki Ünal, Fecr Yay., 2. b., Ankara 1998, s. 361-362.

29. G. Eaton, *İslam ve İnsanlığın Kaderi*, s. 81.

30. M. Lings, *Onbirinci Saat Modern Dünyanın Manevi Bunalımı*, s. 27.

31. Dinlerin kaynağı ile ilgili teoriler için bkz. M. Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s. 19-82. Bu çalışmasında M. Eliade 1912-1962 arası Dinler Tarihi çalışmalarında ortaya atılan çeşitli teorileri tartışmaktadır. M. Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 15-19; G. Tümer; A. Küçük, *Dinler Tarihi*, s. 27-39; K. Demirci, *Dinler Tarihinin Meseleleri*, s. 51-68; Ninian Smart, *The World’s Religions*, Cambridge University Yay., Londra 1989, s. 33-41.

cindeki kökeninin, ikincisi ise insanlık tarihinde dinin ve dini inanış ve kurumların nasıl ortaya çıktığının araştırılmasıdır. Dinler tarihi disiplini içerisinde indirgemeci yaklaşımlara karşıt bir şekilde *M. Eliade*, din kelimesinin, kutsalın tecrübesine iman şeklinde tanımlandığında kutsalın insan şuurunda evrensel ve sürekli var olduğunu vurgulamaktadır³². Gelenekselciler de her türlü evrimci teoriye kökten karşı çıktıkları için dinlerin kaynağını evrimci yaklaşımlarla izah etmeye çalışan bütün görüşleri reddetmektedirler. Çünkü onlara göre insan, dine yönelme duygusuyla donatılmıştır. İnsan ruhu, Mutlak ve Aşkın Olan'ın duygusuyla, evrenin hem başlangıcı hem de ondan aşkın olan En Yüce Kudret'in duygusuyla boyanmıştır. Bu duygu onlara göre insanın, kendi dünyasının düzlemi üzerinde ve ötesinde var olanı algılama aracı olarak kabul ettikleri entelektüel sezgi melekesine (Akıl/Intellect) aittir³³. Bu ise dinin, insan için bir ihtiyaç olması veya onun doğasına uygunluğu gibi genel söylemlerden öte dinin, insanda daha köklü bir kökeni bulunduğu anlamına gelmektedir. Dahası Gelenekselciler dinin kaynağının vahiy olduğu ve vahye dayanmayan hiçbir dinin gerçek bir din olarak kabul edilemeyeceğini iddia etmişlerdir. *R. Guénon*'un ifadeleriyle “bütün modern teoriler, dini tamamen insani bir olguya indirgemek isteyişleri açısından ortak bir çizgiye sahiptirler, bu ise, bilinçli ya da bilinçsiz olarak dini inkar etme anlamına gelir. Çünkü bu, dinin özünü oluşturan şeyi hesaba katmayı reddetmek demektir. Din hakkındaki bu teoriler, bütünü içinde biri psikolojik diğeri sosyolojik olmak üzere başlıca iki grupta toplanabilir: Psikolojik teori, dini insan tekinin tabiatıyla açıkladığını iddia eder, sosyolojik teori ise dinde, “sosyal” nitelikli bir olgu ve ayrıca bireylere hakim olabilen ve onlara kendisini zorla kabul ettiren bir tür kolektif bilinç ürünü görmeye çalışır”³⁴.

Yine Gelenekselcilere göre vahiy metinleri bulunan dinler gibi bu tür metinlere sahip olmayan dinler de vahiy kökenli olarak değerlendirilmelidir. Hatta onlar daha da ileri giderek ilkel denilen dinlerin de eski zamanlarda inen vahiylerden gelmiş olduklarını belirtmektedirler.

32. M. Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s. 1.

33. M. Lings, *Onbirinci Saat Modern Dünyanın Manevi Bunalımı*, s. 7-8.

34. R. Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, s. 260.

Buna örnek olarak da Kuzey Amerika'daki Kızılderili dini *Pueblo* veya ondokuzuncu yüzyıl Yeni Zelanda'sındaki *Maori* ya da Afrika'da *Yarubaların* kadim dinini göstermektedirler. Onlara göre bunların hepsi yüksek dinlerde rastladığımız aynı genel karakterleri taşıyan; kutsal aleme, aşkın olana ve doğa üstüne yönelik aynı bağlılıkları benzer manevi davranışları ve ilhamları yapılarında bulunduran dinlerdir³⁵. Aynı şekilde Şamanizm de *F. Schuon* tarafından *oto-peygamberlik* şeklinde yorumlanmıştır. Ona göre Şamanizmin kutsal kitabı, kitapta değil tabiatın sembollerinde ve ezeli dünyayı isteyen ve yansıtan ruhun özünde toplanmıştır. Dolayısıyla şamanın ruhu, kendi tabiatüstü özülüyle ilişkiye geçecek derecede sırlar dünyasına açıktır³⁶. Buna bağlı olarak dinin insanlıkla birlikte varolduğu ve ilk insanın bir peygamber olduğunu da vurgulamışlardır: “Din de irfan gibi başlangıçtan beri vardır ve Adem aynı zamanda ilk peygamberdir. Şu halde din ve irfan, insanın yaratılışına karışmış, sonradan ortaya çıkmamıştır. Yine irfan, tüm dinlerin özünde bulunabilir; tabii ki, her dinin kendine özgü dünyasına ait formda ve o dinin özel simge ve temsilleri elbisesi içinde”³⁷.

Dinin geniş kitleler tarafından, kadim zamanlardan beri vahiyle irtibatlandırılan özellikleri ısrarla göz ardı edilmesine rağmen hem müslümanlar hem de Hristiyanlar arasında konuyu bu şekilde vazedensurlara rastlayabilmek her zaman için mümkündür. Nitekim, Hristiyanlarda Hz. İsa'nın gerçek tarihsel zamanından da önce bir Hristiyanlığın mevcut olduğuna ilişkin yaklaşımlar bu temanın evrensel niteliğine işaret etmektedir³⁸. İslam'ın ilk insanı aynı zamanda bir peygamberdir ve bütün insan topluluklarına peygamber gönderilmiştir³⁹. Bu da insan topluluklarının vahiyden uzak yaşamadıklarının bir göstergesi olarak ayrıca değerlendirilmektedir.

Bunların yanında Gelenekselciler, bugün dünyadaki bütün toplumların coğrafi açıdan olduğu kadar psikolojik açıdan da dine ulaş-

35. V. Danner, “Din ve Gelenek”, s. 26.

36. F. Schuon, “The Perennial Philosophy”, s. 24.

37. Seyyid Hüseyin Nasr, “İran ve İslam”, Konuşan: Şiva Kiyani, Çev. Kenan Çamurcu, *Söyleşiler*, İnsan Yay., İstanbul 1996, s. 92.

38. İdris Şah, *Yol'un Yolu*, Çev. M. Ali Özkan, İnsan Yay., İstanbul 1996, s. 142.

39. Bkz. Kur'an 17/15.

bilecek duruma geldiklerini öne sürmüşlerdir. Ancak onlara göre günümüzde yeni bir dinin ortaya çıkması artık düşünülemez⁴⁰.

Vahyin, dinlerin kaynağı olmasının yanı sıra insanlık için anlamı üzerinde de duran Gelenekselciler, onun, insanın doğal ya da çıplak zihninin ve duygularının ötesinde bulunan sırlarına ışık tutabilecek tek kaynak olan İlahi bir bilgi olarak değerini vurgulamışlardır. Vahyi reddeden insanların, hayvanlarla aynı yasalara bağlı, ileri zekasından doğan hiçbir üstün hak elde edememiş, düşünen bir hayvan konumuna düşeceğini belirtmişlerdir⁴¹. Böylece vahyi, akıl dahil tüm beşeri güçlerden üstün tutan Gelenekselcilere göre onun gerçekliği, akli veya gözlemsel ispatın ötesindedir⁴². Böylece vahyin dindeki önemi tartışmasız kabul edilmektedir. *F. Schuon*, vahyin üç yönü bulunduğuna dikkat çekmektedir: Birincisi Tanrı'daki ezeli ve ebedî kelim, ikincisi bu kelâmın baş melek seviyesindeki özelliği ve üçüncüsü de kelâmın yeryüzünde ve zamanda tezahürü şeklinde ortaya çıkmasıdır. Bu haliyle vahiy, insan diline girer ve insani şartlar içerisinde hidayet, denge ve bakış açısı olarak tezahür eder⁴³. Bu durumda vahyin, insanın dünyasındaki belirleyiciliği ortaya çıkmaktadır. Ancak modern dünyada, bu otoritesini kaybederek akıl ile vahiy, din ile bilim arasında büyük boyutlara ulaşan bir tezat ortaya çıkmıştır. İşte bu noktada İslam, Gelenekselciler tarafından vahiy ile akıl arasındaki birliği sağlayabilecek bir imkan olarak görülmektedir. Akıl ile vahyi birleştiren anlayış İslami literatürde şu şekilde ifade edilmektedir. “İslami yaklaşım tarzında, sadece akıldır ki, insanın gerçek yolda yürümesini temin eder ve onu, sapkınlığa düşmekten korur. İşte bu nedenle Kur'an'ın pek çok ayeti, sapıtan kimseleri, akıllarını kullanmayan kimselerle özdeşleştirmektedir”⁴⁴.

Gelenekselciler vahiy, din ve geleneği karşılaştırırken şu görüşlere yer vermektedirler: “İlahi iradenin belli bir topluma kurtarıcı bir mesaj biçiminde kendini göstermesi biz buna vahiy diyoruz olmasay-

40. M. Lings, *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, s. 84.

41. L. Northbourne, *İlerlemeye Farklı Bir Bakış*, s. 174-175.

42. L. Northbourne, *Modern Dünyada Din*, s. 12.

43. Frithjof Schuon, “The Human Margin”, *The Sword of Gnosis*, Ed. Jacob Needleman, Arkana Yay., London 1986, s. 445.

44. S. H. Nasr, “Kur'an'da Vahiy, Düşünce ve Akıl”, s. 237.

dı hiçbir özgün din olmazdı. Müteakiben, baştan semavi bir mesajın beşeri dünyada belli bir dini, söz gelimi İslam, ikame etmesi şeklinde aşağı doğru dikey bir projeksiyonu vardır... Ancak gelenek adı verilen yatay bir süreklilik olmaksızın din kendisini zaman ve mekanda daimi kılamazdı, zira gelenek hıyanet etmeksizin Peygamberlere vahyedilen dinin kurtuluş biçimlerini iletir”⁴⁵.

Bu noktada Gelenekselcilere göre Peygamberlerin dindeki konumuna da kısaca değinmek gerekmektedir. Din, Allah’ın merhamet, adalet ve hikmetini dünyaya öncelikle ve doğrudan dinin kurucusu vasıtasıyla vahyinde gönderdiğine olan inanca dayanır. Burada kurucu, her şeyden önce dinin mucidi olmayıp sadece bir aracı olarak görülmektedir⁴⁶. Ancak yine de kurucular sıradan insanlar olarak da görülmemektedirler. Din insanları sunduğu inançlar, akıl, imgelem ve diğer melekelerle ciddi bir biçimde düşünmeye çağırmaktadır. İşte her dinin sunmak zorunda olduğu bu tür delillerden birisi olarak kurucunun görevinin büyüklüğüne uygun bir yetkinliğe sahip olduğu gösterilmektedir⁴⁷. Daha önce belirttiğimiz gibi dinlerdeki her türlü manevi aktarımın başlangıcında peygamberlerin bulunması gereği, onlara yine merkezi bir konum vermeyi zorunlu hale getirmektedir.

Gelenekselciler her medeniyette üç önemli söylem alanının belirgin bir biçimde öne çıktığına dikkat çekmişlerdir. Kendi aralarında farklı adlandırmalar söz konusu olsa bile bunları *felsefe*, *ilahiyat* ve *hikmet* şeklinde sınıflandırmak mümkündür. İslam medeniyetinde bu entelektüel yöntemler felsefe, kelam ve tasavvuf şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bu sınıflandırmayı geleneksel dünyada ilkeleri konu edinen üç tür bilme tarzı olarak değerlendiren S. H. Nasr, bunları felsefe, teoloji ve marifet şeklinde sıralamaktadır⁴⁸. Ancak ona

45. V. Danner, “Din ve Gelenek”, s. 29-30.

46. L. Northbourne, *Modern Dünyada Din*, s. 12.

47. M. Lings, *Antik İnançlar Modern Hırafeler*, s. 73.

48. Seyyid Hüseyin Nasr, “Theology, Philosophy, and Spirituality”, *Islamic Spirituality Manifestations*, Ed. Seyyid Hüseyin Nasr, SCM Yay., New York 1991, s. 395; D. T. Suzuki, Budizmde benzer şekilde aşırı arzularını tam kontrol edebilecek şekilde olgunlaşmak için üç disiplin olduğuna işaret etmektedir: ahlaki kurallar (Sila), murakabe (Dhyana) ve hikmet (Prajna).

göre modern dünya, yalnızca Hristiyan alemi değil, İslam ve Musevi alemi de dahil olmak üzere, günümüzde geleneksel dünyalarında ki bu üç türden yalnızca iki tarz ya da disiplini tanımaktadır: felsefe ve teoloji⁴⁹. Bu bakımdan A. K. Coomaraswamy, felsefe, din ve hikmet arasındaki karşılaştırmayı yaparken, Vedanta kelimesinin çağdaş anlamda bir felsefe olmadığını aksine Ezeli Hikmet anlamında bir felsefe olduğunu belirtmektedir. Çünkü ona göre modern felsefe, kullandığı diyalektik metotla zıtların karşılıklı birbirini dışladığını veri olarak kabul eden kapalı sistemlerdir. Dolayısıyla Modern felsefede şeyler ya o, ya da budur. Ezeli Hikmet ise sistem değil tutarlı bir doktrindir. Nicel ve şartlı tecrübelerle ilgilenmek yerine evrensel ihtimallerle ilgilenir⁵⁰. Görüldüğü gibi Gelenekselciler modern felsefe ile geleneksel toplumlardaki felsefeyi de birbirinden ayırmışlardır. Tanrı kavramını değerlendirmelerinde bu üç bilme tarzı arasında çeşitli karşılaştırmalara yer veren F. Schuon'a göre: "Tanrıyı açıkça inkar etmediği zaman felsefi görüş, bu kelimeye hiç de taşımadığı bir anlamı yakıştırmakta ve Tanrı'yı her türlü delilden yararlanarak ispatlamaya çalışmaktadır. Teolojik görüşe gelince onun Tanrı'yı ispatlama kaygısı yoktur, onun dayanağı inançtır. Şunu da hemen ilave edelim ki, iman ile inanç birbirine karıştırmamak gerekir. Metafizikte ise delil de söz konusu değildir, "inanç"ta, söz konusu olan tek şey vasıtasız apaçıklıktır, yani mutlak gerçekliği içeren, ama bugün için ancak birkaç spiritüel insan tarafından algılanabilen entelektüel apaçıklıktır. Din, işte bu salt entelektüel bilgiyi, dogmatik sembollerin ve ayin usullerinin örtüsü altında muhafaza etmektedir ve onu bize bu haliyle iletmektedir"⁵¹. Bu değerlendirmede Hristiyan teolojisi açısından bir karşılaştırmaya gidildiği anlaşılmaktadır. Zira bilindiği gibi İslam Kelam anlayışı imana ulaşmada akli çıkarımların değerini yüceltmıştır. Öte yandan S. H. Nasr'a göre Hristiyanlıkta teolojik düşünce merkezi bir role sahipken İslam

Daisetz Teitaro Suzuki, *An Introduction to Zen Buddhism*, Ed. Christmas Humphereys, Rider & Company Yay., 5. b., Essex 1977, s. 99.

49. S. H. Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 95.

50. A. K. Coomaraswamy, *Selected Papers Metaphysics*, s. 6.

51. F. Schuon, *Dinlerin Aşkın Birliği*, s. 12-13. Ayrıca bkz. *Spiritual Perspectives and Human Facts*, s. 10.

geleneğinde irfan, daha merkezi bir rol oynamıştır⁵². Genel bir yaklaşım olarak felsefe, akıl yoluyla gerçeğe ermeye uğraşırken, tasavvuf da gerçeğe akıldan öte aşk ve cezbeyle ulaşılabileceğini kabul eden bir disiplin olarak bilinmektedir. Felsefe bilgiye yürürken, tasavvuf bilginin bir aracı olarak görülmektedir⁵³. Ancak Gelenekselciler, İslam dünyasında felsefenin İslami vahyin ana ilkeleriyle ilişkili ve İslami entelektüel evrenin de organik bir parçası olduğunu vurgulamaktadırlar. Hatta İslami bakış açısından akıl ve ruh aynı gerçekliğin iki yüzü olarak kabul edildiği için İslami ruhiyat, akliyetten ayrılmaz denilmektedir⁵⁴. Öte yandan tasavvufi tecrübenin insanın akli yahut felsefi arzularıyla alakasının olmaması imkansız görülmektedir. Çünkü o, aklın da elde etmeye çalıştığı gerçeğe, yani hakikatin tam ve yüce idrakine götürmektedir. Bu bakımdan İslam tasavvuf tarihi ile İslam felsefe tarihi arsında sıkı bir irtibat bulunduğu görülmektedir⁵⁵. Teoloji (Kelam) de felsefe gibi mutlak bilgiye ulaşmada yeterli görülmemiştir. Nitekim bazı Hristiyan ilahiyatçıları içe dönük düşünüş tecrübesinden sonra kendilerine ihsan edilen dolaysız bilgiyle karşılaştıklarını ve o ana kadar ilahiyatla ilgili anlattıkları çoğu şeyin yetersiz olduğunu söylemişler. İslam dünyasında da aynı tecrübe yaşanmıştır. Bunun bilinen en büyük örneklerinden birisi müslüman ilahiyatçı *Gazali*'dir. Onun, hakikatin tefekkürüne daldıktan sonra dolaysız kavrayışa ulaştığını ve böylece filozofların ve kelamcılarının salt akli disiplinlerinden sufilerin ruhi disiplinlerine geçtiğini görüyoruz⁵⁶. Böylece O mutlak bilginin ilhamla kalbe bulunduğu bir yöntemi benimsemiş olarak karşımıza çıkmaktadır⁵⁷.

Ancak burada özellikle üzerinde durulması gereken nokta, daha önce de vurgulandığı gibi metafizik ile felsefenin birbirinden ayrılarak metafiziğin, felsefenin bir dalı olarak görülmesi değil, marifet ve

52. S. H. Nasr, "Theology, Philosophy, and Spirituality", s. 395.

53. Abdülbaki Gölpınarlı, *100 Soruda Tasavvuf*, Gerçek Yay., İstanbul 1969, s. 84.

54. S. H. Nasr, "Theology, Philosophy, and Spirituality", s. 409-410.

55. M. Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 5.

56. A. Huxley, *Kalıcı Felsefe*, s. 130.

57. Bkz. Gazali, *İhyau Ulumi'd-Din*, Çev. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yay., İstanbul 1974, C. III, s. 41.

keşf diyebileceğimiz tasavvufi bir kavrama dönüştürülmesidir. Gelenekselciler metafiziği doğrudan idrakin yani Akıl (Intellect) bir birimi olarak görmektedirler. Bu haliyle kelime antik bilgelerin sophiası, orta çağın sapientiası, Hinduların Jnana'sı ve Müslümanların marifet veya hikmeti şeklinde anlaşılmaktadır. Bu üçlü sınıflandırmaya bilimi de ilave eden *H. Smith*, konunun daha iyi anlaşılabilmesi için şöyle bir formülasyona başvurmuştur⁵⁸:

<u>Disiplin</u>	<u>Araştırma Objesi</u>	<u>İdrak Melekesi</u>
Metafizik	Mutlak Tanrı (Godhead)	Akıl (Intellect)
Teoloji	Tanrı	İnanç (Vahiy)
Felsefe	Olgusal (fönomenal) dünya	Akıl (reason)
Bilim	Duyular dünyası	Duyular

Bu formülasyonda metafizik anlamda Tanrı mutlak, aşkın, tanımlanamaz Zat'ı ifade ederken teolojik anlamda ise bir çok sıfatıyla kendisine inanılan ve tanınan Tanrı kastedilmektedir. Ayrıca Gelenekselcilerin üzerinde çok durduğu metafizik anlamdaki Akıl ile felsefi anlamdaki akıl arasındaki fark da burada görülmektedir. Bu nedenle filozof ile arif arasındaki farklılık, arifin, sadece bilgiye ulaşmakla kalmadığı aynı zamanda marifetin nihai hedefinde eridiği şeklinde izah edilmektedir. Bu marifet ise onda âkil ile makul, âlim ile malum ve aşık ile maşuk'un birliğinin tahakkuk ettiği ve ariften enaniyet, benlik ve senliğin sıyrıldığı bir bilgelik olarak tanımlanmaktadır. Arif, bu tev-

58. Huston Smith, "Two Traditions and Philosophy", *Religion of the Heart*, Ed. Seyyid Hüseyin Nasr; William Stoddart, Foundations For Traditional Studies Yay., Washington 1991, s. 290; Aynı yazar başka bir yerde kültür karşılaştırmalarında bir tür altta yatan ortak yapılar olarak nitelediği dört ontolojik seviyeden bahsederek şöyle sırlamaktadır:

<u>Ruhanî Kişilik</u>	<u>Odaklandıkları Gerçekler</u>	<u>Kurumsal İfade</u>
Mistik	Mutlak Tanrı (Godhead)	İnisiyatik Tarikat
Tektanrılı	Tanrı (God)	Büyük Gelenekler
Çoktanrılı	Ruh Alanı	Folk Dini
Ateist	Gündelik Dünya	Örgütsüz
H. Smith, <i>Essays on World Religion</i> , s. 275.		

hidi bilginin tahlile dayalı ve akli sonuçlarının ne olduğu ile ilgilenmezken, filozof daima her tür bilgiyi tahlil kalıbına dökmeye gayret etmektedir⁵⁹. A. K. Coomaraswamy'ye göre filozof, kendi görüşlerini ispatlamayı amaçlarken, metafizikçi için yanlış olduğu düşünülen doktrinin ilk ilkelerde taşıdığı çelişkileri göstermek yeterlidir⁶⁰. Bu bakımdan Felsefe tamamen bireysel bir yetenek olan akla bağlı bir çaba olarak görülürken, metafizik ise insandaki daha üstün bir meleke olduğu kabul edilen ilâhî yeteneğe bağlı bir idrak kabiliyeti olarak kabul edilmektedir⁶¹. Başka bir yaklaşıma göre ise teoloji ve felsefe gibi zihni disiplinlerde rasyonel, istidlali dil hakim iken, keşfin ifadesinde hayali dil yaygındır. Teoloji ve felsefe sıfatları Hakk'tan olumsuzlamaya (nefy) ve Hakk'ı yaşanılan gerçeklikten ayırmaya yönelerek O'nun karşılaştırılamazlığını savunurken keşf, Hakk'a ait niteliklerini olumlayarak (ispat) O'nun benzerliğini savunmaktadır. Vahiy ise bu iki görüşü yani karşılaştırılamazlık ve benzerlik görüşünü bir araya getirerek en doğru Allah bilgisini sağlamaktadır⁶².

Felsefe ve tasavvufu, din söz konusu olduğunda birbirine ters olmayacak şekilde yorumlayan başka bakış açıları da vardır. Bu doğrultuda felsefe sözcüğünün etimolojik anlamından yola çıkarak Bilgeliliği (Sophia) sevmek, onu istemek ya da onu elde etmeye yönelmek anlamına geldiğini hatırlatan R. Guénon, bu bakımdan sözcüğün daima bu bilgeliliğe ulaşmaktaki hazırlığı ve özellikle filozofa, yani bilge olmak isteyen bu yolda yardımcı olabilecek incelemeleri belirtmek için kullanıldığını dikkati çekmiştir. Bu demektir ki felsefe yüksek ve gerçek bilgiyi elde etmede yani bilgeliliğe ulaşmada ilk aşamadır ki R. Guénon'a göre “eski filozofları incelemiş olanlar, bunların biri zahiri, diğeri ise bâtinî olmak üzere iki tür eğitimlerinin olduğunu iyi bilirler. Dolayısıyla, yazılı olanların tümü sadece zahiri türe dahildir. İkinci türe gelince, bizim bunun doğasını tam olarak anlayabilmemiz mümkün değildir. Zira, hem sadece birkaç seçkin kişiye özgüdür, hem de bir gizliliği vardır. Şayet, bunda basit

59. S. H. Nasr, “İran ve İslam”, s. 82-83.

60. A. K. Coomaraswamy, *Selected Papers Metaphysics*, s. 8.

61. Bkz. F. Schuon, *Dinlerin Aşkın Birliği*, s. 9.

62. W. Chittick, *Hayal Alemleri*, s. 208.

felsefeden üstün olan bir şey bulunmasaydı bu iki niteliğin var olmaları için de hiçbir neden olmazdı”⁶³. Görüldüğü gibi burada felsefe ile hikmet aynı çatı altında birleştirilmektedir. Benzer şekilde daha sonra felsefe ile dinin de uyumlu bir yapı oluşturdıkları kabul edilmektedir: “Meşşai felsefe, bizden Şeriatı ya da Yol’u takip etmemizi açıkça talep etmemekle birlikte bu felsefe, Yahudi ve Hristiyan filozoflar tarafından olduğu gibi Müslüman filozoflar tarafından da geliştirilen şekliyle gerçeklik hakkında, Allah’a imanla ve dinin yaşanmasıyla mükemmel uyum gösteren bir görüş ortaya koymuştur”⁶⁴. Öyle ki belirli dönemden sonra İslam dünyasında özellikle Sühreverdi (ö. 857) ile birlikte artık feylesof mu olmak, yoksa mutasavvıf mı olmak tarzında bir ikilem söz konusu olmamıştır. Hiçbirisi diğeri olmaksızın tam olunamaz, yani hem filozof hem de sufi olmak gerekli görülmiştir. Öyle bir ruhanî, manevi insan görünümünü ortaya çıkarmaktadır ki felsefe onun için başka hiçbir yerde eşine rastlanmadık biçimde zorunlu hale gelmektedir⁶⁵. Çünkü Suhreverdi’ye göre, sufi ermişleri ayrıcalıklı kılan şey, yüzyıllarca hakimiyetini sürdürmüş Eflatuncu, Aristocu, Yunan ya da Farisi pek çok formlara rağmen değişmeden varlığını devam ettirmiş olan bir “antik hikmet”i paylaşmış olmaları gerçeğidir⁶⁶.

Anlaşılabacağı üzere burada daha önce sözünü ettiğimiz *Philosophia perennis* kavramını hatırlatan bir ezeli hikmet anlayışı söz konusu edilmektedir. Bunun hem felsefeyi hem de hikmeti birbiri içinde eriten oldukça kapsamlı bir yaklaşımı yansıttığı açıktır. Bu iki eğilimin bir arada nasıl bulunduğu, üzerinde durulması gereken bir husustur. Bu noktada Eflatun’un yolu dini-ameli felsefenin sonucu olarak ortaya çıkan bir tasavvuf şeklinde kabul edilmektedir. Mutasavvıfların felsefesi ise kendilerine keşf olunan hakikatlerin ve elde ettikleri tecrübelerin aklen yorumlandığı bir çaba olarak görülmektedir. Bu durumda tasavvufi tecrübe, kendisini tefsire girişen aklın önündedir. Bu bilgiler tasavvufi tecrübeyle kendi felsefelerini teyide

63. R. Guénon, *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar*, s. 46-47.

64. W. Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 385.

65. H. Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 186-187.

66. M. Fahri, *İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, s. 152.

çalışırlarken, felsefeleri ile de hal olarak müşahade ettikleri tecrübelerini izah etmişlerdir⁶⁷. Bilindiği gibi bütün mutasavvıflar kendi müşahedelerini diğer bilgi türlerinden her zaman üstün tutmuşlardır⁶⁸. Bu bakımdan tasavvufun bir bâtın ilmi (İlm-i Ledün) olduğu, bir söz ilmi değil bir hal ilmi olduğu sürekli vurgulanmıştır. Bu bakış açısıyla tasavvuf, kendi mensuplarınınca da bir hikmet ilmi sayılmış ve felsefeden farklı görülmüştür⁶⁹.

Modern dünyanın felsefi veya bilimsel söylemlerinde ise hem tasavvuf ve hem de tasavvufi bilgi edinme yöntemleri reddedilmiş ya da görmezlikten gelinmiştir. E. F. Schumacher, bu durumu *felsefi harita* için büyük bir yoksullaşma olarak değerlendirmektedir. Çünkü bu daha önceki nesillerin en yoğun çabalarını harcadıkları beşeri tecessüsün tüm bölgelerinin haritada tamamen görünmez olması demektir. Bu durum aynı zamanda geleneksel bilginin önem verdiği varlık düzeylerinin her zaman ve her yerde ayrılmasının asli önemini göz ardı ederek dikey boyutu ortadan kaldırmak demektir. Sonuç olarak da ona göre bütün bunlar günümüz dünyasında nitelikle ilgili her tür ölçünün kaybolması anlamına gelmektedir⁷⁰. Ancak modern bilimlerde özellikle fizikteki gelişmelerle birlikte ortaya çıkan yeni bakış açıları⁷¹ geleneksel hikmet ile yeni bilimsel yaklaşımlar arasında bir yakınlaşma başlatmıştır. Bu yeni gelişmelerin mekanistik dünya görüşünün yerini organik dünya görüşünün alması sonucunu doğurduğunu öne süren F. Capra, bu gelişmeyi modern fizik ile Doğu mistisizminin benzeştiği bir dünya görüşünün işareti olarak görmektedir. Çünkü ona göre, ikisi de nesneler dünyasının yüzeyselliği ile kısıtlı kalmazlar. Fizikte maddenin daha derin katmanlarına ve buna paralel olarak mis-

67. Ebu'l-Ala Afifi, *Tasavvuf İslam'da Manevi Hayat*, Çev. Ekrem Demirli; Abdullah Kartal, İz Yay., İstanbul 1996, s. 18.

68. Necmüddin Kübra, *Tasavvufi Hayat*, Haz. Mustafa Kara, 2. b., Dergah Yay., İstanbul 1996, s. 42.

69. Mehmet Ali Ayni, *Tasavvuf Tarihi*, Sadeleştiren: Hüseyin Rahmi Yananlı, Kitabevi Yay., İstanbul 1992, s. 227.

70. E. F. Schumacher, *Aklı Karışıklar İçin Kılavuz*, s. 24-25.

71. Bilimdeki yeni paradigma ile bu düşünüşün kriterleri ve aynı değişimin teolojideki yansımaları için bkz. Fritjof Capra, *Kainata Mensup Olmak*, Çev. Mücahit Bilici; İnsan Yay., İstanbul 1996, s. 15-18.

risizmde de insan bilinçliliğinin daha derin bölgelerine inildiği zaman, günlük hayatın yüzeysel ve mekanistik görünümünün ardında, aslında çok farklı bir gerçekliğin varolduğu görülecektir⁷². Bilimsel dünya görüşünün günümüz dünyasındaki önemli rolü göz önünde bulundurulduğunda bu tür yaklaşımların üzerinde gelecekte de bir hayli durulabileceği düşünülebilir. Ancak Gelenekselciler için asıl üzerinde durulması gereken ve ümit bağlanan gelişmeler, geleneksel aktarımla ulaşılan ve manevi etkilerle sağlanan gelişmeler olduğu için, bu yaklaşımlar üzerinde pek fazla durulmamıştır.

Bu aşamada *eklektisizm* ve *senkretizm* ile *ortodoksluk* ve *heterodoksluk* konularıyla ilgili Gelenekselci yaklaşımlara değinmek gerekir. Dünyada gelenek oluşturmuş bütün dinlere olumlu yaklaşan bu ekolde, dinlerin ortak özelliklerinden yeni bir yol oluşturma veya çeşitli dinlerden bazı unsurları bir araya getirerek yeni bir din ortaya koyma şeklinde anlaşılabilir her türlü yaklaşıma kökten karşı çıktığını söyleyebiliriz. Bu bakımdan senkretizmi, heterojen unsurları bir araya getirerek yanlış bir bütünlük kurma çabası olarak değerlendiren *F. Schuon*, bu yaklaşıma karşı çıkmaktadır. Ona göre senkretizm, dinin özü ile ilgili bir durum olarak değerlendirilemez⁷³. Çünkü dinlerin deruni merkezinde bu tür bir tavrın geçerli olması mümkün değildir. Gelenekselciler, biçimdeki bütün farklılıklarına rağmen büyük dinlerde örneğini buldukları geleneksel hikmetin evrenselliği ve esastaki birliği üzerinde daha çok yoğunlaşmışlar ve hiçbir şekilde eklektik bir yapıyı önermemişlerdir. Dahası her dini geleneğin kendi terimleriyle kabul edilmesi gerektiğini vurgulamışlardır⁷⁴. Anlaşılacağı üzere burada her dinin kendi bütünlüğü içerisinde değerlendirilmesi sözkonusudur. O bakımdan Gelenekselciler hiçbir şekilde senkretik yapılar oluşturma yoluna gitmemişlerdir. İlke olarak geleneksel doktrinlerin aşkın birliğini öne çıkaran bir bakış açısı geliştirmişlerdir. Bu bütün dinleri tek bir teoride birleştirme projesi olarak değil, bütün dinlerin kendi otantik halleri ile aşkın ilkelerde bir olduklarını tazammun et-

72. Fritjof Capra, *Fiziğin Tao'su*, Çev. Kaan H. Ökten, Arıtan Yay., İstanbul 1991, s. 415.

73. F. Schuon, *Light on the Ancient Worlds*, s. 123.

74. M. Pallis, *The Way and the Mountain*, s. 68.

mektedir⁷⁵. S. H. Nasr'ın da vurguladığı gibi, "Tam olarak bir dini yaşamak tüm dinleri yaşamak demektir ve evrensellik adına farklı dinlerin karışımından bir din meydana getirme eğilimi kadar anlamsız ve tehlikeli bir şey yoktur. Zira bu, nisbiyi Mutlak'a, insanı Allah'a bağlayan yegane yolu olan formların yıkılması anlamına gelir. "Allah'ın indirdiği", evrensel anlamıyla vahiy olmadan, din olamaz ve Allah lütfuyla kendisine yol göstermedikçe insan kendi kendine Allah'a ulaşamaz. Her sahîh din Allah'tan gelir ve bu durumunu koruduğu sürece de, insanı dünyevi sefil durumundan "kurtaracak" ve ona Cennetin kapılarını açacak metot ve doktrini ihtiva eder"⁷⁶.

O halde dinlerin sahihliğinden Gelenekselciler ne anlamaktadırlar? Konuyu Gelenekselciler ortodoksluk kavramıyla izah etmeye çalışmışlardır. Onlara göre din açıkça ortodoks olmalıdır, yani hem sahîh bir Vahiyden neşet etmeli hem de kopmamış bir Gelenek zinciriyle kaynağına bağlı olmalıdır. Bu da dinin heretik ve hizipçi bir anlayışta olmaması demektir⁷⁷. Gelenekselciler, bu bakımdan dindeki çeşitli uygulamaların, ibadetlerin yabancı etkilerden korunarak ilksel formunun otoritesini önemli bulan bir hassasiyete vurgu yapmışlardır⁷⁸. Belli bir dinin Allah tarafından gönderilmiş olması onun insanlar tarafından güvenle bağlanılabilecek bir yol olarak seçilmesini sağlayan en önemli dayanak olmaktadır. Aksi taktirde dinlerin ortodoks olup olmadıklarını anlamaya yarayacak bir mihenk taşı bulunmadan bağlılarını toplu intihara sürükleyen sahte dinler ve sahte peygamberleri tespit etmek mümkün olamayacaktır⁷⁹. Öte yandan ortodoksluğun ölçütünün metafizik ilkelerin kavranması sonucu ortaya çıkan bilgide bulunduğu kabul edilmektedir⁸⁰. Nitekim R. Guénon da bir kavramın geleneğin temel ilkeleriyle uyumunu onun ortodoksluğu için gerekli ve yeterli şart olarak görmektedir. Ona göre metafizik alanda bir kav-

75. B. Kelly, "Notes on the Light of the Eastern Religions With the Special Reference to the Writings of Ananda Coomaraswamy, René Guénon and Frithjof Schuon", s. 160.

76. S. H. Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 16-17.

77. L. Northbourne, *Modern Dünyada Din*, s. 19.

78. Bkz. F. Schuon, "On the Margin of Liturgical Improvisations", s. 343.

79. G. Eaton, *İslam ve İnsanlığın Kaderi*, s. 71.

80. M. Valsan, *İslam Maneviyatı ve Batı*, s. 12.

ramın heterodoksluğu, onun ilkelerle uyumsuzluğu ve dolayısıyla da yanlışlığı anlamına gelmektedir⁸¹. Çünkü daha önce de vurgulandığı gibi saf akıl veya entelektüel sezgiyle ulaşılan metafizik bilgiye Gelenekselciler yüksek bir değer atfetmişlerdir. Böyle bir bilgi ise onlara göre ancak geleneksel ortodoksinin çerçevesi içinde ortaya çıkabilir. Sonuçta entelektüel sezgiyle vahiy arasındaki ilişkiye de dikkat çekilmiştir⁸². Bu durumda dinin metafizik ve doktriner boyutu yani bir anlamda zahiri ve bâtinî ilkelerinin arka plana atılması dinde bir yozlaşma tehlikesi olarak algılanmaktadır⁸³. O halde hem zahiri ve hem de bâtinî ortodoksiden söz etmek mümkündür. Heterodoksluğun özünden kopmuş bir biçim oluşuna dikkat çekilerek onun gayri-meşru olduğu da söylenmiştir. Bu nitelendirmenin temelinde dinin zahiri ortodoks gelenekle kesilen irtibatı olduğu söylenebilir⁸⁴.

Gelenekselcilerin ortodoksluk üzerine aşırı vurgu yapmalarını günümüz dünyasında dini hükümlerin otoritesini yeniden öne çıkarma arzusu olarak değerlendirmek mümkündür. Çünkü bilindiği gibi dine modernist yaklaşım tam da bunun tersini yapmakta ve dini hükümleri modern değerlerin mutlak yanılmazlığı inancı ile modern ilkeler doğrultusunda yeniden yorumlamak istemektedir. Yine modern etkiyle bir çok yeni ve denetimsiz dini eğilim ve aşırı grupların ortaya çıkması da ortodoksluğa dikkat çekilmesini gerekli kılmıştır.

B. MODERNLİĞİN DİNSEL GERÇEKLİK TASAVVURUNA GELENEKSELÇİ ELEŞTİREL YAKLAŞIMLAR

Gelenekselcilerin modern medeniyete ilişkin değerlendirmelerine genel olarak daha önce değinilmişti. Burada ise daha çok modern dünyada dinin yerine, dinin algılanış şekillerindeki modern kalıplara ve dine karşı geliştirilen tavırlara yaklaşımları üzerinde durulacaktır.

81. R. Guénon, *Man and His Becoming According to Vedanta*, s. 15.

82. Frithjof Schuon, "No Activity without Truth", *The Sword of Gnosis*, Ed. Jacob Needleman, Arkana Yay., London 1986, s. 38.

83. G. Eaton, *The Richest Vein*, s. 193.

84. F. Schuon, *İslam ve Ezeli Hikmet*, s. 26.

Her şeyden önce çağdaş Batı'da modernliği üretenin din değil Felsefe olduğu kabul edilmektedir. Din konusunu felsefenin bir parçası olarak din felsefesi içinde ele alarak, bu sorunun aşılabilceği düşünülmektedir⁸⁵. Gelenekselciler ise Batılı olan her şeyle modernliği özdeşleştirmekle beraber dini modernlikten ayrı bir olgu olarak değerlendirmişlerdir. Onlara göre, Batı'da geleneksel özelliğini koruyabilen tek unsur dindir. Din modern değildir ve bunun için de modern zihniyet bütün hıncını dine karşı göstermektedir⁸⁶.

Batı'da kilise dışında üretilen her türlü bilgiyi din dışı karakterde algılayan ve bugünkü medeniyetin oluşumunda önemli bir aşama olarak görülen Rönesans döneminin, antik medeniyetten sadece çöküş dönemine özgü tarzları alırken, kutsal ve bireysellik üstü öğelerden oluşan kadim yönleri ihmal ettiğini ileri süren Gelenekselciler, bunun, insanın kendinden başka değer tanımaması sonucunu doğurduğunu söylemişlerdir⁸⁷. Modern medeniyetin temellerinin atıldığı Aydınlanmanın esas hedefinin seküler bir evren ve toplum tasarımı gerçekleştirmek olduğu kabul edilmektedir. Bu kabulden hareketle sözü edilen tasarımın kurulu bir dine, daha doğrusu o dinin özel bir yorumuna karşı bir proje olduğu ileri sürülmüştür. Bu proje de Hristiyanlığın ve onun temsil ettiği değerlerin modern dünyanın ihtiyaçlarına cevap veremeyeceği öncülünden hareket etmiştir⁸⁸. Aydınlanmanın etkisiyle Hristiyanlığın sunduğu külli dünya görüşü parçalanınca bilim, ahlak ve sanat kaçınılmaz bir şekilde din ve metafizikten kopmuştur. Yanı sıra filozoflar da kendi iç mantığı ile oluşan objektif bilimi, evrensel ahlakı, hukuku ve bağımsız sanatı geliştirmeyi hedeflemişlerdir⁸⁹. Bundan da öte dinin kendisi de dindışı bakış açılarıyla anlaşılmaya ve tanımlanmaya başlanmıştır. Bu bakımdan *D. İkedo*, daha da ileri giderek çağdaş Batı medeniyetinin dinin reddedilmesi eylemi-

85. M. Nakib El-Attas, *İslam ve Laisizm*, Çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yay., İstanbul 1994, s. 155.

86. R. Guénon, *Doğu ve Batı*, s. 131.

87. J. Evola, *Modern Dünyaya Başkaldırı*, s. 457.

88. A. Çiğdem, *Aydınlanma Felsefesi*, s. 102-103.

89. A. Aslan, "Geleneksel Ekolün Modernizm Eleştirisi ve İslam Düşüncesindeki Yansımaları", s. 56.

nin bir sonucu olarak ortaya çıktığını ileri sürmüştür. Ona göre çağdaş dünyanın maddi zenginlik beklentileri ve bilimsel ilerleme inancı temeli üzerine kurulu yapıları ise günümüz dünyasının kendine özgü dinleri olarak kabul edilmektedir: Bugün geleneksel anlamda din, çoğunlukla törensel biçimleriyle yaşamaktadır ve dinden beklenen şeylerin yerine artık zenginlik beklentisi ve bilimsel ilerleme inancı ika-me edilmiştir⁹⁰.

Bu bakımdan Aydınlanmanın din ile olan ilişkisinin, dinin aşılması yönünde olmaktan öte yeni bir inanç ve belki de yeni bir din anlayışının ortaya atılması şeklinde sonuçlandığı ileri sürülmüştür⁹¹. Bunun sonucu olarak da Hıristiyanlık eksiksiz bir bütün oluşturan yapısı dağılmış bir şekilde artık kendi kendine yeten, hayatın tüm yönlerini kuşatabilen ve bir Hıristiyanın sormaya hak sahibi olduğu soruları cevaplayan bir din olmaktan çıkmıştır. Böylece kendi diniyle olan bütün bağlarını koparan Avrupalı, insanlığın daha önce hiç denemediği veya yönelmediği hedefler doğrultusunda yol almak durumunda kalmıştır⁹².

Dinin bu algılanış biçimi Batı medeniyetindeki bu coğrafya ile sınırlı kalmamıştır. Doğu medeniyetlerinde de bir çok geleneğin kendi formlarını yenilemek zorunda kaldığı bir aşamada, Batı dünyasının bu ani etkiyi bütün dünyada yaygınlaştırması yoğunluklu parçalanmalara yol açmıştır. Dolayısıyla bu etkiye bağlı olarak geleneksel temel yapıların ciddi tahribata uğramasıyla birlikte formel yapıları da etkileyen önemli sarsıntılar yaşanmıştır⁹³. Bu bakımdan modern dönemde dinler, mevcut bir çok ideoloji ile yarışmak amacıyla kendilerini yeni bir “izm” veya ideoloji derekesine indirmek zorunda kalmıştır. Gelenekselcilere göre ise dinlerden beklenen, insana mükemmeliyet modelini ve prensiplerini göstermek, kutsal ilim ve hikmeti çağdaş dünyaya yaymak olmalıdır⁹⁴. Bu yüzden Gelenekselciler, çeşitli dinlere mensup bilginlerin Batı’daki moda dü-

90. A. Toynbee, *D. Ikeda, Yaşamı Seçin Diyalog*, s. 333-334.

91. A. Çiğdem, *Aydınlanma Felsefesi*, s. 47-48.

92. G. Eaton, *İslam ve İnsanlığın Kaderi*, s. 42.

93. M. Pallis, *The Way and the Mountain*, s. 72.

94. S. H. Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 72.

şünceleri hiçbir eleştiriye tabi tutmadan kabul etmelerini ciddi şekilde eleştirmişlerdir⁹⁵. Daha da genelleştirmek gerekirse, Gelenekselciler dinin, kendi ontolojik anlamının dışında tanımlanarak başka amaç ve hedefler için birer araç şeklinde algılanmasına açıkça karşı çıkmışlardır.

Modern Batı’da dinin çeşitli yönlerinin görmezlikten gelinmesi veya değişik şekillerde özellikle modern amaçlar doğrultusunda yorumlanması; dine biçilen değer ve dinin alanının daraltılması, Gelenekselciler tarafından dinin geleneksel algılanış biçimine ters bulunmuştur. Bu bağlamda bazen çeşitli geleneksel değerler veya çeşitli dinlerin bazı ilkeleri temel alınarak modern değerlerin sorgulanması yoluna da gidilmiştir. Batı’da dinin durumu, R. Guénon tarafından şu şekilde ortaya konmaktadır: “Sosyal düzeni, kendi bütünü içinde dini türeten, türettiği bu dine bazı kısıtlamalar getiren ve (Orta-Çağ’daki Hristiyanlık örneğinde ve bu açıdan onunla mukayese edilebilecek olan İslam dininde de olduğu gibi) kendi prensibini kendi içinde taşıyan bir düzen olarak görmek yerine bugün, sosyal düzenin öteki unsurları arasında ve onlara denk bir unsurun da din olduğunun düşünülmesi istenmektedir. Bu durum, ruhanî olanın maddi olanın içinde eritilmesi anlamına gelmektedir. Meselelerin bu şekilde ele alınması dinin beşerileşmesi ve hümanistik bir hale gelmesi demektir. Söylemek istediğimiz dinin, sadece sosyal düzenin, yani bazısı için “sosyolojik” diğerleri için ise daha çok psikolojik olan düzenin beşeri bir olgusu olarak incelenmesidir. Gerçeği söylemek gerekirse, bundan sonra ortaya çıkacak olan artık din değildir”⁹⁶. Bu nedenle dinin insan üstü boyutu, Gelenekselciler için sürekli vurgulanması gereken en ayırıcı özelliğidir. Oysa bugün din, insanların hakkında ayrılığa düşebilecekleri diğer bir çok fikre psikolojik olarak benzer hale gelmiştir. Bilincin farklı boyutlara sahip olduğu kabul edildiğinde, dinin artık bilincin derin düzeylerinden daha yüzeysel tabakalarına aktığı görülmektedir. Bu durumda din artık öznelleşmiş demektir ve toplumsal yapıdaki yeri de haliyle değişmiştir⁹⁷.

95. W. Chittick, “Seyyid Hüseyin Nasr’ın Yazdıkları”, s. 18.

96. R. Guénon, *Maddi İktidar Ruhani Otorite*, s. 50-51.

97. P. L. Berger, “Dini Kurumlar”, s. 135.

Dinin öznelleşmesiyle ortaya çıkan yeni durumla birlikte onun yerini hiçbir gerçek değeri olmayan belli belirsiz bir şekilde tanımlanan “din duygusu” almış bulunmaktadır. R. Guénon’a göre böylece din, öylesine arıtılmış ve ayıklanmış olmaktadır ki olumlu ne kadar yönü varsa hepsi boşalmış ve her hangi bir gerçeklikle en ufak bir ilgisi neredeyse kalmamış bir hale gelmiştir⁹⁸. Esasen modern eğitim almış her bireyin dünya görüşü, duygucu (sensualist) ve deneyci bir epistemolojiye dayandığı için bunun sonucu alemin şeyleştirilmesi ve nesneleştirilmesini doğurmaktadır. Bu, modern dünyada insan da dahil olmak üzere, her şeyin ontolojik, ruhi ve ahlâkî bakımdan boşlukta duran, tecrit edilmiş şeylere dönüşmüş olması demektir⁹⁹. Bu, mesela geleneksel Hint düşüncesi açısından biçimler dünyasının çokluğunda boğulmak ve vehmi varoluş olarak anlatılmaktadır, çünkü varlığın bütün durumları ve şartları izafi, gerçek olmayan fani bir varoluş şeklinde değerlendirilmiştir. Bütün bu durumlar, varoluşun zorunlu olarak Mutlak’tan ayrılma anlamına gelmesi bakımından bir nevi çoklukta dağılmadır ve bundan dolayı da geçicidir¹⁰⁰.

Modern dünyanın bu durumu, geleneksel Hint düşüncesiyle karşılaştırıldığında, Batı düşünce tarzının egzoterik (dışa yönelik- zahiri) bir yönelimle özü tamamen unutmuş olmasına bağlanmıştır¹⁰¹. Öyle ki ölüm bile modern dünyada dini bir içerikten yoksun bırakılmış ve yoklukla özdeşleştirilmiştir. Yokluğun bu keşfi ise modern insanı büyük bir endişe ortamına sürüklemiştir. Oysa geleneksel insan için ölüm “büyük ergenlik” olarak algılanmaktaydı¹⁰².

Gelenekselciler açısından gerçeklik, sadece insanoğlunun içinde yaşadığı psiko-fiziksel dünya ile sınırlı olarak değerlendirilmediği gibi bilinç de günümüzde yaşayan insanların günlük bilinç düzeyleriyle sınırlı görülmemektedir. Buna bağlı olarak dinin de zaman ve meka-

98. R. Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, s. 99.

99. W. Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 50.

100. M. Eliade, “Dini Sembolizm ve Fizikötesi Endişenin Değerlendirilmesi”, s. 80-81.

101. H. Zimmer, *Hint Felsefesi*, s. 52.

102. M. Eliade, “Dini Sembolizm ve Fizikötesi Endişenin Değerlendirilmesi”, s. 320.

nı aşan bir anlamı vardır. *S. H. Nasr*'ın ifadeleriyle din, sadece bu kainatın anlaşılmasının anahtarı değildir; o aynı zamanda insanın aşağı varlık düzeylerinden İlahi Kat'a yolculuk yapmasını sağlayan vasıta-
dır. Bu yüzden bir dinin öğretileri, sembolleri ve ibadetleri zaman ve mekan alanını aşan anlamlara sahiptir¹⁰³. Bu anlamlar, insanlara varlık ve bilinç düzeylerini keşfetme imkanı sunmaktadır. Buna karşılık, Gelenekselcilere göre modernizm, dini, ahlak kuralları buyuran modası geçmiş törensel dogmatizm sayarak reddetmektedir. Halbuki din, insanın kendi kendinin farkında olma ve buna bağlı olarak başkalarının da farkında olma ve onlara yardım etme yönelimini sağlayan biricik güçtür¹⁰⁴. Bu güç aynı zamanda yukarıda vurgulanan dinin öznelleştirilerek yaşadığımız evrenin şekleleştirilmesi ve nesneleştirilmesi sonucu oluşan karanlık dünyadan insanı kurtarabilecek bir çıkış kapısı olarak da görülmektedir. Çünkü *G. Eaton*'a göre dinlerin vahyedilmiş ilkeleri esas itibariyle değişmez kuralları içermektedir. Bu kurallar bizzat mutlak ve zaman üstü olmasalar da bu şartlı dünyada Mutlak ve Zamanüstünü temsil ettiği için şartların bu kurallara uydurulması gerekmektedir¹⁰⁵. Bu temel ilkeyle birlikte dinlerin de üzerine düşen, her dönemin psikolojik ve toplumsal şartlarını göz önünde bulundurmaları ve dogmatik yapılarını aşabilmiş argümanları dikkate almaları gereğidir. Çünkü dinlerin insanlar için kurtuluş ümidi olmaya devam edebilmeleri buna bağlıdır. Esasen Gelenekselcilere göre dinler, ilâhî olmalarından dolayı, dayandıkları bu aşkınlıklarıyla, tarihin her döneminde şu ya da bu şekilde kendi dönemlerinin şartlarını göz önüne aldıkları gibi zamanımızın özel şartlarını da göz önünde bulundurmışlardır¹⁰⁶. Burada dikkat çeken nokta dinlerin mutlak kurallarını koruma azminin yine aynı kuralları modernlik ekseninde hayata geçirme konusundaki ısrar karşısında ortaya çıkardığı tezattır. Gerçekten de bir yandan dini kendi dogmatik çemberine hapsetmeyi ön gören gelenek içindeki konum, bir yandan da aksine bir şekilde yeni durumların ürettiği modernlik ikilemlerine uyumlulaştırma çabası bir

103. S. H. Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 80-81.

104. E. F. Schumacher, *Aklı Karışıklar İçin Kılavuz*, s. 104.

105. G. Eaton, "Gelenek ve İslam Toplumu", s. 50.

106. F. Schuon, *Varlık Bilgi ve Din*, s. 102.

çelişki yaratmaktadır. Gelenekselciler burada dinin ne gelenek düzlemindeki konumunu, ne de modernlikle ilişkilendirilebilen esnekliğini yok etmek niyetindedirler. Burada yapılan geleneksel dini, aktüel gerçeklikle, ana temaların ağırlığını koruyarak bütünleştirmektir. Gelenekselci yaklaşımın üzerinde ısrar ettiği asıl ana ilke, “modern ilkelere metafiziğin uydurulması değil metafizik ilkelerin otoritesiyle yeni durumların yorumlanması”dır.

Modern dönemde dinsel gerçekliğin kavranışında *indirgemeci* yaklaşımların ortaya çıkardığı anlama sorunları da bir dizi eleştiriye yol açmıştır. Gelenekselci tavrın genel yönelimi dikkate alındığında bunun indirgemeci tavrıla uyuşmadığı açıktır. Gelenekselciler için her şey, kendinden daha aşağı düzeyde basit bir elementle izah edilmek yerine kendisinin üzerindeki metafizik gerçeklere ve ilkelere bağlanmaktadır¹⁰⁷. Bilindiği gibi indirgemeciliğin temel yöntemi, çoğu azla açıklamasıdır. Oysa Gelenekselci bakış açısı, azı çokla açıklama şeklinde bütünden parçaya gitme yolunu tercih etmektedir. Çünkü onlara göre her şey nihai olarak sonsuzdan çıkmaktadır. Bu bakımdan evrensel ölçekte hiyerarşik olarak dünyevi düzlem ara düzlemde çıkar ve onunla açıklanır, ara düzlem semavi düzlemle, semavi düzlem de ebediyetle açıklanır. Gelenekselcilerin iddiasına göre modern dünyada, Darwinizm’in ruhu maddeye, Marksizm’in hakikati ideolojiye, Freudizm’in ise bilinci cinselliğe indirgemesi hep bu hiyerarşik hakikat anlayışının tersine çevrilmesi sonucudur¹⁰⁸.

Yine bilinmektedir ki modern bakış din fenomenini de aynı yaklaşımla değerlendirmiştir. Oysa din, insanın varoluş tecrübesinin en derin yönünü oluşturmakta ve bu nedenle de dinsel deneyimlerin kendilerinden daha dar kategorilere indirgenerek açıklanması mümkün görülmemektedir. Nitekim din, yerleşik kurumlaşmış hiyerarşilerle birlikte, bireysel kişiliklerin en mahrem köşelerine kadar uzanan bir gerçeklik alanında varlığını yoğun olarak hissettirmektedir¹⁰⁹. Ne

107. W. W. Quinn, *The Only Tradition*, s. 250.

108. H. Smith, *Unutulan Hakikat*, s. 44. Ayrıca bkz. M. Eliade, *Dinin Anlatı ve Sosyal Fonksiyonu*, s. 27-31.

109. E. Özdalga, “Din Din midir Yoksa Başka Bir Şey midir? Dinsel Fenomenleri İndirgeyici (Redüksiyonist) Yaklaşımların Bir Ön Eleştirisi”, s. 36.

var ki dini fenomenin daha basit bazı elementlere indirgenerek anlaşılmasına çalışılması, onun gerçek anlamlarını yitireceği kaygısını ortaya çıkarmaktadır. Böylelikle Gelenekselcilerin, dinsel fenomenleri pozitif bilimsel kalıplarla açıklama girişimlerini en belirgin bir indirgemecilik olarak değerlendirip reddetmeleri söz konusudur. Onlara göre bu indirgemeciliğin kaynağı, Batılı düşünme tarzında özellikle de bilimler üzerinde güçlü bir etki yapan *Descartes*'ın mekanistik düalist dünya anlayışındadır. Batı'da bu anlayışla birlikte karmaşık fenomenleri temel yapı taşlarına indirgeme ve mekanizmalara karşılıklı etkileşimleri açısından bakma yöntemi çoğunlukla bilimsel yöntemin kendisiyle özdeşleştirilmiş ve son tahlilde bu bilimin çatısı içerisine sığdırılamayan görüş, kavram ya da fikirler ciddiye alınmamıştır¹¹⁰. Bu bakımdan farklılıkları ve paradoksları bütünleştirici genel bir görüşe sahip olmadığı için, Batı düşüncesinin karmaşık yapılardan ısrarla kaçındığı ve bunları basit yapılara indirgeyerek tanımlama eğilimine girdiği iddia edilmiştir¹¹¹. Öyle ki günümüzdeki okültist, teosofist ve benzeri ekoller bile çağdaş bilim teorilerinden esinlenerek madde dışı her türlü gerçekliği duyu konusu nesneye indirgemeye imkan veren bir düşünceye sahip olmuşlardır¹¹².

Gelenekselciler bu bilimsel ilkeler ile dinin aynı düzlemde değerlendirilmesine karşı çıkmışlardır: “Sık sık, dinin aşkın, değişmez ilke ve inançlarıyla bilimin en son buluşlarının uyum halinde olduğu söylenir. Bu da, çok iyi bilinen bir indirgemecilik örneğidir: Daha büyük olanın daha küçük olana indirgenmesi. . . Üstelik bütün bunlar yapıp, teoloji, güncel bilimsel teorilerle daha uyumlu, yani daha “bilimsel”, daha “rasyonel” hale getirilirken, söz konusu bilimsel teorilerin modası çoktan geçmiş olmaktadır”¹¹³. Yine dinin temel özelliklerinin ve öne çıkardığı kavramların mevcut bilimsel yaklaşımların ilgi alanı dışında bulunması da bu bilimlerle veya kullandıkları yöntemlerle dinin anlaşılmasının mümkün olamayacağı şeklin-

110. F. Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, s. 277.

111. F. Schwarz, *Kadim Bilgeliliğin Yeniden Keşfi*, s. 246.

112. René Guénon, “Bilim Efsanesi ve Avamileştirme”, Çev. Mustafa Halidoğlu, *Bilim Felsefesi*, Seha Yay., İstanbul 1993, s. 34.

113. S. H. Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 35.

deki iddialara imkan vermiştir. Bilindiği gibi dinin bilimsel sistem içerisindeki yeri, vurgunun birey ya da grup üzerinde oluşuna bağlı olarak, psikoloji, sosyoloji veya antropolojinin bir kolu şeklinde belirlenmektedir. Dinde güzellik, iyilik ve kutsallık gibi konuların belirleyici konumu, bilimin çerçevesi içinde kendine elverişli bir yer bulamamaktadır. Örneğin kutsallık, kesin olarak tanımlanamaz oluşu bakımından hiçbir “bilimsel” açıklamaya konu olmamaktadır¹¹⁴. Bu bakımdan Gelenekselciler günümüzde moda olan bilimsel yaklaşımlarla dini değerlendirmeyi eksik bulmaktadırlar¹¹⁵. Çünkü onlara göre bütün bu eğilimlerin temelinde indirgemeci bakış açısı yatmaktadır ve bunların din fenomenini kendi yapısı ve derin anlam dünyası içinde bir bütün olarak yansıtmayı mümkün görülememektedir. Bu bakımdan gelenekselci ekolün dışındaki entelektüel bir çok çevrede de günümüz dünyasında pozitif bilimlerin yöntemlerinin dini alana uygulanmasının sağlıklı sonuçlar doğurmayacağı kabul edilmekte ve din bilimleri de kendine özgü yöntemler geliştirmek zorunda kalmaktadır.

İndirgemeciliğin kaçınılmaz bir biçimde varacağı sonuçlardan biri olan evrimci bakış açısı da Gelenekselcilerin bu bağlamda eleştirdikleri konuların başında gelmektedir. Bu eleştirinin sebebi her şeyden önce evrim konusunun bilimsel bir gerçeklik olmaktan öte, bir teori ve felsefe olarak değerlendirilmesi gerekirken onun bir inanç şeklinde sunulmuş olmasıdır. Buna bağlı olarak evrimin genel bir yaklaşım şeklinde yaygınlaştırılmasına ve sosyal bilimlerdeki yansımalarına da karşı çıkmıştır. Ayrıca evrimciliğin kaçınılmaz bir sonucu olan ilerlemecilik de yine buna bağlı olarak eleştirilmiştir¹¹⁶.

Modern dönemde evrimci bakış açısının etkisi altında, geleneksel büyük dinlerin ortaya çıkışına ilişkin birçok teori üretilmiştir. Öyle ki bu teorilerle birlikte dinlerin her hangi bir aşkın kaynağa sahip

114. Lord Northbourne, *İlerlemeye Farklı Bir Bakış*, Çev. Deniz Özer, İnsan Yay., İstanbul 1989, s. 73.

115. Mehdi Eminrezavi, “Seyyid Hüseyin Nasr’ın İlmi Katkıları”, Çev. Aysel Danacı, *Söyleşiler*, Seyyid Hüseyin Nasr, İnsan Yay., İstanbul 1996, s. 21.

116. Bkz. Martin Lings, “Signs of the Times”, *The Sword of Gnosis*, Ed. Jacob Needleman, Arkana Yay., London 1986, s. 118.

olmaktan öte basit ilkel yapılardan türeyerek geliştiği ispat edilmeye çalışılmış ve böylece de dinlerin mutlaklık iddiaları sorgulanmaya başlanmıştır. Oysa Gelenekselcilere göre evrim, bilimsel veya ilahiyatla ilgili bir konu olmaktan öte *batıl bir itikattir*. R. Coomaraswamy'nin ifadeleriyle “vahyedilmiş dinle bilim arasında gerçek bir çatışma yoktur. Mamafih geleneksel din ile modern bilimsel bakış açısının ilerleme ve evrime olan itikadı, bilimsel metodoloji denen şeyi bilgiyi elde etmede tek meşru vasıta olarak görüşü ve bunlara bağlı felsefi önyargılara sahip olması bakımından ise gerçekten bir çatışmanın olması gerekir”¹¹⁷. Çünkü onlara göre evrimcilik, tıpkı bu genel bakış açısının özel bir ifadesi olan ilerlemecilik gibi, üzerinde küçük veya büyük bir çok itilaf olmasına rağmen bir nass, kanun ve bir hakikat şeklinde sunulmaktadır¹¹⁸. Evrim ve ilerlemeye olan itikad beraberinde kaçınılmaz olarak şunları da getirmektedir: a) tabiatüstü doğasına müracaat etmeksizin insanın insan sıfatıyla mükemmelleşebileceği; b) insanın maddeden evrimleşenden başka hiçbir yüksek tabiat ya da melekesinin olmadığı; c) insanın hür iradesi olmadığı ve dolayısıyla günah işleyemeyeceği ya da “alçak bir tabiatı” olamayacağı; d) toplumun zamanla kendisini insanın artık müstakil olmak zorunda kalmayacağı bir noktaya doğru mükemmelleştireceği; e) tüm geçerli bilgiye bilimsel metodoloji denen şeyle ulaşılması gerektiği ve ölçümlenemeyen şeyin hiçbir gerçekliğinin olamayacağı; f) dinin sürekli biçimde kendini evrim ve ilerlemenin en son safhasına uydurması gerektiği ve g) dinin asıl amacının evrim yolunda insana yardım etmek olduğu inancı¹¹⁹.

Görüldüğü gibi evrimin, Gelenekselcilere göre, din ile uyumlu bir yapı oluşturmaları mümkün görünmemektedir. Bu bakımdan geleneksel medeniyetlerin ve dinlerin bakış açılarından yola çıkılarak evrim konusu değerlendirildiğinde yine bir karşıtlık ortaya çıkmaktadır ki bu da neredeyse tersine bir evrim modelidir. S. H. Nasr'a göre, “tüm

117. R. Coomaraswamy, “Modern ve Geleneksel İnsan Arasındaki Çatışmaların Temel Doğası”, s. 143.

118. R. Guénon, *Doğu ve Batı*, s. 29.

119. R. Coomaraswamy, “Modern ve Geleneksel İnsan Arasındaki Çatışmaların Temel Doğası”, s. 143-144.

kutsal metinler ve geleneksel kaynaklar istisnasız bir biçimde bir üst mertebe hayat formunun alt mertebelerdeki hayat formlarını kapsadığını belirtir. Bütün kutsal kitaplara göre insan semavi bir arketipten iner, bir maymundan ya da bir yaratıktan gelemmez. Son yüzyıldan bu yana modern evrim teorisini desteklemek üzere kutsal metinlerden ne tür tertipler icat edilmiş olursa olsun, bu deliller geleneksel ve hikemi yorumların unutulmasına ve varlığın dikey ekseninin geçici ve yatay bir tarzda yorumlanmasına dayanır”¹²⁰.

Gelenekselcilere göre dinler, insanın mükemmel bir durumda yaratıldığını ve zaman içinde sürekli düşüş gösterdiğini öğretir. Bu bakımdan bütün dinler, ortak bir söyleme sahip çıkarak evrime değil bozulmaya ve yozlaşmaya işaret etmektedirler¹²¹. Onlar çeşitli geleneksel doktrinlerden ve kutsal metinlerden örnekler vererek bu evrenin İlahi alemden geldiğini, İbrahimi dinlerde yer alan “kainattaki her şey Allah’tandır” anlayışına dayandırarak ortaya koymaya çalışmaktadırlar. Buna karşılık modern dünya görüşünün dayandığı evrim teorisini ise bir bilim olarak değil sadece bir felsefe olarak değerlendirmektedirler¹²². Bu nedenle onlara göre tamamıyla manevi bakış açısından bakıldığında, bütün geleneksel doktrinlerin söylediğinin tersine bir sonuca ulaşarak evrim ve ilerleme düşüncesiyle tek bir medeniyete ulaşılacağı inancı, insanlığın bugüne kadar ürettiği en tehlikeli dogma olarak görülmelidir¹²³.

Günümüz Batı düşüncesinde rasyonalist eğilimlerin genellikle baskın olduğu kanaati yaygındır. Bu rasyonalizm, hakikat düzeyini tabiat aleminin gerçekliğine indirgeyerek bilgiyi olguların tabii düzeni ve bu olgular arasındaki ilişkilerle sınırlandırmıştır. Araştırmanın gayesi de zaman ve mekan boyutundaki nesneler ve olguların evrenselliği hedeflenerek tabiattaki olayları tanımlamak ve bunları sistematikleştirmek olmuştur. Tabiat alemi, manevi anlamından ve sembolik değerinden soyutlanıp kökeni ve hakikati salt doğal güçlere indirgenerek saf naturalist ve rasyonel düzlemde tanımlandığı için bu bilim yal-

120. S. H. Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 252.

121. M. Lings, *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, s. 10.

122. S. H. Nasr, *Makaleler II*, s. 17.

123. F. Schuon, “No Activity without Truth”, s. 38.

nızca zaman ve mekan düzlemindeki olgular ve nesnelerle ilgilenmiştir¹²⁴. Aynı eleştirilere muhatap olan akletme tarzının Aydınlanmayla birlikte analitik araçlarını güçlendirerek aşkın şeyleri irrasyonel sınırına dahil ettiği ve hikmet anlamındaki bir bilgiyi ise dışladığı ileri sürülmüştür¹²⁵. Bunun sonucu olarak da bilimsel rasyonalitenin dünya görüşüne hakim olduğu ölçüde, dini hayalin de artık dünyada ve kendi içinde Tanrıyı bulamaz hale geldiği; böylece de dünya ve insanın Tanrı'dan mahrum hale getirildiği iddia edilmiştir¹²⁶. Rasyonaliteyi bu doğrultuda değerlendiren Gelenekselciler, bu akli yaklaşım tarzlarının modern dönemde ortaya çıkan akılcılık ve sezgicilik kavramlarıyla birebir karşılanmasını doğru bulmamaktadırlar. Çünkü onlar modern bilgi içerisindeki sezgici görüşü, Geleneksel sezgici bilgi anlayışından farklı bir şekilde anlamaktadırlar. Onlara göre modern sezginin, eşyanın birden bire kavranmasıyla ve ilâhî marifetle bağlantısı yoktur. Bu anlamda onlar sezgi, deney ve aklın ulaşamadığı alanlara ait bir bilgi çeşidi önererek, insanın bilgi sınırını daha da genişletmektedirler. Fakat gerek mahiyeti ve gerekse tanımına ilişkin belirsizlikler, onun mutlak bilgiye ulaştırabilecek bir yetkinlikte olmadığını ima etmektedir¹²⁷.

Gelenekselciler modern sezgiciliği, duygusal sezgicilik şeklinde nitelendirmekte ve onu gerçeğe ulaştıramayan bir metot olarak görmektedirler. Entelektüel sezgi diye kavramsallaştırdıkları akli tarzı ise, insanı mutlak hakikate götüren bir imkan olarak değerlendirmektedirler. Modern anlamda kullanıldığında akılcılık veya sezgicilik, pozitivizm veya pragmatizm, maddecilik veya maneviyatçılık, ilimcilik veya ahlakçılık Gelenekselci bakış açısıyla tamamen aynı entelektüel tarzı yansıtan kavramlar olarak kabul edilmektedirler. Bu bakış açılarını entelektüel sezgiden uzak yaklaşımlar olarak değerlendirildiği için böylesi bir yargıya ulaşılmıştır¹²⁸. Modern rasyonalist akıl yürütme ile

124. S. N. Attas, *Modern Çağ ve İslami Düşünüşün Problemleri*, s. 17.

125. T. Roszak, *Bilincin Evrimi*, s. 182.

126. W. Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 34.

127. Şahin Filiz, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 325.

128. R. Guénon, *Doğu ve Batı*, s. 220.

entelektüel sezgi veya dinsel hakikatler arasındaki çelişkili durumların kaynağı olarak da bu farklılıklar gösterilmektedir. Bu nedenle rasyonalist bakış açısının “akıldışı” gördüğü şeyler, entelektüel sezgi (Akıl) ve Vahiye karşı modern aklın öne çıkarılmasıyla ortaya çıkan çelişkiler şeklindedir. *F. Schuon*’a göre, örneğin bir rasyonalist bir mucizenin usa zıt olduğu için akıldışı olduğunu iddia edecektir. Halbuki bu argümanın temelsiz olduğu açıktır. Zira dinde bizatihi akla (reason) zıt olan hiçbir şey yoktur. Belki doğa-üstü olanın, olağan tecrübe ve sistemleştirilerek mantık adı verilen birtakım öznel eğilimlere ters olduğu söylenebilir¹²⁹.

Rasyonalizmin, aklın üstündeki her türlü prensibi inkar edip bunun sonucu olarak da saf ve aşkın akıl şeklinde tanımlanan Akıldan yani entelektüel sezgiden uzaklaşmak durumunda kaldığını belirten Gelenekselcilere göre aklın görevi, saf ve aşkın Aklın ışığını bireysel alanda yansıtmaktır. Bu bireyüstü Akıl ile her tür bağlantısını kaybettiğinde bu akıl aşağıya doğru yönelerek, gittikçe maddiliğin içine gömülür ve aynı ölçüde bu yöneliş arttıkça hakikat fikrinden de uzaklaşır¹³⁰. Bu bakımdan Gelenekselcilere göre, bu aşkın Akıl ile elde edilen bilgiler kesinlik niteliği taşırlar. Bu nedenle onlar çeşitli argümanların desteklediği ve bunların ulaştırdığı bir sonuç olarak değerlendirilemezler. Çünkü bu bilgiler bizim zihnimizden bağımsız olan, bir gerçekliğin uzantısı olan bir nesnellikten oluşmaktadırlar¹³¹.

Bütün bunların sonucu olarak pozitivist ve materyalist yaklaşımları ciddi bir şekilde eleştiren Gelenekselciler, Batı felsefesinin, bilimsel akılcılığın doğal bir sonucu olarak ulaştığı pozitivist bir anlayışla tılandığına dikkat çekmişlerdir. Aynı şekilde faydacı bir duyguculuğun hakimiyetiyle birlikte başka her türlü düşünce ve açılımın bir kenara bırakılıp modern düşüncenin entelektüel ufkunun daraldığını ve bu pozitivist ve pragmatist yönelime bağlı olarak da materyalist eğilimlerin ağırlık kazandığını dile getirmişlerdir¹³².

129. F. Schuon, *Varlık Bilgi ve Din*, s. 52.

130. R. Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, s. 119.

131. F. Schuon, *İslam ve Ezeli Hikmet*, s. 183.

132. R. Guénon, *Doğu ve Batı*, s. 19.

Dünyevileşmenin modernleşmenin ağırlıklı bir talebi olarak gündeme gelmesi, aynı zamanda modern insanın hakikat arayışını da bir eşya sorunu haline getirmiştir. Böylece modern insanın bir sürü materyal toplayarak bunların analizi sonucu Mutlak hakikate ulaşma arzusu çelişkili bir durum arz etmektedir. Çünkü maddi varlıkların göreceli ve çoklukta dağılmayı gerektiren niteliği, Mutlağa ulaşmak için uygun bir araç olarak görülmemektedir¹³³. Bu yönüyle modern Batı medeniyeti bilinen insanlık tarihinde tamamen maddi yönde gelişmiş tek medeniyet olarak gösterilmektedir. Bu gelişmeye mukabil olarak da manevi bir gerilemenin mukadder ve zorunlu olduğu, zira bu iki gelişme arasında ortak hiçbir yan bulunmadığı kabul edilmektedir¹³⁴. Dolayısıyla modern dönemdeki maddi şeylere aşırı bağlılık, ilkel putperestlikler ile karşılaştırılarak, kurtuluşu ancak maddi şeylerde bulmaları bakımından birbirlerine yakın oldukları ileri sürülmüştür¹³⁵. Buna göre dinlerin sunduğu mutlak kurtuluşun yerine bu tür yapay kurtuluş seçeneklerinin konuyor olması, insanı gerçek anlamda tatmin edebilecek bir yol olarak görülmemektedir. Hatta modern maddi medeniyetin kendi temayüllerine karşı bile korunması gerektiği söylenmiştir¹³⁶. Öte yandan maddi gelişme, mahiyeti gereği insanlar arasında ancak rekabet ve mücadele doğurmakta ve insanları karşı karşıya getirip savaşmalarına neden olmaktadır. Çünkü madde, bir bölme ve ayırma unsuru taşımakta, maddeden başlayarak gelişen bir şey gerçek ve sürekli bir birliğin kurulmasında elverişli görülmemektedir¹³⁷.

Bütün bunların yanında gelenekselciler tarafından materyalist eğilimlerin insanları her türlü dinsel ve manevi etkilere karşı kapattığı da iddia edilmektedir: R. Guénon'a göre, materyalist tutum ona tutunan herkesi, ayırım gözetmeksizin bütün manevi etkilerden korumakta ve bir nevi bağımsızlık kazandırmaktadır. O, materyalist eğilimlerin ulaştığı son nokta da, insanları gerçek maneviyattan uzaklaştır-

133. T. Lindbom, *Başaklar ve Ayrık Otları Modernliğin Sahte Kutsalları*, s. 41.

134. R. Guénon, *Doğu ve Batı*, s. 19.

135. A. Huxley, *Kalıcı Felsefe*, s. 256.

136. R. Guénon, "Doğu Metafizigi", s. 81.

137. R. Guénon, *Doğu ve Batı*, s. 123-124.

dığı için onları sahte manevi tatmin vasıtaları aramaya yönelttiğine dikkat çekmekte ve ruh çağırma ve ruhlarla iletişim kurma gibi yönelimleri sahte manevi yönelimler olarak değerlendirmektedir¹³⁸.

Gelenekselcilerin *ateizm* konusundaki tavırları ise yine modern dönemdeki diğer fikri akımlara karşı olan tutumlarından da anlaşılacağı üzere oldukça olumsuzdur. Onlara göre ateizm, fazla yaygın bir akım olmaması yanında entelektüel açıdan da tutarlı olmadığından üzerinde durulmaya değer bir eğilim değildir. Zaten gerçek anlamda ateizm de imkansızdır. *F. Schuon*, bu konuyu varlığın birliği açısından değerlendirerek insanın varoluşunun, kendi farkında olmasa da Tanrı'yı kabul etmek anlamına geldiğini ileri sürmektedir: Tanrı'yı inkar edenin varoluşu bile, gerçekte inkar ettiği Varlığı tasdik etmektedir. Çünkü kim Tanrı'yı inkar ederse, kendi varoluşunu inkar eder ve bu kimse kendi varoluşunu kendinden kendisi kaldırmaktadır. Bununla birlikte yine de onun varoluşu gerçekten ondan kaldırılamaz, ancak sembolik bir tarzda kaldırılabilir. Eğer Tanrı'yı bilinçli bir şekilde inkar ederek kendi varoluşlarını bilinçli bir şekilde inkar eden varlıklar olursa bunlar kendi varoluşlarını kendilerine veren kendileri olmadığından, bu varoluşu kaldıramazlar. Çünkü Tanrı Sonsuzdur ve yine çünkü O'nu tasdik etme de aynı şekilde, onun özel biçimine göre bu sonsuzluğu dile getirmelidir: Zira gerçekten de Tanrı sonsuz olduğu için, Sonsuzluğa bağlı olan bütün imkanları içerir, öyleyse yokluk da Bütün ya da Külli İmkan'ın ona verdiği derecede bir imkandır¹³⁹. İnsanın, kendi insanca özünün eğilimlerine kulak verdiği takdirde inançsız yaşamayacağı belirtilerek de ateizmin imkansızlığı ortaya konmaya çalışılmıştır: Gelenekselci yaklaşıma göre bütünlüklü bir ateizmin ya da tutarlı bir ateistin varlığından söz etmek mümkün değildir. Bu yaklaşıma göre, ateizm iddiasında olan kişinin aklının yerinde olduğunu söylemek güçtür. Akli yerinde olsaydı Allah inancına kendisini teslim etme dışında bir alternatifi olamayacaktı¹⁴⁰.

Ateizmin, temelde duyu tecrübesinin dışında yer alan sebeplerin inkarından, başka bir deyimle mevcut tecrübe açısından imkan-

138. R. Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, s. 201.

139. F. Schuon, *İslamın Metafizik Boyutları*, s. 66-67.

140. M. Lings, *Onbirinci Saat Modern Dünyanın Manevi Bunalımı*, s. 9.

sız yahut olağanüstü görünen şeyleri kabul etmemekten kaynaklandığı görülmektedir. Doğaüstü olan şey, akıl dışı olanla özdeşleştirilerek bilinmeyen yahut idrak edilemeyenin saçma olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Bu noktada *F. Schuon*, bir kuyunun dibindeki kurbağanın dağları inkar etmesi örneğini hatırlatıp, bu tür bir rasyonalizmin mantıklı olmakla birlikte gerçeklikle bir alakası olmadığını söyleyerek duyu tecrübesinin dışında hiçbir gerçekliğin bulunmaması iddiasını reddetmekte ve ateizmin mantığının çürüklüğünü ortaya koymaya çalışmaktadır. Ona göre, herkesin Tanrı'nın varlığını kabul ettiği bir yerde ispat edilmesi gereken şey, Tanrı'nın varlığı değil, ateizmdir¹⁴¹. Esasen insandaki Mutlak olanı anlama kapasitesine sahip bir zekanın bulunması da O'nun varlığının bir kanıtı olarak değerlendirilmelidir. Çünkü Mutlak olmadan O'nu anlayacak kapasitenin bir amacı olamazdı. Eğer materyalistler haklı olsalardı bu zeka, açıklanamaz bir lüks olurdu¹⁴². Ateizmin imkansızlığı bir kez daha vurgulanarak iman ihtiyacının her türlü maddi ihtiyacın ötesinde olduğuna dikkat çekilmiştir. Bu nedenle bir ateist ya da agnostik maddi bir uzvunu kesip atabileceği, fakat Aşkın olana inanmayı reddederek, normal işlevi Aşkın olana duyulan isteği körüklemek olan ruhsal öğelerden kendisini kurtaramayacağı iddia edilmektedir¹⁴³.

Gelenekselcilere göre söz konusu sebeplerden dolayı ateizm, hiçbir geleneksel toplumda bir doktrin olarak kitlesel düzeyde yaygınlık kazanmamıştır. Aynı şekilde onlar Tanrı fikrinin bulunmadığı dinlerin varlığını da garip bir durum olarak değerlendirmekte ve böyle bir şeyi mümkün görmemektedirler. Bu bağlamda Budizm'in Tanrı fikrini ihmal etmesinin ya da bir başka deyişle Tanrı fikrine sahip olmamasının ateist olduğu anlamına gelmediğini söyleyen *F. Schuon*'a göre aslında Budizm, Mutlak aşkın fikrine sahiptir ve benzer biçimde mutlak olanla insan arasındaki ilişki fikrini de taşır. Her ne kadar Budizm, kelimenin Semitik ve Aryan anlamında Tanrı fikrini barındırmasa da kendi sahip olduğu biçimde kutsal gerçekliğin

141. F. Schuon, *Varlık Bilgi ve Din*, s. 54-55.

142. F. Schuon, "The Perennial Philosophy", s. 21.

143. M. Lings, *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, s. 53-54.

şuurundadır. Şüphesiz Tanrısız bir dindir, fakat kesinlikle ateist değildir¹⁴⁴. Öte yandan D. T. Suzuki de Zen Budizm'in nihilizm olarak görülmesine karşı çıkmaktadır. Çünkü ona göre nihilizm kendi kendini tahriptir ve insanı hiçbir hedefe götürmezken Zen'de ise en üstün ve ezelî gerçeğin teyidi için bir reddetme vardır ki bu, kutsal olduğu söylenen eserleri saçma olarak görecektir noktaya kadar da varmaktadır¹⁴⁵.

Mutlak olana bağlı olma ihtiyacının gerçek anlamda tatmin edilmediği durumlarda insanın farklı arayışlara sürükleneceğine dikkat çeken Gelenekselcilere göre doğal bir tapınma isteğiyle donatılmış olan insanoglu eğer tapınamayıp manevi düzeninden de kopartılırsa tapacağı bir tanrıyı daha aşağı bir düzlemde bulmakta ve böylece yalnızca Mutlak'a ait olan bir şeyi başkasıyla değiştirmiş olmaktadır¹⁴⁶. Başka bir ifadeyle insan Mutlak inancından koparak ateist bir yönelim içerisinde bulunması durumunda daha aşağı düzeyden varlıklara tapınmak durumuyla karşı karşıya kalmaktadır. Ancak bütün bunlarla birlikte modern Batı'da insanların giderek ateist eğilimlerden uzaklaştıkları da kabul edilmektedir: "Geleneksel insanın uyumlu bir dünyada yaşadığının kesinliğine ve huzuruna karşı modern insan "kriz"dedir, tedirgindir, tesadüf ile zorunluluk arasında gidip gelir, "Tanrı'nın öldüğü"nü sanır. Hayatı hiçbir sonu olmayan bir sürgün olarak düşünür. Bu Batı felsefesinin biricik ifadesi olan bir metafizik boşluktur. Günümüzde bazı kişiler yirmi beş asırdır gelişmiş olan bu batı felsefesinin başarısızlığının farkına varmış görünmektedir. Çok önemli tarihi bir dönüşüm noktası yaşamaktayız. İdeolojilerin başarısızlığına karşı paradoksal bir şekilde düşünce tarihinin bir çeşit yeniden başlangıcına tanık oluyoruz"¹⁴⁷.

Kuşkusuz modern düşünce de süreç içinde bir gelenek oluşturma uğraşına sahip olmuştur ve Gelenekle karşılaştırdığı her seferinde görüleceği gibi bu karşılaşmaların ortaya çıkardığı çelişki ve gerilimler ancak apaçık mukayeselerle ortaya çıkabilecektir.

144. F. Schuon, *Light on the Ancient Worlds*, s. 122-123.

145. D. T. Suzuki, *An Introduction to Zen Buddhism*, s. 39.

146. M. Lings, *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, s. 57.

147. F. Schwarz, *Kadim Bilgeliliğin Yeniden Keşfi*, s. 247.

C. KARŞILAŞMALAR

1. Din ve Akıl

Her din veya gelenek insanın ne olduğu ve özellikle de onun yapısında ne tür melekelerin bulunduğu üzerine çeşitli sınıflandırmalar yapmıştır. Gelenekselciler bu konuda bütün dinlerin, farklı kavramlarla ifade edilmiş olsalar da ortak insani unsurlar üzerinde görüş birliği içinde oldukları kanaatindedirler. Onların yapmış olduğu sınıflandırmalarda özellikle insanın entelektüel fakültelerinin öne çıkarıldığı görülmektedir. R. Guénon, A. Coomaraswamy ve F. Schuon'a göre insan, daha önce üzerinde durduğumuz Descartes'in düalizmindeki gibi sadece *beden* ve *zihinden* (*mind*) meydana gelen ikili bir varlık değildir. Bu iki unsura ilave olarak aynı zamanda *Akıl* (*Intellect*) veya *Ruh* denilen unsuru da taşıyan üçlü bir varlıktır. Özellikle sonuncusu insanüstü aşkın bir melekedir¹⁴⁸. Bazen bu üç unsurun dörde çıkarıldığı da olmaktadır ki bu durumda sınıflandırma fiziki beden, semavi beden, ruhanî beden ve son olarak da ben veya nefis şeklinde yapılmaktadır. Burada fiziki beden ile semavi beden yani canlı beden bir çok gelenekte yapıldığı şekliyle birleştirildiğinde yine üç katlı varlık düzeyine ulaşilmektedir: *beden*, *can* ve *ruh*¹⁴⁹.

M. Lings ise bu sınıflandırmayı şu şekilde yapmaktadır: “Bütün dinlerde bir “üç dünya” öğretisi vardır: Ruhun, canın ve bedenin dünyası. Can ve beden (psişik ve bedensel) bu dünya dediğimiz şeyi oluştururlar. Kapısı Kalb olan Ruh dünyası ise, tümüyle bu dünyanın ötesindedir ve beşeri melekelerin kapsamı dışındadır. Kalb’de taht kurmuş olan ve can ile Ruh arasındaki rabıtayı sağlayan araç, atalarımızın zeka dediği insanüstü bir melekedir”¹⁵⁰.

148. J. S. Cutsinger, “Femininity, Hierarchy and God”, s. 112.

149. E. F. Schumacher, *Aklı Karışıklar İçin Kılavuz*, s. 52. Ayrıca bkz. A. Huxley, *Kalıcı Felsefe*, s. 24; H. Smith, *Unutulan Hakikat*, s. 65-83.

150. M. Lings, *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, s. 38. Ayrıca bkz. M. Mohammad Acmal, “Sufi Science of the Soul”, *Islamic Spirituality Foundations*, Ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Routledge & Kegan Paul Yay., London 1987, s. 295.

Modernizmin insan anlayışında üçüncü boyutun kaybolması üzerinde özellikle duran Gelenekselcilere göre, insanların ilgilerini görünür dünyaya yöneltmeleriyle can ve ruh dünyası arasındaki fark unutulmuş, insan beden ve canın bileşiminden meydana gelen bir varlık olarak algılanmaya başlanmıştır. Nihayet maddeci bilim anlayışıyla birlikte can bile tartılıp ölçülemeyen bir şey olduğu için, insanın tanımından çıkarılarak adeta atom ve moleküllerin karmaşık düzenlemelerinin niteliklerinden biri olarak kabul edilmiştir¹⁵¹. Bunun yanında çağdaş psikolojik ve psikoanalitik yaklaşımın, insandaki aşkın nitelikleri nefis (can) seviyesine indirerek psikolojik ve psikoanalitik yöntemlerle anlaşılır bir şey haline getirmek istemesi de ruhu görmeme eğiliminin bir devamı olarak anlaşılmaktadır¹⁵². Böylece insanın kişiliğiyle ilgili bütün unsurlar maddi nedenlere indirgenmiş olduğundan, insanın manevi yönüyle ilgili yanlış değerlendirmelerin ortaya çıkması söz konusu olmuştur. Bu durum insandaki bütün ruhanî eğilimlerin ölmesi şeklinde yorumlanmaktadır¹⁵³.

Gelenekselciler bu ayrımları yaparken Ruh, Kalp, Akıl (Intellect) veya Akl-ı Külli de denenen insanın aşkın hakikatlerle iletişimini sağlayan yönüne özel bir vurgu yapmışlardır. Nitekim ünlü Dinler Tarihçisi F. Heiler de bütün büyük geleneklerde Mutlak olan aşkın gerçeğin insanın kalbinde olduğunu tespit etmektedir¹⁵⁴. Bu bakımdan R. Guénon'a göre kalp, merkezi sembolize etmektedir. Bu merkez bazen varlığın merkezi olur bazen de mecazi olarak dünyanın merkezi olur¹⁵⁵. Gelenekselcilere göre Ruh, insanda Tanrıyla özdeş olan unsurdur ve bu özdeşlikle nihai anlamda süje-obje ikiliği ortadan kalkmış olmaktadır. Bununla birlikte insanın sonluluğu yerinde durmaktadır, bu ise özdeşliğin yüzeysel olarak yorumlanamaması gerektiği anlamına gelir: Ruh sonsuzdur, insan ise sonlu; çünkü o sadece

151. E. F. Schumacher, *Aklı Karışıklar İçin Kılavuz*, s. 52.

152. S. H. Nasr, *Batı Felsefeleri ve İslam*, s. 33.

153. F. Schuon, *İslamın Metafizik Boyutları*, s. 159.

154. F. Heiler, "The History of Religions as a Preparation for the Co-operation of Religions", s. 145.

155. R. Guénon, *Fundamental Symbols the Universal Language of Sacred Science*, s. 154. Ayrıca bkz. R. Guénon, *Man and His Becoming According to the Vedanta*, s. 39.

Ruh'tan ibaret değildir. Onun özel insani örtüsü -beden, zihin, nefis-Ruhu ondan gizler¹⁵⁶. Burada Ruh ile insandaki ilâhî bir meleke konu edildiği gibi, onunla insanın, düzeyinin ötesinde bir varlık olduğuna da işaret edilmektedir: Ruh öyle bir şeydir ki bizler ve dünya sadece onun tezahürleriyiz. Tezahürler, dışa doğru bir hareket ve değişimi ifade eder. Buna karşılık, değişmeyen ve hareketsiz köken (Asl) yani Ruh, tezahürlerine göre içseldir ve onu bulmak için aramamız gereken yer burasıdır¹⁵⁷.

İnsandaki bu üç unsurun birbirleriyle karşılaştırılması daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunacaktır. T. Burckhardt'ın ifadeleriyle Ruh ile nefis ortak çocuklarını yani kalbi, kendi tarafına çekmek için savaşım içindedirler. Burada ruh derken bireysel mahiyeti aşan akli ilke, nefis derken de “ben”in dağınık ve dayanıksız alanını belirleyen merkezkaç eğilimleri olan “psyche” anlaşılmalıdır. Kalp ise bedeninin hayati merkezidir hem de ruhun merkezi organını temsil etmektedir. Deyim yerindeyse o, “dikey” (Ruh) ile “yatay” (Nefs) düzlemin kesişme noktasındadır. Kalb, savaşımında, kendisine hayat veren bu iki unsurdan galip gelenin mahiyetine bürünmektedir. Duruma nefis egemen oldukça kalb nefis ile “örtülür”, çünkü kendini özerk bir bütün olarak gören nefis, kalbi, bir bakıma kendi örtüsü (hicab) ile kuşatır. Eğer nefis değil de kavgada ruh üstün çıkarsa kalb, onun mahiyetine dönüşecek ve aynı zamanda içinde yayılacak olan nurla nefsi de değiştirecektir. İşte o zaman kalb asıl mahiyetiyle yani, insandaki İlâhi Sırr'ın “mişkâtı” olarak kendini belli edecektir¹⁵⁸. Anlaşılacağı üzere insan bu unsurların bir savaş alanı olarak görülmekte ve arınıp kalbi temizlenince ruhun hakimiyeti altına girerek yücelmesi söz konusu edilmektedir. Öte yandan İslam geleneğinde *Mevlâna* da ruh ile can kelimelerini aynı anlamda kullanıp onu akıldan daha yüksek bir meleke olarak görmektedir. Ona göre ruh, Allah'ın mektuplarının yani ilhamın kendisine vasıtasız gelebilmesi için Allah'a açık olan

156. H. Smith, *Umütulan Hakikat*, s. 83.

157. L. Northbourne, *İlerlemeye Farklı Bir Bakış*, s. 12-13.

158. T. Burckhardt, *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*, s. 29-30. Ayrıca bkz. A. Rıza Araftah; Enis A. Sheikh, “Sufizm: Evrensel Benliğe Giden Yol”, Çev. Seval Yılmaz, *Sufi Psikolojisi*, İnsan Yay., İstanbul 2000, s. 79.

bir pencereye benzetilebilir. Dolayısıyla bu “can” penceresi kapatıldığı müddetçe insanın, ruhun manevi dünyayı baştan başa dolduran büyük doğum sancılarına katılması mümkün değildir. *Mevlâna* için aşkın makamı olan kalb en yüksektedir. O bedenın çocuğudur fakat onun hakimi olabilecek bir potansiyele de sahiptir¹⁵⁹. Gelenekselciler için kalb, daha önce değindiğimiz entelektüel sezgiyle ilgilidir; İlahi ışığın tahtıdır ve ilâhî bilgiye ancak onun etkinliğiyle ulaşılır. Tıpkı bunun gibi Sufiler için de kalb, insanı evrensel gerçeklikle buluşturan bir melekedir. Kalbin bilgisi zihin ve bedeni ikiliklerden kurtarır ve diğer her türlü bilgi biçimlerini aşar¹⁶⁰. Bu bakımdan onlar kalb ile akıllı farklı düşünme fakülteleri olarak görürler; kalbin hatasız düşünme organı olduğunu ileri sürerlerken aklın sınırlılık taşıdığı kanaatindedirler¹⁶¹.

Gelenekselciler, insanın entelektüel melekeleriyle ilgili oldukça detaylı ayrımlar ortaya koymuşlar, bu yeteneklerin özellikleri ve çeşitli geleneklerdeki karşılıkları arasında evrensel denebilecek benzerlikler kurmuşlardır. Bu ayrımlar arasında özellikle akıl kavramını öne çıkarmışlardır. Bu ayrım Batı geleneğindeki “intellect” ve “reason” kavramları üzerinde odaklaşmaktadır. Her iki kavram da Türkçe’de akıl anlamına gelmekte, ancak bazen aralarındaki fark vurgulanmak istendiğinde intellect kelimesi zihin, zeka, müdrike veya anlık, bazen de Akıl şeklinde özel bir isim olarak çevrilmektedir. *Reason*, analitik, tümevarımcı, yüzeysel mantiki düşünme biçimlerini ifade etmek için kullanılmaktadır. *Intellect* ise tümden-gelimci, analogik, bütüncül bakışa imkan tanıyan bir melekedir ki bu özellikleri ile semboller dünyasını anlamayı sağladığı gibi insanlığın ve evrenin birliğini oluşturan Bir’in bilincine varmayı da sağlamaktadır¹⁶².

159. Annemarie Schimmel, *Ben Rüzgarım Sen Ateş Mevlâna Celaleddin Rumi*, Çev. Senail Özkan, Ötüken Yay., İstanbul 1999, s. 120.

160. Kemal Sayar, “Geçmişin Bilgeliği Bugünün Psikoterapileriyle Buluşabilir mi?”, *Sufi Psikolojisi*, İnsan Yay., İstanbul 2000, s. 15.

161. Bkz. İsmail Hakkı Bursevi, *Kitabü’n-Netice*, Haz. Ali Namlı; İmdat Yavaş, İnsan Yay., İstanbul 1997, C. I, s. 13; İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücud ve İbn Arabi*, Haz. Mustafa Kara, İnsan Yay., İstanbul 1991, s. 41-42.

162. F. Schwarz, *Kadim Bilgeliğin Yeniden Keşfi*, s. 56.

Anlaşılabileceği üzere daha çok bu ikinci Akıl üzerinde duran Gelenekselciler, diğer akıl ile karıştırılması veya arasındaki farkın unutulmasını hep eleştirmişlerdir. Çünkü onlara göre günümüzde kabul edildiği şekliyle akıl, bir çözümleme yöntemidir ve kendisinden yola çıkarak bütünleri anlamak için hiçbir temel sağlayamaz. Hele onun iyi ve güzeli algılayabilecek bir vasıtası ise hiç yoktur ve olsa olsa ancak maddi düzeyde uygulanacak bölmek, çözmek, parçalamak ve indirgemek için yöntemler sağlayabilir¹⁶³. Sınırlı bir etki alanına sahip olan bu aklın normalde bağımsız çalışmadığını ve Intellect'e bağımlı olduğunu kabul eden Gelenekselciler, aklın bu doğal bilincini ve bağını kaybettiğinde de yanlış işleyebileceğini ve günümüz dünyasındaki rasyonalitenin kaynağının da bu bağımsız düşünme biçimi olduğunu ileri sürerler¹⁶⁴. Bu bakımdan her ne kadar reason, Intellect'in bir yansıması olsa da aradaki bağı kopmuş olmasıyla, modern bilimlerdeki işleyişi deneysel yöntemlerle sınırlı kaldığı için, gerçek düzeyde bir hakikat kaynağı olmaktan çok bir tutarlılık ilkesi olarak görülmektedir¹⁶⁵. Aynı şekilde mantık ve matematik yasaları da bu yansımanın bir ürünü olarak kabul edilmekte ve doğruluk değerini buradan aldığı için ilkelerinin evrenselliği de yine bu noktaya dayandırılmaktadır¹⁶⁶.

Buna göre maddi gelişme ile saf entelektüalite bir birine zıt görülmekte ve birinde ilerleyenin zorunlu olarak öbüründen uzaklaşacağı sonucu çıkarılmaktadır. Nitekim maddi gelişme, rasyonalite ile ilgili görülmektedir¹⁶⁷. Modern döneme gelinceye değin tarihin hiçbir döneminde akla (reason) bu kadar değer verilmediği ve belirli yönlerden bu kadar geniş çaplı ve etkili biçimde eğitilmediği ve yine hiçbir dönemde gerçek entelektüalite ile ilgili olan sezgisel görüşe ve maneviyata bu kadar az saygı duyulmadığı ileri sürülmüştür. Akli düşüncenin insanın bütün zihinsel faaliyet alanını kaplaması şeklinde ortaya çıkan bu durum, insanın diğer melekelerinin görmezlikten gelinmesine yol

163. W. Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 35.

164. H. Smith, "Two Traditions and Philosophy", s. 278-279.

165. T. Burckhardt, *Aklın Aynası*, s. 52.

166. Bkz. S. H. Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 16.

167. R. Guénon, *Doğu ve Batı*, s. 32.

açmıştır¹⁶⁸. Ancak burada şunu da belirtmek gerekir ki onlar birini görmezlikten çok her ikisinin de birlikte varolması ve ikisi arasındaki hiyerarşinin unutulmaması gerektiği kanaatindedirler.

Gelenekselciler, geleneksel bir medeniyette bu melekelerin hepsinin birden bulunduğu ve kendi alanları içerisinde işlevler yerine getirdiğini söylemektedirler. Bu itibarla birbirleriyle olan ilişkilerine biraz daha açıklık getirmek gerekmektedir. Onlara göre öncelikle Intellect'in ilâhî bir doğası vardır. Dolayısıyla o, ilkesel olarak şaşmaz ve yanılmaz bir şeydir. Ancak onun böyle oluşu, insanın değil, Tanrı'nın *hüneri*dir¹⁶⁹. Bu bakımdan *F. Schuon*, onun bu aşkın yönünü vurgulamak açısından tek olduğunu, fakat üç esas yönüyle kendini sunduğunu söylemektedir. İlki Kutsal Akıl (Divine Intellect) olarak adlandırıldığı düzeyde Işık ve saf Eylem (Act) şeklinde kendisini sunmaktadır. İkincisi Kozmik Akıl (Cosmic Intellect) düzeyidir ve Tanrıyla ilişkisinde yansıtıcı ayna, insanla ilişkisinde ise Işıktır. Üçüncü düzeyi ise İnsani Akıl'dır (Human Intellect) ve Tanrı ve insanla ilişkisinde ayna, bireysel ruhla ilişkisinde Işık olarak ortaya çıkmaktadır¹⁷⁰. Bu durumda o aynı anda, hem insanda parlayan ilâhî güneş, hem de bu güneşin zihin planında yansımaları olarak değerlendirilmektedir. Bu bakımdan bilginin elde edilme aracı olan ve aynı anda hem vahyin kaynağı, hem de mikrokozmos olarak insanda mevcut olan Intellect, sadece akıl olarak anlaşıldığında bütün bu anlamlara vurgu yapmak güçleşmektedir. İnsanda yansıyan bu melekenin tutkular tarafından karartılmaması ve bu idrakin dengeli ve uyumlu bir halde bulunması koşuluyla yankı ve yansımada onun kaynağına geçebilmesi söz konusu olabilmektedir. Ancak eğer bu meleke tutkular tarafından, yani nefis tarafından karartılırsa, o zaman, ilâhî olanı insandan gizleyen bir perde (hicab) haline gelmektedir. Gelenekselcilere göre bu perdeleme olmasaydı insanlar için vahye ihtiyaç olmayacaktı. Çünkü vahiy, küllî aklın insanda mikrokozmos tecellisi için bir çerçeve sunmakta ve

168. A. Huxley, *Kalıcı Felsefe*, s. 144.

169. F. Schuon, *Dinlerin Aşkın Birliği*, s. 149-150.

170. Frithjof Schuon, *Language of the Self Essays on the Perennial Philosophy*, World Wisdom Books Yay., Indiana 1999, s. 202. Ayrıca bkz. T. Burckhardt, *Astroloji ve Simya*, s. 89-90.

böylece insanı kendi tutkularından koruyarak Evrensel Aklın (Intellect Universel), yani Allah'ın kelimelerinin mikrokozmosik tezahürü olmaktadır. Intellect'in ruh düzeyine yansması olarak akıl, vahiydeki ilâhî hakikatlere ulaşmak için bir vasıta olarak görülmektedir. Ancak bu hakikatleri insandan gizleyen bir perde olması durumunda ise akıl, insanın kendisi vasıtasıyla Allah'a ve O'nun vahyolunmuş hakikatine başkaldıran bir araç haline de gelebilecektir¹⁷¹. Öyleyse insanda bulunduğu şekliyle bu melekenin “yansıtıcı olma” ve “perde olma” gibi iki işlevi ya da niteliği belirginleşmektedir: Gelenekselciler yansıtıcı özelliğinin unutulduğu ve yeniden bu işlevinin keşfedilmesi gerektiğini vurgulamaktadırlar. Onlara göre bu özelliğiyle akıl, üretici bir güç değil de alıcı bir melekedir; o gerçeği alıp, yeterli ve etkin bir biçimde yayan daha doğrusu yansıtan bir ayna şeklindedir¹⁷². Evrendeki bütün varlıklar içinde insan, evrensel ve ilâhî Aklın en mükemmel yansması olarak görüldüğünden, bu evrenin aynası veya tam bir yansması gibi de algılanabilmektedir. Buradan da tek ve Aşkın Akıl fikrine ulaşılmaktadır. Çünkü insandaki akıl Aşkın Aklın sınırlı bir ortamdaki yansması şeklinde değerlendirilmektedir. Ancak burada Aklın ilâhî kaynaktan ışıması veya parıldamasından bahsedildiğinde bir tür maddi sudur ve yansımanın kastedilmediğine de dikkat çekilmektedir¹⁷³.

Gelenekselciler bu melekelerin hangi alanlarda ve ne tür bilgi çeşitlerini elde etmede kullanıldığını da göstermeye çalışmışlardır. Her şeyden önce Intellect metafizik alanda söz sahibi olabilir. Çünkü metafizik doğası gereği akılüstüdür. Halbuki akılcılık, sadece aklın (reason) bir değer olduğunu göstermek değil onun üstünde başka hiçbir mümkün bilgi olamayacağını savunmaktadır. Reason akıl ile Intellect Akıl arasındaki bağ koptuğunda da metafizik bilginin imkanı tartışmaya açılmış olmaktadır¹⁷⁴. Her ne kadar bu Akıl, insan tarafından bütünüyle kavranması mümkün görünmese de saye-

171. Seyyid Hüseyin Nasr, “Kur’anda Vahiy, Düşünce ve Akıl”, *İslamda Sembolik Dil*, Çev. Sadık Kılıç, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 237-238.

172. F. Schuon, *Language of the Self Essays on the Perennial Philosophy*, s. 9.

173. T. Burckhardt, *Astroloji ve Simya*, s. 40-41.

174. R. Guénon, *Doğu ve Batı*, s. 50.

sinde insanın, varlığın bütün boyutlarını sezip değerlendirerek gerçeğin kesin olarak ne olduğunu bilebileceği bir meleke şeklinde kabul edilmektedir. Çünkü O (Intellect) ve Gerçeklik aynı özendir¹⁷⁵. Öte yandan aklın bu durumda evrensel kaynağından (yani Intellect'den), maddi gerçeklikler düzenini aşmak isteyişi ölçüsünde ilham aldığı ve bu kaynak tarafından etkilendiği sürece doğru işlediği kabul edilmektedir. Böylece metafiziğin imkanı ve evrenselliği metafizik bilgi vasıtası olan Intellect'in, akıl gibi bireysel yapıda değil, evrensel yapıda olmasına bağlanmaktadır¹⁷⁶. Ancak evrensel yapıda olan bu hakikatlerin ifade şekillerinde aynı evrensel biçimlerin kullanıldığını söylemek zordur. Çünkü metafizik hakikatlerin idrak edilişiyle ifade edilmesi farklı farklı şeyler olmaktadır. R. Guénon'a göre bu hakikatler külli bir mahiyette olduğundan, her çeşit sembolik ve lafzi ifadesi onların ancak eksik ve kusurlu bir yorumunu verebilir. Doğası gereği, büyük oranda ifade edilemez ve aktarılamaz ve ancak doğrudan ve bizzat hissedilebilir olanın idrak edilmesinde bir yardımcı dayanak görevinde bulunabilir. Bunu da yine akıl, Saf ve Aşkın Akıl'dan doğrudan doğruya bir yardım alması koşuluyla yapabilir¹⁷⁷.

Metafizik hakikatlere yönelmedeki zorluk, anlaşılabileceği üzere insanların aşkın melekelerini keşfetme ve kullanmalarındaki güçlükten kaynaklanmaktadır. Esasen aşkın akıl alanı Gelenekselcilere göre, her zaman için seçkin bir topluluğun ulaşabildiği zor bir serüvenin tamamlanmasına bağlanmaktadır. Bu bakımdan bütün toplumlarda halkın ancak çok küçük bir kısmı metafizik ilkelerle ilgilenme imkanına sahip olmaktadır¹⁷⁸. Genellikle insanın, bu ilkeleri idrak edebileceği melekesini (Intellect) keşfedebilmesi için ciddi bir arınma sürecinden geçmesi gerektiği belirtilmiştir. Onun kendisinde bulunan zekanın sınırlarını zorlayarak beşeri özelliğinin ötesine geçebilmesi ve asıl zekaya (Intellect) erişebilmesi için de ruhun, dindarlık ve erdemin asaletine yönelmesi gerekmektedir. İnsan buna eksiksiz bir doğruluk ve dü-

175. J. S. Cutsinger, "Feminity, Hierarchy and God", s. 112.

176. F. Schuon, *Dinlerin Aşkın Birliği*, s. 63, 148-149.

177. R. Guénon, *Doğu ve Batı*, s. 150.

178. G. Eaton, "Gelenek ve İnsan Toplumu", s. 44.

rüstlük, tam bir samimiyet ve aşkın düzene gönülden bağlanmayla ulaşabilecektir¹⁷⁹.

Akılcılık, insanda ben fikrini öne çıkararak ondaki diğer aşkın melekelerin gölgelenmesi sonucunu doğurmakta, bu da entelektüel arınmanın önünde bir engel oluşturmaktadır. D. T. Suzuki'nin ifadeleriyle söylemek gerekirse, akılcılığın tehlikeli yanı, bağlı olduğu düalist düşünme tarzı sonucu "ben" fikrini canlandırması ve onun aldatıcı gerçekliğine beşeri deneyimlerde özel bir yer ayırmasıdır. Akıl kendi alanında kaldığı sürece her şey yolunda gitmektedir. Alanının sınırlarını geçtiğinde ise kötü sonuçlar doğmaktadır. Çünkü bu ihlal "ben" in gerçekliğinin kabul edilmesi demektir ve bu da ister istemez ben tutumu ile insan hayatını ahlaksal ve dinsel yönden değerlendirmemiz arasında bir çatışma çıkmasına neden olmakta ve aynı zamanda nesnelerin doğasına ilişkin manevi anlayışımıza ters düşmektedir. Bilindiği gibi tüm fenalıkların kaynağı benliktir. Bütün dinlerdeki üstadlar bize "ben" fikrinden kurtulmamızı öğretmektedirler¹⁸⁰. Nefs anlamındaki benliğin aşılmasıyla insandaki başka bir "ben" in keşfedilmesi denilebilecek bu duruma ileride tekrar dönmek gerekecektir.

Gelenekselciler, insanın entelektüel melekeleriyle ilgili bu ayrımların evrensel olduğunu ve bütün geleneklerde bu zenginliği yansıtan kavramların bulunduğunu söylemişlerdir. Esasen onlara göre insanın bilgi edinmesinde, modern görüşün aksine duyu ve aklın dışında başka araçlara da sahip olduğu bilgisi, Doğu'nun geleneksel doktrinlerinin yanı sıra Ortaçağ Avrupa'sının doktrinlerince de bilinmektedir. Mesela yukarıda bahsettiğimiz aklın iki yönü Hind geleneğinde *manas* ve *buddhi* şeklinde kavramsallaştırılmıştır. Bunların farklı alanlarda işleyen farklı gerçeklik düzeylerine ait olduğu varsayılmaktadır. Manas, duyuyla elde edilen materyal ile ilgili görüldüğü için, bireyin sınırlılıklarını taşıyan bir meleke olarak kabul edilirken; buddhi, dışarıdan bir ışık dalgasıyla aydınlanan ve bireysel olmaktan öte bire-

179. F. Schuon, *Dinlerin Aşkın Birliği*, s. 148. Ayrıca bkz. S. Kılıç, *Tabiattaki Metafizik ve Guénon'un Doğu Metafiziği*, s. 59.

180. Daisetz Teitaro Suzuki, *Hristiyanlık ve Buddizmde Mistik Yaşam*, Çev. Serdar Atlıalp, Ruh ve Madde Yay., İstanbul 1991, s. 80.

yin katıldığı evrensel bir ışık olarak kabul edilir¹⁸¹. Bu ayrım Çinli bilge *Lao-Tzu* tarafından şu şekilde ortaya konmaktadır: “İnsanlık giderek zekileşiyor. Ama nedense sorunlar gün be gün artarken, Mutluluklar azalıyor. Neden? Çünkü zeka, bilgelik değildir”¹⁸². O, daha sonra, insanların tutkuları, duyguları ve benlikleri tarafından baştan çıkarılmasıyla bedensel isteklerine, lükse ve güce köle olmalarının bilgeliği kaybettiğini öne sürmüştür. Anlaşılacağı üzere burada yine bireysel zeka ile evrensel zeka arasında bir ayrıma dikkat çekilmektedir. Ortaçağ düşüncesi üzerinde kalıcı etkisi olan *Plotinus* ise insanda zekanın aşkın bir meleke olarak yerini şu şekilde izah etmektedir: “Saf zekanın Tanrı’yı temaşa ettiğini söyleyebiliriz. Eğer onun Tanrı’yı bildiğini kabul edersek, o zaman kendini bildiğini de kabul etmemiz gerekir. Çünkü o, Tanrı’dan aldığı her şeyi, Tanrı’nın bütün bağışlarını ve güçlerini tanıyacaktır; onları tanımayı öğrenerek, bizzat kendini tanıyacaktır; çünkü onun kendisi, Tanrı’nın bir bağışı veya daha çok bağışlarının bir bütünüdür. O halde eğer, Tanrı’yı ve güçlerini tanırsa, Tanrı’dan geldiğini ve kendinde O’nun gücünü tanıdığını öğrenerek kendini tanır. Eğer Tanrı’nın açık bir vizyonuna sahip olmaya gücü yetmeseydi, bu yüzden aynı oranda, kendi hakkında sahip olduğu vizyon ve bilgi de zayıflayacaktı”¹⁸³. Görüldüğü gibi burada saf zeka insanın hem Tanrı’yı hem de kendini bildiği aşkın bir meleke konumundadır.

İslam geleneğinde de bu ayrımları yansıtan çeşitli kavramsallaştırmalar görülmektedir. Bu iki kavram “aklın tevhid gücü” (Intellect) ve “aklın tahlil gücü” (reason) şeklinde sınıflandırılarak, birinci kavram terkil ve tahlil yoluyla bağlama veya birleştirme anlamındaki bir zihni faaliyeti ifade ederken, ikincisi ise parçalara ayırıp çözümleme yoluyla tahlil anlamındaki düşünceyi karşılayacak şekilde kullanılmıştır. Ancak İslam dünyasında aklın her iki işleyişinde de işrak ve vahyi inkar etmeyen bir tarzı bulunduğu ve aralarında mutlak bir zıtlık ve düşmanlığın bulunmadığı belirtilmiştir¹⁸⁴. Bunun yanında İslam dü-

181. G. Eaton, *The Richest Vein Eastern Tradition and Modern Thought*, s. 33-34.

182. Lao-Tzu, *Bilinmeyen Öğretiler*, s. 102.

183. Plotinus, *Enneadlar*, Çev. Zeki Özcan, Asa Yay., Bursa 1996, s. 60.

184. S. H. Nasr, “İran ve İslam”, s. 82.

şüncesinde her çeşit bireysel özelliğin üstüne çıkma imkanı veren ve kendini Gerçekliğe açma durumuna getirebilen aklın aşkın yönünün, her metafizik ekol tarafından etkin bir şekilde kullanıldığına da dikkat çekilmiştir¹⁸⁵. Ancak burada şunun da belirtilmesi gerekmektedir ki bir yazarın “akıl” sözcüğünün iki temel anlamından hangisini kastettiğini anlamak için çoğu kere bağlama bakılması gerekmektedir. Aynı şekilde, farklı ekoller tarafından akıl kavramına değişik anlamlar yüklenerek, söz konusu ayrımı vurgulamak için değişik terimler kullanılmaktadır¹⁸⁶.

Gelenekselciler de bu akıl sınıflandırmalarını yukarıda açıkladığımız reason, Intellect kavramlarının müteakibi olarak değerlendirmişlerdir. Farklı İslam düşünürleri de bu ayrımı yansıtan değişik kavramlar kullanmışlardır. *Gazali*, *Sühreverdi*, *F. Razi*, *İbn Arabi*, *Mevlâna* ve *Molla Sadra* bunlardan birkaçıdır. Bu konuda *Mevlâna* ve *İbn Arabi* tarafından yapılan kavramsallaştırmalar üzerinde duracak olursak *Mevlâna*, bu ayrımı akl-ı küll ve akl-ı cüz şeklinde ortaya koyarak akl-ı küllü yani ezelf aklı öylesine bir bilgi olarak niteler ki, ona göre bu aklın önünde en büyük filozoflar bile bilgisiz kalır¹⁸⁷. Çünkü külli akıl varlığın hakikatini kavrayabilen asıl kaynağa yönelmiş olan akıldır¹⁸⁸. Bu karşılaştırmayı derinleştirerek akl-ı küll ile aşkın bir melekeyi kastettiğini ortaya koyar: “Akıl vardır, sarhoş kandiline benzer, akıl vardır, ateş gibi parıl parıl parlayan bir yıldız benzer. Önünden bulut kalktı mı, Tanrı tecellisini gören bir Işık kesilir; akıllara faydalar verir. Ama parça buçuk akıldır ki aklın adını kötüye çıkarmış-

185. T. Burckhardt, *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*, s. 24-25. Gelenekselcilerin akıl konusundaki yaptıkları ayrımlarla İslam filozoflarının akıl anlayışları arasında benzerlikler kurmak mümkündür. Özellikle Gelenekselcilerin Intellect kavramı etrafında söyledikleriyle İslam filozoflarının en-Nefsü'n-Nâtika kavramı hakkında söyledikleri arasındaki benzerlik dikkat çekicidir. İslam filozoflarının akıl görüşü için bkz. H. H. Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, s. 248 vd.

186. W. Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 286.

187. A. Schimmel, *Ben Rüzgarım Sen Ateş Mevlâna Celaleddin Rumi*, s. 118.

188. Erdal Baykan, *Bir Din Felsefesi Problemi Olarak Mevlâna'da Tanrı*, (Basılmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1999, s. 82.

tır; dünya dileğinin, insanı dileksiz hale getirdiği gibi”¹⁸⁹. Ona göre akl-ı cüz, örneğini görmediği bir şeyi kendi kendine icad edemez ve öğrenmeye muhtaçtır. Akl-ı küll ise öğretmendir, eğitim almaya muhtaç değildir¹⁹⁰. *Mevlâna* akl-ı küll’ü vahiy ve hakikat-i Muhammediye anlamlarında da kullanmaktadır. O cüzi aklın akl-ı küll’e yönelmeden hakikate ulaşmaya çalışmasını imkansız bularak eleştirirken kaynağına yani akl-ı küll’e yönelmiş aklı över¹⁹¹. Bu ayırım İslam dünyasında *Gazali*, *Sühreverdi*, *F. Razi*, *İbn Arabi* ve *Molla Sadra* gibi alimler tarafından kabul edilmiş ve akl-ı cüzinin akl-ı külliden yardım almadan varlığın ve vahyin sırlarını anlayamayacağı onlar tarafından vurgulanmıştır¹⁹². Söz gelimi *İbn Arabi* akli melekenin (akl-ı cüz) kavramları birbirine bağlayarak ve sonuçlar elde ederek çalıştığını, akl-ı küllinin ise (o buna el-hayal der) duyu algısına benzer bir iç algıyla iş gördüğünü belirtir¹⁹³. Ancak onun akl-ı küll ile kalbi özdeşleştirdiği ve böylece akl-ı cüziden ayırmak için kalbi merkeze aldığı da görülmektedir¹⁹⁴. Ona göre kalbin bilgi alanında aklın idrak gücü yetersiz kalmaktadır: “Bilesin ki, sırlar ilmi senin nezdinde güzel ve sen onu kabul edersen ve ona inanırsan, o zaman sana ne mutlu! Hiç kuşku yok ki sen mutlaka o ilimden bir keşif üzeresindir hatta bunu bilmezsin de. Başka bir şeye değil sadece buna bir yol, bir imkan vardır, çünkü sadır, kalb, ancak doğru olduğuna güvendiği bir şeyle mutmain olur. Burada akıl için bir giriş yoktur, çünkü bu ilim aklın kavrayacağı türden bir ilim değildir”¹⁹⁵. Buradan anlaşılacağı üzere kalbin kendisi farklı bir bilgi edinme melekesi olduğu gibi, elde ettiği bilgi de farklı nitelikte bir bilgidir. Yine *İbn Arabi* kalbin akıldan daha kapsa-

189. Mevlâna Celaleddin Rumi, *Mesnevi*, Çev. ve Şerh. Abdülbaki Gölpınarlı, Milli Eğitim Yay., İstanbul 1985, C. V, s. 85.

190. Mevlâna Celaleddin Rumi, *Fihî Ma Fih*, Çev. Ahmed Avni Konuk, İz Yay., İstanbul 1994, s. 130.

191. E. Baykan, *Bir Din Felsefesi Problemi Olarak Mevlâna’da Tanrı*, s. 83.

192. Gulamrıza Avani, *Hikmet ve Sanat*, Çev. Mehmet Kanar, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 11-12.

193. W. Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 307.

194. Ebu’l-Ala Afifi, *Muhyiddin İbn-i Arabî’de Tasavvuf Felsefesi*, Çev. Mehmet Dağ, Kırkambar Yay., İstanbul 1998, s. 109.

195. İbn Arabi, *Marifet ve Hikmet*, s. 66.

yıcı bir bilgi edinme aracı olduğunu ileri sürmektedir. Çünkü ona göre akıl bağıdır ve bu özelliğiyle işi sınırlar ve tek bir esasa bağlar. Oysa hakikatin niteliği böyle bir sınırlama ve inhisarı kabul etmez. Kalb ise türlü suretleri ve nitelikleri kabul ederek bir halden başka bir hale geçebilme yeteneği olan bir yapıdadır. Hakikatin çok yönlü yapısına uygun olan da kalbin bu özelliğidir¹⁹⁶. Görüldüğü gibi Sufi İslam geleneğinde kalb gerçek bir düşünme melekesi olarak akıldan üstün bir konuma yerleştirilmiştir.

Gelenekselciler de kalbin, insanda Tanrı'dan bir parça olarak hem entelektüel bir fakülte hem de ilâhî tecellilerin yansıdığı ve Tanrı'nın idrak edildiği bir merkez olduğunu kabul etmektedirler. Bu anlayışın bütün geleneklerin ortak kabulü olduğunu da verdikleri örneklerle göstermeye çalışmışlardır. Onlar tarafından kalb, düşünme melekesi olarak Intellect ile aynı anlamda görülmüş ve bu yönüyle o; akıl, bellek ve imgelem gibi yetilerden farklı olarak manevi hakikatleri doğrudan doğruya algılayan bir meleke şeklinde anlaşılmıştır. Bu bakımdan akıl, kalbin doğrudan aldığı şeyleri yansıttığı için Kameri (Ay) düşünüş şeklinde anlatılırken, kalb doğrudan algılayan özelliğiyle Şemsi (Güneş) düşünüş biçimi olarak görülmüştür. Yani akıl, kalp olan güneşin ışınlarını yansıtan ay şeklinde fonksiyon görmektedir. Bu nedenle kalble aklın birbirinden ayrılması insanoğlunun aracısız bilgiyi, birleştirici bilgiyi yitirmesi şeklinde yorumlanmıştır¹⁹⁷. İlahi niteliği nedeniyle kalb, eşyanın özünü bir anda bütünlüğü ile sezip kavrayan ruhun en yüksek derecesi, üstün hakikatlerin algılandığı, bilindiği bir merkez olarak kabul edilmektedir. Aralarında işlevsel bir bağ olan akıl da içine alan kalb, dışa ait bilgilerde duyulara ve akla dayanırken içe ait bilgilerde ilham ve keşfe dayanmaktadır. Böyle değerlendirildiğinde aralarındaki bağ koparılmadığı zaman akıl, kalbin eşyaya yönelik gözü, kavrama ve bilme aracıdır. Ancak Hakikatin bilinmesi kalb ile

196. İbn Arabî, *Fusus'ül-Hikem*, Çev. Nuri Gencosman, MEB Yay., İstanbul 1992, s. 153.

197. R. Guénon, *Man and His Becoming According to the Vedanta*, s. 39; M. Lings, *Antik İnançlar Modern Hırsafeler*, s. 30; S. H. Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 166; F. Rosenthal, *Knowledge Triumphant the Concept of Knowledge In Medieval Islam*, s. 162.

gerçekleşmektedir. Bilgi edinme yöntemi sürekli sorgulama, çözümleme ve değerlendirmelere dayanan akıl, nicelikle ilgili olmayan değerler ve bilgi türlerini sınavıp doğrulamada yetersiz kalmaktadır¹⁹⁸. Bu alanlar kalbin bilgi evrenine ait görülmektedir. Ancak kalb, ilâhî Ruh'un ışığını alabilmek için arınmalı ve saf olmalıdır. Böylece o, hem bizzat Tanrı'yı hem de O'nun tarafından ilham edilen her türlü bilgiyi kavrayacak bir hale gelebilir. Bu bakımdan kalbin bu uyanık durumuna kalb gözünün açılması da denmektedir. Bu haliyle kalb, her şeyi çok daha hızlı kavrar ve kavramlardan kavramlara, formüllerden formüllere, sembollerden sembollere koşar. Netlik ve kesinlik arayışında hiç tatmin olamayan aklın aksine kalbin imanı, önüne çıkan ilk sembolle tatmin olur ve bu eminlik büyük buluşmaya kadar yaşamaya devam eder¹⁹⁹. Kalp, saf olduğunda tutkulu düşüncelerden kaynaklanan bozulmalar olmadan dünya ne ise öylece onda yansır. Yine kalp, İlahi Hakikat'i dolaysız olarak, önce semboller biçiminde, sonra sembollerin ardındaki manevi nitelikler veya özler biçiminde, son olarak da İlahi Gerçeklikler olarak yansır²⁰⁰.

Bundan öte kalb, insanda gerçek görmeyi sağlayan yeti şeklinde de anlaşılmaktadır. Dış dünyada akıl ve duyular aracılığıyla alemi görürken, içeride ise Intellect içinde İlahi Hakikati görenin kalb olduğunu belirten *F. Schuon*, Tanrıyı gören ve dolayısıyla Tanrı "olan" gözle kalbin özdeş olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre Tanrı, dört büyük görmeye göre yani Kendini Külli İlmi içinde dört tarzda gerçekleştiren bir Varlık olarak algılanabilir: Birincisi, Tanrı Kendi Zatında Kendini görür, ikincisi, Tanrı yaratmasıyla Kendi Kendini görür. Üçüncüsü, yaratılış içinde Tanrı'yı gören yaratılmış varlıklarla Tanrı Kendini görür. Dördüncüsü ise, bizzat Tanrı'yı Kalb Gözüyle gören yaratılmış varlıklarla Tanrı'nın Kendini görmesi şeklinde ifade edilmiştir²⁰¹.

198. Sadık Kılıç, "Akıl ile Kalbin Uzlaşmasından İnsanın Ebedi Mutluluğuna Doğru", *İslamda Sembolik Dil*, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 106-107.

199. Frithjof Schuon, "Understanding and Believing", *The Sword of Gnosis*, Ed. Jacob Needleman, Arkana Yay., London 1986, s. 409.

200. T. Burckhardt, *Aklın Aynası Geleneksel Bilim ve Kutsal Sanat Üzerine Denemeler*, s. 128-129.

201. F. Schuon, *İslamın Metafizik Boyutları*, s. 45-46, 49.

Böylece kalb ile hem insan yaratıcısını bilmekte hem de Tanrı kendini kulunda görmüş olmaktadır. Bu, insanın insan üstü tabiatı olarak ilk insandan beri taşıdığı evrensel bir özelliği olarak kabul edilmektedir. Beşeri olan yönüyle ilâhî olan Kalb arasındaki rabıtayı sağlayan kişi ise ideal insan olarak kabul edilmektedir²⁰². Ancak insanın kalb gözüyle görebilmesi için vahyin ve peygamberlerin gerekli olduğu da vurgulanmaktadır. Çünkü her yeni dönemde insanlar, bu yetilerini kullanmalarına rehberlik eden ve bu kapıları insanlara açan yöntemlere ve önderlere mutlak ihtiyaç duymaktadırlar²⁰³.

Kalb ile ilgili olarak değişik geleneklerde Gelenekselcilerin bu yaklaşımlarını destekleyen çeşitli görüşler bulmak mümkündür²⁰⁴. Bu bağlamda İslam maneviyatının önde gelen arifleri de konuya büyük önem vermişlerdir ve onlara göre, tefekkürün ve iç deneyimlerin gerçekleştiği merkez kalbdır. Ruh, nefs-i natıka, basiret gözü şeklinde de adlandırılan kalb, mükâşafenin ve marifetin merkezidir²⁰⁵.

Sufiler, Allah'ın sadece kulun kalbinde müşahede edilebileceğini belirtmişlerdir. Onlar kalbe gelen ilhamları da bir bilgi kaynağı olarak görmüşlerdir. Ancak Allah'ın kulun kalbine aktardığı bilginin aksetmesi için kalbin mücadele ve riyazetle arındırılması gerekmektedir. Bu da ancak dış dünyaya bağlılıktan kaynaklanan ve ilâhî nurun kalbe doğmasını engelleyen perdelerin ortadan kaldırılmasıyla gerçekleşebilecektir²⁰⁶. Örneğin ariflerin kalbinin Allah'ı içine sığdırdığını belirten *İbn Arabî*²⁰⁷ bunun gerçekleşmesini şu şekilde izah etmektedir:

202. M. Lings, *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, s. 37.

203. S. H. Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 162.

204. Bkz. G. Eaton, *İslam ve İnsanlığın Kaderi*, s. 420; F. Heiler, "The History of Religions as a Preparation for the Co-operation of Religions", 143; Meister Eckhart, *Selected Writings*, Çev. Oliver Davies, Penguin Yay., London 1994, s. 239; Martin Buber, *Hasidism and Modern Man*, Ed ve Çev. Maurice Friedman, Harper & Row Yay., New York 1966, s. 173; Hacı Yusuf-i Hemedani, *Hayat Nedir (Rutbetü'l-Hayat)*, Çev. Necdet Tosun, İnsan Yay., İstanbul 1998, s. 73.

205. Seyfullah Sevim, *İslam Düşüncesinde Mârifet ve İbn Arabî*, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 146; W. Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 388.

206. Ebu'l-Ala Afifi, *Tasavvuf İslam'da Manevî Hayat*, s. 244-245.

207. İbn Arabî, *Fusus'ül-Hikem*, s. 148.

“Biliniz ki kalb cilalanmış parlak bir aynadır; hiçbir zaman pas tutmaz. Ancak bir gün bile kendi haline bırakılırsa o zaman paslanır. Buradaki pastan maksat kalbin üzerinde hurma renginde bir şeyin oluşması değildir; fakat eğer kalb Allah’ın ilminden bedel olarak sebepler ilmine bağlanırsa ve Allah’tan başka şeylerle meşgul olursa, işte kalbin Allah’tan başkasına bağlanması kalbin üzerinde meydana gelen paslanmadır. Çünkü böyle bir bağlanma ve meşguliyet o kalb üzerinde Hakk’ın tecelli etmesine engel olur”²⁰⁸. O halde bedeni temizleyen ve canlandıran fakat durunca da bozulan suya benzetilen kalb hiçbir zaman durmamalıdır²⁰⁹. Kalb yoğun murakabe ve tefekkürün yaşandığı oldukça fırtınalı atmosferlerin hüküm sürdüğü bir dünya olarak da tasvir edilir. *Mevlâna* Allah’ın eserleri gönüldür, gönüldedir; dışarıdakiler o eserlerin eserleridir demiştir. Dış dünyadaki bu varlıkların gerçekliği yoktur. Bu bir aldanıştır²¹⁰. Nitekim *Gazali* de insanın kalbinde mülk ve melekuta ait tecellilerin ortaya çıkması için kalbi ile kendisi arasındaki perdenin (hicab) kalkması gerektiğini belirtmiştir. Böylece o kimse, genişliği yer ve gök kadar olan cenneti ve hatta cennetten daha geniş olan gaybi sırları kapsayan sonsuz melekut alemini görebilmektedir. Sonuçta tüm yapılan işlerin ve ibadetlerin gayesi kalbin temizlenmesi ve arındırılarak cilalanmasına yönelik olmalıdır. Bu arınmanın amacı ise marifetin nurlarının kalpte tecelli etmesidir²¹¹. *Gazali*’ye göre ise kalb, beş duyumuzun kavrayamayacağı Allah’ın sırlarından bir sır ve ilâhî bir letafettir. O sırrın perdesini kaldırmak mükâşefe ilmine aittir. Ancak mükâşefe ilmi bu konuda cimri davranmış ve o sırrı açıklamasına müsaade edilmemiştir. Bununla birlikte sonuçta o, görülen bütün varlıklardan yüce, değerli bir özü olan ilâhî bir emirdir ve bu nedenle insanda Allah’a yakınlık için çalışan da odur²¹². Bu bakımdan kalb, Allah’ın emanetini yüklenmiş, tevhidî kabul etmiş olan insani ruhtur. Ona göre kalb, insanlığın aslıdır²¹³.

208. İbn Arabî, *Harflerin İlmi*, Çev. Mahmut Kanık, Asa Yay., Bursa 2000, s. 236.

209. A. Schimmel, *Ben Rûzgârım Sen Ateş Mevlâna Celaleddin Rûmî*, s. 120.

210. Mevlâna, *Mesnevî*, C. IV, s. 202.

211. Gazali, *Hakikat Bilgisine Yükseliş Mearicü'l-Kuds*, Çev. Serkan Özburun, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 99-100.

212. Gazali, *İhyau Ulumi'd-Din*, C. I, s. 138.

213. Gazali, *Hakikat Bilgisine Yükseliş Mearicü'l-Kuds*, s. 16.

Kısaca sufiler için kalb bütün yaratılmış varlıkların özü ve özeti-
dir. Bundan da öte Allah'ın bütün sıfat ve isimlerinin kalbde bulundu-
ğu da söylenmektedir. Sufiler tarafından o, bütün kainata indirilen
ezeli nur ve ezeli sır olarak tanımlanmış ve Adem'in ruhuna üfle-
nen Allah'ın ruhuyla (Ruhullah) bile özdeşleştirilmiştir²¹⁴. Hatta ilâhî öz-
le bir tutulduğu için yaratılmamış olduğu ileri sürülmüştür²¹⁵. Buna
göre kalb, ilâhî ilmin merkezi olmaktadır. Dolayısıyla hakiki ilim
kalbdedir ve kesintisiz olarak Mutlak Alim olan Allah'tandır ve insan,
onu kalbinde hazır bulur. ²¹⁶. Buna bağlı olarak sufiler, kalbi ruh, an-
layış, zeka, cevher, ilik, ayna, en seçkin bölüm, öz, asıl ve saf gibi ke-
limelerle adlandırmışlardır. Onlara göre kalp tüm dönüşüm ve de-
ğişimleri gerçekleştiren araçtır. Kalp makamında bulunanlar kendileri
ve dünya için iyilik hissederler ve tüm biçimleriyle evreni severler²¹⁷.
Onlar için belki de kalbin en büyük işlevi “müşahede” yani Allah'ı ve
O'nun tecellilerini görmesidir. Müşahede halinde bulunan insan, her
yerde Allah'ı kalp gözü veya çeşm-i dil de denilen kalbiyle görür²¹⁸.
Görüldüğü gibi kalbin Gelenekselciler açısından akıldan ayrı, aşkın
hakikatleri kavrayan bir yeti olarak kabulü İslam geleneği tarafından
desteklenmektedir. Esasen Gelenekselciler de yukarıda görüldüğü gi-
bi bu örneklige zaman zaman değinerek görüşlerini temellendirmeye
çalışmışlardır.

-
214. Abdülkerim El-Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, Çev. Abdülaziz Mecdi Tolun, Haz. Selçuk Eraydın; Ekrem Demirli; Abdullah Kartal, İz Yay., İstanbul 1998, s. 260.
215. Bkz. Kelabazi, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, Haz. Süleyman Uludağ, 2. b., Dergah Yay., İstanbul 1992, s. 99; Ruhun tanrısallığı konusunda M. Eckhart da aynı fikirdedir. Bkz. Meister Eckhart, *Tanrı ve İnsan*, Çev. Sedat Umran, Ruh ve Madde Yay., İstanbul 1990, s. 20.
216. İsmail Hakkı Bursevi, *Kitabü'n-Netice*, C. I, s. 246. Ayrıca bkz. Ataullah İskenderi, *Hikmetler Kitabı*, Çev. Orhan Parlak; Cemil Çiftçi, Ribat Yay., İstanbul 1981, s. 9.
217. Şeyh Hakim Muinüddin Çisti, *Sufi Tıbbı*, Çev. Hayrettin Tekümit, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 45.
218. Huvûrî, *Keşfu'l-Mahcub Hakikat Bilgisi*, Haz. Süleyman Uludağ, 2. b., Dergah Yay., İstanbul 1996, s. 474. Ayrıca bkz. F. Rosenthal, *Knowledge Triumphant the Concept of Knowledge In Medieval Islam*, s. 162; Hacı Yusuf-i Hemedani, *Hayat Nedir (Rutbetü'l-Hayat)*, s. 76; A. R. Arasteh; E. A. Sheikh, “Sufizm: Evrensel Benliğe Giden Yol”, s. 80.

Kalbin insanın kendi bütünlüğü açısından merkezi konumu ile ilgili olarak diğer bir çok dinden de örnekler sunulmuştur. Böylece kalbin bu tür bir işlevsellik içerisinde algılanışını evrensel bir olgu şeklinde değerlendiren Gelenekselciler, her gelenekte bu anlayışın örneklerine rastlanabileceğini göstermeye çalışmışlardır. Örneğin Yeni Ahit'in Efeslilere Pavlusun mektubunda kullanmış olduğu "yüreğinizin gözleri nurlandırılmış olarak"²¹⁹ ifadesi bu bağlamda değerlendirilmiştir²²⁰. Yine F. Schuon bir Kızılderili bilgesi olan *Black Elk* tarafından kalb ile ilgili olarak kendisine anlatılanları aynen nakletmektedir: "Körüm ve bu dünyadan hiçbir şeyi göremiyorum. Fakat ne zaman Yukarıdan bir Işık gelirse benim kalbimi aydınlatır ve görürüm. Çünkü kalp gözüm (Chante Ista) her şeyi görür. Kalp, merkezinde küçük bir mekanın bulunduğu ve orada Büyük Ruhun oturduğu bir mabet tir ve işte bu Gözdür (Ista). Bu her şeyi gören Büyük Ruhun gözüdür ve o yolla biz de O'nu görürüz. Eğer kalb saf değilse Büyük Ruh görülemez. Eğer böyle bir gaflette ölürsen ruhun hemen Büyük Ruha dönemez. Onun mutlaka dünyada kalıp durarak temizlenmesi gerekir. Büyük Ruhun oturduğu kalbin merkezini bilmek için saf ve iyi olmalısınız ve Büyük Ruhun bize öğrettiği biçimde yaşamalısınız. Böyle saf bir insan Evreni kalbinin cebinde taşır"²²¹.

Görüldüğü gibi İslam ariflerinin kullandıkları kalb gözü kavramıyla Kızılderili bilgenin kullandığı kavram büyük benzerlikler taşımaktadır. Başka Kızılderili metinlerinde de buna benzer ifadelere rastlamamız mümkündür. Mesela bir Kızılderili kendi dinini Hristiyanlık ile şu şekilde karşılaştırmaktadır: "Sizin dininiz, unutmayasınız diye, Tanrı'nızın demir parmağıyla, taş tabletler üzerine yazılmış. Kızılderili, onları hiçbir zaman anlayamaz ya da hatırlayamazdı. Bizim dinimiz atalarımızın gelenekleridir, yaşlılarımıza, gecenin kutsal saatlerinde Yüce Ruh tarafından verilen rüyalar, reislerimizin gördüğü hayallerdir ve tüm bunlar da, insanlarımızın kalplerinde yazılıdır"²²². Ayrıca Kızılderililer kal-

219. Pavlosun Efesoslulara Mektubu, 1/19.

220. Bkz. G. Eaton, *İslam ve İnsanlığın Kaderi*, s. 420.

221. F. Schuon, *Language of the Self Essays on the Perennial Philosophy*, s. 184.

222. T. C. McLuhan, *Yeryüzüne Dokun Kızılderili Gözüyle Kızılderili Benliği*, Çev. Ece Soydan, İmge Kitabevi Yay., Ankara 1994, s. 41.

bin, akıldan ayrı bir düşünme yetisi olduğunu da söylemektedirler. Bir Kızılderili beyazlardan öğrendiklerini şu şekilde özetlemektedir: “Birçok İngilizce kelime öğrendim ve On Emrin birazını da ezbere okuyabiliyordum. Yatakta uyumayı, İsa’ya dua etmeyi, saçımı taramayı, bıçak ve çatala yemeyi, tuvaleti kullanmayı da biliyordum. Ayrıca insanın, kalbi yerine kafasıyla düşündüğünü de öğrendim”²²³. Buradan anlaşılacağı üzere onlar için normal düşünme kalb ile gerçekleşmektedir ve kafa ile düşünmek farklı bir zihni faaliyet biçimi olarak algılanmaktadır.

Çin geleneğinde de kalbin merkezi bir konuma sahip olduğunu görmekteyiz. *Lao-Tzu* bunu şu şekilde ifade etmektedir: “Tao’ya tapınmak istiyorsan, önce onu kalbinde keşfet. O zaman tapınmanın anlam kazanacaktır”²²⁴.

Son olarak Gelenekselci bakış açısının formülasyonunda önemli modeller sunan Hint geleneğinden konuyla ilgili bazı örnekler vermek uygun olacaktır. Hintlilere göre de Tanrı kalb ile bilinebilir: “Hiç kimse Tanrıyı gözle göremez, çünkü O’nun görülür bir şekli yoktur. Tanrı ancak, kendini kontrol eden ve düşüncenin derinliklerine dalan kişinin kalbinde ortaya çıkar ve O’nu tanıyan kişiler ölümsüz olurlar”²²⁵. Bu bilgelige ulaşmak için kalbin arınması şarttır: “Gerçek Ben, herşeyi bilir, herşeyi anlar. Mekanı, Tanrı’nın nurani tahtı olan, kalbdır. Gerçek Ben, ancak kalbin arınması yoluyla bulunabilir. İnsan kalbindeki bu Ben, kişinin bedeninin ve hayatının sahibidir. Bilge kişi, ölümsüz ve mutluluk olan bu Varlığı, düşünce kudretinin aydınlattığı bir zihin vasıtasıyla tanıyabilir. Kişisel Ben ile evrensel Benin aynı Varlık olduğu idrak edildiği zaman, kalbindeki cehalet düğümü çözülmüş, bütün şüpheler ve yapılan işlerin bütün kötü sonuçları yok olmuştur. Bölünmez bir olan Tanrı’nın mekanı, kalbdır. O, saftır, nurların nurudur. Kendi gerçek Benini tanıyan kişiler, Ona ulaşırlar”²²⁶. Burada yine bütün Geleneklerde açık veya kapalı bir şekilde var oldu-

223. T. C. McLuhan, *age*, s. 143.

224. Lao-Tzu, *Bilinmeyen Öğretiler*, s. 31. Ayrıca kalb kelimesi ile Tao kelimesinin bir birlerine yakın anlamlarda kullanılması da söz konusudur. Bkz. A. W. Watts, *Zen Yolu*, s. 45.

225. *Upaşişadlar*, Der. ve Çev. Mehmet Ali Işını, Dergah Yay., İstanbul 1976, s. 32.

226. *Upaşişadlar*, s. 68.

ğu söylenen iki benlik arasındaki ayırımı dikkat çekilmektedir. Bunlardan birisi şahsi (haricî- zahiri) Ben, diğeri ise bütün benlerin Ben'i olan ilâhî (bâtınî- hakiki) Ben olarak gösterilmektedir²²⁷. Burada Gerçek Ben ile kalb birbirine özdeş iki kavram gibi kullanılmaktadır.

Bu noktada Gelenekselcilerin üzerinde durduğu bir başka konu da insanda iki tane özne yani “ben” olduğu fikridir. Buna göre benliklerden birisi ölümlüdür ve İslam'da nefs denen şeye karşılık gelmektedir. Diğeri ise ölümsüz Benlik olarak tanımlanmakta ve Ruh'a tekabül eden bir anlam taşımaktadır²²⁸. Bu ikincisine üst-bilinç de denmiştir ve hiçbir şekilde modern psikolojideki bilinçaltıyla karıştırılmaması gerektiği vurgulanmıştır. Çünkü burada söz konusu olan, bozulmaya ve ölüme mahkum olan bilinçli hayatımıza son verilerek (yani bir nevi ölmeden önce ölerək) diriltebileceğimiz normal bilincimizin üzerinde bulunan aşkın bir bilinç düzeyidir²²⁹. Bu iki bilinç düzeyi nefs ve ruh diye de sınıflandırılmaktadır. İnsandaki normal bir dine bağlanmayla o dinin irfani boyutuna yönelme olgusu da yine insanda nefs ve ruh diye iki tane benlik bulunmasıyla ilişkilendirilmiştir. Bu durumda nefs vahyedilmiş dogmaları kabul eden benlik olarak görülürken ruh Tanrı'ya götüren yolun öznesi olarak kabul edilmektedir²³⁰. Sonuçta insanın önünde iki yol bulunmaktadır: Ya kişiliğin maddi unsurlarının başıboş bırakılması halinde küçük ben diye de tanımlanan kişiliğinin egemenliği altına girecektir ya da onu dönüştürerek “aşkın kişilik” haline getirmeye çalışacaktır²³¹. Böylece insandaki ilah olarak kabul edilen Ruh ile gayri zati nihailiği içindeki Sonsuz ilahın özdeş olduğu kavranmış olacaktır²³².

-
227. R. Livingston, *Geleneksel Edebiyat Teorisi*, s. 32; Hint inancında bu iki benlik ile ilgili ayırım önemli bir yer tutmaktadır. Bkz. *Bagavad Gita Kutlu Ezgi*, Çev. Sevda Çalışkan, İmge Kitabevi Yay., Ankara 1995, s. 25.
228. Whithal N. Perry, “Ruhun Burçlar Kuşağı: Geleneksel ve Deneyisel Psikoloji Arasındaki Farklarla İlgili Gözlemler”, *Kutsalın Peşinde*, Ed. Seyyid Hüseyin Nasr; Katherine O'Brien, İnsan Yay., Çev. Süleyman Erol Gündüz, İstanbul 1995, s. 83-84.
229. A. K. Coomaraswamy, *Hinduizm ve Budizm*, s. 97.
230. F. Schuon, *Varlık Bilgi ve Din*, s. 101.
231. F. Schwarz, *Kadim Bilgeliliğin Yeniden Keşfi*, s. 175.
232. H. Smith, *Unutulan Hakikat*, s. 107. Ayrıca bkz. R. Livingston, *Geleneksel Edebiyat Teorisi*, s. 33.

Nefs ile ruh arasındaki bu ayrım ve özdeşlik ile ilgili olarak bir çok geleneğe örnekler vermek mümkündür. Hristiyanlıkta *Meister Eckhart* (1260-1327) bu özdeşliği çarpıcı bir şekilde ifade etmiştir: “Tanrı’nın varlığı ve doğası, benim varlığım ve doğamdır. İsa artık şatosuna girer. Ruhdaki kıvılcım zamanın ve mekanın ötesindedir. Ruhun ışığı yaratılmamıştır ve yaratılamaz, o ışık Tanrı’yı hiçbir aracı olmaksızın kendisinin kılar. Ruhun çekirdeği ile Tanrı’nın çekirdeği biridir”²³³. Geline bu noktada nefis, insanda Tanrıyla ilişki kuran unsur olarak görülürken, Ruh’da O’nunla özdeş olan bir unsur olarak kabul edilmektedir²³⁴.

Geleneksel İslami görüş hem ruhu, hem de bedeni insanın en önemli unsurları olarak kabul eder. Ruh ilâhî tarafa ait olması bakımından daha gerçektir. O, Allah’ın kendi nefhasıdır. Ancak ruh bedene dayanmaktadır, çünkü bedenler olmaksızın insanların varolması mümkün değildir. İnsani varoluş ruhun aydınlığını bedenın karanlığıyla birleştiren nefis düzeyinde ortaya çıkmaktadır²³⁵. Bütün manevi geleneklerin, kendi öğretilerine göre, Hakikat’in keşfini, kişinin kendi benliğinin ve Mutlak Ben’in keşfinde bulduklarını ileri süren S. H. Nasr, benlik ölmeden Yüce Benlik keşfedilemez ve bu yeniden doğuş ve bireysel kemale erişme, insan yaşamının en baş hedefi ve Batı ve Doğu geleneklerinde çok farklı şekillerde tezahür eden Hikmet’in de amacıdır demektedir²³⁶.

Öte yandan kalp, Ruh’un sembolü olarak da görülmüştür. Bu durumda akli bir yeti olarak değerlendirilmekte ve Küllü Akıl ilkesinin bir parçası olarak görülmektedir²³⁷. Bununla birlikte ruh ile Aklın (Intellect) aynı anlama gelecek şekilde kullanılması da söz konusudur. Bu durumda Aklın bütün özellikleri Ruh için de geçerli kılınmaktadır²³⁸.

233. M. Eckhart, *Tanrı ve İnsan*, s. 62.

234. H. Smith, *Unutulan Hakikat*, s. 83.

235. W. Chittick; S. Murata, *İslam’ın Vizyonu*, s. 431. Ayrıca bkz. Şeyh Hakim Muinüddin Çisti, *Sufi Tıbbı*, s. 42; M. A. Ayni, *Tasavvuf Tarihi*, s. 283-288.

236. S. H. Nasr, “Ezeli Hikmet (Sophia) Arayışım”, s. 39.

237. Ebu’l-Ala Afifi, *Muhyiddin İbn-i Arabî’de Tasavvuf Felsefesi*, s. 119.

238. Bkz. S. H. Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 160.

Burada *İbn Arabî*'nin insani nefs yahut natık nefs diyerek hayvani nefsten ayrı tutuşu ve külli nefsten bir parça olarak gördüğü ve merkezinin de kalbde olduğunu söylediği Nefs ile bu Ruh veya Akıllı birlikte değerlendirilmemiz mümkündür. Çünkü ona göre bu natık nefs veya ruh, hayvani nefsin bütün güçlerine hükmeden bir cevherdir ve emr aleminin yahut ruhanî alemin bir üyesidir. En yüksek rasyonel tecrübesinde bu rasyonel Nefsin bildiği, bütünün birliği ve kendisinin onunla aynı olduğudur. Nefs bu düzeye ulaştığında, artık ayrı bir kişilik olarak kendisinin bilincinde değildir ve bu nedenle de bütünyle alemde fanidir ve alemde Allah'tan başka varlık, vasıf ve fiil görmez bir hale gelmektedir²³⁹. Bu son noktada insanın bilme melekelerinin onu ulaştırdığı düzey, varlığın birliği anlayışı olmaktadır ki daha sonra ele alacağımız bu konu Gelenekselcilere göre bütün büyük manevi doktrinlerin ortak olarak ulaşmak istedikleri en üst düzeyi ifade etmektedir.

Bütün bunlardan anlaşılacağı üzere bugün akıl olarak ele aldığımız insanların düşünme yetileri, Gelenekselcilere göre sadece bu kelimeyle sınırlandırılmayacak geniş bir çerçevede değerlendirilmesi gereken oldukça zengin bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bakımdan modern düşünüş biçiminin tek bir düşünüş biçimi kabul ederek, bir çok entelektüel yetiyi görmezlikten gelmesi, bu alanda ciddi bir eksiklik olarak görülmektedir. Özellikle farklı geleneklerde veya bazen aynı gelenek içerisinde değişik kavramsal formülasyonları bulunan ve kalb ile özdeşleştirilen aşkın bir düşünme melekесinin, bütün geleneksel doktrinlerde bulunmasına karşın, modern epistemik çerçevede tamamen görmezlikten gelinmesi eleştiri konusu yapılmıştır. Oysa onlara göre insanların Mutlak Hakikate ulaşmaları ve onu gereği gibi kavramaları imkanını sağlayan bu aşkın Ben, Ruh, Kalb, Üst Bilinç veya Intellect'dir.

2. Din ve Bilim

Gelenekselciler bilim konusunu değerlendirirken öncelikle modern bilimin kendi bakış açılarında ne anlama geldiği üzerinde dur-

239. M. Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 228.

muşlardır. Modern bilimin alanı ve sınırlılıkları Gelenekselcilerin ilgilendikleri temel konuları arasında yer almaktadır. Bilindiği gibi modern bilgi insanlar için kendi dinlerinin ve kültürel değerlerinin doğruluklarını test ettikleri üstün bir bilgi türü olarak algılanmaktadır. Bu bilginin “evrenselliği” iddiası, dünyamıza modern bilimlerin armağanıdır ve bu iddia, modern bilgi türü dışında hiçbir bilgi türü için geçerlilik ve doğruluk ölçüsü olarak kullanılmamaktadır²⁴⁰. Bilim adamlarının söyledikleri her şeye kuşkuyla düşülmeden inanılması gereği bundandır. Devlet adamları, din adamları ve filozoflar sorgulanır ve eleştirilir, ama bilim adamları sorgulanamaz bir otorite elde etmişlerdir²⁴¹. Buna karşılık Gelenekselciler modern bilimin sadece duyularla algılanabilen dünyanın incelenmesiyle uğraştığı ve dolayısıyla da ufku bu dünyayla sınırlı olduğu için kullandığı yöntemlerin de ancak bu alanda geçerli olabileceğine dikkat çekmişlerdir. Onlara göre bu bilimsel anlayış, maddi şeylerle uğraşmayan bir bilimin varolabileceğini inkar etmektedir²⁴². Yine bilimin belli bir zaman dilimindeki dünyayı bizlere sunuyor olması da onun bir sınırlılığı olarak değerlendirilmektedir. Böyle bir yaklaşımla bilimin dünyayı bir bütün olarak yansıtamayacağı, dolayısıyla da onun noksan bir dünya görüşü oluşturacağı iddia edilmektedir²⁴³. Bu bakımdan bilimin evrensellik iddiasında da bulunamayacağı ileri sürülmüştür: “Bilimin hakikatleri hiçbir zaman istikrarlı olmayıp daha ziyade, sürekli değişen bir “üzlaşma” olarak tanımlanabilir. Nicelik itibariyle ortaya konabildikleri ölçüde somutturlar, ancak tüm zaman ve mekanlarda mutlak ve uygulanabilir olma anlamında katıyetle “evrensel” değildirler”²⁴⁴.

Öte yandan bilimin yöntemlerinin uygulanamayacağı bir çok alanın bulunması da onun evrensellik iddiasını tartışılır kılmaktadır. De-

240. H. Arslan, “Türk Düşüncesinde Epistemolojik Bunalım”, s. 11.

241. A. Standen, *Bilim Kutsal Bir İnektir*, s. 11.

242. R. Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 118.

243. H. Smith, *Unutulan Hakikat*, s. 14; R. Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, s. 55.

244. R. Coomaraswamy, “Modern ve Geleneksel İnsan Arasındaki Çatışmaların Temel Doğası”, s. 116.

ğerler, amaçlar, hayatın anlamı ve nitelik gibi konularda bilimin söyleyeceği fazla bir şey olamayacağına dikkat çekilerek bütüncül bir dünya görüşünün ortaya çıkması için başka disiplinlerin bakış açılarına da ihtiyaç bulunduğu vurgulanmıştır. Dolayısıyla bir bütün olarak ele alındığında dünya, bilimin tanımladığı gibi değil; bilimin, felsefenin, dinin, sanatın ve günlük konuşmanın tanımladığı şekildedir. Ancak burada sorun, bilimin kendisi olmaktan çok, onun kendi dışındaki diğer hakikat iddialarının varlığını inkar etmesi ve bunu *bilimcilik* anlayışı içinde sunmasıdır. Kaldı ki bilimin dışında başka gerçeklik olmadığı kabulünün bizzat kendisi bilimsel değildir. Dahası bilimciliğin böylesi bir yargı içerisinde olması bilimin kendi alanından çıkarılıp metafizik alana geçmesi anlamına gelmektedir²⁴⁵.

Modern bilimin kullandığı gözlem ve deney gibi adeta onunla özdeşleşen yöntemlerin, insanın kendisi ve Tanrı hakkında hiçbir şey söyleyemeyeceği de yine bilimin sınırlılığına bir örnek olarak gösterilmektedir. Çünkü insan, hiç bir zaman kendi kendisini gözlemleyemediği gibi bir gözlemci olarak potansiyellerini aşan başka bir şeyi de gözlemleyemez. Dolayısıyla bilimin gözlemciyi ve Tanrı'yı kendi sistemine uymadığı için göz ardı etmeye ya da onu sanki yokmuş gibi saymaya hakkı yoktur²⁴⁶. Modern bilimin insanı ancak fiziksel olarak tanımlayabileceği, bunun dışında onun bir bütün olarak evrendeki zaman ve mekan ötesi durumu hakkında hiçbir şey söyleyemeyeceği göz ardı edilmektedir²⁴⁷. Yine Gelenekselci yaklaşımlara göre modern bilim, Mutlak'ı kendi yöntemleri açısından anlaşılabilir bulmadığı için onu reddetmek durumunda kalmakta ve ona nispetle göreceli olan varlıkları da mutlaklaştırmaktadır. Aynı yöntemlerle fiziksel, duyuşsal ya da ölçülebilir olanın ötesindeki tüm varlık hiyerarşi ve düzeylerini de inkar etmektedir²⁴⁸.

245. H. Smith, *Unutulan Hakikat*, s. 19-20; M. Şemseddin Günaltay, *Felsefe-i Ula İsbat-ı Vacib ve Ruh Nazariyeleri*, Haz. Nuri Çolak, İnsan Yay., İstanbul 1994, s. 18.

246. L. Northbourne, *Modern Dünyada Din*, s. 49; R. Coomaraswamy, "Modern ve Geleneksel İnsan Arasındaki Çatışmaların Temel Doğası", s. 130; H. Smith, *Unutulan Hakikat*, s. 21.

247. F. Schuon, *Light on the Ancient Worlds*, s. 111.

248. S. H. Nasr, *Makaleler* 2, s. 14.

Bilimin kullandığı yöntemlerin, bütün fiziksel fenomenleri açıklamakta yetersiz kaldığı, bazı modern fizikçiler tarafından da kabul edilmektedir. Bu fizikçiler, modern bilimi insanın yaşamını kolaylaştıran fonksiyonlarını göz ardı etmekten ısrarla sakınılmaktadırlar, ancak söz konusu bilimin paradigmatik düzeyde ortaya koyduğu sorunları çözme hususunda yeterli bir cevaba sahip olmadığını düşünmektedirler. Örneğin modern bilim mikroskop altı dünyadaki fiziksel fenomenleri anlatma konusunda yetersiz kalmaktadır²⁴⁹. Modern bilimin sunduğu çerçeveye göre dünya, birbirleriyle etkileşim içindeki elektron ve protonlardan meydana gelmiştir. Böyle tanımlanmış bir evrende değere, amaca iyi ya da kötüye yer yoktur. Bu da bilimin bizlere ancak sınırlı bir evren tasavvuru verebileceğini göstermektedir²⁵⁰. Modern bilimciliğin ürettiği *anlam haritaları*, materyalist bir karakterdedir ve insan tanımlaması dahil her yaklaşım bu bakış açısının etkisi altındadır. Gelenekselciler, modern bilimin her tür biliş ve algılayış tarzını reddetmelerini ve bilimsel yöntemlerini bütün konu ve disiplinlere uygulamalarını, hikmetin son pırıltılarını da tahrip eden bir adım olarak değerlendirmişlerdir²⁵¹. Esasen bu bilimin sadece dünyevi bir nitelikte olmasının daha başka sakıncaları da vardır: “Bilim ve teknoloji insani hedeflere hizmet etmekten ziyade hali hazırda ve şimdiye gömülüp kalmıştır. Tek tarafı göz önünde bulunduran bu materyalizm, bazı keskin bilinç ve hassas vicdana sahip insanlarda sonuçlarını göstermeye ve rahatsızlık uyandırmaya başlamıştır. Bu insanlar, varoluşun yüce gayeleri ışığında günümüz dünyasını yeniden inşaaya yardımcı olacak bir çözüm ararken, değerler boşluğunda debelenen çok sayıda insan ise tamamen sapkın sayılabilecek davranışlara yönelmişlerdir”²⁵².

Bilimin insanın dünyada bulunuşunun anlam ve amacı ile ilgili yetersizliği Gelenekselciler açısından önemli bir açmaz olarak görülmektedir. Çünkü modern bilim insanla ilgili pek çok gerçeğe ulaşmış

249. F. Capra, *Fiziğin Tao'su*, s. 414.

250. A. Standen, *Bilim Kutsal Bir İnektir*, s. 64.

251. E. F. Schumacher, *Aklı Karışıklar İçin Kılavuz*, s. 18-19.

252. Fazlurrahman, *İslami Yenilenme*, Çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yay., Ankara 1999, s. 116.

olmasına rağmen, yine de bunlardan yola çıkarak beşeri durumun tutarlı ve doğru bir tanımına ulaşamamıştır. Önceki nesillerin hayal dahi edemeyeceği maddi imkanların bolluğuna rağmen, insanın umutsuzluk içinde boğulmaktan kendini kurtaramadığı görülmektedir²⁵³. Esasen bilimsel ilerlemenin, hedefi açısından böyle bir sonuca varması kaçınılmaz görülmektedir. Çünkü bilimin misyonu, bilimsel araştırmalarla evreni yöneten güçleri keşfetmek ve insanlığın keşfedilen bu yasalarla uyumunu sağlayarak insanı dünyanın hakimi yapmaktır²⁵⁴. Aslında bilimden beklenen, onun insan hakkında gerçekleştirebilmesi hiç de mümkün olmayan beklentilerdir. Bilimi alanı dışında hükümler vermeye zorlamak veya bilimsel doğruları kendi gerçeklik alanının dışında da devreye sokmak yanlış sonuçlara götürebilir. Bu bakımdan Gelenekselci bilim eleştirisinin de bilimin, alanı dışında doğrular üretmemesini doğal karşılaması gerekmektedir.

Gelenekselciler bugünkü Batı medeniyetinde bilimin konumunun ve ona biçilen değerın şimdiye kadar hiçbir medeniyette görülmemiş bir ölçüde abartılı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bilimin kendi alanının dışındaki alanlarda başka disiplinlerin konularına müdahale etmesi yanlış bulunmuş ve özellikle insanlığın her türlü derdinin devasının bilimde olduğu inancı eleştirilmiştir. Bu konuda R. Guénon'un yaklaşımı konuyu şu şekilde özetlemektedir: “Ben bilimin başarılarını inkar etmiyorum; inkar etmek aptalca bir şey olur. Benim şiddetle eleştirdiğim tutum; insanların karşılaştıkları tüm sorulara cevap verecek tek bilgi kaynağının, mutlak ölçünün bilim olduğuna inanmak ve buna inandırmaktan ibaret olan tutumdur. Zaten bu inanç her zaman öyle açık açık da söylenmiyor. Bazıları, bilimin sınırları olduğunu kabul ediyorlar. Bazılarıysa bilim henüz her şeyi bulmuş değil, ama yakında bulacak diyorlar”²⁵⁵.

Bilime onun kendi alanı ve yöntemleriyle elde edebileceği verilerin ötesinde bir değer ve görev yükleme anlamına gelebilecek her tutumu ortaya çıkarmaya yönelik bu eleştirilerin, bilimin verilerine toptancı bir karşı çıkış olarak değerlendirilmesi mümkün görülme-

253. R. De Pasquier, *Birlik Medeniyetinin Kökleri*, s. 8.

254. T. Lindbom, *Demokrasi Miti*, s. 113-114.

255. R. Guénon, “Bilim Efsanesi ve Avanileştirme”, s. 29.

mektedir. Ancak yine de Gelenekselcilerin modern bilime, genel kabulün aksine fazla değer vermediklerini söylemek mümkündür. Bilimin başarılarını küçümsediklerini hatta bu başarıların özellikle insanlığın hayrına olmayan alanlarda kullanılmasına atıfta bulunularak sorguladıklarını belirtmemiz gerekir. Bu bağlamda bilimin bütün insanlığı yok edecek toplu imha silahları üretmesi ve çevreyi gittikçe yaşanılmaz hale getirmesine karşı çıkılarak sonuçta maddenin kaba kuvvetinin serbest bırakılmasıyla insanın kendi varlığını tehdit eden bir tehlike haline gelmesi gelenekselci eleştirilerin odağını oluşturmaktadır²⁵⁶. Bu bakımdan Batı uygarlığının olağanüstü gelişmesinde büyük etkisi olan bilimin başarılarına rağmen Hiroshima, Vietnam ve Gulaglar'daki toplama kampları bazı şeylerin yolunda gitmediği hisini insanlara derinden yaşatmıştır. Barış, kardeşlik ve adalet ideallerini yaşatmaktaki beceriksizliği ortaya koyan bu tarihi olaylar, yine bilimin dışında ve onu aşan ve denetleyebilecek yetkinlikte bazı değerlere olan ihtiyaca da işaret etmektedir²⁵⁷. Gelenekselcilere göre modern bilimin bütün bu sakıncalı uygulamaları doğurması normal ve hatta kaçınılmazdır. Çünkü bilim kendisini yönlendirecek ve ona bir hedef ve amaç gösterecek hiçbir ilkeye bağlı değildir. Esasen araştırmalarını da bu çerçevede yürütmektedir ve böyle bir bilgiye sahip olduğunu iddia etmemektedir²⁵⁸. Yani bilim kullandığı yöntemler açısından değerlendirildiğinde böyle bir noktaya gelmesi doğal karşılanmaktadır. Örneğin bu bilimsel anlayışın bir eğilimi olarak sayılamayan, yani tamamen niceliksel ifadelerle açıklanamayan her şeyin salt bu yüzden bilimsel değerden yoksun olduğu ileri sürülmüştür²⁵⁹. Bu durum aslında bilimin, nereye gideceğini önceden kendisinin de bilmediği anlamına gelmektedir: “İnsanlar, Kilise'nin bilimi zincirlediğini söylerler; ama kesin olan bir şey var ki o da modern dünyanın onu azad ettiği ve bunun neticesinde de kontrolden çıkarak tabiatı ve dolayısıyla da insanlığı ortadan kaldıracak noktaya gelip dayanmış

256. A. Aslan, “Geleneksel Ekolün Modernizm Eleştirisi ve İslam Düşüncesindeki Yansımaları”, s. 62.

257. F. Schwarz, *Kadim Bilgeliğin Yeniden Keşfi*, s. 12.

258. R. Guénon, *Doğu ve Batı*, s. 46, 125.

259. R. Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, s. 87; S. H. Nasr, “İslami Bilim ve Batı Bilimi Ortak Miras Ayrışan Kaderler”, s. 204-205.

olmasıdır”²⁶⁰. Gelenekselcilere göre her hangi normal bir medeniyette modern anlamda bilimin ortaya çıkmamış olması bu sakıncaların biliniyor olmasından kaynaklanmaktadır. “Aslında modern bilimin Çin’de ya da İslam dünyasında ortaya çıkmamasının nedeni, kesinlikle, tabiatın dindışı bir şey haline getirilmesine izin vermeyen metafizik öğretinin ve geleneksel bir dini yapının varlığıdır”²⁶¹.

Burada bu geleneklerin bilim karşısı olmasından çok modern anlamda bir bilimsel anlayışa karşı oldukları akıld tutulmalıdır. Onlara göre bu yapılar dindışı bir tabiat biliminin ve felsefenin gelişmesine izin vermemişlerdir. Modern medeniyette görülen sürekli bir bilim gelişimi, geleneksel medeniyetlerde gerçekte hiçbir zaman olmamıştır. Geleneksel medeniyetler bazı dönemlerde tabiat bilimine ilgi duymakla birlikte, bu dönemleri takip eden başka dönemlerde entelektüel ve sanatsal çöküş olmaksızın entelektüel enerjilerini başka alanlara yöneltebilmişlerdir. İslam hariç, diğer geleneksel medeniyetlerin çoğu zayıflama ve ölüm esnasında kesin/tam bilimler denen faaliyet alanlarına daha fazla yönelmişlerdir. S. H. Nasr, Babil ve İskenderiye bilimlerini bu olguya örneklendiren bilimler olarak göstermiştir²⁶². Sonuçta Gelenekselcilerin bilimin normal bir medeniyette fazla merkezi bir yer tutmadığı kanaatinde oldukları açıktır. Onlar modern bilimi bütün alanlarda otorite olan tek bilme biçimi olması ve kendini yönlendiren ilkelerden yoksun bulunması nedeniyle eleştirmişlerdir. Çünkü onlara göre bu yapıyla modern bilim, çoğu kez insanlığın zararına olan sonuçlar doğurmuştur. Buna rağmen bugün modern dünyada en büyük güç olarak bilimin merkezi konumu görmezlikten gelinemeyecek bir olgudur.

Burada modern bilimle günümüz insanının nasıl bir ilişki içerisinde bulunması gerektiğine ilişkin Gelenekselci bakış açısının önerilerinin ne olduğu bir soru olarak ortaya çıkmaktadır. O halde günümüz insanın bu bilimle ilişkisi Gelenekselci bakış açısından nasıl formüle edilmektedir? S. H. Nasr, İslam dünyasını merkeze alarak bu soruya

260. F. Schuon, *Varlık Bilgi ve Din*, s. 59.

261. S. H. Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 125.

262. S. H. Nasr, “İslami Bilim ve Batı Bilimi”, s. 204.

açıklık getirmeye çalışmaktadır. Ona göre modern bilimler hem uygulandıkları şekliyle hem de teorik olarak derinlemesine bilinmelidir ve geleneksel bakış açısına uygun bir değişikliğe yöneltebilmek için bu bilimlerde otorite olunmalıdır. Yine bu insanlar, modern bilimin metodolojileri ve felsefesi ile birlikte Batı düşünce tarihini ve kendi fikri geleneklerini de derinlemesine irdelemiş Batı uzmanları olmalıdırlar. Müslümanlar, İslam fikri gelenek imkanlarının tam kullanımını başarabilseler –kuvvet unsuruna ve güçlü din dışı içeriğin bu bilimle bağlantısına rağmen- modern bilimi kendi dünya görüşleriyle bütünleştirememeleri için hiçbir neden kalmaz. Gerçekten, Müslümanların böyle hareket etmelerinden başka bir seçenekleri de yoktur. Böylesi bir yaklaşım, sadece İslam medeniyetini değil aynı zamanda Allah'ın iradesine teslim olmuş, hakiki bir Müslümana benzeyen doğal dünyayı da koruyacaktır. Bu sorumluluktan kaçmak, gelecek Müslüman kuşakların felaketine zemin hazırlamaktır. Çünkü, ne bilim yokmuşçasına davranabiliriz ne de bu bilimin Allah'ı unut(tur)ma ve O'nun yaratma olayındaki mevcut kudreti üzerine temellenmeyen bir eğitimi ni uygulayabiliriz. Bu bilim zaten mevcuttur. O halde, öğrenilmeli ve uzmanlaşılmalıdır²⁶³. Görüldüğü gibi modern bilim toptan reddedilmemekte ve sakıncaları bilinerek bu sakıncaların ortadan kaldırılacağı bir yaklaşım önerilmektedir. Ancak bunun, uygulanma şansı bulunmakla birlikte başarılı bir uygulanış örneğinin oluştuğunu söylemek şimdilik güçtür.

Gelenekselciler, geçmiş medeniyetlerde modern bilimin taşıdığı sakıncaları taşımayan ve gerçek metafizik ilkelere bağlı kutsal bir bilimin varlığına da dikkat çekmişlerdir. Onlar çeşitli geleneksel toplulukların bilimleri üzerinde özellikle durarak ciddi araştırmalarda bulunmuşlardır. Bu bilimler, bağlı oldukları metafizik kurallara dayanmış, bütünüyle bu bağlantıdan türemiş olduğundan her ne kadar ikincil ya da tali bir sırada da olsalar bizzat bu metafizik öğretinin tamamlayıcı kısmı olarak görülmüşlerdir²⁶⁴. Böylece bilim, evrensel bilgi hi-

263. Seyyid Hüseyin Nasr, "İslam ve Modern Bilim Sorunu", Çev. Halil Rahman Acar, *İslami Araştırmalar*, C. V, sy. 2, Ankara 1991, s. 79, 82.

264. R. Guénon, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, s. 35; *Modern Dünyanın Bimalımı*, s. 75; *Man and His Becoming According to Vedanta*, s. 10.

yerarşisinde kendine uygun yerine yerleştirilmektedir. Gelenekselcilere göre bu konumuyla geleneksel bilimler uygulamada insanla doğal çevresi arasındaki uyuşmayı sağlayan dayanaklar da sunmaktadır²⁶⁵. Ancak yine de bilindiği gibi geleneksel toplumlarda ortaya çıkan bilimlerin modern bilimin oluşturduğu dinamizmi ve sonuçları yakalayabilecek derecede bir canlılık sağladığını söylemek güçtür. Zira bu bilimlere o toplumlarda günümüzdeki kadar önem verilmemiştir. Bunun nedeni bu toplumların üretilen bilginin niceliğinden çok niteliğine önem vermiş olmalarıdır. S. H. Nasr, bu açıdan İslam dünyasıyla Batı dünyasını karşılaştırmaktadır: “Müslümanlar insan ve tabiatın uyumunu ve insan hayatında tabiatın manevi öneminin bilincine dayanan kendi geleneksel dünya görüşleri içinde sanat ve düşünce ihtisamları hasıl etmeye ve geleneksel teknoloji ve bilimi korumaya devam ederken, Batı hızla tabiatı niceliksel olarak incelenebilecek, fethedilecek, kontrol ve idare edilecek ve nihayetinde, birçok bilim adamının muhalefetine rağmen, sonuçları şimdilerde insan varlığını tehdit eder bir vahşilikle yağmalanacak bir şey ya da cansız varlık olarak görme mülahazasına dayanan bir bilim geliştiriyordu”²⁶⁶. Böylece günümüzde niceliğin öne çıkmasıyla sonu gelmeyen ayrıntılarda dağılıp gidilmektedir. Çünkü nicelik alanı bölünmeyi gerektirir ve esasen modern bilimlerin üstünde onları toplayacak birleştirecek aşkın yönetici ilkeler yoktur²⁶⁷. Görüldüğü üzere burada yine metafizik ilkelerin geleneksel medeniyette her türlü oluşumun kendinden kaynaklandığı ve kendisine bağlandığı merkez olması yeniden karşımıza çıkmaktadır. Çünkü Gelenekselciler açısından her hangi bir bilgi veya eylem, bu ilkelere uygunluğu ya da bunların kendi alanlarındaki uygulanması açısından ancak değerli olabilir ve bir anlam ifade edebilir.

Geleneksel dünyada duyu dünyası, her şeyin sürekli değişim halinde bulunduğu bir çeşitlilik alanı olarak görülmektedir. İnsan huzur

265. S. H. Nasr, “Ezeli Hikmet (Sophia) Arayışım”, s. 36.

266. S. H. Nasr, “İslami Bilim ve Batı Bilimi Ortak Miras Ayrışan Kaderler”, s. 206.

267. R. Guénon, *Doğu ve Batı*, s. 153. Ayrıca bkz. S. H. Nasr, *İslamda Düşünce ve Hayat*; s. 118; “İslami Bilim ve Batı Bilimi Ortak Miras Ayrışan Kaderler”, s. 204-205.

bulabilmek için duyu dünyasının dışına çıkmak istemektedir. Yine duyularımızın ve aklımızın ulaşamadığı ve tatmin edemediği iç özlemlerimiz, içimizde yaşadığımız ve hissettiğimiz bir hayat vardır. Bu ruh dünyasıdır ve burada duyu ve akıl dünyası adeta buharlaşmaktadır²⁶⁸. Gelenekselciler için içte olan manevi tecrübeyle elde edilen “yükseğe”, dış dünyadaki algılamalar ise “aşağıya” tekabül etmektedir. Duyular insanın dışsal araçlarıdır. Yüksek derecelerle ve varlık düzeyleriyle temas sadece kalb (ruh) vasıtasıyla yapılabilmektedir²⁶⁹. Buna göre hiyerarşik olarak duyu ve akıl dünyasıyla ilgili bilimler, ruh dünyasıyla ilgili bilimlerden daha alt düzeyde bilimler olarak algılanmış ve o oranda değer verilmiştir. Duygusal ve akli bilimlerin ruh dünyasıyla bağlantısı da hiçbir zaman koparılmamıştır²⁷⁰. Bilimsel anlayıştaki bu hiyerarşik yapının bozulmasının modern dünyaya yansımaları Gelenekselciler şu şekilde değerlendirmektedir: Onlara göre dünya, alem-i şehadet alanına ait olmakla birlikte bugün dünya her şeyden önce hikmete yani gerçeğin yüksek bilgi veya ilmine, Yüksek Bilim’e kısaca Metafiziğe veya scientia sacra’ya ihtiyaç duymaktadır. Zira bu ilim, çeşitli bilgi düzeylerini yeniden kutsal olana bağlamaktadır. Böylece doğanın mahrum olduğu ilke hem metafiziksel alana hem de kozmolojik ve geleneksel ilimlere uygulanmış olacaktır. Modern dünyada kutsal bilimin göz ardı edilmesi sonucu okültizmden geleneksel ilimlerin çağdaş biçimlerine, oradan geleneksel ve kutsal ilimlerin pozitivist bir anlayışla değerlendirilmelerine kadar birçok sayısız sözde bilim ortaya çıkmıştır²⁷¹. S. H. Nasr, bilimlerin bu hiyerarşik düzende kendisine anlamlı bir yer bulduğunu ve metafizik ilkelerin gözetiminde varolduklarını özellikle geleneksel İslam toplumlarından örneklenirerek temellendirmeye çalışmaktadır. Ona göre İslam dünya-

268. D. T. Suzuki, *Hristiyanlık ve Buddizmde Mistik Yaşam*, s. 74-75. Lao-Tzu bilimlerin aşkın ilkelerle bağlantısı konusunda şöyle der: “Kadim zamanlarda oldukça gelişmiş varlıklar tarafından, Kendilerinin ve başkalarının gelişimlerini güçlendirmek için çeşitli bütünü kuşatıcı bilimler oluşturulmuştu. Bu latif sanatlar bireysel akılla Evrensel aklın bağlantısı göz önüne alınarak üretilmişti”. Lao-Tzu, *Bilinmeyen Öğretiler*, s. 74.

269. E. F. Schumacher, *Aklı Karışıklar İçin Kılavuz*, s. 60.

270. Bkz. İ. Kutluer, *İslam’ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, s. 15.

271. S. H. Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 227.

sında gelişen bilimler, İslam'ın tevhid ilkesine ve bu ilkenin farklı derece ve derinliklerde ifade edilmesine uygun şekilde ortaya çıkmışlardır. Allah, hem evrenin hem de insanın varoluş kaynağı olduğuna göre, kozmos hakkındaki her türlü bilgi, evreni, ontolojik kökeni olan Allah'a bağlamalıdır. Kozmos ile ilgili bu bilim evrenin ilâhî karakterini gizlemeyecek, açığa vuracaktır ve fizik olarak algılanabilir alanın bilgisini gerçekliğin üst mertebeleri ve nihayet Mutlak Gerçeklik'le irtibatlandıracaktır. Yine bu doğrultuda müslüman tabiat bilginleri, tabiatın birliği ve bütün varlıkların birbirine bağlı olduğu fikrinden hareket etmişler ve tabiatı Allah'ın ayetlerinin varlığını ve bitki ve hayvanları inceleyerek onlardaki ilâhî hikmeti görmek istediklerini belirtmişlerdir. Oysa geleneksel bilimler metafizik bilgiyle bağlantısı dikkate alınmaksızın değerlendirildiğinde ancak batıl itikad düzeyinde bir bilgi türü olarak algılanmaktadır²⁷².

Gelenekselciler *astroloji*, *simya* ve *ilm-i huruf* gibi ilimleri sembolik anlamları olan geleneksel bilimler olarak değerlendirmişler ve bu bilimler içerisinde simyaya özel bir önem vermişlerdir²⁷³. Onlara göre simya, metafizik ilkelere bağlı ve bu ilkelerin bir uygulaması olması ve sembolizmin bilimlerde yansımaları göstermesi açısından geleneksel bilimlerin mükemmel bir örneğini oluşturmaktadır. Günümüzde anlaşıldığı şekliyle simya, eski toplumlar modern bilimsel deneyciliğin gelişmediği dönemlerde metallerin saflaştırılarak altına dönüştürülmesini hedefleyen ve yine bugünkü bilimsel tecrübemiz açısından başarılması mümkün olmayan bir uğraşı kendisine hedef edinmiş kimyanın hazırlayıcısı bir hurafedir. Oysa Gelenekselcilere göre bu, simyanın görünen zahiri kısmıdır ve ayrıca hurafe de değildir; modern tanımlamanın ötesinde onun bâtinî bir yönü de vardır. Ki o aslında nefsi dönüştürme sanatıdır. Simyacıların metallerin saflaştırılması ve alaşım yapılması gibi, zahiri uğraşları esasen nefsin dönüştürülmesi için pratik semboller olarak işlev görmektedir. Burada dönüş-

272. Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, Çev. Nazife Şişman, İnsan Yay., İstanbul 1985, s. 306, 310; "Tabiat Tarihi", s. 122; *Bilgi ve Kutsal*, s. 230; "İslami Bilim ve Batı Bilimi Ortak Miras Ayrışan Kaderler", s. 208.

273. R. Guénon, "İslam Tasavvufu", s. 14; S. H. Nasr, *İslam ve İlim*, s. 126.

türülmesi gereken herhangi bir maden, zulmete veya çeşitli alışkanlıkların keşmekeşine gömülmüş insan nefsinin temsil eden bir sembolden ibarettir. Altın ise insanın asli doğasını temsil etmektedir. Metalin altına dönüştürülmesi insan doğasının başlangıçtaki asaletini yeniden kazanması anlamına gelmektedir. Bu halin gerçekleşmesi zorunlu olarak tasavvufi yolla bağlantılı olduğundan, simya tasavvufun bir dalı olarak da değerlendirilmektedir. Astroloji de simyanın gezegenlere uygulanması olarak anlaşılmaktadır²⁷⁴. R. Guénon'un ifadeleriyle söyleyecek olursak, gerçek simya, hem kozmolojik düzleme özgü bir bilimdi hem de aynı zamanda “makrokosmos”la “mikrokosmos” arasındaki benzerlikten ötürü beşeri düzleme uyarlanabiliyordu. Dahası, simya özellikle katıksız manevi alana geçişe izin verecek şekilde kurulmuştu, bu da ona sembolik bir değer ve üstün bir anlam kazandırarak onu geleneksel bilimlerin en gelişmiş örnekleri arasına yükseltiyordu. Oysa modern kimya kendisiyle hiçbir ortak yönü olmayan bu simyadan türemiş değildir²⁷⁵. Dolayısıyla gerçek simyanın hedefi, aslında dış dünya değil insanın kendi nefsi üzerinde hakimiyet ve kontrol sağlamaktır. Başka bir deyişle nefis madenini altın yüceliğine dönüştürmektir²⁷⁶. Ancak yine de bu, simyanın madensel işlemlerden tamamen bağımsız olarak gerçekleştirilen bir bilim olduğu anlamına gelmemektedir. Madensel işlemler bu bâtinî uygulamaların dış yönünü oluşturmaktadır. Simya çoğu kadim gelenekte de zahiri ve bâtinî özellikleri ayırt edilebilecek şekilde bulunmaktadır²⁷⁷.

Geleneksel bilimler ve modern bilimler üzerine verdiğimiz bilgilerden sonra şimdi de Gelenekselcilerin bu iki bilimsel anlayışla ilgili

274. T. Burckhardt, *Astroloji ve Simya*, s. 29, 32, 81, 210; *Aklın Aynası Geleneksel Bilim ve Kutsal Sanat Üzerine Denemeler*, s. 145-146; “Fas’ta An’anevî İlimler”, s. 41; Selimüzzaman Sıddıkî; H. Mehdi Hassan, “Simya ve Kimya”, Çev. Ahmet Ünal, *İslam Düşünce Tarihi*, Ed. M. M. Şerif, C. IV, İstanbul 1991, s. 91.

275. R. Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 73.

276. S. H. Nasr, “İslami Bilim ve Batı Bilimi Ortak Miras Ayrışan Kaderler”, s. 213.

277. Geleneksel Hint bilimleri ve Simyası için bkz. L. Renou, *Hinduizm*, s. 72. Çin Simyasının sembolik anlamlarının Çin metafiziği ile mütakabiliyeti için bkz. S. Sıddıkî; H. Mehdi Hassan, “Simya ve Kimya”, s. 99.

olarak yaptıkları karşılaştırmalar üzerinde durmak gerekmektedir. Gelenekselcilere göre bu iki bilim birbirlerinin devamı olmaktan çok farklı anlayışların ürünü olarak ortaya çıkmışlardır. Geleneksel bilimlerle modern bilimler arasındaki temel fark, birincisinde dünyevi ve beşeri olanın her zaman kenarda, kutsal olanın merkezde olmasına karşın ikincisinde dünyevi olanın merkezde, kutsal olanın kenarda olmasıdır. Dünyevi arzu ve hedeflerin tek amaç olduğu anlayışıyla üretilmeyen bu geleneksel bilimler, insanın ruhi, fiziki ve zihni ihtiyaçlarını karşılamada kullanışlı ve faydalı olmuştur²⁷⁸. Modern bilim tecrübe üzerine kurulmuştur, geleneksel bilim ise ruhanî bir vahiyden çıkan geleneksel sembollere dayanır²⁷⁹.

Gelenekselcilere göre duyusal deneyime dayandığı ve dolayısıyla da herkese açık olduğu için modern bilim yeterli deneysel verilerin birikmiş olması koşuluyla her zaman sıfırdan yeniden oluşturulabilir. Oysa geleneksel bilimde insani çabalarla yeniden oluşturulamayacak bütünsel bir ilmin ve manevi bir etkinin sürekliliğini sağlamak amacıyla aşkın kökenin aktarılması söz konusudur²⁸⁰. Bu bakımdan bu bilimler her zaman üzerindeki metafizik ilkelerin kendi varlık düzeylerindeki uygulamalarıdır. Onlar aynı zamanda üst ilkelerin sembolik tezahürü oldukları için kendi alanlarını aşan hakikatleri açığa çıkaran sembolik bir dil olarak da görülebilirler.

Gelenekselciler modern bilimlerin eski geleneksel bilimlerin tahrif edilmiş kalıntılarından ibaret olduğunu da ileri sürmüşlerdir²⁸¹. Konuyla ilgili olarak en fazla üzerinde durdukları şey ise bu bilimlerin insan ve doğayla ilişkileridir. Onlar modern bilimin yarattığı çevre sorunlarına özellikle atıfta bulunmaktadırlar. *E. F. Schumacher*'in ifadeleriyle söylersek eski bilim “hikmet”e, yani bilgisi hem mutluluk hem de kurtuluş getirecek olan Hakikat’e, İyi ve Güzel’e; yeni bilim ise esas olarak maddi iktidara yönelmiştir. Bu ikincisinden ortaya çıkan

278. S. H. Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 134-136; J. Evola, *Modern Dünyaya Başkaldırı*, s. 168.

279. T. Burckhardt, *Astroloji ve Simya*, s. 43.

280. T. Burckhardt, *Aklın Aynası Geleneksel Bilim ve Kutsal Sanat Üzerine Denemeler*, s. 191. Ayrıca bkz. T. Burckhardt, “Fas’ta An’anevi İlimler”, s. 33.

281. R. Guénon, *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar*, s. 70.

eğilim, sonuçta siyasi ve iktisadi gücün genişletilmesidir. Eski bilim, tabiatı, Tanrı'nın sanatı, yeni bilim ise onu alt edilecek bir düşman veya sömürülecek bir maden olarak görmüştür²⁸². Bu bakımdan Gelenekselcilere göre modern bilim özellikle metafizik nüfuz ve manevi vukuf eksikliği yüzünden zamanımızda bir krize ve bunalıma sebep olmuştur. Geleneksel bilimlerin dünyaya bakış açısı gerçekliğin hiçbir boyutunu unutmadığı ve manevi öğeyi maddi öğeden üstün tuttuğu için herşeyi yerli yerine koymaktadır. Onlar buradan şöyle bir sonuca ulaşmaktadırlar: Günümüz insanı bu geleneksel bilimin bakış açılarına uygun bilim üretmiş olsaydı ekolojik kriz diye bir sorun yaşanmazdı²⁸³. Dolayısıyla Gelenekselciler günümüz dünyasında doğaya ve insana saygılı bir bilimin yeniden üretilmesini mümkün görmektedirler.

Modern bilimle geleneksel bilimin birbirlerine yaklaştırılması veya doğaya saygılı bir bilimin üretilmesi gereği son yıllarda Gelenekselciler dışında bazı bilim adamı veya düşünürlerce de paylaşılmaktadır. Esasen geleneksel uygarlıklardaki çeşitli hikmet veya bilimlerin ulaştığı düzeyle ilgili yapılan araştırmalar bu uygarlıklardaki büyük zenginliklerin varlığını ortaya çıkarmıştır. Söz konusu uygarlıkların ilkelliği ve bilimsel açıdan hiçbir yönelimlerinin olmadığı ile ilgili genel evrimci şablonun artık kullanışlı ve geçerli olmadığı, hatta modern bilimin bazı keşiflerinin kadim bazı geleneklerce bilindiği de ortaya konulmuştur²⁸⁴. Bu nedenle Batı'nın Hikmeti yeniden yakalaması için, gelenek ile çağdaş bilimler arasındaki bu yakınlaşmanın büyük bir imkan ortaya çıkardığı ve önemli roller üstlenebileceği kabul edilmektedir²⁸⁵. Çünkü modern bilimdeki bazı yeni yaklaşımlar ile geleneksel medeniyetlerdeki metafizik doktrinler arasında benzerlikler olduğu ya da ay-

282. E. F. Schumacher, *Aklı Karışıklar İçin Kılavuz*, s. 71.

283. W. Chittick, "Seyyid Hüseyin Nasr'ın Yazdıkları", s. 15-16.

284. Bkz. M. Talbot, *Mistik Düşünce ve Yeni Fizik*, s. 112. Yazar çeşitli bilimlerden örnekler vermekle birlikte daha çok Fizik ile ilgili karşılaştırmalar yapmaktadır. Bu noktada ulaştığı şu sonuç oldukça kayda değerdir: "Doğu'nun kadim felsefeleriyle Batı'nın oraya çıkmakta olan felsefeleri arasında bir çok paralel kavramlar vardır. Birtakım kavramlar o kadar benzerdir ki bazı ifadelerin bir mistik tarafından mı yoksa bir fizikçi tarafından mı ortaya konduğunu ayırtetmek imkansızlaşır".

285. F. Schwarz, *Kadim Bilgeliğin Yeniden Keşfi*, s. 13.

nı şeylerin farklı dillerde ifade edilmesinden başka şeyler olmadıkları artık modern fizikçiler tarafından da söylenmektedir²⁸⁶. Esasen daha önce vurguladığımız modern uygarlıkta bilimin merkezi yeri ve otoritesi hatırlandığında, Batı ile geleneksel Hikmet arasındaki bir yakınlaşma için bilimin içinden gelen bu yönelişin oldukça anlamlı olduğu söylenebilir. Modern bilimde yeni arayışlar, “Yeni-Paradigma” anlayışları bunun bir göstergesidir. Bu paradigma bütüncü ve ekolojik yönelimler içermektedir. Yine bu paradigma için geleneksel bir çok anlayışı diriltmek anlamına gelebilecek, modern bilimin tabiata bakışını ve epistemolojisini değiştirmeyi sağlayacak kriterler belirlenmiştir. Bunlar parça yerine bütün, yapı yerine süreç, objektif bilim yerine epistemik bilim, bilginin metaforu olarak bina yerine ağ ve gerçek yerine takribi betimlemeler şeklinde sıralanmaktadır. Bu yeni anlayış genel olarak evrenin bütüncül olarak kavranmaya çalışılmasını, her yapının arka plandaki bir sürecin tezahürü olarak görülmesini, gerçeğin bir ilişkiler ağı olarak algılanmasını, bilimin asla gerçeğin bütüncül ve nihai kavranışını sağlayamayacağını kabul edilmesini de içermektedir²⁸⁷.

A. Toynbee modern bilimsel anlayışın sakıncalarından kurtulmak ve doğaya saygılı bir bilim geliştirebilmek için dini anlayışın değiştirilmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Ona göre modern bilim insanoğlunun hırsının giderilmesi için evrenin geri kalan kısmını sömürmeye hakkı olduğu inancını Hristiyanlıktan devralmıştır. Dolayısıyla bu din anlayışından kurtulmalı ve tüm doğanın onuruna ve kutsallığına saygı duymayı öğreten panteist bir dini anlayışa dönmelidir²⁸⁸. Bu yaklaşıma göre modern bilim, Batı’nın kendine özgü dini ve kültürel yapısının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Başka bir ifadeyle bilim ile din karşılıklı etkileşim halindedir. Hatta bilimsel anlayışların oluşmasında dinin doğrudan bir belirleyiciliği söz konusudur.

Bilindiği gibi bilim ile din, Batı’da, Aydınlanmayla birlikte bir birine zıt iki alan olarak görülmüştür. Kartezyen felsefenin etkinlik kazanmasıyla bu ayrım tamamen yerleşmiş ve daha sonra da bilimsel anlayış, her türlü dini doğmayı ve dinin evrenle ilgili izahlarını reddederek di-

286. Bkz. F. Capra, *Fiziğin Tao’su*, s. 426-417.

287. F. Capra, *Kainata Mensup Olmak*, s. 15-16.

288. A. Toynbee, D. Ikeda, *Yaşamı Seçin Diyalog*, s. 345.

nin üzerinde söz söyleyebilecek, onu eleştirebilecek ve yargılayabilecek bir konuma getirilmiştir²⁸⁹. Bu bakımdan din ile bilim arasındaki ilişki, üzerinde yoğun tartışmaların gerçekleştiği bir alan olmuştur.

Gelenekselciler, bilimin kendisi için belirlediği sınırların dışına çıkmaması halinde din için bir problem oluşturmayacağı kanaatindedirler. Onlara göre bilimin ruh, dünyanın başlangıcı veya dünyadan ayrıldıktan sonraki durum hakkında hiçbir şey söylemeye hakkı yoktur. Dinde de bilimin sınırları ve belli bilimsel araştırmalar sonucu ortaya çıkan keşiflerin sembolik anlamlarını kavrayabilecek bir bilgelik bulunmaktadır²⁹⁰. Esasen önce de vurgulandığı gibi din ile çatışan, bilim değil bilimciliktir. Çünkü bilimcilik hakikate ulaşmanın en güvenilir yöntemi olarak bilimsel yöntemi görmekte ve bilimin üzerinde çalıştığı maddi nesneleri mevcut en asli şeyler olarak değerlendirmektedir. Böylece bilimcilik, bilmenin en üstün yolu olarak bilimi görmesiyle Vahyi dışlamakta, maddeyi gerçekliğin asli yönü kabul etmesiyle de, ruhu maddenin karmaşık bir niteliği haline getirmiş olmaktadır²⁹¹.

Böylece Gelenekselciler dinin bazı hakikat alanlarını, bilimin araştırma alanı dışına çıkarmaktadırlar. Ancak onlar din ve bilimin birbirlerinden tamamen kopuk iki bağımsız özerk alan olarak varolmasına karşı çıkmaktadırlar. Buna karşılık onlara göre, modern bilim ve felsefe açısından dinin ne olduğunu bilmek imkansızdır. Bunun aksine modern bilimin ne olduğunu ve ne işe yaradığını ise ancak Gelenek ve metafiziğe dayalı bilim ışığında bilebiliriz²⁹².

289. Batı'da bilimsel anlayışın dini dışlayarak ve onun alanında yeni bilgiler üretmekle yerleşmesi ile ilgili bkz. İ. Kutluer, *Modern Bilimin Arkaplanı*, s. 36-37. Ayrıca Batı Fekfesinde Tanrı'nın bilginin konusu dışında olması sonucuna varması ile ilgili olarak bkz. E. Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, s. 74.

290. Seyyid Hüseyin Nasr, "Sufizm ve İslam", Çev. Aysel Danacı, *Söyleşiler*, İnsan Yay., İstanbul 1996, s. 134. Mevcut bilimsel yöntemlerin aşkın sembollerini anlamadaki yetersizliği ile ilgili olarak bkz. T. Roszak, *Çorak Ülkenin Bittiği Yer Post-Endüstriyel Toplumda Politika ve Aşknlık*, s. 151.

291. H. Smith, "Bir Gelenek Olarak İslam Düşüncesi", s. 48-49; W. W. Quinn, *The Only Tradition*, s. 250. Benzer bir yaklaşım için bkz. R. Coomaraswamy, "Modern ve Geleneksel İnsan Arasındaki Çatışmaların Temel Doğası", s. 130.

292. L. Northbourne, *Modern Dünyada Din*, s. 51.

Günümüzde bazı sosyal bilimciler de dinin bilimsel yöntemlerle açıklanamayacağını belirtmişlerdir: “Kavramların tanımının doğası gereği olarak bilim, dinsel hayatın bütün sırlarını keşfedemez. Din, özünde, bilimsel bir şekilde incelenemez. Bilimsel ya da rasyonel bir yaklaşımla incelenebilecek olan, dinin sonuçlarıdır. Fakat bizler, bilimci olarak, dinsel fenomenlere karşı daha dikkatli, daha uyanık bir konumda olmalıyız. Eğer rasyonel bilginin ötesinde geçerli başka bilgilerin de varlığını kabul edebilirsek, din araştırmalarına daha açık ve daha alçak gönüllü bir şekilde yaklaşmış oluruz”²⁹³. Nitekim bilimin kendini dinden üstün görerek incelemeye hakkı olmadığını vurgulayan Gelenekselcilere göre de dini modern bilimsel terimlerle izaha çalışmak demek yüksek olanı aşağı olanın terimleriyle izah etmek demek olur ki bu imkansızdır²⁹⁴. Olgular ve bilimsel kanunlar diye adlandırılan şeylerin mutlak hakikatler değil de olasılık istatistiklerine dayalı formüllerden ibaret olduklarının bilinmesi halinde, geleneksel bilgeliğin pozitif olaylarla ilgili faydalı bilgilere karşı olmadığı da belirtilmektedir. Yine bilimin amacının aşkın bir hedefe yönelik olması gerektiği temel bir ilke olarak sürekli vurgulanmaktadır²⁹⁵.

Gelenekselciler bilim ile din alanının bir birinden tamamen ayrılması ve birbiriyle çelişen bilgiler üretmesi sonucu modern insanın hem dine hem de bilime inanmasının çözümü güç gizli bir bunalıma neden olduğunu belirtmişlerdir²⁹⁶. Ancak bugün dogmanın içine hapsedilmiş dinler ile maddenin içine hapsedilmiş bilimin bu bunalımı çözecek yetenekten yoksun olduğu ileri sürülmüştür. Bunun ancak bilim ile dinin anlaşma içinde insanın esenliği ve mutluluğunu amaç edinen ve her iki alana aşkın bir boyuttan yaklaşabilen bir hikmet rehberliğiyle mümkün olabileceği belirtilmiştir²⁹⁷.

293. E. Özdalga, “Din Din midir Yoksa Başka Bir Şey midir? Dinsel Fenomenleri İndirgeyici (Redüksiyonist) Yaklaşımların Bir Ön Eleştirisi”, s. 38.

294. L. Northbourne, *Modern Dünyada Din*, s. 50.

295. A. K. Coomaraswamy, *Hinduizm ve Budizm*, s. 98.

296. T. Burckhardt, *Aklın Aynası Geleneksel Bilim ve Kutsal Sanat Üzerine Denemeler*, s. 111.

297. Edouard Schuré, *İnsanlığı Aydınlatan Büyük İnisyeler Dinlerin Gizli Tarihi*, Çev. Yavuz Keskin, Ruh ve Madde Yay., İstanbul 1989, s. 30.

Konunun İslam geleneği açısından değerlendirilmesine kısaca göz atacak olursak, İslam toplumlarında tüm bilim dallarında önemli çalışmalar yapılmış olduğunu görürüz. Böylesi çalışmaların temelinde ise, Kur'an-ı Kerim'in akletme, fikretme ve fıkhetme gibi kavramlarla bağlantılı olarak kendine özgü bir rasyonelliği bulunduğu bir gerçektir. Bu rasyonellik, dış dünyada ve tarihte olup bitenlerden yola çıkarak aşkın bağlantılar kurabilen bir sonuç doğurmuştur²⁹⁸. Ancak günümüzde bilim ile İslam arasında bir çatışmadan söz edilerek, çatışmanın suçlusunun da İslam olduğu sık sık vurgulanmaktadır. Halbuki yukarıda çok kısa işaret ettiğimiz gibi, İslam'ın tarihi bilimsel gelişmelerin de tarihi olmuştur. Öyleyse bu çatışmanın temel nedenlerini bizatihi dinin kendisinde değil, yanlış din anlayışlarında ve daha da önemlisi modern bilimsel anlayışlarda aramak gerekmektedir²⁹⁹. Bu tartışmaya farklı bir perspektiften yaklaşan Gelenekselci düşünürler modern anlamdaki bilim ve teknoloji devriminin İslam toplumlarında ortaya çıkıp gelişmemesini adeta övünülecek bir durum olarak görmektedirler. Onlara göre İslam toplumunda teknoloji ve modern bilimi yaratmak için gerekli olan bütün alt yapı bulunmaktaydı, fakat bu devrim ancak tabiatın kutsal karakterinden vazgeçildiği yerde ortaya çıkabilirdi. Dolayısıyla Müslümanların kendi matematiği, tabii bilimleri, astronomileri varken modern anlamda bir bilimsel devrim gerçekleşmemiştir, çünkü böyle bir devrim insan idrakinin vahiyden ayrıldığı ve tabiata yabancılaştığı bir yerde ortaya çıkabilirdi³⁰⁰.

3. Din ve Sekülerleşme

Dinin gerek insan hayatındaki yeri, gerekse toplumsal hayattaki sınırlarının ortaya konması açısından çok, çeşitli yaklaşımların sergilendiği sekülerlik (dünyevilik) konusu, Gelenekselci din anlayışını da-

298. Mehmet S. Aydın, "İslami Rasyonellik Üzerine Bazı Düşünceler", *Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı II*, İBKİDB Yay., İstanbul 1997, s. 111.

299. M. Sıddiki, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, s. 114.

300. S. H. Nasr, "Batı, Modernizm ve Sekülerizm Saldırısı ile Karşı Karşıya Bulunan 'Geleneksel İslam'", s. 59-60.

ha doğru değerlendirebilmemiz açısından önemlidir. Her şeyden önce belirtelim ki Gelenekselciler sekülerizmin siyasal çerçevesi içerisinde yer alan laiklikten³⁰¹ çok sekülerizmin kendisi üzerinde yoğunlaşan değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Çünkü sekülerleşme, toplum ve kültür alanlarının dini kurumlar ve sembollerin egemenliğinden çıkarılması anlamına gelen daha kapsamlı bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır.

Gelenekselcilere göre Hristiyan teolojisinin yapısı dünyevileşme eğilimini kendi içinde taşıyordu. Bu bakımdan Batı medeniyeti kendi tarihsel koşullarının da bir sonucu olarak sekülerleşmeyi gerçekleştirebilen ilk medeniyettir³⁰². Modern Batı'nın tarihindeki toplum veya kurumlara baktığımızda bu sekülerleşme, kilise ile devletin ayrılmasında olduğu kadar eğitimin kilisenin otoritesinden kurtulmasında uygulanan bir süreç olarak da karşımıza çıkmaktadır. Böylece Hristiyan kiliseleri daha önce gözetimi veya nüfuzları altında tuttukları alanlardan zamanla uzaklaştırılmıştır. Ancak bundan da öte sekülerlik, sanat, felsefe ve edebiyatta dini içeriklerin kayboluşu ve hepsinden önemlisi, bilimin dünyada tamamen özerk bir yöntem olarak yükselişinde gözlenebildiği gibi, kültürel ve düşünsel hayatın tamamını etkisi altına alacak şekilde yaygınlık kazanmıştır. Bu da modern Batı'da, dinin açıklamalarından yararlanmaksızın dünyayı ve yaşamlarını yorumlayan bireyler ortaya çıkarmıştır³⁰³.

Batı'nın dini tarihinde sekülerleşmenin ortaya çıkmasında Protestanlığın önemli katkısı olduğu bilinmektedir. Protestan ilâhiyatının Tanrı'dan çok insanı merkeze koyduğu ve böylece de aşkın olanın her geçen gün biraz daha dünyevi olanla kuşatıldığı ileri sürülmüştür. Kendisini dünyevi kurumlar ve hedeflerle uyuşmak zorunda hisseden Protestanlık, böylece kendisiyle birlikte dini alanı da dünyevileştirmek durumunda kalmıştır³⁰⁴. Bunun yanı sıra Protestanlığın, dünyevi

301. Necdet Subaşı, *Türk Aydınımının Din Anlayışı*, YKY., İstanbul 1996, s. 258.

302. Batı'da sekülerleşmenin dinden kaynaklanan alt yapısı için bkz. M. N. El-Attas, *Modern Çağ ve İslami Düşününün Problemleri*, s. 62-63.

303. Peter Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, Çev. Ali Coşkun, İnsan Yay., İstanbul 1993, s. 162.

304. T. Lindbom, *Demokrasi Miti*, S. 113-114.

alandaki yeni oluşan değerler ile din arasında sürekli uyumlu ilişkiler kurmaya çalışması bir çok modern değer ve anlayışın başarı kazanmasında itici güç olarak rol almasını sağlamıştır. Bununla birlikte dogmatik gelenek ve manevi otorite karşısında insanların kendi bireysel dindarlıklarının değerini yüceltmıştır. Sonuçta akıl, her şeyi belirleyen; gerçeklik, doğruluk iddialarının ölçütü ve her türlü kuralı koyan bir otorite olarak öne çıkmıştır³⁰⁵. Haliyle böyle bir yaklaşımla, dinin metafizik yönüyle ve bir çok sembolik anlamları da olan çeşitli ritüellerinin akli değeri olmadığı ileri sürülerek dinden ayıklanması gerekmiştir. Halbuki Katolik bir kimse, kilise ayinleri, azizlerin şefaati, tabiat üstünün mucizelerle durmaksızın yansması gibi içerisinde kutsal la kendi arasında bir çok bağ kurulduğu ve görünenle görünmeyen arasında geniş bir varoluş sürekliliğinin bulunduğu bir dünyada yaşamaktaydı. Protestanlık bu araçların bir çoğunu ortadan kaldırmıştır. Böylece o, aşkın bir Tanrı'nın yüceliğini vurgulamak adına uluhiyet dünyasını daraltmış ve Protestan dünyasında tek gerçek mucize olan Tanrı'nın çok yüce lütfuna insanı açık tutayım derken de onu topyekün bir terkedilmişliğe bırakmıştır³⁰⁶.

Buna göre Batı dünyasında dünyevileşme dediğimiz olguya dinin içinden büyük bir destek geldiğini söylemek mümkündür. Ayrıca bu desteğin Batı'da bir çok dünyevi amaçlara özellikle de ekonomik kalkınma hedeflerine ulaşılmasında büyük katkılar sunduğu da bilinmektedir. Ancak dinin dünyevi amaçlar için kullanılması Gelenekselciler tarafından hoş karşılanmayan bir tutumdur. Bu bakımdan onlar Protestanlığın dini basitleştirerek dini ayinlerin neredeyse tamamen ortadan kaldırılmasına ve ayrıca dini öğretinin de herkesin kendince iyi gördüğü birkaç basit formüle indirgenmesine yol açtığını ileri sürerek eleştirmişlerdir³⁰⁷.

Protestanlığı bir din olmaktan çok, modern bakışın ürünü olan felsefi bir düşünce olarak tanımlayan R. Guénon şöyle demektedir: “Vurgulamak gerekir ki, sosyal ve duygusal ögenin baskın olduğu bir dinde, akide ve ibadetin payı giderek eşzamanlı olarak azalır. Öyle ki

305. J. Evola, *Modern Dünyaya Başkaldırı*, s. 469.

306. P. L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, s. 167-168.

307. R. Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, s. 98-99.

din Protestan bir salt “ahlakçılık” haline dönüşerek dejenereleşmeye yönelir. Bugün –dinin temel öğelerinden sadece birini muhafaza eden- bir “liberal protestanlık”ın hemen hemen ulaşmış olduğu sınırdadır, artık ortada kalan kesinlikle bir din değil, sadece bir tür özel felsefi düşüncedir”³⁰⁸.

Ayrıca yine Protestanlıkla birlikte dinde her tür otorite ve hiyerarşinin bir kenara itildiği, her tür metafizik kaygıdan, dogmadan, simgeden, törenden ve dinsel ayinden uzaklaşarak basit bir ahlakçılığa yönelindiğine dikkat çekilmiştir³⁰⁹. Bu nedenle Gelenekselciler dinin ahlâkî kurallara indirgenmesine de şiddetle karşı çıkmışlardır. Çünkü dinin otoritesinin zayıflamasıyla birlikte bireyciliğin etkisi altındaki insanların toplumun sesine kulak vermeleri zorunluluğu da ortadan kalktığından, artık ahlakın toplumsal düzeyde yaptırım gücü de elinden alınmış olmaktadır. Böylece modern dünyada ahlakın, niçin onun emrettiği tarzlarda davranmamız gerektiği konusunda bizim için bir neden oluşturabilecek çerçeve sağlayamadığı ortaya çıkmakta ve ona niçin itaat etmemiz gerektiğine anlamlı bir karşılık bulmak git-tikçe güçleşmektedir³¹⁰.

Öte yandan Protestanlığın, Batı’nın dinî geleneğini yorumlama-da, dinî otoritenin yerine araştırma özgürlüğünü koymasıyla birlikte yorumun, cahil ve yeteneksiz de olsalar bireylerin kişisel yargılarına bırakılarak sadece insan aklına dayandırılması sonucunu doğurmuştur. Bu durum dinin her türlü tartışmanın, ayrılık ve sapmaya ardına kadar açılması demekti ve sonuçta bu da bir çok mezhebin ortaya çık-masına neden olmuştur. Dolayısıyla bu şartlar altında öğreti üzerinde bir anlaşılmaya varmanın mümkün olamayacağı açıktır. Bu durumda zorunlu olarak ahlak birinci sıraya yükselmiş olmaktadır³¹¹. Görüldü-ğü gibi Gelenekselciler Protestanlığın bir çok yönden dinin alanını da-raltarak sekülerleşmeye destek veren bir yapı sergilediği kanaatinde-dirler. Aynı şekilde dinin kendi bütünlüğü içerisinde vazgeçilmez bir yeri olan ahlakın, dinin bütününe temsil edecek şekilde alanının ge-

308. R. Guénon, *Doğu ve Batı*, s. 89-90.

309. J. Evola, *Modern Dünyaya Başkaldırı*, s. 513.

310. R. Poole, *Ahlak ve Modernlik*, s. 184.

311. R. Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 89.

nişletilmesi veya dinden bağımsızlaştırılması hem dinin hem de ahla-
kın otoritesini azaltan bir gelişme olarak görülmektedir.

Gelenekselciler, modern uygarlığın dışında profan tipte başka bir uygarlık örneğinin varolmadığını ileri sürmüşlerdir. Çünkü onlara göre geleneksel her hangi bir uygarlıkta din, sınırlı bir yer tutan, uygarlığın geriye kalan kısmında ise hiçbir etkisi olmayan bir kurum değildir. Aksine din, insanın bütün varoluşuna etki etmektedir³¹². S. H. Nasr'ın ifadeleriyle Gelenekselci bakış açısında, tamamen dünyevi (profan) olarak addedilebilecek hiçbir meşru alan yoktur. Bu anlayışa göre kâinat İlahi İlke'nin bir tecellisidir ve bu ilkedен tamamiyle kopuk olan hiçbir gerçeklik sahası mevcut değildir³¹³. Ancak dini alanın karşısına konabilecek gerçek anlamda din dışı bir alanın varlığı kabul edilmemekle birlikte modern dönemde ortaya çıkan dünyevi bakış açısının varlığı reddedilmemektedir. Fakat bu bakış açısı, gerçekliği açıklamada son derece yetersiz, aşağı tabakadan bir bilgi şeklinde değerlendirilmektedir³¹⁴. Çünkü Gelenekselciler için bir uygarlığın veya toplumun değerini belirleyen şey, onun sadece dünyevi hedefleri değildir. Aksine Mutlak'ı hissetme yeteneği ve algılama gücüdür. Bu açıdan onlar günümüz dünyasını anlamsızlığın, göreceliliğin, parçalanmanın, sekülerizmin ve niceliğin hakim olduğu bir dünya şeklinde betimlemektedirler³¹⁵. Böylece Gelenekselciler, günümüz dünyasındaki aşırı sekülerleşme eğilimlerinin gelenekle bağın kopmasına yol açan bir süreci ortaya çıkardığını belirterek insanların, kutsaldan gittikçe soyutlanmış bir dünyada yaşamak durumunda kaldıklarına dikkat çekmişlerdir.

Sekülerin karşıtı olarak genellikle dini olan anlaşılacakla birlikte, özellikle dinler tarihi araştırmaları bize bu karşıtlığı ifade etmede “kutsal” kavramının daha uygun olacağını göstermektedir. Çünkü kutsal, dini durumların kendine özgü ve ayırdedilebilir şekilde tezahürünü ifade etmektedir³¹⁶. Bu bağlamda R. Otto kutsalı, bir taraftan

312. R. Guénon, *Kadım Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar*, s. 130; *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, s. 72-73.

313. S. H. Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 133.

314. R. Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 78.

315. W. W. Quinn, *The Only Tradition*, s. 285.

316. M. Eliade, *Şamanizm*, s. 14; K. Demirci, *Dinler Tarihinin Meseleleri*, s. 79.

zihnin apriori kategorisi olarak değerlendirirken diğer taraftan yine zihnin kendisini dışı doğru gerçekleştirilmesinde ortaya çıkan durumlar olarak ifade etmektedir³¹⁷. Dolayısıyla insanda kutsalın ontolojik bir temelini bulunduğunu belirtmektedir.

Gelenekselcilere göre de kutsal, her şeyden önce aşkın olandır ve bundan dolayı da mutlak bir doğruluk özelliğine sahiptir. Dolayısıyla çevremizde gördüğümüz bütün varlıklar kutsal bir çerçevede değerlendirildiği zaman onların aşkın olanla bağlantısı kurulmuş olmaktadır. Bu bakımdan kutsal, Mutlak'ın (Merkez) çevrede yani bütün varoluş düzeylerinde yansması, tezahür etmesi olarak da anlaşılmaktadır. Bu durum kutsalın nispi şeylere bir mutlaklık niteliği verirken, ölümlü şeylere de adeta bir ezelilik verdiği şeklinde ifade edilmektedir³¹⁸. Kutsal olan, ebedî ve dolayısıyla yok edilemez bir şeyin yansması olarak görüldüğü için kendisine en büyük saygı gösterilir ve dokunulmazlık elde eder³¹⁹. “İnsanın içinde en Kutsal en derinlerde yatar, o temel esas ve varlığının kaynağıdır. Bütün gerçeklik düzeyleri insanın içerisindedir, zira küçük evren büyük evreni, insan sonsuzluğu yansıtır”³²⁰. Geleneksel insan topluluklarında insan olmak dindar olmak anlamına gelmektedir. Böylece insan, başlangıcından beri yapısal olarak dindar olan bir anlamlar dünyasında yaşaya gelmiştir. Bundan dolayı hayatın ve tabiatın kutsal karakterli doğası modern batı dünyası dışındaki bütün toplumlarda hep vurgulana gelmiştir³²¹. Bu topluluklarda insanın, kendi varlık düzeyinde kutsalı en yoğun bir biçimde yansıtabilen ve aşkın olanla doğrudan bağlantılı olabilen bir varlık olarak değerlendirilmesi söz konusudur. Böylece geleneksel bir

317. Rudolf Otto, *The Idea of Holy*, İngilizceye Çev. John W. Harvey, Oxford University Yay., New York 1972, s. 175.

318. F. Schuon, *İslamı Anlamak*, s. 72; *Language of the Self Essays on the Perennial Philosophy*, s. 83; S. H. Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 89; Karşılaştırmaz, D. Allen, *Structure and Creativity in Religion*, s. 5.

319. T. Burckhardt, *Akılın Aynası Geleneksel Bilim ve Kutsal Sanat Üzerine Denemeler*, s. 138.

320. H. Smith, *Unutulan Hakikat*, s. 26. Kutsalın insani özümünün bir parçası olarak değerlendirilmesi için bkz. F. Schuon, *İslamı Anlamak*, s. 48; S. H. Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, s. 98.

321. F. Schwarz, *Kadim Bilgeliliğin Yeniden Keşfi*, s. 21.

toplumda hayatın bütün alanları ve bütün varlık düzeyleri başta insan olmak üzere, kutsal bir evrenin parçası olarak ortaya çıkmaktadır.

Geleneksel karakterini koruyabilen uygarlıklarda kutsallık dışı bir etkinliğin varolamayacağını ısrarla ileri süren R. Guénon'a göre, kutsallık dışında kalanın artık hiçbir aşkın ilkeyle bağı kalmamış demektir. Oysa geleneksel toplumlarda her şeyin varlığı bu aşkın olana göre izah edilmektedir³²². Hatta her türlü iş ve mesleki faaliyet de kutsal nitelikli bir şey olarak kabul edilmektedir. Kutsal düzende, bütün insanların işi için yer vardır ve bunlara ihtiyaç da vardır. Her türlü faaliyet de bu kutsal karakterden dolayı bir ayin edasıyla yerine getirilir³²³. "Bu tür bir Kutsal, Gelenegin kaynağıdır ve geleneksel olan kutsal olandan ayrılamaz. Kutsal duygusuna sahip olmayan bir kişi geleneksel perspektifi kavrayamaz; ve geleneksel insan kutsal duygusundan asla ayrı düşünülemez. Bununla birlikte, kutsal daha çok kan gibidir, gelenegin atardamar ve toplar damarlarında dolaşır; bir kokudur, tüm geleneksel uygarlıkları kapsar. Gelenek her yerde aynı anda kutsalı hazır eden uygarlığı meydana getirerek kutsalın varlığını bütün dünyaya yayar. Geleneksel uygarlığın fonksiyonunun kutsalın egemen olduğu bir dünya meydana getirmekten başka bir şey olmadığı söylenebilir"³²⁴.

Görüldüğü gibi burada geleneksel olan ile kutsal olan özdeşleştirilmiş olmaktadır. Modern insanın gizli ve kapalı olan her şeyin şifresini çözme ve onları basit öğelerine indirgeme arzusu da kutsal ve gizemli bir dünyanın yok edilmesi anlamına gelmektedir. Zira kutsalın her zaman için gizemli bir yanı vardır. Daha önce de değindiğimiz gibi onun en belirgin özelliği Aşkın ve Sonsuz olanla ilgili olmasıdır. Oysa Sonsuz olanla ilgili sonsöz hiçbir zaman söylenemez. Çünkü söz ve düşünce her zaman için bir sınırlama demektir³²⁵. Sonsuz ise sınırsızdır. Bu durumda kutsal, bu sınırsızın sonsuz çeşitlilikte tezahürü olarak tanımlanabilir.

322. R. Guénon, *Manevi İlimlere Giriş*, s. 71; *Geleneksel Formlar ve Kozmik Devirler*, s. 22.

323. A. K. Coomaraswamy, *Hinduizm ve Budizm*, s. 58.

324. S. H. Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 89.

325. L. Northbourne, *Modern Dünyada Din*, s. 18-19.

Öte yandan insanın yaşadığı fiziki çevreyi oluşturan tabiatın kutsal nitelikte algılanması, onu kutsal bir kozmosta yaşatması açısından önemlidir. Bu bağlamda Hristiyanlığın tabiatın kutsal değerini görmezlikten gelmesi eleştiri konusu yapılmıştır. Modern zamanlarda yaşanan tabiatın tahribi veya çevre kirliliği gibi problemlerin kökeni de³²⁶ Gelenekselciler tarafından bu Hristiyan tavrına bağlanmıştır. Çünkü, G. Eaton'ın ifadeleriyle, Hristiyanlıkta kutsal ile dünyevi arasında keskin bir ayrım yapılmıştır. Onlar için dünyevi olan bayağı olarak görülmüştür. Dahası bunu kutsalla karıştırmak kutsala karşı yapılmış büyük bir saygısızlık şeklinde algılanmıştır. Oysa böyle bir ayrım gerek Yahudiliğe gerekse İslama aykırı olduğu gibi çeşitli küçük kabile dinlerinden tutun da yaşayan diğer büyük geleneklere de aykırıdır. Evrende kutsal çerçeveden bağımsız farklı bir alan tasavvuru yoktur³²⁷.

Fakat Batı'da dini alanın daraltılması ve kilisenin eski gücünü kaybetmesiyle birlikte dünyevi olanın daha baskın ve egemen olması söz konusu olmuştur. Bu da seküler alanın güçlenmesi ve dünyanın kutsallıktan arındırılması denen sürecin başlaması anlamına gelmektedir. Halbuki Gelenekselcilere göre, hiçbir gelenekte kutsal dışı bir alan yoktur. Böyle bir alanın oluşması ancak geleneğin bozulmasıyla izah edilebilir. Yine insanın ve evrenin kutsal görüntüsünün yıkılması aynı zamanda hem insanın hem de evrenin değişmez görüntüsünün ve daimi unsurlarının yıkılmasıyla paralel bir olgu olarak değerlendirilmiştir³²⁸. Evrenin kutsallığının göz ardı edilmesiyle birlikte insan, çevresindeki eşya ve varlıkları değersiz nesneler olarak algılamaya

326. Hristiyanlığın tabiata bakışı ile ilgili olarak bkz. Aldous Huxley, *Algı Kapıları*, Çev. Mehmet Fehmi İmre, İmge Kitabevi Yay., Ankara 1995, s. 34.

327. "Bir kabile kültüründe ağ atan balıkçının, mızrağını savuran savaşıncının ya da kulübesini inşa edan bir aile reisinin jestleri gelenekle uyum içindedir. Bireysel ya da keyfi değildir. Biz de zamanında tanrıların yaptığını yapmalıyız. Eylemler burada cereyan eder, ancak orada başka yerlerde cereyan edenleri yansıtır. Geleneksel Müslüman her jestini Tanrı Elçisi'nin diye anladığı jestler üzerinde modellendirir; yine burada, zaman sonsuzdan kopmamıştır. Hristiyan dünyada ise bunu anlamakta zorlanırsınız ". G. Eaton, "Gelenek ve İnsan Toplumu", s. 38-40.

328. S. H. Nasr, "İnsanın Evren İçindeki Yeri ve Zahiri Değişim İçindeki Süreklilik", s. 97.

başlamış ve tabiata karşı saygısını da yitirmiştir. Böylece tabiat onun için kendi çıkarına uyduğu sürece istediği gibi sömürebileceği bir eşya düzeyine indirgenmiş olmaktadır. Sekülerleşmiş insanın özellikle endüstri çağında tabiatı sömürmesi köklü bir yıkıma yol açmıştır: “Sömürü, kutsala karşı bir küfürdür, çünkü insanın benlik davasının ve kibrinin bir ifadesidir. Tabiatın sömürüsü ve yıkımının sadece maddi kazanım gibi bir motivi vardır ve bu yıkıcı güçler bizatihi insana da yönelebilirler. Ve şimdi bir avcı hayvan içgüdüsünün kılavuzluğundaki endüstri, tüm doğal kaynaklar için pusuda beklerken çevreyi tahrip etme eğilimiyle dünyevi yaşamımızın bütünü üzerinde bir tehdit olarak durmaktadır”³²⁹.

Geleneksel açıdan insan, bir anlamda Allah’ın isimleri ve sıfatlarının tecelli ettiği (theophany) bir varlıktır. O, Allah’ın vekili olmasından dolayı dünyaya ve kendisi dışındaki yaratıklara karşı sorumludur. Bu bakımdan bütün yaratıklara dikkat edip koruması gerekir. Çünkü son tahlilde bunlar, Allah’ın yarattıklarıdır. İnsan olmanın hazzını yaşamak Allah’a ve onun yarattıklarına karşı duyduğu bu sorumluluğun gereğini yerine getirmekten geçmektedir³³⁰. Çevre krizi de insanın ilâhî ve kutsal bir çevrede yaşadığı gerçeğinden uzaklaşarak bu sorumluluğunu unutmasından doğmaktadır. Çevre krizine, insanın kendisini kuşatan ve hayatını idame ettiren hakiki Çevre olarak Allah’ı görmeyi reddetmesinin sebep olduğu söylenebilir. Çevrenin tahribi, çağdaş insanın ilâhî çevreden koparılmış; gerçekliğin ontolojik olarak bağımsız düzeni şeklindeki doğal çevre görüşüne ulaşmasının bir sonucudur. Allah’ı muhit olarak zikretmek, tabiatın kutsal mahiyetini, tabiat olaylarının hakikatini Hakikatin İlâhi Tecellisinin nüfuz ettiği bir çevre olarak idrak etmek demektir³³¹.

Gelenekselci yaklaşımlar kutsaldan arındırılmış bir dünya ve çevrenin, insanın yaşantısını olumsuz yönde etkilediğini iddia etmektedirler. İnsan kutsal olanı yaşayamadığı zaman manevi yönden fakirleşmektedir. Kutsalın insani varlığımızdaki vazgeçilmez yeri, bu gün dünya yüzündeki çok sayıda insanın “kutsala dönüş”le ciddi olarak il-

329. T. Lindbom, *Başaklar ve Ayrık Otları Modernliğin Sahte Kutsalları*, s. 56.

330. S. H. Nasr, “İnsan ve Medeniyetin Geleceği”, s. 121.

331. S. H. Nasr, “İslam ve Çevre Bunalımı”, s. 158.

gilenme gereği duymalarına yol açmıştır³³². Bu yönelişin esaslı bir şekilde gerçekleşebilmesi için de Geleneğin, sadece öğrenilen bir şey olarak görülmekten öte manevi anlamda yaşanması gerektiği üzerinde durulmuştur³³³.

Kutsalın her düzeyde yaygınlık kazanması yoğun ve berrak bir şekilde ortaya çıkması açısından sanatın ve dolayısıyla sembolün gördükleri işlevler de önemlidir. Her şeyden önce insan sembol yapan bir varlık olarak da tanımlandığı için onun bütün yaptığı işlerde derin bir sembolizm bulunmaktadır. Her dini eylem kendi yapılışından öte bir gerçekliği amaçladığı ve işaret ettiği için sembolik bir anlam taşımaktadır. Dolayısıyla bütün bu davranışlar aşkın bir gerçeklik düzeyinin yani kutsalın sembolik ifadesi olarak da değerlendirilebilirler³³⁴. Hatta F. Schuon'a göre yaratılmış varlık her hangi bir tarzda Tanrı'yı tasdik etmeyen hiçbir şey yapamaz. Yani yaptığımız bütün eylemler sembolik olarak Tanrıyı ortaya koyarlar³³⁵. Bu durumda sembol gizli bir anlamı ortaya çıkaran bir betimlemedir, yani o bir sırrın tecellisidir. Sembol algılanması imkansız şeyleri bize ifşa etmektedir ve bu bakımdan onun görünür kısmı en üst düzeyden somutlaşmayı üstlenmektedir³³⁶. Dolayısıyla aşkınlık alanının normal insan bilincinde anlamlı hale gelmesi sembollerin aracılığıyla mümkün hale gelmektedir. Böylece bir sembol, daha yüksek düzeyde bulunan bir hakikatin dünyevi katmandaki yansıması olarak değerlendirilmektedir³³⁷. Nitekim arkaik toplumlarda semboller daima dinsel ve dolayısıyla da kutsal gerçeklikleri ifade ederler³³⁸. İnsan, kendisini kuşatan kozmik çevreyi semboller aracılığıyla anlamlandırabilmektedir. Kozmosun kutsal niteliğine kavuşturulması, nesnel gerçekliğin kutsallığının görünür hale getirilmesi semboller aracılığıyla gerçekleşmektedir. Böylece nesnel ger-

332. A. R. Arasteh; E. A. Sheikh, "Sufizm: Evrensel Benliğe Giden Yol", s. 84.

333. S. H. Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, s. 126.

334. M. Eliade, "Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism", s. 95.

335. F. Schuon, *İslamın Metafizik Boyutları*, s. 66.

336. G. Durand, *Sembolik İmgelem*, s. 10.

337. Bkz. L. Northbourne, *Modern Dünyada Din*, s. 16.

338. M. Eliade, "Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism", s. 98-99.

çeklik olarak adlandırdığımız her şeyin, kutsal olduğu ve aynı zamanda da onu aşan, onun ötesinde uzanan bir gerçekliğin sembolü olduğu anlaşılır hale gelmektedir. Çünkü yalnızca Kaynak veya Bir, tümüyle gerçektir, tümüyle Kendisi'dir ve sadece O, Kendisinden başka bir şeyin sembolü değildir. Dolayısıyla O'ndan başka herşey, kendisini aşan bir varlık tabakasının sembolüdür³³⁹. Bu bakımdan A. K. Coomaraswamy Hint geleneğinde çok tanrılı bir inanç sistemi bulunduğunun iddia edilmesini sembolün işlevinin yeterince bilinmemesine bağlamaktadır. Ona göre Hint geleneğindeki Tanrı imajları O'nun kendisi değildir. Çünkü bu imajlar ile sembolik olarak benzersiz olan, şekille tarif edilemeyen ve şekil ötesi olan Tanrı'nın bir görünüşü veya farazi bir mevcudiyeti ortaya konmaya ya da yine sembolik olarak muhtelif şekilleri veya tecellileri tasavvur edilmeye çalışılmaktadır. Yani Mutlak olarak Tanrı'nın bütün bu imajların ötesinde olduğu bilinmekle birlikte, ancak bu imajlar aracılığıyla sembolik düzeyde Tanrı ile ilişki kurulmaktadır. Dolayısıyla burada sembol ile sembolize edilen Varlık özdeş kabul edilmediği için çoktanrıcılıktan da söz edilemez³⁴⁰.

Buna göre, sembolik anlatım, evrende insanın karşılaştığı bütün varlıkları hiyerarşik bir sembolik zincirle Mutlak varlığa bağlayan kutsal bir kozmos oluşturmaktadır. Geleneksel bir sembol maddi bir nesne bile olsa bu, insanların zihninde sembolize edilen şeyle birleştirilir. Bu nesneye karşı duyulan saygı ve bağlılık doğrudan o nesneye değil onun sembolize ettiği hakikate yönelmektedir³⁴¹. Böylece evren ve içindeki varlıklar ilahlaştırılmaz, çünkü onlar yüksek hakikatlerin bir sembolü olarak anlamlıdır: Hakikatin kendisi değil, o hakikate götüren birer işaretlerdir. Dolayısıyla geleneksel insan bu varlıklara saygı duyarak onlarla uyum içinde yaşamaya özen göstermiştir. Bu

339. S. H. Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 173. Sembolize edilene değil de sembolün kendisine tapınmak Lao-Tzu tarafından şu şekilde yerilmektedir: “Zihnindeki bulanıklıkları ve belirsizlikleri ortadan kaldır; Akıl kristalini tertemiz tut. Gündüz düşleri görmekten kaçın ve izin ver özündeki saf anlayış ortaya çıksın. Duygularını sustur; sükunet içinde bekle. Putlara, sembollere ve düşüncelere tapınma deliliğine kapılma”. Lao-Tzu, *Bilinmeyen Öğretiler*, s. 64.

340. A. K. Coomaraswamy, *Sanatın Tabiatındaki Başkalaşım*, s. 143-144.

341. Montgomery Watt, *Günümüzde İslam ve Hristiyanlık*, Çev. Turan Koç, İz Yay., İstanbul 1991, s. 49.

durum onun kendisi etrafında uyumlu bir atmosferin oluşturulmasına katkıda bulunmakla kalmayıp, aynı zamanda insana sürekli nihai hedeflerini hatırlatan bir dünya sunmaktadır³⁴². Bu bakımdan geleneksel toplulukların tarihsel ve arkeolojik değerlerini onların sembolik dilini çözmeden anlamamanın mümkün olmadığı ileri sürülmüştür. Bu yapılmadığı zaman anlaşılmayan her şey hurafe olarak aşağılanmaktadır. Çünkü sembolik dil anlaşılmadığı zaman geriye ölü kelimeler kalmaktadır³⁴³. Demek ki geleneksel toplulukların kutsal bir kozmosta yaşadıklarını anlamak için sembollerinin şifresine vakıf olmak gerekmektedir. Bu yüzden binlerce yıldır insan deneyiminde kristalize olmuş dinsel sembollerdeki anlamları, günümüzün çeşitli düşünce modellerine aktarabilmemiz pek mümkün görülmemektedir. Özellikle bu sembollerin günümüzün sosyal ve politik yapısındaki çarpıtılmış anlamlarından çok, gerçek anlamlarının keşfedilmeye çalışılması ve olduğu gibi kabul edilmesi gerekmektedir³⁴⁴.

Son olarak burada kutsal sanatın, sembollerin kullanımına dayandığını da belirtmemiz gerekmektedir. Çünkü kutsal sanattaki her şey aslında bir üst hakikatin sembolüdür ve insanı yüksek hakikatlere götürür. İnsanı sonsuza ve Hakk’a doğru götüren bir işlevi vardır. O halde sanat konusunda Gelenekselci yaklaşımların perspektiflerini gözden geçirmek gerekmektedir.

Sanat alanı geleneksel dünyada kutsalın ve dini olanın ifadesi açısından önemli bir aktarım yolu olarak görülmüştür. Gelenekselciler, kendi bakış açılarını sanat ve sanat tarihi araştırmalarından yola çıkarak, bu alandan aktardıkları bir çok örnekle destekleme eğilimindedirler. Ekol içerisindeki bütün yazarların, sanata yakın ilgi duydukları bilinmekle birlikte, araştırmalarını doğrudan bu alana yöneltmiş yazarlar da mevcuttur. Bu konuda A. K. Coomaraswamy ile T. Burckhardt önde gelen sanat tarihçileri arasında yer almaktadır.

Mutlakin çeşitli öğretilerde farklı yansımasından söz edilmekle birlikte aslında bütün bu farklılıkların ortaya koyduğu çeşitlilik, aynı

342. R. De Pasquier, *Birlik Medeniyetinin Kökleri*, s. 103.

343. R. Guénon, “The Language of the Birds”, s. 303.

344. E. Özdalga, “Din Din midir Yoksa Başka Bir Şey midir? Dinsel Fenomenleri İndirgeyici (Redüksiyonist) Yaklaşımların Bir Ön Eleştirisi”, s. 37.

evrensel doğrunun ifadesi olmaktadır. Böylece sanat eserlerindeki bu evrensel anlamların dili ortaya çıkarılmaya çalışılmaktadır³⁴⁵. Bu bakımdan sanat bir dini evrenin en somut şekilde tezahür ettiği ve gerçekliğin dini ve manevi yönünün belirgin biçimde bizlere gösterildiği bir ortam oluşturmaktadır. Bugün birçok farklı dünyaya ait değişik kutsal sanat formları varlığını korumaktadır. Geleneksel dünyaların sanatlarındaki sembolik değerler keşfedildiğinde aslında onları anlayabilecek en önemli imkanlar da elde edilmiş olmaktadır³⁴⁶. Öte yandan modern sanat anlayışında bu sembolik anlam kaybedildiği ve sanat sadece duyguların kışkırtıldığı duyumsal coşkularla ilgili bir uğraş derecesine indirgendiği için eleştirilmiştir. Oysa Geleneksel açıdan sanat fiziksel değil entelektüeldir. Erdem, güzellik, iyilik ve bilgiyle ilgilidir ve onun çekici yönü de bunlarda aranmalıdır. İnsan güzellik aracılığıyla esere cezbedilmektedir. Bu bakımdan eserdeki güzellik sonuca götüren bir araç olarak görülmektedir. O halde amaç Mutlak Güzellik olmalıdır. Sanat için sanat görüşü modern hayattaki her bir faaliyeti kaynağından ve anlamından kopararak dar ve özel bölümlere ayırmanın bir başka örneği olarak eleştirilmektedir³⁴⁷. Buradan da anlaşılacağı gibi modern sanat, kendisini aşan hiçbir hedef ve anlama yönelmediği için insanı hep kendisinin üzerindeki anlam düzeylerine ulaştıran geleneksel sanattan farklı yönlerle kaymaktadır. Her geleneksel sanat, kendi kültüründe bulunan kutsal formlar aracılığıyla mesajını yansıtan bir ayna işlevi görmektedir. Geleneksel sanat bu formlar alanına kozmik yasalar ve evrensel ilkeleri uygulayan ve ait oldukları uygarlığın stilini ortaya koyan kurallara sahip bulunmaktadır³⁴⁸. Nite-

345. B. Kelly, "Notes on the Light of the Eastern Religions With the Special Reference to the Writings of Ananda Coomaraswami, René Guénon and Frithjof Schuon", s. 158.

346. S. H. Nasr, *Makaleler*, s. 13.

347. G. Eaton, *The Richest Vein Eastern Tradition and Modern Thought*, s. 203; Titus Burckhardt, "The Spirituality of Islamic Art", *Islamic Spirituality Manifestations*, Ed. Seyyid Hüseyin Nasr, SCM Yay., New York 1991, s. 527. Ayrıca bkz. Titus Burckhardt, "İslami Eğitimde Güzel Sanatların Rolü", *Felsefe Edebiyat ve Güzel Sanatlar*, Ed. S. Hüseyin Nasr, Çev. Hayriye Yıldız, Akabe Yay., İstanbul 1989, s. 81.

348. F. Schuon, *Dinlerin Aşkın Birliği*, s. 70; T. Burckhardt, *Sacred Art in East and West Principles and Methods*, s. 8.

kim *T. Burckhardt* da İslam sanatının temelde Tevhidi bir niteliğe sahip olduğunu belirtmektedir. Ona göre Kur'an'dan yansıyan Tevhid ile ilgili parıltılar, görsel hayal gücü düzeyinde kristal bir forma dönüşmektedir. Böylece İslam sanatının özünü de bu formlar oluşturmaktadır³⁴⁹. Bundan dolayı İslam medeniyetinde sanatın işlevi hiçbir zaman modern anlamda estetik veya bugünün deyimiyle “kültürel” olmadığı gibi bireysellikleri vurgulamak için bir araç da olmamıştır. Müslüman sanatının işlediği temel konu Bir'in çokluktağı tecellisidir ve hiçbir sanatçı kendi benliğini bir yana bırakmadan, böylesi bir konuyu işleyemez³⁵⁰. Dolayısıyla sanat, hakikat aleminde imajı bulunan her şeyin algılanabildiği nihai bir mükemmeliyete yönelten bir araç olarak işlev görecektir. Böylece sanat eseri, ruhun görüntülerden kaynaklanan bütün kısıtlamalardan kurtulmasına aracı olmaktadır³⁵¹.

Gelenekselciler özellikle sanatın kişisel estetik kaygıları yansıtan bir araç olarak algılanmasına karşı çıkmışlardır. Daha önce belirttiğimiz gibi geleneksel bakış açısına ters düşen orijinallik hevesi ve bireyci tutum, sanat alanı içinde sakıncalı görülmüştür. Çünkü Gelenekselcilere göre bu konulardan kaçış sanata kişisel olmayan yüce bir karakter vermektedir. Sanat, tıpkı göklerin hareketine egemen olan ilâhî yasalar gibi, kişisel olmadığı zaman insana Tanrı'yı hatırlatır. Esasen geleneksel sanatçı da güzelliği oluşturan veya ortaya çıkaranın kendisi olmadığını farkındadır. Aynı zamanda o, bir sanat eserinin evrensel düzene uyduğu sürece güzel olacağı ve tüm güzelliği yansıtacağına da bilincindedir³⁵². O bakımdan geleneksel bir uygarlığın manevi ilkelerinin en güzel bir şekilde o uygarlığın kutsal sanatında tezahür ettiği kabul edilmektedir³⁵³. Bu da geleneksel sanat eserlerinin kendi uygarlığının bütün bilgeliklerini ve güzelliklerini yansıtan bir ayna olarak değerlendirilmesini mümkün kılmaktadır. Zaten her geleneksel sanat da evren-

349. Titus Burckhardt, “Perennial Values in Islamic Art”, *The Sword of Gnosis*, Ed. Jacob Needleman, Arkana Yay., London 1986, s. 316.

350. R. De Pasquier, *Birlik Medeniyetinin Kökleri*, s. 109.

351. A. K. Coomaraswamy, *Sanatın Tabiatındaki Başkalaşım*, s. 58.

352. T. Burckhardt, “İslami Eğitimde Güzel Sanatların Rolü”, s. 74.

353. Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam Sanatı ve Manevîyatı*, Çev. Ahmet Demirhan, İnsan Yay., İstanbul 1992, s. 94; T. Burckhardt, “İslami Eğitimde Güzel Sanatların Rolü”, s. 78.

sel ilkelerin en somut ifadesi olarak görülmektedir. Bu durumda çeşitli uygarlıkların veya aynı uygarlığın içindeki farklı kişilerin sanatlarındaki farklılıkları nasıl izah edilebilir? Bu durumu A. K. Coomaraswamy, şu şekilde izah etmektedir: Sanatçı hakiki imajdan, ancak kendi gücünün elverdiği miktarda ve eserine aktarabildiği oranda görebilmektedir. Bu imajlar Hakikat aleminde varolan ve henüz cismaniyet kazanmamış varlıklardır. Dolayısıyla sanatçının imajları sonsuz imkanlar arasından yapılan özel seçimlerdir. Bu seçimler de haliyle kişiden kişiye ve uygarlıktan uygarlığa farklılıklar gösterebilmektedir³⁵⁴. Esasen Gelenekselciler için evrensel ve değişmez olanın hep metafizik ilkeler olduğunu, bunların somut yansımaları diyebileceğimiz formların her zaman farklılıklar gösterebileceğini unutmamamız gerekmektedir.

D. DİN VE MODERN DÜNYA

1. Aşkınlık Alanı Olarak Din

Bilindiği gibi dini tanımlamaya yönelik her türlü girişim onda bütün açıklama çabalarını aşan aşkın bir boyutun bulunduğunu kabul etmektedir. Hatta ne kadar açıklanmaya çalışılırsa çalışılsın dinde yine de sır olarak kalan bir şeylerin bulunduğu ve esasen asıl dini olanın açıklanamayacağı, yani rasyonel olana indirgenemeyeceği hep tartışıla gelmiştir. Çünkü din, genel olarak insan ile insan üstü kudret arasında duygular, iman esasları ve ibadetlerle tezahür eden ilişkiler şeklinde belirlenmektedir³⁵⁵. Dolayısıyla insani olanı aşan bu olguyu basit tanımlamalarla ifade etmek, onun gerçek anlamını gözden kaybetme riskini taşımaktadır. Bu yüzden olsa gerek Gelenekselciler dini belirli tanımlara sığdırmaya çalışmanın onu sınırlandırmak anlamına geldiğini ileri sürmüşlerdir³⁵⁶. Gerçi dinin belli şekillerde anlaşılabilir olması ve anlaşıldığı, hatta anlaşılmasının zorunlu olduğu inkar edilemez. Ancak onu tamamıyla rasyonel olarak anlaşılır kılmak, gerçekte

354. A. K. Coomaraswamy, *Sanatın Tabiatındaki Başkalaşım*, s. 81.

355. A. Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 3.

356. Bkz. L Northbourne, *İlerlemeye Farklı Bir Bakış*, s. 78-79.

onun gerçek özünü boşaltmak olacaktır³⁵⁷. Bu bakımdan kimi dini anlayışlarda mantıksal kalıpları alaya alan ve onlara kaşı çıkan anlayışlar ortaya çıkmaktadır. D. T. Suzuki, bu açıdan Zen Budizmin tavrını şu şekilde yorumlamaktadır: “Zen’in amacı bizzat mantık dışılığı savunmak değildir. Onun amacı insanların, mantıksal tutarlılığın nihai olmadığını, basit bir şekilde zihinsel zeka ile anlaşılamayacak belli aşkın ifadelerin de varolduğunu anlamalarını sağlamaktır”³⁵⁸.

Esasen insan ölümün anlamı ve kendi yarınının ne olacağı sorusuyla kaçınılmaz olarak ilgilenir ve bunun cevabını da bu dünyada iken bilmek ister³⁵⁹. Dolayısıyla dinler her zaman insana aşkın olanı anlamaya yönelik bir anlayışı kazandırmayı hedeflemektedirler. Öte yandan din eğer insani tabiatın bir yan ürünü olarak görülürse, insan onu yargılayabilir ve istediği gibi değiştirebilir. Böyle tanımlanan bir dinin insan üzerinde bir otorite kurması ve insan hayatına bir zenginlik katması da beklenemez³⁶⁰. Hele dini modern bilimsel formüllerle tanımlanabilecek kalıplara sokmak tamamen indirgemecilik olacaktır. Çünkü dinde aşkın olan, dini din yapan asıl özü oluşturmaktadır ve bu öz de hiçbir zaman başka bir nitelikle eşitlenerek izah edilememektedir. Bu nedenle modern dönemde cismani ve psikolojik alanı aşan herşeyin artık kaybedilmiş, yitirilmiş alanlar olarak yeniden keşfedilmesi gereği vurgulanmaktadır. Çünkü Kartezyen felsefenin bilim evrenine yansısı şeklinde değerlendirilebilecek, fizik ve psikolojinin oluşturduğu gerçeklik evreni, oldukça sınırlı bir evren tasavvuru sunmaktadır. Buna bağlı olarak artık bu gerçekliğin ötesinde hiçbir şey görülmez hale gelmiştir, zira öncül olarak yerleşen kanılar buna izin vermemektedir. Oysa insan bu kanıların oluşturduğu sınırlanmışlıklardan kurtulduğu zaman yine kendi duyuları ve zihni yetenekleriyle birlikte evreni, aşkın olanın bir yansıması ve eseri olarak da algılayabilir³⁶¹. Burada fenomen

357. H. Smith, *Unutulan Hakikat*, s. 251.

358. D. T. Suzuki, *An Introduction to Zen Buddhism*, s. 67.

359. A. K. Coomaraswamy, *Selected Papers Metaphysics*, s. 426.

360. L Northbourne, *İlerlemeye Farklı Bir Bakış*, s. 10.

361. W. Smith, *Kainat ve Aşkınlık*, s. 174; Kartezyanizmin karmaşık fenomenleri temel yapı taşlarına indirgeyerek aşkın olana bütün kapıları kapatan bir sonuca ulaşması ile ilgili olarak bkz. F. Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, s. 277.

ve kişisel deneyimler dışındaki tüm gerçekliğe kendimizi kapatmamız söz konusudur ki bu da bizi aşkın olana karşı kör etmektedir.

Dinin aşkın otoritesinin ortadan kalktığı durumlarda insanlar onu başka amaçları için bir araç olarak kullanma eğilimine girerler ki esasen din istismarı denilen şey de bu noktada ortaya çıkar. Dinin araçsallaştırılması da diyebileceğimiz bu durum, dinlerin sürekli karşı karşıya kaldığı başka bir indirgemecilik biçimidir.

Aşkınlık konusunda özellikle Aşkın Varlığın (Tanrı'nın) konumu üzerinde durulmaktadır. Tanrı bütün dinlerde çeşitli özellikleri ile anlatılmaya ve anlaşılmaya çalışılmıştır. Aslında din, bütün insan varlığının beslendiği ve her bakımdan ona bağlı olduğu en derin kaynak olarak Tanrı'yla insanının ilişkisini öne çıkarmaktadır. Dolayısıyla bu Aşkın Varlığın konumu bütün dinlerde merkezdir. Bu merkez olmadığında dinden söz etmek de mümkün değildir. Gelenekselcilere göre, Tanrı bütün varlıklardan yüce ve sonsuz olduğu için O'nu herhangi bir varlığı anlatırmış gibi tanımlamak mümkün değildir. Esasen tanımlanabilir bir tanrı, artık ilâhî değil, insanidir; daha doğrusu o, Tanrı değil bir puttur³⁶².

Aslında aşkınlık, Mutlak varlığın bütünüyle hiçbir insani kategori ve anlatım düzeyine indirgenemez olmasında temel bulmaktadır. Dinlerde Tanrı'nın özelliklerinden söz edilmesi ise O'nun tam olarak kelimelerle ifade edildiği anlamına gelmemektedir. Nitekim Tanrı'nın tanımlara sığdırılamayan aşkın yönü söz gelimi, Budizm'de "Aşkın Boşluk" kavramıyla ifade edilmektedir. Böylece her hangi bir şekilde sınırlandırılamayan Mutlak varlığın sonsuzluğu bu tür kavramlarla yansıtılmaya çalışılmaktadır. Dolayısıyla bazen Tanrı'nın anlaşılması noktasında kullanılan böylesi kavramlar teolojik tartışmalarda ileri sürülen bazı argümanlardan daha tatminkar olabilmektedir³⁶³. Hinduizmde bu ebedî varlık bir ve çok olanın özdeş olduğu yerde tanın-

362. L Northbourne, *İlerlemeye Farklı Bir Bakış*, s. 78-79.

363. E. Benz, "On Understanding Non-Christian Religions", s. 123. Aşkın Varlığın tanımlanamazlığı açısından *Tao Te Ching*'in ilk bölümü ilginç bir yaklaşım sunmaktadır: "Telaffuz edilen yol; Ebedi Yol değildir. O'na isim olan şey, O'nun ebedi ismi değildir. İsimsizdir: Yerin ve Göğün başlangıcıdır". Lao-Tzu, *Öğretiler*, Çev. İsmail Taşpınar, Kaknüs Yay., İstanbul 1999, s. 7.

maktadır. Böylece aşkın olan şey gerçek ve biricik varlık olarak adlandırıldığı gibi aynı zamanda ona varolmayış da denmektedir. Çünkü aşkın, karşısında sözlerin tersine döndüğü ve düşünüşün onu bulamadığı adlandırılmaz bir noktadır³⁶⁴. Bu bakımdan bazı dinlerde aşkın olana ulaşmak için neredeyse düşünce alanının dışına çıkmak gerektiği önerilmektedir: “Budistlerin *düşünülemediği*, Hristiyanlarda doğaüstü olan, aklı aşan ve beşeri düşünme gücünün tamamıyla dışında bulunan tanrısal tecellidir. Bu tecelli, aklımızın ve mantığımızın bağlarından sıyrılmadığımız sürece anlayamayız. Tanrı, rasyonel düşüncelerle dolu olan kafalara hiçbir zaman tecelli etmeyecektir, rasyonel anlayıştan hoşlanmadığından değil, böyle bir anlayışın ötesinde bulunduğundan. Tanrı bizde tecelli etmeye her zaman hazır ama O’ndan kaçan asıl biziz. Tanrı her zaman içimizde ve bizimle birlikte ama beşeri anlayışımız yüzünden O’nu sanki karşıtıymışız gibi hep kendimizin dışına çıkarır ve karşımıza koyarız ve bu anlayışı ayakta tutmak için de kafamızı bir hayli yorarız. Ama bu tecelli ancak insan aklı tükendikten ve tüm benci ve farklı olma düşünceleri terk edildikten sonra gerçekleşebilir”³⁶⁵. Burada D. T. Suzuki aşkın olanın insanda bulunduğu ancak onu algılamamanın kendine özgü yolları olduğunu vurgulamaktadır. Benzer şekilde *İbn Arabi* de “insanda ezel gizlidir” der. Fakat o da bu aşkınlığın akılla algılanabilecek suretten soyutlanmış olarak insanda varolduğunu söylemektedir³⁶⁶.

Gerçekte bu hususu anlayabilmek bir dizi soruyu sormayı gerektirmektedir: Aşkınlık acaba tamamen anlaşılabilir bir şey midir? Eğer öyleyse dindeki aşkın olan şeyler dinin vazgeçilmez özünü oluşturduğuna göre dinler bizlere anlayamayacağımız yapıları kabul ettirmek için mi vardılar? Eğer aşkınlık anlaşılabilir bir şey ise onu anlamamanın yöntemleri neler olabilir? Kısaca Tanrı’yı ve evreni bir bütünlük içinde tanıyabilmemiz nasıl mümkündür?

Gelenekselcilere göre aşkınlık anlaşılabilir bir şeydir, Tanrı’yı ve evreni bir bütünlük içerisinde anlamamız mümkündür. Böyle bir imkanı bize sembolik dil sağlamaktadır. Dolayısıyla burada ağırlıklı ola-

364. H. Zimmer, *Hint Felsefesi*, s. 303.

365. D. T. Suzuki, *Hristiyanlık ve Buddizmde Mistik Yaşam*, s. 87-88.

366. İbn Arabi, *Harflerin İlmî*, s. 75.

rak sembolizmin aşkını bilmedeki fonksiyonu üzerinde durmak gerekmektedir. Sembolün içeriği, akıldışı olmaktan çok akıl ötesi yani aşkın olarak görülmektedir. Bunun, bütün manevi geleneklerin sembollerinde karşılaşılan evrensel bir durum olduğu da kabul edilmektedir. Buna bağlı olarak sembol, sadece kavramsal terimlerle ifade edilemeyen fikirlerin prototiplerinin görünen yansıması olarak tanımlanmaktadır³⁶⁷. Bu bakımdan *M. Eliade* sembolizmin dini insan (homo religious) için varoluşsal bir değere sahip olduğunu söylemektedir. Çünkü ona göre sembol aracılığıyla insan, bize dini olmayan, doğal bir fenomen olarak görülen şeylere nüfuz ederek ondaki evrensel, dini, aşkın ve tarih ötesi yapıyı ortaya çıkarma imkanı sunmaktadır³⁶⁸.

R. Guénon da bu bağlamda modern yorumcuların, sembolik anlamlarını kavrayamadıkları için geleneksel doktrinleri anlamada yetersiz kaldıklarını ya da yanlış anladıklarını ileri sürmektedir. Ona göre sembollerdeki figürler fiziksel olarak dayandıkları metafizik ilkelere ifade ederler. Aşağı olan yüce olanı ifade eder fakat tersi mümkün değildir. Dolayısıyla İnsan sembollerle birlikte, sürekli daha yüksek varlık aşamalarına ulaşabileceği bir iletişim dili kullanmaktadır³⁶⁹. Çünkü doğal bir sembol sıradan bir imaj değil, sembolize edilen şeyin somut görüntüsüdür. Mesela yükselen güneşin görüntüsü, Vahyin sırlarını yansıtır ve böylece bir tür kutsallık taşır³⁷⁰. Bu bakımdan *R. Guénon* yaratılışın ve Ezeli Vahyin semboller aracılığıyla ifade edildiğini ve insanlığın başlangıcından beri asırlar boyunca bu sembollerin iletiliğini belirtmektedir³⁷¹. Dolayısıyla Aşkın hakikat sembolün etkili aydınlatma gücü ile ortaya çıkmakta ve anlaşılır hale gelmektedir. Bu

367. T. Burckhardt, *Aklın Aynası Geleneksel Bilim ve Kutsal Sanat Üzerine Denemeler*, s. 128. Ayrıca bkz. M. Eliade, "Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism", s. 107.

368. D. Allen, *Structure and Creativity in Religion*, s. 168.

369. René Guénon, *Fundamental Symbols the Universal Language of Sacred Science*, s. 15; "Rites and Symbols", *The Sword of Gnosis*, Ed. Jacob Needleman, Arkana Yay., London 1986, s. 369.

370. Frithjof Schuon, *The Eye of the Heart Metaphysics, Cosmology, Spiritual Life*, World Wisdom Books Yay., Indiana 1997, s. 65.

371. R. Guénon, *Fundamental Symbols the Universal Language of Sacred Science*, s. 16.

bakımdan sembolün hikmet ve asıl hedef olarak açıklamaya çalıştığı gerçeklik, sözlerin ötesindedir³⁷². Ancak aşkın düzeye, sembol zinciri diyebileceğimiz varlık düzeylerinin bir birini sembolize etmesiyle ulaşılabilir. Çünkü varlık hiyerarşisinde altta olan üstte olanın sembolüdür, fakat bunun tersi ise tamamen imkansızdır. Dolayısıyla sembol, hep kendisinin üstündeki veya ötesindeki bir varlığı ya da anlam düzeyini işaret etmekte ve yansıtmaktadır. Bu bağlamda, fiziksel yasaların metafizik ilkeleri yansıtan semboller olarak görüldüğüne de dikkat çekilmektedir³⁷³. Varlık düzeyleri kendisinin üzerindeki bir düzey için sembol işlevi gördüğünden nihayetinde bu sembol silsilesi varlığın zirvesine kadar ulaşmış olmaktadır. Bu zirve, bütün sembollerin kendisinde birleştiği Mutlak Varlık olarak ifade edilen Mutlak Aşkınlık düzeyidir. Bu bakımdan *F. Schuon*, var olmak sembol olmaktır, hikmet de şeylerin sembolizmini anlamaktır demektedir³⁷⁴. Şunu da belirtmek gerekir ki İslam sufiliğindeki varlık mertebeleri de bu açıdan değerlendirilmektedir. Bu değerlendirmeye göre varlığın alt mertebelerinde bulunan nesneler, daha üst mertebelerdekiler için semboller olarak işlev görmektedirler. Yani hisler ve müşahade kademesinde ne varsa, bunlar, emsal ve hayal mertebesinde bulunanların semboller, emsal ve hayal mertebesinde ne varsa bunlar da İlâhi Sıfatlar ve İsimler mertebesindeki şeyleri aksettiren birer suret; her İlâhi Sıfat da Zat'ın kendi kendine tecellisindeki bir veçhesi olmaktadır³⁷⁵.

Öte yandan Gelenekselcilere göre, sembolik anlayışta, sembolün putperestliğin tersine bir anlamı vardır. Çünkü bu anlayışta sembol, sembolize edilene işaret etmekte ve ifşa etmektedir. Putperestlikte ise sembol, onu sembolize ettiği varsayılan fizik nesneye indirgenmektedir. Oysa sembolik yaklaşım ile aşkın gerçekliği sembolize eden nesnel gerçeklik düzeyine yükselinir ve bu nesne aracılığıyla gerçeklik yansıtılır ve görünür kılınır³⁷⁶. Böylece sembol dünyada ilâhî tezahü-

372. F. Schuon, *Varlık Bilgi ve Din*, s. 161.

373. R. Guénon, *Maddi İktidar Ruhani Otorite*, s. 18.

374. Frithjof Schuon, *Roots of the Human Condition*, World Wisdom Books Yay., Indiana 1991, s. 58.

375. Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusus'undaki Anahtar-Kavramlar*, Çev. Ahmed Yüksel Özemre, Kaknüs Yay., İstanbul 1998, s. 29.

376. S. H. Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 168.

rün formlarından biri olarak kabul edilmiş olur³⁷⁷. Bu durumda görünen dünyanın, ruhi dünyanın bir gölgesi yani sembolü olduğu anlaşılmakta ve böylece kozmik görüntünün varlığının sonuçta, Tanrıya kadar uzanan bir bağlantısı kurulmaktadır³⁷⁸. Bu bağlantıyı kuran semboller çok çeşitli olabilmektedir. Mesela kavramlar, kelimeler birer sembol olduğu gibi günlük hayatın örf ve adetleriyle bütün ritüelleri de birer semboldür. Bunların hepsinde fizik üstü “aşkın” gerçeklik yansır. Dolayısıyla bunlar her şeyi bir parça gözlerimizin önüne seren ve anlama kavuşturan ama çok çeşitli ifade edilseler de yine de derinliği ölçülemez olarak kalan mecazlardır³⁷⁹. Bu bakımdan her ne kadar semboller aynı aşkın gerçekliği gösterebilirler de farklı kültürlerde ve geleneklerde farklı sembollerle karşılaşmamız mümkündür. Bu semboller kendisi bir hedef ve amaç değildir; sembolize ettiği şey için vardır ve bizi ona ulaştıran bir aracı görevi görür. Kısaca tecrübi nesneler yani evreninin doğası semboliktir. Sembolik olarak anlaşılmadığında bütün nesneler, büyük bir kaos evreninde yüzüyor izlenimini vermektedirler³⁸⁰.

Dinin aşkın olması, Gelenekselcilere göre Hakikat’ın doğrudan yansımalarını ifade etmesinden de kaynaklanmaktadır. Çünkü Hakikat, hem doğası gereği hem de prensip itibarıyla tanımlanamayan bir şeydir. Yine de dinin Hakikat yönü, doğrudanlık ve insani kavrayışa uygunluk açısından insanı kuşatıcıdır. Bu özelliğiyle din, insanı aşan ve onu yargılayan bir güç ve otoritedir³⁸¹. Dinin bu gücü reddedildiği zaman çeşitli ideolojiler, Hakikat iddiası ile onun yerini almaya yönelmişlerdir. T. Lindbom, konuyla ilgili olarak şöyle der: “Hakikatin aşkın kaynağı olan Yaratıcı reddedildiği zaman geriye hakikati bu dünyada aramaktan başka seçenek kalmayacaktır. Ve hakikat, bundan böyle bizzat Tanrı kaynağında ikamet etmediğinde ve varlık-öncesi ol-

377. T. Lindbom, *Başaklar ve Ayrık Otları Modernliğin Sahte Kutsalları*, s. 56; *Roots of the Human Condition*, s. 58.

378. S. H. Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 25.

379. H. Zimmer, *Hint Felsefesi*, s. 16. Özellikle ritüellerin sembolik değeri ve anlamı ile ilgili bkz. R. Guénon, “Rites and Symbols”, s. 367.

380. M. N. el-Attas, *Modern Çağ ve İslami Düşünüşün Problemleri*, s. 238.

381. L Northbourne, *İlerlemeye Farklı Bir Bakış*, s. 10.

madığında, insan gerçekten onu önünde bir yerlerde ulaşabilecek bir şey gibi algılamaktan başka çare bulamayacaktır. İnsan Krallığı'nda hakikat arayışının operatif bir sürece dönüşmesi bu sayede sağlanmıştır. Pozitivizm ve Marksizm bunun akabinde sundukları operatif süreçleri ile kendilerini bizim tecrübemize sunan iki yol olarak karşımıza çıkmışlardır”³⁸².

Dinin aşkın otoritesi elinden alındığı zaman artık insanın kendi kaderinin hakimi ve bağımsız varlık olarak ortaya çıktığı görülmektedir. Bu insan kendisini, hem kendi hayatının düzenleyicisi olarak hem de tüm hizmetlerin kendine yapıldığı kişi olarak Tanrı'nın yerine koyduğu için kendisini aşkın her türlü kaynağa karşı kapalı tutmaktadır³⁸³. Oysa geleneksel dünyada en üst düzeyde Tanrı vardı ve insan, dünyadaki her bir nesnede mutlak Hakikati görmekteydi. Çevremizde gördüğümüz bütün varlıklar mutlak Hakikatin kendini ortaya koyduğu tecelli ve taayyünler olarak algılanmaktaydı. Hakikate ilişkin böyle bir tecrübenin önündeki en büyük engel olarak ise kendini aşkın olana kapatan ve gündelik tecrübe düzeyinin ötesine gidemeyen kişisel benlik gösterilmektedir³⁸⁴. Bu bakımdan Gelenekselciler, bütün dini geleneklerin insandaki kişisel “ben”in öldürülmesi için yöntemler önerdiğini, modern insanın ise bu benliğini diriltmek ve tanrılaştırmak için çalıştığını sürekli vurgulamaktadırlar.

2. “Bozulmuş Maneviyat Tipolojileri”

Gelenekselciler modern dünyada dinin yerini doldurmaya çalışan çeşitli yeni dini akımları eleştirdikleri gibi aynı zamanda dini kalıpları uyarlayarak din gibi davranan ideolojileri de eleştirmişlerdir. Daha önce belirttiğimiz gibi modern dünyada dinin modern değerler merkeze alınarak yorumlanmasına da karşı çıkmışlardır. Çünkü onlar için dinin üzerinde ve onu yargılayabilecek hiçbir gerçeklik alanı kabul

382. T. Lindboim, *Başaklar ve Ayrık Otları Modernliğin Sahte Kutsalları*, s. 38.

383. L. Northbourne, *Modern Dünyada Din*, s. 43.

384. Toshihiko Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, Çev. İbrahim Kalın, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 24.

edilemez, kaynağı insan olan çeşitli ruhi ve manevi akımlar da dinin yerine ikame edilemez. Zira her şeyden önce dinin kaynağı Tanrı olmalı ve sahih bir aktarımla bize ulaşmalıdır, yani ortodoks olmalıdır. Buna uygun olarak Gelenekselciler, sahih geleneksel bir maneviyatın şu üç özelliği ile belirginleştiğine dikkat çekerek bu ölçülere uymayan maneviyat tiplerinin anti-manevi olduklarını vurgulamışlardır: Buna göre ilk önce dinin doktrini yani kabul edilebilir iman esasları olması, ikinci olarak uygulanacak ibadetleri bulunmalı ve son olarak da uygun ahlâkî ilkeleri bulunmalıdır³⁸⁵.

Yaşadığımız çağın kendine özgü niteliklerinin belirtisi olarak da yorumlanan yeni dini akımların hiçbir zaman bugün olduğu kadar yaygınlık kazanmadığını ileri süren Gelenekselcilere göre bunun sonucu olarak sapıtmak ve yoldan çıkmak da hiçbir vakit bu kadar kolay olmamıştır. Ancak gerçek dini bulup çıkarmak da bir o kadar kolaylaşmıştır³⁸⁶. Bu sözde dini akımları *J. Evola* şu şekilde sıralamaktadır: Günümüzde, kendilerini doğaüstüne ve okülte (gizliliğe) adanmış gruplar, mezhepler ve hareketler son derece gelişmiş ve sayıları hiç de az olmayan kayda değer mürit toplamışlardır. Söz gelimi spiritüalizm bağlıları tek başına milyonları bulmuştur. Egzotik doktrinlerin sunduğu acayiplik ve gizem arttıkça, sahip oldukları çekicilik de artmaktadır. Bütün hile ve düzenler, kendilerine spiritüalizm adı altında Yoga uyarlamaları, bozulmuş mistik çeşitlemeleri, mason localarına uzanan gizlilik, yeni Rose-Croix'cılık (Gül-Haç'cılık), ilkel ve natüralist gerilemeler, panteist temelli yeni-bilinircilik ve astrolojik saçmalıklar, parapsikoloji, medyumculuk sade ve saf aldatmacadan hiç bahsetmemek yoluyla bir yer bulmuşlardır³⁸⁷. Babizm, Bahaizm, Chritan Science, Teosofizm, Antroposofizm, Satanizm ve özellikle Yeni Ruhçuluk (Neo-Spiritualism) gibi sözde dinler olarak nitelenen gruplar da bu akımlar arasında sayılmaktadır³⁸⁸. Bütün bu akımlara bağlanan kişiler

385. L. Northbourne, *Modern Dünyada Din*, s. 96.

386. M. Lings, *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, s. 83-84.

387. Julius Evola, *Çağdaş Ruhçuluğun Maske ve Yüzleri*, İnsan Yay., İstanbul 1996, s. 10.

388. Bkz. M. Lings, *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, s. 84; R. Guénon, *Ruhçu Yanılgı*, s. 8-9.

gerçek dinlerden uzaklaşma eğilimi içine girmişlerdir. Oysa Tanrı, insan komplekslerinin üstesinden gelsin, kendisine biçilen sayısız işlevlerini yerine getirsin diye dini dünyaya göndermiştir. Dinin ve özellikle manevi olgunlaşma tekniklerinin taklitleri ve karikatürize edilmesi, onun çağlar boyu insanın kişiliğini bütünlemede oynadığı rolü unutturmasından başka bir sonuç vermemektedir³⁸⁹. Dolayısıyla Gelenekselciler dinin yerini tutma iddiasındaki bu yönelimleri gerçek dini anlayışın önünde büyük bir engel olarak görmüşlerdir. Bu durumun ortaya çıkmasında Hristiyanlığın da katkısı olduğunu söyleyen Gelenekselcilere göre bu din, bir yandan kendini özellikle teolojik ve ritüel bir sistem gibi gösterirken, öte yandan dinsel ve ahlakçı bir pratik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu özelliklerinin “gerçeküstü” ihtiyacına karşılık veremediğini fark eden bir çok kişi ise kendileri için daha fazla şeyler verecek gibi görünen böylesi doktrinler tarafından cezbedilmektedirler³⁹⁰. Yine modern dinler olarak da nitelenen bu akımların kiliselerden ayrılıp kendi “dinlerini” kurmaya çalışan din adamları tarafından kurulduğunu da hatırlamak gerekir.

Son yıllarda geleneksel Hristiyan kiliselerinin yasakladığı sihir gibi uygulamaların özellikle Amerika ve Avrupa’da geleneksel dinin zayıfladığı yerlerde yaygınlık kazandığı görülmektedir. Bu akımların Avrupa’nın Hristiyanlık öncesi dinlerine -örneğin Durid ve Keltler’in dinlerine- özendiği ve onlara dönmeyi önerdiği de bilinmektedir³⁹¹. Buralarda özellikle insanın manevi dünyasına yönelik mesajlar veren çeşitli ruhçu akımların bu boşluğu doldurmak için rahatlıkla devreye girdiği görülmektedir. Öte yandan eğitim sisteminin putperestliği ve çeşitli ilkel tapınma biçimlerini kötülemlerle birlikte her türlü yüce maneviyat biçimlerini de onlarla eşitleyerek kötülemleri de bu tür doktrinlerin yayılmasına katkıda bulunan bir etken olarak ileri sürülmüştür³⁹².

Gelenekselciler özellikle geçen yüzyılın başlarında yaygınlık eğilimi gösteren çeşitli spiritüalist akımlara karşı da ciddi reaksiyon göster-

389. S. H. Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, s. 107.

390. J. Evola, *Çağdaş Ruhçuluğun Maske ve Yüzleri*, s. 11-12, 123.

391. S. H. Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 200.

392. A. Huxley, *Kalıcı Felsefe*, s. 255.

rerek, doğrudan bu konuyu ele alan eserler yazmışlardır³⁹³. Bu eserlere bakılırsa söz konusu akımlar üzerinde geniş olarak durmayı gerektirecek ciddi bir yayılma eğilimi göstermiştir. Konuyla ilgili bir eser yazmış olan R. Guénon, ruhçuluğun temel hipotezi olan reenkarnasyonu, yani defalarca ölüp tekrar dirilmeyi, ölümlerle maddi vasıtalarla iletişim kurmayı ve insanın ölümsüzlüğünün sözde deneylerle kanıtlanmasını kesin olarak reddetmektedir. Ona göre bu öğretiler geleneğe terstirler ve her ne kadar taraftarları kökenini eski geleneklere bağlamaya çalışıyorlarsa da, bunlar on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkmışlardır³⁹⁴. Aynı şekilde A. K. Coomaraswamy'ye göre de modern zamanların ve teosofistlerin anladığı anlamda Hindistan'da hiçbir zaman reenkarnasyon inancı olmamıştır. Bu inanç, metinlerin sembolik dilinin popüler ve yanlış yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. Ona göre bunun temeli olan bir kez yaşayan ve ölen bir insanın bir başka yerde başka anneden yeniden doğacağı şeklindeki bir reenkarnasyon inancı Hinduizm ve Budizm'de olmadığı gibi hiçbir ortodoks gelenekte de yoktur. Eski Ahitte olduğu gibi Brahmanlıkta da bu dünyadan ayrılan kimsenin ebedî olarak ayrıldığı ve bir daha yaşayanlar arasına tekrar dönmeyeceği vurgulanır. Ancak Hint bakış açısından bütün değişme ölüm olarak algılanmaktadır. Günlük ve saatlik olarak ölür ve yeniden doğarız. Zamanı gelince ebedî olarak ölüm ise başka bir durumdur. Kozmos sonsuz ihtimaller dizesine sahip olduğundan ve bunların hepsi aynı şekilde sonunda zamanda gerçekleştiğinden şimdiki evrende bütün potansiyelleri eyleme dönüştürdüğünde ömrünü tamamlayacaktır. Tıpkı her insanın hayatının sahip olduğu bütün potansiyelleri tükettiğinde sona ermesi gibi. Dünyevi düzeyde farklı şeyler sıralanarak ard arda devam eder. Tarih kendini herhangi bir aynılıkta değil tiplerde tekrarlar³⁹⁵. Dolayısıyla bir insanın veya herhangi bir olayın aynen tekrarlanması mümkün değildir. Bu bakımdan yeni zuhur etmiş bu akımlar “yalancı din” (sözde din, pseudo religion) ola-

393. R. Guénon, *Ruhçu Yanılgı*; J. Evola, *Çağdaş Ruhçuluğun Maske ve Yüzleri* adlı eserler doğrudan Yeni Ruhçu akımları incelemektedir. Ancak J. Evola bunun yanı sıra birçok yeni sözde dini akıma da eserinde yer vererek eleştirmektedir.

394. R. Guénon, *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar*, s. 150.

395. A. K. Coomaraswamy, *Selected Papers Metaphysics*, s. 15-16.

rak nitelendirilerek dini zihniyetin bir sapması şeklinde değerlendirilmektedir³⁹⁶. Aynı şekilde bunların sözde ruhçu akımlar olduğu belirtilerek bu öğretilerin gerçekte başka bir bağlama oturtulmuş materyalizm olduğu da ileri sürülmüştür. Çünkü bu akımlar pozitif bilimin madde alemini incelemekte kullandığı yöntemleri ruhsal alana da uygulamaktadırlar. Oysa bu deneysel yöntemler hiçbir zaman basit olayların dışındaki herhangi bir şeye ilişkin bilgi vermezler. Bu basit olaylar üzerine herhangi bir metafizik kuranın inşa edilmesi ise mümkün değildir. Zira evrensel bir ilke özel olgulardan çıkarsanamaz. Ayrıca maddi vasıtalarla manevi alemin bilgisinin edinilmesi de mümkün değildir³⁹⁷. Oysa bu akımlar madde dışı gerçekliği, bir anlamda duyu konusu nesneye indirgeyerek anlamaya çalışmaktadırlar. Onları böyle davranmaya çağdaş bilim teorileri ile sürekli uyumlu görüşler üretme ve onlarla yaklaşma noktaları arama eğilimleri yöneltmiştir³⁹⁸. Böylece ruhun gerçekliğine ilişkin geleneksel ölçüler inkar edilmiş olduğu için, maneviyat (ruhaniyet) hem entelektüel boyutunu hem de kutsal karakterini yitirmiş olmaktadır. Bu durumda her şeye maneviyat adı verilebilir ve nefis alemi Ruh'un semavi alemiyle yani gerçek manevi alem ile karıştırılabilir³⁹⁹. Böyle bir maneviyat ise aşkın bir kaynağa bağlı olmadığı için her türlü maddi ve bencil eğilimlerin hizmetinde kullanılabilecek bir yapı oluşturmaktadır.

Gelenekselcilere göre materyalist eğilimler insanı tam inkar noktasına getirmekte ve üst düzeydeki manevi imkanlara ulaşımını engellemektedir. Bununla birlikte bir de düzensizlik ve çözülme işini en son noktasına götürebilecek alt düzeyde kötü eğilimler vardır. Bu eğilimler insanda yıkıcı manevi etkileri devreye sokmaktadır. Önceki materyalist tahribatın etkisi nedeniyle de böyle bir durumda üst düzeydeki hiçbir manevi olumlu etki bu harekete karşı çıkmak için devreye sokulamamaktadır. Böylece bu alt psişizm dönemi hakiki bir manevi gerçekleşimin aksine sahte bir gerçekleşim içermektedir. İşte bu olgu “tersine dönmüş maneviyat” diye adlandırılmakta ve yeni ruhçu ha-

396. R. Guénon, *Ruhçu Yanılgı*, s. 8-9.

397. R. Guénon, *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar*, s. 147-148.

398. R. Guénon, “Bilim Efsanesi ve Avamileştirme”, s. 34.

399. S. H. Nasr, *Makaleler 2*, s. 13.

reketler de onun bir belirtisi olarak gösterilmektedir⁴⁰⁰. Özellikle R. Guénon tarafından ayrıntılı bir şekilde ortaya konulan bu çerçeve, modern dünyada “katı materyalist gövdede oluşan çatlaklar” sonucu post modern bir dönemin oluşumunu hatırlatmaktadır. Çünkü yukarıda saydığımız yeni bir çok sahte dini akım bu dönemde kendisine meşru bir söylem tarzı ve alanı bulmuştur. R. Guénon’un postmodern dünya için çizdiği bu öngörüsü aynı yargılarla S. H. Nasr tarafından da günümüz mistik tecrübeleri ve İslam maneviyatının benzer yozlaşmalara karşı bilinçli olmaları için uyarlanmıştır. Ona göre yukarıdan gelen etkiler, göklerin nurunun modern dünyada parlamasına izin veren bir kanaldır. Aşağıdan gelen etkiler ise daha aşağıdaki bilinçaltı ve nefis zeminindeki şeylerin bilince ulaşmasını sağlayan bir kanaldır. Günümüz mistisizm uygulamalarının karşı karşıya geldiği büyük tehlikelerden biri budur. Bu yüzden Allah’ın vahiylerine her zamankinden çok fazla ihtiyaç vardır. Ruhun en büyük tecellilerinden olan dini geleneklere sırtını dönerek mistik tecrübeye ulaşmaya kalkışan herhangi bir insan, nefsin labirentlerindeki çıkmaz sokaklardan birinde sıkışıp kalmak gibi bir tehlikeyle kaşı karşıyadır⁴⁰¹.

Görüldüğü gibi Gelenekselciler modern dünyada dinin yerini doldurmaya çalışan gerek ruhçu gerekse materyalist eğilimli bütün akımlara kökten karşı çıkmaktadırlar. Onlara göre ruhçu olan sözde dini akımlar materyalist akımlardan daha tehlikelidirler. Çünkü bunlar insanın manevi dünyasında büyük tahribata yol açmaktadırlar. Dolayısıyla gerçek bir vahye dayanmayan hiçbir maneviyat, insan için kurtuluş ümidi taşıyamaz.

3. Dinlerin Çokluğu ve Dini Çoğulculuk

Dinlerin çokluğu olgusu bir çok tartışma ve yoruma kapı açan oldukça farklı yaklaşımların ve soruların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Her şeyden önce eğer tek bir mutlak gerçek varsa neden bir çok din vardır? Ya da dinlerden sadece birisi doğru ise diğerlerinin

400. R. Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, s. 200-202.

401. S. H. Nasr, “Sufizm ve İslam”, s. 138.

varlığı ne anlama gelmektedir? Yine eğer bütün dinler doğru ise acaba bunların hepsi aynı şeyleri mi söylüyorlar? Farklı şeyler söylüyorlarsa aralarındaki çelişkileri nasıl izah edebiliriz, ya da çelişkileri ortadan kaldıracak bir bakış açısı var mıdır veya temel ilkeleri açısından aynı doğruları paylaşıyorlar mı? Benzer soruların açtığı alan üzerinde özellikle din bilimleriyle uğraşan araştırmacılar bir çok görüş ortaya koymuşlardır. Çünkü çok dinli bir dünyada yaşamak ister istemez insanları çeşitli dinlerle karşı karşıya getirmektedir.

Her hangi bir dine inanmayan bir insan için dinlerin çokluğunu izah etmek ile inananların dinlerin çokluğunu izah etmesi arasında fark vardır. Dinlerin sundukları gerçeklik iddialarını kabul etmeyen din bilimcileri dinlerin çok olmasını normal bir durum olarak görmüşlerdir. Çünkü onlar dinin her hangi bir aşkın kaynaktan gelen mutlak doğrulara sahip bir gerçekliğe dayandığını kabul etmedikleri için hem dinlerin çokluğunu hem de dinler arasında çelişkili durumların olmasını doğal bir sonuç olarak değerlendirmişlerdir. Hatta “mademki bütün dinler farklıdır, mantıklı insan bunların hiç birine inanmamalıdır” diyerek bu durumu kendi inançsızlıklarına dayanak da yapabilmektedirler⁴⁰². Buna göre dinlerin neden birden çok olduğu ve aynı doğruları savunmadıklarını izah etmek dindar çevrelerin çözmesi gereken bir sorun olarak görülmektedir. Nitekim bu konunun akademik çevrelerin yanı sıra dindar insanlar tarafından da yoğun olarak tartışıldığı görülmektedir.

Konuyla ilgili yapılan değerlendirmeler çerçevesinde dinlerin çokluğu ile ilgili inkarcı diyebileceğimiz tutumun dışında üç bakış açısı öne çıkmaktadır⁴⁰³. Dışlayıcı (Exclusivist) yaklaşım olarak adlandırılan birincisinde kişi, sadece kendi dinine bağlananların kurtuluşa ereceğini ve diğer dinlerin bağlılarının ise bu dini kabul etmedikçe kurtulamayacağını savunmaktadır. Bu görüş özellikle kendi dinlerinin mutlak doğruluğuna vurgu yaparak, herkesi kurtarmak endişesiyle bu

402. M. Lings, *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, s. 73.

403. A. Aslan, “Batı Perspektifinde Dinî Çoğulculuk Meselesi”, s. 146-54; dini çoğulculukla ilgili üçlü sınıflandırmayı aldığımız bu makalede bu üç yaklaşımı çözümleyen daha geniş bilgiler verilmektedir. Gelenekselciliğin dini çoğulculuk açısından değeri ise özel olarak değerlendirilmektedir.

hakikatten taviz verilemeyeceğini ispatlamaya çalışmaktadır. İkinci tutuma göre kurtuluş diğer dinler aracılığıyla da mümkün olabilir. Fakat kurtuluşa ulaştırıcı asıl yol olarak kendi dinlerini gördükleri için bu yaklaşım İnhisarcı (Inclusivist) bakış açısı şeklinde adlandırılmaktadır. Bu tutum bir yerde kendi dinlerini mutlak hakikat olarak görürken, diğer dinlerde bu hakikatin kısmen temsil edildiği gibi bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Mesela Yahudiliğin İslam ve Hristiyanlığa yaklaşımında kısmen böyle bir bakış açısı görülmektedir. Çünkü onlara göre bu dinler, Yahudi olmayanları hem bu dünyada hem de gelecekte mutluluğa ve kurtuluşa ulaştırabilirler⁴⁰⁴. Dinlerin çokluğunu izah etmeye çalışan üçüncü yaklaşıma gelince çoğulculuk olarak da bilinen bu yaklaşıma göre mutlak hakikat vardır ve bir tanedir. Bütün dinler bu mutlak hakikate ulaştırıcı ve onu bu açıdan eşit derecede temsil eden farklı yollar olarak görülmektedir. Bu bakımdan bu dinlerin hepsi de kendisine bağlananları kurtuluşa götüren yollardır. Gelenekselci bakış açısının, bu tasnifte çoğulcu yaklaşıma daha yakın olduğu söylenmekte ve bu grup içerisinde değerlendirilmektedir.

Dinlerin hakikatine değinmeden önce dinlerin farklılığının ve çokluğunun nasıl açıklandığını ortaya koymak gerekir. Gelenekselcilere göre eğer farklı dinler varsa bunun nedeni, dinlerin farklı oluşunun, örnekseme yoluyla insan bireylerinin farklı oluşuna tamamen uygun düşmesidir. Bir başka ifadeyle, eğer dinler doğruysa, alıcı durumunda olan insanların farklılığına tamamen uygun olarak her defasında farklı dillerde konuşanın Tanrı olmasından dolayı doğrudur. Eğer dinler mutlak ve özelseler, bunun nedeni her birinde Tanrı'nın "Ben" diye hitabetmiş olmasıdır⁴⁰⁵. Görüldüğü gibi burada dinlerin farklı olması farklı kaynaktan gelmiş olmalarına değil bilakis o kaynağın insanların farklılıklarını gözeterek dini gönderiyor olmasına bağlanmaktadır. Dolayısıyla dini hakikatler ve bunlar arasındaki farklılıklar, insanların farklı şart ve durumlarının sonucu olarak kendi uyarlamalarıyla oluşmamakta, gönderen ilâhî iradenin bu şartlara uygun din

404. Baki Adam, "Yahudiliğin Hristiyanlığa ve İslam'a Bakışı", *Dinler Tarihi Araştırmaları I*, Sempozyum: 08-09 Kasım 1996, Ankara, Dinler Tarihi Derneği Yay., Ankara 1998, s. 159.

405. F. Schuon, *İslamı Anlamak*, s. 60.

göndermesiyle ortaya çıkmaktadır. Yani Tanrı öyle istediği için dinler farklıdır. Hatta her din zamanla çeşitli ekoller ve görüşler ortaya çıkar ki bunlar da Allah tarafından vahye konan boyutlardır. Din bu sayede çeşitli psikolojik ve ruhi yaratılıştaki insanları bünyesinde toplamayı başarır⁴⁰⁶.

Bu bakımdan Gelenekselcilere göre, insan toplulukları arasındaki büyük farklılıklar düşünüldüğünde Tanrı'nın aynı dini biçimi bütün insanlara zorla kabul ettirmesini beklemememiz gerekir⁴⁰⁷. Bu durum *İbn Arabi* tarafından, Hakk'ın kendisini insanlara onların kendi itikatlarına göre tecelli etmesi şeklinde izah edilmiştir. Ona göre Hakk'a ait insani görüşler çeşitli olduğu için de farklı inanç şekilleri vardır⁴⁰⁸. Görüldüğü gibi bu, insani çeşitliliğe bağlı olarak farklı dini inançların bulunmasına kapı açan bir yorumdur ve burada yeri gelmişken Gelenekselcilerin *İbn Arabi*'yi metafizikçilerin başında gelen önemli bir zat olarak kabul ettiklerini hatırlamamız gerekir. Esasen insanlığın bir tek dinin ümmeti olmadığı ve farklı dinlerin mensupları olmalarının doğal bir durum olduğu İslam tarafından başlangıçtan beri kabul edilmektedir⁴⁰⁹. Bu durumda, normal olan aynı dini biçimin gönderilmesi değil farklı dini biçimlerin gönderilmesidir. İnsani düzeyde dinlerin farklılaşması, kutsal metinlerin dilinin ilâhî olmakla birlikte zorunlu olarak insanların da diliyle gönderilmesi nedeniyle başka bir açıdan insani çeşitliliğe bağlanmaktadır. Dolayısıyla dünyadaki çeşitlilik, kısaca onun İlahi İlke'den uzak olmasının bir sonucu olarak görülmektedir⁴¹⁰. F. Schuon, başka bir yerde konuyu şu şekilde özetler: “Vahiy bakış açısından bakıldığında Tanrı'da bir yanda tek ve asli Söz'den (kelam) diğer yanda da bu Sözün belli bir beşeri ortamda tezahüründen söz edilebilir. Belli insanlara hitab eden İlahi Ben, mutlak anlam-

406. S. H. Nasr, *İslamda Düşünce ve Hayat*, s. 53.

407. M. Lings, *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, s. 73. Ayrıca bkz. G. Eaton, *İslam ve İnsanlığın Kaderi*, s. 73.

408. William Chittick, *Hayal Alemleri İbn Arabi ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, Çev. Mehmet Demirhan, Kaknüs Yay., İstanbul 1999, s. 207. Ayrıca bkz. G. Eaton, *İslam ve İnsanlığın Kaderi*, s. 74.

409. Mehmet Aydın, “İslam ve Kültürel Çoğulculuk”, *Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı II*, İBKİDB Yay., İstanbul 1997, s. 54.

410. F. Schuon, *Varlık Bilgi ve Din*, s. 124.

da İlahi Özne olmayıp o Özne'nin belli bir beşeri alıcıya uyarlanmış halidir, dolayısıyla da bu alıcıdan bir şeyler taşır. Başka türlü anlamak, insan ile Tanrı arasındaki ilişkiyi imkansız kıldığı gibi herhangi bir vahyin İlahi kaynaklı olmasını abes hale getirir"⁴¹¹.

Vahyin farklı topluluklara gelmesi olgusu, her ne kadar onlar için bir kurtuluş kapısı olarak kabul edilse de, o topluluğun kendilerine özgü şartlarını ve insani farklılıklarını da gözeten bir karakter taşımaktadır. Gelenekselciler açısından insanlığın çokluğundan dolayı vahiylerin bu insani duruma ait bazı özellikleri göz önünde bulundurmasından kaynaklanan farklılıklar doğal olsa da, vahiylerin özünün tüm bu formların üstünde kaldığı unutulmamalıdır. Ancak onlara göre insan da vahiyle kutsallık kazanmış bir akıl sayesinde, bu şekle bürünmemiş Öz'e nüfuz edebilme ve mesajın muhatabının formuyla değişikliğe uğradığını bilebilme kabiliyetine sahiptir"⁴¹². Öte yandan eğer Tanrı tek bir geleneksel form taraflısı olsaydı, bu durumda Gelenekselcilere göre o formun ikna edici gücü öyle yüksek bir seviyede bulunurdu ki, ondan hiçbir iyi niyetli insan uzak kalamazdı"⁴¹³. G. Eaton eğer tek bir dini gelenek doğru ve diğerleri yanlışsa bunun şu şekilde yorumlanabileceğini söylemektedir: "Zamanın başlangıcından günümüze kadar her ırktan insanın geniş bir çoğunluğu en temel inançlarında yanılmışlarsa ve ömürlerini bir yanlış ve yanılsama içinde tüketmişlerse, insanların şimdi ya da gelecekte her zaman doğru olabileceğini varsaymak kesinlikle mantıksızlıktır"⁴¹⁴. Ona göre bu durumda, yaratmış olduğu kullarının çoğunun sahte bir dinin peşinden gitmelerine asırlarca izin vermiş bulunan ve kendisine samimi bir şekilde ama yanlış yolda ibadet etmiş olan kulları cehenneme gönderecek olan bir Tanrı'ya inanmak konusunda insanlar artık çelişkiye düşmektedirler"⁴¹⁵. Dolayısıyla Gelenekselcilere göre bütün insanlar yanılmış olmayacağına göre onların dinleri de kurtuluşa ulaştırır ve bizlerin de bu dinlerdeki hakikati keşfetmeye çalışmamız gerekir. F. Schuon göre

411. F. Schuon, *İslam ve Ezeli Hikmet*, s. 73-74.

412. S. H. Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 197.

413. F. Schuon, *Dinlerin Aşkını Birliği*, s. 28.

414. G. Eaton, *İslam ve İnsanlığın Kaderi*, s. 72-73.

415. G. Eaton, *age*, s. 74.

tıpkı insanların farklı ırkları, dilleri, bilim ve sanatları olduğu ve bunların meşruiyetleri ve doğrulukları sorgulanmadığı gibi farklı dinlerinin de bu açıdan varlığı kabul edilmeli ve form düzeyinde farklı olmaları doğal karşılanmalıdır⁴¹⁶.

Dinlerin hakikatin bazı yönleri üzerinde daha fazla durduğuna dikkat çeken Gelenekselciler, bu bağlamda İslam'ın inanç ve dengeyi; Hıristiyanlığın ise sevgi ve özveriyi öne çıkarmasını örnek göstermektedirler⁴¹⁷. *S. H. Nasr* ise her iki dinin değişik fonksiyonlar icra etmek için bu farklılıklarla birlikte gönderildiğini söylemektedir. Ona göre Hıristiyanlık rasyonalizm ve natüralizmden ızdırap çeken bir dünyaya gelmiş ve kendisini yüzlerce yıl Tanrı'nın ışığına engel olan sofist ve şüpheli felsefeye karşı bir sevgi ve kurban olarak takdim etmek durumunda kalmıştır. Oysa İslam rasyonalist bir dünyaya hitab etmekten çok İbrahimi din fikrini yeniden diriltmek için gelmiştir⁴¹⁸.

Görüldüğü gibi Gelenekselciler dinlerin farklılığını hem bir olgu hem de bir gereklilik olarak kabul etmektedirler. Ancak bu farklılığın dinlerin bozulmuş veya bütünüyle değiştirilmiş olmalarından kaynaklandığını da reddetmektedirler. Çünkü dinlerin özünü oluşturan metafizik hakikati insani düzlemi aşan ebedî bir hakikat olarak görmektedirler. Zira onlara göre, bu metafizik hakikatleri koruyan hiçbir din ve gelenek bozulmaz. Hele hele dinlerin evrimsel bir şemaya uygun olarak tekamül ettiklerini ve değiştiklerini kökten reddetmektedirler. Dinlerin tarih içerisinde gösterdikleri değişiklikleri ise sadece bir ırkın veya belirli bir çağın şu ya da bu özel durumlarına ve şartlarına basit bir uyarlanması olarak yorumlamaktadırlar. Böyle bir durumda bile doktrinin temelini hiçbir biçimde bozulmadığı ve değişmediği sadece biçimlerin farklılaştığını ileri sürmektedirler⁴¹⁹. Dinlerdeki bu biçimsel değişiklikler de dünya tarihinde uygarlıkların adeta yaşayan organizmalar gibi tekrarlanan yaratılış, büyüme ve düşüş döngülerinden

416. F. Schuon, *Varlık, Bilgi ve Din*, s. 126.

417. F. Schuon, *İslam'ı Anlamak*, s. 23.

418. Adnan Aslan, "Dinler ve Mutlak Hakikat Kavramı: John Hick ve Seyyid Hüseyin Nasr'la Bir Mülâkat", *İslam Araştırmaları Dergisi*, sy. 1, İstanbul 1997, s. 185.

419. R. Guénon, "Doğu Metafiziği", s. 79-80.

geçtiği⁴²⁰ göz önünde bulundurulduğunda daha da çeşitlilik gösterebilmektedir. Yani her gelenek hep aynı parlak dönemini yaşamamakta farklı dönemlerde farklı gelişmeler ve durumlara yeni bakış açılarıyla mukabele etmektedir. Ancak kendine özgü geleneksel niteliklerini sürdürebilmesi için ilkelerini koruması gerekmektedir. Bu sayede ortaya çıkan yeni durumlar medeniyetin bütünlüğü açısından bir sakınca oluşturmamaktadır. Çünkü bu ilkeler değişimin de bütünlüğe uyumlu olmasını sağlamaktadır. *S. H. Nasr* bu durumu bir benzetmeyle şu şekilde özetlemektedir: “Her dinin değiştiği gerçeğini inkar etmiyorum. Fakat ben bu değişimi bir meşe ağacının değişmesine benzetiyorum. Şu meşe ağacı, elli yıl önce böyle değildi ve bundan elli yıl sonra da yine böyle kalmayacak. Değişiyor ve fakat her zaman bir meşe ağacı olarak kalıyor. Onun şekli ve sonraki gelişmeleri meşe ağacının ‘platonik ide’sine yani kendini mekanda zuhur ettirdiği idesi ve hakikatine veya modern bilim açısından genetik koduna bağlı olarak vuku buluyor. Meşe ağacının değişik ülkelerde değişik boylarda olması ve her zaman aynı gözükmemesi onun meşe ağacı olmadığı anlamına gelmez. Bundan dolayı ben değişmeyi ve din içindeki transformasyonu bu misalin ışığında değerlendirmek suretiyle meşe ağacındaki değişimle bir tutuyorum. Mesela, meşe ağacı, hastalanabilir ve bazı dallarını kaybedebilir veya sen ona başka bir ağaç aşılayabilirsin bazen tutar bazen de tutmaz. Din de böyledir”⁴²¹. Bu örnekten de anlaşılacağı üzere bu değişimler aynı zamanda oldukça yavaş bir seyir izlemektedir. Bu bakımdan siyasal ve toplumsal alandaki değişimler ile din alanındaki değişimlerin ivmelerinin farklı olduğunu belirten *T. Roszak*, metafizik inanç değişimlerinde bilgelerin de etkisine dikkat çekmektedir. Ona göre dinin metafizik ilkelerine vakıf bilgiler, dinin kendi özüne uygun değişimlerin yönlendiricisidirler⁴²².

Gelenekselciler, dinlerin farklı olduklarını izah etmekle birlikte, benzer oldukları noktalara da vurgu yapmaktadırlar. Esasen din bi-

420. D. Ikeda, *Yaşamı Seçin Diyalog*, s. 329.

421. A. Aslan, “Dinler ve Mutlak Hakikat Kavramı: John Hick ve Seyyid Hüseyin Nasr’la Bir Mülâkat”, s. 179.

422. T. Roszak, *Çorak Ülkenin Bittiği Yer Post-Endüstriyel Toplumda Politika ve Aşknlık*, s. 14.

limleri ile ilgilenenler, genellikle bütün dinlerin aynı şeyleri söyleyip söylemedikleri veya aralarında çok yakın benzerlikler bulunup bulunmadığı ya da dinlerin sonuçta hangi ortak ilkelerde buluşturulabileceği konularını sürekli çözüme kavuşturmak istemişlerdir. Bazı araştırmacılar dinlerde benzer yönlerin, bazıları ise dinlerin özünün aynı olduğunu ortaya koyan çalışmalar yapmışlardır.

Ünlü dinler tarihçisi *F. Heiler*, özellikle yaşayan büyük dinler arasında yaptığı karşılaştırmalı çalışmalarda bu gelenekler arasında büyük benzerlikler olduğunu ortaya koymuştur. Bunları yedi madde de özetlemektedir: İlahi hakikatin gerçekliği, bu aşkın gerçeğin insanın kalbinde de olması, adalet ve güzelliğin en yüksekte tutulması, Tanrı sevgisi, kurban ve derin murakabe, varlıkları sevmek, ve son olarak da mutlak kurtuluşun yaşandığı ahiret ülkesinin varlığı⁴²³. Dinlerdeki benzerliklerin ortaya konulmasında aralarındaki benzer yönleri oluşturan temel inanç ve değerlerin farklı ifade edilmesi, sembolik tasavvurlarla anlatılması ve benzerlikler yerine farklılıkların önne çıkarılması gibi birtakım engeller söz konusudur. Bunun yanında günümüz dünyasındaki mevcut aktüel durumlardan kaynaklanan özellikle siyasi etkenlerin dinler arasındaki benzerlik ve yakınlıkları sınırlandırdığından da bahsedilmektedir⁴²⁴. Ancak dilin inceliklerine dikkat edildiğinde, görünüşteki bir zıtlığın bile gerçek bir karşıtlığa işaret etmediği anlaşılabacaktır⁴²⁵. Bu bağlamda dinlerdeki ortak fenomenleri araştırmaya yönelmiş dinler tarihçilerinin de, insanların manevi olarak bir ve aynı geleneği geliştirdiği sonucuna varabildiklerini hatırlatmakta yarar var⁴²⁶. Derinlemesine yapılan dini araştırmalar, dinlerin benzer yönlerinin farklı yönlerinden daha fazla olduğunu bize göstermektedir. Nitekim günümüzde dinlerin farklılığından daha çok, ortak noktalarını yakalayarak onların ortak özlerini keşfetmenin bir gereklilik haline geldiğine de dikkat çekilmektedir⁴²⁷. Bu

423. F. Heiler, "The History of Religions as a Preparation for the Co-operation of Religions", s. 142-151.

424. Abdurrahman Küçük, "Dinlerarası Diyaloga Niçin İhtiyaç Vardır?", *Dini Araştırmalar*, C. I, sy. 1, Ankara, 1998, s. 35.

425. M. Watt, *Günümüzde İslam ve Hristiyanlık*, s. 172.

426. K. Demirci, *Dinler Tarihinin Meseleleri*, s. 89.

427. A. Küçük, "Dinlerarası Diyaloga Niçin İhtiyaç Vardır?", s. 40.

bakımdan dinler aynı bahçenin farklı çiçekleri olarak görülmektedir. Bu anlayışa göre her çeşit çiçek, bahçenin zenginliğini sağlayan vazgeçilmez parçası olarak görüldüğü için biriciktir⁴²⁸. Bütün bunlar dinlerdeki farklılıkları göz ardı etmekten ve yüzeysel benzerlikleri öne çıkarmaktan çok, özdeki anlamları yakalamaya çalıştıkları için anlamlıdır.

İslam dünyasında dinler arasındaki benzerlikler ortaya konulurken özellikle semavi dinlerin aynı kaynaktan geldiğine dikkat çekilmektedir. Nihayet bütün peygamberlerin kendisinden önceki peygamberleri onaylamaları da bunu doğrulamaktadır. Ayrıca Hristiyan ve Yahudilerin kendi dinlerini yaşamakta serbest bırakılmaları ve İslam Peygamberinin, Hz. İbrahim'in sünnetini ihya etmesi de bu dinlerin birbirleri hakkındaki uyumlu tabiatlarını göstermektedir⁴²⁹. Gelenekselci yaklaşım İslam'ın bu yönlerini, evrensel oluşunun bir göstergesi olarak görmekte ve şöyle değerlendirmektedir: “Mekan itibarıyla denebilir ki, İslam'ın argümanı tüm dinleri kapsayan normatif karakteridir, zira İslam, tüm dinlerin asli perspektiflerini kabul eder; zaman itibarıyla ise bu argüman Mesajın devamlılığı yani Adem'den İsa'ya kadar tüm peygamberlerin Bir'e (Allah) teslim (İslam) oluşu demektir. “Mekanda” İslam bir çokluk olarak görünürken, “zamanda” insanın yaratılışından bu yana gönderilen mesajın bir ihyası olarak tezahür eder”⁴³⁰. Bu haliyle İslam'ın kendine özgü konumu Gelenekselciler tarafından da özellikle vurgulanmıştır. Örneğin M. Valsan'a göre İslam, gerçekte özel bir geleneksel biçimin yasası değil, tüm geleneksel devrenin temel ve zaman aşımına uğramaz yasasını içermektedir. Asla yönelmiş tüm doğru yoldaki (ortodoks) gelenekleri kapsamaktadır. Yine ona göre Muhammedî biçimiyle gelenek, temel gerçekliğin son devre koşullarında mükemmel bir yeniden yaşama geçirilişi ve tüm önceki geleneksel tarzların bireşimsel bir özetidir⁴³¹. Bu-

428. Francis X. D'sa, “The Universe of Faith and the Pluriverse of Belief: Are All Religions Talking about the Same Thing?”, *Dialogue & Alliance*, C. XI, No. 2, New York 1997, s. 112.

429. G. Avani, *Hikmet ve Sanat*, s. 76.

430. F. Schuon, *Varlık, Bilgi ve Din*, s. 149.

431. M. Valsan, *İslam Maneviyatı ve Batı*, s. 161.

nunla birlikte Gelenekselciler, İslam dışında yaşayan diğer geleneklerin de insanları kurtuluşa götüreceği kanaatindedirler. Çünkü onlara göre *asli gelenek* sadece bir gelenekte yansmaz. Ezeli Gelenek olarak kabul edildiği düşünüldüğünde, ezeli olabilmesi için O'nun bütün geleneklerde yansması gerekmektedir⁴³².

Gelenekselciler, dinler arasındaki gerçek benzerliğin ve anlaşma noktalarının temel olarak ancak kendi “mistisizm”lerinde bulunabileceğini ileri sürmüşlerdir⁴³³. Burada dinlerin, hem birbirlerinden formel düzeyde farklı oluşları hem de her dinin tek tek kendi içinde de farklılaşmaların ortaya çıkması mukadder olduğu dikkate alınmaktadır. Nitekim Hindistan’da kastlar ve benzeri sosyo-kültürel biçimlerin günümüzdeki çözülme karşısında nasıl ayakta kalabildikleri sorusuna cevabı da, bu bütünlük arayışının tarihselleşmesinde ortaya çıkmaktadır⁴³⁴. Böylece formel dini yapıların kaybolması doğal karşılanmakta çünkü bunlar dini din yapan özle ilgili bulunmamaktadır.

Dini çoğulculuk açısından dinlerin bu yapılarının asli olmaması önem taşımakla birlikte Gelenekselciler tek bir geleneksel tarzın herkesin bakış açısı olması gerektiğine de karşı çıkmışlardır. Her ne kadar onlar çoğunluğun ufkunun, kendi geleneklerinin tarzı içinde sınırlandırılmış ve yerel denebilecek bir bakış açısı içine kapanmış olmalarını normal görseler de bunun bütün insanların bakış açısını yansıtabilirliliği iddiasını reddetmişlerdir. Çünkü içerdiği sınırlamalarla tüm bu bakış açısı, geleneklerin temeldeki birliğinin bilincine varmış olanların bakış açısını yansıtmamaktadır⁴³⁵. Eğer varolan bütün geleneksel biçimler eşzamanlı olarak geçerli ve doğru olduğu kabul edilirse, bu durumda bir çok geleneksel biçim de aynı zamanda insanları gerçeğe ulaştırabilecek bir yol olarak yaşayabilmektedir⁴³⁶. Dolayısıyla Gelenekselciler için “tam olarak bir dini yaşamak bütün dinleri yaşamak demektir”. Ancak bu kesinlikle dinlerin karışımından yeni bir

432. H. Smith, *Unutulan Hakikat*, s. 230.

433. M. Lings, *Antik İnançlar Modern Hırafelers*, s. 73.

434. M. Valsan, *İslam Maneviyatı ve Batı*, s. 153.

435. R. Guénon, *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar*, s. 132.

436. M. Valsan, *İslam Maneviyatı ve Batı*, s. 23.

din oluşturmak demek değildir. Her din kendi bütünlüğü ve orijinalliği içinde algılanmalı ve yaşanmalıdır⁴³⁷.

Sonuç olarak Gelenekselciler için dinlerin farklı yönleri bulunmakla birlikte özleri aynıdır ve bütün dinler kendi bağlılarını kurtuluşa götürürler. Gelenekselci ekolün dinlerin çokluğu ve bu çokluk içerisinde doğru ve geçerli olduğuna ilişkin temel görüşleri, dinlerin aşkın birliği şeklinde formüle edilen doktrinlerinde yatmaktadır. Bu nedenle gelecek bölümde temel olarak bu dini anlayışlar üzerinde geniş olarak durulmaya çalışılacaktır.

437. S. H. Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 212; *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 16-17.

III. BÖLÜM

DİNSEL GERÇEKLİĞİN DOĞASI: “DİNLERİN AŞKIN BİRLİĞİ”

*B*u bölümde Gelenekselci ekolün dinsel gerçeklik ve çeşitlilik konusundaki temel yönelimlerini ortaya koymaya çalışacağız. Çünkü bu ekolün konuya yaklaşımdaki özgünlüğü, temel bazı anahtar kavramlarla dini çeşitliliği açıklamaya çalışmasında yatmaktadır. Bunu da indirgemeciliğe düşmeden yapmaya gayret etmektedir. Bu yaklaşımın kavramsal çerçevesi oldukça geniş, kuşatıcı ve benimsensin veya benimsenmesin bütün dini fenomenleri ve dinlerdeki temel doktrinleri izah edebilecek genişlikte sunulmaktadır.

Her ne kadar aralarında kesin bir ayrım yapmak güçse de biz bu konuyu dört kısım halinde işlemeye çalışacağız. Gerçi birbirine yakın veya bağlantılı olan bu kısımlardaki kimi anlatımların, aslında Gelenekselci bakış açısının öne çıkardığı ya da çağdaş bir terminolojiyle yeniden formüle ettiği şimdiye kadar üzerinde bir hayli yorum yapılmış konular olduğunu da söylemek mümkündür. Ancak Gelenekselci bakış açısı, bütün bu yaklaşımları, yeni bir terminolojiyle özgün bir şekilde nitelendirilebilecek bir yöntemin sergilendiği açılımlarıyla ve

günümüzün modern yöntemleriyle yüzleştirerek tekrar insanlığın gündemine anlaşılır bir şekilde sunmaktadır.

Girişte de belirttiğimiz gibi bu bölümde üzerinde duracağımız konuların birbirine yakın konular olması zaman zaman bazı tekrarları kaçınılmaz kılmıştır. Bunlara, konunun iyi anlaşılması için bir yerde aynı gerçeğin farklı açılardan izahı diyebileceğimiz yaklaşımlar ve gerek Gelenekselcilerin gerekse büyük bilgelerin her zaman kullandığı birkaç açıları olarak bakılmalıdır.

A. MUTLAK ve GÖRECELİ MUTLAK

Gelenekselciler tarafından kullanılan önemli kavramlardan birisi *göreceli mutlak* kavramıdır. Bir birine zıt iki kavramdan oluşması nedeniyle ilk bakışta anlaşılması zor bir ifade gibi görülen bu kavramın açıklığa kavuşturulabilmesi için öncelikle “göreceli” ve “mutlak” terimlerinin nasıl anlaşıldığının izah edilmesi gerekmektedir.

Bu kavramların izah edilmesine Hint geleneğinden alınan *maya* kavramıyla başlamak uygun olacaktır. Maya, evrendeki bütün oluşların bir gerçekliğinin olmadığını, bir illüzyon olduğunun ifadesidir. Buna göre evrende var olan her şey, hangi şekil altında olursa olsun geçici ve ölümlü olduğu için kozmik bir illüzyondur (maya)¹. Hint tecrübesine göre, değişebilen nesnelerin cevheri olmadığından yok olmaya mahkumdurlar ve insanları gerçekçi bir tutuma ulaştıramazlar. Duyu dünyasının fenomenleri, doğası gereği aldatıcıdır; yalancı görüntüler ya da büyülenmedir. Bu nedenle onlara güvenen kimse şaşkınlığa uğrar. Onlar tatlı bir aldanışın birer zerrecikleridir ki Öz Benliğin unutulmasının büyüsüyle meydana gelirler, bilgisizlikle sürdürülürler ve düş kırıklığına uğratan tutkularla devam ettirilirler². Dolayısıyla Hint düşüncesinde, “evrensel vehmin” bilincine varmak demek, Yokluğun evrenselliğinin değil, dünyadaki ve tarih içindeki bütün de-

-
1. Jean Varenne, “Hinduizm”, Çev. Mehmet Aydın, *Din Fenomeni*, Din Bilimleri Yay., Konya 1993, s. 300-301.
 2. H. Zimmer, *Hint Felsefesi*, s. 24. Ayrıca bkz. M. Talbot, *Mistik Düşünce ve Yeni Fizik*, s. 8.

neyimlerin ontolojik bir dayanaktan yoksunluğunu anlamak demektir. Öyleyse insani durumumuz doğrudan doğruya bir amaç olarak görülmemelidir. Ancak mayanın bilincine varmak, insanı çile yaşantısına bağlanarak bütün tarihi ve toplumsal hayatı terketmeye götürmez. Bu bilince varış, onları tarihe mutlak bir değer atfetmeye değil dünya içinde aklanmaya ve tarihe katılmaya götürmektedir³.

T. İzutsu, İslam düşüncesindeki *kesret dünyası* tecrübesinin de *maya* ile benzerlik arzettiğini söylemektedir: “İnsanlar fena tecrübesinden normal bilinçlerine döndükleri zaman, kesret yeniden görülebilir hale gelir. Fakat dış dünya artık bir hayal ve yanılsama olarak reddedilir. Bu tecrübe sahiplerine göre kesret dünyası hiçbir metafizik yahut ontolojik değeri haiz değildir. Çünkü özü itibarıyla gerçek değildir. Zahiri nesneler, kelimenin tam manasıyla var değildir. Onlar hiçbir dış gerçekliği olmayan gölge ve yanılsamadan ibarettir. Bu tip bir görüş, esas itibarıyla Vedanta’nın avami düzeyde ifade edilen dış dünya hakkındaki görüşüyle özdeştir. Bu idrak düzeyinde ünlü maya kelimesi, salt yanılsama ya da yanılsama üreten ilke anlamında kullanılır”⁴. Nitekim *İbn Arabi* de, tabiattaki cisimleri Hakkı insanlardan gizleyen perdeler olarak göstermektedir⁵. Buna göre kavramlar farklı olmakla birlikte benzer bir deneyimden söz edildiği anlaşılmaktadır.

Hint geleneğinde tıpkı bir ipi, ip olarak tanımanın, onun bir yılan olduğu aldanışını yok etmesi gibi, saf ve bir ikincisi olmayan Brahman’ın doğrudan tecrübesiyle de bu maya aldatmacasından kurtulabileceği vurgulanmaktadır⁶. Benzer şekilde İslam metafizikçileri de varlığı hakiki varlık ve hayali varlık şeklinde sınıflandırmışlardır. Allah’ın hakiki varlığı vardır, alemin varlığı ise hayalidir. Bu nedenle Allah, *yok görünen bir varlık*, alem ise *var görünen bir yokluk* denmiştir. Böylece alem hayali ve göstermelik bir aldatmaca, bir gölge şeklinde anlaşılmıştır. Bu durumda bile Allah’ın varlığından

3. M. Eliade, “Dini Sembolizm ve Fizikötesi Endişenin Değerlendirilmesi”, s. 327-328.

4. T. İzutsu, *İslam’da Varlık Düşüncesi*, s. 36.

5. İbn Arabi, *Fusus’ül-Hikem*, s. 30.

6. Shankara, *Tefrik Etme Hazinesi*, Çev. Mehmet Ali Işım, Dergah Yay., İstanbul 1976, s. 62. Ayrıca bkz. J. Varenne, “Hinduizm”, s. 300-301.

dolayı var görüldüğü belirtilerek alemin varlığı, yine hakiki varlığa bağlanmaktadır⁷.

İşte Gelenekselciler de nesnelerin meydana gelmesi ve Tanrı ile ilgisini bu açıdan değerlendirmişlerdir. Onlara göre Tanrı görelî boyutu da kapsadığı için dünyayı da tezahür ettirir⁸. Yaratıcı olarak Tanrı, yaratışının üzerine sembolik anlamda bir perde koyup kendisinden ayırarak nesnelleştirmektedir. Bu durumda maya perdesi, yaratışı, Yaratıcı'sından ayrı olarak bize açıkça gösterir. Böylece yaratılmışın Yaratıcı'nın bir yansıması olarak tecrübe alanımıza girmesi sağlanır. Bu durumda yaratılmış eser, Yaratıcı'sıyla hem birdir hem de O'ndan ayrıdır. Dolayısıyla maya perdesi, öncelikle tüm dinlerin temel hakikati olan Tanrı'nın gerçek olduğunu gösterirken aynı zamanda da perdeli dünyamızın bir illüzyon olduğunu ortaya koymaktadır. O halde ulaşmaya çalıştığımız gerçeklik, Yaratıcı'nın eserini örttüğü perdeyi açacak ve şeffaflaştıracak bir mahiyet arz etmelidir⁹. Buna göre dış dünyada gördüğümüz bütün varlıklar, insanın zahiri varlığı da dahil olmak üzere, gerçek varlığa sahip değildir. Bunlar Mutlak varlık söz konusu olduğunda göreceli olarak var olmalarından söz edebileceğimiz varlıklardır.

Bu ikili sınıflandırmayı çeşitli şekillerde genişleten F. Schuon'a göre sonuçta göreceli ve mutlak arasındaki ayırım şu şekilde çoğaltılabilir:

7. Azizüddin Nesefî, *Tasavvufta İnsan Meselesi İnsan-ı Kamil*, s. 33. İslam düşüncesindeki "alem" tasavvuru için de bkz. Süleyman Hayri Bolay, "Alem", DİA., C. II, s. 357-360.
8. F. Schuon, *Logic and Transcendence*, s. 89.
9. T. Lindbom, *Başaklar ve Ayrık Otları Modernliğin Sahte Kutsalları*, s. 105-106; H. Zimmer, bir Hint kralının kendisine bu evrenin aldatıcı niteliğini sürekli vurgulayan bilgenin üzerine bir fil göndererek tepkisini ölçtüğü ilginç bir olayı nakleder: "Kral bu şanssız, hemen hemen feci olaydan dolayı gizli bilgeliğin üstadı karşısında özür diler. Bundan sonra gizleyemediği bir gülümseme ve yarı ciddi bir tavırla saygıdeğer öğretmeninin; filin görüntüsünün sadece yanıltıcı (illüzyon) bir yaratık olduğunun bilincinde olması gerektiği halde neden maddeten kaçışa sarıldığını sorar. Bilge şöyle karşılık verir: Gerçekten en yüksek hakikate göre fil gerçek dışıdır. Ama sen ve ben fil gibi aynı şekilde gerçek dışıyız. Senin bilgisizliğin, hakikati gerçek olmayan bir görünüm oyunu ile örtülü kıldığı için, beni zahiri olarak gerçek dışı bir ağaca tırmanmış olarak gördü". *Hint Felsefesi*, s. 29.

lır: Maddi veya görünen ile maddi olmayan Görünmeyen; biçim ile şekilsiz; çevre ile Merkez; varoluş ile Varlık ve son olarak da hem kozmik hem de metakozmik Görelilik ile bizzat Mutlak¹⁰. İşte bu noktadan hareketle Gelenekselciler, Atman (insandaki İlahi Öz) ile Mutlak, Maya ile de Göreceli olanı özdeşleştirmektedirler. Ancak burada Atmanda Mayaya ve Mayada ise Atmana yani İlahi Öz’e karşılık gelen bir nokta bulunduğu da dikkat çekilmektedir. Bunun anlamı, beşeri zafiyette içkin olarak mutlak bir özün bulunduğuudur. Başka bir anlatımla Taoizmdeki *Ying Yang* sembolizminde olduğu gibi, beyaz kısmın siyah bir merkezi ve siyah kısmın da beyaz bir merkezi bulunmaktadır¹¹. Buna göre insanda da Mutlak olan bir öz vardır. Nitekim konuyla ilgili olarak *Lao-Tzu* şöyle demektedir: “Dünya kendisini nasıl parçacıklar halinde ortaya koyuyorsa, Tao da kendisini insanlarda gösterebilir. Dünya ve parçaları aynı şeyler olmadıkları gibi, farklı şeyler de değildirler. Evrensel beden ve senin bedeninin de aynı olmadıkları gibi farklı da değildirler. Dünyalar ve parçalar, bedenler ve varlıklar, zaman ve mekanlar. . . Tüm bunlar Tao’nun geçici ifadesidir. Görünmez, kavranmaz olan Tao, herhangi bir çözümleme ve sınıflandırmanın ötesindedir. Nereye bakarsan bak onun hakikati oradadır. Aklınla ondan vazgeçer ve kalbinle ona sarılırsın; o içinde sonsuza dek yaşayacaktır”¹².

Hint geleneğinde tasvir edilen tasavvurlar ve ideler, tanımlanamayan ve bir adla belirlenmeyen her bir şey için yardım edici işaretler olarak kullanılmaktadır. Biçimlerin dünyası (rupa) ve adların dünyası (nama) gibi, düşünülebilen şeyler yalnızca bir yansıma olarak görülmektedir. Eğer onlar yüksek olan bir şeyin tezahürleri ve sınırsız olan bir şeyin belirtileri şeklinde, sadece yansımalar olarak görülürlerse anlaşılabilir olurlar. Dolayısıyla her şey geçici ve fenomenal olarak kendisini gösterebilir. Ezeli güç, evrende ve insanda duysal ve kavramsal algı dünyasının ötesindedir ve bu yüzden kelimelerin ve düşüncelerin geri döndüğü şey olarak anlatılmalıdır. Çünkü kelimeler ve düşünceler ona ulaşamazlar. Ancak yine de iki ayrı dünya yoktur,

10. F. Schuon, *Logic and Transcendence*, s. 171.

11. F. Schuon, *İslam ve Ezeli Hikmet*, s. 213.

12. Lao-Tzu, *Bilinmeyen Öğretiler*, s. 48.

çünkü en yüksek aşkın gerçeklik ve onun dünyevi bedenleşmesi mahiyetinde yine de birdirler¹³.

Hint geleneğine göre mutlak ve göreceli olan birliktedir, çünkü aydınlanmış kişi sadece Brahman'ı tanımaz; o aynı zamanda Brahman'dır. Brahman'a ise ancak cehaletin yenilmesiyle ulaşılabilir. Hakikat bizim gerçek tabiatımızda ebedî olarak vardır. Biz Brahman'ız; bizi bu bilgiden ancak cehalet ayırır. Bu Mutlak ile birlik asla bilimsel araştırma yöntemleriyle incelenemez. Çünkü bu tür yöntemler büyük ölçüde duylara dayanır, oysa Mutlak, duyların kavrayışının ötesindedir¹⁴. Böylece insanda bu durumda hem Mutlak olan yansımakta veya içinde O'ndan bir Öz bulunmakta hem de insan Mutlak olana göre göreceli bir varlığa sahip olmaktadır.

Bu anlayış Gelenekselcilere göre evrensel bir olgu şeklinde bütün dinlerde karşımıza çıkmaktadır. Bu manevi gelenekler, İlke ile onun tezahürleri, Atman ile maya, Nirvana ile samsara, ez-Zat ile hicab arasındaki farka daima dikkat çekmişlerdir. Örneklendirecek olursak Hıristiyan azizi M. *Eckhart*, özellikle Mutlak'tan (Godhead) bahsettiği zaman Teslisi adeta unutmaktadır: "En Nihai son nedir? Nihai son bilinmeyen, bilinmemiş ve asla bilinmeyecek ezeli ve ebedî Mutlak Tanrı'nın karanlığının sırrıdır. Orada Tanrı kendi başına bilinmez olarak ikamet eder"¹⁵. Ona göre Mutlak isimlidir ve kimse ondan bir şey söyleyemez. Aynı zamanda O'nun iyi veya doğru olduğundan bile söz edilemez¹⁶. Benzer şekilde Hermetik yazılarda "Onun varlığı onu çağıracağımız hiçbir isimle tam olarak tasvir edilemez"¹⁷ denmektedir. Hermes'e göre Tanrı evrendeki hiçbir şeye indirgenemez ancak her şeyin varlığını kendisine borçlu olduğu Sebep'tir¹⁸.

Böylece hemen her gelenekte Mutlak'ın tanımlanamaz ve tasvire sığmaz olduğu ifade edilirken var olan her şeyin de varlığını Mutlak'a borçlu olduğu temel ilke olarak kabul edilmektedir. Her şey Mutlak

13. H. Zimmer, *Hint Felsefesi*, s. 333.

14. Shankara, *Tefrik Etme Hazinesi*, s. 40-41.

15. W. N. Perry, *A Treasury of Traditional Wisdom*, s. 995.

16. W. N. Perry, *age*, s. 978, 995, 997.

17. W. N. Perry, *age*, s. 997.

18. W. N. Perry, *age*, s. 978.

ile ilişkili olduğu için Mutlak’a göre görecelidir. Dolayısıyla Gelenekselciler, tüm geleneksel metafiziklerin temelinde Mutlak ile göreceli olan arasında bir ayırımın yaptığı ve göreceli olanın Mutlak’ın ışığında bilineceği kanaatindedirler¹⁹. Buna göre Mutlak ile göreceli birlikte vardır ve işte bu anlayış Gelenekselciler tarafından “Göreceli Mutlak” kavramıyla özetlenmektedir. Bu nedenle burada Mutlak varlığın nasıl anlaşıldığı ve izah edildiği üzerinde durmamız gerekmektedir.

Gelenekselcilere göre duyu-üstü gerçeklikler hakkında akli muhakeme ile sonuca gitmek mümkün değildir. Mutlak varlığın özünü de gündelik dilde anlaşılır bir şekilde ortaya koymak zordur. Dolayısıyla bu alanda insan ancak Vahiy, geleneksel sembolizm ve entelektüel sezgi ile bir bilgi sağlayabilmektedir²⁰. İnsanın muhayyilesi dünyevi şeylerle kayıtlı olduğu için bu hakikati idrakten uzaktır. Dolayısıyla insanlar zorunlu olarak ebedî olanın kendisinden gelen bir yardımla ona ulaşabilirler. Bu yardım ise yine İlâhi Vahiy aracılığıyla insana ulaşmaktadır. Bu kutsal vahiy oluşturan öğretilerin merkezinde ise zamanda yaşayan insanı Mutlak’a bağlayan ibadetler yer almaktadır. İnsan ibadet vasıtasıyla arızı olan zaman ve mekan mertebesini aşarak Ebedî Olan ile yeniden doğrudan ilişki kurabilmektedir²¹. Daha önce sözünü ettiğimiz gibi insanın entelektüel fakültelerinden biri olan Aklı (Intellect) sayesinde Mutlak’ı bilebileceği belirtilmektedir. Çünkü Mutlak, Aklın tabiatını ve işlevlerini belirleyen esas muhtevası olarak da görülmektedir²². Bu bakımdan Allah ancak Allah tarafından veya Allah ile bilinebilir denmektedir. Yani hakikat bilgisindeki en yüce ve en son derece olarak görülen Mutlak’ın bilinmesi, yine ancak Mutlak’ın kendisi vasıtasıyla sağlanabilmektedir²³. Benzer şekilde *Mevlâna* da şöyle demektedir: “Bir bölük, gönülden bilgileri yudular; sebebi de şu: O yol, bu bilgiyi bilmez. O yola bir bilgi gerek ki o yandan olsun; çünkü her parça buçuk, tümüne kılavuzdur. Her

19. S. H. Nasr, *Makaleler*, s. 14.

20. F. Schuon, *Varlık, Bilgi ve Din*, s. 54; *Logic and Transcendence*, s. 264.

21. S. H. Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 53.

22. F. Schuon, *Language of the Self Essays on the Perennial Philosophy*, s. 14.

23. R. Guénon, *İslam Manevîyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, s. 31-32; “İslam Tasavvufu”, s. 10.

kanat, denizi aşabilir mi hiç? Tanrı katına, Tanrı katından verilen bilgi götürür adamı”²⁴. Bu bakımdan *F. Schuon* “Mutlak’ın bilgisi de Mutlak’tır”²⁵ demektedir.

Böylece insandaki Mutlak bilgisi onun kendi içinde saklı olduğuna göre o, kendi içine, özüne yöneldiğinde Mutlak’ı müşahade edebilir ve O’na iştirak edebilir. Dış dünyadan daha üst varoluş kategorilerine doğru yükselmeyi ifade eden bu durum, varoluşun ilkesi olan Akıl ile birleşme ve ona katılmayı da ifade etmektedir. Aynı zamanda bu, insanın bireysel belirlenmişliğinden, sınırlanmışlığından kurtulup Sonsuz ve Mutlak’a katılması anlamına da gelmektedir²⁶. Ancak öyle görünüyor ki yine de her şey insanda olup bitmekte, *Yunus Emre*’nin *Bende bir Ben vardır benden içeru* dediği Mutlak Benlik tecrübesi, insanın kendi içine doğru yaptığı seyahatinin sonucunda ortaya çıkmaktadır: “Ben bende seyrederek iken aceb sırda erdim ahi. Bir siz dahi sizde görün bende ahi. Bende baktım bende gördüm benim ile bir olanı. Suretimde can olanı kimdürür (ben) bildim ahi”²⁷. Benzer şekilde *İbn Arabi* de şöyle demektedir: “Kendi kendime Selam verdim ve selam aldım. İşte böyle, benden yine bana benim iltifatım. Muhakkak Ben’in varlığıyla fena buldum geçtim benden. Geçtim azılı düşmanlarımdan ve can dostlarımdan. Kurtuldum ceza ya da mükafat duygusundan. Kurtuldum cehennem korkusundan Cennet sevdasından. Geçtim şahidimden şuhudumdan ayrıldım. Ah ne olağanüstü durum! Ben benim için benimle oldum”²⁸.

Anlaşılabacağı üzere insanın Mutlak’ı keşfetmesi, içinde bulunan asıl Ben’e ulaşması şeklinde tasvir edilmektedir. Bu ben, zaman zaman Mutlak Ben veya Öz Benlik şeklinde de ifade edilmektedir ki bu dereceye ulaşmak mutluluktur, kurtuluştur. Gelenekselciler, İslam Gelenegiyle birlikte en fazla üzerinde durdukları geleneklerden biri olan

24. Mevlâna, *Mesnevi*, C. III, s. 146.

25. F. Schuon, *Logic and Transcendence*, s. 32.

26. S. Sevim, *İslam Düşüncesinde Mârifet ve İbn Arabi*, s. 61.

27. Abdülbaki Gölpınarlı, *Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri*, Altın Kitaplar Yay., 4. b., İstanbul 1976, s. 237.

28. İbn Arabi, *Nurlar Risalesi*, Çev. Mahmut Kanık, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 88-89.

Hindu geleneğinden de bu konuyla ilgili karşılaştırmalı bazı aktarımlarda bulunmaktadır. Bu aşkın ve gerçek benlik, Hint geleneğinde Atman kavramıyla ortaya konulmaktadır. Atman “son bulmayan, içine değersiz hiçbir şey karıştırılmamış olan mutluluktur. Kendiliğinden aydınlık olan ilâhî varlıktır. İnsanın içinde ikamet eden Tanrı’dır. Bağdan kurtuluşu arayan akıllı insan, Atman ile Atman olmayan arasındaki farkı tefrik etmelidir. Bu şekilde, sonsuz varlık, sonsuz hikmet, sonsuz sevgi olan Atman’ı idrak edebilir. Böylece mutluluğa ulaşır”²⁹. *Upanişadlarda* ise şöyle anlatılmaktadır: “Sembolü OM hecesi olan Atman (Gerçek Ben), her şeyi bilen Tanrı Brahmanla aynı varlıktır. Doğmamıştır, herhangi bir sebebin neticesi değildir, ölmez, yok olmaz. Beden yok olsa dahi, o yok olmaz. İnsan, her hangi bir kimseyi öldürse ve onu öldürdüğünü düşünse, ölen kimse de öldüğünü düşünse, bunların her ikisi de gerçeği bilmiyor demektir. Ne öldüren ne de ölen varlık Atmandır”³⁰. İnsandaki bu yaratılmamış ve mutlak gerçek olan ölümsüz ruh, bireysel egodan farklıdır. Bütün varlıkların merkezi kabul edilen bu ruh, insanda Tanrısal olanı temsil eder ve her insan varlığı potansiyel olarak bu ruhu kendisinde bulundurmaktadır³¹. Öte yandan Şamanizm’de de Atman düşüncesine benzer bir düşüncenin bulunduğunu söylemek mümkündür. Nitekim şaman tekniklerinin bu “içimizdeki Ben”i bulup çıkarmak için gerekli imkanları sağladığı vurgulanmaktadır³². Yine *Plotinus*’un “kişi ruhu” ile “evren ruhu” arasındaki ilişkiyi ele alış biçiminin de Mutlak’ın kişisel yansımasıyla bizi zatihi Mutlak ayrımını çağrıştırdığı ileri sürülmüştür³³.

Ne var ki *H. Zimmer*’e göre bu evrensel ayırım günümüz Batı geleneğinde kaybolmuştur: Ona göre Batı, ayırım gözetmeden ruhla Benlik’i (atman-özvarlık) özdeşleştirmektedir. Bunun sonucu olarak da ruh sözcüğündeki psişenin yani bedene bağlı ruhun değişken ala-

29. Shankara, *Tefrik Etme Hazinesi*, s. 69.

30. *Upanişadlar*, s. 25. Ayrıca aynı eser bkz. s. 109.

31. S. Radhakrishnan, *Eastern Religions and Western Thought*, 2. b., Oxford University Yay., London 1940, s. 83.

32. Bkz. N. Drury, *Şamanizm*, s. 170.

33. Bkz. H. J. Störig, *İlkçağ Felsefesi Hint Çin Yunan*, Çev. Ömer Cemal Güngören, Yol Yay., İstanbul 1994, s. 336.

nına ait olan düşünce, duygu ve ben bilincine benzer öğelerle bunların ötesinde olan öğeleri birbirine karıştırmış bulunmaktadır³⁴. Bu bakımdan Gelenekselciler, daha önce üzerinde durduğumuz bireyciliğin bütün olumsuz yönleriyle birlikte Batı dünyasında ortaya çıkışını, bu ayırımın unutulmasına bağlamaktadırlar. Onlar için geleneksel dünyada böyle bir durumun ortaya çıkması mümkün değildi, çünkü bireyüstü bir duruma ulaşmış olan varlık, bireyciliğin bütün sınırlamalardan kurtulmakta ve böylece de insani benlik İlahi Benlik önünde görece bir varlığa sahip olarak görülmekte hatta bazı durumlarda tamamen silinmiş olmaktadır³⁵. Bu, olumsuz bir durum olarak kabul edilmemekte, aksine benin Ben içinde yok olması şeklinde düşünüldüğünde en büyük zenginlik olarak görülmektedir. İnsan için bu benlik anlayışının önemi şu şekilde ortaya konmaktadır: Geleneksel olarak nihai Ben, algılanabilen ve bilinebilen bireysel egodan daha aşağı düzeydeki benlik, belirli olan her şeye nazaran aşkın Benlik veya Şahsiyettir. Aşkın Benlik (Self) hiçbir zaman belirlenemez, nesnelleştirilemez, ispat edilemez ve çürütülemez; fakat yine de o, hepimizin varlığının merkezinde yer alan tek nihai kesinliktir (certitude). Onun ne olduğunun bilincine varmak, insanın ve dolayısıyla diğer her şeyin bilgisinin vazgeçilmez anahtarına sahip olmak demektir³⁶.

Görüldüğü gibi Gelenekselciler için bu Benlik kavramı, her türlü aşkınlığın ve Mutlak'ın insani düzeydeki yansıması olarak merkezi bir konuma sahiptir. Bu özellikleri dolayısıyla da gerek onun bilinmesi gerekse onunla bilmenin nasıl gerçekleştiği üzerinde durmak gerekmektedir. Çünkü Mutlak Varlık onun aracılığıyla ancak bilinebilmektedir. Esasen her din veya hikmetin temel niyeti de burada aranmaktadır. Çünkü Gelenekselcilere göre insani varoluşumuza anlam veren şey, bu gerçek üstü gerçekliğin şuuruna varmak yani Mutlak'ı bilmektir³⁷.

Mutlak'ı bilme ve bu bilgiyi elde etmenin yöntemleri konusunda Gelenekselcilerin üzerinde durduğu temel formül, özne ile nesne ve-

34. H. Zimmer, *Hint Felsefesi*, s. 79-80.

35. R. Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, s. 80.

36. L. Northbourne, *Modern Dünyada Din*, s. 72-73.

37. F. Schuon, "No Activity without Truth", s. 38.

ya bilen ile bilinenin arasındaki farklılığın ortadan kaldırılması şeklinde özetlenebilir. Onlara göre Modern felsefede çözülemeyen bu “nesneden özneye nasıl geçileceği sorunu” Gelenekselci düşüncede bu ikisi birleşik görülerek daha başlangıçtan çözülmüş olmaktadır. Yani gözlemci ile objektif gerçeklik birdir³⁸. Bu durumda insanın öznel konumuyla nesnel gerçeklik birbirine bağlantılı hale getirilmektedir. Böylece bilginin nesnesi ne olursa olsun, en yüksek bilgi derecesine, sonuçta bilen ile bilinen arasında hiçbir ayrım kalmadığı zaman ulaşılmış olmaktadır. Çünkü fark ya da ayrılık mesafe demektir ve bilişsel ilişkide mesafe, bilgisizlik anlamına gelir. Özne ile nesne arasında en ufak bir ayrılık kaldığı, yani özne ve nesne diye birbirinden ayrılabilir iki ayrı olgu bulunduğu müddetçe, tam idrak ve kavrayışa ulaşamamış demektir³⁹. Açıktır ki böyle bir biliş tarzı ile gözlem aracılığıyla elde edilen bilgi kastedilmemektedir.

İslam geleneğinde irfan olarak adlandırılan Allah’ı yani Mutlak’ı bilmeyi, S. H. Nasr, özne-nesne ilişkisinden yola çıkarak şu şekilde açıklamaktadır: “İrfan, bilen ile bilinen; yani alim ile malum ve arif ile maruf arasındaki farklılığın aşılmasına dayalı mutlak ve nihai bilgidir. Çünkü insanın içinde Allah’ı tanıyabileceği ilâhî bir kıvılcım veya ilâhî bir nur vardır. İnsan, beşer olarak Allah’ı tanıyamaz. Bu bakımdan İslam’da arifullah değil arif-i billah vardır. Allah’ı, O’nun aracılığıyla tanıyan kişi demektir bu. İrfan zihinsel tasavvurların aracılığı olmadan mebdei bilmektir”⁴⁰. Buna bağlı olarak, gerçek arif de her bir nesnede Mutlak’ı görebilen kişi olarak tanımlanmıştır. Arifin bu tecrübeyi bir özne olarak kaldığı, yani insandaki ben bilinci mevcut olduğu müddetçe, elde edemeyeceği de açıktır. Bu bakımdan gündelik tecrübe düzeyinin ötesine gidemeyen ben, Mutlak’ı idrak tecrübesinin önündeki en büyük engel olacaktır⁴¹. Aslında Mutlak’a ulaşmak demek, Allah’ın Zat’ına ulaşmak demek olduğundan bu çaba, dinin

38. H. Smith, “Two Traditions and Philosophy”, s. 293; M. Talbot, *Mistik Düşünce ve Yeni Fizik*, s. 8. Batı felsefesinde özne nesne karşıtlığının sonucu düalist bilgi felsefesinin ortaya çıkardığı sorunlar için bkz. R. Garaudy, 20. *Yüzyıl Biyografisi Garaudy’nin Felsefi Vasiyetleri*, s. 26-27.

39. T. Izutsu, *İslam’da Varlık Düşüncesi*, s. 20-21.

40. S. H. Nasr, “İran ve İslam”, s. 91.

41. T. Izutsu, *İslam’da Varlık Düşüncesi*, s. 24.

en derindeki hedefi olarak da gösterilmiştir⁴². Bilindiği gibi İslam geleneğinde Allah kelimesi, Mutlak kavramının karşılığı olarak en yaygın şekilde kullanılan bir kavramdır. Mutlak kavramına karşılık olarak Hakk kelimesini tercih eden *İbn Arabî*, Hakk’a ulaşmak için ben ve benlik fikriyle akıl yürütme veya kanıtlamayı da doğrudan idrakin yani müşahedenin sağlandığı, bilen ile bilinenin birliği denilen bu aşkın tecrübenin önündeki en büyük engel olarak görmektedir⁴³. Kısaca Gelenekselcilere göre insan, temel olarak Mutlak’ı, sonra da Mutlak’a bağlı olarak görecelinin anlamını kavrayabilecek durumdadır. Mutlak’ı kavramak demek, göreceliyi de kavramak demektir. Sonra da Mutlak’ın içinde görecelinin köklerini, görecelinin içinde de Mutlak’ın yansımalarını kavramak demektir⁴⁴.

Bu bağlamda üzerinde durulması gereken diğer bir konu da Mutlak’ın tecelli veya tezahürleri aracılığı ile bilinmesidir. *F. Schuon*’a göre, eğer Tanrı hiçbir sınırlama olmadan ve her bakımdan Mutlak olsaydı, dünya ile O’nun arasında herhangi bir temas gerçekleşmez, hatta dünya var olamazdı. Dolayısıyla ancak “Göreceli Mutlak olarak Tanrı” evrenle ilişkilidir ve O tecelli ve tezahürleriyle bilinir⁴⁵. Bu konuya özel bir önem veren İslam metafizikçilerine göre de tecelli, özü gereği bilinemez olan Mutlak varlığın kendini git gide daha somut suretlerde izhar etme sürecidir. Cisimler Mutlak varlığın tezahürleridir. Mutlak varlık ruhlar, akıllılar, soyut nefisler gibi mertebeler itibariyle cisimler aleminde zahir olur. Mutlak’ın bu ilâhî tezahürü ancak özel ve belirli suretlerde kuvveden fiile çıkabildiğinden tecelli, Mutlak’ın kendi kendini belirlemesinden ya da kendi kendini sınırlamasından başka bir şey değildir⁴⁶. Öyleyse Mutlak’ın tezahürleri de oldukça çeşitlidir ve çeşitli düzeylerde ortaya çıkmaktadır. Ancak her ne kadar bu tezahürlerde çeşitlilik varsa da bunlar ilke ve temel gerçeklik ola-

42. Bkz. Martin Lings, *Yirminci Yüzyılda Bir Velî*, Çev. Ufuk Uyan; Bekir Şahin, Yeryüzü Yay., İstanbul 1982, s. 34.

43. S. Sevim, *İslam Düşüncesinde Mârifet ve İbn Arabî*, s. 142.

44. F. Schuon, *İslamın Metafizik Boyutları*, s. 32.

45. Frithjof Schuon, *In the Face of the Absolute*, World Wisdom Books Yay., 2. b., Indiana 1994, s. 241.

46. T. Izutsu, *İbn Arabî’nin Fusus’undaki Anahtar-Kavramlar*, s. 219; M. Ş. Günlaltay, *Felsefe-i Ula İsbat-ı Vacib ve Rûh Nazariyeleri*, s. 276.

rak Mutlak’tan farklı değildir⁴⁷. Dolayısıyla dış dünyadaki varlıklar bir yönüyle bağımsız varlıklardır, başka bir açıdan ise Mutlak’ın bir yansıması olarak algılanabilmektedirler. Bu paradoksal durum F. Schuon tarafından şu şekilde açıklanmaktadır: “Dünya, tanımı gereği zıt anlamlıdır ki bu, dünyanın Tanrı olmadığını söylemenin bir yoludur. Her bakışta aynı zamanda hem doğru hem yanlıştır. Bu türden çeşitli ilişkileri fark etmek mümkündür. ‘İsa gerçek Tanrı’dır ve gerçek insandır” ifadesi evreni yöneten eş anlamlılığın ve zıt anlamlılığın tam formülüdür. Zıt anlamlıdır, çünkü yaratılan yaratıcı değildir. Eş anlamlıdır çünkü hiçbir şey Tanrı’nın dışında değildir. Gerçeklik birdir”⁴⁸. Bu açıklama aynı zamanda parçalanmış, indirgemeci ve düalist bir hakikat görüşünü aşmanın formülü olarak da görülmektedir. Çünkü bu durumda gerçeği oluşturan çeşitli farklılıklara saygı gösteren külli bir yaklaşım ortaya çıkmaktadır. Bu küllü yaklaşım bir ve çok olanın izahını verdiği gibi kendi içinde paradoksları da taşıyabilecek genişlikte bir bakış açısı olarak kabul edilmektedir⁴⁹. Buna göre görecelilik Tezahür ve dünya, Mutlak ise Tanrı ve İlke ile ifade edilmektedir. Mutlak ve onun görecelilik içindeki yansımaları, bütün varlıkları ve kişisel Tanrı’yı kapsadığı belirtilmektedir. Böylece merkezi İlke bütün varlık düzeylerinde tezahür etmektedir⁵⁰. Aynı şekilde R. Otto’nun meşhur, hayran bırakan ve korkutan sır (*mysterium tremendum* ve *mysterium fascinans*) şeklinde ifade ettiği şey, İslam Geleneğindeki Allah’ın *cemal* ve *celal* şeklinde tecellisi ile karşılaştırılmıştır. Allah kendi güzelliği ve şefkatini cemaliyle, ululuğu ve gazabını ise celaliyle ortaya koyar. Demek ki bu karşıtların bir araya gelişiyse onun kavranılamazlığına, benzersiz mükemmeliyetine işaret edilmektedir⁵¹.

İşte Gelenekselciler tarafından bu formül, söz konusu çelişkili durumu açıklığa kavuşturabilen güzel bir anlatım yolu olarak görül-

47. R. Guénon, *Man and his Becoming According to the Vedanta*, s. 80. Ayrıca bkz. F. Schuon, “The Human Margin”, s. 419.

48. F. Schuon, *Language of the Self Essays on the Perennial Philosophy*, s. 11.

49. Bkz. F. Schwarz, *Kadim Bilgelik Yeniden Keşfi*, s. 374.

50. F. Schuon, *Survey Metaphysics and Esoterism*, s. 19; *Roots of the Human Condition*, s. 25.

51. A. Schimmel, *Sayıların Gizemi*, s. 60.

mektedir ve onlara göre bu anlatımı anlaşılır kılan terim *göreceli mutlak*tır.

Gelenekselciler çeşitli Tanrı anlayışlarını izah etmek için de bu kavramdan yararlanmışlardır. Onlara göre tam bir metafizik doktrininde Mutlak ile göreceli veya sonsuz ile sonlu arasında her zaman bir ayrım yapılmıştır. Burada birinci terim, *M. Eckhart*'ın "Godhead" şeklinde isimlendirerek God'dan (Tanrı) ayrı bir kavram olarak ifade ettiği Mutlak Tanrıyı; tek olan özü, ifade etmektedir. İkincisi ise Göreceli Mutlak olarak isimlendirilen ve Maya kavramına karşılık kullanılan kişisel Tanrıyı ifade etmektedir⁵². Bu doğrultuda *F. Schuon*, Mutlak'ı Tanrısal düzeyde iki farklı şekilde kavramsallaştırmaktadır: a) Kendi öyleliğinde Tanrı (*God as such*), b) İnsan haline gelen Tanrı (*God became man*)⁵³. O Teslisi de bu sınıflandırmaya dayanarak açıklamaya çalışmaktadır. Çünkü ona göre bu sınıflandırma ile Mutlak için insan şeklinde tezahür mümkündür ve Teslis de bu anlamda bir tezahürdür. Teslisçi yaklaşımın paradoksu olan Tanrı'nın aynı anda hem Mutlak olarak Bir hem de Mutlak olarak üç olduğunu ileri sürmesi, Bir'in Mutlak olanı yansıttığı ancak üçün ise göreceli olduğu şeklinde çözümlenebilir⁵⁴. Başka bir yerde ise şöyle demektedir: "Müslümanlar, İsa'nın Tanrı olup olmadığını değil, Tanrı'nın Hristiyanların anladığı anlamda insan olup olamayacağını a priori olarak sorarlar. Müslümanların düşündüğü gibi eğer Tanrı Mutlak olarak düşünülürse o zaman Tanrı insanlaşamaz; zira bizatihi, Mutlak izafi olamaz. Teslis doktrininde Tanrı insan olabilir çünkü tezahürün zaten İlke'de mevcut olduğu düşünülür, böylece İlke bir yönüyle izafileştirilmiş olur"⁵⁵.

Kısaca Gelenekselcilere göre aslında Mutlak yani Mutlak olan Tanrı bir tanedir. Fakat bu Mutlak farklı inançlarda değişik formlarda adlandırılmıştır. Veya onun farklı özellikleri öne çıkarılarak anla-

52. F. Schuon, *Logic and Transcendence*, s. 18-19.

53. F. Schuon, *Survey Metaphysics and Esotericism*, s. 103.

54. Frithjof Schuon, *Logic and Transcendence*, s. 96-97; *Christianity/Islam Essays on Esoteric Ecumenicism*, İngilizceye Çev. Gustavo Polit, World Wisdom Books Yay., Indiana 1985, s. 127.

55. F. Schuon, *İslam ve Ezeli Hikmet*, s. 39.

şılma yoluna gidilmiştir. Ancak sonuçta insan Mutlak olanı vahyin ve geleneğin gösterdiği her hangi bir biçimde düşünerek idrak etmek imkanına sahiptir. Çünkü onlara göre insan Mutlak olanı idrak etmek için yaşar⁵⁶. Fakat V. Danner’in belirttiği gibi değişik dinlerin ve geleneklerin Mutlak tasavvurları bir birlerine ters görülebilecek kadar farklı olabilmektedir. Mesela Budizm’deki Nirvanaya bağlı gerçekliğinde Mutlak’ın Tanrısız tanımlanması, Müslümanlara tam bir imansızlık, ateizm ya da Tanrı’sız bir din olarak görülecektir. Çünkü zahiri İslam Tanrı’yı yaratan ve bütün alemlerde yaratıklara efendi olan bir varlık olarak tanımlar⁵⁷. Dolayısıyla Tanrı bir taraftan Mutlak bir varlık olarak algılanırken diğer taraftan da farklı özellikleriyle insanlar tarafından anlaşılabilir şekilde tanımlanabilmektedir. Ancak S. H. Nasr’ın da vurguladığı gibi Mutlak kendisini belirli sıfatlar ile sınırlandırmaz. O sonsuzdur, dolayısıyla kendisini, gayri şahsi tarzda, tezahürü de dahil olmak üzere farklı formlarda izhar etme imkanına sahiptir⁵⁸. Unutulmamalıdır ki Tanrı bütün bu farklı özellikleri aştığı için Mutlaktır. Bu durumda Tanrı’nın bu farklı özellikleriyle bilinmesi ise Mutlak olarak idraki ile karşılaştırıldığında O’nun *görelî* bir yolla hayal edilmesiyle mümkün olabilmektedir. Ancak yine de Tanrı’nın bu farklılaşmış tasavvuru dahi yaratıklarla karşılaştırıldığında Mutlaktır⁵⁹.

Görüldüğü gibi burada Mutlak’ın iki ayrı şekilde anlaşılması söz konusudur. T. Izutsu bu iki anlamıyla Mutlak kavramını şu şekilde açıklamaktadır: “Metafiziksel gerçek ya da mutlak vücutta iki sahayı teşhis etmek mümkündür. Metafiziksel bakımdan gerçeğin son mertebesi olan birinci sahada, mutlak vücut kendi mutlaklığında yani kendi mutlak taayyününün yokluğunda mutlaktır. Bu mutlak vücut, Parabrehmen veya Vedanta’da geçen yüce *Brehmen* mefhumu ve Neokonfiçyüsçülük felsefesinde yokluk’un sınırı olan *Wuchi* mefhumu ile mutabakat halindedir. Hem Vedanta’da hem İslam’da mutlak

56. F. Schuon, “No Activity without Truth”, s. 38.

57. V. Danner, *The Islamic Tradition*, s. 107.

58. A. Aslan, “Dinler ve Mutlak Hakikat Kavramı: John Hick ve Seyyid Hüseyin Nasr’la Bir Mülâkat”, s. 182.

59. F. Schuon, *From the Divine to the Human*, s. 21.

vücut bu yüce merteye hatta Allah da değildir. Çünkü Allah, mutlak varlık dünyasından mütemayiz kıldığı için, mutlak vücudun bir taayyünüdür. İkinci sahada mutlak varlık dünyasına nispet ve izafetle, zevahir dünyasının asıl mebdei olması dolayısıyla ve kendini kesret surerinde göstermesi hasebiyle mutlaktır. Sadece ve sadece bu mertebeye Vedanta'da Parameshvara veya yüce rab, Neokonfigyüslükte Tai chi veya kamil yüce denilmiştir ki bu da Wuchi ya da yokluk sınırı ve yaratıcılığın ebedî aslıdır⁶⁰. İşte Gelenekselciler de benzer şekilde insanlığın farklı metafizik ve manevi öğretilerinde farklı yollarla aynı Mutlak'a işaret edildiğini sürekli vurgulamakla birlikte bu Mutlak gerçekliğin algılanışının çeşitli geleneklerde aşağı yukarı birbirleriyle uyumlu olduğunu da belirtmektedirler. İslam'daki sufi formülasyonlar ile İslami olmayan Hindu Vedanta ve Çin Taoizm'i gibi gelenekler arasındaki uyumluluk buna örnek olarak gösterilmektedir. Onlara göre İslam'daki Allah ismi ile Hinduizmdeki Brahman ve Çin geleneğindeki Tao aynı aşkın gerçekliğin ilâhî isimleridirler⁶¹.

Buna göre aşkın varlık olması açısından Mutlak iki farklı şekilde ele alınmaktadır. Her dinde hem belirli özelliklerle kişiselleştirilmiş bir Tanrı olarak Mutlak yansımakta, hem de bütün bu sıfatların ötesinde tanımlanamaz sonsuz anlamında Mutlak anlayışı bulunmaktadır. Gelenekselciler belirli sıfatlarla tanımlanan Mutlak'ı, Sonsuz ve tanımlanamayan Mutlak'a göre *göreceli Mutlak* olarak kabul etmektedirler. Öte yandan her dini gelenekte belirli kavramlarla ifade edilen Tanrı anlayışları her ne kadar bazen o dillerde Mutlak'ı ifade etmek için kullanılıyor olsalar da, bu tanımlanan Tanrı anlayışları, gerçekte *göreceli Mutlak*tırlar.

Gelenekselciler bu Mutlak anlayışlarını, bazı geleneklerden örnekler vererek açıklamaktadırlar. Kızılderililerdeki Tanrı fikrini bu açıdan yorumlayan F. Schuon'a göre Kızılderililerdeki Tanrı fikri, aslında Mutlakın mümkün olan bütün yönlerine işaret etmektedir. Wakan Tanka (Büyük Ruh) sadece yaratıcı olarak Tanrı değil aynı za-

60. Toshihiko Izutsu, "Felsefe İslam'da Felsefi Düşüncenin Temeli", Gulamri-za Avani, *Hikmet ve Sanat*, Çev. Mehmet Kanar, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 104.

61. V. Danner, *The Islamic Tradition*, s. 107.

manda mutlakın tanımlanamaz veçhesini aksettiren gayrı şahsi öz (Impersonal Essence) olarak da kabul edilmektedir⁶². Benzer şekilde Mahayanist Buda anlayışında Tanrı diye kabul edilen Buda’nın iki biçimi bu sınıflandırma ile uyum göstermektedir. Bu biçimlerden birincisi Buda’nın “saf bilinç” olan bedenidir. Buda bu bedeninde anlaşıldığı haliyle saf bir ruh, tek gerçek varoluş ve en yüksek Tanrı biçimidir. Budanın bu yönü kavramlarla, kelimelerle anlatılamaz. Budanın bu “bilgi bedeni” sıfatlarla, değişik niteliklerle bir araya gelince onun ikinci bedeni yani Tanrılık özelliğini taşıyan hareketli bedeni meydana gelmektedir⁶³.

Mutlak tasavvurunun bu bağlamda en kapsamlı yorumunu, Gelecekselemlerin her bakımdan büyük otorite kabul ettikleri *İbn Arabi* yapmaktadır. Bu açıdan o, Hakk’ın *mutlak* ve *mukayyed* olarak anlaşılabileceğini belirtmektedir. Ona göre Mutlak ilah hiçbir yere sığmayan, kendi nefsinde aynı olan varlık olarak tanımlanmaktadır. Mukayyed ilah ise her inanç sahibinin inandığı özel mabuddur. Bu ilahlar hayalde yaratılarak inanılan varlıklar oldukları için sınırlıdılar. Her itikat sahibinin inandığını ilah kabul etmek *İbn Arabi*’ye göre sonuçta Allah’ı her surette ve her türlü inanışa göre bilmiş olmak demektir. Dolayısıyla eğer insan sadece hususi bir mabuda inanırsa zan ve şüphe içerisinde. Allah kuluna onun inandığı gibi zahir olur. Ancak mutlak hiçbir zahiri kalıba sığmaz⁶⁴. O halde Allah ona göre, Zâtı itibariyle bir olmakla birlikte tecellileri açısından çoktur; hem eşyayla karşılaştırılmaz bir benzersizliğe sahiptir hem de eşyaya benzendir. Alem hem O’dur, hem de O değildir⁶⁵. *İbn Arabi* için “feyz” de Hakk’ın (yani Mutlak’ın) farklı suretlerde ve her hal için ayrı bir tecelli ile kendini izhar etmesinden başka bir şey değildir. Böylece Tek ve Mutlak Olan Gerçek, kendisini değişken bir biçimde belirleyerek *sınırlandırmakta* ve aracı kullanmaksızın farklı şeylerin suretlerinde izhar etmiş olmaktadır⁶⁶. *İbn Arabi* şöyle demektedir: “İnanılan

62. F. Schuon, *Language of the Self Essays on the Perennial Philosophy*, s. 180.

63. W. Ruben, *Eski Metinlere Göre Budizm*, s. 150-151.

64. İbn Arabi, *Fusus’ül-Hikem*, s. 346.

65. W. Chittick, *Hayal Alemleri İbn Arabi ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, s. 46.

66. T. İzutsu, *İbn Arabi’nin Fusus’undaki Anahtar-Kavramlar*, s. 222.

Hakk, sureti Mü'minin kalbine sığan Hak'tır. Kalbe tecelli eden Hakk'ı da o kalb bilir. Bu hale göre göz inanılan Hak'tan başkasını göremez. İtikatların çeşitli olduğu da gizli değildir. Şu hale göre Hakk'ı bir kayd ile bağlı bilen kimse kendi inanışı dışında onu inkar eder. Kendince takyid ettiği şeyde Hakk tecelli edince onu gerçekler. Böyle olunca da duyduğu tecellilerin bazısına inanır, bazısını inkar eder. Hakk'ı bir kayd ile bağlamayıp ona mutlak olarak iman eden kimse onun her bir surette değişik bir tecelli gösterdiğini inkar etmeyip gerçekler. O kimse Hakk'ın bitmez tükenmez tecellilerindeki suretlerini yine Hakk'tan bilir. Bununla beraber ariflere göre Allah bilgisinin ucu bucağı yoktur ki herhangi bir noktada duraklasın⁶⁷. Görüldüğü gibi burada Mutlak olan Hakk, tecellileri açısından ve aynı zamanda çeşitli itikatlardaki ortaya çıkışı açısından da yine Mutlak'ın bir yansıması yani Göreceli Mutlak olarak izah edilmektedir. Dolayısıyla Allah zatında herhangi bir itikatla sınırlandırılmazken, her itikada ait surete bürünebilir. Çünkü O, *İbn Arabî*'ye göre her hangi bir suret yerine, başka bir surete indirgenip bu surete bağlanmaktan çok yücedir. Allah hakkındaki eksiksiz bilgi her inançta O'nun tecelli ettiğini, ama hiçbir itikadın O'nu kayıtlı kılamayacağını görmeyi gerektirir. Bu bakımdan Makamsızlık Makamında bulunanlar her makamın ve her itikadın hakkını verirler. Çünkü onlar için her biri Allah'ın sonsuz tecellilerinden birine denk düşer. Herkesin bir itikadı vardır ve ona inananı Allah'a, yani tüm yolların sonuna götürür⁶⁸. Bütün bunlardan anlaşılacağı üzere *İbn Arabî* Mutlak ile Göreceli olanın aynı anda geçerli bir inanç bütünlüğü oluşturabileceğini göstermektedir. Ancak Mutlak tek olmakla birlikte her itikat şeklinde farklı farklı ortaya çıkmaktadır. İnsanları sonuçta Sonsuz Mutlak'a ulaştırabilen bu inançlar da ona göre doğrudur.

Gelenekselciler peygamberlik kavramını da göreceli mutlak kavramı çerçevesi içinde ele almışlardır. Logos yani Kelam insandaki ruhla Tanrı'nın yaratılmamış ruhu arasında bir araştır. İnsandaki bîtinî ruh ise evrensel ruh olan Logos ile (yani İslam'da Hz. Muhammed) aynıdır ki bu da İlâhi Ruh olarak tanımlanır. Buna bağlı olarak İslam

67. İbn Arabî, *Fusus'ül-Hikem*, s. 151.

68. W. Chittick, *Hayal Alemleri İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, s. 191.

sufiliğinde mürid tevhide yönelik zihinsel yolculuğunda Tanrı’da yok olabilmesi için ilkin kendi Muhammedî gerçekliği içinde erimelidir⁶⁹. F. Schuon’a göre bütün gelenekler Logosun insani düzeydeki tezahürüne yani peygambere dayanmaktadır. Bu, insanın İlahi düzenle dolaylı olarak ilişki kurduğu bir yoldur. Tanrı böylece bize el uzatarak kurtuluşa ermemizi sağlamaktadır. Logosda somutlaşan erdemler aracılığıyla insan kendini aşmakta ve İlahi olanla irtibatlandırmaktadır⁷⁰. Gelenekselcilere göre Logos her devirdeki vahyin ve peygamberliğin kaynağıdır. Esasen Yahudi ve Hıristiyanların bunu böyle kabul ettiklerini biliyoruz⁷¹. Her geleneksel yapı, kurucusunu ilâhî Logos’la özdeşleştirir ve ötekilerini bu kurucunun izdüşümleri ve Biricik Logos’un ikinci derecedeki tezahürleri olarak değerlendirir⁷². Gelenekselcilere göre peygamber (yani Logos veya Kelam) görelinin mutlak ile bütünleştiği özel bir durum ya da tam olarak mutlakın görelisi olarak tezahürüdür⁷³. Dolayısıyla farklı dinlere mensup olan peygamberler, gerçekte bizatihi Logosun dışı dönük tezahürlerinden başka bir şey değildir. Her peygamber Logostan gelen hikmetin temsilcisi ve kendi döneminde de tebliğcisidir. Bütün peygamberler tıpkı bütün biçimlerin gerisinde biçimden soyutlanmış bir Asl’ın bulunması gibi bu Logosun yansıması olarak onun farklı dönemlerde ve topluluklarda ortaya çıkması şeklinde değerlendirilmektedirler⁷⁴. Gelenekselciler, peygamberleri dünyada vahyin taşıyıcıları ve Tanrı’nın bize gönderdiği dinlerin kurucuları olarak görmekle birlikte aynı zamanda onları kendileri ile hakikatin tecelli ettiği Hint geleneğindeki Avatarlar ola-

69. V. Danner, *The Islamic Tradition*, s. 14. Ayrıca bkz. İ. R. el-Faruki; L. L. el-Faruki, *İslam Kültür Atlası*, s. 331.

70. Frithjof Schuon, “The Spiritual Significance of the Substance of the Prophet”, *Islamic Spirituality Foundations*, Ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Routledge & Kegan Paul Yay., London 1987, s. 49; *Survey Metaphysics and Esotericism*, s. 103.

71. Bkz. K. Demirci, *Dinler Tarihinin Meseleleri*, s. 17; G. Avani, *Hikmet ve Sanat*, s. 14; Ebu’l-Ala Afifi, *Tasavvuf İslam’da Manevi Hayat*, s. 14; Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, Çev. Ali Ünal, İnsan Yay., İstanbul 1985, s. 123.

72. F. Schuon, *İslamı Anlamak*, s. 145.

73. F. Schuon, “The Human Margin”, s. 423.

74. S. H. Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 311-312.

rak da kabul etmektedirler. Hristiyanlık'taki Hz. İsa'nın durumu da bu çerçevede değerlendirilmiştir. Hint geleneğindeki avatar anlayışında, büyük avatarın kısmi enkarnasyon, küçük avatarın ise tam enkarnasyon şeklinde sınıflandırılmasına dikkat çeken *F. Schuon*, kendisini İlahi Mesajla aynileştiren Hz. İsa'yı bu iki kategoriden ilkinde, Tanrı'nın indirdiği mesajı alan peygamber olarak da ikincisine dahil etmektedir⁷⁵. Hiç kimse Logos'un yani peygamberin dışındaki bir vasıta ile Tanrı'ya erişemez. Bu durumu *F. Schuon*, Hristiyanlık örneğiyle şu şekilde ifade etmektedir: “ ‘Ben Yolum, Hakikat'im ve Hayat'ım' ifadesi, İlahi Kelam (Mesih) için mutlak anlamda doğru bir şeydir, ama O'nun beşeri tezahürü (İsa) için ise kısmen doğrudur, çünkü mutlak bir hakikat, gerçekte, izafi bir varlık ile sınırlandırılmaz. İsa, Tanrı'dır, ama Tanrı, İsa değildir; Hristiyanlık İlahidir, ama Tanrı Hristiyan değildir”⁷⁶. Sonuç olarak tüm vahiyler, başlangıçta varolan ve Evrensel Kelam'ın tezahürü olan Logos'la, Kelime'yle bağlantılıdır. Her din bir peygamber ya da avatarın Sema'dan doğrudan aldığı mesaja dayanır⁷⁷.

Şimdiye kadar gerek metafizik gerekse çeşitli dini unsurların değerlendirilmesi bakımından üzerinde durulan göreceli mutlak kavramı, dini çeşitliliğin izah edilmesi için de kullanılmaktadır. Mutlak tek, değişmez ve sürekli olduğu için buna bağlı olarak hakikat da tektir. Madem ki hakikat tektir, öyleyse farklı dinler niçin Mutlak Hakikat iddiasında bulunmaktadır? Gelenekselcilere göre Mutlak Hakikat değişmez, ancak kendini farklı zamanlarda ve farklı kültürel formlarda ifade etmektedir. Bu bakımdan dinler, hiç değişmeyen dolayısıyla bir olan hakikatin farklı zamanlarda, farklı toplumlarda, farklı şekillerde ifade edilmesidir. Çünkü Mutlak, mutlak olmayan dünyaya formsuz yani asli haliyle Mutlak olarak ulaşamaz. Mutlakın insani evrene ulaşabilmesi için bir forma, bir ifade biçimine, bir doktrine bürünmesi gerekir. Form dünyası ise bölünmenin ve çokluğun dünyasıdır. Ancak yine de dinler sadece formdan ibaret de değildirler. Zira her din bu zahirî formların ötesinde Mutlak Hakikat anlayışını da yapılarında ba-

75. F. Schuon, *Christianity / Islam Essays on Esoteric Ecumenicism*, s. 126.

76. F. Schuon, *Dinlerin Aşkın Birliği*, s. 157.

77. S. H. Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 87.

rındırırılar⁷⁸. Her din kendi yolunda gerçekliği göreceli olarak değil Mutlak olarak yansıtır. Ancak dogmalar ve ibadetler ilâhî gerçekliğin anahtarları olmakla birlikte bunlar dinin göreceli yönü olarak görül-
mekte ve bu nedenle de bütün gerçekliği kapsayan tek bir yolu temsil
etmedikleri ileri sürülmektedir⁷⁹. Fakat dinlerdeki Mutlak merkez, bu
yönleri aşarak bütün gerçekliği kapsayıcı bir bakış açısı sunmaktadır.
Çünkü Mutlak Hakikat fikri olmaksızın bir dinin insanlara kurtuluş va-
detmesi ve kendi doğruluğunu iddia etmesi mümkün değildir. Bu ba-
kımından S. H. Nasr “Mutlak her zaman ve mutlaka mutlaktır; Hakk
mutlak olarak hakikattir. Bunun dışındaki her şey, Mutlak’ın dini dün-
yadaki tezahürleridir” demektedir. Böylece her dinin kendi içinde ba-
rındığı mutlaklık, tarihi olarak her dinin yalnız kendisinin doğru veya
doğruların içinde en doğru olduğu fikrinin doğmasına neden olmuştur.
Ona göre bu durum da doğaldır. Çünkü özellikle avamın birden çok di-
ni evrende aynı anda yaşaması mümkün değildir. Dolayısıyla ancak
ilâhiyatçılar, hakimler ve arifler, farklı dinlerde mutlak hakikat fikrinin
bulunduğunu daha doğrusu bu hakikatin bu dinlerin özel dünyasına bir
yansımasının olduğunu anlayabilir ve açıklayabilirler. Böylece hakika-
tin bir dini evren içinde somutlaşan formu, göreceli mutlak olarak Ha-
kiki Mutlakın bir yansıması şeklinde anlaşılmış olmaktadır⁸⁰. Hidayet,
her dinde bizzat vahiy ve elçi aracılığıyla belirlendiği gibi kültüre ait ka-
lıplar tarafından da belirlenmektedir. Çünkü vahiy gibi kültüre ve dile
ait kalıplar da Hakk’ın tecellisi olduğundan son tahlilde hakikatin bu
iki yönü birbirinden ayrılmaz⁸¹. F. Schuon’a göre bütün dinlerde Tanrı
“Ben” diye hitap ettiği için dinler hem özel hem de mutlaklardır⁸².

Anlaşılabacağı üzere Gelenekselciler dinlerdeki bu Mutlak anlayış-
larının dışardan bir düzenleme ile tek bir doktrine indirgenmesine de
karşıdır. Onlara göre, her dindeki Mutlakın kendine özgü ifade
ediliş biçimine saygı duyulmalı ve insanlar kendi dinlerindeki Mutlak

78. A. Aslan, “Batı Perspektifinde Dinî Çoğulculuk Meselesi”, s. 157-158.

79. F. Schuon, *Christianity / Islam Essays on Esoteric Ecumenicism*, s. 119.

80. A. Aslan, “Dinler ve Mutlak Hakikat Kavramı: John Hick ve Seyyid Hüseyin Nasr’la Bir Mülakat”, s. 177-178.

81. W. Chittick, *Hayal Alemleri İbn Arabi ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, s. 219.

82. F. Schuon, *İslamı Anlamak*, s. 60.

anlayışlarına bağlanmalıdır. Dinler, Mutlakın vahyettiği gerçekler olduğu için doğrudurlar, ancak mutlak her dinsel formda değişik bir yapıda tezahür etmektedir. Dolayısıyla hakikat iddiasında bulunan birden fazla dinin bulunması doğaldır⁸³. Esasen sınırsız olan Mutlakın tek bir formda sınırlandırılması mümkün değildir. Belki de bu nedendir ki ünlü dinler tarihçisi *F. Heiler*, en büyük rölativist Tanrı'dır demektedir. Çünkü ona göre Tanrı, sınırsız çeşitlilikteki vahiy ve ilhamları aracılığıyla kendisini insanlara ulaştırdığı için Mutlak olmasının yanı sıra aynı zamanda en büyük göreceli olandır⁸⁴. Öyleyse dinler inanç doktrinlerinde ve ibadet şekillerinde aynı şeyleri söylememektedirler. Mesela Budizm, Hıristiyanlık, Konfçyüsçülük ve İslam gibi dinlerin inanç esasları karşılaştırıldığında bir birleriyle uzlaşmadıkları görülür. Ancak dini geleneklerin bu çoklu formları insanlığı Mutlak'la ilişkiye sokan manevi yollar olarak değerlendirildiğinde bu hedefte bir uzlaşmanın mümkün olduğu kabul edilecektir⁸⁵. Nitekim her geleniğin kendisini Mutlak ile olan ilişkisi doğrultusunda biçimlendirdiği, bu yönüyle geleneklerde temel olarak üç eğilimin bulunduğu ileri sürülmüştür: a) İlahi temelde ve her şeyin sonu ve hedefi olarak kabul edilen Mutlak'la karşılaşmayı amaç edinmişlerdir. b) Mutlak ile bir dini yol aracılığıyla karşılaşmaktadırlar. c) En derin seviyede insan ile Mutlak arasında sıradan dünyevi olanı aşarak insanın tekamülüne kapı açan manevi yollardır⁸⁶. Bu doğrultuda Gelenekselciler de dinin belli formdaki kelami ve lafzi özellikleriyle birlikte biçimsiz özünü oluşturan mutlak yönü kavranıldığında bütün dinlerin anlaşılacağı kanaatinde dirler. Yani onlara göre bu kavrayışla dinlerin çokluğu ve farklılığının nedeni anlaşılacak ve dogmalar arasındaki zıtlıkların açıklandığı ve çözüldüğü bir düzeye ulaşılmış olacaktır⁸⁷.

83. John Hick, *An Interpretation of Religion Human Responses to the Transcendent*, Macmillan Yay., London 1989, s. 373.

84. F. Heiler, "The History of Religions as a Preparation for the Co-operation of Religions", s. 156.

85. M. Ddarrol Bryant, "Do All Religions Teach the Same Thing? Exploring the Unity and Diversity of Religions", *Dialogue & Alliance*, C. XI, No2, New York 1997, s. 43.

86. M. D. Bryant, agm, s. 55.

87. F. Schuon, *Light on the Ancient Worlds*, s. 142.

Mutlak ve göreceli konusuyla bağlantılı olarak, Gelenekselcilerin önemle üzerinde durduğu diğer bir konu da her dinin bir biçim ve bir öze sahip olduğu görüşüdür. Dinin özü Mutlak'tan geldiği için sınırsızdır. Biçim ise dinlerin izafi yönünü oluşturur ve bu bakımdan da sınırlıdır. Dinlerin salt fenomenler düzeyinde mutlak yönlerinin ortaya çıkması mümkün değildir. Buna ek olarak dini mesajların biçimsel düzeydeki yorumlarının dışlayıcı bir nitelik taşıdığı ve bu bakımdan kendi bağlıları açısından doğruluğundan kuşku duyulmazken diğer dinlerin mü'minleri açısından yanlış görüldüğü bilinen bir gerçektir⁸⁸.

O halde insan kendi dini evreninde kalarak, biçim ile özü nasıl idrak edebilmektedir?

Gelenekselcilere göre, Mutlak, bütün tanımlamalardan öte ve bütün biçimlerin üzerinde olduğu halde kendisine ibadet etmekte olan insanın kendisi hakkındaki tasavvurunun sınırları içine girer ve tabiatımızın O'nu tanıma ve sevmeye bizi yönelttiği şekliyle Kendisini tanımamıza ve sevmemize izin verir. Bu tabiatı vererek bizi bu derece sınırlı kılan da, kendisini değişik tezahürler içinde bize bildirmiş olan da bizzat Kendisidir. Değişik biçimlerin gerçekte tek Hakikat'ın perdeleri olduğu konusunda tatmin olmuş olan bir mümin, böylece kendi dinine dönerek bu doğrultuda ahlâkî kurallara ve ibadet şekillerine huzur dolu bir kalp ile kendini verebilir⁸⁹. İşte insan bu kavrayış düzeyine yine entelektüel bilgi ile ulaşabilmektedir. İnançtan da muhakemeden de öte olan entelektüel bilgi, dogmatik imanı da aşip onun iç boyutlarına nüfuz etmekte yani tüm mevcut biçimlerde saklı bulunan sonsuz hakikate ulaşmaktadır. Bunu yaparken de dogmatik iman ile çelişmemektedir⁹⁰. Ancak Gelenekselciler, bu bilinç düzeyinin manevi üstatların bir özelliği olduğunu özellikle hatırlatmaktadır. Onlara göre, manevi bir ulunun belirgin özelliği, biçimleri aştığı için bu biçimlerin göreceli ve aynı zamanda zorunlu olduğunu kavramasında yatar. Manevi bakışı belirli bir biçimsel çerçeve ile sınırlı olmadığı için pratikte kendisi dışındaki geleneklere ilgisiz kalsa bile bütün biçimleri inkar etmez. Geleneksel biçimleri asli unsurlarına indirgeye-

88. F. Schuon, *İslam ve Ezeli Hikmet*, s. 26.

89. G. Eaton, *İslam ve İnsanlığın Kaderi*, s. 76.

90. F. Schuon, *Dinlerin Aşkın Birliği*, s. 11.

rek bu biçimlerin sembolik anlamlarını kavrar. Ancak sonuçta yine de kendisi bir dinin içinde yaşar⁹¹. Çünkü onlara göre -S. H. Nasr'ın ifadesiyle- insan ancak kendi dininin kurallarına ve peygamberine uyarak kurtuluşa ulaşabilir⁹². İnsanoğlunun en önemli amacı da kendini kurtarmaktır, bunun tek yolu ise insanın gönülden inandığı bir dine bağlanmasından geçmektedir⁹³.

Göreceli kavramının bazen hiçbir ilkeyi kabul etmemek ve herkesin kendi ölçülerine göre belirlediği öznel ilkelere bağlanması anlamına da geldiğini söyleyen Gelenekselciler, modern dünyayı bu açıdan hiçbir üstün ilkenin otoritesinin olmadığı dolayısı ile hakikat endişesinin göz ardı edildiği bir anormallik durumu olarak görmektedirler. Onlara göre bu durum, doğru ile yanlışın, iyi ile kötünün, zulüm ile adaletin birbirinden ayırt edilmesini sağlayabilecek üstün bir ilkenin bulunmamasının sonucu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla günümüz dünyasında mutlak geçerli bir doğru olmadığı, doğrunun göreceli olduğu görüşü hakim olmuştur⁹⁴. Bunun sonucu olarak Hakikatin ne olduğu konusunda karar veren insan aklı değil makine ve fizik, kimya ve biyoloji gibi bilimlerdir. İnsan aklı ise gittikçe kendi yaratımlarınca ortaya konan iklime bağlı olarak karar vermektedir. Bu durum Gelenekselciler tarafından insanın artık insanca, bizzat aklın özü olan bir mutlaka bağlı olarak hüküm vermesini unutmaması olarak değerlendirilmektedir⁹⁵. Böyle bir doğruluk anlayışının insan hayatının kaos içinde parçalanmasına neden olacağı açıktır. Bu nedenle dinlerin bu görecelilik anlayışını benimsemesi mümkün görünmemektedir. Bu bakımdan rasyonellik anlayışının aşkına açık olması ve yorumlar ne kadar farklı olursa olsun, vahyin şüpheye yer bırakmayacak açık beyanlarına bağlılık, din ve ahlak epistemolojisinde tehlike oluşturacak her türlü göreceliliği ortadan kaldıracak çözümler olarak görülmektedir⁹⁶.

91. T. Burckhardt, *Aklın Aynası Geleneksel Bilim ve Kutsal Sanat Üzerine Denemeler*, s. 272.

92. Bkz. A. Aslan, "Dinler ve Mutlak Hakikat Kavramı: John Hick ve Seyyid Hüseyin Nasr'la Bir Mülâkat", s. 186.

93. F. Schuon, *Varlık Bilgi ve Din*, s. 101.

94. T. Lindbom, *Başaklar ve Ayrık Otları Modernliğin Sahte Kutsalları*, s. 37.

95. F. Schuon, *İslam'ı Anlamak*, s. 47.

96. M. S. Aydın, "İslami Rasyonellik Üzerine Bazı Düşünceler", s. 112.

Günümüz dünyasında her şeyin görelî olduğu görüşü, Gelenekselcilere göre görelî olanın mutlaklaştırılması sonucunu doğurmaktadır. Çünkü sonuçta görelî olan sahaya mutlaklık atfedilmektedir. Görelî alana mutlaklık izafe etmekten kurtulmanın yolu olarak onlar, metafizik bilgiyle Mutlak olanın ışığında nesnelerin görelîliği bilincine ulaşılabilineceği bir kavrayışı önermektedirler. Zira mutlak olan görelî içinde sembollerle tezahür etmektedir.⁹⁷ Böylece görelî olan Mutlak olanın, sınırlı olan Sınırsız olanın, geçici olan Daimî olanın izlerini taşımakta yani dünyamızda her şey görecelî mutlak şeklinde varolmaktadır. Buna belki de yaratılmışı ilahlaştırmadan ilâhî olana vurgu yapmanın en güzel yolu olarak bakılabilir⁹⁸.

Dinlerde Mutlak fikri ortak olmakla birlikte bu Mutlak'ın her dindeki ortaya çıkış tarzının farklı farklı olduğunu belirtmiştik. Her dindeki Mutlak'ın tecrübesi biricik olmakla birlikte bunun çeşitli dinlerde çoğulluk oluşturması; yine bu tecrübelerin görecelî olmasıyla izah edilmektedir. Mutlak olan tek bir biriciklik vardır ve o da Nihai Sır'ın yani Hakiki Mutlak olanın biricikliğidir⁹⁹. Mutlak ile ilgili olan farklılık ise bazen aynı Varlıktan bahseden çeşitli gelenekleri birbirleriyle çatışabilecek anlatımlara götürebilmektedir¹⁰⁰. Mesela Budizm ve Taoizm gibi dinlerde Mutlak, Mutlak Boşluk ve Yüksek İlke şeklinde adlandırılmıştır. Bu geleneklerde Tanrı inancına dayalı bir mutlak fikri yoktur, ancak Mutlak tecrübesi dinî öğreti, biçim ve ayinlerinde aksetmektedir¹⁰¹. F. Schuon Budizm'deki Mutlak anlayışını *nirvana* kavramına bağlı olarak açıklamaktadır. Ona göre Nirvana, açıkça teistik bir inancı ifade etmemekle birlikte ateistik bir anlamı da ifade etmez, sonsuz ve mükemmel gerçekliğe işaret eder. Mutlak, bâtınî durumun gö-

97. S. H. Nasr, “İnsanın Evren İçindeki Yeri ve Zahirî Değişim İçindeki Süreklilik”, s. 99.

98. R. De Pasquier, *Birlik Medeniyetinin Kökleri*, s. 102. Ayrıca bkz. S. H. Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 16.

99. F. X. D'sa, “The Universe of Faith and the Pluriverse of Belief: Are All Religions Talking about the Same Thing?”, s. 112.

100. J. Hick, *An Interpretation of Religion Human Responses to the Transcendent*, s. 373.

101. S. H. Nasr, *Makaleler I*, s. 10. Ayrıca bkz. M. Watt, *Günümüzde İslam ve Hristiyanlık*, s. 171-172.

rüntüsü altında ortaya çıkar ki bu gerçekte bütün tahayyül edilebilir durumların ötesinde olan Tam Mutlak ve sonsuz durumdur¹⁰².

Gelenekselciler, dinlerdeki mutlak anlayışının farklı olabileceğini kabul etmekle birlikte her dinin Mutlak'tan sudur ettiği konusunda ısrarlıdırlar. Bununla birlikte dinlerdeki kutsal form, ayin veya ibadet şekilleri gibi biçimsel öğeleri de yine Mutlaktan kaynaklanan göreceli mutlak olarak tanımlamaktadırlar. Onlara göre her din, yeryüzünde tezahür ettiği zaman tezahür ettiği dünyevi kabın biçimini alır. Yani döneminin şartlarına ve insani farklılıklara uygun şekilde tezahür eder¹⁰³. Hatta onlar bu bakımdan dinlerin aynı konuda farklı şeyler söylemelerini bile doğal karşılamaktadırlar. S. H. Nasr'a göre mesela Hazreti İsa'nın bu dünyadaki hakikatini anlamayı, onun yalnız bir tarzda anlaşılmasıyla sınırlandıramayız. Mesih'in İslam ve Hristiyanlık'taki iki değişik tasvirinin ikisi de doğrudur. Ona göre bu sorunu anlaşılamaz kılan rasyonel bakış açısıdır¹⁰⁴.

Gelenekselciler dinlerin çokluğunu ve her dinin ve geleneğin doğru kabul edilmesi gerektiğini yine Mutlak anlayışlarından yola çıkarak formüle etmişlerdir. Dolayısıyla onlara göre, her şeyden önce Mutlak, zorunlu olarak başka her hangi bir düzeye indirgenemediği için O'nu tezahürleriyle karşılaştırmak gerekmektedir. Gelenekselciler, insanların, kendi dinlerini, ahlâkî öğretilerini veya ilâhî yasa olarak vahyedilen kurallarını bizzat Mutlak olarak değerlendirmemeleri gerektiğini belirtmişlerdir. Bu kurallar, bizzat Mutlak değil O'na götüren ayrı ayrı yollardır. Dolayısıyla Mutlak ile bağlantılı oldukları için doğrudurlar ve doğruya ulaştıran *göreceli mutlak*tırlar¹⁰⁵. Açık ki bu bakış açısına göre her din, bizzat Mutlak tarafından gönderilen, insanları hakikate ve kurtuluşa ulaştıran farklı yollar olarak kabul edilmelidir.

Dinlerin çeşitliliğinin göreceli mutlak kavramına dayandırılarak izahı, güneş sembolizmiyle de ortaya konmaya çalışılmıştır. İnsanoğ-

102. F. Schuon, "The Perennial Philosophy", s. 22-23.

103. S. H. Nasr, *Makaleler I*, s. 33.

104. A. Aslan, "Dinler ve Mutlak Hakikat Kavramı: John Hick ve Seyyid Hüseyin Nasr'la Bir Mülâkat", s. 183.

105. S. H. Nasr, *Makaleler I*, s. 36.

lu kendi güneşini yani kendi dinini bilmek ve onunla yaşamak için yaratılmıştır. O diğer güneşleri yani dinleri bilmek zorunda değildir. Dolayısıyla Tanrı insanı bir güneş sistemine bağlamış, bir geleneksel sisteme yerleştirmiştir. Ancak bu manevi sistemlerin tıpkı kozmik sistemler gibi çeşitli olmadığı anlamına gelmemektedir. Bizim güneşimizin dışında da başka güneşler yani başka dinler vardır ve onlar da gerçektir. Bu demektir ki Hakikatin belli bir tecellisi Hakikatin kendisi ile özdeşleştirilmemelidir¹⁰⁶. Bütün bunlar, gerçek Güneşin her kozmik düzende kendi güneşleri gibi algılanmasına engel olarak görülmemelidir. Dolayısıyla farklı sistemlerdeki Mutlak anlayışları, her ne kadar Mutlak’ı kendilerine hasrederek anlamakta ise de bu durum bir ve tek olan Mutlakın bütün dinlerin Mutlakı olmasına engel değildir. Farklı dinlerdeki Mutlak anlayışları, tek ve sınırsız Mutlak ile karşılaştırıldığında, göreceli mutlak olarak anlaşılmalıdır. Bu durumu dinlerin çeşitliliğine uyarlayan S. H. Nasr, özellikle bir çok dinden insanın karşı karşıya geldiği günümüz dünyası açısından konuyu şu şekilde açıklamaktadır: “Günümüz insanının dini ve manevi yaşamı için gerçekten yeni ve önemli bir boyut söz konusuysa, bu boyut, diğer biçim ve anlam dünyalarının, arkeoloji veya tarihsel gerçekler veya olgular olarak değil de bir din olarak bulunuyor oluşudur. Bu durum, bir güneş sistemi içinde yaşamak ve onun kurallarına uymak, fakat diğer güneş sistemlerinin olduğunu bilmek ve katılım yoluyla onların ritimlerini ve harmonilerini öğrenmek ve böylece her birinin içinde yaşayanlar için yegane olan bir uydular sisteminin müthiş güzelliğini görmenin gerekliliğidir. Bu sistemlerin her biri kendi Güneşiyle aydınlanacak, fakat bilginin taktire şayan gücüyle, beklentiyle ve “orada bulunmadan” bu güneş sistemlerinin her birinin kendine özgü güneşi olduğu, yine bu güneşin hem de yegane Güneş olduğu bilinecek”¹⁰⁷.

Bu göreceli mutlak anlayışları, Gelenekselcilerin dünyanın dini gelenekleri arasında bulunan önemli farklılıklara saygı göstermeleri sonucunu doğurmuştur. Bu anlayış, aynı zamanda bütün dinleri, tek olan

106. F. Schuon, *Varlık, Bilgi ve Din*, s. 157. Ayrıca bkz. S. H. Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 89.

107. S. H. Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 306.

Mutlak hakikatin ifadeleri olarak görülmesi gerektiğini vurgulayıp görecelik açmazına düşmeyi de ortadan kaldırmayı amaçlamaktadır¹⁰⁸.

Sonuçta metafizik açıdan da temellendirilen göreceli mutlak kavramı, hem tek olan Mutlak'ın bütün dinlerin merkezinde yer alması gerçeğini hem peygamberlerin çokluğunu ve her peygamberin kurtuluşa ulaştıracak bir hidayet getirdiğini hem de aynı zamanda bütün dinlerin kurtuluşa götüren farklı yollar olarak anlaşılabilceğini izah eden anahtar bir kavram olarak kullanılmaktadır.

B. ZAHİRİLİK-BATINİLİK

Zahir, görülen *bâtın* ise gizli anlamına gelmektedir. Bu bakımdan zahir, şehadet denilen duyusal alanı oluşturmakta, bâtın ise gayb denilen Akli alanı ifade etmektedir. Dolayısıyla deney ve gözleme konu olan zahiri alan duyusal; bu alanı aşan bâtınî evrene ise metafizik alan olarak da bakılabilir¹⁰⁹. İslam geleneğinde bu ayrım, genellikle gayb alemleri ve şehadet alemleri şeklinde belirlenmekle birlikte daha başka isimlendirmelerle de ifade edilmiştir: alem-i halk ve alem-i emr, alem-i mülk ve alem-i melekût, alem-i ecdam ve alem-i ervah, alem-i mahsus ve alem-i makul, alem-i zulmani ve alem-i nurani, alem-i suret ve alem-i siret, alem-i keşif ve alem-i latif son olarak da alem-i zahir ve alem-i bâtın¹¹⁰.

Bu iki alanın bütün metafizik düzeyleri ifade etmede kullanıldığı göz önünde bulundurulduğunda belirli tanımlamalara indirgemenin kolay olmayacağı görülecektir. Bu bakımdan tanımlamaktan öte belli başlı karakteristiklerini öne çıkararak tasvirlerini yapan *F. Schuon*, haricî alanın ahlak, fiil, liyakat ve kurtuluş terimlerinin yardımıyla, bâtınî alanın ise sembolizm, konsantrasyon, bilgi ve özdeşlik terimlerinin yardımıyla tasvir edilebileceğini söylemektedir¹¹¹. Batınilik, bir gizli oluşu ve gizemliliği ima ettiği için anlaşılması zor ve kapalı bir kav-

108. H. Smith, *Unutulan Hakikat*, s. 182.

109. S. Sevim, *İslam Düşüncesinde Mârifet ve İbn Arabî*, s. 136.

110. Aziz Nesefî, *Hakikatlerin Özü (Zübdetü'l-Hakaik)*, Haz. M. Murat Tamar, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 13.

111. F. Schuon, *Dinlerin Aşkını Birliği*, s. 59.

ram olarak görülmektedir. Bunun bir nedeni de bâtinî diye bilinen bir çok din ve mezhep, çevrelerine gizemli bir perde çekmeyi, inancın temellerini, törenlerini yalnızca bu inanca bağlı olanlara açarak inanmayanlara kapalı tutmuş yeğlemiş olmalarıdır¹¹². Ancak Gelenekselcilere göre dindeki zahir yönler de vazgeçilmezdir. *F. Schuon*’un üçlü sınıflandırmasıyla zahirilik terimi; ilk olarak dinlerdeki dogmaları, tören ve ibadetleri, hukuk, ahlak ve diğer emirleri kucaklayan bir sistemdir. Yol olarak tanımladığı ikincisine gelince herkesin sorumlu olduğu genel dini pratikleri kapsar. Zihnilik olarak adlandırdığı üçüncü boyutu ise belli bir dini iklimi temsil eden maneviyattır. Bu üçüncüsüyle hayal gücü ve duyuların bütün tezahürlerinin belli bir din, dindarlık ve toplumsal alışkanlıklar tarafından belirlendiği bir sistemi kastetmektedir. Ona göre zahiri düzeyde insan Gerçeği kabul etmeli, onu zihninde taşımalı, bu Gerçeğe ve gerçeğin sürekli bilincine aykırı herşeyden sakınmalı ve onu teyit eden herşeyi başarmalıdır. Bütün dinler ve hikmetler zahiri düzeyde şu ilkelere indirgenebilir: Değişmez Gerçek, Gerçeğe bağlanma, Gerçeği hatırlama, Tanrı aşkı ile emir ve yasakları dikkate alma¹¹³.

Zahiriliğin bütün bu önemi yanında bâtinî yönün ayrıcalığı genel olarak bütün geleneklerde vurgulanmaktadır. Herkese açık olan tarihatlarda bile bütün bağluların bilmediği veya belirli aşamalardan sonra kavrayabildikleri bâtinî denilen sırların varlığı söz konusu edilmektedir. Bu bakımdan zahiri öğretiler mabetlerde ve okullarda açıkça öğretilerek ibadetlerde ve halkın inançlarında varlığı ortaya çıkan dogmalar şeklinde rahatlıkla yaşayabilmektedir. Oysa bâtinî doktrin, bu geleneklerin kurucularının veya reformcularının ortaya koyduğu derin ve gizli bilgi olarak görülmekte ve kendine özgü yöntemlerle aktarılmaktadır. Dolayısıyla bâtinî gelenek çözümlenip anlaşılması zor bir tarih bırakmıştır. Bu bakımdan dinin bu yönü “ezelî-ebedî, evrensel veya görünmeyen” denilebilecek tarihini içermektedir¹¹⁴. Dinler *zahiri (egzoterik) din* ve *bâtinî (ezoterik) din* şeklinde sınıflandırılmaktadır. Ancak bu durumda, genellikle farklı dinlerden çok aynı dinin birbiri-

112. A. Babaoğlu, *Hermetizm*, s. 13.

113. F. Schuon, *In the Face of the Absolute*, s. 19-20; *Logic and Transcendence*, s. 265-266.

114. E. Schuré, *İnsanlığı Aydınlatan Büyük İnişiyeler Dinlerin Gizli Tarihi*, s. 15.

ni tamamlayan iki farklı yönü kastedilmektedir. Genellikle bir geleneğin daha alt, dışsal yönü bâtinî tecrübe ve inancı desteklemek için kullanılan zahiri din şeklinde tanımlanırken; mistik tecrübeyle sonuçlanan dini pratiğin üst, içsel ve gelişmiş yönü ise bâtinî din olarak görülmektedir¹¹⁵. Dolayısıyla bâtinî din kendi başına bir din olarak anlaşılmaktan öte bütün gerçek dinlerin formalite ve katılığına karşı yine kendi içerisinden yükselen en canlı unsur olarak görülmektedir. Her ne kadar kendine özgü bir doktrini olsa da bâtinîlik, felsefi bir sistem olarak da görülmemektedir. Daha ziyade zihni bir tutum olarak aklı aşmaya çalışan ve Tanrıyı doğrudan tecrübe etmek isteyen insan ruhunun doğal bir eğilimi olarak tanımlanmaktadır¹¹⁶. Bu iki yol sözgelimi Tibet geleneğinde, sıradan insanlar tarafından adım adım takip edilen *dolaylı yol* ve azizler tarafından doğrudan doğruya hedef üzerine yoğunlaşarak ona varışı geciktirebilecek her engelin ortadan kaldırıldığı *doğrudan yol* şeklinde tanımlanmıştır¹¹⁷. Hint geleneğinde ise *sıradan* ve *olağanüstü* tarzlar olarak sınıflandırılmıştır¹¹⁸. Tüm geleneklerin, dinlerin zahiri ve bâtinî boyutlarının kutsal bir birleşiminden doğduğu söylenmiştir¹¹⁹. Dini gelenekleri bu ikili yapıları açısından değerlendiren Gelenekselciler de her dinde bu yapıların var olduğu ve dinlerin ancak böyle bütünlük oluşturdukları kanaatindedirler.

Dinlerden başka Yunan felsefesinde de zahiri boyutun ötesinde bâtinî öğretinin de olduğunu söyleyen R. Guénon'a göre, "sükut" yani semboller aracılığıyla insanı hakikate ulaştıran bâtinî yöntem, kelimelerle sınırlı zahiri yöntemin dışında bir öğretimden habersiz olan modern filozoflar tarafından anlaşılamamaktadır¹²⁰.

-
115. K. Wilber, *Transandantal Sosyoloji*, s. 75. Ayrıca bkz. Antoine Faivre, "Esotericism", İngilizceye Çev. Kristina Anderson, *Encyclopedia of Religion*, Ed. Mircea Eliade, C. V, New York 1987, s. 157.
116. Margaret Smith, *An Introduction to the History of Mysticism*, Philo Press Yay., Amsterdam 1973, s. 3.
117. M. Pallis, *The Way and the Mountain*, s. 19.
118. Bkz. A. İ. Yitik, "Hinduizmin Diğer Dinlere Bakışı", s. 133-134.
119. F. Schwarz, *Kadim Bilgeliliğin Yeniden Keşfi*, s. 25. Zahirilik ve Batınlılığın karşılaştırılması için ayrıca bkz. A. Faivre, "Esotericism", s. 158-160.
120. René Guénon, "Nefsini Bil", Çev. Mustafa Tahralı, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, Yıl: 10, sy. 3, İstanbul 1981, s. 60.

İlkçağ felsefesinde özellikle Pisagorculuğun açık bir şekilde bânîni öğretiyi içinde barındırdığı görülmektedir¹²¹. Yine İslam öncesi peygamberlerin ve dinlerin varlığı ile birlikte bu topluluklarda bânîni öğretinin de varlığının sözkonusu olduğunu müslüman bilginler de kabul etmişlerdir. Hindistan, Mısır ve Yunan’da mevcut dini inançların dış görünüşlerinden başka yalnızca belirli insanlara öğretilen bir de iç yüzü yani bânîni yönü olduğu belirtilmiştir¹²². Bu bağlamda Gelenekselcilerin üzerinde en fazla durduğu Hint, Çin, Hristiyan ve İslam bânîlikleridir.

Hint geleneğinde zahiri algılanış düzeyinde varlık ve Tanrı bir biçim içinde görülmektedir. Oysa bânîni kavrayış basamağına çıkabilen kişi bilge olarak görülmekte ve bu kişi aldatıcı (maya) görüntüsünün ardındaki hiçbir nitelemeye sığmayan, akılla kavranamayan Brahman’ın bulunduğunu sezmiş olarak kabul edilmektedir¹²³. *Upanişadlar* dış alemde var olan her şeyin iç alemde yani insanın kalbinde de var olduğunu söylemektedir¹²⁴. Öte yandan Gelenekselcilere göre Buda, Brahmanizm’in zahirinde bir reform yaparken onun batını öğretisini kabul etmiştir ve *Upanişadlar* ile Budist doktrin birbirlerine içten bağlantılı ve uyumlu iki doktrindir. Gelenekselciler Budizm’i ayrı bir din olmaktan çok tamamen Hint geleneği içerisinde kalan ve onun bânîliğini kabul etmekle birlikte zahiri yönleri üzerinde reform yapmış bir Hint mezhebi olarak görmektedirler¹²⁵.

Çin geleneğinin zahiri ve bânîni boyutu Konfüçyüsçülük ve Taoçuluk ile özdeşleştirilerek ortaya konmaktadır. Konfüçyüsçülük ahlâkî, kanuni ve törensel kalıplar üzerinde yoğunlaşarak topluma bir iletişim sistemi kurmakta yani kalıplaşmış bilgi ile ilgilenmekte-

121. Bkz. H. J. Störig, *İlkçağ Felsefesi Hint Çin Yunan*, s. 198; Hermetizm ise tamamen batını bir öğreti olarak değerlendirilmektedir. Bkz. A. Babaoğlu, *Hermetizm*, s. 22.

122. M. A. Ayni, *Tasavvuf Tarihi*, s. 17.

123. H. J. Störig, *İlkçağ Felsefesi Hint Çin Yunan*, s. 112-113.

124. *Upanişadlar*, s. 117.

125. A. K. Coomaraswamy, *Hinduizm ve Budizm*, s. 79. M. A. Ayni de “Buda Brehmen mezhebini düzeltmiş ve yenilemiş de onun batını ve ledün yönüne dokunmamış, yalnız bazı noktalarını açıklamıştır” demektedir. M. A. Ayni, *Tasavvuf Tarihi*, s. 27.

dir. Taoculuk ise yaşlanmış ve özellikle de toplum yaşamına aktif katılımı artık gerilerde bırakmış insanların gözdesi olmaktadır. Toplum hayatından el etek çeken bu insanlar içe dönük kurtuluşu hedeflemişlerdir ve bu nedenle yaşamı dolaysız olarak anlayabilmek için basmakalıp olmayan bilgiyle ilgilenirler¹²⁶. Dolayısıyla belli bir seçkin kesime özgü ve inisiyatif bir öğreti olduğundan sınırlı sayıda kimse tarafından uygulanmış olan Taoculuk hiçbir zaman geniş bir yayılma alanı bulamamıştır¹²⁷. Kısaca Konfüçyüsçülük geleneksel öğretinin sosyal uygulamalarıyla ilgilenirken Taoculuk saf entelektüel karaktere sahiptir ve bu yüzden ilkelerle ilgilenmektedir¹²⁸. Gelenekselcilere göre geleneğin yalnızca dış yanını yansıtan Konfüçyüsçülük, toplumsal koşullarda yepyeni bir biçim kurulması gerektiğinde değişerek ortadan kalkabilir. Ancak Taoculuk bu değişimlerin ötesindedir ve bunalım dönemlerinde de olsa geleneği korumaktadır¹²⁹. Taocu hiyerarşide en aşağı derece, Konfüçyüsçü hiyerarşide en yüksek dereceye eşdeğer olarak görülmekte ve böylece iki öğreti arasındaki devamlılık birinin bittiği yerde (Konfüçyüsçülük) diğeri (Taoculuk) başladığı şeklinde izah edilmektedir¹³⁰. R. Guénon'a göre zaman zaman bu iki grup arasındaki tartışma ve çekişme bunların birbirlerine rakip olduğu anlamına gelmez. Çünkü her birinin, bir anlamda manevi otorite ile maddi güç ayrımına tekabül eden kendine özgü belirli bir alanı vardır. Yine ona göre her iki öğretinin de kökeni ortaktır yani Kadim Çin geleneğine dayanmaktadır. Gerek Kong-tseu gerekse Lao-tseu salt kendi düşüncelerini açıklamaktan öte bu geleneğin içinde kalarak bir yenilenme ortaya koymuşlardır¹³¹. Dolayısıyla bu iki öğreti biri zahiri açıdan diğeri ise bâtını açıdan bir birlerini tamamlayan bir bütün oluşturmaktadırlar.

Günümüzün üç büyük Sami Geleneği de iki boyutlu oluşları açısından değerlendirilmektedir. En eski Sami geleneği olan Yahudilik-

126. A. W. Watts, *Zen Yolu*, s. 28.

127. R. Guénon, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, s. 98.

128. M Pallis, *The Way and the Mountain*, s. 18.

129. R. Guénon, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, s. 103.

130. René Guénon, *The Great Triad*, Çev. Peter Kingsley, Munshiram Manoharlal Yay., New Delhi 1994, s. 125.

131. R. Guénon, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, s. 92.

te çok katı bir zahiri gelenek yanında her zaman bâtinî bir öğreti de bulunmuştur. Kabbala denilen bu Yahudi bâtinî geleneğin ortaya koyduğu en önemli edebi eser olan Zohar, Tevrat ve Talmud ile birlikte Yahudiliğin üçüncü büyük kutsal kitabı olarak kabul edilmektedir¹³². Yahudi bâtinîliğinin Musa peygamberin tebliğinin yüksek yönlerini seçkin kişilere gizli bir şekilde ve sözlü olarak aktarmasından kaynaklandığı, ancak bu ilkelerin daha sonra yazıya geçirildiği söylenmektedir¹³³.

Gelenekselcilerin özellikle Hristiyan bâtinîliğiyle ilgili yaklaşımları konumuz açısından önemlidir. Hristiyan bâtinîliğinin dini kavramlara daha diri bir anlam kazandırdığı, dini düşünce ve törenleri yeniden canlandırdığı kabul edilmekte ve kiliseye de yeni bir hayat ve dinçlik verdiği belirtilmektedir¹³⁴. Bu öğretinin esası Tanrı'nın ancak aşk ile bilinebileceğini kabul ile onun yolunda varlığını feda etmek, Tanrı'da ve Tanrı için yaşamak şeklinde özetlenebilir¹³⁵. Gelenekselcilere göre bâtinî öğretiyi Hazreti İsa ancak şakirtlerine veya onlardan bazılarına sunmuş fakat İncillerde açıkça ifade edilmemiştir. Ancak bu öğretinin İncillerde kutsal metinlerin kabul ettiği tek form olan sembolik bir form altında bulunması uygun görülmüştür. Nitekim İsa'nın sözlerinde olduğu gibi Havarilerin öğretilerinde de yer alan ve Musa şeriatına karşıymış veya onu küçümsüyormuş gibi bir hava estiren her şeyin aslında sadece bâtinîliğin zahiriliğe üstünlüğünü ifade etmekten öte bir amacı hedeflemediği ileri sürülmüştür¹³⁶. Çünkü Gelenekselcilere göre esasen Hristiyanlık bâtinî bir yoldur. Bu din İbrahimi geleneğin bâtinî yönünü yani iç boyutunu temsil ettiği için bir yasa olmaktan çok maneviyattır. Hazreti İsa vahyedilmiş yeni bir kanun veya şariat değil, Tanrı aşkına dayanan bir yol (tarikât) getirmiştir¹³⁷.

132. Francine Kaufman; Josy Eisinger, “Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik”, *Din Fenomeni*, Çev. Mehmet Aydın, Din Bilimleri Yay., Konya 1993, s. 111.

133. M. A. Ayni, *Tasavvuf Tarihi*, s. 163.

134. Frederick B. Artz, *Orta Çağların Tini*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul 1996, s. 338.

135. M. A. Ayni, *Tasavvuf Tarihi*, s. 188.

136. F. Schuon, *Dinlerin Aşkın Birliği*, s. 40, 129.

137. S. H. Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 37.

Gerçi belirtildiği gibi bütün vahiyler aslında zahiri ve bâtinî boyutun her ikisine de sahiptirler. Ancak İbrahimi gelenek içerisinde Yahudi geleneği zahiri kanunu öne çıkarmakta ve baskın şekilde zahiri bir şeriat olarak görünme eğilimindedir. Hristiyanlık'ta ise orijinal vahyi takip eden hiçbir şeriata sahip olamamanın sonucu en azından erken dönemlerinde bâtını yön öne çıkar ve bu yüzden o adeta bir tarikat olarak görülebilir¹³⁸.

İslam'a gelince, İslam bu İbrahimi döngüyü sonuçlandırarak tarikat ile yasa yani zahir ile bâtin arasında bir denge kurmuştur. Çünkü Tevhid her iki açıdan da yorumlanacak bir mahiyettir ve nitekim öyle de olmuştur. Ancak Gelenekselcilere göre bu durum yine de zahiri ve bâtinî yollar arasında bir eşitlik olarak algılanmamalıdır. Çünkü bütün geleneklerde olduğu gibi İslam'da da bâtinî olanın zahiri olana üstünlüğü söz konusudur. Bu durumu *F. Schuon* şu şekilde ifade etmektedir: "İbrahim'e vahyedilmiş olan tektanrıcılık, bâtinîlik ile haricîliği mükemmel bir denge içinde bağdaştırmakta ve esasta bir ayrıma gitmemektedir. Musa ile birlikte gelenek haline getirilmiş olan öge, bu geleneğin formun, özüne zarar vermeden tayin edilmiş olması nedeniyle, haricîlik olmuştur. İsa ile birlikte de aynı anlamda, fakat zıt uygulamayla gelenek haline getirilmiş olan öge, bâtinîlik olmuştur. Nihayet Muhammed ile birlikte ise başlangıçtaki denge tekrar kurulmuş ve Tektanrıci Vahiy dönemi kapanmıştır"¹³⁹.

Gerek Yahudiliğin gerekse Hristiyanlığın bünyelerinde bu iki eğilimi taşıdığı ve nitekim Gelenekselcilerin de bu açıdan konuya yaklaştıklarını vurgulamış olmasına rağmen onların Hristiyan zahiriliği hakkındaki görüşleri ayrıca önemlidir: *F. Schuon*'a göre Hristiyanlık'ta İsa'nın Tanrı olduğu ilkesi onun zahiri hakikatidir. Batını Hristiyanı Hakikat ise bir yanda Mutlak'ın tüm tezahürlerinin Mutlak ile özdeş olduğu diğer yanda bu tezahürün hem aşkın hem de içkin olduğu düşüncesine dayanır. Batını anlamdaki bu Hristiyanlık yorumu bilinen zahiri anlayıştan farklı görünmektedir. Hatta Hristiyan bilgelerinin bâtinî görüşlerinden dolayı bir çok şikayetle uğraşmak zorunda kalmaları bir yana kendi zahiri ve bâtinî eğilimleri arasında da zıt-

138. V. Danner, *The Islamic Tradition*, s. 17.

139. F. Schuon, *Dinlerin Aşkın Birliği*, s. 107.

lık bulunması da söz konusu olmuştur¹⁴⁰. Meşhur Hristiyan azizi M. Eckhart da, Tanrı hakkında sınırlı düşüncelerin kölesi olmaktan kurtulmak için de Tanrı ile özdeşleşme gerektiğini böylece O’nun bir olarak görülebileceğini söyleyerek adeta bâtinî anlamda teslisin söz konusu olamayacağını ileri sürmektedir¹⁴¹.

Dinin zahiri ve bâtinî boyutları arasında oluşabilecek zıtlıklara değindikten sonra bu bağlamda özellikle R. Guénon’un üzerinde durduğu tasavvuf ile mistisizm ya da inisiyatik gelenekle mistisizm arasındaki farklılığa değinmemiz uygun olacaktır. Eski Yunanca’dan Batı dillerine geçen *mistisizm* kelimesi, kapalı anlamına gelen bir kökten türemiştir. Mistik ise kutsal şeylerin bâtinî (ezoterik) bilgisine ulaştırılan kişidir ve sahip olduğu kutsal bilgiyi saklamaktan sorumludur. Kelimenin anlamı daha sonra zihnin, kutsal nuru alacak hale gelmesi için bütün dıșsal (zahiri) şeylerin etkisine kapanması anlamına gelmiştir¹⁴². Gerçi mistisizmle ilgili bu tanımlar R. Guénon’un inisiyatik doktrinlerin özellikleriyle ilgili betimlemeleriyle uyuşmaktadır. Ancak öyle görünüyor ki o, bâtinî gelenekler ve özellikle de İslam tasavvufu ile Hristiyan mistisizmi arasında önemli farklılıklar bulunduğu kanaatinde. Şöyle ki, onun ifadeleriyle mistisizm, diğer bâtinî gelenekler gibi bâtinî (ezoterik) bir doktrin olmaktan çok zahiri (egzoterik) bir eğilimi yansıtmaktadır. Mistik, sürekli edilgen bir tutum içinde olduğundan ona kendiliğinden gelecek bir şeyi kendisinin hiçbir katkısı olmadan kabul etmek durumundandır. Yine bu edilgenlikle bağlantılı olarak mistiğin kesin bir yöntemi de yoktur. Oysa tasavvufta mürid aktiftir ve o bir şeyhin yol göstericiliği ile hareket eder. Mistisizmde ise ne önder ne de bağlanılacak belli yöntemleri olan tarikat vardır. Buna bağlı olarak mistiğin manevi etkiyi kendisine ulaştıracak bir silsilesi de yoktur. Tasavvuf (initiation), özü itibarıyla manevi etkinin kendine özgü yöntemlerle aktarımıdır. Bütün bâtinî geleneklerde bu etki kesintisiz bir silsile ile aktarılmaktadır. Yine tasavvufta başta varlık olmak üzere her alanda bir hiyerarşi, bir doktrin ve şifahi bir öğ-

140. D. T. Suzuki, *Hristiyanlık ve Buddizmde Mistik Yaşam*, s. 14.

141. Karen Armstrong, *Tanrının Tarihi*, Çev. Oktay Özel; Hamide Koyukan; Kudret Emiroğlu, Ayraç Yay., Ankara 1998, s. 321-322.

142. M. Smith, *An Introduction to the History of Mysticism*, s. 1.

retim vardır ve mürid yeteneklerine göre yönlendirilir. Başka bir ifadeyle tasavvufta her tarikatın özel bir yöntemi, belli ibadet, zikir ve usulleri vardır ve yaratılış olarak buna uygun olanlar tercih edilmektedir. Mistisizmde ise böylesi bir öğretim olmadığı gibi ritüeller gelişigüzel yapılmakta ve belli bir yöntem bulunmamaktadır. Tasavvufun yöneldiği amaç saf bilgiye ulaşmak, yalnız Allah'ı dilemek, ikilikten kurtulup vuslata ermek iken mistisizm cennete ulaşmayı hedef alan bir yöntemdir. Tasavvufta yaşanan haller deruni ve içe ait olduğu için kalıcıdır. Oysa mistisizmdeki haller ani ve kendinden geçişe benzeyen durumlardır. Mistisizmde ıdırıp bir alışkanlık haline getirilerek yükseltilirken tasavvufta ancak bazen insandaki gizli imkanların ortaya çıkarılması için bir araç olarak kullanılmaktadır. Bütün bunlara rağmen mistik bilgi felsefi ve zahiri bilgidir. Çünkü hal ile elde edilen en küçük bir bilgi bile akli çıkarım yoluyla elde edilen bilgilerden değerli görülmüştür¹⁴³.

Bu ayrıntılara dikkat çekerken, Batı Mistisizmi ile Doğu Mistisizmi arasında kavranması güç farklılıkların bulunduğunu belirten R. Otto hiçbir batılının doğunun büyük batını geleneklerinin derin doğasını, buna karşın doğuluların da batılı spekülâtif felsefenin derinliklerini kavrayamayacağını söylemektedir¹⁴⁴. Anlaşılabileceği üzere Gelenekselciler açısından batılı felsefe ile batını gelenekler kesinlikle aynı düzlemde yer almaması gereken alanlardır. Dolayısıyla böyle bir karşılaştırmadan derin farklılıkların ortaya çıkması en doğal sonuç olması gerekir.

Gelenekselci değerlendirmelerde batınlık ve zahiriliğin gerek metafizik gerekse bilgi değerleri bakımından karşılaştırılması da dinlerin anlaşılması ve özellikle dinlerin çokluğunun izahı açısından önemli bir yer tutmaktadır. Batın olanın her bakımdan zahir olandan

143. R. Guénon, *Manevi İlimlere Giriş*, s. 85-89, 113-115; *İslam Manevîyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, s. 33-34; *Doğu Düşüncesi*, 139-143; "İslam Tasvufu", s. 12-13; Mustafa Tahralı, "Fransız Müslüman Abdülvâhid Yahya (René Guénon)'nın Eserinde Tasvuf ve Mistisizm Farkı", *Kubbealtı Akademî Mecmuası*, Yıl: 10, sayı: 4, İstanbul 1981, s. 28-36.

144. Rudolf Otto, *Mysticism East and West*, İngilizceye Çev. Bertha L. Bracey; Richenda C. Payne, Living Age Books Yay., New York 1957, s. XV.

üstün olması gerektiğini vurgulayan Gelenekselcilere göre zahir olanın da gerekli ve aynı zamanda batınla birlikte bulunması kaçınılmazdır. Büyük batını üstatların aynı zamanda zahiri kalıpların da katı uygulayıcıları olmaları zahirin gerekliliğini ortaya koymaktadır¹⁴⁵. Çünkü zahirilik ve batınlık bir ve aynı şeyin içsel ve dışsal yüzüymüşçesine bir birine doğrudan bağlı olarak geleneksel tarzın oluşmasında rol alırlar. Bu bakımdan bir zahiriliğe katılmak, batınlığa ulaşmanın ön koşulu olarak görülmektedir. Yine nasıl ki bir binanın yapıldıktan sonra da temellerinin üzerinde durması gerekiyorsa batını hakikate ulaştıktan sonra da zahiriliğin terk edilmemesi gerekmektedir¹⁴⁶. Ancak sadece zahiri kabul edenler batını reddetmektedirler. Oysa batını kabul edenler zahiri de beraberinde kabul etmek gereğini duymaktadırlar. Esasen dinler tarihi araştırmacıları da manevi dünyanın sadece dış cephesi üzerine yoğunlaşmanın sonuçta insanın kendi kendisine yabancılaşma sürecini ortaya çıkardığına dikkat çekmişlerdir¹⁴⁷.

Gelenekselciler, özellikle bugünün şartlarında batını yolun sınırlı sayıda insanı ilgilendirdiğini ileri sürerek geleneğin haricî yolunun zahiri olduğunu ve insanların çoğunluğunun ancak zahiri yolla kurtuluşu erebileceğini iddia etmektedirler. Onlara göre batını yolun temel yönelimi Mutlak Gerçeğin tefriki ve yüce iyiye konsantrasyondur¹⁴⁸. Bu nedenle de sınırlı bir kesim için özel bir yoldur. Zahir yasa ise onunla yetinen insanlar için bir sınır niteliği taşıyarak onların yolunu şaşırmalarını veya kaybolmalarını önleyen bir bağdır¹⁴⁹. Nitekim geleneksel toplumlardaki uygulamalar da bu yöndedir. Bu bakımdan mesela Hint geleneğinde kendisini batını eğitime vermek isteyen bir kimseden bütün normal zahiri dinsel yükümlülükleri yerine getirmiş olması istenmektedir¹⁵⁰. İslam geleneğinde de zahiri yön ile batını yön ilişkisi aynı şekilde telakki edilmektedir. Hatta batını yön temeli ni ve dayanak noktasını zahiri yönden almaktadır. Bu durumu örnek

145. Bkz. S. H. Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 91.

146. R. Guénon, *Manevi İlimlere Giriş*, s. 54-55.

147. M. Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s. 71.

148. F. Schuon, *Dinlerin Aşkın Birliği*, s. 23; *Christianity / Islam Essays on Esoteric Ecumenicism*, s. 153.

149. R. Guénon, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, s. 42.

150. Bkz. H. Zimmer, *Hint Felsefesi*, s. 393.

gösteren Gelenekselcilere göre de zahir ve batın aslında aynı ve tek bir öğretinin iki ayrı yüzünden veya iki ayrı görünümünden başka bir şey değildir¹⁵¹. Konuya üçüncü bir boyut daha katarak yaklaşan F. Schuon'a göre bu alemle ilgili olarak üç durum alışı vardır. Birincisi, duygusal fenomenleri "hakikat" olarak kabul eden tavidir ki bu, Allah'ın sadece Zahir değil aynı zamanda Batın olduğu ayrıca O'nun zahiriliğinin ancak batınilığıyla bir anlam kazandığı gerçeğini inkar etmek demektir. İkinci mümkün tavır ise dünyayı, baştan çıkarıcılığı ve günahı inkar etmektir ki bu, güzelliğin yerinde sadece iskeletleri, zevkin yerinde sadece geçiciliği, aldatmacayı, iffetsizliği ve ıstırapı görmektir. Bu bakış açısında Zahir Tanrı yoktur. Üçüncü tavra gelince bu alemin ilâhî zahirilik olarak görmek ve dolayısıyla bu zahiriliğin, muhtemel bir batınilığın fonksiyonu olduğu şuuru varmaktır¹⁵².

Zahiri düzey ile batını düzeyin bir birleri üzerindeki etkisinin Gelenekselci bakışta değerlendiriliş şekli konunun daha iyi anlaşılmasında faydalı olacaktır. Buna göre her şeyden önce zahirin batın üzerine etki etmesinin, hayatın bütün yönlerini kucaklayacak geleneğin formunda güçlenmesi anlamına gelmektedir¹⁵³. Bu bakımdan Gelenekselciler ana tema olarak dinlerin batını yönü üzerinde yoğunlaşmış olmakla birlikte dinlerde bu iki yön iç içe olduğu için zahirilik üzerinde de durmuşlardır. Gelenekselciler için batını yönün belirleyici olduğu açıktır. Onlara göre batınilık geleneğin haricî bölümüne entelektüel bir nitelik aktarmakta ve böylece geleneğin bağlı olduğu medeniyetin çözülüp dağılmasına engel olan bir denge kazandırmaktadır. Bu bakımdan bütün medeniyetlerde zahiri alanın büyütülerek geleneğin tamamı olduğu şeklindeki bir yaklaşım yanlıştır. Dolayısıyla haricîliğin varlığından çok onun "istilacı zorbalığına" karşı çıkmıştır¹⁵⁴. Ancak her zaman batının zahirden üstünlüğünü devamlı vurgulayan Gele-

151. R. Guénon, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, s. 33. İslam batınilığında zahir ile batın arasındaki ilişkilerin mutabakat üzerine kurulması ile ilgili olarak bkz. Muhammed Abid El-Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, Çev. Burhan Köroğlu; Hasan Hacak; Ekrem Demirli, Kitabevi Yay., İstanbul 1999, s. 354.

152. F. Schuon, *İslamın Metafizik Boyutları*, s. 117-118.

153. M. Lings, "The Spiritual Function of Civilization", s. 107-108.

154. F. Schuon, *Dinlerin Aşkın Birliği*, s. 23, 72. İdris Şah, *Yol'un Yolu*, s. 55.

nekselciler batının zahiri de kapsadığını ve batın ehlinin zorunlu olarak zahiri bakış açısını da bildiğini belirtmişlerdir¹⁵⁵. Onlara göre her iki bakış açısı da kendi kapasiteleri ve alanları ile uyumlu olarak işbirliği yaparlar. Batınlık şeylerin doğasını dikkate alır, zahirilik ise onların insani şartlara uyarlar. Böylece zahirilik, zahiri perdelerin arkasındaki tek ve anonim hikmetin hazinelerine insanları ulaştırır. Bu hikmet bütün olarak batını bakış açısıyla anlaşılabilirdiğinden, batınlık dinleri daha tutarlı ve kendi bütünlükleri içerisinde izah etmek ve tanımak için eksiksiz bir yöntemdir¹⁵⁶.

Gelenekselcilerin zahirilik batınlık kavramlarına benzer ve bazen bu kavramların adeta ikizi gibi kullandıkları başka bir kavram ikilisi de *biçim* ve *özdür*. İlki form, madde, suret şeklinde de ifade edilmekte ve zahire tekabül etmekte, ikincisi ise ruh, cevher, asl kelimeleriyle de karşılanmakta ve batına tekabül etmektedir. Ekol içerisinde özellikle F. Schuon tarafından sıkça kullanılan bu kavramlardan *öz*, *biçimin* *şekil ötesi içeriği* olarak *şeklî sınırlılığı aşan şeyi* ifade etmektedir. Ona göre zahirilik ile batınlık arasındaki ilişkiler, *biçim* ile *öz* ilişkilerine indirgenebilir. O bu kavramları Tanrı ve onun tezahürü olan varlıkları ifade edecek şekilde kullanmaktadır: Tanrı Mutlak iyiliktir, alem de onun suretidir (*biçimidir*). Suret, temsil etmekte olduğu Aslın (*öz*) kendisi olamayacağı için, alem, İlahi İyiliğe kıyasla sınırlı bir konumda olmak zorundadır. Dolayısıyla eksiklikler, Mutlak İlahi Mükemmelliğin suretindeki çatlaklıklardan başka bir şey değildirler. Yine tezahür alemindeki dengesizlikler ilkesel dengenin içinde sindirildiği için her türlü şer bir denge bozukluğundan kaynaklanmaktadır. O halde eksiklikler Mükemmellikten değil, suretin zorunlu olarak göreceli olan niteliğinden ileri gelmektedir¹⁵⁷. Bu bakımdan *Öz*, formdan üstündür: “Mutlak anlamda arı ve erişilemez nitelikli olan tek şey, sonsuz-sınırsız, ezeli-ebedî ve şekilden münezzeh diye anılan *Özdür* ve O’nun aşkınlığı formların dağıtılıp yok edilişi vasıta-

155. R. Guénon, *Manevi İlimlere Giriş*, s. 51; T. Burckhardt, *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*, s. 27-28.

156. F. Schuon, *Roots of the Human Condition*, s. 95; *From the Divine to the Human*, s. 134.

157. F. Schuon, *Dinlerin Aşkın Birliği*, s. 43, 61, 124.

ıyla olduğu kadar, O'nun, bu formların içindeki ışığı vasıtasıyla da tezahür ettirilmek zorundadır"¹⁵⁸.

Görüldüğü gibi burada Öz Mutlak, *biçim* ise göreceli mutlak ile ifade edilmektedir. A. K. Coomaraswamy ise "Doğu-Batı antik-modern bütün ezeli hikmet geleneği özle varoluş arasında net bir ayrım yapar"¹⁵⁹ diyerek bu sınıflandırmayı olmak (öz) ile varolmak (biçim) şeklinde ortaya koymaktadır. R. Guénon da bu iki terimi kozmolojik anlamda zuhurun iki kutbunu gösteren evrensel ilkeler olarak görmektedir. Ona göre Öz, varoluşun ya da evrensel zuhurun ilk sebebi-dur. Eğer o ilk sebep olmasaydı, hangi *biçim* altında olursa olsun, hiçbir *zuhur* mümkün olmazdı¹⁶⁰. Anlaşılabacağı üzere burada Öz ile Mutlak özdeşleştirilmektedir. Öte yandan biçim özü yansıtır diyen F. Schuon'a göre bu ilkeden yola çıkıldığında öz sahip olduğu sınırlanamazlık niteliği dolayısıyla biçime indirgenemez. Bunu tersinden söyleyecek olursak biçim sınırlayıcı olduğu için bütünlük ve özgürlüğe terstir. Buradan da batınlılığın, hem zahiriliği genişleterek aştığı ve hem de ona karşı çıktığı sonucu çıkmaktadır. Ancak öz aşkın ve evrensel oluşu nedeniyle biçimi kırmakta ise de form planında yine de biçime bürünmeye mecbur olmaktadır¹⁶¹. Benzer şekilde sembollerin kendi formlarının yansımaları olmaları gibi bu durum insani düzeye de uyarlanıp bedeninin de ruhun yansıması olarak görülmesi gereği dile getirilmiştir. Nasıl ki bedenden ayrı ruh görülemeyeceği gibi form-suz özün ortaya çıkmasından da söz edilememektedir¹⁶². Yani özün zuhur evreninde ortaya çıkabilmesi ancak biçim ile mümkün olabilmektedir. Bu varoluş tarzı ise özün göreceli yansıması olarak ifade edilebilir.

Metafizik düzeyde yapılan bu açıklamaların dini alan için de geçerli olduğu kanaatini taşıyan Gelenekselcilere göre her dinin bir özü bir de biçimi vardır. Mutlak'tan gelen özü sınırsızdır. Ancak biçimi

158. F. Schuon, *age*, s. 108.

159. A. K. Coomaraswamy, *Selected Papers Metaphysics*, s. 426.

160. R. Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, s. 19.

161. F. Schuon, *Varlık Bilgi ve Din*, s. 98; F. Schuon, *Dinlerin Aşkın Birliği*, s. 43.

162. A. K. Coomaraswamy, *Figures of the Speech or Figures of the Thought*, s. 138; F. Schuon, *In the Face of the Absolute*, s. 20.

izafi olduğu için sınırlıdır ve bu yüzden dini mesajların zahiri yorumu diğer dinlere mensup insanlar açısından yanlış görünürken kendi bağlamları açısından doğru görünür¹⁶³. Bu bakımdan nihai anlamda dinlerdeki özün aynı olmasına karşılık biçimlerin özdeşliği pek mümkün değildir. Dolayısıyla form düzeyinde dinler dışlayıcı ve kısmi özelliklere sahiptir¹⁶⁴. Nitekim dinlerdeki özü kavrayanlar bu düzeyde bütün dinlerin özdeş olduğunu anlamış olacaklardır. Dinleri sadece biçimsel yönleriyle tanıyanlar ise bütün dinler arasında büyük farklılıklar ve hatta çelişkiler bulunduğu sonucuna ulaşacaklardır. Dolayısıyla iki din arasındaki zıtlığı anlamak için onların herşeyden önce bir form olduğunun farkında olmak gereklidir. Gerçi önce de belirtildiği gibi Gelenekselcilere göre biçimsel unsurlardan kaynaklanan dinlerdeki bu farklılıklar beşeri çeşitlilikten dolayı zorunludur. Ancak bu unsurlar metafizik hakikatler ve insan fıtratıyla çelişkiye düşmezler. Çünkü Mutlak gerçeğin içkinliği sebebiyle en azından potansiyel olarak insan herşeyi kendi içinde taşır¹⁶⁵. Bu bakımdan bazı geleneklerde her iki unsur arasında bir uyumluluk da kurulmuştur. Mesela İslam sufiliğinde Hakikati açıklamak amacıyla dokumacılıktan okçuluğa, mimari-den müziğe ve mantığa kadar her meşru yol form düzeyinde de olsa kullanılmıştır. Bunun amacı insanı Ruh dünyasına götürmektir. Fakat insan form dünyasında yaşadığı için bu dünyanın araçlarıyla onun ilgisi manevi dünyaya yöneltilmektedir. Çünkü form manevi dünyanın örtüsü olmakla birlikte aynı zamanda sembolü ve merdivenidir. Bu form parlatılıp arıtılarak bir ayna gibi manevi dünyanın güzelliğini yansıtır hale getirilmektedir¹⁶⁶. Böylece Öz’e form aracılığı ile ulaşılmıştır. Bu bakımdan İslam, form ve manevi vasıtalar açısından sade ve anlaşılır olmasından dolayı daha eski uygarlıkların olum-

163. F. Schuon, *Varlık Bilgi ve Din*, s. 128.

164. M. Valsan, *İslam Maneviyatı ve Batı*, s. 13; F. Schuon, *In the Face of the Absolute*, s. 9.

165. F. Schuon, *İslam ve Ezeli Hikmet*, s. 25; *Christianity / Islam Essays on Esoteric Ecumenicism*, s. 119; *In the Face of the Absolute*, s. 29.

166. S. H. Nasr, *İslam Sanatı ve Maneviyatı*, s. 208-209; Krş. Kindî, *Felsefî Risâleler*, Çev. Mahut Kaya, İz Yay., İstanbul 1994, s. 131-136. Ayrıca bkz. H. B. Karlıga, *İslam Kaynakları Işığında Pythagoras ve Presokratik Filozoflar*, İstanbul 1979, s. 163-165.

suzluklarını tamir edebilecek eşsiz nitelikte bir imkanı içinde bulunduran bir din olarak kabul edilmektedir¹⁶⁷. S. H. Nasr da vahyin kendisine gönderilen insanların dilinde olması ve vahye muhatap olan insanların gelişmesinde önemli rol alabilmesi, bu işi yüklenen insanların fiziksel ve ırksal özellikleri çeşitli olduğu için biçimsel yapıların farklılığını gerekli ve zorunlu hale getirdiğini ileri sürmüştür¹⁶⁸. Buna bağlı olarak Gelenekselciler, her dinin kendi biçimsel yapısında ısrarlı olmakla birlikte Hint geleneği gibi bazı geleneklerin insanlığın farklı kesimleri için farklı biçimler olabileceği görüşünü kabul ettiğine dikkat çekmişlerdir¹⁶⁹. Kuran'daki Musa ve Hızır kıssasını da biçimlerin izafi olduğuna örnek olarak göstermişlerdir¹⁷⁰. Gerçi Gelenekselcilere göre gelenekler kendi formlarının biricik olduğunu ileri sürerler. Ancak gerçekte bu doğru olmamakla birlikte yine de Hakikatin bir formuna tutunup Onun diğer formlarını inkar veya ihmal etmek, Onu tümünden reddetmekten iyidir¹⁷¹.

Gelenekselcilere göre insan bu biçimsel sınırlılıkları aşarak Mutlak olana ulaşabilir. İnsani düzeyde biçimin ötesinde bulunan öze ulaşmak, F. Schuon tarafından şu şekilde ortaya konmaktadır: İnsanda ilâhî olanı görmek suretiyle Tanrı'yı görmek bir anlamda biçimden önce Öz'ü görmek demektir. Bu, beşeri biçim ile beraber ilâhî İçerik'in izine mazhar olmak demektir. Böylece perde ışık haline gelmiş ve örtü artık yok olmuştur. Işık'ın ilmi olan batınlık yahut irfan böylece aynı zamanda örtülerin ve bu örtüleri açmanın da ilmidir. Zira irfanı ifade eden düşünce ve dil, bir perdedir ama bu perdenin gayesi de ışıktır. Tanrı ile alem birbirine katışmaz. Sayısız perdeler vasıtasıyla görülen sadece bir Işık mevcuttur. Tanrı adına konuşan bilge, tanrısal bir nitelikle konuşmaz çünkü cevher, arazda varolamaz. Konuşan Tanrıdır. Bilge ise Tanrıyı izhar eden bir perdedir. Her araz şu ya da bu şekilde Işık'ı görünür kılan bir perdedir¹⁷². Bu ayrımı teslisi açık-

167. F. Schuon, *Dinlerin Aşkın Birliği*, s. 94-95.

168. S. H. Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 17-18.

169. M. Pallis, *The Way and the Mountain*, s. 62-63.

170. Bkz. F. Schuon, *İslam ve Ezeli Hikmet*, s. 126.

171. S. H. Nasr, *Makaleler I*, s. 19.

172. F. Schuon, *Varlık Bilgi ve Din*, s. 45.

lamak için de kullanan F. Schuon, bu inancı İlahi tezahürün esrarı tarafından belirlenen bir Tanrı mefhumu olarak görmektedir: “Öz, form Öz olabilsin diye form olmuştur; tüm Vahiy, beşerin tanrılaşması için Tanrı’nın beşerileşmesi olgusudur”¹⁷³.

Zahir ve batın kavramlarının İslam geleneğinde ele alınış şekliyle Gelenekselciler yakından ilgilenmişler ve konuyla ilgili görüşlerini açıklamada zaman zaman bu kavramsal çerçeveyi kullanmışlardır. Bilindiği gibi İslam batıniligini Tasavvuf temsil etmektedir. Gerçi batını eğilimlerin insan hayatının başlangıcından beri çeşitli adlar altında tüm toplumlarda görüldüğü bilinmektedir. Ancak İslam Mu-tasavvıfları kendi kökenlerini Hz. Muhammed’e ve Kuran’a dayandırmaya özen göstermişlerdir¹⁷⁴. Özellikle daha önce değindiğimiz Hz. Musa ile Hızır arasında geçen olayın zahir ve batın ilim arasındaki farkı açıklamayı ve batını ilmin üstünlüğünü ortaya koymayı amaçladığı bütün sufilerce ittifak edilen bir konudur. Burada Hazreti Musa zahiri ilmi, Hızır ise batını ilmi veya marifeti temsil etmektedir. Dolayısıyla bütün sufiler tasavvufun bilgi değerini ortaya koymak için bu kıssaya atıfta bulunmuşlardır¹⁷⁵. Gelenekselciler de İslam geleneğinin bu iki yönü üzerinde çeşitli yorumlara gitmişlerdir. Ancak onlara göre İslam’da her ne kadar bu iki yön birbirinden farklı ise de ters ve bağdaşmaz oldukları anlamına gelmemektedir. Hatta R. Guénon bunların bir ve aynı doktrinin iki yönünü oluşturduğunu, dolayısıyla da aralarında bir karşıtlıktan söz edilemeyeceğini söylemektedir¹⁷⁶.

173. F. Schuon, *İslam ve Ezeli Hikmet*, s. 52.

174. Bkz. M. Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 213. Yazar burada Kur’an’ın genel üslubunun insanları derin bir manevi hayata yönelttiğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Ayrıca bkz. İdris Şah, *Yol’un Yolu*, s. 140-141.

175. Ebu’l-Ala Afifi, *Tasavvuf İslam’da Manevi Hayat*, s. 220; Süleyman Ulu-dağ, “Tasavvuf Açısından Gelenek ve Yenileşme”, *İslam, Gelenek ve Yenileşme*, TDV İslam Araştırmaları Merkezi Yay., İstanbul 1996, s. 71. İbn Arabî’nin bu olayı örnek olarak değerlendirmesi için bkz. İbn Arabî, *Marifet ve Hikmet*, s. 63. Bu olayın biçimsel veya zahiri bilgiden batını bilgini üstün olduğu açısından yorumu için bkz. K. Armstrong, *Tanrı’nın Tarihi*, s. 302.

176. R. Guénon, *Doğu Düşüncesi*, S. 79, 133; *Doğu ve Batı*, s. 135.

Bilindiği gibi İslam geleneğinde zahir-batın düzlemindeki yaklaşımlar *şeriat*, *tarikât* ve *hakikat* kavramları çerçevesinde anlatılmaktadır. *Mevlâna*, çeşitli benzetmelerle bu üç kavramı şu şekilde açıklamaktadır: Şeriat bir muma benzer, yol gösterir. İnsanın yolda gidişi, tarikattır. Ulaştığı hedef ise Hakikattir. Başka bir benzetmesine göre de şeriat, tıp bilgisini öğrenmeye benzer; tarikât, tıp bilgisine göre perhize dikkat ederek ilaç kullanmaktır. Hakikatse ebedî olarak sağlık ve esenlik bulmak dolayısıyla diğer ikisinden kurtulmaktır. Çünkü insanoğlu öldüğü zaman onda şeriat da tarikât da kalmaz. Ancak Hakikat kalır. Kısaca şeriat bilmektir, tarikât tutmak, hakikatse Allah’a ulaşmaktır¹⁷⁷. Daha çok şeriat ve hakikat kavramlarını öne çıkarıp ikisini karşılaştırarak açıklamalarda bulunan İslam sufilerinden söz gelimi *Kuşeyri* (986-1072) ye göre ise Allah’a ibadet etmek şeriat, O’nu temaşa etmek hakikattir. Yine ona göre Hakikat tarafından teyid edilmeyen bir şeriat kabul edilemeyeceği gibi, şeriatla mukayyed olmayan bir hakikat da kabul edilemez¹⁷⁸. Şeriatı zahirdeki halin, hakikati ise batındaki halin düzeltilmesi olarak gören *Hucvîrî* (999-1077), şeriat ile hakikat arasında fark görmeyen zahir bilginlerinin ve hakikat meydana çıkınca şeriat ortadan kalkar diyen ve bunlardan birisinin diğeriyle birlikte bulunmasını uygun görmeyenlerin hatalı olduğunu belirtmiştir¹⁷⁹. Benzer şekilde *İ. H. Bursevi* de hakikate ulaşmak için şeriata uymanın zorunluluğuna dikkat çekmiştir. Ona göre şeriattan ayrılan “ilhad”a düşer, hakikatten ayrılan ise “mahcub” olur¹⁸⁰. Burada yeri gelmişken belirtelim ki bütün sufiler, şeriata uymanın zorunluluğu üzerinde ittifak etmektedirler. Hatta bazı sufiler şeriat ile hakikatin arasının açılmaması için özellikle şeriatın zahirine

177. Mevlâna, *Mesnevi*, C. V, s. 4. .

178. Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*, s. 177.

179. Hucvîrî, *Keşfu'l-Mahcub Hakikat Bilgisi*, s. 534.

180. İsmail Hakkı Bursevi, *Kitabü'n-Netice*, C. II, s. 7. Bursevi kendine özgü üslubu ile her iki anlayışın da insan için gerekli olduğunu şu şekilde karşılaştırarak anlatır: “İki elinde iki kitab tutmak lazım geldi ki, biri kitab-ı şer’i –ki cenah-ı zahirindir- ve biri kitab-ı hakiki –ki cenah-ı batınındır-. Zira sen yalnız vücud-ı zahir değilsin, ta ki zevahir ile mukayyed olasın; ve yalnız vücud-i batın dahi değilsin, ta ki bu bevatına ihtisas bulasın”. s. 7.

bağlılığa vurgu yapmak gereği duymuşlardır¹⁸¹. Kur'an'da bütün peygamberlere hep aynı dinin gönderildiğini, şariatlerin ise farklı gönderildiğini belirten: “Biz her biriniz için farklı bir hukuki yol (şir'a: şariat) ve farklı bir hayat tarzı (minhac) belirledik”¹⁸² ayeti, dini din yapan temellerin bütün insanlara ortak, zahiri kuralların ise farklı olarak gönderildiği şeklinde yorumlanmıştır.

Bu kavramların Gelenekselciler tarafından yorumlanışına gelince R. Guénon göre geleneksel doktrinler arasında sadece İslam, şariat ve hakikat kavramlarıyla zahir ve batın arasındaki farkı birbirlerini tamamlayacak şekilde ve açık bir biçimde ortaya koymuştur. Bu iki kavram yani şariat ve hakikat karşılıklı olarak, çoğunlukla “kabuk” ve “çekirdeğe” ya da “daire” ve “merkezine” benzetilmektedir. Bu sembolik anlatıma göre İslam, kabuğu Şariat, içi Tarikat ve görünmeyen ancak her yerde varolan yağı da Hakikat olan bir cevize benzer. Kabuksuz bir ceviz gelişemez, içsiz bir cevizin de bir amacı ve anlamı olmaz. Benzer şekilde Tarikatsız Şariat ruhsuz ceset gibidir. Şariat olmadan Tarikat da varlığını sürdüremez; dinin bütünlüğü için her ikisinin de varlığı mutlak olarak zorunludur¹⁸³.

R. Guénon'a göre Şariat, batı dillerinde dinsel (religieux) sözcüğünün belirttiği her şeyi içine alır. Bu anlamda özellikle toplumsal ve yasal öğelerin dinle bütünleşmesi sözkonusudur. Şariat her şeyden önce bir yaşam biçim olarak görülürken, hakikat saf bilgi yani marifettir. Ancak şariata gerçek anlamını ve varoluş nedenini veren bu bilgidir. Öte yandan hakikate ulaşmak için gereken vasitalara ise şariattan hakikate ulaştıran yol anlamında tarikat denmektedir. Ona göre bu durum daire sembolü ile şu şekilde anlatılabilir: Tarikat dairenin çemberinden merkeze giden yarıçaplarla temsil edilebilir. Çemberin her noktası bir yarıçapa tekabül ederken, sonsuz derecedeki bu yarıçapların

181. Ebu'l-Ala Afifi, *Tasavvuf İslam'da Manevi Hayat*, s. 105. Ayrıca bkz. A. Gölpinarlı, *Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri*, s. 171.

182. Mâide 5/48.

183. R. Guénon, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, s. 29-31; “İslam Tasvufu”, s. 8-9; S. H. Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 141; Hinduizmdeki batını ve zahiri yol anlayışının izahı ve İslam ile karşılaştırılması için bkz. A. K. Coomaraswamy, *Hinduizm ve Budizm*, s. 60-61.

hepsi merkezde birleşmektedir. Bu yarıçaplar kişisel yaratılışların ve mizaçların farklılığına göre çemberin değişik noktalarına yerleşmiş insanlara uyarlanmış tarikatlar anlamına gelmektedir¹⁸⁴. İşte bu noktada mutasavvıfların meşhur “Allah’a giden yollar insanların ruhları kadar çoktur” sözü anlamını bulmaktadır. Zira bilindiği gibi tarikatlar çoktur, birbirinden farklıdır ama hedef birdir. Çünkü sadece bir tek merkez ve hakikat vardır. Varlığın yüksek mertebelerine ulaşınca ve kulun oldukça sınırlı olan sıfatları Allah’ın sıfatlarına yer vermek (beka) üzere ortadan kalkınca (fena) ve kul kendi kişiliğinde ya da zatında bu sıfatlarla özdeşleşince aradaki farklar ortadan kalkar. Öte yandan daire sembolizmine benzer şekilde tekerlek sembolizmi de çeşitli geleneklerde dünyanın sembolü olarak kullanılmaktadır. Buna göre tekerleğin merkezinden yayılan ışınlar tarafından üretilen çevresi, tezahür evrenini temsil etmektedir¹⁸⁵. Başka bir ifadeyle merkez yani içsel olan batın, zahirde yani dışsal olanda tecessüm ederken buna mukabil dışsal olan zahir, batını yansıtmakta ve onunla biçimlenmektedir. Bu bakımdan dini hakikatlerin zahiri yorumu dahi sınırlandırılmış bir fikir olduğu kadar batını yansıtmayı açısından sınır kabul etmez bir sembol olarak da anlaşılabilir. Böylece dinsel bakış açısı içerisinde yaşayan insan için bütün çevresi kutsal bir kozmos haline gelmektedir¹⁸⁶. Burada *İbn Arabî*’nin de Mutlak Varlık için Nokta ve Dairenin Merkezi gibi sembolik kavramlar kullandığını belirtmek gerekmektedir¹⁸⁷.

Bu bağlamda Gelenekselciler merkez sembolünün insani yapıda yansımaları bulan başka bir mütekabiliyete daha dikkat çekmektedirler. Onlara göre kalp insan vücudunun merkezi olduğu gibi aynı zamanda manevi hayatın da merkezidir. Dolayısıyla insanın kalbine doğru yaptığı yolculuk merkeze yapılan bir yolculuktur ve dinsel ger-

184. R. Guénon, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, s. 29-30.

185. R. Guénon, *Fundamental Symbols the Universal Language of Sacred Science*, s. 179; Merkez’in bu sembolik anlamıyla *Tao-Te Ching*’de de kullanıldığı görülmektedir: “Otuz çubuk buluşur tekerin ortasında ortadaki hiçliktir arabanın yararı”, Lao-Tsu, *Tao Te Ching Yol ve Erdem Kitabı Söz ve Can Kitabı*, Çev. Ömer Tulgan, Yol Yay., İstanbul 1994, s. 33.

186. G. Eaton, *Kalenin Kralı Modern Dünyada İnsanın Tercih ve Sorumluluğu*, s. 41; F. Schuon, *Dinlerin Aşkın Birliği*, s. 21.

187. Ebu’l-Ala Afifi, *Muhyiddin İbn-i Arabî’de Tasavvuf Felsefesi*, s. 28.

çekliğin deruni yönüne böylece yönelmiş olunur¹⁸⁸. Bu yönelimi gerçekleştiren insan “halife” insandır ve bu özelliği ile Merkez’e sahip olan bir dünyada yaşar. Bu nedenle Merkez’in çevredeki yansımasıdır¹⁸⁹. Çünkü kalp daha önce bahsettiğimiz gibi insanda aşkın olanı kavrayabilecek yetinin merkezi olarak kabul edilmektedir.

Bütün bunlardan anlaşılabacağı üzere batını bilginin nasıl bir bilgi olduğu; değeri ve onu elde etmenin yolları konumuz açısından önemli hale gelmektedir. Gelenekselcilerin bilgi sınıflandırmaları da öncelikle zahir ve batın diye iki ana kısma ayrılmakta ve bu sınıflandırma doğrultusunda bilgi düzeyleri arasında bir hiyerarşi oluşturulmaktadır. R. Guénon, bu iki bilgi türünün kadim Yunan medeniyetinde de varolduğu gerçeğini tekrarlayarak şöyle demektedir: *Felsefe*, hikmet sevgisi ve hikmeti elde etmek için temayül ve istidat demektir. Bu nedenle felsefe, hikmeti elde etmek amacıyla yapılan her türlü hazırlığı ve özellikle “hikmeti seven” kimsenin “hakim” (sofos) olmasına yardım eden çalışmaları belirtmek için kullanılmıştır. Dolayısıyla ona göre vasıta yani felsefe gaye yani hikmet yerine konamayacağından felsefe ile hikmet iki farklı bilgi türüdür. Hikmet, hakiki ve deruni marifet olduğuna göre felsefi bilgi sathi ve zahiri bilgidir ve bu haliyle hikmet denilen yüce ve gerçek marifet yolunda sadece bir basamaktır. Bu durum eski felsefe dünyasında da bilinmekteydi ve filozofların okullarında biri zahiri diğeri ise batını olmak üzere iki tür öğretim vardı. Ancak zahiri öğretim yazılı olduğu için açık olarak ortada olmakla birlikte batını öğretimin gizli bir vasfı olduğu ve pek az sayıda kimseye verildiği için fazla bilinmiyordu. Dayanağı akıl veya mantıki çıkarım olmayan bu deruni öğretim hikmetle doğrudan doğruya bağlantılı idi¹⁹⁰. Nitekim *Pisagor* büyük bir batını bilge, *Eflatun* ise Mısır’da doğu hikmetini öğrenmiş bir filozof olarak tanınmaktadır¹⁹¹. *Plotinus* ve *Proclus* gibi filozoflara göre mümkün olduğu kadar Tanrı’ya benzemek anlamına geldiği için kadim

188. T. Lindbom, *Başaklar ve Ayrık Otları Modernliğin Sahte Kutsalları*, s. 51-52.

189. S. H. Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 171.

190. R. Guénon, “Nefsini Bil”, s. 58.

191. M. A. Ayni, *Tasavvuf Tarihi*, s. 139; Pythagor ve Pythagorculuk için bkz. H. B. Karlıga, *İslam Kaynakları Işığında Pythagoras ve Presokratik Filozoflar*, İstanbul 1979.

dünyada felsefe; aydınlanmaya ve özgürleşmeye, dönüştürücü pür hikmete götüren, ruhanî ve tefekkürî bir hayat tarzı şeklinde anlaşılmaktadır. Ayrıca hayatın her anında Tanrı'nın anılması felsefeyi ruhanî ölümün (fena) ve ruhun yükselişinin bir aracı olarak kabul eden Helenik hikmet için önemliydi. Bu bakımdan *Eflatun*'un felsefesi bir aydınlanma dini, sırların ifşası ve kutsal sırlara bir intisab (inisyasyon) olarak da betimlenmiştir¹⁹². *Plotinus*'un batınilığı ile İslam mutasavvıfları ve filozofları arasında bir benzerliğin kuruluyor olması da bu bakımdan anlamlıdır¹⁹³. R. Guénon'a göre *Eflatun*'un fikirlerinin modern anlamda yorumlandığı şekliyle öznel bir sistem olarak anlaşılması sonucuna ulaşılmaktadır. Oysa *Eflatun*'un "ideleri" her şeyin aşkın ilkeleridir ve onlar tam gerçekliği oluştururlar. Bu nedenle ona göre *Eflatun*'un "ideler alemi"nin ilâhî müdrikeden (Intellect Divin) başka bir şey olmadıkları söylenebilir¹⁹⁴. A. K. Coomaraswamy de zahir ve batın bilgi düzeyleri açısından *Eflatun*'un doktrini ile Brahmanizm ve Budizm arasındaki benzerliğe dikkat çekmiştir¹⁹⁵. Konuyla ilgili olarak *Upanişadlar*'da şu ifadeler ile karşılaşıyoruz: "Bilge kişi, bilgi ile hikmet arasındaki farkı ayırdedebilmelidir. Bilgi nesnelere, faaliyetlere ve ilişkilere ait bir şeydir. Hikmet ise, sadece Tanrı'ya ait bir şeydir ve O daima bütün nesnelerin, faaliyetlerin ve ilişkilerin ötesindedir. Yegane hikmet, O'nunla birleşmektir"¹⁹⁶. Bu bağlamda R. Guénon, Hint dininde *Sruti* olarak bilinen metinleri dolaysız ilhamın yansıdığı batını bilginin metinleri olarak görürken *Smriti* diye bilinen metinleri ise düşünceden doğan zahiri metinler kategorisi içerisinde değerlendirmektedir¹⁹⁷. Öte yandan M. Eliade seçkin bir grubun batını eğiliminin Şamanlık da dahil çok sayıda dinin içinde yer almasına dikkat çekerek bunu bir anlamda dinlerin batını yönünün evrenselliği şeklinde yorumlamaktadır¹⁹⁸.

192. Algis Uzdavinys, "Tasavvuf ve Platonizm", *Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı II*, İBKİDB Yay., İstanbul 1997, s. 148-149.

193. Bkz. E. Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, s. 50.

194. R. Guénon, *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar*, s. 126.

195. Bkz. A. K. Coomaraswamy, *Hinduizm ve Budizm*, s. 89.

196. *Upanişadlar*, s. 61.

197. R. Guénon, *Man and his Becoming According to the Vedanta*, s. 19; *Madî İktidar Ruhani Otorite*, s. 72-73.

198. M. Eliade, *Şamanizm*, s. 26.

Gelenekselciler modern dünyada özellikle batını bilginin ya görmezlikten gelindiğine ya da bilinmediğine kanidirler. Onlar batını bilginin bilgi düzeyi açısından zahiri bilgiden üstün olduğu konusunda ısrar etmektedirler. Bilgi düzeylerinin farklılığına dikkat çeken S. H. Nasr, aynı obje hakkında aynı insanın farklı bilme dereceleri olabileceği gibi farklı insanların bilme dereceleri arasında da farklar olabileceğini hatırlatmaktadır. Mesela her hangi bir ağacın bilinmesi fiziğin ve botanikğin tarif ettiği bilgi düzeyi ile tanınabilir ve bu doğru bir be-
timlemedir. Fakat aynı nesne başka bir bilgi düzeyinden hakikatin daha yüksek düzeylerine işaret eden bir ağaç olarak da algılanabilir ve bu iki düzey arasında zıtlık olduğu anlamına da gelmez¹⁹⁹. Bu bakımdan Gelenekselciler batını bilgiyi, bilgi düzeyleri arasında en üst düzey olarak kabul etmekte ve üst varlık düzeylerini kavramanın ancak bu bilgiyle mümkün olabileceğine işaret etmektedirler. Dolayısıyla onlara göre batını bilgi reddedildiği zaman insanın varlıklara yansıyan bütün kültürel eserlerin kaynağı olan İlahi Nur ve Güzellikle alakası kalmamaktadır. Modern dünyada görülen kitlesel nevrozlar da, batını bilginin kaybedilmesi sonucu ortaya çıkan zihinsel ahenksizlikten kaynaklanmaktadır²⁰⁰. Bu itibarla onlara göre geleneksel insanın bütünlüğünü sağlayan daimi unsurlar, geleneksel metafizik gerçekliğin kendisi vasıtasıyla ifade edildiği batını bilginin anlaşılmasıyla günümüz dünyasında yeniden gün ışığına çıkarılmalıdır²⁰¹.

Batını bilgi bir çok gelenekte çeşitli şekillerde tanımlanmış ve adlandırılmıştır²⁰². Bu bilgi türünün özellikleri hakkındaki Gelenekselci bakış açısının ayrıntısına gelince Gelenekselciler bu bilgiyi iki grup halinde sınıflandırmışlardır: *vahiy* ve *entelektüel sezgi*. Entelektüel

199. A. Aslan, “Dinler ve Mutlak Hakikat Kavramı: John Hick ve Seyyid Hüseyin Nasr’la Bir Mülakat”, s. 184.

200. T. Lindbom, *Demokrasi Miti*, s. 118.

201. S. H. Nasr, “İnsanın Evren İçindeki Yeri ve Zahiri Değişim İçindeki Süreklilik”, s. 97.

202. Çeşitli geleneklerdeki batını bilginin anlatımları için bkz. *Upanişadlar*, s. 23, 52; A. K. Coomaraswamy, *Hinduizm ve Budizm*, s. 101; Lao-Tsu, *Tao Te Ching, Yol ve Erdem Kitabı Söz ve Can Kitabı*, s. 39; *Öğretiller*, s. 58; A. Hilmi Budda, *Dinler Tarihi*, Vakıf Yay., İstanbul 1935, s. 100; T. C. Mc Luhan, *Yeryüzüne Dokun Kızılderili Gözüyle Kızılderili Benliği*, s. 141.

sezgi, vizyon şeklinde de isimlendirilmiş ve İslam tasavvufundaki *zevk*, *keşf* ve *şuhud* gibi bilgi dereceleri, bu isim altında değerlendirilmiştir²⁰³. Daha önce kısmen değindiğimiz gibi İslam arifleri sezgiye dayanan bilgiyi (hads) bilgi felsefelerinin merkezine yerleştirmişlerdir. Onlara göre bu bilgi dış nesnelerin değil, Hakikatin vasıtasız idraki ile ortaya çıkar. Bu bilgi türüne zevk yani vasıtasız idrak adını verirler²⁰⁴. Bu sezgi veya mükâşefe dini hakikatlerin, Tanrı'nın gerçekliğinin ve varoluşunun doğrudan idrakini de ifade etmektedir ve Tanrı'ya içten ibadet ile yönelenlere yine O'nun bir lütfudur²⁰⁵. Bununla birlikte sezgiye dayanan batını bilgi, kazanılmış değil, doğuştan insanda vardır, ilâhî feyzden kaynaklanır ve insan kalbinin derinliklerinde yatmaktadır. Aklın ötesinde olduğundan geçerliliğini denemek için aklın otoritesine ihtiyacı yoktur. Belirli bir ruhi arınma sonucu kalbdeki perdelerin kaldırılmasıyla nur şeklinde kendini gösteren bu bilgi, sadece belirli kimselerde somutlaşır. Sezgi kesin bilgiyi, Hakikatin bilgisini verir. Dolayısıyla o bir yönüyle Allah'ın bilgisiyle aynıdır. Batını bilgi açıklanamaz, ancak vasıtasız tecrübeyle bilinebilir. Batını bilgiyi bu özellikleriyle tanımlayan *İbn Arabî*'ye göre sufi, bu bilgi vasıtasıyla Hakikatin mahiyetini tam olarak idrak eder. İlahi tecelli vasıtasıyla Bir'in Çok'a nasıl yerleştiğini görür ve Bir'in hangi anlamda Çok'tan farklı olduğunu bilir. Ona göre bu bütün dinlerin bildirdiği öğretilerdir²⁰⁶. Böylece *İbn Arabî*, metafizik alana ait bu bilgiyi, tasavvur edilemeyen ama yine de bilgiye konu olan bir bilgi alanı olarak kabul etmektedir. Çünkü bu alan özü gereği Gelenekselcilerin de sürekli vurguladığı gibi biçim kabul etmez bir alandır²⁰⁷. Bu bakımdan sezgiye dayalı bilgi türü, insanı bütün varlık alanları hakkında bilgi elde edecek şekilde donattığı gibi, zahiri bilgi alanıyla da çelişmez²⁰⁸. Çünkü bu bilgi aklın, dilin ve mantığın ölçülerine ters olduğu için değil onların ölçülerine sığmadığı ve onları aştığı için farklıdır. Burada akıl ve kategorileri, insan ile hakikat alemi arasına giren

203. S. H. Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 112.

204. Ebu'l-Ala Afifi, *Muhyiddin İbn-i Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, s. 111-112.

205. M. N. el-Attas, *Modern Çağ ve İslami Düşüncünün Problemleri*, s. 240-241.

206. Ebu'l-Ala Afifi, *Muhyiddin İbn-i Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, s. 112-114.

207. S. Sevim, *İslam Düşüncesinde Mârifet ve İbn Arabî*, s. 136.

208. Ş. Filiz, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, s. 192.

kalın bir perde olarak görülmekte ve saf bilgiye ulaşmak isteyenlerin bu bağlardan kurtulması tavsiye edilmektedir²⁰⁹. Ancak yine de mesela İslam geleneğinde maddi cevherin bilgisinden en yüksek seviyedeki metafiziğe kadar her türlü bilginin bizzat hakikatin yapısını yansıtacak şekilde birbirleriyle ilişkide olduğu bir bilgi hiyerarşisi bulunduğu için, bu bilgi türleri arasında bir çelişki meydana gelmemektedir²¹⁰. Nitekim İslam arifleri de, zahir ve batın bilgi türlerinin birlik-teliğini hep vurgulamışlardır. Mesela *Hucvurî* şöyle demektedir: “Batınsız zahirin hakikati, riya ve münafıklıktır. Zahirsiz batının hakikati zındıklıktan ibarettir. Batını olmayan şeriatın zahiri heva, zahiri olmayan şeriatın batını hevestir”²¹¹. Ancak bir kez daha belirtelim ki batın ilminin diğer bütün bilgi türlerinden üstün olduğu ve onları kapsadığı sürekli olarak vurgulanmaktadır²¹². Öyle ki bu durum, “keşf ehli”nin insanların öldükten sonra gördüklerini daha bu dünyadayken ölmeden önce gördükleri şeklinde ifade edilmektedir²¹³. Ancak Gelenekselcilere göre geleneksel dinsel tarzda inisiyatif ve batını yol için zahiri bir temel zorunlu olduğundan zahiriliğin törensel ve öğretisel unsurlarının bu düzlemde bütünleştirilmesi ve uygulanması zorunludur. Böylece bu unsurlar metafizik bir anlama oturtularak evrensel bir düzeyle irtibatlandırılmış olacaklardır²¹⁴. Görüldüğü gibi Gelenekselciler sürekli, her türlü bilgi düzeyi arasında bir uyum arayışı içerisindeyler. Onlara göre bu uyum ancak batını bilginin liderliği altında sağlanabilir. Çünkü batını bilgi, spekülative nitelikteki modern rasyonalist felsefeye karşın, nesnelerin ilkesine değinen, aşkın ve mantık-üstü sezgisel bilgiye dayanan bir bilgidir. Dolayısıyla

209. Ebu'l-Ala Afifi, *Tasavvuf İslam'da Manevi Hayat*, s. 22.

210. S. H. Nasr, *İslam ve İlim*, s. 4. Budizmde bilgi düzeyleri arasındaki uyum için D. Ikeda tarafından yapılan yorum için bkz. A. Toynbee, D. Ikeda, *Yaşamın Seçin Diyalog*, s. 98.

211. Huvûrî, *Keşfu'l-Mahcub Hakikat Bilgisi*, s. 92; Nesefî kamil insanı, şeriat, tarikat ve hakikatte tam olan insan olarak tanımlamaktadır. Bkz. Azizüddin Nesefî, *Tasavvufta İnsan Meselesi İnsan-ı Kamil*, s. 14.

212. İbn Arabî, *Marifet ve Hikmet*, s. 58-59. Ayrıca bkz. E. Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, s. 92-93; H. Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 37-38.

213. İbn Arabî, *Nurlar Risalesi*, s. 44.

214. M. Valsan, *İslam Maneviyatı ve Batı*, s. 14.

bütün bilgi düzeyleri arasında ahenk sağlayabilecek yetkinlik de ancak onda vardır²¹⁵.

Batını bilgi, tarih boyunca vahiy ve ilhamla da karşılaştırılmıştır. *İbn Arabi* batını bilginin vasıtasız olarak Allah'tan kalbe doğduğunu belirterek bu yolla elde edilen marifetin içine asla şüphe ve yanlışlığın giremeyeceğini ileri sürer²¹⁶. Ancak peygamberlerin aldıkları vahiy ile keşf ehlinin aldığı bilgi arasında bir farkın olduğuna da dikkat çekilmiştir. Mesela *Gazali* bu farkı şöyle ifade etmektedir: “Öğrenmeden, gayret sarf etmeden kalbe doğan ilim; biri nasıl ve nereden geldiğinin bilinmediği; diğeri sebebinin bilindiği olmak üzere ikiye ayrılır. Birincisine ilham ve kalbe üfleme denir ki velilere mahsustur, ikincisine ise vahiy denir ve bu da peygamberlere mahsustur”²¹⁷. Bunun yanında peygamber ile veli arasında bilgi açısından bir yakınlık kurulmaktadır. *İbn Arabi*; kesbi öğretimle elde edilemeyen ilimde, himmetle yapılan işlerde ve hayal alemini his aleminde görmede peygamber ile velinin ortak olduğunu söylemektedir²¹⁸. Benzer şekilde Gelenekselciler hem vahyi hem de batını bilgiyi elde etme yeteneği olan Akli, kesinliği elde etmenin iki kaynağı olarak gördükleri için ikisinin birleşmesi gerektiğini belirtmektedirler²¹⁹. Bu bağlamda bazı ariflerin hikmete ulaşmada akli sezgi ve rasyonel çıkarım ile birlikte vahyi sentezleyerek sonuca gittiği de ileri sürülmektedir²²⁰.

Bu durumda batını bilgi ile ilgili olarak üzerinde durmamız gereken başka bir konu da onun elde edilmesinde ne gibi yöntemlerin uygulandığıdır. *S. H. Nasr*, bilgiyi elde etme yolları açısından dört düzeyin bulunduğunu ileri sürerek bunları şu şekilde sıralamaktadır: Entelektüel bilgi, muhayyel (doğurgan) bilgi, akli (rasyonel) bilgi ve hissedilen (duyumlanan) bilgi²²¹. Bu bilgi çeşitleri onları algılama bi-

215. F. Schwarz, *Kadim Bilgeliliğin Yeniden Keşfi*, s. 299.

216. İbn Arabi, *Marifet ve Hikmet*, s. 78; *Harflerin İlmi*, s. 90-91.

217. *Gazali, İhyau Ulumi'd-Din*, C. III, s. 41. Ayrıca bkz. A. Kamil Cihan, *İbn Sina ve Gazali'de Bilgi Problemi*, İnsan Yay., İstanbul 1998, s. 147, 155.

218. İbn Arabi, *Nurlar Risalesi*, s. 29.

219. F. Schuon, *Varlık Bilgi ve Din*, s. 103.

220. Bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, *Molla Sadra ve İlahi Hikmet*, Çev. Mustafa Armağan, İnsan Yay., İstanbul 1990, s. 177.

221. S. H. Nasr, *Batı Felsefeleri ve İslam*, s. 67-68.

çimine uygun olarak adlandırılmıştır. Yani duyularla elde edilen bilgiye hissedilen bilgi denildiği gibi akıl ile elde edilen bilgiye de akli bilgi denilmektedir. Bu bilgi türlerinden sadece entelektüel bilgiyi batını ve en üstün bilgi olarak kabul eden Gelenekselciler; diğer bilgi biçimlerini bu bilgiyi kabul edip ona uydukları oranda değerli bulmuşlardır. Bilindiği gibi akılla, özellikle de duyularla elde edilen bilginin yanılgılar içerebileceği konusu üzerine bilgi felsefesi açısından çok şey söylenmiştir²²².

Bu bağlamda batını bilgi söz konusu olduğunda üzerinde durduğumuz sezgi ile duyulara ait sezgi arasında varolan farklılığı gözden uzak tutmamak gerekmektedir²²³. Daha önce de değindiğimiz gibi Gelenekselciler bu durumu duyusal sezgi ve entelektüel sezgi şeklinde kavramsallaştırarak bu farklılığa dikkat çekmişlerdir. Yine onlar düşünceyle birlikte duyu ve hislerin de batını eğilimlere ters düştüğü dolayısıyla insanın bu deruni dünyaya yöneliminde bu tür bağlardan kurtulması gerektiğini ileri sürmüşlerdir²²⁴. Bu bağlamda M. Eckhart şöyle demektedir: "Kim Efendimizin bedenini almak isterse istesin bağıllığın ve takvanın büyüklüğü veya hissettikleri şeyler üzerine yoğunlaşmak gereksizdir. Daha ziyade zihinsel tutum ve irade dikkate alınmalıdır. Hislerine fazla yer vermekten çok aşkınızın ve gayretinizin hedefini vurgulamalısınız"²²⁵.

Bununla birlikte geleneksel medeniyetlerde, görülen zahir şeyler hakkında duyusal ve akli yollarla bilgi elde edilmesi bir bilgi elde etme yöntemi olarak her zaman kabul edile gelmiştir. Ancak batını yöntemle elde edilen bilgi olan sezginin (hads veya intuition) bilgi elde etme yöntemi açısından zahiri yöntemlerden daha üstün görüldüğü da-ima hatırd tutulmalıdır. Bu yöntem duyu verilerini inceleyerek on-

222. Nihat Keklik, *Muhyiddin İbn'ül-Arabi Hayatı ve Çevresi*, Çığır Yay., İstanbul 1966, s. 23.

223. Bu iki sezgi türünün karşılaştırılması için bkz. E. Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, s. 97-98, 117-118.

224. Mulay el-Arabi ed-Darkavi, *Bir Mürşidin Mektupları*, s. 15. Lao-Tzu duyu organlarının aydınlanmamış bir zihne çelişkiler yaşatan bilgi yığıldığını ileri sürmektedir. Bkz. Lao-Tzu, *Bilinmeyen Öğretiler*, s. 62.

225. M. Eckhart, *Selected Writings*, s. 33.

lardan parça-bölük bilgi çıkarmak yerine eşyanın özünü vasıtasız ve derhal kavramaya imkan veren bir yol olarak görülmüştür. Görünen, zahir ve görünmeyen, batın (veya kabuk ve öz) olmak üzere iki türlü bilgi alanı kabul edildiği için bu alanlar ile ilgili farklı epistemolojiler geliştirilmiş; buna uygun olarak da bilgi çeşitleri ve bilgi düzeyleri arasındaki uyumu ifade eden sınıflandırmalar yapılmıştır. İslam tasavvufunda *ilmel-yakin*, akli delil ile elde edilen bilgiyi; *aynel-yakin*, müşahede (gözlem) ile elde edilen bilgiyi; *hakkal-yakin* ise Hakk ile bilmeyi ifade eden biliş düzeyleri olarak görülmektedir²²⁶. Bu noktada Gelenekselciler bütün meşhur bilgi teorilerinin, bilme ediminde aklın (reason) ötesinde bir şeylerin işbaşında olduğunu kabul etmek zorunda kaldıklarına dikkat çekmektedirler²²⁷. Bu nedenle kısaca söylersek Gelenekselciler için kesin bilgiyi elde etmenin yolu, akıl değil daha önce üzerinde durduğumuz gibi kalptir²²⁸.

Batını bilginin elde edildiği meleke olarak kalbi, *Gazali* bütün bilgiyi yansıtan ruh olarak kabul etmekte ve bu durumu ayna sembolizmi ile anlatmaktadır. Bu anlatıma göre eşyanın hakikati, *ayna* olan kalbde bir *ışıık* (nur)²²⁹ aracılığıyla yansımaktadır. Bilgi, aynada misalin ortaya çıkması iken bilen insan eşyanın hakikatlerinin misalinin kendisine hulul ettiği kalpten ibarettir. Dolayısıyla kalbin kendisinde bir eksiklik olduğunda, günahlar kalpte yer ederek onun saflığı ve cilasını giderdiğinde, kalp başka hedeflere yöneldiğinde, kalbin önünde

226. E. Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, s. 96; M. A. Ayni, *Tasavvuf Tarihi*, s. 294; M. A. el-Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 329-330; N. Keklik, *Muhyiddin İbn'ül-Arabi Hayatı ve Çevresi*, s. 35; M. Lings, *Tasavvuf Nedir*, s. 71. Ayrıca bkz. F. Rosenthal, *Knowledge Triumphant the Concept of Knowledge In Medieval Islam*, s. 178-180; S. Sevim, *İslam Düşüncesinde Mârifet ve İbn Arabi*, s. 25; Bilgi türü ile bilgi edinme yönteminin uygunluğunun İslam batıniligindeki karşılığı için bkz. Ş. Filiz, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, s. 333-334.

227. H. Smith, "Two Traditions and Philosophy", s. 287.

228. G. Eaton, *The Richest Vein Eastern Tradition and Modern Thought*, s. 189.

229. Ayna sembolizmi ile ilgili olarak bkz. T. Burckhardt, *Aklın Aynası Geleneksel Bilim ve Kutsal Sanat Üzerine Denemeler*, s. 127-133. Işık yani nurun bilginin sembolü olarak kullanımı ile ilgili olarak bkz. F. Rosenthal, *Knowledge Triumphant the Concept of Knowledge In Medieval Islam*, s. 155.

bir hicab (perde) bulunduğunda; kısaca her türlü cehalet durumunda varlıkların hakikatinin kalpte tecelli etmesi engellenmiş olmaktadır²³⁰. Kalp saf bir ayna olduğu zaman ise, dünya bu aynada gerçekte ne ise öyle yansır. Aynı zamanda o, İlahi Hakikat'ı dolaysız olarak önce semboller (işarat) biçiminde, sonra sembollerin ardındaki manevi nitelikler (sıfatlar) veya özler ('ayan) biçiminde ve son olarak da İlahi Gerçeklikler (hakaik) olarak yansıtır²³¹. Benzer şekilde *İbn Arabi* şöyle demektedir: "Kalbin her tür düşünceden boşalmasıyla ve varidatı kabul istidadıyla, kendisinden ilimleri aldığımız Hak Teala, bize bir şey hakkında o şey aslında ne ise o şekliyle bilgi verendir"²³². Buna göre batını bilginin insana Tanrı tarafından verilen bir bilgi olduğu ve kalbî *keşf* ile insanda tecelli ettiği, müslüman ariflerin de genel kanaatidir. Onlar bu görüşlerini Kur'an'daki kalb ile ilgili ayetleri örnek göstermek suretiyle de desteklemiştir²³³. Ancak burada şunu da belirtelim ki onlar kalple birlikte akli da bilgi aracı olarak kabul etmektedirler. Bu ayrımı belirtmek istediklerinde aklın idrakine ilim, kalbin idrakine ise marifet ve zevk ismini vermektedirler. Marifet ve sevgiyi kalbî bir meleke olarak kabul edip ilâhî sevgi ve marifeti aynı hakikatin iki tezahürü olarak görmektedirler²³⁴.

Gelenekselciler batını bilgiyi kalbin içindeki bir tohum gibi göreyerek onun zihinde gerçekleşmesini beşeri karanlıklar içindeki İlahi Nur'un izi ve Sonsuzdan sonluya geçiş olarak betimlemektedirler²³⁵. Bu bakımdan onlar, gerçek bilgiyi elde etme yöntemleri açısından mo-

230. Gazali, *Hakikat Bilgisine Yükseliş Mearicü'l-Kuds*, s. 95-98; Gazali kalbin bilgi melekesi olarak değeri üzerinde başka eserlerinde de durmuştur. Mesela bkz. Gazali, *İhyau Ulumi'd-Din*, C. III, s. 12, 29, 41.

231. T. Burckhardt, *Aklın Aynası Geleneksel Bilim ve Kutsal Sanat Üzerine Denemeler*, s. 129. Ayrıca bkz. Abdulkerim Kuşeyri, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1978, s. 168; W. Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 137.

232. İbn Arabi, *Harflerin İlmi*, s. 84-85.

233. Konuyla ilgili şu ayetlere bakılabilir: Bakara 6 ve 87, En'am 24, Âl-i İmran 7, Muhammed 22, Mucadele 21, Munafikûn 3, Mutaffifin 13.

234. Ebu'l-Ala Afifi, *Tasavvuf İslamı'nda Manevi Hayat*, s. 216-218; M. N. el-Attas, *Modern Çağ ve İslami Düşünüşün Problemleri*, s. 104.

235. F. Schuon, *İslamın Metafizik Boyutları*, s. 189.

dern yöntemleri eleştirmekte ve geleneksel toplumlardaki inisiyatik grupların yöntemlerini benimseyerek öne çıkarmaktadırlar. Daha önce değinildiği gibi onlara göre geleneksel toplumlarda bilgi hiyerarşisinde duysal ve akli bilginin varlığı kabul edilmektedir. Ancak belirtildiği üzere asıl ve bütün bilgi çeşitlerinin başı sayılan batını bilgidir ve bundan dolayı bu bilginin elde edilmesi üzerine yoğunlaşmıştır.

Batı geleneğinde batını bilgi *Pisagor*'a kadar götürülmektedir. Duyuların kavrayamayacağı bir alemin varlığı fikri onunla birlikte *Eflatun*'da da vardır. *Eflatun* için felsefenin gayesi ve görevi bütün ideallerin başlangıcı olan en yüce İdenin yani En Yüksek İyi'nin temasıdır²³⁶. Bu hikmet için, felsefi hazırlıktan derece bakımından daha üstün bir başka hazırlık vardır ki deruni hazırlık adı verilen bu eğitim, *R. Guénon*'a göre *Pisagor* ve *Eflatun* çizgisiyle Yeni Eflatunculuğa kadar uzanmıştır. Bu eğitim sırasında çerçeveyi belirleyen kavramlar, deruni tefekkürü merkezileştirmeye yarayan sembolik ifadelerdir ve bunlar insanı bazı nefsi ve ruhi hallere yükselterek akli bilgi seviyesinin üstüne çıkartırlar. Bu bakımdan bu fikri çerçeve ile felsefedeki akli ve mantıki kavramsal düzey bir birine karıştırılmamalıdır²³⁷. Nitekim Hint geleneği de dille sınırlı akli düşüncenin hakikati kavramak ve ifade edebilmek açısından yetersiz olduğunun bilincinde olarak farklı batını bilme yöntemleri geliştirmiştir²³⁸. Bu bakımdan *Shankara* (686-718) “amel zihin arıtması içindir. Gerçekliğin kavranması için değil. Hakikatin kavranması en azından on milyon amelle değil sezgiyle gerçekleştirilir” demiştir²³⁹. *H. Zimmer*, Hint düşüncesinin aşkın hakikatin mantıkla öğretilmeyeceğini söyleyen *Eflatun* ile aynı kanaati paylaştığını ileri sürerek batını bilgiye ulaşmadaki Hint yöntemini şu şekilde özetlemektedir: “Aşkın hakikat mantıkla öğretilmez. Anlamı ağır olan paradoksla, sembolle ve mecazla üstesinden gelebilir. İtinayla düşünen bir düşünür giderek yükselişinde durmaya mecbur edildiği yerde ruhu daha ileriye nüfuz edebilir. O bir hamley-

236. Bkz. A. Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 24-26; 51-59; E. Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, s. 89.

237. R. Guénon, “Nefsini Bil”, s. 58-59.

238. H. Zimmer, *Hint Felsefesi*, s. 31-32.

239. A. Huxley, *Kalıcı Felsefe*, s. 301.

le yükselir, karşıtlıkların ötesinde hakikati içeren sembollerin kanatlarında fizik üstü alana ulaşabilir. Bu kanatların üzerinde ana ilkesi karşıtlıkların birleştirilemez olanın hantal ilkesi olan toprağa bağlı insan mantığının ağından kurtulur. Çünkü aşkın demek diğer yanında insan müdrikesinin bağlayıcı mantığı ana yasalarını aşkınlaştırmak demektir”²⁴⁰. Görüldüğü gibi aslında burada hakikate ulaşmada önerilen yöntem yine sezgidir. Öte yandan batını bilgiyi elde etmede kullanılan bu geleneksel yöntemlerin doğal yöntem olduğu, bunun ötesinde günümüzün modern bilgi elde etme yöntemleriyle bu yüce bilgiye ulaşmanın mümkün olamayacağına dikkat çekilmektedir²⁴¹. Buna mukabil Batılı psikologların büyük dinlerin batını özünü, psikolojik süreçler ve bilincin iradi kontrolü için birtakım yöntemler olarak anlamaya başladıkları da görülmektedir. Bu durum Batılı psikolojik çerçevenin, bazı fenomenleri anlamada batını epistemolojiyi keşfetmeye mecbur kalması şeklinde de yorumlanmaktadır²⁴².

Gelenekselciler batını bilginin kendi yöntemi dışında dışardan propaganda veya empozeyle yerleştirilmesinin mümkün olmadığına, onun ancak kişisel bir çabayla elde edilebileceğine dikkat çekmektedirler. Başkası sadece bu bilgiye ulaşma vasıtalarını gösterebilir²⁴³. Başka bir ifadeyle bu bilgi kalıplaşmış yargılar ve yazıya geçirilmiş hazır formüller şeklinde ortada bulunmadığı için normal eğitimle elde edilemez. Esasen yazıya ve söze sığmayan bu bilgiyi elde etmeye yönelen her insanın kendi bireysel çabası ve serüveni belirleyici olmaktadır. Söz gelimi bütün geleneklerde batını bilgiyi elde etmede her insanın bireysel olarak belli bazı aşamaları geçmesini öngören yöntemler bulunmaktadır. Bu bakımdan İslam batınilğinde bu aşamalar zevk, hal ve sıfatların değişmesi yoluyla anlatılmaktadır²⁴⁴. Öte yandan belirli aşamalarla elde edilen bilgilerin her aşamasına uygun ve yalnızca o aşamaya ulaşanların anlayabileceği başkalarına kapalı olan

240. H. Zimmer, *Hint Felsefesi*, s. 302-303.

241. Bkz. İdris Şah, *Yol'un Yolu*, s. 148-149.

242. K. Wilber, *Transandantal Sosyoloji*, s. 9-10.

243. R. Guénon, “Doğu Metafiziği”, s. 67.

244. Gazali, *Dalaletten Hidayate*, Çev. Ahmet Subhi Fırat, Şamil Yay., İstanbul 1978, s. 70. Ayrıca bkz. Necmüddin Kübra, *Tasavvufi Hayat*, s. 106-107.

bir sembolik dille ifade edilmesi de söz konusudur²⁴⁵. İslam mutasavvıflarının kullandığı bu dile yine sembolik anlamından dolayı “ışarı” dil denilmiştir. Giderek bu ışıarı dil kendilerine has birtakım kavramlar kullanarak sadece tasavvuf mensuplarının anlayabileceği bir dil haline gelmiştir²⁴⁶.

Bu nedenle daha önce üzerinde durduğumuz Gelenekselcilerin entelektüel seçkinler grubuna yaptıkları vurgunun kökenlerini burada aramamız mümkündür. Çünkü onlara göre batını bilgi herkese açık ve herkesin kolayca elde edebileceği ve anlayabileceği bir bilgi düzeyi olarak görülmemektedir. Bütün dinlerde bazı seçkin kişilerin diğer insanlardan farklı olarak birtakım olağanüstü haller yaşadıkları ve doğaüstü alemle irtibat kurdukları inancına rastlanmaktadır. Yine bu kişilerin fizik ötesi alemi müşahade etmeleri ve böylelikle birtakım batını bilgilere sahip olmaları da onların gayb alemiyle iletişime geçmeleri şeklinde anlaşılmaktadır²⁴⁷. Bu bakımdan bütün batını gelenekler seçkin bir topluluğun adeta tekelinde olmuşlar ve kendilerinin başkaları tarafından anlaşılmamasını normal karşılamışlardır. Hatta bazen bu ilmin, anlamayacağı ve duyduğu şeyleri yanlış yorumlayacağı gerekçesiyle halktan gizlenmesi gerektiği bile söylenmiştir. Aynı çekince İslam tasavvufunda da ortaya çıkmıştır. Sufiler kendilerine keşf olan hakikatleri anlayacak seviyede olmadıkları için, avama açıklanmasının doğru olmayacağı kanaatindedirler. Öyleyse yapılması gereken keşf olunan şeyi havas tabakasını oluşturan seçilmiş bir topluluk dışındakilere ifşa etmemektir²⁴⁸. Hatta Musa peygamber ile Hızır arasında geçen kıssa, bu tür bilginin bazen peygamberler tarafından bile

245. A. Babaoğlu, *Hermetizm*, s. 22.

246. M. A. el-Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 381.

247. Şinasi Gündüz; Yavuz Ünal; Eekrem Sarıkcıoğlu, *Dinlerde Yükseliş Motifleri ve İslam'da Miraç*, Vadi Yay., Ankara 1996, s. 116.

248. M. A. el-Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 337. Bkz. İbn Arabi, *Fena Risalesi Arzuların Tercümanı*, Çev. Mahmut Kanık, İz Yay., İstanbul 1991, s. 32-33. İbn Arabi aynı risalede hakikat ehlinde olan birisi (el-muhakkik) ile akılcı (en-nâzır) birisi arasındaki bir tartışmayı yorumlar. Hakikat ehlinin akılcı adamın kendi söylediklerini hiç mi hiç anlamadığını fark ederek benzeri konuları onlarla konuşmanın uygun olmayacağına karar vermesiyle sonuçlandığını nakleder. s. 54-56.

idrak edilemeyeceğine örnek olarak gösterilmektedir²⁴⁹. Aynı şekilde Gelenekselcilere göre de dinin herkesin kapasitesine, ilgisine ve bilgisine hitap eden yönü zahiri kısmıdır. Batını kısmı ise seçkin kimsele- re hitap eder ve onu basitleştirerek herkesin seviyesine indirgemeye çalışmak özünü ortadan kaldıracağından inkar etmek anlamına gel- mektedir²⁵⁰.

Batını bilgiye ulaşmada, özellikle Hint ve İslam geleneğinden ha- reketle yaygın bir yöntem olarak üçlü bir yol önerilmektedir. Bunlar İslam’da korku, sevgi ve bilgi; Hinduluk’ta eylem, sevgi ve bilgi yolu olarak sınıflandırılmaktadır²⁵¹. *F. Schuon*, bunlardan korku yolunu (İslam’da mehafe, Hinduluk’ta karma-maraga) amel ve zahidlik yolu, ikincisini yani sevgi yolunu (muhabbet; bhakti-marga) aşk ve güven yolu, üçüncüsünü yani bilgi yolunu (marifet; jnana marga) ise irfan ve vahdetçi tefekkür yolu olarak ifade etmektedir. Ona göre korku yolu iradi, bireyci ve duygusal bir dindarlık doğurmaktadır. Çünkü bu yol cezalandırma korkusuna ve aşırı biçimci hukuki bir titizliğe dayanır. Aşk yolunda sınırlandırılmamış bir duygusallık söz konusu olduğu için burada inancın ve şevkin değeri vardır, zeka ise gururun günahı- nı temsil eder. Bilgi yolu ise pratiğin zararına teoriye vurgu yaparak diğer ikisinin aşırılıklarını dışarıda bırakır²⁵². Aynı şekilde *A. K. Co- omaraswamy* aşk yolunu adanmışlık, bilgi yolunu ise hikmet yolu ola- rak görmekte ve aktif hayat ile tefekkürü hayat arasındaki karşılaştı- rıma benzer bir müteakabiliyet kurmaktadır²⁵³. Burada şunu da belir- telim ki Hint geleneğinde yegane hakikat olan Brahman konusunda güvenilir ve meşru bilgi elde etme yolu olarak amel yolu (karma-mar- ga) değil, marifet yolu (jnana-marga) gösterilmektedir²⁵⁴.

249. Ebu Nasr Serrac Tusi, *el-Lüma’*, Çev. H. Kamil Yılmaz, Altınoluk Yay., İs- tanbul 1996, s. 370.

250. R. Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, s. 101.

251. Martin Lings, “The Symbolism of the Triad of Primary Colour”, *Religion of the Heart*, Ed. Seyyid Hüseyin Nasr; William Stoddart, Foundations For Traditional Studies Yay., Washington 1991, s. 210-212.

252. F. Schuon, *In the Face of the Absolute*, s. 197-198; *The Eye of the Heart Metaphysics, Cosmology, Spiritual Life*, s. 125.

253. A. K. Coomaraswamy, *Selected Papers Metaphysics*, s. 387.

254. A. İ. Yitik, “Hinduizmin Diğer Dinlere Bakışı”, s. 132.

Batını bilgiye ulaşmak için bazı şartların ve erdemlerin bulunması gerektiğini belirten Gelenekselcilere göre öğretimde ihlas, samimiyet, içtenlik ve saflık temel olarak alınmalıdır. Çünkü bu bilgi mahiyet olarak kalben saf ve sevgi dolu insanların kavrayabileceği bir bilgidir²⁵⁵. *İbn Arabî*'ye göre ise batını bilginin kavranması için her şeyden önce bu bilgiye yönelenlerde edeb bulunması gerekir. Çünkü feyz ve bereket ancak bunun doğal bir sonucu olarak elde edilebilir²⁵⁶. Hint geleneğinde de bu aşkın bilgi yolcusunun vasıfları şu şekilde sıralanmaktadır: tefrik etme melekesine sahip olmak, zihni bütün eğlencelerden uzaklaşmış olmak, sükunete sahip iyi huylu olmak ve kurtuluş için bir arzu hissetmek²⁵⁷. Bu bakımdan Gelenekselcilere göre bütün dinler, batını yolculukta akıl ve zihinsel olgunluğu ön şart olarak gerekli görmüşlerdir. Doğal olarak bütün batını gelenekler, bu yolculukta deneyimi yönlendirecek ve talibin gücünün üstüne çıkmamasını sağlayacak bir uzmanın kılavuzluğunu da zorunlu saymışlardır²⁵⁸.

Ancak Gelenekselcilere göre batını bilgiye ulaşma açısından bu özellikler gerekli olmakla birlikte yeterli de değildir. Çünkü batını bilgi sadece insani yetenekler ve gayretler sonucu elde edilebilecek bir bilgi değildir. İslam sufilerinin de vurguladığı gibi, insanı Allah'tan ayıran tüm perdelerin ortadan kaldırılmasıyla ortaya çıkan doğrudan bir bilgi olmaksızın insan nihai hakikati elde edemez. Bununla birlikte bu bilgi bazı seçilmiş kullara bizzat Allah tarafından verilmiştir²⁵⁹. Dolayısıyla da batını yolu insan seçmemektedir. *F. Schuon* bu durumu şu şekilde izah etmektedir: “Batınlık yolu, onu izlemekte olanların seçimine bırakılmış bir yol değildir, yani bu yolu insan seçmemektedir, aksine yol insanı seçmektedir. Çünkü sonlu olan, Sonsuz Olanı seçemez. Sonsuz olanı seçmekten söz edilemeyeceğine göre, O’nu arzulamaktan da bir o kadar söz edilemeyecek demektir. Çünkü inisiyede,

255. Michel Valsan, “Fena Risalesi Giriş”, *İbn Arabî, Fena Risalesi Arzuların Tercümanı*, Çev. Mahmut Kanık, İz Yay., İstanbul 1991, s. 19. Bu bilgiyle ulaşmada insani özelliklerin önemi için ayrıca bkz. A. Huxley, *Kalıcı Felsefe*, s. 8.

256. İbn Arabî, *Fena Risalesi Arzuların Tercümanı*, s. 54.

257. Shankara, *Tefrik Etme Hazinesi*, s. 49.

258. K. Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, s. 275.

259. W. Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 383.

ilâhî tecelliye nail olma arzusunun değil, fakat müteal özüne yönelik olan mantıklı ve varlıkbilimsel bir eğilimin hayat buluşu söz konusudur”²⁶⁰. Görüldüğü gibi Gelenekselçiler batını bilgiyi doğrudan İlahi bilgi olarak kabul ederek bilgi anlayışları açısından bu bilgiyi otorite konumuna yükseltmiş olmaktadırlar. Esasen bu bilginin elde edilmesinde ve adlandırılışında da özellikle İslam arifleri sürekli bu durumu vurgulamışlar ve peygamberler aracılığıyla gelen vahiyle birlikte bu bilgiyi de adeta özel bir vahiy türü olarak kabul etmişlerdir.

İnsanın ulaşacağı batını gerçekliğin Hakikat sözcüğü ile de ifade edildiğini ve bu bağlamda ilâhî ilhamın da hakikati oluşturan öğeler arasında sayıldığını belirtmiştik. Gelenekselcilere göre Hakikat akıl yürütmeye dayanamaz çünkü onun hakikati yaratmadığı aşikardır. Ancak hakikat, kendini ifşa etmek ve zahir olmak için aklın yardımını alabilir. Dolayısıyla akıl hakikati üreten bir meleke değil onu anlayan bir melekedir²⁶¹. Hakikat her yerde bulunan ve geri kalan her şeyin ancak kendisiyle anlaşıldığı Varlık olarak tanımlandığı için Gelenekselcilere göre onun dışında dünya anlaşılmaz bir rüyadan farksızdır. İnsan da herşeyden önce Hakikat’i yansıtan bir bilinçtir. Hakk yani Gerçek onunla kendini izhar eder. Fenomenler ve hadiseler kesif ve naif bir postüladan ibaret olup ancak Hakikat ışığında anlaşılabilirler²⁶². Bunu zahir, batının ışığında anlaşılabilir şeklinde okumamız mümkündür. Bu bakımdan her şey onun ışığı ile aydınlandığı için Hakikat’e ulaşmak, insan için tek gerçek hedef olmalıdır. T. Lindbom’un ifadeleriyle insan objektif realiteye, ancak bir ego olarak yaşadığı sınırların ötesine geçerek ulaşabilir. Kalbinin nuruyla varlığın labirentlerinden çıkabilir ve disiplin, gayret ve Tanrı’nın yardımıyla İlahi Realite’ye erişebilir. Objektif bakışla, dünyada kutsalla buluşabilir, yaratılışı Tanrı’nın sonsuz kudretinin dev bir sembolü olarak algılayabilir,

260. F. Schuon, *Dinlerin Aşkın Birliği*, s. 27. Ayrıca bkz. Marco Pallis, “Discovering the Interior Life”, *The Sword of Gnosis*, Ed. Jacob Needleman, Arkana Yay., London 1986, s. 197; T. Burckhardt, *Aklın Aynası Geleneksel Bilim ve Kutsal Sanat Üzerine Denemeler*, s. 171-172.

261. R. Coomaraswamy, “Modern ve Geleneksel İnsan Arasındaki Çatışmaların Temel Doğası”, s. 135. Hakikati idrak açısından aklın değeri ile ilgili olarak bkz. Ebu’l-Ala Afifi, *Tasavvuf İslam’da Manevi Hayat*, s. 214-215.

262. F. Schuon, *Varlık Bilgi ve Din*, s. 24.

gerçek ile yanılısamayı birbirinden ayırabilir²⁶³. Dolayısıyla insan için gerçek anlamda kurtuluş; bu hayatında geçici, gölge ve zahir olanla; kalıcı, batını ve hakiki olanın ayırdına vararak Hakikat'e bağlanmaktan geçmektedir²⁶⁴. Başka bir anlatımla, insan kendi içinde taşıdığı ölümsüz olan ruhi özü bu dünya hayatında keşfedip *hakikate* bağlamalı ki kurtuluşa ulaşabilsin²⁶⁵. Hint geleneğinde *mokşa* olarak adlandırılan kurtuluş da insanın zahiri ve batını bütünlüğünü hedef almaktır. İnsanın vücudu ruhun kullanımı için bir araç olarak görülmektedir. İnsanın hakiki varlığını bulması görünen dış varlığını aşmakla mümkündür ve insan bunu yapabilecek yetenektedir. Hintli için *mokşa* kurtuluş yada manevi özgürlük, kendi hakiki varlığını araştırarak onunla yaşamak ve ondan olmaktır. Ve yine kendi enerjisi ile batını olarak ne olacağı ve zahiri şartlarını ne yapacağını belirleyerek hayatını ruhun gerçekliği ve iktidarı üzerine inşa etmektir. Kendi bireysel egosuna kapanarak bunu hakikatle karıştırmak bütün başarısızlıkların kaynağı olarak görülmektedir²⁶⁶. Nitekim *Upanişadlar* da şöyle denir: “Atman ile Brahman'ın, başka bir deyimle, insanın uhrevi tarafı olan gerçek ‘Ben’ ile yüce Tanrı'nın aynı varlık olduğunu bilen bir kimse-den öğrenim gören kişi, anlamsız doktrinleri terkederek Hakikate ulaşır”²⁶⁷. Gelenekselciler için de dinin bütün amacı insanın kurtuluşudur: “Tanrı ilk önce insanı kurtarmak ister, onu bilgili kılmak değil. Tanrı hikmete, bilgeliğe ve ölümsüzlüğe bakar, dış bilgiye ve hatta insan merakını gidermeye değil”²⁶⁸.

Gelenekselciler batını bilginin Tanrı'dan geldiğini ileri sürerlerken aynı zamanda Tanrı'yı gerçek anlamda bilmenin de ancak batını bilgiyle mümkün olacağını vurgulamışlardır. Geleneksel bilginin amacı insanın mutluluğu, yüksek melekelerini geliştirmek, en yüksek şeylerin bilgisini kazanmak ve eğer mümkünse “Tanrı'yı görmek” olarak

263. T. Lindbom, *Demokrasi Miti*, s. 122.

264. A. Küçük, “Dinlerarası Diyaloğa Niçin İhtiyaç Vardır?”, s. 41.

265. A. Aslan, “Dinler ve Mutlak Hakikat Kavramı: John Hick ve Seyyid Hüseyin Nasr'la Bir Mülâkat”, s. 187.

266. S. Radhakrishnan, *Eastern Religions and Western Thought*, s. 352.

267. *Upanişadlar*, s. 23-24.

268. F. Schuon, *İslamı Anlamak*, s. 69.

özetlenmektedir²⁶⁹. Tanrı’yı görmek, onun civarına ulaşmak gayesi, İslam Filozofları tarafından da en yüce mutluluk olarak görülmektedir²⁷⁰. Esasen çeşitli gelenekler Tanrı’nın gerçek anlamda bilinmesini ancak batını yolun sağlayabileceği teyit etmektedir. Bu örnekler Tanrı ile ilişki kurmanın tek yolu olarak batını tecrübeyi göstermektedir. Tanrı batını tecrübeyle doğrudan doğruya kavranır. Ancak bu tecrübenin mutlak bir ifadeyle belirlenmesi ise mümkün görülmemektedir²⁷¹. Mesela Vedalardaki farklı anlatım çeşitlerinden dolayı çoktanrılı din anlayışının bu kültürde ortaya çıktığı ve Tanrı’nın sıfatlarının sanki birer bağımsız tanrı gibi görüldüğü Hintli bilgelere de belirtilmiştir. Böyle bir anlatım biçimiyle asıl Tanrı’nın varlığı kalın bir perde arkasına gizlenmiş olmaktadır²⁷². Bu bakımdan geleneksel dünyada asıl bilgi Tanrı’ya ulaştıran bilgidir, ancak doğası gereği bu bilgi gerçek anlamıyla zahiri kalıplara dökülmeye uygun değildir. Dolayısıyla modern felsefede batını bilgi, bir bilgi kategorisi olarak kabul edilmediği için buna göre madem ki Tanrı, zaman ve mekan gibi durumun formları içinde kavranan bir varlık değildir; O’nun bilinmesi ancak batını bilgiyle mümkündür, o halde bilginin de konusu olamaz sonucuna varılmıştır. Bu durumda Tanrı’nın varlığını kabul edenler de bir bilgi konusu olarak değil en fazla bir postulat, bilgimizi birliğe kavuşturan bir ilke olarak görülebileceğini öne sürmüşlerdir²⁷³.

Bununla birlikte Tanrı’nın bilinmesi konusunda Batı geleneğinde de batını bilgiyi öne çıkaran bir anlayışın her zaman bulunduğunu görüyoruz. Mesela *Plotinus*’a göre Bir, aşkın, akılla kavranamayan, hiçbir nitelik yüklenemeyen nedendir. O’nun ne olduğu değil ancak ne olmadığı söylenebilir²⁷⁴. Ona göre insanın Tanrı’yı bilmesi kendisin-

269. E. F. Schumacher, *Aklı Karışıklar İçin Kılavuz*, s. 26.

270. İslam filozoflarının mutluluk görüşünün ayrıntılı incelenmesi ve mutluluğun Tanrının idrak edilmesi ve bunun en yüce mutluluk olarak görülmesiyle ilgisi için bkz. H. H. Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, s. 84-95, 325-359.

271. Turan Koç, *Din Dili*, Rey Yay., Kayseri 1995, s. 192.

272. Kürşat Demirci, *Hinduizmin Kutsal Metinleri Vedalar*, İşaret Yay., İstanbul 1991, s. 48-49.

273. E. Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, s. 74-75.

274. B. Çotuksöken; S. Babür, *Ortaçağda Felsefe*, s. 38.

de ilâhî bir parçanın bulunmasından dolayıdır. Böylece vecd halinde insanın kendi içinde bulunan ilâhî cevherin aslına kavuşmasıyla Tanrı gerçekten bilinmiş olur²⁷⁵. Gelenekselcilerin büyük bir bilge olarak sıkça kendisini referans gösterdikleri ünlü Hristiyan azizi *M. Eckhart* da benzer şeyler söylemektedir: “Onlar gerçeği bulamadılar, çünkü o içtedir, en derindedir ve dışta değildir. Ama ışığı ve bütün gerçeğin ayrımını bulmak isteyen kimse Tanrı’nın içinde ve en içinde (gönlünde) doğmasına dikkat etmeli ve onu fark etmelidir. Bu taktirde bütün güçler dış insanla birlikte aydınlanır”²⁷⁶. Onun Tanrı anlayışıyla diğer batını geleneklerdeki Tanrı anlayışları arasında benzerlikler görülmüştür: “Tanrı, Eckhart’ın iddiasına göre Yokluktu. Bu O bir hayaldir demeye gelmiyordu, fakat Tanrı bizim bildiğimizden daha zengin, dolu bir varoluş biçimine sahipti. Mistik Tanrı ile birliği bir kez sağladı mı, O’nu Bir olarak görürdü. Yunanlılar bu görüşten hoşlanamayabilirdi ama Eckhart Teslisin özünde mistik bir öğreti olduğu görüşünde onlarla uyuşmaktaydı. Meryem’in İsa’ya hamile kalmasından çok, Baba’nın Oğul’u ruhta doğurmasından söz etmekten hoşlanıyordu. *Mevlâna*’da İsa’nın Bakir Meryem’den doğuşunu, ruhun mistiğin kalbinde doğuşunun simgesi olarak görmüştü. Eckhart bunun, ruhun Tanrı ile birlikteliğini gösteren bir benzetme olduğunda ısrarlıydı. Tanrı ancak mistik deneyimle bilinebilirdi. . . Tanrı Yokluk olduğu için, biz de O’nunla birlik olmak için yokluk olmaya hazır olmalıyız. Sufilerin tanımladığı *fenâ* sürecine benzer biçimde Eckhart da “kopmak” veya daha çok “ayrılmak”tan söz eder”²⁷⁷. Bu bakımdan ona göre insanın Tanrı’yı doğru olarak algılamasında üç engel vardır: Birincisi zamandır, ikincisi cismaniliği, üçüncüsü çokluk. Bu üçü onun içinde olduğu sürece Tanrı daha onun içinde bulunmamaktadır ve içinde doğru olarak etkinlik göstermemektedir²⁷⁸. Bu noktada *M. Buber* Yahudi batınilığının yaklaşımını şu şekilde ifade etmektedir: “Hitlahavut zaman ve mekan üstünde Tanrıda kuşatılmaktır. Avoda zaman ve mekanda Tanrı’ya hizmettir. Hitlahavut mistik ziyafettir. Avoda

275. E. Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, s. 101.

276. M Eckhart, *Tanrı ve İnsan*, s. 19.

277. K. Armstrong, *Tanrı’nın Tarihi*, s. 320-321.

278. M Eckhart, *Tanrı ve İnsan*, s. 41.

mistik teklif (davet) tir. Bunlar kutsal insanın hayatının gidip geldiği kutuplardır. Hitlahavut Tanrı'nın kalbinde yattığı için sessizdir. Avoda “ben neyim ve kanımı ve ateşimi sana sunmayı arzu ettiğim hayatım ne” diye konuşur. Hitlahavut avodaya tatminin arzuya uzaklığı kadar uzaktır. Ve hitlahavut avodadan Tanrı'nın aranmasından Tanrı'nın bulunması olarak çıkar”²⁷⁹.

Tanrı'nın batını olarak bilinmesi konusu üzerinde İslam sufileri de bir hayli durmuşlardır. Onlara göre insan Allah suretinde ve O'na benzer yaratılmıştır ve tüm evrenin özüdür. Yine insan Allah'ı bilecek bilişsel güçlere sahiptir ve bunların başında da sezgi gelir²⁸⁰. Allah'ı bilmede irfan yolu olarak da bilinen batını yolun, akıl yolu veya teşbih ve örnek vermeye dayalı olan beyan yolundan daha güçlü olduğunu ileri sürmüşlerdir²⁸¹. Ancak Allah'ın hem Zahir hem de Batın olması açısından her iki düzeyde de bilinmesi mümkün olmalıdır. Dolayısıyla gerçek arif, dünyadaki her nesnede Mutlak Hakikati gören kişidir. Çünkü zahiri suretler O'nun kendini izhar ettiği tecelli ve tayıyünlerinden başka bir şey değildir²⁸². Konuyu Gelenekselcilerin en büyük bilgilerden kabul ettiği *İbn Arabi*'nin yaklaşımlarını aktararak değerlendirecek olursak ona göre insanda “ezel” gizlidir. İnsan Tanrı suretinde yaratılmıştır ve o, kadim ve ezeli ilimde, kendi varlığında o suret üzere var olmuştur. Bu bakımdan arif Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmış olan ve her an Rabbi ile yaşayan kimsedir²⁸³. Çünkü insan ruhu İlahi Sıfatları yansıtabilir ve böylece yaratılışı gereği “Tanrı'nın Suretinde” olabilir. Benzer şekilde Gelenekselcilere göre de bazı yapısal farkları bir kenara bırakırsak dünyanın bütün büyük dinleri, gerçekte insanın en önemli özelliğinin, İlk İnsanın durumuna ulaşp, ruh safliğini yeniden elde ederek Tanrı'nın Suretini kendinde gerçekleştirmesi olduğunda birleşirler²⁸⁴.

279. M. Buber, *Hasidism and Modern Man*, s. 84.

280. M. Fahri, *İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, s. 108.

281. M. A. el-Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 370.

282. T. İzutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, s. 24. Ayrıca bkz. Kelabazi, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, s. 62; W. Chittick; S. Murata, *İslam'ın Vizyonu*, s. 138.

283. İbn Arabi, *Harflerin İlmi*, s. 75; *Marifet ve Hikmet*, s. 165-166.

284. M. Lings, *Antik İnançlar ve Modern Hurafeler*, s. 46.

Buna göre insani nitelikleri dile getiren bir dil kullanılmadan Tanrı hakkında konuşmak mümkün görülmemektedir²⁸⁵. Nitekim *İbn Arabi*, Allah'ı, hem tenzihi hem de teşbihi olarak izah eden bir bilginin tam olarak anlaşılabilirliği kanaatindedir. Çünkü Allah bizatihi tüm var olan şeylerden münezzehtir, yani onlara mukayese edilemez. Ancak Allah aynı zamanda alemde varlığın (vücut) özelliklerini izhar eder. Dolayısıyla bizler O'nun yaratılmış şeylere benzediğini söyleyebiliriz²⁸⁶. *F. Schuon* konuyu şu şekilde izah etmektedir. “Günümüzde tek yanlı eğitim ve öğretim yapıla geldiğinden, metafizik, kullanım dışı bir alanda kalmıştır. Bu nedenle insanı tam olarak tanımak mümkün olamamıştır. Oysa insanın ne olduğunu bilmek, insanı tanımak, Tanrı'nın ne olduğunu bilmek, Tanrı'yı tanımak demektir. Bunu tersinden de söyleyebiliriz. İşte din fenomeninin tümü bu denklem üzerine kurulmuştur”²⁸⁷. Bu bağlamda o sufilerin kullandığı genel terminolojiye bağlı kalarak Allah'ın akıl ile anlaşılabilirliğini ancak gerçekten onun bilinmesinin temaşayı ifade eden müşahadeyle mümkün olacağını vurgular. Ancak böyle bir bilgiye ulaşmak için duyulardan kurtulmak gereklidir²⁸⁸. Bu bilgiye ulaştıracak meleke *İbn Arabi*'nin dediği gibi²⁸⁹ kalbtir; kalb ilâhî olanı kavrayabilen insandaki aşkın öz"dür. Hakiki marifetin yolu, bütün halleri içinde insanın külli varlığının idrak edilmesinden ibarettir. Hem nefse hem de ruha has olan bütün şeylerin hakikati, deruni cevhere yani hakiki nefse (yani Ben, Atman) giden yolda bir takım basamaklar olarak tezahür eder. Bunun idrak edilmesi ise, insan ancak kendine has varlığın merkezine ulaştığı, kalbi ile birleştiği vakit mümkün olmaktadır²⁹⁰. Buna göre gerek sufilerin gerekse Gelenekselcilerin marifet konusundaki yaklaşımları “kendini bilen Rabbin bilir” şeklinde özetlenebilir. İşte şimdi sözü edilen bu “kendi” üzerinde durmamız gerekmektedir.

285. Nitekim bu konu, teşbihi yani insani nitelikleri dile getiren bir dil kullanılmadan Tanrı hakkında konuşmanın mümkün olmadığı Din Felsefesinde de tartışılan bir konudur. Bkz. T. Koç, *Din Dili*, s. 50.

286. W. Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 204-205, 312.

287. F. Schuon, *İslamın Metafizik Boyutları*, s. 22.

288. N. Keklik, *Muhyiddin İbn'ül-Arabi Hayatı ve Çevresi*, s. 28, 52.

289. S. Sevim, *İslam Düşüncesinde Mârifet ve İbn Arabi*, s. 165.

290. R. Guénon, “Nefsini Bil”, s. 64.

Gelenekselcilere göre bütün geleneksel inanç ve kültürler, insanda iki benlik bulunduğunu kabul etmişlerdir. Bunlardan birisi haricî-zahiri şahsi ben (nefs, phsyche, soul), diğeri ise bütün benlerin Ben’i olan batını-hakiki ilâhî Ben (Ruh, pneuma, Spirit) şeklinde ifade edilmektedir²⁹¹. Bu ayrımı dinsel dünyadaki karşılıkları açısından *F. Schuon* şu şekilde izah etmektedir: “Zahiri benlik fenomenlerle beslenir ve dolayısıyla da tamamen düalistiktir; bunun eşi ise Peygamberi tarihsel bir kişilik olan vahyedilmiş ve nesnel dindir. Batını benlik ise kendi aşkın ve içkin Kaynağına yüzünü çevirir. Onun eşi ise Avatar’ı kalp olan fitri ve öznel dindir. Ama bu hikmete nesnel ve vahyedilmiş din olmadan ulaşamaz, tıpkı batını benliğe kutsallaşmış zahiri benlik olmadan ulaşılması gibi”²⁹². Görüldüğü gibi burada her zahiri dayanağı yine vahyedilmiş dinden alan fakat batını düzeyde doğrudan Aşkın olanla muhatap olan bir kişilik söz konusu edilmektedir. *Yunus Emre*’nin meşhur “bende bir Ben vardır benden içeru” veya “İlim ilim bilmektir ilim kendin bilmektir. Sen kendini bilmezsin ya nice okumaktır. Okumaktan ma’ni ne kişi Hakk’ı bilmektir. Çün okudun bilmezsin ha bir kuru emektir.”²⁹³ deyişleri bilinecek farklı “ben”lere, insandaki bu iki şahsiyete işaret ettiğini söylemek mümkündür. Yine benzer şekilde *Mevlâna* “Hakimler, insan küçük alemdir derler; Allah hakimleriyse insan büyük alemdir derler; çünkü o hakimlerin bilgileri, insanın görünüşüne bağlanmıştı; bilgileri o kadardır; öbür hakimlerin bilgileriye, gerçekte insanın gerçek varlığına ulaşmıştır”²⁹⁴ diyerek insanda görünen benliğin ötesinde birde farklı bir gerçek Varlığın bulunduğunu kabul etmektedir.

Bütün bunlardan anlaşılacağı üzere batını bilginin insanın deruni tecrübesi ile doğrudan ilişkisi vardır. Bu itibarla batını bilgiyle bu bilginin gerek doğrudan tecrübe edilmesi gerekse bizzat eylem açısından değerlendirilmesi gerekmektedir. Dini anlamda eylemden söz edildiğinde aslında ibadetten, deneyimden, tefekkürden ve zikirden söz etmiş olunmaktadır. İbadetler dini tecrübenin dondurulmuş ve objektif-

291. R. Livingston, *Geleneksel Edebiyat Teorisi*, s. 32.

292. F. Schuon, *İslam ve Ezeli Hikmet*, s. 206.

293. A. Gölpınarlı, *Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri*, s. 270.

294. *Mevlâna, Mesnevi*, C. IV, s. 84.

leşmiş ifadelerini temsil ederler ve çeşitli dini uygulamalara katılan insanlarda yeni yaratıcı tecrübeler oluşturabilirler²⁹⁵. Bu bağlamda dini tecrübenin özelliklerini şu şekilde özetlememiz mümkündür: Dini tecrübe her şeyden önce doğrudan doğruya yaşanan vasıtasız bir tecrübedir ve bundan dolayı bilinen psikolojik yöntemlerle açıklanması mümkün olmadığı için yaşanan bir dini tecrübeyi başkasına aktarmak ve tam olarak ifade etmek mümkün görülmemektedir. Dolayısıyla kişiye özgü olan bu tecrübeye *ittihad*, *vusiil*, *kurb*, *hulûl* gibi kelimelerle anlatılmaya çalışılan en Yüce varlıkla bir buluşmadan söz edilmektedir²⁹⁶. Öte yandan sufi tecrübeye insanı, kendisini his ve akıl aleminin sınırlarından sevgi aracılığıyla asli sevgiliye kavuşacağı başka bir aleme çıkaran şiddetli bir arzu söz konusu edilmektedir. Düşünme ve irade gücüne sahip bu duygu, bilinç dünyamızda fonksiyonel olan akıl ve duyum melekelerimizden farklı bir duygu olarak görülmektedir. Bu idrak nefsin alışkanlıklarından kurtularak yakaza haline oradan da şuurun konsantrasyonunun artmasıyla daha üst mertebelere çıkar ki böylece benlikten nefsin kendisinde yok olacağı ve vuslata ereceği varlığa yönelir²⁹⁷.

Belirtildiği gibi Gelenekselciler hem ibadetin hem de dini tecrübenin gereğini ve önemini kabul etmektedirler. *F. Schuon*'a göre bütün niyetleri ve farklı bakış açılarını ibadetin sıcaklığı birleştirebilir. Ona göre dini tecrübe ise batını anlamda insanın Tanrı'yı müşahade etme, en üstün düzeyde irfan ve "Kendi"yi tanıma yoludur²⁹⁸. Ancak burada tecrübenin kendisi ile onun ifade edilişi arasında batını bilginin dile dökülemez özelliği gereği adeta ontolojik bir kopukluk meydana gelmesine değinmemiz gerekmektedir. Nitekim bu bakımdan batınilığın bilgeleri manevi tecrübelerini sembolik ve bazen de kasıtlı olarak çelişkili bir biçimde açıklamaktadırlar. Bu tecrübe ancak aynı tecrübeyi yaşamakla gerçek anlamda anlaşılabilir. Dolayısıyla aydınlanma gerçekleştiği zaman bu bilgiyi ifade eden görüntülerin çokluğu

295. J. Wach, *Din Sosyolojisi*, s. 423.

296. M. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 72; T. Koç, *Din Dili*, s. 195; K. Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, s. 281.

297. Ebu'l-Ala Afifi, *Tasavvuf İslam'da Manevi Hayat*, s. 24-25.

298. F. Schuon, *İslamın Metafizik Boyutları*, s. 116.

yanında gerçekte tek bir şeyi ifade ettiği anlaşılmış olmaktadır²⁹⁹. Öte yandan Gelenekselciler eylemin batını bilginin ilkelerine bağlı olmasını yine bir zorunluluk olarak görmektedirler. Bu bağlamda R. Guénon şöyle demektedir: “Eylemin bütün gerçekliğini, varlığını ve mümkün oluşunu kendisinden alacağı ilke, sadece “tefekkür”de veya bir başka deyişle bilgide bulunabilir; bu iki terim temelde eş anlamlı oldukları veya en azından çakıştıkları için bilginin kendisiyle ona ulaştırılan işlem hiçbir şekilde birbirinden ayrılamaz. Aynı şekilde değişimin de bir ilkeden kaynaklanması gerekir, yoksa anlamsız, çelişkili –yani imkansız- olur. Bu ilke kendi türettiği şeye (değişmeye) bağlı olamaz, çünkü onun ilkesidir. Bu yüzden söz konusu ilkenin değişmez olması zorunludur”³⁰⁰. Buradan anlaşılabileceği üzere batını bilgi her türlü eylemin kaynağı ve dolayısıyla da ondan üstün olarak görülmektedir. Geleneksel medeniyetlerde, batını bilginin, bütün formülasyonlarında, insan hayatının hedefinin tefekkür veya Tanrı’nın dolaysız ve sezgisel kavranışı olduğuna işaret edilmektedir. Öte yandan tefekkürü eylemden öne geçiren bu anlayışın günümüzde tersine çevirilmiş olması eleştirilmektedir³⁰¹. Oysa bilgi batını bilgide olduğu gibi değişmezliğe ulaştığı zaman kendisi de bir değiştirilemezlik kazanır. Çünkü daha önce belirttiğimiz gibi gerçek batını bilgi, bilgi ile nesnesi arasında bir özdeşleşmedir. Dolayısıyla eylemden başka bir şeyi tanımayacak kadar eylemin içinde boğulmak eylemin kendisinin de hiçbir işe yaramayan önemsiz bir koşuşturmaya dönmesi ile sonuçlanmaktadır. Gelenekselcilere göre günümüzde insanlar, eylem güçlerinin aşırı gelişmesi sonucu entellektüelitetlerini yitirme noktasına gelmiş olmaktadır. Bu yüzden pragmatizm gibi eylemden başka herşeyin değersiz olduğunu iddia eden kuramlarla birlikte bilgi düzeyleri arasındaki hiyerarşiyi göz ardı eden bilgi anlayışı da yine çağımızda ortaya atılmıştır³⁰². Bütün bunlardan anlaşılabileceği üzere Gelenekselci-

299. Frithjof Schuon, “Remarks on the Enigma of the Koan”, *The Sword of Gnosis*, Ed. Jacob Needleman, Arkana Yay., London 1986, s. 199.

300. R. Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 56. Ayrıca bkz. R. Guénon, *Maddi İktidar Ruhani Otorite*, s. 31-32.

301. A. Huxley, *Kalıcı Felsefe*, s. 301.

302. R. Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 54-55, 57; T. Burckhardt, *Akılın Aynası Geleneksel Bilim ve Kutsal Sanat Üzerine Denemeler*, s. 30.

ler, saf bilgiye ulaştıracak dolayısıyla bilen ile bilinenin özdeşliğini yaşatacak anlamda her türlü eylem ve tecrübeyi en yüce amaç olarak kabul ederlerken bu bilgiye dayanmayan eylemleri ise insanı amaçsız bir koşuşturmaya mahkum eden şeyler olarak değerlendirmektedirler.

Bu değerlendirmeler ışığında dinlerin çokluğuna ve farklılığına zahirilik-batınilik kavramları ekseninde yapılan Gelenekselci açıklamalara değinmek gerekmektedir. Onlara göre batınilik farklı dini formülasyonlardaki değişmez olan temel şeyler üzerine kurulduğu için bu düzeyde bütün dinler arasındaki farklılıklar ortadan kalkmaktadır³⁰³. Gelenekselciler kalp gözüyle ulaşılan *batını vahyin* dinlerin saf ve evrensel yönünü oluşturduğunu ve bunun dinlerin formlar üstü Hakikati olduğunu belirtmişlerdir. Batını Hakikat olarak da adlandırılan bu gerçeğe yine de peygamberliğe dayanan *zahiri vahyin* yardımı olmadan ulaşılamayacağını bir ön şart olarak ileri sürmüşlerdir³⁰⁴. Bu aynı zamanda gerçek anlamda her hangi bir batınilığın olabilmesi için bir vahyin içinde ortaya çıkmış geleneği zorunlu kılmaktadır. Gelenekselcilere göre de vahiy, tüm formların ötesinde olan Hakikatten neşet eder ve formel düzene ait olduğu için de çeşitlilik ve kesreti yansıtır. Form kazanan bir şeyde çokluk, tekrar ve sayı vardır ve bunlar da İlahi İmkanın sonsuzluğundan neşet etmektedir³⁰⁵. Dolayısıyla bir çok vahiy olmakla birlikte tek bir Hakikat vardır. Bu evrensel Hakikatın değişik geleneksel biçimlerdeki göreceli adaptasyonu ile farklı entelektüel ve dinsel tarzlar ortaya çıkmaktadır. Batını birliğin, sadece evrensel ilkeler düzeyinde bulunması nedeniyle, geleneksel uyarlamaların batını düzeyde kendini ifade edeceği farklı durumlar ile bizzat Hakikat düzeyi arasındaki ayırımı da dikkate almak gerekmektedir. Bu durum göz önünde bulundurulmadığında, varolan bütün zahiri biçimler için tek bir batını ve inisiyatik alan olması gerekecekti. Ancak böyle bir özdeşlik ve evrensellik sadece metafiziğin en yüksek düzeyi için mümkün görülmektedir³⁰⁶. Tüm özgünlüklerin ve başlan-

303. F. Schuon, *Varlık Bilgi ve Din*, s. 96; *İslamı Anlamak*, s. 60.

304. F. Schuon, *İslam ve Ezeli Hikmet*, s. 201.

305. F. Schuon, *Varlık Bilgi ve Din*, s. 123; *Dinlerin Aşkın Birliği*, s. 32.

306. M. Valsan, *İslam Maneviyatı ve Batı*, s. 10-12. Ayrıca bkz. F. Schuon, *Dinlerin Aşkın Birliği*, s. 54-55.

gıçların özünden geldiği kabul edilen batını bilgi, doğrudan kaynak-tan fışkıran ve kirlenmemiş bir suya benzetilmiştir³⁰⁷. Dolayısıyla daha önce bahsettiğimiz çember sembolizmini kullanarak bu durum izah edildiğinde dinler, zahiri yönleriyle bir çemberin üstündeki değişik noktalara, batını yollarıyla da bu noktaları İlahi Hakikati temsil eden merkeze bağlayan yarıçaplara benzetilmektedirler. Böylece bu benzetme zahiriliği batınilığın zorunlu başlangıç noktası olarak almakta ve bütün batını yolların gittikçe birbirlerine yaklaştıklarını ve sonunda aynı noktada birleşerek özdeşleştiklerini göstermektedir³⁰⁸. Bu sembolün bir çok gelenekte çoğu kez tekerlek şeklinde de karşımıza çıktığını belirtmiştik. Bu sembolde çevre, çubuklarla merkezden çıkan ışınlar gibi de temsil edilmekte ve tezahürün sembolü olarak da kullanılmaktadır³⁰⁹. Konuyla ilgili olarak bu sembolü *T. Burckhardt* şu şekilde açıklamaktadır: “Batını bilimlerde uğraşanlarca bütün biçimlerin asal birliğinin kabul edilmesi, onları ne bu geleneklerin sınırlarını silmeye, ne de şu veya bu kutsal Yasa’nın zorunluluğunu takdir etmemeye götürür. Tam tersine geleneksel biçimlerin çeşitliliği büyük Gerçeklik karşısında her çeşit biçimsel anlatımın yetersizliğini ortaya koymakla kalmaz, aynı zamanda her birinin içerdiği taklidi imkansız şeye, ortak ilkenin birliğinin doğrulanmasını bulduğu şeye de kılavuzluk eder: tekerleğin parmaklarının toparlandığı dingil başlığı aynı zamanda bu parmaklıkların birbirlerinden ayrı yönlerini de belirleyen yerdir”³¹⁰. Dolayısıyla ancak batını bilgiyi elde etmiş insanlar, dini sınırları aşabilirler ve diğer sahih dini formlardaki İlahi varlığı deruni bir şekilde kavrayabilme ayrıcalığına sahiptirler. İşte batını birliği savunan Gelenekselciler için bu sezgiyle elde edilen görüş gerçek bir otorite olarak görülmektedir³¹¹. Bu bakımdan onlara göre Vahy’in içerdiği bütüncül doktrin esasta birbirleriyle ahenklidir. Ancak tezahürlerinde ve dış görünüşleri tam olarak açıklandığında kendi içlerinde bile birbirleriyle ihtilaflı parçalar haline gelebilmektedirler. Çünkü

307. M. Lings, *Tasavvuf Nedir*, s. 14.

308. M. Lings, *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, s. 87-88.

309. R. Guénon, *Fundamental Symbols the Universal Language of Sacred Science*, s. 217.

310. T. Burckhardt, *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*, s. 11-12.

311. S. H. Nasr, *Makaleler 1*, s. 34.

her vahyin dahil olduğu çevrede doğal olarak bir çok farklı dini mezhep de ortaya çıkabilmektedir³¹².

Ezoterik doktrinlerin birliğiyle ilgili çeşitli geleneklerden örnekler de verilmiştir. Gelenekselci çevrelerin dışında aynı kanaati destekleyen ve yine bu anlamda çeşitli geleneklerin tanıklığına başvuran bilim adamları da vardır. *G. Mensching* şeklin böldüğü, derunun ise birleştirdiğine dikkat çekerek batını bilgi sahiplerinin şekilden çok deruna önem verdiklerini ve bundan dolayı da diğer inanç sahiplerine karşı müsamahakar olduklarını belirtmektedir³¹³. Karşılaştırmalı dinler tarihinin verilerinden yola çıkıldığında da bütün büyük dini geleneklerde ortak olan merkezi gerçeğin batını geleneklerde ortaya çıktığı kabul edilmektedir. Gelenekselcilerin bu iddiasının her hangi bir dini geleneğe yabancılaşmış kişiler tarafından bile fark edilebilecek kadar aşikar olduğu da ileri sürülmüştür³¹⁴. Bu bakımdan karşılaştırmalı ezoterizm denilen bir yöntemle dinler tarihine yaklaşıldığında, batını doktrininin eskiliği, sürekliliği ve özdeki birliği ve tekliğine ulaşılacağı sonucuna varılmaktadır. Öte yandan bu sonuca aynı yolla yani inisiyasyon yoluyla ulaşan büyük bilgelerin ise insanlar tarafından her zaman büyük bir velinimet olarak kabul edilmesi de anlamlı bulunmuştur³¹⁵. Bu insanlar hayalci ve güvenilmez olarak tanınmamakta tersine iyi niyet ve sağlam yargı sahibi güçlü karakterli olarak bilinmektedirler. Entelektüel açıdan önde gelen bu bilgiler kutsal bir hayat süren kişiler olarak da tanınmaktadırlar³¹⁶. Onların her ne kadar sayıları az olsa da büyük otoriteler olarak kabul görmüştür. *R. Otto* da batını gelenekler arasındaki benzerlikler incelendiğinde manevi hayatın içsel ilişkilerinde şaşırtıcı benzerliklerin ortaya çıktığını söylemektedir. O, bir Hint bilgesi olan *Shankara* ile Hristiyan azizi *M. Eckhart* arasında yaptığı karşılaştırma sonucunda her ikisinin eserlerindeki ifadelerin neredeyse biri birine eşdeğer olduğu sonucuna varmıştır³¹⁷.

312. F. Schuon, *Language of the Self Essays on the Perennial Philosophy*, s. 4.

313. Gustav Mensching, *Dini Sosyoloji*, Çev. Mehmet Aydın, Din Bilimleri Yay., Konya 1994, s. 250.

314. E. J. Sharpe, *Comparative Religion*, s. 262.

315. E. Schuré, *İnsanlığı Aydınlatan Büyük İnisyeler Dinlerin Gizli Tarihi*, s. 19.

316. M. Smith, *An Introduction to the History of Mysticism*, s. 115.

317. R. Otto, *Mysticism East and West*, s. XVI, 4.

Öte yandan batını yapıların tek bir temele dayandığı düşünüldüğünde, bu iç yapının ilk dinsel ifadeden itibaren mevcut olduğu ve böylece de bütün dini tarihin bu tek ve evrensel iç yapının çevresinde değişik dış yapıların karmaşık bir yumağı olarak tasavvur edilebileceği ileri sürülmüştür³¹⁸. Buradan hareketle bütün uygarlıkların temelini batını doktrine dayandığı da iddia edilmektedir. Bu doktrine ait her hangi bir parçanın bulunduğu yerden bütün de ortaya çıkarılabilir. Işık az veya çok yoğun olabilir, bu onun aydınlatmasına engel değildir ve ışık her zaman ışıktır. Yani bu öğretinin bugün zayıf gibi görünmesi söndüğü şeklinde yorumlanmamalıdır. Öte yandan bu açıdan şekiller, ayrıntılar ve uygulamalar çok çeşitli olabilir ancak esas yani ilke ve amaç asla değişmez³¹⁹.

Böylece batını geleneğin insanlığın önünü aydınlatma potansiyelinin yeniden keşfedilmesi gereğini vurgulayan Gelenekselcilerin dikkat çektiği konulardan birisi de yukarıda kısaca değinildiği gibi batını bilgiye sahip bilgelerin gerek kendi dininden gerekse başka dinlerden olan insanlar arasında derin bir saygı halesiyle kuşatılmış olmalarıdır. Onlara göre hikmet ve irfan sahibi bu kişiler dinler arası ve din içindeki gerçek diyaloglar için mükemmel kişilerdir³²⁰. Esasen tarihte de bu durumun gerçekleştiği bazı örneklerin yaşandığı görülmektedir. Mesela Müslüman Hindistan’da Müslümanların büyük bir hürmetle saygı duydukları birçok veliye Hinduların da aynı saygıyı gösterdikleri bilinmektedir. Yine bir çok Hristiyan azizin otoritesini hem Ortodoks hem de Roma Katolik Kiliseleri kabul etmişlerdir³²¹. Öte yandan bazı yerlerde Yahudiler ve Hristiyanların da Mevlevi tarikatının mensupları arasında bulunduğu ve aynı şekilde Mevlevi şeyhlerinin de çeşitli dini cemaatlerle iyi ilişkiler kurduklarından söz edilmektedir³²². *İbn Arabî*’nin bazı görüşleri onun, dogmalardaki yani zahiri düzeydeki farklılıkları önemsiz gördüğü ve Ehl-i Kitap arasında sami-

318. K. Wilber, *Transandantal Sosyoloji*, s. 106.

319. E. Schuré, *İnsanlığı Aydınlatan Büyük İnisyeler Dinlerin Gizli Tarihi*, s. 28.

320. S. H. Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 315.

321. J. Wach, *Din Sosyolojisi*, s. 433.

322. İlber Ortaylı, “Osmanlı Modernleşmesi ve Sabetaycılık”, *Alevi Kimliği*, Ed. T. Olsson; E. Özdalga; C. Raudvere, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1999, s. 122.

mi arayış içinde olanların hakikati ancak kendi inanışlarının doğru tarafları içinde bulabilecekleri kanaatinde olduğu şeklinde yorumlanmıştır³²³. Nitekim Gelenekselcilerin en büyük batını bilgelere kabul ettiği *İbn Arabî*, bütün zahiri formları aşan şiirler yazmıştır: “Bütün suretleri kabul edecek bir hale geldi kalbim benim. Ceylanların otlağına döndü, rahiplerin manastırına. Putların tapınağına, hacıların Ka’be’sine döndü kalbim. Tevrat’ın kutsal levhalarına, mukaddes Kur’an sayfalarına. Hangi yöne yönelirlerse yönelsinler aşk kervanları. Ben Aşk dinini uyguluyorum dinimdir, imanımdır, inanıyorum aşka”³²⁴. Benzer şekilde *Mevlâna*’nın da hakikate (batını gerçekliğe) ulaşıldığında şeriatların (zahiri formların) artık geçersiz (batıl) olduğu fikrini onayladığı görülmektedir³²⁵. Yine meşhur mutasavvıf *Abdülkerim el-Cîlî* batın erlerinin bilgisini bütün dinlerin temeli olarak görmektedir: “Muhakkiklerin mahall-i zuhuru-ı Hak olduğunu bildirmek istiyoruz. Çünkü Allah’ın esmasını, sıfatını asarını izhar onlardadır ve onlar üzerinedir. Enva-ı esrar ile muhatap olan ve perdelerin maverası için seçilmiş bulunan, işte bu zevattır. Allah onları, kavaid-i din, belki cemi’ edyanın kavaidi kılmıştır. Çünkü kavaid-i edyan, bunların arz-ı maarifi üzerinde inşa edilmiştir”³²⁶.

Gelenekselciler için dinler arasında neden çelişkili olan şeyler bulunduğu ve buna karşın yine de dinlerin temelde aynı şeyleri söylediklerini anlamanın yolu sahih bir batınilikten geçmektedir. Bundan dolayı *S. H. Nasr* dinler arasında ciddi ve düzeyli bir birliğin (ökümenizm) ancak dinlerdeki her türlü bilgi düzeyinin aşıldığı batınilik alanında olabileceğini belirtmektedir. Öte yandan batınilik, daha önce de belirttiğimiz gibi, sınırlı bir seçkinler grubuna ait olduğu için birkaç insan bu batını birliği anlayabilir. Bunun dışında kalan insanlar ise ancak onların açıklamalarıyla konuya vakıf olurlar³²⁷. Bu bakımdan *R. Guénon*, dinlerin bu batını birliği anlaşıldığında din değiştirmenin

323. Bkz. Michel Balivet, *Şeyh Bedreddin Tasavvuf ve İsyan*, Çev. Ela Güntekin, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 2000, s. 7.

324. İbn Arabî, *Fena Risalesi Arzuların Tercümanı*, s. 98-99.

325. Mevlâna, *Mesnevi*, C V, s. 4.

326. Abdülkerim el-Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, s. 427.

327. A. Aslan, “Dinler ve Mutlak Hakikat Kavramı: John Hick ve Seyyid Hüseyin Nasr’la Bir Mülâkat”, s. 184.

de anlamsız olacağını düşünmektedir: “‘Döndüren’ ile ‘dönen’ kendi tradisyonlarının derin anlamıyla ilişkili olarak bir ve aynı kavrayışsızlık içindedirler. Tutumları, hepsinin zihinsel ufuklarının aynı şekilde en aşırı zahiri bakış açısıyla sınırlanmış olduğunu fazlasıyla açık olarak göstermektedir”³²⁸. Bu noktada hatırlanacağı üzere R. Guénon’un İslam tasavvufunda kendisine manevi bir yol seçmesi çelişki gibi görünebilir. Ancak onun yaşayan ortodoks bir manevi yolu kendi toplumunda bulamadığı gözden uzak tutulmamalıdır. Çünkü o, kendi toplumundaki batınlık iddiasında olan bütün grupları dolaşmıştır.

Sonuç olarak Gelenekselciler, batını bilgi düzeyine ulaşıldığında bütün dinlerin aynı gerçeği temsil ettiğini ya da aynı kaynaktan geldiğinin anlaşılacağını ileri sürmektedirler.

C. VARLIĞIN BİRLİĞİ

Gelenekselciler, *varlığın birliği* öğretisinin bütün dinlerde bulunduğunu ve onların metafizik temelini oluşturduğunu, karşılaştırmalı din incelemeleri açısından temel ilke olarak kabul etmişlerdir. Bu itibarla bu kısımda varlığın birliği öğretisinin Gelenekselciler tarafından nasıl anlaşıldığı üzerinde durmakla birlikte çeşitli geleneklerde bu öğretiyle ilgili yaklaşımları da karşılaştırarak değerlendirmeye çalışacağız.

Öncelikle Gelenekselciler Tevhid öğretisinin en anlaşılır tanımıyla her varlığın varoluş ilkesinin öz olarak Bir olduğunu doğrulamak anlamında bütün sahih dinlerin ortak noktası olduğunu belirtmişlerdir. Dolayısıyla dinlerdeki temel özdeşliklerin ortaya çıktığı bu noktada bütün ayrılıklar da ortadan kalkmaktadır³²⁹. Bu durum S. H. Nasr tarafından şöyle özetlenmektedir: “Bütün dinler nihai olarak Tevhid doktrinini esas almışlardır; öyle ki bu İslam’da ‘Tevhid doktrini tektir (et-tevhid vahid) şeklinde ifade edilir. Her dinin doğruladığı yalnız bir tek Tevhid doktrini vardır ve İslam ancak her zaman varolanı yeniden tasdik ve böylece başlangıçta olan ve daima olacak

328. R. Guénon, *Manevi İlimlere Giriş*, s. 76.

329. R. Guénon, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, s. 45.

olan ilk dine bir dönüşü sağlamak için gelmiştir”³³⁰. Önceki konumuzla doğrudan bağlantılı olarak bu öğreti, doğası gereği batını bir eğilime bağlı olan ve sadece birkaç işareti dışarıya sızan bir doktrindir. Gelenekselcilere göre En Yüce Özdeşlik doktrini olarak da ifade edilebilecek olan bu doktrin, bütün geleneklerin kuruluşunda muhakkak vardır³³¹. Tevhid öğretisi bir olduğu gibi tevhidin bilgisi yani irfan denilen bilgelik de birdir. Ancak çeşitli dinlerdeki irfani hakikate ulaşma yöntemleri farklı olabilir. Yine dinlerdeki semboller, istiareler, imalar ve irfanı açıklama tarzları bir birinden farklıdır. Ayrıca irfan çok kapsamlı bir bilgi olduğundan en üst aşamalarına herkes ulaşamayabilir. Fakat bu farklılıklar doğal olmakla birlikte en üst düzeyde ortadan kalktığı ve dinlerin hepsinin tevhid hakikatine vardıkları kabul edilmektedir³³². Bu hakikat her dinin özünü oluşturduğu için, düşünce hayatından davranışlarına kadar insan hayatının her anına uyarlanmaktadır³³³. Yani varlığın birliği, hayattan kopuk üst bir yapı gibi görünmesine karşın bütün varlık alanlarını kuşatıcı bir doktrin olarak işlev görmektedir. Bütün dinsel biçimlerin geçerliliğinin temeli ve ölçütü kabul edilen tevhid, aynı zamanda Gelenekselciler için bütün geleneklerin temeldeki birliğinin sağlandığı yerdir. Onlara göre yaşayan bir gelenek, uygulandığı toplumda tevhide dayanıyorsa ancak doğru ve geçerli olabilir. Bu bakımdan günümüz dünyasında tüm insanlığın çıkarı için medeniyetler arasında bir uyum sağlanması gerekiyorsa bu, temeli tevhid olan evrensel hakikatlerin bilincini yaygınlaştırmakla mümkün olabilir³³⁴. Çünkü Gelenekselcilere göre bu, ilkelerin geçerli olduğu metafizik alandır ve burada hiçbir özel ve zahiri araştırma-ya dayanmayan bir bilgi sözkonusu olduğu için değişimin ve farklılığın söz konusu olamayacağı bir alandır. Bundan dolayı da gerçek bir uyum ve mutabakat ancak bu alanda gerçekleştirilebilir³³⁵.

330. S. H. Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 35.

331. M. Valsan, *İslam Maneviyatı ve Batı*, s. 17-18.

332. S. H. Nasr, “İran ve İslam”, s. 92-93. Ayrıca bkz. W. Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 137.

333. William Chittick, “Seyyid Hüseyin Nasr’ın Yazdıkları” Çev. Aysel Danacı, *Söyleşiler*, İnsan Yay., İstanbul 1996, s. 19.

334. M. Valsan, *İslam Maneviyatı ve Batı*, s. 26-27.

335. R. Guénon, *Doğu ve Batı*, s. 96.

Öte yandan Gelenekselciler tevhidin dışındaki veya tevhide dayanmayan inisiyatik doktrinlerin metafizik açıdan da mümkün olmadığını ortaya koymaya çalışmışlardır. Çünkü tevhidden başka bir ilkenin varlığını kabul etmek tamamen bağımsız bir çok ilkenin varlığını kabul etmek anlamına gelir ki bu imkansızdır. Farklı ilkeler birlik ilişkisiyle bütünleştirilmezlerse bu şirk olur. Tevhidin dışındaki ilkeler ancak bu yüce ilkenin ikincil yönleri olabilir. Hiçbir gelenek kökeni itibariyle çoktanrıci olamaz. Çoktanrıçılığın, gerçekte sadece bir sapma olup sonradan oluştuğunu değil de başlangıçta var olduğunu kabul etmek tüm normal düzeni tersine çevirmektir. Her gerçek gelenek esas itibariyle tektanrıciyi yani her şeyin ondan türemiş olduğu ve tamamen ona tabi olduğu yüce İlke'nin birliğini kabul eder³³⁶. Aynı zamanda tevhidden uzaklaşma, Gelenekselcilere göre dünyanın uç farklılıklara düşmesine, kişisel düzeyde ise insanların kendi bütünlüklerinin dağılmasına neden olmaktadır. Yine bu durum dini geleneklerin artan oranda birbirlerinden farklılaşmasının ve ezeli gelenekten uzaklaşmasının da sebebi olarak gösterilmektedir³³⁷. Çünkü dünyamızdaki varoluşlar, tevhid ilkesinden uzaklaştıkları ölçüde nitelik yönünden daha çok azalmış, nicelik yönünden ise daha çok artmış olmaktadır. Zuhurun öz kutbu olan Tevhid, niceliksel bütün belirlenimleri bireşimsel olarak içermektedir. Madde kutbu ise saf nicelikle temsil edilmektedir³³⁸.

Varlığın birliği öğretisi dini tecrübe ve dini düşünceyle birlikte günlük hayatımızın bir çok alanında etkili olduğu kadar insanın kendi doğal çevresi ve evrenle olan ilişkisine etki etmesi açısından da evrensel kabul edilmiştir³³⁹. Böylece tevhid bütün varlık düzeylerini kutsallaştırarak insanın kendi çevresi ile barış içinde yaşamasını sağlamaktadır. Aksi takdirde insan kişilik bölünmesi yaşayarak dağılmakta ve manevi yönden de fakirleşmektedir³⁴⁰. Bu bakımdan günümü-

336. W. Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 30; R. Guénon, *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar*, s. 27.

337. G. Eaton, *The Richest Vein Eastern Tradition and Modern Thought*, s. 216.

338. R. Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, s. 63.

339. E. Benz, “On Understanding Non-Christian Religions”, s. 124.

340. A. R. Arasteh; E. A. Sheikh, “Sufizm: Evrensel Benliğe Giden Yol”, s. 84.

zün dünyasında uzmanlaşmanın artmasıyla bilgide büyük bir artışın meydana gelmesi, beraberinde tevhid ilkesi merkeze alınmadığından birlik, uyum, bütünlük ve dengede köklerini bulan insani sıfatlardan giderek uzaklaşmayı doğurmuştur. Gelenekselcilere göre insani düzeyde meydan gelen bu dağılma, aynı zamanda dış dünyanın da bozulmasına ve çökmesine neden olmuştur³⁴¹. Buna göre açıktır ki Gelenekselciler, modern dünyada gerek metafizik gerek bilgi gerekse eylem açısından yaşanan kaosu, birlik öğretisinin terk edilmesine bağlamaktadırlar³⁴².

Varlığın birliği öğretisinin bütün dinlerin ortak özünü oluşturduğu iddiası, çeşitli geleneklerden örnekler verilerek Gelenekselciler tarafından karşılaştırmalı olarak ortaya konulmaya çalışılmıştır. Esasen gerek Gelenekselci literatürde gerekse dinler tarihi kaynaklarında özellikle batını geleneklerle ilgili çalışmalarda varlığın birliği konusu bir çok gelenek açısından gündeme getirilmiştir. Ayrıca Gelenekselciler dışında da bu öğretinin yaygınlığını ileri süren yaklaşımlar da vardır³⁴³. Öte yandan İslam'daki Vahdeti Vucud öğretisi üzerine ciddi çalışmaları olan T. Izutsu bu kavramı Vedantizm, Budizm, Taoizm ve Konfüçyanizm gibi farklı Doğu geleneklerinin paylaştığı temel yapının temsilcisi olarak kabul ettiğini belirtmektedir³⁴⁴. Gelenekselciler ise bütün gelenekleri bu öğretinin ışığında değerlendirmişlerdir. Tevhid çeşitli dinlerde şu kavramlarla ifade edilmiştir: Taoizmin kendisiyle muhatap olunamayan Tao'su, Budizm'in nirvana ve Shûnyata'sı, Hinduizmin nirguna Brahman'ı, Yahudi Kabbala'sındaki Ein-Sof, Hı-

341. W. Chittick, *Hayal Alemleri İbn Arabi ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, s. 64.

342. R. Garaudy'nin önerdiği tevhidi bilgi anlayışı Gelenekselcilerle uyumaktadır: Gerçek bilgi, kopuk kopuk olan dolaylı bilginin ötesine, insanın küçük bireyselci ve egoist arzularının yönettiği "ben"inin sınırlamalarından kurtularak ancak elde edilebilir. Böylece her şey bütün olarak algılanır ve özne ile nesne arasındaki yapay karşıtlık oluşturan düalist soyutlama ortadan kalkmış olur. 20. Yüzyıl Biyografisi Garaudy'nin Felsefi Vasiyetleri, s. 26-27.

343. Bkz. İ. F. Ertuğrul, *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabi*, s. 92; Ebu'l-Ala Afifi, *Tasavvuf İslam'da Manevi Hayat*, s. 14; A. Schimmel, *Sayıların Gizemi*, s. 52-53.

344. T. Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, s. 61.

ristiyanlık'taki Tanrılık ve İslamiyet'te Yüce Allah ismi³⁴⁵. Bu büyük geleneklerin dışında başka eski dinlerde veya kabile dinlerinde de tevhid eğilimini yansıtan ifadelere rastlamak mümkündür. Örneğin Kızılderili inancında Yüce Ruh Wakan Tanka ile ilgili tasavvur ve varlık anlayışı bu açıdan ilgi çekicidir. Reis Luther Dinelen Ayı şöyle demektedir: “Çadırında yere oturup yaşam ve onun anlamı üzerine düşünen, tüm yaratıkların akrabalığını kabul ederek evrenle birlik içinde olduğunu onaylayan kişi, benliğine uygarlığın özünü aşılandı. Yerli adam, kendini bu şekilde geliştirmeyi unuttuğunda, insanlığının gelişmesi de geri kaldı”³⁴⁶. Yine Kızılderili reisi Tatanga Mani Yürüyen Bufalo: “Biz, Yüce Ruh'un eserlerini her şeyde görürdük; güneşte, ayda, ağaçlarda, rüzgarda ve dağlarda. Bazen bunlar aracılığıyla ona yaklaşırdık. Bu çok mu kötüydü? Bence biz yüce varlığa, bize putperest diyen beyazların çoğundan daha güçlü bir imanla, gerçek bir inançla bağlıyız. Doğaya ve doğanın yöneticisine yakın yaşayan Kızılderililer, karanlıkta değildir”³⁴⁷. Eski Mısır dininde de şöyle denmektedir: “Tanrı biridir, tektir, ondan başkası yoktur. Bir tanedir, O'dur her varlığı yaratan. Bir ruhtur Tanrı, görünmeyen bir ruh, ruhlar ruhu, Mısır'ın Yüce Ruhu, Kutsal Ruh. Ta başlangıçta vardı Tanrı. İlk varlıktır O. Hiçbir şey yokken O vardı. Her şeyi O yarattı kendi doğduktan sonra. Başlayanların Yaradanı Sonsuzdur Tanrı, zamanın başından sonuna kadar. Ezelden beri süregelen varlığı sonsuzluğa kadar sürecek. Gizlidir Tanrı, kimse görmemiştir O'nu, benzerini bile gören olmamıştır. İnsanlara ve tanrılara görünmez. Yaratıklarına sır kalır her zaman. Tanrı Gerçektir, Gerçekle yaşar, Gerçek Firavundur. Hayattır Tanrı, insan O'nunla yaşar ancak”³⁴⁸.

Büyük geleneklerdeki konuyla ilgili anlayışlara gelince bilindiği gibi varlığın birliği fikri deyince öncelikle Hint dünyası akla gelmektedir. Hint geleneğindeki bu öğretisi, İslam'daki vahdet-i vücud terimi ile karşılanmakla kalınmamış, aralarındaki benzerlikle ilgili de çok

345. H. Smith, “Ruhsal Şahsiyet Tipleri: Kutsal Spektrum”, s. 64.

346. T. C. McLuhan, *Yeryüzüne Dokun Kızılderili Gözüyle Kızılderili Benliği*, s. 131.

347. T. C. McLuhan, *age*, s. 33-34.

348. Talat Sait Halman, *Eski Mısırdan Şiirler*, YKY, İstanbul 1994, s. 162.

şey söylenmiştir³⁴⁹. “İkisizlik” olarak da açıklanan Hint doktrinindeki tevhid anlayışında, dış dünyadaki varlıklar daha önce sözünü ettiğimiz *maya* kavramıyla anlatılarak bunların, gerçek varlık olmaktan öte sadece duygularımızı aldatarak bize varmış gibi görünen hayaller olduğu söylenmektedir³⁵⁰. Buna göre Brahman meyvenin içindeki tohum gibi latiftir. O bütün nesnelerin içinde hayat gelişiminin gizli gücü olarak vardır. Görünen ve dokunulan nesneler sadece şekil değişimlerdir, asıl varlık Brahman’dır³⁵¹. Yoğun bir sembolik dil kullanılan Hint kutsal metinlerinde bir çok Tanrı isminden söz edilmekle beraber tek tanrı inancı da dile getirilmektedir³⁵². Başka bir ifadeyle her ne kadar bir çok tanrı ismi geçse de ilke olarak sadece bir varlığın olduğu iddiası öne çıkarılmaktadır. Her yaratık kendisi için bir birey izlenimi uyandırır ve kendini de böyle değerlendirir, ama ilke olarak sadece Brahman vardır. Brahman birdir, ikincisi olmayandır³⁵³. Bu bağlamda *Bagavad Gita* da şöyle denmektedir: “Öyleyse bak Arjuna, sonsuz biçim ve renkte girdiğim sonsuz sayıdaki kutsal kılıkları gör. Bilmediğin tanrıları gör ve bilmediğin daha nice şeyleri. Tüm evrenin nasıl birleşip bende Tek olduğunu gör. Ama bunlar ölümlü gözlerle görülemez. Onun için sana tinsel içgörü verdim. Bak ve gizimi ve görkemimi gör”³⁵⁴. Hinduizmde bu yüce varlığın insandaki ve çeşitli varlıklardaki yansımasının Atman olarak adlandırıldığını belirtmiştik. Onunla ilgili *Upanişadlar* şöyle demektedir: “Atman bütün varlıkların hükümdarıdır. Bütün varlıkların Tanrısıdır. Bir tekerleğin çubukları nasıl tek bir poyrada toplanır birbirlerine bağlanırsa; aynı şekilde, bütün insanlar, bütün şeyler, bütün Tanrılar, bütün canlar, bütün yaratıklar ve bütün dünyalar, Atman’da birleşirler, bir araya toplanırlar. Her bedeninin içindeki Atman, Tanrı’nın kendisidir. O’nun içine alma-

349. Bkz. M. A. Ayni, *Tasavvuf Tarihi*, s. 21; Ferid Kam, “Vahdet-i Vücut ve Panteizm”, *İbn Arabî’de Varlık Düşüncesi*, Ferid Kam, M. Ali Ayni, Haz. Mustafa Kara, İnsan Yay., İstanbul 1992, s. 28; Cemil Meriç, *Bir Dinîyanın Eşiğinde*, İletişim Yay., İstanbul 1994, s. 118-120.

350. A. H. Budda, *Dinler Tarihi*, s. 98.

351. H. Zimmer, *Hint Felsefesi*, s. 327-328.

352. K. Demirci, *Vedalar*, s. 47.

353. H. Zimmer, *Hint Felsefesi*, s. 297.

354. *Bagavad Gita Kutlu Ezgi*, s. 68.

dığı ve içinde olmadığı hiçbir şey yoktur. Tanrı, kendisini göstermeyi diledi. Bu sebeple, yüzlerce, binlerce, milyonlarca şekil yaratarak, o şekillere büründü”³⁵⁵. Bunun dışında yukarıda söz edilen farklı görünüm ve enkarnasyonlarla ortaya çıkan olağanüstü sayıdaki Tanrı ve Tanrıçalar temelde aynı Tanrısal gerçekliğin farklı yansımaları olarak kabul edilmektedir. Onlar sonsuz olan ve her yerde var olan Brahman’ın özelliklerini kişileştiren araçlardan ve sembollerden başka bir şey değildirler³⁵⁶.

Gelenekselciler Hint öğretisindeki varlık anlayışıyla İslam’daki vahdet-i vücud öğretisini, varlığın birliğini açıklamada anahtar doktrinler olarak öne çıkarmışlardır. Genellikle her iki doktrin karşılaştırmalı olarak değerlendirilmekte ve çeşitli bağlamlarda aynı konu içerisinde kavramsal mütekabiliyetleri ortaya konulmaktadır. Bu bağlamda F. Schuon, “Vedantistin öznelerin birliğinden (daha net olarak ikisizlikten, advaita) söz ettiği yerde Sufi varlığın birliğinden (yani gerçekliğin birliğinden, vahdet-i vücud) söz etmektedir”³⁵⁷ diyerek iki öğretiyi karşılaştırmaktadır. Hint geleneğinde bir çok tanrı bulunmasının bu öğreti açısından nasıl olup ta çelişki oluşturmadığını A. K. Coomaraswamy, Hint kutsal metinlerine dayanarak şöyle izah etmektedir: Dindar birisi Tanrı’nın tecelli edeceğine inanılan imajlardan her hangi birine yani bir görünüşüne tapınırsa, o dindar kişiye bu sarsılmaz imanı veren Tanrıdan başkası değildir³⁵⁸. Bu bakımdan Gelenekselcilere göre Hint geleneğinde formlara ait sonsuz sınırsız sayıdaki çokluğun özünde yatan Birlik ve Tekliğe ilişkin şuur anlaşıldığı zaman, Hinduların hiç de çoktanrıci olmadıkları anlaşılmış olur³⁵⁹. Esasen bir çok Hint kutsal metni, Mutlak Gerçek Tanrı’nın her hangi bir şekilde sınırlandırılmayacağını, her hangi bir benzetmeyle tarif edilemeyeceğini bildirmektedir³⁶⁰. Öte yandan, Budizm’de mutlak ve tek olan varlığın, Buda, Büyük Şahsiyet, Arhat, Brahma-Olan ve Tanrılar

355. *Upanişadlar*, s. 140.

356. F. Capra, *Fiziğin Tao’su*, s. 137. Ayrıca bkz. W. Ruben, *Eski Metinlere Göre Budizm*, s. 148.

357. F. Schuon, *Language of the Self Essays on the Perennial Philosophy*, s. 21.

358. A. K. Coomaraswamy, *Sanatın Tabiatındaki Başkalaşım*, s. 146-147.

359. F. Schuon, *Dinlerin Aşkın Birliği*, s. 170. .

360. A. K. Coomaraswamy, *Sanatın Tabiatındaki Başkalaşım*, s. 144.

Tanrısı olarak isimlendirildiğini söyleyen A. K. Coomaraswamy'ye göre, bu Varlık'la ilgili, kendi Zat'ını çokluk haline getirebildiği ve bütün varlıkların onda "tekrar bir" olduğu düşüncesi, Budizm'deki varlığın birliği öğretisinin en açık delilleri olarak görülmelidir³⁶¹. Burada'nın mutlak ilâhî Gerçekçik ile ilgili her hangi bir açıklama yapmaması bu açıdan bir eksiklik olarak görülmemektedir. Çünkü onun öğrettiği nirvana tecrübesi benliğin tamamen yok edilmesi, Brahman'la, el-Hakk'la, içkin ve aşkın Uluhuyet'le birlik tecrübesiyle aynı şey olarak görülmektedir. Böylece o bu tecrübenin objesi, süjesi ve cevheri (bilen, bilinen ve bilgi) olarak kabul edilen metafizik varlıktan değil sadece ruhi tecrübeden söz etmiş olmaktadır³⁶².

Batı geleneğindeki özellikle de Hristiyanlık'taki teslis anlayışının varlığın birliği açısından yorumlanışı konunun anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Eski Yunanda ilk dönem bazı filozofların varlığı tek bir ilkeye bağlama çabası içinde oldukları bilinmektedir³⁶³. Ancak varlığın birliği öğretisinin en belirgin şekilde *Plotinus* tarafından ifade edildiği bir gerçektir. Ona göre Tanrı'nın sıradan bir tanımlaması yapılamaz. O yalnızca vardır, Bir'dir ve Bir isimlidir. Mevcut şeylerin hiçbirisi olamaz, ama aynı zamanda O, hepsidir³⁶⁴. *Enneadlar*'da şöyle der: "En büyük güçlük diğer düşünürler gibi onu bilimle ve zihinsel sezgiyle değil fakat bilimden üstün bir bulunmayla (presence) anlamamızdır. Ruh bir objeyi bilimle kavradığı zaman birlikten uzaklaşır ve kesinlikle bir değildir. Çünkü bilim bir söylemdir ve söylem çokluktur; sonuçta birliğin ötesine geçerek sayıya ve çokluğa maruz kalır. O halde bilimi aşmak ve birlik halimizden asla dışarı çıkmamak gerekir; bilimden ve onun objelerinden uzaklaşmak gerekir. Başka her temaşadan, hatta Güzel'in temasından uzak durmak gerekir. Çünkü Güzel ondan sonradır ve gün ışığının tamamen Güneşten geldiği gibi, o da ondan gelir"³⁶⁵. *Plotinus*'un görüşlerinin kendinden

361. A. K. Coomaraswamy, *Hinduizm ve Budizm*, s. 110-112. Ayrıca bkz. A. K. Coomaraswamy, *Sanatın Tabiatındaki Başkalaşım*, s. 144-145.

362. A. Huxley, *Kalıcı Felsefe*, s. 31-32.

363. M. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 145.

364. K. Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, s. 144.

365. Plotinus, *Enneadlar*, s. 84-85.

sonra özellikle bu açıdan İslam dünyasında da etkili olduğu ileri sürülmüştür. Ancak Gelenekselciler varlığın birliği öğretisini evrensel bir öğreti olarak gördüklerinden onu herhangi bir geleneğe bağlamaktan kaçınmaktadırlar.

Gelenekselcilere göre Teslisci yaklaşımda da Tanrı kesinlikle birdir. Fakat Tanrı üçlü olarak birdir ve bunun dışında birliğin yani Tanrı'nın Bir olarak anlaşılması mümkün değildir³⁶⁶. Bu bakımdan S. H. Nasr Hristiyanlar gerçekte bir olan Tanrıya ibadet etmektedirler demektedir³⁶⁷. R. Guénon'a göre Teslisin olabilmesi için Mutlak olanın ilk Birlik halinden bir tezahürünün olması zorunludur. Dolayısıyla Tevhid halinden tıpkı diğer geleneklerde olduğu gibi varlığın ilk tezahürü ile birlikte teslisin unsurları ortaya çıkmaktadır³⁶⁸. Bu birlik Hristiyanlarca bir sır olarak da kabul edilmekte ve Ruhsal üçlü-birlik şeklinde ifade edilerek bu sırrın cismani düzlemde açıklanamayacağı belirtilmektedir³⁶⁹. Bu bakımdan Teslis akidesinin çoğu Hristiyan için de bütünüyle açıklayamadıkları bir konu olarak görüldüğü ve sadece kabul edildiği söylenmektedir. Ancak daha İznik Konsil'inde kabul edilen akidede hem “Bir Tanrıya inanıyorum” şeklinde bir ibarenin yer almasıyla hem de Teslisin de bir inanç esası olarak yer alması konuya her iki açıdan yaklaşmayı gerekli kılmaktadır³⁷⁰. Öte yandan bir çok Hristiyan azizinin Tanrı'nın birliği konusundaki sözleri de yine Teslisin birlik öğretisi olarak yorumlanmaya uygun olduğu şeklinde değerlendirilmektedir³⁷¹. Çünkü Hristiyanlık'taki batını yolun temsilcileri sayabileceğimiz azizlerin yaşadıkları tecrübe, bu dünyadan, bedenden ve nedensellik zincirinden kurtulmayı, Tanrı'nın bilgisine ve Tanrı'nın varoluşuna katılmayı sağlamaktadır. Nitekim onlar bunu “en yüksek birlik durumu” olarak adlandırmışlar ve betimlene-

366. F. Schuon, “The Human Margin”, s. 417.

367. A. Aslan, “Dinler ve Mutlak Hakikat Kavramı: John Hick ve Seyyid Hüseyin Nasr'la Bir Mülâkat”, s. 181.

368. R. Guénon, *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar*, s. 54.

369. A. Schimmel, *Sayıların Gizemi*, s. 74-75.

370. M. Watt, *Günümüzde İslam ve Hristiyanlık*, s. 83.

371. A. Schimmel, *Sayıların Gizemi*, s. 55. Mesela yazar Katolik mistik Angelus Silesius'dan şu sözleri nakletmektedir: “Sadece her sayıda olduğu gibi birlik, böylece Tanrı birdir ve her şeyde, her yerdedir”.

mez olan bu tecrübeye tüm imge, biçim ve ayırım düşüncelerinin kaybolduğunu söylemişlerdir³⁷². *M. Eckhart* varlığın birliğini şöyle dile getirir: “Ruhun saf mahiyeti onun bölünmüş olan bir hayattan kurtulmasıyla ve bileşmiş olan bir hayata girmesinden kaynaklanır. Aşağı nesnelerde bölünmüş olan her şey ruh içinde, hiçbir çelişkinin bulunmadığı bir hayata, yukarıya tırmanır tırmanmaz bölünen parçaları birleşir”³⁷³. Gelenekselci eğilimleriyle tanınan *D. T. Suzuki* ise *M. Eckhart*’taki birlik eğilimini şu şekilde ortaya koymaktadır: “Eckhart ruhta yaratılmamış bir ışık bulunduğuna ve bu ışığın, ne alan ne veren tanrısal varlığın sessiz, hareketsiz, sade özülle yetinemeyeceğine, ayrıca bu özün nerden geldiğini de bilmek istediğine vaazlarında sık sık değindiğini belirtiyor. Bu “Nerede?” diye sorulan yer; Tanrı-baba, Tanrı-oğul ve Tanrı-Kutsal ruhun henüz ayrılmamış olduğu yerdir”³⁷⁴. *M. Eckhart*’ın kendi sözleriyle: “Tanrıyı Tanrı olarak, Ruh olarak, kişi olarak değil sadece ve sadece salt Mutlak, bütün ikiliklerden uzak ve kendisinde hiçlikten hiçliğe dalmamız gereken biri olarak sevmelisiniz”³⁷⁵. Diğer bir Hristiyan azizi *Saint Augustinus*’un (314-430) sözleri şöyledir: “Eğer bende mevcut olmasaydın ben var olmazdım, bir hiç olurum. Her şey Sen’den, Sen’in aracılığıyla ve Sen’in için var olur, Sen’de olmasaydım hiç olurum. Evet ey Rab sende olduğuma göre seni nereye çağıracağım? Bende nereye geleceksin? Yeri ve göğü dolduran ben değil miyim? Diyen Tanrımın bana gelmesi için gök ve yerin ötesine gitmem gerek”³⁷⁶. Yine *M. Eckhart*’a ait şu sözler oldukça ilginçtir: “Tanrı basitliğinde sonsuz, sonsuzluğunda basittir. Bu yüzden O her yerdir ve her yer Tanrıdır. Sonsuzluğu açısından O her yerdedir. Basitliği açısından her yer Tanrıdır. Sadece Tanrı her yere ve her şeyin özüne nüfuz eder. Başka her bir şeyin ve her şeyin en iç kısmıdır ve sadece en iç kısmında O tektir”³⁷⁷. *W. Chittick* ve *S. Murata*

372. F. B. Artz, *Orta Çağların Tini*, s. 336; Hristiyan batınilığının tarihi ve birlik düşüncesi ile ilgili çeşitli bilgelerin görüşleri için bkz. Aynı eser s. 336-345.

373. M. Eckhart, *Tanrı ve İnsan*, s. 21.

374. D. T. Suzuki, *Hristiyanlık ve Buddizmde Mistik Yaşam*, s. 19.

375. A. Huxley, *Kalıcı Felsefe*, s. 38.

376. Saint Augustinus, *İtirafılar*, Çev. Dominik Pamir, Kaknüs Yay., İstanbul 1999, s. 14.

377. M. Eckhart, *Selected Writings*, s. 258.

tarafından yapılan karşılaştırmaya göre teslis, tevhidi ortadan kaldırmaz. Teslisçi öğretiye ilişkin çoğu formüllendirmeler Tanrı'nın birliğini koruma konusunda dikkatli olduğu için Hristiyanların hepsi teslisin tevhidi ortadan kaldırdığını düşünmezler. Eğer “üçlük”ün birliğe önceliği olacak olursa, bu durumda tevhidin bozulduğu düşünülebilir ancak Hristiyanlar arasında üç ile bir arasındaki ilişki Tanrı'nın “üçün üçüncüsü” olmadığı şeklindedir. Daha doğrusu Tanrı aynı zamanda hem bir hem de üçtür. O üç olarak görüldüğünde, kendisini yaratıklarına üç kişi olarak takdim eder³⁷⁸. Yine M. Eckhart'ın şu sözleri bu şekilde anlaşılabilir: “Çoklu olan her şey Bir'e dayalıdır, fakat Bir hiçbir şeye dayanmaz. Tanrı'nın safveti, hikmeti ve gerçeği tamamıyla Tanrı'da birdir; sadece bir değil aynı zamanda birdir. Tanrı'nın bütün sahip oldukları Bir'dedir ve O kendinde birdir”³⁷⁹.

Görüldüğü gibi hem birlik hem de varlığın birliği açısından yapılan Hristiyanlık değerlendirmeleri, teslis konusunun kolayca çözümlenemeyecek doğasını ortaya koymaktadır. Ancak özellikle batını anlamdaki Hristiyan azizlerinin yaklaşımı varlığın birliğini ortaya koyuyor görünmektedir. F. Schuon, Hristiyanlık'taki Tanrı anlayışında, eğer Tanrı Mutlak olarak düşünülürse, o zaman Tanrı insanlaşamayaacağı için, İsa'nın Mutlak anlamda Tanrı olduğu düşünülemez demektir. Ancak teslis doktrininde Tanrı insan olabilir, çünkü tezahürün zaten İlke'de mevcut olduğu düşünülür, böylece İlke bir yönüyle izafileştirilmiş olur³⁸⁰. Yani İsa Mutlak Tanrı'nın kendisi değil tezahürüdür. Böylece O'nda Mutlak tezahür ettiği için bu daha önce değindiğimiz Göreceli Mutlak anlamında bir Tanrıdır.

Varlığın birliği (sufilikteki karşılığı: vahdet-i vücud) İslam batınlığının temel doktrini olarak görülmüştür. Bu durumu Ferid Kam şöyle özetlemektedir: “Gerçek sufilerin kendilerine has irfan meslekleri olan vahdet-i vücudun esası tasavvuf, tasavvufun esası da vahdet-i vücuddur. O meslekte yetişen yüzlerce büyüğün söz ve fiilleri buna şahittir. Bunların kimi istiğrak halinin galebesi anında kimi de sahv ve sukun zamanında çeşit çeşit sözler söylemişlerdir ki hepsinin neticesi

378. W. C. Chittick; S. Murata, *İslam'ın Vizyonu*, s. 25.

379. M. Eckhart, *Selected Writings*, s. 184.

380. F. Schuon, *İslam ve Ezeli Hikmet*, s. 39.

vahdet-i vücuda ulaşır”³⁸¹. Yine vahdet-i vücudun çeşitli anlamlarıyla Osmanlı sufiliğindeki bütün akımların ana eksenini olduğu ve ayrışmaların esas itibarıyla bu anlayıştaki yorum farklılıklarından kaynaklandığı ileri sürülmüştür³⁸². Gelenekselcilere göre de bu doktrin İslam’ın batını özünü oluşturduğu için bu geleneğin içinde zaten vardır. Gerçi ilk kez *İbn Arabî* tarafından Tasavvuf doktrinlerinin formüle edilip açıkça ortaya konulması onun önemli konumuna işaret etmekle birlikte vahdet-i vücud ilkesi sadece ona ait kılınamaz³⁸³.

Varlığın birliği doktrininin evrenselliği ile ilgili bu girişten sonra bu doktrinin Gelenekselciler tarafından nasıl anlaşıldığı ve yorumlandığı üzerinde durmamız gerekmektedir. Bilindiği gibi varlığın birliği öğretisinin temelinde Varlık (Vucud) kavramı bulunmaktadır. Gelenekselcilere göre varlık Hakikat anlamındadır. Hakikat ise varlığı sabit olan, gerçek var olan anlamlarına gelmektedir. Bu bakımdan Varlık kelimesi Mutlak Hakikat’i ifade eder³⁸⁴. İslam sufileri ve Gelenekselciler kelimeyi benzer şekilde anlamlandırmışlardır. *İbn Arabî*’nin anlayışında Vucud, Allah’ın mutlak ve kayıtsız gerçekliğidir. Yani vacibü’l-vucud’dur. Bu anlamda vucud, Hakk’ın Zat’ına işaret eder ve her yönden varolan tek hakikattir. Aynı zamanda Allah’tan başka her şeyin hayat kaynağı anlamına da gelir³⁸⁵. Bu bakımdan vahdet-i vücudcular için Allah’tan başka hiçbir şey için vucud yoktur. Bu durum vucudda Allah’tan başka bir şey yoktur şeklinde de ifade edilmektedir³⁸⁶. Dolayısıyla Varlık birdir ve o da Allah’ın vücudu ve zatıdır. Bu Varlık, kadim ve ezelî olduğu gibi çoğalma, parçalanma, bölünme, değişme ve yenilenme de kabul etmez. O’nun şekli sureti yoktur. Bütün kayıtlardan münezzehtir. Evren de bu Varlık ile vardır³⁸⁷. *İbn*

381. F. Kam, “Vahdet-i Vücud ve Panteizm”, s. 67.

382. Ahmet Yaşar Ocak, “Klasik Dönem Osmanlı Toplumsal Hayatında Dini Akımlara Kısa Bir Bakış”, *İslamiyat*, C. II, sy. 4, Ankara 1999, s. 22.

383. S. H. Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 103.

384. M Lings, *Yirminci Yüzyılda Bir Veli*, s. 163; F. Schuon, *İslamın Metafizik Boyutları*, s. 51.

385. W. Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 30.

386. A. el-Cilî, *İnsân-ı Kâmil*, s. 433; Azizüddin Nesefî, *Tasavvufta İnsan Me-selesi İnsan-ı Kâmil*, s. 31.

387. İ. F. Ertuğrul, *Vahdet-i Vücud ve İbn Arabî*, s. 9.

Arabi'nin sözleriyle: “Kainatta hiçbir varlık yoktur ki Hakk’ın hüviyetinden gayrı olarak vucud bulsun. Belki o şey Hakk’ın aynıdır. Yani bu suretlerde bilen, anlayan ve tasdik eden Hakk’tır”³⁸⁸. Burada dikkat edilmesi gereken şey, Varlık kavramıyla gündelik tecrübi bilincimize yansıyan şeyler değil, ancak aşkın bir bilinç tarafından kavranan Varlık’ın kastedilmiş olmasıdır. Yani bildiğimiz duyularımızla algıladığımız anlamda somut varlık fikrinin aşılmasıyla ancak bu Varlığa ulaşmak mümkün hale gelmektedir³⁸⁹. Gelenekselciler tarafından da Varlık, mutlak Mükemmellik bütünsel Hakikat ve evrensel Bütün ile özdeş olan sonsuz Mümkinat şeklinde izah edilmeye çalışılmıştır³⁹⁰. Sonsuz Mümkinat kavramı özellikle burada Varlığın bir olduğunu ifade etmektedir. Varlığın gerçekte bir olması bu öğretinin temelini oluşturur. Duyularımızın evrende çokluk olduğuna ve aklen yaratılanla yaratan arasında bir ikilik bulunduğu bizi inandırdığı yerde öncelikle bu Varlık fikrinin izah edilmesi ve yerleştirilmesi gerekmektedir. Bu bakımdan vahdet-i vücudcular öncelikle varlığın bir ve yaratanla yaratılanın hakikatin iki ismi veya yönü olduğunu, farklı varlıklar olmadıklarını açıklamaya çalışmışlardır³⁹¹. Bunun İslam sufileince -Hadis diye de aktarılan- şu sözle formüleştirildiğini görüyoruz: “Allah vardı, O’nunla beraber hiçbir şey yoktu. O şimdi de eskiden olduğu gibidir”³⁹².

Hint geleneğinde de bu Varlık fikri çeşitli şekillerde dile getirilmiştir. Örneğin *Bagavad Gita*’da şöyle denmektedir: “Her şeyin başlangıcı ve sonu bendedir. Benden ayrı olarak var olan hiçbir şey yoktur, Arjuna. Evrenin tümü boynuma asılı mücevher bir kolye gibidir”³⁹³. Hint geleneğinde bu, bir ve çok olanın özdeş olduğu ebedî Varlık olarak algılanmaktadır. Bu aşkın hakikat, karşıtların mütema-

388. İbn Arabi, *Fusus’ül-Hikem*, s. 154.

389. T. İzutsu, *İslam’da Varlık Düşüncesi*, s. 62; İbn Arabi’nin *Fusus’undaki Anahtar-Kavramlar*, s. 42. İslam sanatının soyut karakteri de bu bakımdan Varlığın her hangi bir imajla ifade edilememesine bağlanmıştır. Bkz. T. Burckhardt, *Sacred Art in East and West Principles and Methods*, s. 101.

390. R. Guénon, *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar*, s. 53.

391. Ebu’l-Ala Afifi, *Tasavvuf İslam’da Manevi Hayat*, s. 162.

392. Ataullah İskenderi, *Hikmetler Kitabı*, s. 14.

393. *Bagavad Gita Kutsal Ezgi*, s. 51.

diyen tekrarlanan birleştirilmesidir (Coincidentia oppositorum)³⁹⁴. *Upaniṣadlar*'da: "Evrenin yaratılışından önce, Tanrı tezahür etmemiş olarak mevcuttu. Görünmezden görüneni yarattı. Kendisinden kendisini yarattı. Bundan dolayı, O'na kendiliğinden mevcut adı verildi. Her şey, bu kendiliğinden mevcut Varlıktır. Bu Varlık, Tanrıdır. Bu varlığı içen kişi, sevinç gösterir. Şayet kişi, kendisini bu sevinç içinde kaybetmezse, soluk alamaz"³⁹⁵ denir. Görüldüğü gibi bu Varlık hep Tanrı ile özdeşleştirilmektedir.

Şimdi de dış dünyada gördüğümüz varlıkların nasıl izah edildiğini anlamamız gerekmektedir. Gelenekselciler dış dünyadaki varlıkların izahında yine varlığın birliği öğretisinde kullanılan teorik çerçeveye sadık kalarak zuhur ve tecelli kavramlarını daha çok öne çıkarmaktadırlar. İnsanın Mutlak Varlık ile ilgili iki boyutlu misyonu, Gelenekselcilere göre şu şekilde özetlenebilir: Birinci olarak mümkün varlıktan hareket ederek Mutlak Varlığı tanımak ve ikinci olarak da Mutlak varlıktan hareketle onun mümkün varlıkta zuhur ve tecelli etmesi³⁹⁶. Tezahürün dışında her şey zorunlu olarak "ezelî ve ebedî şimdi" tam eşzamanlılık içinde olmak zorundadır. Bu bakımdan Mutlak, tezahürden etkilenmez. O varlık mertebelerinin bağımlı oldukları tek ilkedir³⁹⁷. Mutlak ve gerçek Varlık veya Tanrı tektir ancak tezahürleri çoktur. Tanrıdan başka O'nun yerine ikame edilebilecek ikinci bir O yoktur. Dolayısıyla bu, Tanrı'nın Kendisini, Kendisi dışından tezahür ettirmeyeceği şeklinde yorumlanmaktadır³⁹⁸. Varlık terimini ilke olarak adlandıran Gelenekselcilere göre diğer varlıkların tamamı bu ilkeden çıkmıştır. R. Guénon dış dünyadaki varlıkların İlke'nin dışında ayrı bir varlıklarının olamayacağını şu şekilde izah etmektedir: "İlkesi olmayan hiçbir şey var olamaz; ancak bu ilke nedir? Ve gerçekte tüm şeylerin yalnızca bir tek ilkesi mi vardır? Evrenin bütünselliğinin, her şeyi içerdiği çok açıktır, zira tüm parçalar "Bütün"de içerilir. Öte

394. H. Zimmer, *Hint Felsefesi*, s. 303.

395. *Upaniṣadlar*, s. 85.

396. F. Schuon, *İslamın Metafizik Boyutları*, s. 23.

397. René Guénon, *Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi*, Çev. Fevzi Topaçoğlu, İnsan Yay., İstanbul 2001, s. 14-16.

398. F. Schuon, *Language of the Self Essays on the Perennial Philosophy*, s. 206.

yandan Bütün zorunlu olarak sınırsızdır, zira sınırlı olduğu varsayılırsa bu sınırın ötesinde bulunan bir şey Bütün’de bulunmamış olur, dolayısıyla böyle bir varsayım saçmadır. Sınırlı olmayan Sonsuzdur ve bu Sonsuz her şeyin ilkesidir. Zaten Sonsuz, zorunlu olarak bir tanedir, zira birbirleriyle özdeş olmayan iki Sonsuz birbirini olumsuzlar. Dolayısıyla şeylerin tümünün sadece bir tek ilkesi Sonsuz olan da zorunlu olarak Mükemmel olacağından bu ilkenin de “Mükemmel” olduğu sonucu çıkar³⁹⁹. F. Schuon da zuhuru şöyle anlatmaktadır: “Madem ki İlk (el-Evvel), Zuhurdan öncedir, öyleyse O, İlke’dir. Madem ki Son (el-Ahir), Zuhuru takip ediyor, öyleyse O da İlke’dir. Buna göre İlke Kendini Zuhur ya da varoluş içinde izhar etmektedir, dışa vurmaktadır. Fakat O, aynı zamanda perdelenmiş olduğu halde Batıdır, yani gizlenmiştir. Dolayısıyla her ne kadar gerçekte zuhuru içeriyorsa da O görünmez bir merkez gibidir. Evrensel Zuhur, İlke’den dışa doğru gelen ve tekrar O’na dönen bir dalgadır⁴⁰⁰. R. Guénon’a göre eğer tezahür etmiş varlık ile İlke arasında tüm bağ koparılsa ve bu varlığa gerçek bir varoluş atfedilirse bu İlke’den bağımsız bir varoluş olacağından kaçınılmaz olarak ortak koşma (şirk) hatası ortaya çıkar. Bu nedenle İlke ile tezahür arasında Güneş⁴⁰¹ ile onun ışınları arasındakinden daha fazla bir kopmanın söz konusu olamayacağı

399. R. Guénon, *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar*, s. 14, 16, 154. Ayrıca bkz. F. Schuon, *İslamın Metafizik Boyutları*, s. 110.

400. F. Schuon, *İslamın Metafizik Boyutları*, s. 101-102. Ayrıca bkz. R. Guénon, *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar*, s. 40-41.

401. Güneş ve ışık sembolik olarak bu anlamda çeşitli geleneklerde kullanılmıştır. Mesela eski bir Mısır şiirinde şöyle denmektedir: “Yükseliyorsun Güneş-Tanrı, kutlusun, yücesin! Yükseldikçe ışıyorsun! Gökler yol açıyor sana! Tanrıların hükümdarısın, kapsıyorsun her varlığı. Senden gelmişiz hepimiz, seninle tanrılaşıyoruz”. T. S. Halman, *Eski Mısırdan Şiirler*, s. 126. Bu bağlamda Yunan felsefesinde de aynı sembolün kullanıldığını da belirtelim. Örnek olarak bkz. Platon, *Devlet*, Çev. S. Eyüboğlu, Remzi Yay., İstanbul 1985, s. 199 vd. Aynı sembol İslam filozofları tarafından da kullanılmıştır. Bkz. M. Fahri, *İslam Felsefesi*, s. 111-112. Suhreverdi el-Mak-tul’un kozmolojisinde ışık (nur) İlke olarak kabul edilmiştir. Bu durumda Tanrı Nurların Nuru olduğu için diğer varlıklar da O’nun tezahürleri olarak görülmüştür. Bkz. F. Rosenthal, *Knowledge Triumphant the Concept of Knowledge in Medieval Islam*, s. 160.

unutulmamalıdır. Bu ise o varlık için bağımsız bir varoluşun mümkün olmadığını ifade eder. Dolayısıyla her varlık içinde bulunduğu her tezahür haliyle İlke'ye bağlıdır⁴⁰². Bu bakımdan ona göre çoktanrıcılığı mutlak ve değişmez İlke çoğulluğunu varsayabilecek bir düşünce ancak onaylayabilir. Böyle bir çokluğu kabul etmek ise ancak bilgisizlikten, kitlelerin anlamamasından, sadece zahirin çoğul görünümlerine bağlanma eğiliminden kaynaklanan bir sapmadır⁴⁰³.

Tezahür Hint geleneğindeki *Maya* yani evrensel ya da kozmik illüzyon olarak ifade edilen terimle izah edilmeye çalışılmıştır. Daha önce de değindiğimiz bu terim aynı zamanda Tanrı'nın "Kendinde ve Kendisi tarafından kendisini göstermesi" şeklinde de yorumlanmıştır. Böylece maya sonsuzun sonluda tezahürüne aracılık eden bir durum olmaktadır⁴⁰⁴. Dolayısıyla Hint Geleneğinde de her şey Tanrı'nın tezahürü olarak görülmektedir. Nitekim *Upanişadlar* şöyle demektedir: "Gördüğümüz herşey, Tanrı ile doludur. Görmediğimiz şeyler de Tanrı ile doludur. Var olan herşey, Tanrı'nın tecellisidir. Herşey O'ndandır ancak O daima aynıdır"⁴⁰⁵. Son bir örnek verecek olursak, *Shankara* konuyla ilgili şöyle demektedir: "Şayet yanılmışsan, bir ipin yılan olduğu hatasını yapabilirsin. Lakin yanlıgı geçtiği zaman, tasavvur edilmiş yılanın bir ipten başka hiçbir şey olmadığını idrak edersin. Aynı şekilde, bu kainat da Atman'dan başka bir şey değildir. Ben Atman, Brahma'yım. Ben Vishnu'yum. Ben Shiva'yım. Ben kainat benim. Benden başka hiçbir şey yoktur. Ben İçerde İkamet ederim; ben dışardayım. Öndeyim ve arkadayım. Kuzeydeyim ve güneydeyim. Üstteyim ve alttayım"⁴⁰⁶.

402. R. Guénon, *Fundamental Symbols the Universal Language of Sacred Science*, s. 12; *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılığlar*, s. 37. Ayrıca bkz. S. H. Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 25; Ebu'l-Ala Afifi, *Muh-yiddin İbn-i Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, s. 43; A. K. Coomaraswamy, *Figures of the Speech or Figures of the Thought*, s. 191-192.

403. R. Guénon, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, s. 45-46.

404. F. Schuon, *Light on the Ancient Worlds*, s. 89. Bu noktada Hint düşüncesindeki Maya bilinci ile Avrupa düşüncesindeki "faniliğinin farkına varan insan bilinci" anlayışlarının karşılaştırması için bkz. M. Eliade, "Dini Sembolizm ve Fizikötesi Endişenin Değerlendirilmesi", s. 324-325.

405. *Upanişadlar*, s. 37. Ayrıca yine bkz. aynı eser s. 75.

406. *Shankara, Tefrik Etme Hazinesi*, s. 106.

İslam sufiliğinde özellikle *İbn Arabi* tarafından formüle edildiği biçimiyle vahdet-i vücud öğretisinde de benzer şekilde varlıkların zuhurundan ya da tecellisinden söz edilmiştir. Gerçek Varlık zatında tektir tezahürlerinde çoktur. Dış dünya Varlığın kendi tezahürüdür. Alem sınırsız çokluğu içinde Allah'ın isimlerinin dış tezahüründen başka bir şey değildir. Bu isimler gayb alemine giden kapıyı açan anahtarlar olduğu için baktığımız her yerde isimlerin her bir yaratıktaki hüküm ve izlerini görürüz. Şeyler yani Hakk'ın vücudunda görünen suretler, gerçekte hayal ve serap gibidir. Hatta dağ, taş gibi somut şeylerde böyledir. Bunların varlık sahibi görünmeleri akıl ve duyularla ilgilidir. Allah bunların hayali olan vücudlarında, bu hayali vücudların hakikatleri itibariyle zahir olur. Ya da Mutlak vücud yaratıkların batını ve yaratıklar onun zahiridir. Hakiki vucuda sahip olan, kendi zatı itibariyle zahir olmaz. Alemde gördüğümüz hiçbir şey kendi başına bir varlığa sahip değildir ama Hakk'ın vücudu sayesinde var olurlar; tıpkı gördüğümüz her rengin kendi kendine varolamazken ışığın varlığı sayesinde varolması gibi. Dolayısıyla Varlık başlı başına görülemez ve ulaşılamaz olsa da her şeyin kendisiyle varlık alanına çıktığı ve alemde bulunduğu tek gerçektir⁴⁰⁷. Öte yandan Allah hem Varlıktır hem de sonsuz İlmi ile her şeyi kuşatandır. Mutlak vücudun dışındaki şeyler, İlahi İlmindeki aslına uygun varlığa gelebilmeleri için İlahi tecelliye muhtaçtırlar. Bu şeylerin ilmi Allah katında bütün özellikleri ile vardır. İşte bu şeylerin Allah katındaki yani O'nun İlmindeki hakikatlerine Ayan-ı Sabite (değişmeyen öz) denir. Düşüncelerimiz nasıl ki bizi ve aklımızı parçalara ayırmıyorsa bu değişmeyen özlerin çokluğu da Varlık (Vacibu'l-Vucud) için bir çokluk anlamına gelmez. İlahi ilmin suretleri olarak da ifade edilen bu Ayan-ı Sabiteler İlahi tecellilerin zuhur yerleridir⁴⁰⁸. Ancak bu varlıkların hepsi eşit değildir,

407. W. Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 105-106, 195; *Hayal Alemleri İbn Arabi ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, s. 31; “A Sufi Approach to Religious Diversity”, *Religion of the Heart*, Ed. Seyyid Hüseyin Nasr; William Stoddart, Foundations For Traditional Studies Yay., Washington 1991, s. 80-81; İ. F. Ertuğrul, *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabi*, s. 11, 121.

408. Hüsameddin Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i Vücut Mukayesesi*, KTB Yay., Ankara 1990, s. 67; F. Kam, “Vahdet-i Vücut ve Panteizm”, s. 96, 106; İ. F. Ertuğrul, *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabi*, s. 19; R. Guénon, *Fundamental*

Allah'ın sıfatlarını üzerlerinde toplayabildikleri oranda, mükemmellik derecesine göre sıralanmıştır. Dolayısıyla Allah ile bu dünya arasında, evrensel varlık merdivenini oluşturmak için her biri hiyerarşik bir biçimde diğerinin üstünde yer alan bir çok dünyalar bulunmaktadır. Bu varlık mertebelerinde ilk zuhur eden ayan-ı sabite ise Akl-ı evvel yani Nur-u Muhammedi'dir. O, hakikatlerin bütünü ve alemdeki biçimlerin hepsini toplu olarak içine alan bir evrendir⁴⁰⁹. *Mevlâna* buna Akl-ı küll demektedir: “Bütün alem, Akl-ı Küll’ün görünüşüdür; “söyle” buyruğuna uyanların hepsinin de babasıdır o”⁴¹⁰. Bilindiği gibi bu varlık mertebeleri *İbn Arabi* tarafından her birine Hazret (hazır olma) denilen beş düzey şeklinde sınıflandırılmıştır. Her bir Hazret, Mutlak Varlığın kendini özel bir surette ifşa ettiği bir tecelligahtır⁴¹¹. Gelenekselciler göre de varlık belli bir hiyerarşiye uygun olarak tezahür etmiştir. *F. Schuon*’un ifadeleriyle Hikmet, bir taraftan İlâhi Prensibi diğer taraftan ise onun evrensel tezahürlerini ele alır. Buradan Tanrı, dünya ve ruh tezahür içinde makrokozmos ve mikrokozmos arasında farklılaşırken bu, Tanrı’nın kendini kendinde dereceler ve modlar olarak meydana getirdiğini ima eder. Başka bir ifadeyle Tanrı tezahürlerinde kendini sınırlandırır⁴¹². Yine ona göre Semavi düzen, bir taraftan Saf Mutlak ve Göreceli Mutlak’ı ve diğer yandan kozmosun merkezinde tezahür eden ilke olarak Logosu kapsar. Logos, bir taraftan Saf Mutlak’ın altında ve doğal dünyanın üzerinde yer alır, diğer taraftan semavi ile dünyeviye, ilâhî ile insaniye -kozmosik merkezdeki Prensibin nisbi boyutlarına ve bu Prensibin tezahürlerine bağlı ola-

Symbols the Universal Language of Sacred Science, s. 46; W. Chittick, *Hayal Alemleri İbn Arabi ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, s. 32; Aziz Nesefi, *Hakikatlerin Özü (Zübdetü’l-Hakaik)*, s. 42; M. Armağan, *Gelenek*, s. 42. Vucudun tecellisinin İslam ve Hint gelenekleri temel alınarak kavramsal düzeyde yapılan bir karşılaştırma için bkz. T. Izutsu, *İslam’da Varlık Düşüncesi*, s. 39.

409. İ. F. Ertuğrul, *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabi*, s. 26; W. Chittick, *Hayal Alemleri İbn Arabi ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, s. 38; S. H. Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 155; *İslam ve İlim*, s. 31; W. Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 121.

410. *Mevlâna, Mesnevi*, C. IV, s. 455.

411. T. İzutsu, *İbn Arabi’nin Fusus’undaki Anahtar-Kavramlar*, s. 42.

412. F. Schuon, *Roots of the Human Condition*, s. 94.

rak- bir araya getirir. Dolayısıyla Logos “yaratılmamış Kelime”, “gerçek insan ve gerçek Tanrı”dır⁴¹³. Bu bakımdan R. Guénon’a göre İnsan-ı Kamil birçok gelenekte varlığın yatay ve dikey hallerinin tümünün birlikteliğini ifade eden haç işareti ile sembolize edilir. Bu nedenle gelenekler onu, tabiatın tüm öğelerinin ve alemlerinin sentezi olarak görmektedirler⁴¹⁴.

Varlıkların meydana gelişlerini açıklamada önemli kavramlardan birisi de yaratma kavramıdır. Varlığın birliği öğretisindeki zuhur veya tecelli kavramlarının ifade ettiği şeyle, yaratma arasında çoğu kez çelişkili bir durum var sayılmıştır. Gelenekselciler ise yaratma ile tezahür kavramlarını bir birleriyle ters düşmeyecek şekilde yorumlamaya özen göstermektedirler. Ancak bu yorumlarda genellikle varoluş, Varlığın birliği yani tezahür temel alınarak “yaratma” izah edilmeye çalışılmaktadır. Özellikle üç İbrahimi dinde ortak olan yoktan yaratma öğretisi, bütün varlıkların sabit gerçekliklerinin Zat’ta önceden varoluşunu, dolayısıyla da bu gerçekliklerin O’nda sürekli varolacağını reddeder gibi görünmektedir. Ancak Gelenekselcilere göre tecelli/zuhur ve yaratma anlayışı, Yaratıcı’nın nesneleri içinden çıkardığı “yokluk”un metafiziksel anlamı “varolmama” yani tezahür etmeme olarak düşünülürse, bu iki anlayışın birbirlerine yaklaştığı görülür. Zat’ta aslen var olan sabit gerçeklikler, görelî biçimleriyle tezahür etmeden önceki durumlarıyla belirgin olmadıklarından “var” da değildir. Yaratmak eylemi bir şeye kendi öz niteliklerini kazandırmak anlamına geldiği için bu, varlığın birliği öğretisinde varlıkların gerçekliklerinin İlâhî Akıl’da ilk belirlenmesine tekabül edecek şekilde anlaşılabilir⁴¹⁵. Bu bağlamda Kur’an’da “Göklerdeki ve yerdeki her şey Allah’a aittir ve hepsi Allah’a döner”⁴¹⁶ ayetinde ve benzeri ayetlerdeki dönüş kavramı, tezahür düşüncesi açısından yorumlanmaya uygun bulunmuştur. Çünkü bu anlam, bir açıdan bütün şeylerin Allah’taki kendi semavi orijinine dönüşü demek olduğundan aynı zamanda Al-

413. Frithjof Schuon, *Survey of Metaphysics and Esoterism*, İngilizceye Çev. Gustavo Polit, World Wisdom Books Yay., Indiana 1986, s. 19.

414. R. Guénon, *Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi*, s. 20, 23.

415. T. Burckhardt, *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*, s. 73-74.

416. Âl-i İmran, 3/109.

lah'tan geldiğini de ifade eden bir kapsama sahiptir. Gelenekselciler yoktan yaratmayı savunanların Tanrı'nın ezeliliğinin saflığını bozacağından endişe ederek tezahür fikrine karşı çıkmalarını haklı bulmazlar. Çünkü onlara göre Tanrı'nın kozmik tezahürü, hiçbir şekilde Varlığının ilk prensibinden kaynaklanan mutlak aşkınlığının değerini azaltmaz⁴¹⁷. Dolayısıyla Gelenekselciler temelde metafizik açıdan tezahürü kabul etmekle birlikte yaradılışı da bu ilkeye ters düşmeyecek şekilde yorumlamışlar ve böylece her iki kavramı da bazen birlikte kullannışlardır⁴¹⁸. Bu bakımdan S. H. Nasr *İbn Arabî*'nin konuyla ilgili görüşlerini şöyle yorumlamaktadır: “Yaratılış, Varlığın göksel arketipler (yani ayan-ı sabiteler) üzerine fışkırıp (feyz) onları yokluk veya gizli bir hazine olma durumundan dışlaşmış varoluş haline çıkarılması olarak kabul edilir. Varlık nur-ışık olarak sembolize edilirken, arketipler veya evrensel isimler ve sıfatlar ışığın kendilerinde yokluk aynasına çeşitli renkler yansıtarak parladığı çok sayıda renkli canı parçaları olarak sembolize edilir”⁴¹⁹.

Gelenekselciler tezahürün aşkın ve içkin düzeyinden de bahsetmişlerdir. Gerçeğe aşkın yönüyle yaklaştığımızda kendisi olmadığı her şeyi dışladığı için Birlik olarak görülür. Ona içkin yönüyle ve tezahürleriyle baktığımızda ise bütün tezahürleri kapsadığı için totallik olarak görülür. Vedantik formülasyonda “Dünya sahtedir, Gerçek Brahma’dır” ifadesinde aşkın bakış açısı hakimken, “O sensin yani Brahma veya Atman” ifadesinde ise içkin bakış açısı hakimdir. Dolayısıyla dünya Tanrı'nın gözle görülebilir tezahürleridir. Mikrokozmetik ve Makrokozmetik bütün durumlar ve olaylar aşkın ve içkin durumlar bir anda ve aynı zamanda ortaya çıkan tezahürlerdir⁴²⁰. Hermetik yazılardaki şu cümleler de tezahürün iki yönünü ifade eden bir örnek olarak değerlendirilebilir: “O aynı zamanda hem olan hem de olmayan şeylerdedir. Olan şeylerde O kendini tezahür ettirir. Olmayan şeyler-

417. F. Schuon, *Light on the Ancient Worlds*, s. 55, 59-60.

418. Bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 147; “İslam Gelenek ve Batı”, Konuşan: Jay Kinney, Çev. Aysel Danacı, *Söyleşiler*, İnsan Yay., İstanbul 1996, s. 163; F. Schuon, *İslam ve Ezeli Hikmet*, s. 209.

419. S. H. Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 124.

420. F. Schuon, *Survey of Metaphysics and Esoterism*, s. 221; *Roots of the Human Condition*, s. 56; *Logic and Transcendence*, s. 76.

de ise O kendinde kendini içerir. O öyle bir şeydir ki Tanrı olarak isimlendirilemeyecek kadar büyüktür"⁴²¹. İslam geleneğinde de Tanrı'nın hem aşkın hem de içkin olduğu şeklinde yorumlar yapılmıştır. Bütün her şeyin kökü O'nun sonsuz sıfatı aracılığıyla İlâhi Tabiatta muhafaza edilir. İlâhi sonsuz, aynı zamanda ilâhî ihtimaller ve ilâhî Rahmettir. Bunlar vahiy ve kainat aracılığıyla tezahür ederler⁴²².

Burada şunu da belirtelim ki fizikte yapılan yeni araştırmalar bazı fizikçileri varlık konusunda varlığın birliği anlayışıyla benzer bir noktaya getirmiştir. Örneğin F. Capra gittikçe maddenin derinliklerine inen fizikçilerin bütün nesne ve olayların temel birliğini idrak etmeye başladıklarını ileri sürmektedir. Ona göre bunun da ötesinde, fizikçi kendinin ve bilincinin söz konusu birliğin vazgeçilmez bir parçası olduğunu kavramaya başlamaktadır⁴²³.

Genellikle panteizm olarak da ifade edilebilecek böyle bir tecrübenin, varlığın birliği öğretisiyle aynı olup olmadığını da bu noktada incelememiz gerekmektedir. Vahdet-i vücud öğretisi ile Panteizm arasında yapılan karşılaştırmalar, her ne kadar bazı araştırmacılar ikisi arasında bir ayrıma gitmese de, bu iki yaklaşım tarzı arasında bir çok farklılığın bulunduğunu ortaya koymuştur. Bu farklılardan en büyüğü panteizmin nesneler ile Tanrı'yı aynileştirmesi noktasında belirginleşmektedir. Zira Panteizm varlığın birliği olmaktan çok varlıkların birliği olarak ifade edilmektedir. Dolayısıyla Panteizm ya Tanrı'yı evrende ya da evreni Tanrı'da içkin kabul ettiği için aşkınlık fikrini reddetmektedir. Buna bağlı olarak varlık mertebelerinin de bu öğretilerde yeri yoktur. Oysa Vahdet-i vücud anlayışında tezahür eden varlıklar Tanrı ile aynileştirilmediği gibi varlık mertebelerinin de bu öğretilerde önemli bir yer tuttuğunu daha önce belirtmiştik⁴²⁴.

421. W. N. Perry, *A Treasury of Traditional Wisdom*, s. 997.

422. Seyyid Hüseyin Nasr, "God", *Islamic Spirituality Foundations*, Ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Routledge & Kegan Paul Yay., London 1987, s. 315.

423. F. Capra, *Fiziğin Tao'su*, s. 416-417.

424. H. Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i Vücut Mukayesesi*, s. 98; M. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 153-154; F. Kam, "Vahdet-i Vücut ve Panteizm", s. 54, 33-34; T. İzutsu, "Felsefe İslam'da Felsefi Düşüncenin Temeli", s. 104-105; Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, Cem Yay., 4. b., İstanbul 1993, s. 278-279; A. Gölpınarlı, *100 Soruda Tasavvuf*, s. 43.

Gelenekselciler de Varlığın birliği öğretisi ile Panteizm arasındaki farklılığı, benzer şekilde ortaya koyarak Panteizmi eleştirmektedirler. Gelenekselcilere göre Tanrı'nın ve dünyanın bir ve aynı şey olduğunu ileri sürmek Panteizmdir. Bu Varlığın birliği öğretisi için geçerli değildir. Çünkü bu öğretilerde bu dünyanın varlıkları ile Tanrı'nın Varlığı arasında maddi olmayan ötsel bir özdeşleşme söz konusudur⁴²⁵. Dolayısıyla onlara göre Panteizm, sonu doğalcılık (natüralizm) ve nihayet materyalizme varan bir entelektüel eğilimdir. Çünkü o, İlâhi İlke ile nesneler arasındaki bağıntıyı yalnızca bir süreklilik görünüşü altında düşünür ki Gelenekselcilere göre bu yanılgıyı her geleneksel doktrin reddeder⁴²⁶. F. Schuon, kendine özgü yaklaşımı ile bu karşılaştırmayı şu şekilde yapmaktadır: “Herşey Tanrı’dır ve bilge (arif) her şeyde ya da daha doğrusu her şeyin içinde Tanrı’nın Yüzünü (Vechullah) görür. Panteizmin hatası, görüntülerde Tanrı’yı görme yetersizliğinden ileri gelmektedir ki putperestlerin olduğu gibi aynı zamanda ateistlerin de alem ile Tanrı arasında içine düştükleri zihin karışıklığı da buradan kaynaklanmaktadır. Bu demektir ki Panteizm, İlke ile zuhur arasında zati değil de maddi bir özdeşlik olduğunu kabul etme yanlışlığından ibarettir. Her ne kadar bizde yaratılmış varlığa ilâhî bir görünüm atfediyor gibi görünüyorsak da yine de tamamen farklı bir tarzda ve tamamen metafiziksel bir anlamdadır, ki bu ne maddi ne de niceliksel bir anlam taşır”⁴²⁷. S. H. Nasr’a göre de Varlığın birliği doktrini panteizm, pan-enteizm, varoluşçu monizm olmadığı gibi yaratılmış düzeni aşamayan, vahyedilmiş hikmet ve bereketin yol göstericiliğinden yoksun bir tabiat mistisizminin ürünü de değildir⁴²⁸. M. Valsan ise bu konuyla yakın ilgisi olan *ittihad* fikrinin yanlışlığını Varlığın birliği açısından şu şekilde izah etmektedir: “İttihad sadece mantıksal olarak imkansız olmakla kalmaz, aynı zamanda gereksizdir. Şöyle ki: Nisbi varlık ile Mutlak Varlık arasında ulaşılmak istenen birlik ebedî olarak tamamlanmıştır. Çünkü bütün varlıkların özü bir tek-

425. V. Danner, *The Islamic Tradition*, s. 99.

426. T. Burckhardt, *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*, s. 33; F. Schuon, *İslam ve Ezeli Hikmet*, s. 209; S. H. Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 120.

427. F. Schuon, *İslamın Metafizik Boyutları*, s. 64.

428. S. H. Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 119.

tir ve o da Saf Varlık'ın özüdür. Her varlıkla Yüce Varlık arasında bil-kuvve olarak Yüce Özdeşlik (Identite supreme) vardır, varlık öz bakımından hiçbir zaman Yüce Varlık'tan ayrılmış değildir”⁴²⁹.

Öte yandan R. Guénon, panteizm, immananteizm ve natüralizm gibi terimlerin felsefi görünümüler altında ortaya çıkardığı görüşleri metafiziğe ters olarak değerlendirmektedir. Ona göre bunlar maneviyatın kaybolmasıyla ortaya çıkan ve bu nedenle “her tür aşkınlığı dolayısıyla her tür gerçek maneviyatı dışlayabilen bir tür kozmik bilinç içinde insanın kaybolmasına, daha doğrusu allak bullak olmasına ve hatta eriyip tünden yok olmasına sebebiyet veren” yaklaşımlardır ve dolayısıyla bunlardan büyük bir özenle sakınmak gerekir⁴³⁰. M. Buber Yahudi mistisizmi içinde yer alan Hasidism açısından benzer şekilde panteizmin kabul edilemez olduğunu ifade etmektedir: “Hasidism panteizm değildir. Hasidism Tanrı'nın aşkınlığını O'nun şartlı içkinliği ile birlikte öğretir. Dünya Tanrı'dan yayılan bir ışıktır. Fakat bağımsız bir varlığa ve gayrete haiz olduğundan, her zaman ve her yerde kendi etrafında bir kabuk oluşturma eğilimindedir. Böylece bir ilâhî kıvılcım her şeyde ve varlıkta yaşar. Fakat bu her kıvılcım yalıtıcı bir kabukla kuşatılmıştır”⁴³¹.

Mehmet Aydın'da panteizm ile vahdeti vucud arasında önemli farklardan birisine dikkat çeker. Ona göre panteizm nazari düşüncenin öne sürdüğü felsefi bir teori iken diğeri yaşanan bir tecrübedir⁴³². Gerek Gelenekselcilerin vurguladığı bu farklılıkların anlaşılmasının, gerekse varlığın birliği öğretisinin en üst düzeyde ne ifade ettiğinin kavranmasının, Varlığın vahdet halinde tecrübe edilmesi noktasında açıklığa kavuşacağı anlaşılmaktadır. Çünkü bu öğreti her şeyden önce gerçek bir maneviyatın yaşanması sonucu gerçekleşen bir kurtuluşu hedeflemektedir. Esasen bu tecrübe ile Varlığın Birliği hem yaşamakta hem de buna dayanılarak epistemolojisi oluşturulmaktadır. Bu bakımdan aslında öğretiyi anlayabilmek için her şeyden önce onun dayandığı tecrübeyi kavramak gerektiği açıktır.

429. M. Valsan, “Fena Risalesi Giriş”, s. 12. Ayrıca bkz. H. Z. Ülken, *İslam Felsefesi*, s. 280.

430. R. Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, s. 281-282.

431. M. Buber, *Hasidism and Modern Man*, s. 127.

432. M. Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, s. 154.

Varlığın birlik halinde tecrübe edilebilmesi için her şeyden önce insandaki kişisel benliğin yok edilmesi gerektiği, bütün geleneklerdeki batını grupların ortak eğilimi olarak ortaya çıkmaktadır. Buradaki temel hedef, benin yok edilmesi ve kişiliğin mutlak Bir içinde eritilmesidir⁴³³. Bu bakımdan *M. Eliade*'a göre tüm bilgelerin temel amacı, bilincin kendi tarihselliğini aşmasını sağlayarak benliği ebedî olana yaklaştırmak olmuştur⁴³⁴. Bu durumda insanın kendi benliğinden uzaklaşması, bir bilinçsizlik hali olarak görülmemiş tersine Yüce bilincin içinde yaratıcı faaliyet içine girmek şeklinde anlaşılmıştır. Böylece saf ruh haline dönüşmüş olan ruh, bireyliğini kemale erdirmiş olmaktadır⁴³⁵.

Gelenekselciler, çeşitli geleneklerdeki farklı yolları da göz önünde bulundurarak bu manevi tecrübenin önemi ve yöntemleri üzerinde karşılaştırmalı olarak durmuşlardır. *R. Guénon*, bu tecrübeyi arzulayan birsinin zaman dışına çıkmasını kendi deyişiyle “zamansızlık içine yerleşmesini” yapması gereken ilk şey olarak görmektedir. Çünkü ona göre zamanla sınırlı olmayanın bilincine ancak bu şekilde varılabilir⁴³⁶. Böylece bireysel benden kurtulmak da mümkün hale gelmektedir. Konuyla ilgili olarak *H. Smith*, nefis ile ruhu şu şekilde karşılaştırmaktadır: “Eğer nefis insanda Tanrıyla ilişki kuran unsursa, Ruh da O’nunla özdeş olan unsurdur. Tabii ki kişilik sahibi haliyle değil, zira göksel düzlemde Tanrı ve nefis ayrı kalırlar, fakat Tanrı’nın sonsuz olan haliyle”. Ona göre bu Ruh, Hinduizmdeki Brahman olan Atman, Budizmde insanının Buda tabiatı olan yönü ve Hristiyanlık’ta *M. Eckhart* tarafından ifade edilen nefsin donanımını aşarak nefisteki yaratılmamış ve yaratılmaz bir şey olan insani unsur ile aynı şeydir⁴³⁷. Görüldüğü gibi aslında bu tecrübe ile insan kendinde var olan İlâhi bir cevhere ulaşmış olmaktadır. Bunu *R. Guénon* şu şekilde ifa-

433. J. Wach, *Din Sosyolojisi*, s. 248.

434. M. Eliade, *İmgeler Simgeler*, s. 10.

435. E. Schuré, *İnsanlığı Aydınlatan Büyük İnisiyeler Dinlerin Gizli Tarihi*, s. 472.

436. R. Guénon, “Doğu Metafiziği”, s. 74.

437. H. Smith, *Unutulan Hakikat*, s. 83. Ayrıca bkz. F. Schuon, *Dinlerin Aşkın Birliği*, s. 140.

de etmektedir: “İnsan kendisini bilerek, deruni özüne yani varlığının merkezine ulaştığında Rabbi’ni bilmiş olur. Ve Rabbi’ni bildiğinde, aynı zamanda O’ndan gelen ve O’na dönen herşeyi de bilmiş olur. Herşeyi -zira hiçbir şey Sonsuz’un dışında bulunamaz- İlahi İlke’nin birliği içinde kavrar”⁴³⁸. Ona göre bu tecrübe zamansal ya da mekansal her türlü ardardalığın dışında sürekli ve değişmez bir biçimde var olanın algılanmasıdır. Çünkü varlığın kendi yasalarına bağlı kalarak değerlendirilen bütün durumları, ebedilik içinde, anlık bir mükemmellikte bulunmaktadır⁴³⁹. Anlaşılabacağı üzere bu tecrübe, Sonsuzun tecrübesi olduğu için tam olarak kelimelere dökmek mümkün değildir. Kaldı ki günlük yaşamdaki çeşitli tecrübeler bile yaşandığı şekliyle kelimelerle yeterli derecede tanımlanamazken oran kabul etmeyecek derecede farklı bir düzeye ait olanın kelimelerle ifadesinin mümkün olamayacağı aşikardır⁴⁴⁰. Dolayısıyla bütün geleneklerde bu tecrübeden söz edilmesine karşın bunun isimlendirilişi ve ifade edilişi arasındaki farklılıklar bu güçlüğü bağlanabilir.

Ancak Gelenekselciler bu farklılıkların varlığını kabul etmekle birlikte daha çok bu tecrübenin bütün geleneklerdeki ortak yönleri üzerinde durmuşlar ve çeşitli geleneklere özgü kavramlarla da bu tecrübeyi anlatmaya çalışmışlardır. Örneğin F. Schuon bu tecrübeye ulaştıracak manevi yolların üç aşamadan geçtiğini söylemektedir: “Birincisi, *tasfiye* (arınma); bu aşamada dünya insanın dışına çıkar. İkicisi, *inkişaf*; bu aşamada Tanrı insanın içine girer. Ve üçüncüsü, *tevhid*; bu aşamada insan Tanrı’da fani olur (fenafillah)”⁴⁴¹. Buna ilave olarak T. Burckhardt, *beka* halinin her çeşit biçimin ötesindeki gerçek hayat anlamına geldiğini belirterek bunu Hindu doktrinindeki *mokşa*’ya (kurtuluş) benzetir. Ona göre *beka* öncesi bireyselliğin yok olması anlamına gelen *fena* hali ise olumsuzlayıcı bir kavram olarak *nirvana*’ya benzer⁴⁴². Bu durum içkinlik ile aşkınlığın bir arada bulunması olarak ni-

438. R. Guénon, *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar*, s. 52. Ayrıca bkz. F. Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts*, s. 193.

439. R. Guénon, “Doğu Metafizigi”, s. 72.

440. A. Huxley, *Kalıcı Felsefe*, s. 137.

441. F. Schuon, *İslamın Metafizik Boyutları*, s. 54.

442. T. Burckhardt, *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*, s. 15.

telenmektedir; yani hem yokoluş hem de yeniden bütünleşme. Bu tecrübe nesne ile özneyi kendisinde bir araya getiren Hakikattir. Böylece Hakikat'ta öz araza, başka bir deyimle, ilke tezahüre egemen olmaktadır⁴⁴³. Bu demektir ki Tanrı'yı tanıyabilmek için O'na benzemek gerekir. Farklı bir terminolojiyle, mikrokozmosu İlahi metakozmosa, dolayısıyla makrokozmosa da uydurmak ve benzetmek gerekir⁴⁴⁴. Burada insan maddenin ve bireysel varoluşun tüm bağlarından kurtulmaktadır. Dolayısıyla bu tecrübeyle, fani olan bütün bilgi ve algılayışlar sona ererek, yaşanan normal varlık bilincinin üstünde bambaşka bir duyarlılık ve idrak noktasına ulaşıldığı için sonuçta bu tecrübeyi yaşayan insan, insanı-ı kamil ya da evrensel insan olmuştur⁴⁴⁵. Kozmosta yansıyan İlahi gerçeklikler, İlahi İsim ve Sıfatların en üst düzeyde yansıdığı, bir varlık olan Evrensel insandan alır. Hatta Logos olarak da kabul edilen bu evrensel insan, İlahi İsimlerin toptan tecellisi olarak kabul edildiği için aynı zamanda evrenin bütünü olarak da değerlendirilmektedir⁴⁴⁶. Benzer şekilde Yahudilikte Logos işleyiş yasası makrokozmosla aynı olan mikrokozmos olarak değerlendirilmektedir⁴⁴⁷.

Gelenekselciler bu tecrübenin gerçek bir dine bağlılığı gerektirdiği kanaatindedirler. Yani her hangi bir geleneğin içindeki manevi yol takib edilerek sonuca ulaşılabilir⁴⁴⁸. Hatta sadece dinin batını yönünü kabul ederek ya da mekanik pratikler diye adlandırdıkları belirli bazı ruhi egzersizler yaparak bu hedefe ulaşılmasını mümkün görmemektedirler. Onlara göre her dinde zorunlu olan İlahi Yasalara uyulmadığı taktirde diğer manevi pratiklerin etkisi de ortadan kal-

443. F. Schuon, *Varlık Bilgi ve Din*, s. 95. Ayrıca bkz. F. Schuon, *Dinlerin Aşkını Birliği*, s. 140.

444. F. Schuon, *Dinlerin Aşkını Birliği*, s. 58.

445. R. Guénon, *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar*, s. 20; S. Kılıç, *Ta- biattaki Metafizik ve Guénon'un Doğu Metafiziği*, s. 12. Bu kemal haline ulaşma ve yöntemleri Simyada da simgesel bir dille anlatılır. Bkz. W. N. Perry, "Ruhun Burçlar Kuşağı: Geleneksel ve Deneyisel Psikoloji Arasındaki Farklarla İlgili Gözlemler ", s. 105.

446. S. H. Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 123-124.

447. K. Demirci, *Dinler Tarihinin Meseleleri*, s. 17.

448. W. N. Perry, "Ruhun Burçlar Kuşağı: Geleneksel ve Deneyisel Psikoloji Arasındaki Farklarla İlgili Gözlemler ", s. 84.

kar⁴⁴⁹. Esasen Gelenekselcilere göre Varlığın Birliği ilkesi, geleneksel bir medeniyette din, sanat, ticaret ve siyaset gibi o medeniyeti meydana getiren unsurların bütünlüğünü sağlayacak şekilde yansır ve bu etki ortadan kalkarsa her şey bireyselleşir, birliğin yerini kaos alır⁴⁵⁰.

Anlaşılabacağı üzere Gelenekselciler, Varlığın birliği tecrübesini çeşitli dinlerdeki ifade ediliş biçimini dikkate alarak bazen de doğrudan bu geleneklerin terminolojisini kullanarak izah etmeye çalışmaktadırlar. O nedenle burada farklı inisiyatif geleneklerdeki varlık tecrübesi üzerinde durmamız gerekmektedir. Bu tecrübeyi Batı geleneği içerisinde en belirgin şekilde ifade eden Plotinus şu şekilde betimlemiştir: “Bir’i temaşa etmediği zaman ruh, ışıksız olur; aydınlatılır aydınlatılmaz aradığını elde eder. Ruhun gerçek amacı bu, yani başka ışıkla değil, bu ışıkla ilişki kurmak; başka bir ışık aracılığıyla değil; fakat bu ışık aracılığıyla Bir hakkında vizyona sahip olmaktır. Ruhun kendini aydınlatan ışığı temaşa etmesi gerekir. Güneş kendinden başka ışıkla görülmez. Fakat Bir’e nasıl varılır? Ondan başka her şeyi ruhtan söküp atmakla”⁴⁵¹.

Taoizmde bu tecrübe Bir’e ulaşmak, Tao ile birleşmek, Mükemmel Birliği algılamak şeklinde ifade edilmektedir. Bu konuyla ilgili Lao-Tzu’u şöyle demektedir: “Akıl ve duyguların karmaşasından azad olmak ve Tao ile yekvucud olmak ister misin? Öyleyse sana uygun iki yol var: Birincisi, kabul etme yolu; herkesi ve herşeyi kabul etmek. Rastlantılara bakmaksızın iyi niyet ve dürüstlüğü her yönde serbestçe yay. Uyumlu Birlik’in bir parçası olarak herşeyi kucakladığında Onu anlayacaksın. İkinci yol, reddetme yoludur. Etrafında gördüğün herşeyin ve düşüncelerinin yanlış, yanılsama ve gerçeğin yüzüne örtülmüş peçeler olduğunu fark et. Birlik’e tüm peçeleri sıyırdığında ulaşacaksın. Bu yollar birbirinden oldukça farklı olmalarına rağmen seni aynı yere götüreceklerdir. Kendiliğinden, Büyük Birlik’in farkına varacaksın”⁴⁵².

449. F. Schuon, *Dinlerin Aşkın Birliği*, s. 142.

450. L. Northbourne, *Modern Dünyada Din*, s. 60.

451. Plotinus, *Enneadlar*, s. 78.

452. Lao-Tzu, *Bilinmeyen Öğretiler*, s. 68. Taoizm de bu tecrübenin ifade edildiği bir çok metin vardır. Örnek olarak bkz. Lao-Tsu, *Tao Te Ching, Yol ve Erdem Kitabı Söz ve Can Kitabı*, s. 50, 55; Lao-Tzu, *Öğretiler*, 39, 45; Lao-Tzu, *Bilinmeyen Öğretiler*, 21, 30, 85.

Hint geleneğindeki arınma pratiklerine *yoga* adı verilmektedir⁴⁵³. R. Guénon, *yoga* kelimesinin gerçek anlamını tam olarak birlik şeklinde belirlemekte ve bunu kişisel varlığın kutsal ilkeyle ya da evrensel mahrem bir şekilde birleşmesi vasıtasıyla gerçekleşen bir vahdet tecrübesi olarak tanımlamaktadır. Ona göre bu, insanın kendisindeki mutlak kişiliğe ulaşmasıdır ki bu haliyle İslam doktrini, biçimdeki büyük farklılıklara rağmen Hint doktrini ile aynıdır⁴⁵⁴. A. K. Coomaraswamy ise *yoga* ibadeti yapan kişinin (yogin) nefsi ve akli terbiye yoluyla ruhi özgürlüğü elde etmeye çalışan bir kişi olarak şekil ötesi bir ibadet biçimi benimsediğini belirtmektedir. Yine ona göre bu ibadet şeklini uygulayan kişi zahiri görünüşü ne olursa olsun bütün isim ve vasıflardan kurtularak varlığından geçip ruhsal özgürlüğe erebilir ve ruhu bedenin esaretinden kurtulmuş olur⁴⁵⁵. Esasen bu tecrübe benzer şekilde bir çok kutsal Hint literatüründe ifade edilmektedir. *Upanişadlar*'da konuyla ilgili açık metinler vardır: “Kişi mutlak Varlığa ancak arınmış bir zihin vasıtasıyla ulaşabilir. Bütün evrende var olan sadece Tanrı'dır, Tanrıdan başka hiçbir şey yoktur. Evreni tek bir gerçek olarak görmeyen, çeşit çeşit gören kişi, ilelebet ölümden ölüme gider”⁴⁵⁶. Böylece yukarıda üzerinde durmaya çalıştığımız Hint metafiziğindeki çeşitli görünümeler veya kişileşmiş sıfatlar halinde görülen tanrıların gerçekte tek bir Ruh olduğu anlaşılabilir bir duruma ulaşılmış olacaktır⁴⁵⁷. Aynı şekilde Gelenekselcilerin çokça atıfta bulunduğu Atman kavramı da bu tecrübenin ifade edilmesinde merkezi bir konuma sahiptir: “Ölümsüzlüğün sırrı, kalbin arınması, derin düşünme ve insanın manen aleme dönük gerçek Ben'inin (Atman) Tanrı (Brahman) ile aynı varlık olduğunu idrak etme yoluyla bulunabilir. Çünkü, ölümsüzlük Tanrı'ya ulaşmaktır”⁴⁵⁸. Öte yandan *Bagavad Gita*'da insanlardaki yaratılıştan gelen eği-

453. Bkz. Ş. Gündüz; Y. Ünal; E. Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Yükseliş Motifleri ve İslam'da Miraç*, s. 57; A. H. Budda, *Dinler Tarihi*, s. 91; H. Zimmer, *Hint Felsefesi*, s. 19.

454. R. Guénon, *Man and his Becoming According to the Vedanta*, s. 38.

455. A. K. Coomaraswamy, *Sanatın Tabiatındaki Başkalaşım*, s. 151.

456. *Upanişadlar*, s. 29.

457. A. K. Coomaraswamy, *Selected Papers Metaphysics*, s. 167.

458. *Upanişadlar*, s. 17; Konuyla ilgili yine aynı eserde benzer ifadeler için şu kısımlara da bakılabilir: s. 25, 76.

limler olan Üç Guna (Racas: aşırı hareketlilik, Tamas: uyuşukluk ve Sattva: denge) görüntüler ve biçimler dünyası olarak tanımlanır ve bu gölgeler dünyasını aşanların Tanrı’ya ulaşabileceği vurgulanır⁴⁵⁹.

Hint geleneği içerisinde *Shankara*’nın varlığın birliği öğretisini en net bir şekilde ortaya koyan bilge olduğu kabul edilmektedir. Ondan yapacağımız bazı aktarımlarla Hint tecrübesiyle ilgili örneklerle son verip diğer geleneklere geçmek istiyoruz. “Maya ve Maya’nın netice-leri altında gömülü olan Atman’ın saf gerçeğine, anlaşılması güç delillerle değil, Brahman’ı bilen bir kimsenin tayin edebileceği, tefekkür (meditation) murakabe (contemplation) ve diğer ruhi disiplinlerle, ulaşılabilir. Kurtuluşa giden adımlardan birincisi, ebedî olmayan bütün şeylerden feragat etmedir. Ondan sonra sükunet, kendini kontrol ve sabır gelir. Sonra bencil arzulardan doğan bütün faaliyetleri tamamiyle terk etme gelir. Mürit Atman’ın gerçeğini işittikten sonra, O’nun üzerinde düşünmeli ve durmaksızın uzun bir müddet için onun üzerinde tefekküre dalmalıdır. Böylece mürit süje ve obje şuurluluğunun yokolduğu ve sadece bölünmez sonsuz şuurluluğun geriye kaldığı, en yüksek duruma ulaşır. Dünya üzerinde yaşıyorken Nirvana’nın mutluluğunu tanır”⁴⁶⁰. *Shankara* özellikle insanın içindeki gerçek Ben ile Tanrı’nın özdeşliğini bir çok yerde vurgulayarak bunu keşfedenin tevhide ulaşacağını anlatmaktadır⁴⁶¹.

Objeye süjenin ortadan kaldırılarak birliğe ulaşma konusunda Budizm ile Hinduizm aynı noktada birleşmektedir⁴⁶². Budizm’deki nirvana kavramı varlığın birliği tecrübesini ifade eden bir kavram olarak anlaşılmaktadır⁴⁶³. Sönmek anlamına gelen nirvana bu durumda Budizm’de “Tanrı’da fena bulma (sönme)” şeklinde ifade edilerek Varlığın Birliği tecrübesinin karşılığı olmaktadır. Zen Budizm’de ise bütün sınırların çözüldüğü bu makama *satori* denmektedir⁴⁶⁴. Yine Bu-

459. Bkz. *Bagavad Gita Kutlu Ezgi*, s. 52, 82.

460. *Shankara, Tefrik Etme Hazinesi*, s. 56.

461. Bkz. *Shankara, age*, s. 53, 67, 70, 86, 103.

462. Bkz. W. Ruben, *Eski Metinlere Göre Budizm*, s. 114.

463. F. Schuon, *Language of the Self Essays on the Perennial Philosophy*, s. 72.

464. A. K. Coomaraswamy, *Hinduizm ve Budizm*, s. 99; D. T. Suzuki, *An Introduction to Zen Buddhism*, s. 99.

dizm’de bu iç dünya ile ilgili tecrübeyi dil ile anlatmaya çalışmanın dinleyen için daha çok bir engel teşkil edeceği ancak aynı tecrübeyi yaşayanların bunu kavrayabileceği dile getirilmektedir⁴⁶⁵. Öte yandan daha başka kavramlar (Büyük Şahsiyet, Brahma-Olan, Tanrılar Tanrısı, Arhat) ile ifade edilen “Buda”nın kendi Zat’ını kendisinin çokluk haline getirebildiği ve bütün varlıkların onda “tekrar bir” oldukları düşüncesi de yine Hint geleneğindeki Atman, Brahma’dır anlayışını hatırlatmaktadır⁴⁶⁶.

Hiristiyanlık’ta ise varlığın birliği tecrübesi, bütün varlığın ilâhî kaynağı olan Mutlak’ın doğrudan algılanması şeklinde ifade edilmektedir. Bu mutlak, Hiristiyan terminolojisinde formsuz Tanrı olarak ifade edilmektedir. İnsan varlığının nihai sebebi, ilâhî Kaynağın birlik bilgisidir ve bu bilgiye ancak “benliğini öldürüp” orada Tanrı’ya yer açabilenler ulaşabilirler⁴⁶⁷. Bu konuda M. Eckhart şöyle demektedir: “Bütün yaratıklardan ayrılmış olmak, Tanrıyla dolu olmaktır ve tüm yaratıklarla dolu olmak Tanrıdan boşalmış olmak demektir. Tanrı araçsız ve tasavvursuz olarak etki eder. Sen kendini dış tasavvurlardan ne denli serbest kıalarsan, Onun etkisi için o kadar açık ve alıcı olursun, ne kadar içine çevrilmişsen ve unutulmuşsan Tanrıya o kadar daha yakınsındır”⁴⁶⁸. Yine M. Eckhart, özne nesne ayırımından kurtulma konusunda ise şöyle der: “Aşıklar aşık olunanla bir olmak ister. Eğer aşık olunan tek olmazsa bu mümkün değildir. Daha da fazlası, Tanrı sadece ve sadece tek olduğu için şeyleri kendinde birleştirir. Gerçek-tende kendisinin tekliği temelinde Tanrı şeyleri kendisiyle ve kendinde birleştirir”⁴⁶⁹.

Hiristiyan geleneğinde benlikten kurtulmak İsa uğruna geçici dünya hayatını feda ederek sonsuz yaşama kavuşmak gibi amaçlardan biri de iç gözün açılmasını engelleyen ego’dan kurtulmaktır. Bu kurtu-

465. D. T. Suzuki, *Hiristiyanlık ve Buddizmde Mistik Yaşam*, s. 44.

466. A. K. Coomaraswamy, *Hinduizm ve Budizm*, s. 110-111. Budizm’deki bu tecrübe ile ilgili olarak aynı eserdeki şu sayfalara bakılabilir: 96, 98, 106.

467. A. Huxley, *Kalıcı Felsefe*, s. 29. Ayrıca bkz. Saint Augustinus, *İtirafar*, s. 207-208.

468. M. Eckhart, *Tanrı ve İnsan*, s. 24.

469. M. Eckhart, *Selected Writings*, s. 259.

luş insanın dıştan bilgi alarak değil içteki öze kavuşarak aydınlanması şeklinde gerçekleşmektedir⁴⁷⁰. M. Eckhart bu birlik tecrübesini “Ruh bütün nesneleri tanımak yeteneğine sahiptir, bunun için ruhun erinci yoktur, yeter ki o bütün nesnelerin bir oldukları bir tasavvura ulaşsın, o orada dinginliğe kavuşur ki bu Tanrı’nın içindeki dinginliktir” diyerek betimlemektedir⁴⁷¹. Ona göre bütün yaratıklardan ayrılmış kalb saftır; zira bütün yaratıklar hiçliktir; ne meleklerin ne de diğer yaratıkların bir şey olduğu söylenebilir. Hiçlikten yapıldıkları için saflığı bozarlar. Onlar neyseler hiçlik odur⁴⁷².

İslam geleneğinde ise Vahdet-i Vucud öğretisi çerçevesinde fena ve beka ile sonuçlanan bu tecrübe oldukça ayrıntılı olarak anlatılmıştır. Esasen bütün sufi yöntemlerinin nihai amacının bu birliğe götürececek bir seyir ortaya koyarak müridi bu hedefe ulaştırmak olduğu vurgulanmaktadır⁴⁷³. İnsan Allah yardımıyla kendisindeki ilâhî yanı keşfederek nefsinin bayağı güçlerini hakimiyeti altına alır. Bu tecrübeyle her şeyde Allah’ın kudretini, varlığını, birliğini, sıfatlarının tecellisini gören sufi, aynı zamanda her şeyin O’nun varlığı ile kaim olduğunu, bütün varlıkların O’nun varlığına nazaran bir gölgeden başka bir şey olmadığını da idrak etmiş olmaktadır⁴⁷⁴. Sufinin Vahdet-i Vucud tecrübesine dayanarak söylediği şeyler sadece felsefi bir açıklama olarak izah edilemez. Felsefi yorum ancak bu sezginin çıplak içeriğine sonradan uygulanan bir fikir olarak görülmektedir. Bu çıp-

470. D. T. Suzuki, *Hristiyanlık ve Buddizmde Mistik Yaşam*, s. 12, 33; M. Smith, *An Introduction to the History of Mysticism*, s. 116.

471. M. Eckhart, *Tanrı ve İnsan*, s. 13.

472. M. Eckhart, *Selected Writings*, s. 190.

473. Bu yöntemlerle ilgili olarak bkz. İsmail Ankaravi, *Minhacu’l-Fukara Fakirlerin Yolu*, Haz. Sadettin Ekici, İnsan Yay., İstanbul 1996, s. 361; Ebu’l-Ala Afifi, *Tasavvuf İslam’da Manevi Hayat*, s. 116; M. Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 228; Gazali, *Hakikat Bilgisine Yükseliş Mearicü’l-Kuds*, s. 99-100; *İhyau Ulumi’d-Din*, C. II, s. 696; A. Gölpınarlı, *100 Soruda Tasavvuf*, s. 64; R. Guénon, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, s. 41; E. Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, s. 125; İbn Arabi, *Nurlar Risalesi*, s. 88-90; İbn Arabi, *Fusus’ül-Hikem*; s. 154-155; T. İzutsu, “Felsefe İslam’da Felsefi Düşüncenin Temeli”, s. 87; Abdulkerim Kuşeyri, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*, s. 152

474. M. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 152; A. Gölpınarlı, *100 Soruda Tasavvuf*, s. 48.

lak içerik keşfin doğrudan ifade edilebileceği mecaz ve kıyasın dışında her hangi bir dil olmadığı için felsefi bir dil aracılığıyla bütünüyle aktarılamaz⁴⁷⁵. Bu bakımdan *Gazali* “bu seyr-ü seferin sayfalarda açıklanması mümkün değildir; kalemler ve cümleler onun izahında acze düşerler” demiştir⁴⁷⁶.

Yine tasavvufta insanın bu dünya ile ilgili her türlü duyusal bağı koparmak kendi insani benliğinden çıkmak hedef alınmıştır⁴⁷⁷. Sufinin öncelikli hedefi arınmadır ki bu kalbi Allah’tan başka her şeyden temizleme şeklinde ifade edilmektedir. Hakikat ancak böylece müşahade edilebilir⁴⁷⁸. *Mevlâna*’nın “Allah ile senin aranda perde senin nazarıdır. O kadar mücadele et ki perde yırtılsın, kaffe-i mevcudat Allah olsun” sözünün de bunu anlattığını söylemek mümkündür⁴⁷⁹. İslam sufiliğindeki bu tecrübe belirgin şekilde en son ifadesini fena ve beka kavramlarında bulmaktadır. Nefsin yani kişisel benliğin tüm izleri silindiğinde geriye Allah’ın tecellisi kalır. Böylece Allah müşahade edilir ve yaratılmış sıfatlar *fena*, ilâhî sıfatlar ise *beka* bulur. Böylece yetkinliğe ulaşmış insan halifelik makamına ulaşmış yani alemde Allah’ın temsilcisi olmuştur⁴⁸⁰. Başka bir ifadeyle beka durumuna ula-

475. T. Izutsu, *İbn Arabî’nin Fusus’undaki Anahtar-Kavramlar*, s. 129.

476. Gazali, *Hakikat Bilgisine Yükseliş Mearicü’l-Kuds*, s. 10.

477. E. Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, s. 120; A. R. Arasteh; E. A. Sheikh, “Sufizm: Evrensel Benliğe Giden Yol”, s. 45.

478. Gazali, *Dalaletten Hidayate*, s. 74-75; M. A. Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, s. 231; Ebu’l-Ala Afifi, *Tasavvuf İslam’da Manevi Hayat*, s. 28.

479. Mevlâna, *Fihî Ma Fih*, s. 228.

480. Konunun ayrıntıları için bkz. Necmüddin Kübra, *Tasavvufi Hayat*, s. 119; Ebu’l-Ala Afifi, *Tasavvuf İslam’da Manevi Hayat*, s. 117, 172; M. Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, 106, 216; W. Chittick, *Hayal Alemleri İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, s. 83; Huvârî, *Keşfu’l-Mahcub Hakikat Bilgisi*, s. 417; T. Izutsu, *İslam’da Varlık Düşüncesi*, s. 32, 70; M. N. el-Attas, *Modern Çağ ve İslami Düşüncünün Problemleri*, s. 240-241; İbn Arabî, *İlahî Aşk*, Çev. Mahmut Kanık, İnsan Yay., İstanbul 1998, s. 63; Gazali, *İhyau Ulumi’d-Din*, C. IV, s. 451; A. Gölpinarlı, *100 Soruda Tasavvuf*, s. 59; Hacı Yusuf-î Hemedani, *Hayat Nedir (Rutbetü’l-hayat)*, s. 66; Abdülkerim Kuşeyri, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*, s. 160; Aziz Nesefî, *Hakikatlerin Özü (Zübdetü’l-Hakaik)*, s. 47; Kelabazî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta’arruf*, s. 183.

şan salık, kesret içinde vahdetin, vahdet içinde de kesretin idrak edilmesine dayalı bir kavrayış düzeyine ulaşmış olmaktadır⁴⁸¹. *Yunus Emre* ve *Mevlâna* ise daha çok Allah’ın varlığı karşısında benliğin yok olması ve tevhide gark olmak şeklinde edebi üsluplarla bu tecrübeyi şiirselletirmişlerdir. *Yunus Emre* “Bu benim dediğim eğer ben isem niçin bu benliğe elim urulmaz. Yunus bu tevhide garkoldu kaldı geri gelmekliğe akıl derilmez” derken, *Mevlâna* “O’nun varlığına karşı yok olmak gerek; O’na karşı varlık nedir?” demektedir⁴⁸².

Öte yandan özne nesne (süje, obje) ilişkisi yani Gelenekselci eserlerde sıklıkla rastlanan ve bilen ile bilinenin birliği olarak ifade edilen problem, İslam’da *ittihadu’l-alim ve’l-ma’lum* şeklinde formüle edilmiştir. Yani en yüksek bilgi derecesine, insan bildiği nesne ile bütünleşerek ulaşır. Çünkü fark ya da ayrılık mesafe demektir ve bilişsel ilişkide mesafe, cehalet anlamına gelir. Vahdet-i vucud açısından idrak edilecek en önemli şey Vucud’dur. Dolayısıyla insan Vucud ile aynileştiğinde hem O’nu hem de kendisini gerçek anlamıyla bilir⁴⁸³. Bu bakımdan, öznenin ve nesnenin birliğini temsil ettiği için ayna manevi tefekkürün en dolaysız sembolü olarak kabul edilmiştir⁴⁸⁴.

Özetleyecek olursak Gelenekselciler vahdet tecrübesinin bütün dinlerin büyük bilgeleri tarafından yaşanan ortak bir tecrübe olduğunu kabul etmektedirler. Bu tecrübeyi anlatırken genellikle karşılaştırmalı bir yaklaşım kullanarak geleneklerdeki benzerliklere de vurgu yaparlar. Ancak bu tecrübe bütünüyle dile dökülemez olduğu için ifadeler arasında farklılıklar olmasını doğal hatta kaçınılmaz görürler.

Gelenekselciler için *Varlığın Birliği* öğretisi sonuçta *dinlerin birliği* olarak anlaşılmalıya uygun bir yaklaşım sunmaktadır. Ve bu yaklaşım

-
481. Bkz. T. İzutsu, *İslam’da Varlık Düşüncesi*, s. 27, 31, 33; “Felsefe İslam’da Felsefî Düşüncenin Temeli”, s. 94.
482. A. Gölpınarlı, *Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri*, s. 218; *Mevlâna, Mesnevi*, C. I, s. 146. Ayrıca bkz., aynı eser C. III, s. 460; C. V, s. 105; C. VI, s. 696.
483. T. İzutsu, *İslam’da Varlık Düşüncesi*, s. 20-21. Ayrıca bkz. F. Schuon, *The Eye of the Heart Metaphysics, Cosmology, Spiritual Life*, s. 5.
484. T. Burckhardt, *Akılın Aynası Geleneksel Bilim ve Kutsal Sanat Üzerine Denemeler*, s. 127.

aynı zamanda dinlerin çokluğunun kabul edilmesini de beraberinde getirmektedir. Tıpkı Vucud birdir ancak tezahürleri çoktur dendiği gibi, aynı şekilde din de temelde birdir ancak tezahürü çoktur denmektedir. Onlar bu görüşlerini geleneklere, bilgelerin görüşlerine, kutsal metinlere dayandırmaktadırlar. Zira Vahdet öğretisini ortaya koyan çeşitli dinlerde Gelenekselcilere destek olacak şekilde dinlerin birliğini ifade eden çeşitli yaklaşımlar sergilenmektedir. Mesela *Lao-Tzu*'nun şu sözleri belki de ancak Gelenekselci bakış açısıyla tam olarak anlaşılabilir: "İtiraf ediyorum; aklınızı Tao'ya döndürecek hiçbir öğretiyoktur: ne din, ne bilim, ne de bilgi. Bugün bu düzene göre, yarın bir düzene göre konuşurum; ancak Mükemmel Yol daima kelimelerin ve düşüncelerin ötesindedir. Sadece eşyanın birliğinin farkına var, o kadar"⁴⁸⁵. Yine *Upaṇiṣadlar*'da şöyle denmektedir: "Bütün varlıkların, bütün kutsal metinlerin ve bütün faaliyetlerin, bütün dinlerin kaynağı sensin. Her şeyi yaratan, her şeyi içten kuşatan, her şeyi gören, her şeyi işiten, her şeyi bilen sensin. Sen, ölümlü gözlere görünmezsin. Ancak kalbi arınmış kişiler Seni, kalblerinde görebilirler. Bütün şekilleri, rüyalar alemini yaratan sensin. Sen ikincisi olmayan tek varlıksın. Bütün varlıkların özüne gizlenip, onları seyreden sensin. Sen, şuurun kendisisin. Evrenin beşiği ve mezarı sensin. İkicisi olmayan değişmeyen, ölümsüz, saf ve her şeyin ötesinde olan, O nurani Gerçek sensin. Seni bulan kişi, safiyete, huzura, bütün arzularına ve ölümsüzlüğe ulaşır. Bütün kötülüklerden ve ızdıraplardan arınır. Bütün evren, Senin görüntün, bütün kutsal metinler de Senin soluğundur"⁴⁸⁶.

İslam geleneğinde de Vahdet-i Vucud öğretisini benimseyen ve Gelenekselcilerin sık sık kendilerine atıfta bulunduğu metafizikçilerin bu öğretiden yola çıkarak bütün dinlerin geçerliliği sonucuna ulaştıkları ileri sürülmüştür. Mantık olarak Vahdet-i Vucud anlayışından bütün itikatların doğru olduğu düşüncesi doğmaktadır. Çünkü buna göre her varlık, vucudun özel bir tecellisini temsil eder. Her şey vucudun sonsuz mümkinat prizmasından yansıyan bir renk gibidir. Diğer renklerden onu ayıran kendi özel sınırlamaları yoluyla her renk, görünmeyen ışığı kayıtlı kılar ve tanımlar; böylece ışığı görünür kılar.

485. Lao-Tzu, *Bilinmeyen Öğretiler*, s. 22.

486. *Upaṇiṣadlar*, s. 181-182.

Bir görüşe göre de her varlık kendi özel rengi ve niteliğiyle vücudu perdeler ya da örter. Başka bir görüşe göre ise alemde bulunması sebebiyle vücudu zahir kılar⁴⁸⁷. Işık örneğini *F. Schuon* dinlerin çokluğu açısından şu şekilde kullanmaktadır: “Metafizik bilgi, dini bir sembolizm vasıtasıyla tezahür ettiğinde, ışığın renksiz özü ile onun arı aydınlık mahiyetinin şuuruna varmaktadır; buna karşılık filan dini inanç, ışığı, yeşil değil kırmızı olarak kabul edebilmekte, bir diğeri ise bunun aksini iddia edebilmektedir; gerçi ışığı karanlıktan ayıt etmekle her iki inançta doğruyu yapmış olmaktadır. . . Her renk, karanlığı inkar ve ışığı ikrar etmek suretiyle, kendisini görünür hale getiren ışına kavuşmamızı ve bu ışını ışıklı kaynağına kadar izlememizi nasıl mümkün kılmaktaysa, aynı şekilde her form, her sembol, her din ve her dogma da, yanlış ret ve hakikati ikrar etmek suretiyle, müdrike ışınından başka bir şey olmayan vahiy ışını ilâhî kaynağına kadar izlememizi mümkün kılmaktadır”⁴⁸⁸. Ancak burada şunu da belirtelim ki bütün dinlerin doğruluğu konusu özellikle Allah’a inanmayanlar söz konusu edildiğinde yine çözümlenememektedir. *İbn Arabî*’ye göre vucud hangi düzeyde müşahade edilirse edilsin bütün hakikati kucaklar. Bu yüzden her bilenin sahip olduğu bilgi aslında Allah (Vucud) bilgisidir. Ancak bazıları Allah’ı bildiklerini bilirler; bazıları ise bilmezler böylece ikinci kısımdakiler bu müşahade ve idraklerinin Hakk olduğunu idrak etmezler. Bu durumda ise tüm itikat sahiplerinin sonunda saadete nasıl ulaşacağı sorusu ortaya çıkmaktadır. *İbn Arabî*’ye göre eksiksiz ve tam insan saadeti, ilâhî suretin gerçekleştirilmesine bağlıdır. İlâhi sureti gerçekleştirmede başarısız olmak, ahirette Allah’tan uzak olmayı gerektirir ki bu da acı ve azap olarak tecrübe edilecektir. Allah ilâhî rehberliğinin bir tecellisi olarak Hadi ismiyle insanlara vahiy göndermiş ve peygamberleri izlemelerini istemiştir. Dolayısıyla peygamberler aracılığıyla gönderilen teklifi emirlere uyanlar azabdan uzak olur ve Allah’a da yakın olurlar⁴⁸⁹. Öte yandan *Afifi*, *İbn Arabî*’nin metafizik görüşleri doğrultusunda din anlayışını değer-

487. W. Chittick, *Hayal Alemleri İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, s. 176.

488. F. Schuon, *Dinlerin Aşkın Birliği*, s. 10, 14.

489. W. Chittick, *Hayal Alemleri İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, s. 175, 178-179.

lendirerek, bu durumda tektanrıcılık ile çoktanrıcılık ve bu arada sonsuz sayıda öteki inançların, onun bakış açısı doğrultusunda yorumlandığı taktirde, onun kabul ettiği evrensel dinin içinde olacakları sonucuna ulaşmıştır. Çünkü *İbn Arabi* için çoktanrıcılık ile tektanrıcılık arasındaki fark, Bir ile Çok arasındaki mantıki farka karşılık gelmektedir. Çoktanrıcılık, Bütünün mutlak Birliğini idrak edememekten doğmuştur ki bu idrak edemeyiş dolayısıyla nihayette bölünemez olan Varlık bölünebilir sanılmıştır. Oysa ibadet edilen her şey O'nun bir surati ve manzarasıdır. Dolayısıyla fiilen O'ndan başka ibadet edilen hiçbir şey yoktur. Böylece *İbn Arabi* çoktanrıcılığı, suretlere ve putlara tapanların sadece sahne ve manzaralar veya bu Hakikatin tezahürleri olarak gördükleri ilahlarının suretleri ardında bir hakikat olduğunu tamamıyla idrak etmeleri şartıyla reddetmemektedir. Çünkü suretler ve putlar, diğer bütün tezahürler gibi özlerinde bomboş şeylerdir ve bütün yaratıklar suretler olarak çaresizdir. Allah'ın belli bir suretinin bulunduğu inananlar o belirli suretle onu tanırlarken arifler O'nu tecelli edeceği her inanç suretinde, şu anda bütün tezahürleriyle tanıdıkları gibi tanırlar. Allah'ı mutlak evrenselliğinden yoksun bırakan veya O'nun bütün mahiyetini hem aşkın hem de içkin bir Hakikat olarak göremeyen bir inanç, *İbn Arabi*'ye göre kısmi ve eksiktir. Ancak arifler, ismi bütün ilâhî isimlerin en evrenseli olan hakiki Allah'a ibadet ederler⁴⁹⁰. Vahdet-i Vucud ekolünün önemli temsilcilerinden olan *Abdülkerim El-Cîlî* ise benzer görüşler ileri sürerek çeşitli inanç sahiplerini değerlendirmektedir. Ona göre kafirler de Allah'a bizzat ibadet ederler. Çünkü Allah kafirler de dahil bütün varlığın hakikatidir⁴⁹¹. Yani kendi varlıkları da Hakk'ın aynısı olduğu için yine Allah'a ibadet ederler. Onun Hristiyanları değerlendirmesi bu açıdan oldukça açıklayıcı ve Gelenekselci yaklaşımlarla da örtüşen bir bakış açısı sunduğunu söylemek mümkündür: “Nasara'ya gelince: Geçmiş ümmetler içinde Hakk'a en yakın olan bunlardır. Bunlar Muhammedilerin madunundadır. Bunun sebebi, onlar, “Cenab-ı Hakk'ı talep ettiler ve Cenab-ı Hakk'a İsa, Meryem ve Ruhul-kudsde mütecellidir” diyerek ibadet ettiler. Bundan başka, adem-i tecezziye, yani üç şahsi-

490. Ebu'l-Ala Afifi, *Muhyiddin İbn-i Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, s. 145-147.

491. Abdülkerim el-Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, s. 415.

yetin min-haysu’r-ruh başka başka olmadığına kail oldular. Yine bundan başka İsa’nın vücûd-ı muhdesinde vücûd-ı kadîm-i ilâhiyyeye kâil oldular. Bu mu’tekâdâtın hepsi, Cenab-ı İlâhiye layık teşbih içinde tenzihdir. Nasara Muhammedilere en yakın taifedir. Bunun sebebi, Nasara Cenab-ı Hakk’ı insanda müşahade etmişlerdir. Hakk’ı insanda müşahade ise kemaldır. İnsanın gayrı yerde, yani mahlukat-ı sâirede Hakk’ı müşahade noksandır”⁴⁹². Son olarak İslam metafizikçilerinin konuyla ilgili görüşlerinin bir özeti mahiyetindeki şu görüşleri aktarmak uygun olacaktır: “Bu nur denizine ulaşp, onda boğulan kimsenin pek çok alameti vardır. Dünyadaki tüm insanlarla barışır, herkese şefkat ve merhamet gözüyle bakar, hiç kimseden yardımı esirgemez. Hiç kimseyi sapıklık ve yolunu yitirmekle suçlamaz. Herkesi Allah yolunda bilir; herkesi Allah’a yönelmiş olarak görür. Böyle olduğunda kuşku yoktur. Bir aziz şöyle anlatır: Birkaç yıl halkı Allah’a davet ettim. Hiç kimse benim sözümü kabul etmedi. Ümitsizliğe kapıldım ve işi terk ettim. Allah’a yöneldim. Yüce Allah’a ulaşınca, bütün varlıkları O’nun huzurunda hazır gördüm. Hepsi de kurb (yakınlık makamı) da idiler. Allah’a hitap ediyor ve Allah’ın hitabını duyuyorlardı”⁴⁹³. Görüldüğü gibi vahdet-i vücudun bu önde gelen arifleri dinlerin çokluğunu yadırgamadıkları gibi yanlış olarak nitelendirmekten de uzak durmaktadırlar.

Gelenekselciler de daha çok bu anlamdaki bir irfani maneviyata dayandıklarını söylemekte ve nihai anlamda dinlerin özdeş olduğunu ileri sürmektedirler. Aynı şekilde-formel (biçimsel) dünyanın çokluğunu da bir vakıa olarak kabul ittikleri için bu düzeyde dinlerin çokluğunu da gerekli ve normal görmüşlerdir⁴⁹⁴. Bu durumu *F. Schuon* şu şekilde izah etmektedir: “Bir formun her zaman için bir sınırlanmışlık anlamı taşıdığı ve bir dinin de zorunlu olarak daima form değerinde bir şey olduğu gerçeğine kimse itiraz edemez; bu durumun, dinin, evrensel yapıda, yani müteal yapıda olan derunî hakikatinden değil, fakat mevcut haliyle açık ve kesin olma niteliği de gösterebilen, özgül

492. Abdülkerim el-Cîlî, *age*, s. 423-424. Nitekim *F. Schuon*’un Hristiyan inancını bu tezahür anlayışı doğrultusunda yorumladığını belirtmiştik.

493. Azizüddin Nesefî, *Tasavvufta İnsan Meselesi İnsan-ı Kamil*, s. 32.

494. M. Valsan, *İslam Maneviyatı ve Batı*, s. 13.

ve sınırlı ifade biçiminden ileri geldiğini söylemeye gerek yoktur. Bir form her zaman için şekli tezahür türünden bir taraf konumundadır, yani farklı veya karmaşık niteliklidir ve bunun sonucu olarak, hepsi de müteal yapıları bir ve tek sebepten kaynaklandığı için, bu form, diğer formlar arasında herhangi bir form olmaktan öteye geçememektedir. Bir form, sınırlı olması nedeniyle, zorunlu olarak bir şeyleri sınırlarının içine dahil edememektedir; aynı türe ait oldukları takdirde, bu bir şeyler zorunlu olarak, söz konusu olan forma benzememektedir, çünkü formlar arasındaki farklılık, fark gözetmezlikle, yani nisbi benzerlik kurma yoluyla telafi edilmek zorundadır, böyle bir tutum izlenmediği takdirde formlar, birbirlerinden kesin şekilde ayırt edilemez hale gelecekler ve bunun sonucu olarak da, varlığın birlik ve tekliği prensibinin yerini çokluk kavramı alacaktır; hal böyle olunca da her form, diğer formlarla hiçbir ortak noktası bulunmayan bir tür tanrısallık durumuna düşürülmüş olacaktır, ki bunun varsayımı bile saçma bir şeydir”⁴⁹⁵.

Sonuç olarak Gelenekselciler için dinlerin çokluğu ve bu dinlerdeki tanrı tasavvurlarının çeşitliliği doğaldır. Hatta bu tasavvurların zaman zaman dış görünüşleri itibarıyla görünürde birtakım çelişkiler ortaya koyması da tabii karşılanmaktadır. Bu geleneklerin sunduğu farklı tasavvurları bir birlerine uydurmaya çalışmanın da hiç gereği yoktur. Ancak biçimlerin ötesinde dinlerin içsel birliği veya asıl ve evrensel din (Gelenekselciler bunu *religio perennis* veya *religio cordis* diye kavramsallaştırmışlardır) her sahil dinin merkezinde tecelli eder. Ayrıca bu düzeyde tüm dinlerin tevazu, fedakarlık, sevgi, yardımseverlik, bilgi, aydınlanma gibi ortak şeylerden söz ettiklerine de dikkat çekmektedirler.

D. “DİNLERİN AŞKIN BİRLİĞİ”

Bu bölümde dinlerin birliği ile ilgili olarak öncelikle dinlerdeki üst evrensel yapılarla alakalı çeşitli yaklaşımlar üzerinde duracağız. Daha sonra da Gelenekselcilerin dinlerde gördükleri aşkın yapıların

495. F. Schuon, *Dinlerin Aşkın Birliği*, s. 32.

ortaklığı ve farklılık arzeden yönlerinin de gerekliliği ile ilgili yaklaşımlarını değerlendireceğiz. Bu bağlamda özellikle insanlık tarihindeki çeşitli tecrübelerde ve dinler arasındaki entelektüel düzeydeki temaslarda, bu yapıların nasıl bir işlevle yansıdığını da ortaya koymak gerekecektir. Öte yandan aşkın ilkelerdeki benzerlikle beraber bazı zahiri alanlardaki benzerliklere de kısaca değinmek gerekmektedir. Çünkü her ne kadar zahiri düzeyde birliğin aranması çabaları Gelenekselciler tarafından yanlış olarak değerlendirilse de dinlerin bazı temel dışsal kurallarda da uyum içinde oldukları görülmektedir.

Her şeyden önce Gelenekselcilere göre bugün geniş kitlelere mal olmuş büyük dinlerin hepsi doğrudur ve insanları kurtuluşa ulaştırırlar. Bunlar her bakımdan yeterli bir gelenek oluşturmuşlar ve yüzyıllardır insanları Mutlak'a ulaştıran bir yol açmışlardır. Zira onlara göre Tanrı'nın geçmişte yaşamış ve şimdi yaşamakta olan geniş bir insan kesimini kurtuluş imkanından mahrum bırakacağı ve bu kadar insanı yanlış yola yönelteceği düşünülemeyeceğine göre, bu dinler, kendi bağlıları için gerçek bir kurtuluş sağlarlar. Bu bakımdan din, her yeteneğe mükemmel insan olmak, Tanrı haline gelmek gibi nihai hedefleri gerçekleştirecek araçlar sunduğu gibi sıradan insanlara da hitab etmelidir. Dolayısıyla dinlerin bu işlevi yerine getirebilmesi, onların farklılaşan manevi diller kullanmasını gerektirdiği gibi aynı zamanda aşkın bir dil kullanmasını da zorunlu kılmaktadır⁴⁹⁶. Bu durum, hem dinlerin birbirlerinden farklı olmalarının doğal olduğunu hem de temel bir noktada birleşmelerine bir engel teşkil etmediğini göstermektedir. Onlar dinlerle ilgili yaptıkları karşılaştırmalı değerlendirmelerde her dinde insanları gerçek kurtuluşa ulaştıran manevi bir özün bulunduğu sonucuna ulaşmışlardır. Bu bakımdan Gelenekselcilere göre insan için en doğru olan şey kendi dinine bağlı kalmasıdır. Zira kopmaz bir gelenek zinciri ile otantik Vahye bağlı olan bütün dinler aynı zirveye götüren yollardır⁴⁹⁷. Bütün dinlerin kaynağı aynıdır; dinler insanlığa İlahi Akıl, Allahın Kelimesi, Logos ya da Cebrail denilen yüce varlık tarafından bildirilmiştir. İnsanın varlığı bu Asli Akıl tarafın-

496. F. Schuon, *The Eye of the Heart Metaphysics, Cosmology, Spiritual Life*, s. 54-55.

497. L. Northbourne, *Modern Dünyada Din*, s. 12.

dan ve onun idaresi ve rehberliği altında yönlendirilmektedir. Sonuçta kültürel şekiller çok çeşitli olmakla birlikte insanların hayat ve düşüncelerinin metafizik temellerindeki uyuşma ve benzerlik buna da bağlanmaktadır⁴⁹⁸.

Gelenekselcilere göre faklı dinler arasında bir kaynaşma arayışına gitmek de sakıncalıdır. Farklı biçimlerde bir çok geleneğin olmasının sakıncası olmadığı gibi tersine yararı da vardır. Çünkü bu biçimler, temelde birbirinin mukabili olmakla beraber sırf belli bir ortamın şartlarına diğer hepsinden daha uygun düşmeleri nedeniyle, her birinin kendine has bir varlık nedeni vardır⁴⁹⁹. Bu durumu, Tanrı'nın iradesi olarak değerlendiren *F. Schuon*, dinlerin çokluğunu şu şekilde yorumlamaktadır: “Tanrı'nın aynı gezegende birbirinden farklı dinlerin bir arada bulunmasını dilediğinden şüphe yoktur. Tanrı, bu dinlerden birinin dünyasında diğerinin de hesaba katılmasını istemez. Tanrı eğer farklı dinleri irade etmişse bir dinin başka bir din ile aynı olmasını arzu etmez. Bu nedenle her din kesin sınırlara sahip olmalıdır”⁵⁰⁰. Dolayısıyla şimdi ayrıntılı olarak üzerinde durmaya çalışacağımız dinlerin birliği konusunda Gelenekselci bakış açısı, sadece tek bir din olduğu şeklinde bir yaklaşım ileri sürmekten çok dinlerin aşkın düzeyde birleştiği, fakat zahiri düzeyde farklılaştığını ileri sürmektedir. Burada asıl üzerinde durulan konu, dinlerin birlikte oldukları düzeyleri ortaya koymak ve farklı oldukları düzeyleri de çelişki oluşturmayacak şekilde izah etmektir.

Gelenekselci yaklaşımlara geçmeden önce, çeşitli geleneklerde, dinlerdeki bu birlikteliği sağlayan unsurlar hakkındaki farklı yaklaşımlar üzerinde durmamız gerekmektedir.

Dinlerin tarihinde günümüzün “geri kalmış” ilkel denilen kabilelerinde bile ne kadar bozulmuş olursa olsun yaşayan dinsel biçimlerin içinde saf ve tutarlı bir batını gizemin yaşadığı kabul edilmektedir⁵⁰¹. *A. Huxley*, Ezeli Hikmet doktrininin ifadelerinin uygar olmayan sözde-ilkel insanların düşünce sistemlerinde de bulunduğunu belirterek

498. R. Livingston, *Geleneksel Edebiyat Teorisi*, s. 29-30.

499. R. Guénon, *Doğu ve Batı*, s. 197-198.

500. F. Schuon, *Survey Metaphysics and Esoterism*, s. 109.

501. M. Eliade, *Şamanizm*, s. 15.

buna ait çeşitli kabilelerden örnekler vermektedir⁵⁰². Bu tür bir hikmetle, dinlerdeki batını aşkın yapıların benzer unsurları ve bu unsurların evrensel olduğu kastedilmektedir. Böylece doğal olarak insanların içinde doğduğu dinsel gelenek, onlara belirgin bir isim altında Tanrı anlayışı sunacaktır. Dinlerdeki aşkın batını bilgiye ulaşanlar için bu Tanrı anlayışları, Mutlak'ın özel bir tezaltürü olarak görülmektedir. Bütün dinlere geçerli tecelliler olarak bakan bu Aşkın inanç anlayışının insanları birleştirici bir rol oynadığı düşünülmektedir⁵⁰³. Dinin tarihi de bu Aşkın Varlığa bağlanarak ezeli bir olgu olarak görülmektedir. Her ne kadar daha sonraları yeni vahiyler gelmiş olsa da temel akideler ezeldir, yükseliş ve düşüşler, ilerleme ve gerileme devirleri olmakla birlikte Mutlak bütün dinlerde kabul edilmiştir⁵⁰⁴. Bu bakımdan tarihte başta peygamberler olmak üzere bir çok bilgenin bıraktığı miras olarak görülen bu aşkın bilgiye yönelik ortaya konulacak bir antropolojinin evrensel bir kültürün doğması için bir imkan yaratabileceği ileri sürülmüştür⁵⁰⁵. Çünkü farklı inançlara sahip kişilerin geniş oranda birbirleriyle karışma ve karşılaşmalarının yaşandığı günümüz dünyasında, Tanrı'nın başka dinlerle ilgisi olduğunu kabul etmemek, gittikçe imkansız hale gelmektedir. Hatta başka dinden insanların dindarlıklarının bilincine varmasının, insanları kendi dinlerinden uzaklaştırmak bir yana daha da derinleşmeye yönelttiğini söylemek mümkündür. Büyük dünya dinlerinin yüzyıllardır yaşaması olgusu da, onların hayatı anlamlı hale getirdiğine veya en azından bağlularının büyük bir çoğunluğu için katlanılabilir kıldığına delil olarak gösterilmektedir. Dolayısıyla evrensel bir kutsal tarihe dünyanın bütün dinlerinin her birinin yapacağı önemli katkılar olacağı söylenmektedir⁵⁰⁶. Bu bakımdan dinler tarihi araştırmacıları da günümüzde dinlerin farklılığından daha çok, özünü ve ortak noktaları üzerinde durmayı bir gereklilik olarak görmektedirler. Nitekim bu araştırmalar da teferruatta farklı olsalar bile dinlerin amaç ve öz bakımından aynı

502. Bkz. A. Huxley, *Kalıcı Felsefe*, s. 24.

503. K. Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, s. 305.

504. A. Huxley, *Kalıcı Felsefe*, s. 26.

505. T. Roszak, *Bilincin Evrim*, s. 105.

506. M. Watt, *Günümüzde İslam ve Hristiyanlık*, s. 170-171.

olduğunu ortaya koymaktadır⁵⁰⁷. Öte yandan farklı dinlerin inançlarını doğru kabul eden dini çoğulculuk anlayışları da ortaya çıkmaktadır. Mesela *J. Hick*, çeşitli dinlerde Mutlak ve Aşkın olanın tezahürü farklı ifade edilse de, bunların hep aynı Varlığı kastettiği dolayısıyla bu dinlerin her birinin doğru olduğu, sonuçta da herhangi birine inananın kurtuluşa ereceği görüşüne ulaşmıştır. Ona göre herhangi bir dinin hak ve doğru olduğunu, derin bir mistik yaşamın varlığı; insanları hak-merkezli bir hayat anlayışına yönlendirme; ortak ve evrensel ahlâkî ilkeleri uygulama ve tarihi süreç ortaya koymaktadır⁵⁰⁸.

Dinlerin mistik boyutu söz konusu olduğunda, aralarındaki benzerlik ve yakınlaşmanın kolaylaştığı kabul edilmektedir. Farklı geleneklerdeki bu eğilimler üzerinde konuyu örneklenendirerek açmak onun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

Daha önce belirttiğimiz gibi Çin geleneğinde batını yolu temsil eden daha çok Taoizmdir. Bu öğretide Tao, her şeyin kendi etrafında döndüğü, bütün dünyanın kendisine bağlandığında huzura kavuştuğu herşeyin ayrılaşmamış ezeli birlik içerisinde bulunduğu Mutlak Merkezdur. Dolayısıyla *Lao-Tzu* “en yüksek hakikat kelimelere sığmaz” demektedir. Bu düzey Taoizm için bütün dinler arasındaki ayrımların ortadan kalktığı veya bütün dinlerin ulaştığı en son nokta olmaktadır⁵⁰⁹.

Hint geleneği dinler arasındaki birlik açısından gerek geçmişte sergilediği yaklaşımlar gerekse son yıllardaki dinler arası diyalog ile ilgili ortaya koyduğu tavırlar açısından dikkati çekmektedir. 1836-1888 yılları arasında yaşayan meşhur Hint bilgisi *Ramakrişna*, yeryüzünde bir çok dini geleneğin bulunmasını Tanrı’nın insanlara bir lütfu ve inayeti olarak görmüş ve her geleneğin uygulanmak şartıyla insanları Mutlak’ın idrak edilmesi olan en yüce gayeye ulaştıracağını telkin etmiştir. Ona göre Tanrı insanlara manevi durumlarına göre dinler göndererek onların yaşadığı ruhi hayattan zevk almalarını sağlamıştır. Dinlerin ulaşmak istedikleri hedef aynı olduğu için oraya

507. A. Küçük, “Dinlerarası Diyaloga Niçin İhtiyaç Vardır?”, s. 40.

508. A. Aslan, “Batı Perspektifinde Dini Çoğulculuk Meselesi”, s. 157.

509. Bkz. H. Smith, *Unutulan Hakikat*, s. 96; Lao-Tzu, *Bilinmeyen Öğretiler*, s. 37; Lao-Tzu, *Öğretiler*, s. 43.

farklı yollardan çıkmayı önerse de özde aynı oldukları kabul edilmelidir⁵¹⁰. S. H. Nasr’a göre ise, bütün dinlerin aynı ve eşit olduğu ve aralarındaki farklılıkların önemsiz olduğu fikrine dayanan görüşlerin eşitlik anlayışı duygusal bir yaklaşımın sonucudur. Bu bakımdan o, yukarıda bahsettiğimiz Hint bilgisi Ramakrişna’yı manevi tecrübe ve vizyon yoluyla dinlerin içsel birliğini savunduğu için onaylarken; bu bilgenin öğrencisi *Swami Vivekananda*’yı ise çeşitli dinlerin farklı metafizik, teolojik ve toplumsal öğretileri dikkate alınmadan dini birlik sağlanabileceği ve dinlerin sağlıklı bir tarzda bir araya getirilebileceği fikrini ileri sürdüğü için reddetmektedir⁵¹¹.

Ancak daha önce de değindiğimiz gibi Hint geleneği dinlerin birliği açısından uygun bir zemin oluşturmaktadır. Hatta Hindular, evrensel hakikatlerin kendi dini literatürlerinde tezahür ettiği biçimiyle, farklı dini geleneklerin üzerinde anlaşacağı ortak zemin olabileceğini de iddia etmektedirler⁵¹². Özellikle Hindular tarafından sayıları bazen yirmiye kadar çıkarılan Avatarlar (Tanrı’nın değişik formlarda ve bedenlerde yeryüzüne indiği) anlayışı dinlerin çokluğunu izah açısından yorumlanmaya uygundur. Çünkü özellikle son yıllarda bazı Hintliler dünyadaki bütün din kurucularını Tanrı’nın bir Avatar’ı olarak görme eğilimindedirler. Böylece bütün dinler bizzat Tanrı tarafından oluşturulan sistemler olarak görülmekte ve aralarındaki ayrımlar da suni olarak değerlendirilmektedir⁵¹³. Bu bakımdan Buda’yı da bir avatar olarak görenler vardır. Esasen Gelenekselciler de Budizm’i Brahmanizm içinde bir dini hareket olarak değerlendirmektedirler⁵¹⁴. Hint geleneğindeki dinlerin birliği ile ilgili eğilimler Gelenekselci ekolün varsaydığı aşkın düzeyden öte zahiri düzeyde de aranmıştır.

İslam geleneğinin tarihinde özellikle müslümanların Hint dinleri ile ilgili ciddi araştırmalar yaptıklarını görüyoruz. Daha önce belirttiğimiz *Biruni* dışında Hint geleneğini daha içerden inceleyen ve sentezler yapmak isteyen insanlar da olmuştur. Hindistan’da *Dara Şu-*

510. A. İ. Yitik, “Hinduizmin Diğer Dinlere Bakışı”, s. 135.

511. S. H. Nasr, *Makaleler I*, s. 29.

512. A. K. Coomaraswamy, *Hinduizm ve Budizm*, s. 12.

513. A. İ. Yitik, “Hinduizmin Diğer Dinlere Bakışı”, s. 140.

514. A. K. Coomaraswamy, *Hinduizm ve Budizm*, s. 71.

kuh, *Upanişadları* tercüme ederek tevhid inancının hazinelerinin bu metinlerde de bulunduğunu söylemiştir⁵¹⁵. Öte yandan yine İmparator *Ekber Şah*'ın anlayışı dinler tarihinde bu bakımdan anlamlı bulunmuş hatta bazıları onu dünyada karşılaştırmalı dinlerin kurucusu saymıştır. Çünkü o, herkesin kendine göre yüce varlığa bir isim taktığını ancak gerçekte bilinemeyeni isimlendirmenin mümkün olmadığını ileri sürerek kendi dışındaki dinlerin inançlarının da doğru olabileceğini kabul etmiştir⁵¹⁶.

Belki de dinlerin birliği ile ilgili yaklaşımların en zor bulunacağı inanç sistemi Hristiyanlık'tır. Çünkü kendisini bizzat Tanrı tarafından kurulan tek din olarak gören ve dinler arasında oldukça inhisarcı bir tavır sergileyen Hristiyanlık kurtuluşu sadece kendi tekelinde görmektedir. Bununla birlikte Hristiyan dünyasında diğer dinlerle ilgili yapılan ciddi araştırmalar, bazı Hristiyan ilâhiyatçıların yeni yaklaşımları, yine diyalog konusundaki artan çabalar ve özellikle Gelecekselci yaklaşım açısından da önemli olan bazı Hristiyan azizlerinin evrenselci tavırları bu konuda daha esnek bakış açılarının varlığını da ortaya koymaktadır. Mesela *J. Hick*'e göre farklı geleneklerdeki önemli düşünceler, yüzeyde birbirleriyle uyuşmaz alternatifler olarak görülürlerken bunların derinde aynı temel fikrin farklı ifadeleri olduğu ortaya çıkmaktadır. Ona göre Hristiyanların kurtuluş kavramı, Hindü ve Budistlerin özgürlük kavramı insan varoluşunun sonsuz imkanlarını ifade eden kavramlar olarak anlaşılmalıdır. Hakikatin (the Real) birbirlerinden açıkça farklı iki görünüşü vardır: kişisel ve kişisel olmayan. Dini pratikleri teistik gelenek içerisinde tanımlanan insanlar, Hakikati kişisel hakikat olarak tecrübe ederlerken teistik olmayan yani mistik gelenek içinde davranan insanlar Hakikati bizatihi Hakikat (the Real in itself) olarak tecrübe ederler. Ancak Hakikat her iki durumda da kendi başına bu fenomenlerin zeminini oluşturmaktadır. Dolayısıyla onun için bu Hakikat çeşitli kültürlerde farklı şekillerde ortaya çıksa da aynı gerçeği ifade etmektedir⁵¹⁷. Benzer şekilde çeşit-

515. V. Danner, *The Islamic Tradition*, s. 14.

516. S. Radhakrishnan, *Eastern Religions and Western Thought*, s. 340.

517. J. Hick, *An Interpretation of Religion Human Responses to the Transcendent*, s. 374-375.

li gelenekler arasındaki farklılıklar kabul edilmekle beraber yine de dinlerin, nihai olarak bütün görüşlerin ötesinde olan ve bu görüşlerin ne toplamına ne de herhangi birine indirgenemeyen Sır’ra şahadet etmeleri açısından aynı noktada birleştikleri ileri sürülmektedir⁵¹⁸.

Dinlerin üst ilkelerinde benzerlik vurgulanırken Hristiyan azizleri ile Doğu’nun bilgeleri arasında ortak noktaların bulunduğu da dikkat çekilmektedir. Mesela R. Otto, M. Eckhart ile Hintli *Shankara*’nın temel öğretileri karşılaştırıldığında bunların eserleri adeta birindeki söz diğerine tercümeymiş gibi okunabilir demektedir⁵¹⁹. Benzer şekilde D. T. Suzuki, “Eckhart’ın adsız ya da adlandırılmayan hiçlik olan Tanrısı, Budist terminolojisinde her şeyin bensizliğidir”⁵²⁰ demektedir. Öte yandan M. Eckhart’ın kendisi de “İlahi doğa tektir ve teslisteki her kişilik aynı zamanda Bir olarak ve Tanrı’nın doğası olarak aynı Bir’dir”⁵²¹ diyerek Teslisi Tevhide uyumlu bir şekilde yorumlamaktadır. Bu bakımdan A. K. Coomaraswamy, Avrupalıların Hint dinini incelemeye hazır olabilmek için öncelikle M. Eckhart hakkında bilgi ve anlayış sahibi olmaları gerektiğini söylemektedir. Ona göre Hint bakış açısından Avrupalıların en önemli büyüğü M. Eckhart’tır⁵²².

Öte yandan toplumsal düzeyde özellikle Osmanlı döneminde Müslümanlar ile Hristiyanlar arasında ilginç dini yakınlaşmaların olduğuna dair bir çok örnek gösterilmektedir. Mesela yakalandıkları tehlikeli hastalığı iyileştirmek amacıyla Kur’an okutmak için Müslüman dervişleri evlerine davet eden Hristiyanlar bulunmaktadır⁵²³. Yine aynı Tanrı’ya bağlı iki inanç sisteminin derindeki birliğini ve selamete ermek için aynı yönde birleşmeleri gereğini ileri sürerek melami tavırlar sergileyen sufilerin varlığı da dikkat çekicidir⁵²⁴. Günümüzde

518. F. X. D’sa, “The Universe of Faith and the Pluriverse of Belief: Are All Religions Talking about the Same Thing?”, s. 111.

519. R. Otto, *Mysticism East and West*, s. XVI.

520. D. T. Suzuki, *Hristiyanlık ve Buddizmde Mistik Yaşam*, s. 42.

521. M. Eckhart, *Selected Writings*, s. 104.

522. A. K. Coomaraswamy, *Selected Papers Metaphysics*, s. 6.

523. Erik Cornell, “Bosna Bektaşiliği Üzerine”, *Alevi Kimliği*, Ed. T. Olsson; E. Özdalga; C. Raudvere, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1999, s. 12.

524. M. Balivet, *Şeyh Bedreddin Tasavvuf ve İsyân*, s. 83-84.

ise M. Watt, bu iki dinin Tanrı'nın birliği, O'nun ezeli ve ebedi olduğu, kainattaki olayların akışını denetim altında tuttuğu inancını benimsedikleri ve dolayısıyla da birbirlerinin akidesini doğru kabul ettikleri kanaatindedir. Ona göre de dinler arasındaki farklılıklar sembollerin anlamları çözüldüğünde ortadan kalkmaktadır. Dolayısıyla önemli olan dinlerde birbirine zıt gibi görünen sembollerin ne anlama geldiğini kavrayarak dinleri birbirleriyle karşılaştırmaktır⁵²⁵.

İslam geleneği dünyadaki büyük geleneklerin hepsi ile gerek tarihte gerekse günümüzde muhatap olması bakımından dinler arası ilişkiler alanında da geniş bir birikim ortaya koymuştur. İslam ile diğer dinler arasındaki yakınlaşma ve anlaşmanın yine aşkın metafizik alanda ortaya çıktığı görülmektedir. İslam sufileri insan ruhunda yücelerden külli ilimlerin hakikatlerini devşiren bir boyutun bulunduğunu dile getirmişlerdir. *Gazali* bunların “asırların ve ümmetlerin değişmesiyle değişmeyen, ezeli ve ebedi, sadık olan yakini ilimler” olarak tanımlamaktadır⁵²⁶. Nitekim sufi ermişler kendilerini ayrıcalıklı kılan hususu, yüzyıllarca hakimiyetini sürdürmüş, pek çok forma girmiş olmasına rağmen değişmeden varlığını devam ettirmiş olan antik hikmete sahip olmak şeklinde açıklamışlardır⁵²⁷.

Gelenekselciler de çeşitli geleneklerden ödünç almaların, ezeli hakikatlerin geçerliliğini iptal edemeyeceğini aksine onların, yaratıcı düşüncemizi uyarmak ve yükseltmek için vazgeçilmez insani şeyler olduklarını kabul etmişlerdir. Onlara göre her geleneğin manevi özü ilk vahiylerle dayansa da bir bütün olarak insanlık yaşayan tek bir organizmadır ve en yüksek zirvesi aşkın birliğe ve Bir'e meyletmektedir⁵²⁸. İslam sufileri de kendilerinden önceki hikmete sahip çıkmakta bir mahsur görmedikleri gibi bunu gerekli de görmüşlerdir. Esasen İslam geleneğinde vahyin evrenselliği ilkesi bizzat Kuran tarafında da ortaya konduğu için bu ilke, İslamın dünyaya sunacağı karşılaştırmalı dinler anlayışının en önemli temellerinden biri olarak görülmektedir. Bu bakımdan Gelenekselciler İslamın da kaynaklandığı aynı kaynaktan

525. M. Watt, *Günümüzde İslam ve Hristiyanlık*, s. 46, 213.

526. Gazali, *Hakikat Bilgisine Yükseliş Mearicü'l-Kuds*, s. 86.

527. M. Fahri, *İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, s. 152.

528. A. Uzdavıny, “Tasavvuf ve Platonizm”, s. 152.

gelen bütün orijinal vahiylerin manevi birliğinin anlaşılmasında, Müslüman metafizikçilerinin önemli rolü olduğunu düşünmektedirler⁵²⁹. Daha önce de üzerinde vurguladığımız gibi özellikle başta *İbn Arabi* ve *Mevlâna* olmak üzere zaman zaman diğer önde gelen sufiler ve İslam filozofları bu açıdan görüşlerine başvurulmuş metafizikçiler olarak öne çıkarılmışlardır. S. H. Nasr, bu konuda *Mevlâna* ile ilgili şöyle demektedir: “*İbn Arabi* ile birlikte, sufizmin tarihinde dinlerin aşkın birliğinin belki de en önemli yorumcusu ve aynı zamanda önemli vahdet-i vücud öğretisinin büyük yorumcularından birisidir. Bunun yanında o, mana ve suret arasındaki ayrıma başvurarak ve suret ya da formu kendisinde bir şey olarak değil manaya götüren bir sembol olarak ele alarak, kozmolojinin, psikolojinin ve antropolojinin ve aynı zamanda da sanat felsefesinin en derin öğretilerini açıklamıştır. Tüm mütefekkir ve irfan sahipleri gibi Rumi için de, Zat’ın dışında hiçbir şey bizzat kendisi değildir. Her şey, varoluş zincirinde üstündeki makamların sembolüdür. Rumi için tüm nesneler, manevi dünyaları yukarıdan açığa çıkaran sembollerdir. Tüm formlar, irfan sahiplerinin gözünde olduğu gibi onun gözünde de üstündeki anlamı açığa çıkararak aşkınlaşan sembollerdir”⁵³⁰.

Gelenekselcilere göre dinlerin metafizik birliği fikriyle ilgili en önemli öncü kuşkusuz *İbn Arabi*’dir. Onun din anlayışı metafizik sisteminin gereği olarak evrensel tabiatlı ve teistik olmaktan öte tasavvufi olarak görülmektedir⁵³¹. *İbn Arabi* insanların kendi uydurdukları dinlerin bile doğru olduğunu söyleyecek kadar bu konuda geniş bir anlayış ortaya koymuştur: “Halkın uydurdukları bu dinler, öyle hüküm ve usullerdir ki halkça tanınmış olan resul adeta bilinen hususi yol ile onları Allah katından getirmedi. Lakin onlarda olan hikmet ve açık maslahat meşru dinlerde aranan İlâhi maksada uygun düştü. Allah, bu usul ve kaideleri, onların üzerine farz kılmadığı halde kendi tarafından konulan hükümlere itibar ettiği gibi onları da muteber kıldı. Allah kendisiyle onların kalbleri arasında Rahmet ve İnayet kapı-

529. V. Danner, *The Islamic Tradition*, s. 169. Ayrıca bkz. G. Eaton, *Kalenin Kralı Modern Dinyada İnsanın Tercih ve Sorumluluğu*, s. 33.

530. S. H. Nasr, *İslam Sanatı ve Maneviyatı*, s. 169-170.

531. Ebu'l-Ala Afifi, *Muhyiddin İbn-i Arabi'de Tasavvuf Felsefesi*, s. 145.

sını açtı. Onlar da bu kudsi duygu ile ancak Allah'ın bildirmesiyle bilinen Peygamberlik yolundan başka bir yol üzerinde onun rızasını ararlar"⁵³². *İbn Arabi* peygamberlik görüşünü de yine evrensel bir din anlayışı çerçevesinde sunmaktadır: "Bil ki, Hz. Muhammed –salat ve selam onun üzerine olsun- bu dünyaya cismiyle gönderilinceye kadar, bütün peygamberlere, nebilere ve resullere, bütün ruhlardaki makamlarını verendir. Evet, biz de ona tabi olduk ve bu maddi alemde onun mirasına konduk. Ona şahit olan peygamber ya da ondan sonra (gökten) inecek olan peygamber de bize iltihak ettiler. Hz. Peygamberin fiziki doğumundan önce gelen peygamberlerin ümmetlerindeki velileri de aynı şekilde manevi miraslarını kendi peygamberlerinden alırlar"⁵³³. *İbn Arabi*'ye göre bütün vahyedilmiş dinler ışıktır. Ancak Hz. Muhammed'in getirdiği din, yıldızların ışığı yanında güneş ışığı gibidir. Ne var ki güneşin ortaya çıkmasıyla yıldızların varlıklarını yitirmesi söz konusu olmadığı için tıpkı bunun gibi diğer dinler de var olmaya devam ederler⁵³⁴. Ona göre alemdeki bütün şeyler ve olaylar Hakk'ın tecellileri olduğu için çeşitli ilahlar da Hakk'ın kendisini izhar ettiği özel suretlerdir. Dolayısıyla bütün ilahlar tek olan Allah'tır ancak her millet ya da her ümmet O'na özel bir suretinde inanmakta ve ibadet etmektedir⁵³⁵. İşte Makamsızlık makamına ulaşan insanı kamiller keşf ehlidirler ve tüm inançların doğru olduğunu ve Allah'a götürdüğünü fark ederler⁵³⁶. Bu bakımdan İslam sufileri arasında "Allah'a ulaşan yollar yaratıkların nefesleri sayısındadır"⁵³⁷ sözü yaygın bir deyiş olmuştur.

Dine bu evrenselci yaklaşımın çeşitli tarikatlarda zemin bulduğu ve hatta halk düzeyine yansımaları olduğu da görülmüştür. Bu bağlamda Anadolu'da *Mevlâna*, *Hacı Bektaş Veli* ve *Yunus Emre*'nin, gerek kendileri gerekse onları izleyen akımlar, evrenselci düşünceleri bütün Osmanlı dönemi boyunca halk arasında geniş çapta yaymışlar-

532. İbn Arabi, *Fusus'ül-Hikem*, s. 107.

533. İbn Arabi, *Nurlar Risalesi*, s. 31.

534. W. Chittick, *Hayal Alemleri İbn Arabi ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, s. 159.

535. T. İzutsu, *İbn Arabi'nin Fusus'undaki Anahtar-Kavramlar*, s. 131-132. Ayrıca bkz. Ebu'l-Ala Afifi, *Tasavvuf İslam'da Manevi Hayat*, s. 164.

536. W. Chittick, *Hayal Alemleri İbn Arabi ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, s. 193.

dır. Özellikle Bektaşilerin Hristiyanlar ile ilişkileri dinlerüstü bir tavır sergileyen ilginç örnekler ortaya koymuştur⁵³⁸. Gelenekselciler için her dini gelenekte dinin özünü, böylesi aşkın hakikatleri ortaya koyan manevi hareketler temsil etmektedir. Bu aşkın ilkelerin yer aldığı bir öğretinin bulunmadığı her gelenek ana ilkeler konusunda eksik kalır. Gelenekselciler de İslam filozoflarının kullandığı temel argümanı kullanarak hakikatin tek olduğu dolayısıyla bütün geleneksel öğretilerin zorunlu olarak, biçimlerindeki farklılık ne olursa olsun özde aynı olduklarını ileri sürmektedirler. “Hakikat beşeri tutumlarından tümüyle bağımsızdır. Hakikat ne farklı bir biçimde ifade edildiği için ne de görüşler değiştiği için değişir; aynı şekilde o, ferdin ve toplumun beğendiği veya beğenmediği şeylere uymadığı için de değişmez. Hakikat, insan onu hatırlasın veya hatırlamasın hep hakikat olarak kalmış ve öyle kalmaya devam edecektir”⁵³⁹. R. Guénon ise bu durumu şu şekilde ifade etmektedir: “Bütün geleneksel doktrinler esasta özdeştirler. Ancak tek bir metafizik vardır ve olabilir, bu düpedüz hakikatin tek olmasından ve bizzatıhi bizim kafamızdaki kavramlardan tamamen bağımsız olması sebebiyle anlayanlara kendini aynı şekilde empoze etmesindendir. Her halde iki gelenek arasında görünen bir çelişki bulunuyorsa, bundan birinin doğru öbürünün yanlış olduğu sonucunun değil, bunlardan en az birinin noksan anlaşıldığı sonucunun çıkarılması gerekir”⁵⁴⁰. Zira değişmeyen bu hakikat öz olarak bütün dinlerde aynıdır. Bu öz kısaca irfan olarak da ifade edilen manevi bilgidir⁵⁴¹.

Ancak zor olan, dinlerin aşkın birliğini söylemekten öte aynı zamanda neden farklı formlara sahip olduklarını ve birbirleriyle ilişkilerinin her zaman bu aşkın birlik doğrultusunda oluşmadığını izah edebilmektir. Çünkü anlattığımız örnekleri dışarıda tutarsak, dinlerin

537. Necmüddin Kübra, *Tasavvufi Hayat*, s. 33.

538. Bkz. M. Balivet, *Şeyh Bedreddin Tasavvuf ve İsyan*, s. 21, 26, 119.

539. L. Northbourne, *Modern Dünyada Din*, s. 9. Ayrıca bkz. F. Schuon, *İslamın Metafizik Boyutları*, s. 165.

540. R. Guénon, *Doğu ve Batı*, s. 191.

541. R. Guénon, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, s. 32; F. Schuon, *İslamı Anlamak*, s. 61.

gerek günümüz dünyasında gerekse tarihi tecrübe açısından bir birliğiyle bu birlik ruhunu yansıtan bir ilişki çerçevesinde yaşamadıkları görülmektedir. Hatta Gelenekselciler de genel olarak yabancı dinlerde de evrensel Hakikatin varlığını kabul eden bilgelerin, bu dinlerin anlam zenginliklerine ilgi duymadıklarını daha doğrusu her bilgenin kendi dininin kavramsal çerçevesinde kaldığını belirtmektedirler. Ancak Gelenekselciler hem dinlerin birliğini hem de aynı zamanda çokluğunu bir birleriyle çelişki oluşturmayacak şekilde izah etmek için dinlerin aşkın boyut açısından aynı özellikleri taşıdıklarını ileri sürmüşlerdir⁵⁴². *Philosophia Perennis* veya *Scientia Sacra* deyimleri de bu aşkın özü ifade eden bir anlamda kullanılmaktadır. Dinlerin aşkın birliği doktrininden yola çıkılarak dinler arasındaki farkları göz ardı etmemektedirler. Onlara göre her din biricik (unique) bir Vahyi ve perspektifi temsil eder ve kendi çevresinde biricik bir ruhi ve hissi atmosfer oluşturur. Dinler arasındaki birlik ancak merkezde veya manevi yolculuğun sonunda yer alır. Dinleri harmanlayıp ortak bir din oluşturmayı da reddeden Gelenekselciler, herkesin kendi dininin bakış açısına dayanarak, hikmetin başka biçimlerinde de inancının teyidini bulabileceğini ileri sürmektedirler⁵⁴³. Bu nedenle onlara göre bütün dinlerin en iyi olduklarını iddia etmeleri normaldir ve hatta etmek durumundadırlar⁵⁴⁴.

Bu aşkın birlik ile ne kastedildiği ve farklı alanların neler olabileceği konusunun ayrıntılarına gelince, her şeyden önce belirtelim ki *Dinlerin Aşkın Birliği* ifadesi F. Schuon tarafından en önemli eserlerinden birisine isim olarak verilmiştir. Ona göre dinlerin aşkın birliği konusuna, formlar planında tahakkuk ettirilemezliği ve ettirilmemesi gereğini anlamakla başlanmalıdır. Çünkü formlar vardır ve kaçınılmaz bir şekilde bunların varlığını sürdürmeleri ilâhî kelim tarafından arzu edildiği anlamına gelmektedir. Burada onun form ile, dinlerdeki zahiri kurallar yani dini yasalar ve ahlâkî kuralları kastettiğini hatırlamamız gerekmektedir. Dolayısıyla aşkın birlik terimi, dini formların,

542. K. Demirci, *Dinler Tarihinin Meseleleri*, s. 90.

543. G. Eaton, *Kalenin Kralı Modern Dünyada İnsanın Tercih ve Sorumluluğu*, s. 254.

544. F. Schuon, *Christianity / Islam Essays on Esoteric Ecumenicism*, s. 151.

tamamen içsel ve ruhsal anlamda ve hiçbir özel forma karşı sadakat-sizlik gösterilmeden tahakkuk ettirilmeleri gereğini de ifade etmektedir. Çünkü her din ve dogma vahiy ışığını ilâhî kaynağına kadar izlemizi mümkün kılar⁵⁴⁵. Bu nedenle her dini geleneğin nihai olarak Sema’dan geldiğini kabul eden Gelenekselciler, her parçasına saygı duymak gerektiğini belirtmişlerdir. Formların ve zahiri yansımaların üstünde ve ötesinde Gelenekselcilerin gördükleri dini birliğin alanı S. H. Nasr tarafından şöyle ifade edilmektedir: “Gelenekselciler form ile cevher ayırımına giderler; böylelikle bir dinin dışsal formları, onun arazları olarak kabul edilir; bu arazlar, onlardan bağımsız olan bir cevherden doğar ve tekrar ona dönerler. Dinlerin nihai birliği ancak Logos’un da ötesinde olan Yüksek Öz veya Töz (Cevher) düzeyinde bulunabilir”⁵⁴⁶. Her manevi doktrin son tahlilde Cevher ile araz ilişkisini ifade eder. Tüm dinlerin metafizik özünde, nihai Cevher karşısında daima bir araz olarak ona iştirak eden diğer şeyler arasındaki ilişkinin belirleyiciliği yatmaktadır⁵⁴⁷. Benzer biçimde bu ilişki, hakikat ve onun tezahürü olarak da ifade edilmiştir: Hakikat tektir ve form ötesidir, çünkü sonsuzdur. Bir form (tıpkı bir nesnenin aynı anda hem kare hem de daire olamaması gibi) diğerini dışta bırakmadan var olamaz, bir sınırlama ile var olabildiği için de sonsuz olamaz. Diğer yandan hakikat, “ister istemez kendisini insan zihninin sınırlarına tabi kılar ve tezahür ettiği çevre tarafından şekillendirilir. Tıpkı ışığın, içinden geçtiği tayf tarafından renklere ayrıştırılması gibi hakikat da imgeler, kavramlar ve ahlâkî talimatlar manzumesine büründüğü insanların karakteriyle şekillenir. Çeşitliliğin tezahürü, muayyen bir anlamda, varoluşun sebebi hikmetidir ve insanların gerçekliği idrak etmelerinin aracısı olan dinler, zengin bir biçimde bu çeşitliliğe iştirak etmemiş olsalardı tuhaf olurdu”⁵⁴⁸. Bu öğretiyi, F. Schuon ise dinleri renkli camlardan yapılmış lambalara benzeterek anlatır⁵⁴⁹. Başka bir yerde de güneş örneği ile açıklar: “Güneş bizim sistemimizde biricik

545. F. Schuon, *Dinlerin Aşkın Birliği*, s. 14.

546. S. H. Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 86-87.

547. F. Schuon, *Varlık, Bilgi ve Din*, s. 20.

548. G. Eaton, *Kalenin Kralı Modern Dünyada İnsanın Tercih ve Sorumluluğu*, s. 47.

549. F. Schuon, *Christianity / Islam Essays on Esoteric Ecumenicism*, s. 152.

olabilir, ama tüm uzay itibariyle öyle değildir, uzayda yer alan başka güneşleri de görebiliriz, ama onları güneş olarak göremeyiz. Bizim güneşimizin biricikliği sabit yıldızların çokluğu gerçeği tarafından geçersiz kılınsa bile, onun Takdir-i İlâhi gereği bizim sistemimizde biricik olmasını engellemez. Dolayısıyla biricik bir bütün olarak değil, kısmi olarak tezahür etmektedir, gerçi bu kısım da bütünü bir imajdır bizim için; bu nedenle de ilâhî irade öyle buyurduğu için bu kısım aslında bütündür ama sadece bizim zihnimiz için –ki zihnimiz Tanrı tarafından şekillendirilmiş olup formların ötesine geçmez- fakat burada bile kısım ancak manevi değeri açısından bütündür”⁵⁵⁰. Anlaşılabacağı üzere bütün bu örneklerle her dinin kendi özel biçimiyle biçim üstü aşkın hakikatin bir temsilcisi olduğu vurgulanmak istenmektedir.

Dinlerin aşkın birliği, kaynağının aşkın olmasına bağlanarak da izah edilmektedir. Bu izaha göre madem ki binlerce yıldır varlığını sürdüren bu dinler, Allah tarafından gönderilmiştir, o halde her dinin özünde Allah vardır. Dolayısıyla dinlerin aşkın birliği, esasında “Allah’ın Aşkın Birliği”ne dayanmaktadır⁵⁵¹. Bu kavram, bütün gelenek oluşturmuş büyük dinlerin semavi olduğunu kabul eden Gelenekselciler tarafından “semavi dinlerin aşkın birliği” şeklinde de kullanılmaktadır⁵⁵². Bundan dolayı dinlerin aşkın birliğini savunan Gelenekselciler bütün otantik geleneklerin tanıdığı bir iç özün bir iç yapının var olduğunu düşünmektedirler. Nitekim bu bağlamda Kur’an’daki bütün topluluklara peygamber gönderildiğine dair ayetler de delil olarak gösterilmektedir. Dinlerin aşkın birliği tezinin daha önce insanlar tarafından açık olarak ifade edilmemesi ise geçmişte buna ihtiyaç duyulmamasına bağlanmaktadır. Çünkü dinlerin çağımızdaki gibi bir birleriyle karşılaşmamış olması, böyle bir öğretinin geniş halk düzeyinde ortaya çıkmasını gerekli kılmamıştır⁵⁵³. Bu bakımdan Gelenekselciler, her ne kadar bu öğretiyi daha net bir şekilde açıklamış olsalar da bu açıklamayı ta-

550. F. Schuon, *Varlık Bilgi ve Din*, s. 125-126. Ayrıca bkz. A. Aslan, “Batı Perspektifinde Dinî Çoğulculuk Meselesi”, s. 158.

551. S. H. Nasr, “İslam Geleneğini Yeniden Keşfetmek”, s. 105.

552. G. Eaton, *İslam ve İnsanlığın Kaderi*, s. 10.

553. S. H. Nasr, “Batı, Modernizm ve Sekülerizm Saldırısı ile Karşı Karşıya Bulunan ‘Geleneksel İslam’”, s. 51.

mainen yeni delillere dayanarak ortaya koymamışlar, bilakis kendilerinden önce yaşamış büyük bilgelerin görüşlerine dayandırmışlardır⁵⁵⁴. Hatta bunu sadece dinlerin karşılaştırmasına dayanarak yapmamışlar aynı zamanda geleneklerdeki diğer çeşitli unsurları da bu açıdan incelemelerinde delil olarak kullanmışlardır. Ekol içerisinde bilhassa A. K. Coomaraswamy’nin çabaları Doğu ve Batı sanatındaki çeşitli formların aynı doğrunun farklı tarzlardaki öğretileri ve ifadeleri olduğunu ortaya koymaya yönelik olmuştur⁵⁵⁵. Çünkü onlara göre bütün dinlerin özü olan aşkın metafizik hikmet; kozmoloji, psikoloji ve sanat gibi uygulamaların kendisine dayandığı temeli oluşturmaktadır.

Gelenekselciler, dinlerin bu aşkın özünü oluşturan temel ilkelerin tek ana gelenek olarak varlığından da söz ederek buna çeşitli isimler vermişlerdir: *Kadim Gelenek*, *sophia perennis* (ezelî bilgi), *philosophia perennis universalis* (ezelî ve evrensel hikmet), *religio perennis* (ezelî din) ve *philosophia perennis* (ezeli hikmet) gibi neredeyse aynı anlamı çağrıştıran kavramlar kullanmışlardır. Bu görüşe göre başlangıçta Kadim bir gelenek vardır. Bundan sonra gelen çeşitli vahiyler ve mesajlar bu kadim geleneğin insanlığın belli bir kesimine uygun hale getirilmesi ve beşeri seviyede tezahür etmesini ifade etmektedir. Dolayısıyla vahyedilmiş bütün geleneklerin kalbinde bu Kadim gelenek bulunmaktadır⁵⁵⁶. Bir yerde bu Ezeli Din/Kadim Gelenek farklı dinlerin vahyedilmesinden önceki zamanlara ait bir hikmet olarak da düşünülmektedir. Bu bakımdan İslam, kendini Tanrı’nın sayısız peygamberleri tarafından insanlığa tekrar tekrar hatırlatılan, zaman ötesi mesajın son vahyi olarak tanımladığı için, bu Ezeli Hikmetle doğrudan bir ilişkisi olduğu da ifade edilmektedir⁵⁵⁷. F. Schuon, bunlara bir de *Religio Cordis* (ezelî din) kavramını ilave edip bunu “doğaüstü olarak

554. K. Armstrong, *Tanrı’nın Tarihi*, s. 478.

555. B. Kelly, “Notes on the Light of the Eastern Religions with the Special Reference to the Writings of Ananda Coomaraswamy, René Guénon and Frithjof Schuon”, s. 158.

556. S. H. Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 80; M. Eminrezavi, “Seyyid Hüseyin Nasr’ın İlmi Katkıları”, s. 22. Ayrıca bkz. S. H. Nasr, “Ezeli Hikmet (Sophia) Arayışım”, s. 37-38.

557. Gai Eaton, “Man”, *Islamic Spirituality Foundations*, Ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Routledge & Kegan Paul Yay., London 1987, s. 370.

doğal olan batını din” şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre bu din, zaman ve mekan sınırlamalarını aşan evrensel gerçekleri kapsar⁵⁵⁸. J. Evola, bunu, bütün geleneklerin ve tek tek dinlerin ötesinde “birlikçi metafizik bir gelenek” şeklinde ifade ederek bunun tamamıyla insani dünyayı aşan bir gerçeğe dayandığını söylemiştir⁵⁵⁹. Böylece kadim geleneğe bağlanan bir medeniyet sağlıklı ve bütünleştirici olur. Başka bir ifadeyle yönünü asıl kaynağa dönmüş ve bütün ifadeleri ve biçimleri Özü gösterecek kadar saf ve sağlam olan medeniyet, aynı zamanda insanı kendi içindeki kaynağa bağlar⁵⁶⁰. Daha önce de değindiğimiz gibi Gelenekselciler, insanda bu aşkın dine karşılık olan bir merkezin varlığının bütün geleneklerce kabul edildiğini ileri sürmüşlerdir. Dolayısıyla dinlerin yöntemlerinden en önemlisi, insanın özündeki bu merkezi keşfedecek yolu insana göstermesidir.

İnsanın bu aşkın birliğe ulaşmasının yollarına gelince, öncelikle belirtelim ki Gelenekselcilere göre Gelenek, spekülâtif bir düşünce olmaktan öte yaşanan ve manevi tecrübe ile ulaşılabilecek gerçeklerdir. Nitekim önde gelen Gelenekselci üstatlar bizzat manevi bir pratiği uygulamışlardır. A. K. Coomaraswamy bu konuda şunları söylemektedir: “Ezeli psikolojinin kendisi için bir bilim olmadığını ve onu uygulamayana herhangi bir faydası olamayacağını vurgulayalım. Bizim geleneğimizin Filozofu sadece ilk ilkelerin bilgisine sahip olan kişi değil aynı zamanda bütün problemlere bu ilkeler ışığında yaklaşan kişidir. Bu filozof arzularının kurbanı olmaktan öte bütün ilgisini huzur sağlayan şeylere yöneltmiştir. Kendisi ile barışık olan kimsenin diğerlerine savaş açma imkanı olmayacaktır”⁵⁶¹. İnsanlar genellikle bütün geleneklerin ortak olarak kabul ettikleri ve kalple özdeşleştirdikleri manevi bir merkezde bu aşkın hikmete ulaşmaktadırlar. Ancak F. Schuon’a göre kalbiyle bilmek isteyen insan nefsinin arındırılmasıdır. Çünkü varlığın bütünü erdemle arındığında, Gerçek, Tanrı’nın yardımıyla kendini kalpte ortaya çıkarır⁵⁶². Kalpteki bu merkeze ulaşan insanın

558. F. Schuon, *Logic and Transcendence*, s. 206.

559. J. Evola, *Çağdaş Ruhçuluğun Maske ve Yüzleri*, s. 129-130.

560. F. Schuon, *Light on the Ancient Worlds*, s. 143.

561. A. K. Coomaraswamy, *Selected Papers Metaphysics*, s. 378.

562. F. Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts*, s. 193.

aklı da buradan yansıyan ışıkla aydınlanır. Dolayısıyla insandaki bu kalbi yeteneği çalışır hale getirmek ve bilgi vasıtasıyla sonunda insanın bizzat kendisini Hikmet’in sureti haline dönüştürmek için gerekli vasıtaları gelenek yani din sağlamaktadır⁵⁶³. Öte yandan insan düşünen bir varlık olması özelliği ile dünyanın, ruhun ve hayatın nede-nini bilmek isteyen ve de bilebilecek durumda olan varlıktır. Bu bilgiyi en üst düzeyde ona vahiy ve kalbi sezgi (enteleksiyon) sağlamaktadır. Dolayısıyla dinlerin aşkın birliği sadece Hakikatin birliğine dayandırılmamakta aynı zamanda insan türünün birliğine de dayandırılmaktadır⁵⁶⁴. Bu bakımdan *T. Burckhardt* öğretiyi “Aklın aşkın birliği öğretisi” şeklinde isimlendirmektedir. Burada akli entelektüel sezgi anlamında kullanılmaktadır. Ona göre de bu öğreti basitleştirme riski olmaksızın herkese aktarılamaz⁵⁶⁵. Dolayısıyla bu aşkın hakikat gündelik dilin yuvarlak ve analitik metotlarıyla ifade edilemez karaktere sahiptir ve sadece doğrudan entelektüel sezgiye dayanan bir anlamayla tanınabilir⁵⁶⁶. Esasen potansiyel olarak bütün insanların bu aşkın bilgiye ulaşabilecek donanımına sahip olduğu kabul edilmekle birlikte, herkesin ona bilfiil ulaşabileceği bir düzey olarak da görülmemektedir. *F. Schuon*, bu potansiyelin insandaki kaynağına şu şekilde işaret etmektedir: “Total Hakikat, varlığımızın derinliklerine silinmez bir yazıyla nakşedilmiştir. Farklı vahiylerin yaptığı bunu farklı derece ve tarzlarda billurlaştırıp gerçekleştirmektedir. Bu hakikat özü Tanrı’da ebediyen yer aldığı gibi fert olsun toplum olsun insanoğlunun “doğüstü doğal” tabiatının derinliklerinde yansımıştır”⁵⁶⁷. Bu bakımdan sadece yüksek manevi tekamül derecesine erişenler ulaşmış oldukları manevi düzeyde tüm biçimlerin ötesindedirler ve tüm geleneklerin temelindeki birliğini anlayabilirler⁵⁶⁸.

Sonuç olarak Gelenekselciler, dinlerin aşkın birliği şeklinde formüle ettikleri bu söylemleri aracılığıyla dinlerin özde buluştuklarını,

563. S. H. Nasr, “Ezeli Hikmet (Sophia) Arayışım”, s. 37-38.

564. F. Schuon, *Dinlerin Aşkın Birliği*, s. 145. Ayrıca bkz. S. H. Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 141.

565. T. Burckhardt, *Astroloji ve Simya*, s. 42.

566. M. Pallis, *The Way and the Mountain*, s. 14-15.

567. F. Schuon, *Varlık, Bilgi ve Din*, s. 159.

568. R. Guénon, *Manevi İlimlere Giriş*, s. 78.

aynı amaca yönelik bir evren ürettiklerini dile getirmektedirler. Aşkın düzeyde dinlerin birlikteliği, hem dinler arasındaki görünüşteki/zahiri farklılığı yok saymamakta hem de Mutlak fikrinin tezahürü olarak ortaya çıkan farklı dinsel eğilim ve tasavvurların gerçekte hepten Bir'i yansıttıklarını iddia etmektedirler.

SONUÇ

Gelenekselci Yaklaşımlar ve Dinsel Gerçekliğin Doğası adlı bu çalışmamızda Gelenekselci Ekol diye bilinen entelektüel çevrenin öncelikli olarak din anlayışları ve buna bağlı konulardaki çeşitli eğilimleri ortaya konmaya çalışılmıştır.

Philosophia Perennis ya da *Scientia Sacra* düşünürleri olarak da bilinen bu entelektüellerin din konusundaki yaklaşımlarının büyük bir uyum ve bütünlük oluşturduğuna tanık olmaktadır. Ekolün önde gelen düşünürleri olarak kabul edilen *R. Guénon*, *A. K. Coomaraswamy* ve *F. Schuon* arasında görülen bu uyumun onların görüşlerini benimseyen diğer Gelenekselciler tarafından da paylaşıldığı görülmektedir.

Gelenekselciler, *gelenek* kavramıyla gündelik dilde kullanılan örf, adet anlamının ötesinde, Mutlak Varlıktan vahiy ya da ilham yoluyla gelen ve metafizik, din, bilim, sanat, ahlak gibi bütün alanlarda yansımaları bulan ve her dönemde bozulmadan varlığını sürdüren ilkeler bütününe kastetmektedirler. Din, insanların Yüce varlığa doğrudan ibadet etmeleri anlamına gelirken gelenek bu ilkelerin bir medeniyette hayatın bütün alanlarını kuşatacak şekilde yaşayan bir bütünlük

oluşturması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla din ve gelenek kavramlarının anlamları birbirleriyle iç içe girmekte ve bazen de aynı anlamı yansıtan kavramlar olarak kullanılmaktadır.

Gelenekselciler modernizmin öne çıkardığı bireycilik, akılcılık, hümanizm gibi değerleri insanı aşkın olana kapattığı gerekçesiyle eleştirmişlerdir. Onlara göre modern çerçevede oluşturulan rasyonellik, insanın gözüyle göremediği ve deneyle kanıtlayamadığı her şeyi reddettiği için dini de bu kategoride değerlendirmiştir. Bu durumda din bir hurafe derecesine indirgenerek insanın entelektüel dünyasından uzaklaştırılmak istenmiştir. Ancak dinin insanlara sağladığı bütün varoluşsal değerler yok sayıldığı zaman bile her türlü doğaüstü âlana kendisini kapatmış “rasyonel” bir insan yine de ortaya çıkmamıştır. Tersine dinin reddedilmesi ile oluşan boşluğu rasyonellik yerine bir çok yanlış spiritüel eğilim doldurmuştur. Modernliğin her türlü hurafeden arındırarak oluşturmak istediği yeni rasyonel birey tipi ise insanî benliğini (nefs) yüceltmek pahasına kendisindeki aşkın benliği bütünüyle görmezlikten gelmek durumunda kalmış ve kendini maddi benlik düzleminde sınırlandırarak her şeyi bu anlamdaki insani ölçülere indirgeyen hümanist insan tipini oluşturmuştur. Gelenekselcilere göre bütün geleneklerin hedefi bunun tersine insandaki bu kişisel beni yok ederek onu gerçek Ben’e ulaştırmaktır. Dolayısıyla onlara göre modernliğin bu eğilimleri insanı kendi insani özüne ve doğal çevresine de yabancılaştırmıştır.

Gelenekselciler modern dönemde benimsenen evrimci, ilerlemeci ve gelişmeci yaklaşımların gerek bilimsel anlayışlardaki gerekse teknolojik ve endüstriyel alandaki yansımalarını günümüz dünyasındaki olumsuzlukların nedeni olarak görmüşlerdir. Onlara göre modern dünyadaki doğal çevrenin tahribi ve ekolojik dengenin bozulması, temelde insanın maddi arzularını tatmin etmek ve ekonomik rahatlığını sağlamaktan başka amacı olmayan bir varlık olarak yönlendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Öte yandan bütün doğal çevreyi ölçüsüzce kullanmayı haklı bulan gelişme anlayışının da bunda büyük katkısı vardır.

Gelenekselcilerin modernizmin bu temel anlayışlarına sürekli eleştiriler yöneltmeleri bazen onların sadece bu karşıtlık düzleminde

değerlendirilerek tepkisel bir yönelim olarak anlaşılmasına neden olmaktadır. Çünkü Gelenekselcilerin modernlik karşıtlığı, modernliğin yücelttiği değerlerin geleneksel dünyada bütünüyle olumsuz görülen değerler olduğunu söyleyecek kadar ileri gidebilmektedir. Daha doğrusu onlara göre sorun, geleneksel medeniyetlerde de karşılaştığımız bu yaklaşımların, o topluluklarda bütünüyle olumsuz anlayışlar olarak değerlendirilirken, modernizm açısından bunların entelektüel alanın ve hayatın bütününe hakim olacak şekilde ulaşılmak istenen temel hedefler olarak değerlendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Ancak onlar varlıklarını sadece bu modernizm karşıtlığı düzleminde anlamlandırmamakta ve bütün dinlerin ve medeniyetlerin özünde yaşadığını kabul ettikleri bir Geleneği ve bu Geleneğin metafizik ilkelerinin uygulanmasını bir yol ve çözüm olarak önermektedirler. Onlara göre asıl Geleneğe karşıt olan modernizmdir ve insanlık tarihinde istisna olan da odur.

Nitekim Gelenekselcilere göre modern dünyada metafizik ilkeler ve bu ilkelerin temsilcisi olarak gördükleri entelektüel seçkinler grubu yoktur ve bu yoksunluk hem modern gelişme anlayışının ortaya çıkması hem de modern dünyada ilkesizlik ve kargaşanın egemen olması sonucunu doğurmuştur. Dolayısıyla modern Batı halen Doğu'da yaşayan bu seçkinlerin desteği ile kendi Geleneğine dönmelidir. Çünkü Doğu'da Geleneği yaşatan seçkinler hâlâ bulunmaktadır. Bu bakımdan Doğu modernizme ve bu anlamdaki her türlü ilerleme ve gelişme anlayışına kapalıdır. Anlaşılacağı üzere Gelenekselcilerin Doğu dünyasının modernizmle ilişkileri açısından ileri sürdükleri bu öngörülerini doğru çıkmamıştır. Çünkü modernizmin bu dünyada da geniş ölçüde yaygınlık kazandığını söyleyebiliriz.

Gelenekselciler hem din anlayışlarını temellendirmede hem de modernizmi değerlendirmede dayanak noktası olarak yukarıda değindiğimiz metafizik ilkeleri kabul etmektedirler. Onlar dinsel gerçekliğin doğasını modernlik karşıtlığı düzleminde ortaya koymaktadırlar. Bu bakımdan onlar, modern dönemde din fenomenini açıklamada öne çıkan çeşitli evrimci ve indirgemeci teorileri reddetmişler ve aşkın olana kapalı bir rasyonalizmin ortaya çıkardığı anlayışlar olarak değerlendirdikleri materyalizm ve ateizmi eleştirmişlerdir. Onlara gö-

re gerçek bir dini gelenekte mutlaka şu unsurların bulunması gerekir: inanılması gereken ilkeler, yerine getirilmesi gereken ibadetler ve deren bir samimiyet ve yoğunlaşmayı gerektiren metafizik ya da batını yön. Onlara göre bunlardan her hangi birisinin bulunmadığı din eksik bir dindir.

Gelenekselcilerin insan anlayışları, din fenomenine yaklaşımlarını değerlendirmek açısından önemli ipuçları vermektedir. Onlara göre insan sadece beden ve zihinden ibaret bir varlık olmaktan öte ruh denilen üçüncü bir boyuta daha sahiptir. Bu üçüncü boyutu yerine göre çeşitli geleneklerde ifade edildiği şekliyle Kalp, Akıl ve Intellect anlamında bir yeti şeklinde kabul etmektedirler. Onlara göre bu aşkın boyut her ne kadar modern bilgi anlayışında unutulsa da bütün geleneksel doktrinlerde bulunmakta ve metafizik ilkeleri kavrayabilen bu meleke aynı zamanda aşkın her türlü düzeyi ve Mutlak varlığı idrak edebilen yegane düşünme melekesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Gelenekselciler din-bilim ilişkilerine farklı bir bakış açısından yaklaşmışlardır. Modern bilimin ahlâkî değerler üretemeyeceğini ve hayatın anlamıyla ilgili insana bir şey söyleyemeyeceğini ileri sürerek bu anlamda bilimin sınırlılıklarına dikkat çekmişlerdir. Onlara göre modern bilim kendisini yönlendirecek üst değerlerden yoksun ve bu değerlerin denetiminden bağımsız olduğu için insan ve çevre için zararlı sonuçlar doğuracak şeyler üretmektedir. Din ile bilim arasında temelde bir çatışma söz konusu olmamakla birlikte bazı bilim anlayışları ve bilhassa bilimin kendi alanı dışında kullanılması anlamına gelen bilimcilik arasında bir zıtlaşmanın olmasının doğal olduğu kanaatindedirler. Bilimlerin ve bilimsel anlayışın sadece modern dünyaya özgü olmadığını geleneksel dünyada da insanın doğal çevresiyle barışık bilimlerin bulunduğunu ve bu bilim anlayışına dönmek gerektiğini vurgulamışlardır. Ancak bugün onların dikkat çektiği düzeyde modern bilimlerin yerini doldurabilecek ve onlara alternatif oluşturacak bir geleneksel bilim anlayışının ne varlığından ne de uygulanabilirliğinden söz edilebilir.

Modern dünyanın dışında insanların yaşadıkları evreni dini ve dünyevi olarak bir birinden yalıtılmış farklı alanlar şeklinde ayırmadıklarını ileri süren Gelenekselcilere göre kadim medeniyetlerde her

şeyin kutsal olduğu bir evren tasavvuru vardı. Geleneksel insanın bütün edimlerinde yansıyan sembolik anlayış, kutsal bir hiyerarşi ile evrendeki bütün varlık düzeylerini Mutlak varlığa bağlıyordu.

Dinler insanın aşkınlık alanı ile ilişki kurmalarını sağlayan yegane yol olarak görülmektedir. Gelenekselcilere göre bu aşkın yönü kabul edilmeden ve bunun otoritesi önünde insan kendisini bağımlı kılmadan dinlerin insanı arındırması ve kurtarması mümkün değildir. Dinlerin en büyük amacı insanı geçici olandan ayırıp yaratıcısına bağlayarak bu dünyadayken kurtuluşa götüren kapılar açmalarıdır. Bu bakımdan aşkın olana kendisini kapatan her türlü ruhi yönelimi gerçek maneviyat önündeki en büyük engel olarak görmüşlerdir. Modern dünyada din yerine ikame edilmeye çalışılan başta spiritüalizm olmak üzere gerçek bir vahye dayanmayan her türlü yeni ruhçu hareketi din önündeki en büyük tehlike olarak değerlendirmişlerdir. Bu bağlamda Gelenekselciler dinlerin ortodoks olması, asli yapısının iyi korunmuş olması gereğine özel bir vurgu yapmışlardır. Yani dinlerin kopmaz bir zincirle geldiği ilâhî kaynakla bağlantısının sürmesi bu dinlere yabancı unsurların sızması önündeki en önemli güvence olarak görülmektedir.

Günümüz dünyasında dinlerin birbirleri ile iyi ilişkiler kurmasını bir zorunluluk olarak değerlendiren Gelenekselcilere göre tarihteki din savaşları da bizzat dinlerden değil dinlerin dünyevi amaçlar için kullanılmasından kaynaklanmıştır. Onlar dinler arasında hoşgörü ve diyalogun yaygınlaştırılmasından yana olmakla birlikte gerçek diyalogun ancak entelektüel seçkinler düzeyinde gerçekleştirilebileceği ve bu düzeyde oluşturulan bir diyalogun dinler arasında modern dünyanın bir çok sakıncalı eğilimini ortadan kaldırmada işbirliği imkanlarını seferber edebileceği kanaatinde dirler. Esasen Gelenekselciliğin bir ekol olarak dinler arası diyalog ve hoşgörü açısından verimli bir yöntem sunduğu da açıktır.

Gelenekselciler dinlerin çokluğunu hem bir olgu hem de normal ve gerekli bir durum olarak görmektedirler. Onlara göre insanların farklı olması nasıl doğal ise aynı şekilde dinlerin farklı ve birden fazla olması da doğal karşılanmalıdır. Fakat bu farklılık insanların kendi görüşlerinin farklı olmasından kaynaklanmamakta aksine dini bizzat

gönderen Tanrının o topluluğun şartlarını dikkate alan vahiyler göndermiş olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Gelenekselci yaklaşım, dini çoğulculuk açısından hem bütün dinleri insanları kurtuluşa ulaştıran hem de birlikte varolması gereken yollar olarak kabul eden bir anlayış olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu yaklaşımın özgünlüğü dinlerin hem farklı hem de doğru olmaları arasındaki ilişkiyi çözecek bir açıklama biçimi geliştirmiş olmasında yatmaktadır.

Sonuçta dinlerin aşkın olanda bir olduğu noktasına ulaşan Gelenekselci yaklaşımın dinlerin birliğini açıklamada öne çıkardıkları izah tarzlarının dört konu üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Birinci olarak Gelenekselcilere göre dinlerde ve dinlerin inanç esaslarında evrensel ve aynı olan bir *Mutlak* merkez vardır. Bu Mutlak anlayışı çeşitli dinlerde ve inançlarda farklı farklı ortaya çıkmakla birlikte bunlar gerçekte aynı Mutlak'ı ifade etmektedirler. Dolayısıyla onlar bu tek olan Mutlak'ın farklı dinlerdeki yansımalarını Göreceli Mutlak şeklinde kavramsallaştırmışlardır. Bu kavram Mutlak olanı onaylama açısından bütün dinlerin aynı noktada bulunduğu ve birleştiği fikrini ifade etmesinin yanı sıra aynı zamanda dinlerdeki Mutlak kavramının neden farklı kelimeler ve yaklaşımlarla izah edildiğini açıklamak için de kullanılmaktadır.

Bütün dinlerin birliği fikrini açıklamada Gelenekselcilerin başvurduğu ikinci açıklamaya göre dinlerde biri *zahiri* herkes tarafından görülen ve anlaşılabilen yön diğeri de ancak sınırlı bir entelektüel kesimin gerçekleştirebildiği *batını* yön vardır. Bu ayrımın bütün geleneklerde varolduğuna dikkat çeken Gelenekselciler, geçmişte de bu sınıflandırma doğrultusunda dinlerdeki evrensel yönü vurgulayan bilgelerin bütün dinlerin gerçekte bu düzeyde bir olduğunu söyleyen yaklaşımlarını zaman zaman kendilerini doğrulayan referanslar olarak sunmuşlardır. Onlara göre zahiri düzeyde dinler farklı olmakla birlikte batını özleri dikkate alındığında aynı oldukları görülmektedir. Hatta zahiri dünyanın çeşitliliğine uyarlanma gereği açısından dinlerin çokluğu bu düzeyde zorunludur. Batını düzeyde ise bütün bu farklılıkların ortadan kalktığı temel ilkeler söz konusu olduğu için bu düzeyde algılandığında bütün dinlerin aynı ilkeleri paylaştıkları anlaşılmış olacaktır. Bu düzeyi her dinde sınırlı sayıda entelektüel seçkin ya-

şayabildiği için ancak onlar anlayabilirler ve diğer insanlara izah edebilirler. İşte Gelenekselci açıklamalar bu noktada oldukça seçkin bir anlayışı temsil ettiği için herkese hitab eden ve her insanın anlayabileceği özellikte bir yaklaşım olarak kendisini sunamamaktadır.

Gelenekselciler üçüncü olarak *varlığın birliği* öğretisinin bütün dinlerde bulunan evrensel bir öğreti olduğu kanaatindedirler. Onlara göre dinlerin özünü oluşturan metafizik ilkeler bu öğretiye dayanmaktadır ve ancak tek bir metafizik gerçeklik alanı olabileceğinden bu öğreti evrenseldir. Nitekim onlar bu öğretinin evrenselliği fikrini desteklemek için çeşitli geleneklerdeki karşılığını ortaya koyarak bu görüşlerini desteklemeye çalışmışlardır. Buna göre Varlığın bir olduğunun idrak edildiği noktada dinlerin birliği de anlaşılmakta öte yandan bu tek olan Varlığa bağlı olarak çokluğun görüldüğü tezahür ve form dünyasında ise dinlerin çokluğu doğal karşılanmaktadır.

Son olarak Gelenekselcilerin *dinlerin aşkın düzeyde bir olduğu* şeklindeki izahları da yine dinlerin hem aşkın ilkelere dayanması hem de kaynağının Aşkın olması görüşüne dayanmaktadır. Dolayısıyla aşkın düzeyde dinlerin birliği idrak edilmekle birlikte bu düzeydeki ilkelerin dünyamızda somut kurallar olarak yansıması zorunlu olarak bir forma bürünmesi anlamına geldiğinden bu durum farklı insan topluluklarında farklı dinler olarak ortaya çıkmaktadır.

Aslında Gelenekselcilerin dinlerin birliği ile ilgili kullandıkları bu açıklama biçimleri temelde aynı şeyi farklı izah tarzları ile ifade etmek anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bütün bu biçimler temelde aynı anlamı farklı açıklama tarzları deneyerek ifade etmek demektir ve bu açıklamalar arasında bire bir karşılaştırma yapılabilir. Şöyle ki dinlerde Mutlak olan Batındır, Varlık mutlaktır ve Aşkın düzeyde tek bir Mutlak vardır. Veya varlığın birliği öğretisini temel alarak bu açıklamaları karşılaştıracak olursak Varlık, Mutlak, Batın ve Aşkın olandır. Veya batını düzeyde tek bir Mutlak vardır, Varlık birdir ve yine Aşkınlığın birliği ancak bu düzeyde idrak edilebilir.

Gelenekselciler açısından dinlerin yaşadıkları haliyle kabul edilmesi gerekir. Çünkü her din her hangi bir dinde bulunması gereken bütün unsurları barındırdığı için kendi içinde bütünlüklü bir yapı oluşturur. Bu bakımdan “bir dini yaşamak bütün dinleri yaşamak de-

mektir". Dolayısıyla onlar her hangi bir dini unsurun farklı gelenek ve dinlerdeki müteakibillerine karşılaştırmalı olarak işaret ederek her gelenğin kendi bütünlüğü içindeki unsurları o gelenekte somutlaştırdığı şekliyle koruması üzerinde ısrar etmişlerdir. Çeşitli dinlerin farklı özelliklerini birleştirerek yeni eklektik bir din oluşturmaya çalışmak yanlıştır. Yine bütün dinleri birleştirerek tek bir dini sistem oluşturmak da doğru değildir. Dinlerin birliğini zahiri düzeyde sağlamaya çalışmak onların bütün insanlığı kucaklayan çeşitliliğini görmezlikten gelmek olacaktır. Dolayısıyla dinlerin birliği ancak aşkın düzeyde varolabilir ve bundan ötesini aramak gereksizdir.

Gelenekselcilere göre bugün dünyamızda yaşayan bütün dinler doğrudur ve insanları doğruya ve kurtuluşa ulaştırırlar. Dolayısıyla insanların kurtulmak için yapmaları gereken şey kendi dinlerini yaşamaya çalışmaktır. Bu bakımdan Gelenekselciler kendi görüşlerini temellendirmede bütün dinlerden referanslar getirmişlerdir. Bu bağlamda tarihte kalmış çeşitli dini geleneklerden de yararlanmakla birlikte Eflatuncu, Plotinuscu, Hermetik ve benzeri bazı felsefi gelenekleri de batını doktrini tâhakkuk ettiren geçerli ve doğru gelenekler olarak kabul etmişlerdir. Ancak Gelenekselcilerin kendi öğretilerini temellendirmede ve açıklamada en fazla örnek gösterdikleri gelenekler Hint ve İslam gelenekleri olmuştur.

Günümüz dünyası açısından Gelenekselcilerin yaklaşımlarını dikate değer kılan en önemli özellik ise dinlerin aşkın özü olarak gördükleri metafizik ilkeleri günümüz insanın anlayışına sunabilecek bir dil kullanarak yeniden ifade etmeleridir. Böylece mutlak gerçeğin kendilerinde yansıdığına inandıkları geleneksel doktrinlerin metafizik ilkeleriyle, modern dünyanın bütün birikimini ve değerlerini kendilerine özgü yaklaşımlarıyla tartmışlardır. Bunu yaparken de konuyu mümkün olduğu ölçüde bütün geleneklerden karşılaştırmalı örneklerle zenginleştirerek sunmuşlardır. Bu karşılaştırma yöntemi bir konu hangi dinde daha iyi ve anlaşılır şekilde ifade edilmiş ise o açıklama biçimini ve kavramsal çerçeveyi tercih etmek şeklinde gerçekleşmiştir. Böylece Gelenekselci yaklaşım her dinden insana kendi geleneği ile başka gelenekleri bu bakış açısından karşılaştırma ve anlama imkanı sunmaktadır.

Anlaşılabacağı üzere Gelenekselci yaklaşım Dinler Tarihinde sürekli cevabı aranan “dinler neden çoktur”, “dinlerin farklılığı onların hakikat değerini nasıl etkilemektedir” veya “neden dinler farklılıkları yanında benzer özellikler de göstermektedirler” sorularına kendilerine özgü çözümler getirmişlerdir. Bu çözümler bir yandan dünyadaki bütün dini çeşitliliği kabullenmeyi gerektirirken aynı zamanda tek tek bütün dinlerin hakikat değerini de reddetmemektedir. Bu da her dini geleneğin bir dinde bulunması gereken bütün unsurları içinde barındırdığı anlamına gelmektedir. Gelenekselciler bütün dinlerde yansıyan bu unsurların her dinde farklı bir görünüşü ve yansıması olmakla birlikte temelde aynı ilkeler olduğu kanaatinde dirler.

Gelenekselciler dinlerin temel ilkelerinin birliğini vurgulamak açısından bütün dinlerde ve geleneklerde yansıyan ezeli bir din veya geleneğin bulunduğunu da ileri sürmektedirler. *Philosophia perennis* (ezeli hikmet), *religio perennis* (ezeli din), *religio cordis* (ezeli din), *sophia perennis* (ezeli bilgi), *philosophia perennis universalis* (ezeli ve evrensel hikmet), *scientia sacra* (kutsal bilim) kavramlarıyla ifade edilen bu ezeli din onlara göre bütün dinlerde yansıyan Asli Din’dir. Bu bakımdan bazen dinlerdeki metafizik ilkeler bütünü söz konusu olduğunda da bu kavramlar kullanılmaktadır. *Kadim gelenek*, *asli gelenek* (*primordial tradition*) şeklinde de kavramsallaştırılan bu Ezeli Din adeta bütün dinlerin arketipi şeklinde anlaşılmaktadır. Onlara göre Hint geleneğindeki *Sanatana dharma* ve İslam geleneğindeki *Hikmet-i ledüniyye*, *Din-i kayyım*, *Hikmet-i Halide* kavramları da bu ezeli dinin karşılığı olan ifadelerdir. Esasen Gelenekselcilerin her şeyin ezeli aslından yansıması şeklindeki bu yaklaşımlarını bir çok konuyu izah ederken kullandıklarını da söyleyebiliriz. Mesela nebiler, resuller, avatarlar, Logos (Kalam)’la özdeşleştirilirler ve ondan gelen hikmetin temsilcileri ve kendi dönemlerindeki ulaştırıcıları olarak görülürler. Dolayısıyla onlara göre tıpkı dünyadaki her şeyin Mutlak’tan tezahür etmesi ve ona göre göreceli bir varlık düzeyleri olması gibi dinler, Ezeli Dinin, gelenekler Ezeli Geleneğin, peygamberler Logosun yansımalarıdır ve asıllarını yansıttıkları için kendi düzeylerinde onları temsil etmektedirler.

Gelenekselciler dinleri incelemede ve anlamada sadece akademik yöntemlerin yeterli olmadığı, dinleri her düzeyde tahakkuk ettirebi-

lenlerin ancak anlayabileceği yönlerinin de bulunduğunu sürekli vurgulamaktadırlar. Dinlerdeki metafizik özü kavrayabilmenin de ancak her dinde bulunan manevi öğretiyi yaşamakla mümkün olabileceği kanaatindedirler. Dolayısıyla Gelenekselcilerin temel görüşlerinin bir bakıma modern bilimsel yöntemlerle incelenilecek alanın dışına taşıdığı söylenebilir. Ancak çeşitli dinlerde batını düzeydeki öğretilerin manevi pratiklerle yaşanarak anlaşılmasının yanı sıra bu öğretilerin çeşitli akademik araştırmalara konu olacak bir çok yazılı eser bıraktığı görülmektedir. Her ne kadar yaşanan ile yazılan arasında büyük bir uçurum olduğu gerçeği inkar edilemezse de farklı geleneklerdeki batını düzeyde söylenenler arasında büyük benzerliklerin bulunması, bu alanda da bilimsel araştırmaların doğru sonuçlara götürebileceği fikrini desteklemektedir. Nitekim Gelenekselcilerin metafizik öğretiler üzerine temellendirdikleri açıklamalar da bu bağlamda değerlendirilmelidir.

Gelenekselci yaklaşımların din bilimlerine gerek akademik düzeyde yaptıkları araştırmalarla gerekse bir çok noktada geliştirdikleri yeni bakış açılarıyla katkısı küçümsenemeyecek düzeydedir. Bu nedenle Gelenekselci ekol ve görüşleri üzerine akademik düzeyde yapılan çalışmaların gerek nicelik gerekse nitelik açısından artması Dinler Tarihi alanında çalışanlar için de büyük kazanımlar sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

KUR'AN-I KERİM KİTABI MUKADDES

- ACMAL, Mohammad, "Sufi Science of the Soul", *Islamic Spirituality Foundations*, Ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Routledge & Kegan Paul Yay., London 1987, s. 294-307.
- ADAM, Baki, "Yahudilerde Din ve Gelenek", *İslami Araştırmalar*, C. VI, sy. 1, Ankara 1992, s. 44-51.
- , "Yahudiliğin Hristiyanlığa ve İslam'a Bakışı", *Dinler Tarihi Araştırmaları I*, Sempozyum: Ankara, 08-09 Kasım 1996, Dinler Tarihi Derneği Yay., Ankara 1998, s. 147-176.
- AFİFİ, Ebu'l-Ala, *Muhyiddin İbn-i Arabi'de Tasavvuf Felsefesi*, Çev. Mehmet Dağ, Kırkambar Yay., İstanbul 1998.
- , *Tasavvuf İslam'da Manevi Hayat*, Çev. Ekrem Demirli; Abdullah Kartal, İz Yay., İstanbul 1996.
- AKTAY, Yasin, *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*, İletişim Yay., İstanbul 1999.
- ALLEN, Douglas, *Structure and Creativity in Religion*, Mouton Yay., New York 1978.
- ARASTEH, A. Rıza; SHEİKH, Enis A., "Sufizm: Evrensel Benliğe Gi-

den Yol”, Çev. Seval Yılmaz, *Sufi Psikolojisi*, İnsan Yay., İstanbul 2000, s. 41-76.

ARMAĞAN, Mustafa, *Gelenek*, Ağaç Yay., İstanbul 1992.

ARMSTRONG, Karen, *Tanrının Tarihi*, Çev. Oktay Özel; Hamide Koyukan; Kudret Emiroğlu, Ayraç Yay., Ankara 1998.

ARISTOTELES, *Metafizik*, Çev. Ahmet Aslan, Sosyal Yay., İstanbul 1996.

ARSLAN, Hüsamettin, “Türk Düşüncesinde Epistemolojik Bunalım”, *İlim ve Sanat*, sy. 13, İstanbul 1987, s. 10-18.

———, *Epistemik Cemaat Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*, Paradigma Yay., İstanbul 1992.

ARTZ, Frederick B., *Orta Çağların Tini*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul 1996.

ASLAN, Adnan, “Batı Perspektifinde Dinî Çoğulculuk Meselesi”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, sy. 2, İstanbul 1998, s. 143-163.

———, “Dinler ve Mutlak Hakikat Kavramı: John Hick ve Seyyid Hüseyin Nasr’la Bir Mülakat”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, sy. 1, İstanbul 1997, s. 175-188.

———, “Geleneksel Ekolün Modernizm Eleştirisi ve İslam Düşüncesindeki Yansımaları”, *II. Kutlu Doğum İlmî Toplantısı*, TDV İslam Araştırmaları Merkezi Yay., İstanbul 1997, s. 55-69.

ATASAĞUN, Galip, “Hristiyanlığın Tanıtımı, Yorumu ve Kurumsallaşmasında Sembollerin Yeri”, *SÜİFD*, sy. 10, Konya 2000, s. 181-199.

ATAULLAH İSKENDERİ, *Hikmetler Kitabı*, Çev. Orhan Parlak; Cemil Çiftçi, Ribat Yay., İstanbul 1981.

AVANİ, Gulamrıza, *Hikmet ve Sanat*, Çev. Mehmet Kanar, İnsan Yay., İstanbul 1997.

AYDIN, Mehmet, *Din Fenomeni*, Din Bilimleri Yay., Konya 1993.

———, *Dinler Tarihine Giriş*, Din Bilimleri Yay., Konya 1996.

———, “İslam ve Kültürel Çoğulculuk”, *Uluslararası İslam Düşün-*

cesi Konferansı II, İBKİDB Yay., İstanbul 1997, s. 51-66.

AYDIN, Mehmet S., “İslami Rasyonellik Üzerine Bazı Düşünceler”, *Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı II*, İBKİDB Yay., İstanbul 1997, s. 108-115.

———, *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yay., İzmir 1987.

AYNÎ, Mehmet Ali, *Tasavvuf Tarihi*, Sadeleştiren: Hüseyin Rahmi Yamanlı, Kitabevi Yay., İstanbul 1992.

AZİZ NESEFÎ, *Hakikatlerin Özü (Zübdetü'l-Hakaik)*, Haz. M. Murat Tamar, İnsan Yay., İstanbul 1997.

———, *Tasavvufta İnsan Meselesi İnsan-ı Kamil*, Çev. Mehmet Kanar, Dergah Yay., İstanbul 1990.

BABAOĞLU, Ali, *Hermetizm*, BDS Yay., İstanbul 1997.

BAGAVAD GİTA KUTLU EZGİ, Çev. Sevdâ Çalışkan, İmge Kitabevi Yay., Ankara 1995.

BALIVET, Michel, *Şeyh Bedreddin Tasavvuf ve İsyan*, Çev. Ela Güntekin, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 2000.

BAYKAN, Erdal, *Bir Din Felsefesi Problemi Olarak Mevlâna'da Tanrı*, (Basılmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1999.

BENZ, Ernst, “On Understanding Non-Christian Religions”, *The History of Religions Essays in Methodology*, Ed. Mircea Eliade; Joseph M. Kitagawa, The University of Chicago Yay., Chicago 1970, s. 115-131.

BERGER, Peter, “Dini Kurumlar”, Çev. Adil Çiftçi, *Toplumbilim Yazıları*, Anadolu Yay., İzmir 1999, s. 71-136.

———, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, Çev. Ali Coşkun, İnsan Yay., İstanbul 1993.

BİRCAN, Hasan Hüseyin, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, İz Yay., İstanbul 2001.

BOLAY, Süleyman Hayri, “Alem”, DİA., C. II, İstanbul 1989, s. 357-360.

BORELLA, Jean, “René Guénon and the Traditionalist School”, Mo-

dern Esoteric Spirituality, New York 1992, s. 330-358.

BORGEAUD, Philippe, *Karşılaşma Karşılaştırma Dinler Tarihi Araştırmaları*, Çev. Mehmet Emin Özcan, Dost Kitabevi Yay., Ankara 1999.

BRYANT, M. Darrol, "Do All Religions Teach the Same Thing? Exploring the Unity and Diversity of Religions", *Dialogue & Alliance*, C. XI, sy. 2, New York 1997, s. 43-58.

BUBER, Martin, *Hasidism and Modern Man*, Ed. ve İngilizceye Çev. Maurice Friedman, Harper & Row Yay., New York 1966.

BUDDA, A. Hilmi, *Dinler Tarihi*, Vakıf Yay., İstanbul 1935.

BURCKHARDT, Titus, "Fas'ta An'anevî İlimler", Çev. Mustafa Tahralı, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, Yıl: 8, sy. 2, İstanbul 1979, s. 31-43.

———, "Perennial Values in Islamic Art", *The Sword of Gnosis*, Ed. Jacob Needleman, Arkana Yay., London 1986, s. 305-316.

———, "The Spirituality of Islamic Art", *Islamic Spirituality Manifestations*, Ed. Seyyid Hüseyin Nasr, SCM Yay., New York 1991, s. 506-527.

———, *Akılın Aynası Geleneksel Bilim ve Kutsal Sanat Üzerine Denemeler*, Çev. Volkan Ersoy, İnsan Yay., İstanbul 1994.

———, *Astroloji ve Simya*, Çev. Mehmed Temelli, Verka Yay., İstanbul 1999.

———, *Fez City of Islam*, İngilizceye Çev. William Stoddart, The Islamic Texts Society Yay., Cambridge 1992.

———, *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*, Çev. Fahreddin Aslan, Ribat Yay., İstanbul 1982.

———, *Sacred Art in East and West Principles and Methods*, İngilizceye Çev. Lord Northbourne, 2. b., Perennial Books Yay., Middlesex 1986.

———, "İslami Eğitimde Güzel Sanatların Rolü", *Felsefe Edebiyat ve Güzel Sanatlar*, Ed. S. Hüseyin Nasr, Çev. Hayriye Yıldız, Akabe Yay., İstanbul 1989.

- CAPRA, Fritjof, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, Çev. Mustafa Armağan, İnsan Yay., İstanbul 1989.
- , *Kainata Mensup Olmak*, Çev. Mücahit Bilici, İnsan Yay., İstanbul 1996.
- , *Fiziğin Tao'su*, Çev. Kaan H. Ökten, Arıtan Yay., İstanbul 1991.
- CHITTICK, William C.; MURATA, Sachiko, *İslam'ın Vizyonu*, Çev. Turan Koç, İnsan Yay., İstanbul 2000.
- CHITTICK, William C., "A Sufi Approach to Religious Diversity", *Religion of the Heart*, Ed. Seyyid Hüseyin Nasr; William Stoddart, Foundations For Traditional Studies Yay., Washington 1991, s. 50-90.
- , "Seyyid Hüseyin Nasr'ın Yazdıkları", Çev. Aysel Danacı, *Söyleşiler*, İnsan Yay., İstanbul 1996, s. 11-20.
- , *Hayal Alemleri İbn Arabi ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, Çev. Mehmet Demirhan, Kaknüs Yay., İstanbul 1999.
- , *Varolmanın Boyutları*, Çev. Turan Koç, İnsan Yay., İstanbul 1997.
- ÇİHAN, A. Kamil, *İbn Sina ve Gazali'de Bilgi Problemi*, İnsan Yay., İstanbul 1998.
- COOMARASWAMY, Ananda K., *Figures of the Speech or Figures of the Thought*, Munshiram Manoharlal Yay., New Delhi 1981.
- , *Hinduizm ve Budizm*, Çev. İsmail Taşpınar, Kaknüs Yay., İstanbul 2000.
- , *Sanatın Tabiatındaki Başkalaşım*, Çev. Nejat Özdemiroğlu, İnsan Yay., İstanbul 1995.
- , *Selected Papers Metaphysics*, Ed. Roger Lipsey, Princeton University Yay., New Jersey 1977.
- , *Time and Eternity*, Munshiram Manoharlal Yay., New Delhi 1993.
- COOMARASWAMY, Rama, "Modern ve Geleneksel İnsan Arasındaki Çatışmaların Temel Doğası", Çev. Süleyman Erol Gün-

düz, *Kutsalın Peşinde*, Ed. Seyyid Hüseyin Nasr; Katherine O'Brien, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 113-146.

CORBIN, Henri, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yay., İstanbul 1986.

CORNELL, Erik, "Bosna Bektaşiliği Üzerine", *Alevi Kimliği*, Ed. T. Olsson; E. Özdalga; C. Raudvere, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1999, s. 12-19.

COTTINGHAM, John, "Kartezyen Düalizm: İlahiyat, Metafizik ve Bilim", *Cogito*, sy. 10, YKY, İstanbul 1997, s. 273-286.

CUTSINGER, James S., "Femininity, Hierarchy and God", *Religion of the Heart*, Ed. Seyyid Hüseyin Nasr; William Stoddart, Foundations For Traditional Studies Yay., Washington 1991, s. 110-131.

ÇİĞDEM, Ahmet, *Aydınlanma Felsefesi*, Ağaç Yay., İstanbul 1993.

ÇİSTİ, Şeyh Hakim Muinüddin, *Sufi Tıbbı*, Çev. Hayrettin Tekümit, İnsan Yay., İstanbul 1997.

ÇOTUKSÖKEN, Betül; BABÜR, Saffet, *Ortaçağda Felsefe*, Kabalcı Yay., İstanbul 1993

D'SA, Francis X., "The Universe of Faith and the Pluriverse of Belief: Are All Religions Talking about the Same Thing?", *Dialogue & Alliance*, C. XI, sy. 2, New York 1997, s. 88-115.

DANNER, Victor, "Din ve Gelenek", *Kutsalın Peşinde*, Ed. Seyyid Hüseyin Nasr; Katherine O'Brien, İnsan Yay., Çev. Süleyman Erol Gündüz, İstanbul 1995, s. 25-36.

———, *The Islamic Tradition*, Amity House Yay., New York 1988.

DAVUDOĞLU, Ahmet, "Tarih Metodolojisi ve Geleneği Yeniden Yorumlama Sürecindeki Önemi", *İslam, Gelenek ve Yenileşme*, TDV İslam Araştırmaları Merkezi Yay., İstanbul 1996, s. 107-115.

DEMİRCİ, Kürşat, *Dinler Tarihinin Meseleleri*, İnsan Yay., İstanbul 1997.

———, *Hinduizmin Kutsal Metinleri Vedalar*, İşaret Yay., İstanbul 1991.

- DEMİRHAN, Ahmet, *Modernlik*, Ağaç Yay., İstanbul 1992.
- DRURY, Nevill, *Şamanizm*, Çev. Erkan Şimşek, Okyanus Yay., İstanbul 1989.
- DURAND, Gilbert, *Sembolik İmgelem*, Çev. Ayşe Meral, İnsan Yay., İstanbul 1998.
- EATON, Gai, “Gelenek ve İnsan Toplumu”, *Kutsalın Peşinde*, Ed. Seyyid Hüseyin Nasr; Katherine O’Brien, İnsan Yay., Çev. Süleyman Erol Gündüz, İstanbul 1995, s. 37-56.
- , “Man”, *Islamic Spirituality Foundations*, Ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Routledge & Kegan Paul Yay., London 1987, s. 358-377.
- , *İslam ve İnsanlığın Kaderi*, Çev. İhsan Durdu, İnsan Yay., İstanbul 1992.
- , *Kalenin Kralı Modern Dünyada İnsanın Tercih ve Sorumluluğu*, Çev. Birol Çetinkaya, İz Yay., İstanbul 2000.
- , *The Richest Vein Eastern Tradition and Modern Thought*, 2. b., Sophia Perennis Et Universalis Yay., New York 1995.
- EBU NASR SERRAC TUSİ, *el-Lüma’*, Çev. H. Kamil Yılmaz, Altınoluk Yay., İstanbul 1996.
- ECKHART, Meister, *Selected Writings*, Çev. Oliver Davies, Penguin Yay., London 1994.
- , *Tanrı ve İnsan*, Çev. Sedat Umran, Ruh ve Madde Yay., İstanbul 1990.
- EL-ATTAS, M. Nakib, *İslam ve Laisizm*, Çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yay., İstanbul 1994.
- , *Modern Çağ ve İslami Düşünüşün Problemleri*, Çev. Mahmut Erol Kılıç, İnsan Yay., İstanbul 1989.
- EL-CABİRİ, Muhammed Abid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, Çev. Burhan Köroğlu; Hasan Hacak; Ekrem Demirli, Kitabevi Yay., İstanbul 1999.
- EL-CÎLÎ, Abdülkerim, *İnsân-ı Kâmil*, Çev. Abdülaziz Mecdi Tolun, Haz. Selçuk Eraydın; Ekrem Demirli; Abdullah Kartal, İz Yay., İstanbul 1998.

- EL-FARUKİ, İsmail Raci; EL-FARUKİ, Luis Lamia, *İslam Kültür Atlası*, Çev. Mustafa Okan Kibaroglu; Zerrin Kibaroglu, İnkılab Yay., İstanbul 1991.
- ELIADE, Mircea, “Dini Sembolizm Ve Fizikötesi Endişenin Değerlendirilmesi”, Çev. Sadık Kılıç, *İslamda Sembolik Dil*, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 319-332.
- , “Initiation”, *Encyclopedia of Religion*, Ed. Mircea Eliade, New York 1987, C. VII, s. 224-229.
- , “Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism”, *The History of Religions Essays in Methodology*, Ed. Mircea Eliade; Joseph M. Kitagawa, The University of Chicago Yay., Chicago 1970, s. 86-107.
- , *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, Çev. Mehmet Aydın, Din Bilimleri Yay., 2. b., Konya 1995.
- , *Ebedi Dönüş Mitosu*, Çev. Ümit Altuğ, İmge Kitabevi Yay., Ankara 1994.
- , *İmgeler Simgeler*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yay., Ankara 1992.
- , *Şamanizm*, Çev. İsmet Birkan, İmge Kitabevi Yay., Ankara 1999.
- EMİNREZAVİ, Mehdi, “Seyyid Hüseyin Nasr’ın İlmi Katkıları”, Çev. Aysel Danacı, Seyyid Hüseyin Nasr, *Söyleşiler*, İnsan Yay., İstanbul 1996 s. 21-30.
- EMRE, Akif, “Martin Lings ile Gelenek-Din Tartışması”, Yeni Şafak, sy. 537, İstanbul, 21 Mayıs 1996.
- ERDEM, Hüsameddin, *Panteizm ve Vahdet-i Vücut Mukayesesi*, KTB Yay., Ankara 1990.
- ERTUĞRUL, İsmail Fenni, *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî*, Haz. Mustafa Kara, İnsan Yay., İstanbul 1991.
- EVOLA, Julius, *Çağdaş Ruhçuluğun Maske ve Yüzleri*, İnsan Yay., İstanbul 1996.
- , *Modern Dünyaya Başkaldırı*, Fevzi Topaçoğlu, İnsan Yay., İstanbul 1994.

- FAHRİ, Macit, *İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, Çev. Şahin Filiz, İnsan Yay., İstanbul 1998.
- , *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, 2. b., İklim Yay., İstanbul 1992.
- FAIVRE, Antoine, “Esotericism”, İngilizceye Çev. Kristina Anderson, *Encyclopedia of Religion*, Ed. Mircea Eliade, New York 1987, C. V, s. 156-163.
- FAZLURRAHMAN, *İslami Yenilenme*, Çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yay., Ankara 1999.
- FİLİZ, Şahin, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, İnsan Yay., İstanbul 1995.
- GADAMER, Hans-Georg, “Tarih Bilinci Sorunu”, *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, Der. Paul Rabinow; William Sullivan, Çev. Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul 1990, s. 79-106.
- GARAUDY, Roger, *20. Yüzyıl Biyografisi Garaudy’nin Felsefi Vasiyetleri*, Çev. Ahmet Zeki Ünal, Fecr Yay., 2. b., Ankara 1998.
- GAZALİ, *Dalaletten Hidayate*, Çev. Ahmet Subhi Fırat, Şamil Yay., İstanbul 1978.
- , *Hakikat Bilgisine Yükseliş Mearicü’l-Kuds*, Çev. Serkan Özburun, İnsan Yay., İstanbul 1995.
- , *İhyau Ulumi’d-Din*, Çev. Ahmet Serdaroğlu, C. I-IV, Bedir Yay., İstanbul 1974.
- GILSON, Étienne, *Ateizmin Çıkmazı*, Çev. Veysel Uysal, İFAV Yay., İstanbul 1991.
- , *Tanrı ve Felsefe*, Çev. Mehmet Aydın, Dokuz Eylül Üniversitesi Yay., İzmir 1986.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki, *100 Soruda Tasavvuf*, Gerçek Yay., İstanbul 1969.
- , *Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri*, Altın Kitaplar Yay., 4. b., İstanbul 1976.
- GUÉNON, René, “Bilim Efsanesi ve Avamileştirme”, Çev. Mustafa Halidoğlu, *Bilim Felsefesi*, Seha Yay., İstanbul 1993.

- , “Doğu Metafizigi”, Çev. Sadık Kılıç, *Tabiattaki Metafizik ve Guénon’un Doğu Metafizigi*, Akçağ Yay., Ankara 1995, s. 63-82.
- , “Hermes”, *The Sword of Gnosis*, Ed. Jacob Needleman, Arkana Yay., London 1986, s. 370-375.
- , “İslam Tasavvufu”, Çev. Mustafa Tahralı, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, Yıl: 14, sy. 1, İstanbul 1985, s. 8-16.
- , “Nefsini Bil”, Çev. Mustafa Tahralı, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, Yıl: 10, sy. 3, İstanbul 1981, s. 55-65.
- , “Rites and Symbols”, *The Sword of Gnosis*, Ed. Jacob Needleman, Arkana Yay., London 1986, s. 366-369.
- , “The Language of the Birds”, *The Sword of Gnosis*, Ed. Jacob Needleman, Arkana Yay., London 1986, s. 299-303.
- , *Doğu Düşüncesi*, Çev. Fevzi Topaçoğlu, İz Yay., İstanbul 1997.
- , *Doğu ve Batı*, Çev. Fahrettin Arslan, Yeryüzü Yay., İstanbul 1986.
- , *Dünya Krallığı*, Çev. Haluk Özden, Ruh ve Madde Yay., İstanbul 1992.
- , *Fundamental Symbols the Universal Language of Sacred Science*, İngilizceye Çev. Alvin Moore, Quinta Essentia Yay., Cambridge 1995.
- , *Geleneksel Formlar ve Kozmik Devirler*, Çev. Lütfi Fevzi Topaçoğlu, İstanbul 1997.
- , *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, Çev. Mahmut Kanık, İnsan Yay., İstanbul 1989.
- , *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar*, Çev. Fevzi Topaçoğlu, İnsan Yay., İstanbul 2000.
- , *Maddi İktidar Ruhani Otorite*, Çev. Birsal Uzma, Ağaç Yay., İstanbul 1992.
- , *Man and His Becoming According to the Vedanta*, İngilizceye Çev. Richard C. Nicholson, Oriental Books Reprint Corporation Yay., New Delhi, 1981.

- , *Manevi İlimlere Giriş*, Çev. Lütfi Fevzi Topaçoğlu, İnsan Yay., İstanbul 1997.
- , *Modern Dünyanın Bunalımı*, Çev. Nabi Avcı, Yeryüzü Yay., İstanbul 1986.
- , *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, Çev. Mahmut Kanık, İz Yay., İstanbul 1990.
- , *Ruhcu Yanılgı*, Çev. Lütfi Fevzi Topaçoğlu, İz Yay., İstanbul 1996.
- , *The Great Triad*, İngilizceye Çev. Peter Kingsley, Munshiram Manoharlal Yay., New Delhi 1994.
- , *Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi*, Çev. Fevzi Topaçoğlu, İnsan Yay., İstanbul 2001.
- GÜNALTAY, M. Şemseddin, *Felsefe-i Ula İsbat-ı Vacib ve Ruh Nazariyeleri*, Haz. Nuri Çolak, İnsan Yay., İstanbul 1994.
- GÜNAY, Ünver; GÜNGÖR, Harun, *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi*, Ocak Yay., Ankara 1997.
- GÜNDÜZ, Şinasi, *Mitoloji İle İnanç Arasında –ortadoğu dinsel gelenekleri üzerine yazılar–*, Etüt Yay., Samsun 1998.
- GÜNDÜZ, Şinasi; ÜNAL, Yavuz; SARIKÇIOĞLU, Ekrem, *Dinlerde Yükseliş Motifleri ve İslam'da Miraç*, Vadi Yay., Ankara 1996.
- GÜNGÖR, Erol, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Yay., 7. b., İstanbul 1998.
- HACE YUSUF-İ HEMEDANİ, *Hayat Nedir (Rutbetü'l-Hayat)*, Çev. Necdet Tosun, İnsan Yay., İstanbul 1998.
- HALMAN, Talat Sait, *Eski Mısırdan Şiirler*, YKY., İstanbul 1994.
- HARMAN, Ömer Faruk, “Günümüzde Batı'da Dinler Tarihi Çalışmaları”, *Dinler Tarihi Araştırmaları I*, Sempozyum: Ankara, 08-09 Kasım 1996, Dinler Tarihi Derneği Yay., Ankara 1998, s. 315-322.
- HEILER, Friedrich, “The History of Religions as a Preparation for the Co-operation of Religions”, *The History of Religions Essays*

in *Methodology*, Ed. Mircea Eliade; Joseph M. Kitagawa, The University of Chicago Yay., Chicago 1970, s. 132-160.

HICK, John, *An Interpretation of Religion Human Responses to the Transcendent*, Macmillan Yay., London 1989.

HUCVURİ, *Keşfu'l-Mahcub Hakikat Bilgisi*, Haz. Süleyman Uludağ, 2. b., Dergah Yay., İstanbul 1996.

HUXLEY, Aldous, *Algı Kapıları*, Çev. Mehmet Fehmi İmre, İmge Kitabevi Yay., Ankara 1995.

—————, *Kalıcı Felsefe*, Çev. Latif Boyacı, İnsan Yay., İstanbul 1996.

İBN ARABİ, *Fena Risalesi Arzuların Tercümanı*, Çev. Mahmut Kanık, İz Yay., İstanbul 1991.

—————, *Fusus'ül-Hikem*, Çev. Nuri Gencosman, MEB Yay., İstanbul 1992.

—————, *Harflerin İlmi*, Çev. Mahmut Kanık, Asa Yay., Bursa 2000.

—————, *İlahi Aşk*, Çev. Mahmut Kanık, İnsan Yay., İstanbul 1998.

—————, *Marifet ve Hikmet*, Çev. Mahmut Kanık, İz Yay., İstanbul 1995.

—————, *Nurlar Risalesi*, Çev. Mahmut Kanık, İnsan Yay., İstanbul 1997.

İBN MİSKEVEYH, *el-Hikmet'ül-Halide -Caviden-ı Hired-*, Tahkik: A. Bedevi, Kahire 1952.

İBN SİNA, *en-Necat fi'l-Mantık ve'l-İlahiyyat*, Tahkik: Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1992.

İDRİS ŞAH, *Yol'un Yolu*, Çev. M. Ali Özkan, İnsan Yay., İstanbul 1996.

İSMAİL ANKARAVİ, *Minhacü'l-Fukara Fakirlerin Yolu*, Haz. Sadettin Ekici, İnsan Yay., İstanbul 1996.

İSMAİL HAKKI BURSEVİ, *Kitabü'n-Netice*, Haz. Ali Namlı; İmdat Yavaş, C. I-II, İnsan Yay., İstanbul 1997.

İZUTSU, Toshihiko, "Felsefe İslam'da Felsefî Düşüncenin Temeli", Gulamrıza Avani, *Hikmet ve Sanat*, Çev. Mehmet Kanar, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 83-105.

- , *İbn Arabî'nin Fusus'undaki Anahtar-Kavramlar*, Çev. Ahmed Yüksel Özemre, Kaknüs Yay., İstanbul 1998.
- , *İslam'da Varlık Düşüncesi*, Çev. İbrahim Kalın, İnsan Yay., İstanbul 1995.
- JEANNIERE, Abel, "Modernite Nedir?", Çev. Nilgün Tatal-Küçük, *Modernite versus Postmodernite*, Der. Mehmet Küçük, Vadi Yay., Ankara 1993, s. 15-25.
- KAM, Ferid, "Vahdet-i Vücut ve Panteizm", Ferid Kam; M. Ali Ayni, *İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi*, Haz. Mustafa Kara, İnsan Yay., İstanbul 1992.
- KANIK, Mahmut, "Frithjof Schuon'un Hayatı ve Eserleri", Frithjof Schuon, *İslam'ın Metafizik Boyutları*, Çev. Mahmut Kanık, İz Yay., İstanbul 1996, s. 9-32.
- , "René Guénon Hayatı ve Eserleri", René Guénon, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, Çev. Mahmut Kanık, İnsan Yay., İstanbul 1989, s. 11-27.
- KARLIGA, H. Bekir, *İslam Kaynakları Işığında Pythagoras ve Presokratik Filozoflar*, İstanbul 1979.
- KAUFMAN, Francine; EISINBERG, Josy, "Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik", *Din Fenomeni*, Çev. Mehmet Aydın, Din Bilimleri Yay., Konya 1993, s. 87-129.
- KAZİMİ, Rıza Şah, "Ayrı Kutuplar: Marifetin İcapleri ve Modernizmin Tuzakları", *İslam ve Modernizm Fazlur Rahman Tecrübesi*, İBKİDB Yay., İstanbul 1997.
- KEKLİK, Nihat, *Muhyiddin İbn'ül-Arabi Hayatı ve Çevresi*, Çığır Yay., İstanbul 1966.
- KELABAZİ, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, Haz. Süleyman Ulu-
dağ, 2. b., Dergah Yay., İstanbul 1992.
- KELLY, Bernard, "Notes on the Light of the Eastern Religions with the Special Reference to the Writings of Ananda Coomaraswamy, René Guénon and Frithjof Schuon", *Religion of the Heart*, Ed. Seyyid Hüseyin Nasr; William Stoddart, Foundations For Traditional Studies Yay., Washington 1991, s. 155-176.

KILIÇ, Sadık, “Akıl İle Kalbin Uzlaşmasından İnsanın Ebedi Mutluluğuna Doğru”, *İslamda Sembolik Dil*, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 89-108.

———, *Tabiattaki Metafizik ve Guénon’un Doğu Metafizigi*, Akçağ Yay., Ankara 1995.

KİNDÎ, *Felsefî Risâleler*, Çev. Mahut Kaya, İz Yay., İstanbul 1994.

KITAGAWA, Joseph M., “The History of Religions in America”, *The History of Religions Essays in Methodology*, Ed. Mircea Eliade; Joseph M. Kitagawa, The University of Chicago Yay., Chicago 1970, s. 1-30.

KOÇ, Turan, *Din Dili*, Rey Yay., Kayseri 1995.

KUŞEYRÎ, Abdülkerim, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1978.

KUTLUER, İlhan, *İslam’ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yay., İstanbul 1996.

———, *Modern Bilimin Arkaplanı*, İnsan Yay., İstanbul 1985.

KUZGUN, Şaban, “Mukayeseli Dinler Tarihi Araştırmalarında Karşılaşılan Problemler ve Düşünülen Çözümleri”, *Türkiye 1. Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Samsun 1992, s. 117-125.

KÜÇÜK, Abdurrahman, “Dinlerarası Diyaloğa Niçin İhtiyaç Vardır?”, *Dini Araştırmalar*, C. I, sy. 1, Ankara, 1998, s. 31-43.

LAO-TSU, TAO TE CHİNG, *Yol ve Erdem Kitabı Söz ve Can Kitabı*, Çev. Ömer Tulgan, Yol Yay., İstanbul 1994.

———, *Bilinmeyen Öğretiler*, Çev. İsmail Taşpınar; Amine Gülşah Coşkun, Kaknüs Yay., İstanbul 1999.

———, *Öğretiler*, Çev. İsmail Taşpınar, Kaknüs Yay., İstanbul 1999.

LAROİ, Abdullah, *Tarihselcilik ve Gelenek*, Çev. Hasan Bacanlı, Vadi Yay., Ankara 1993.

LINDBOM, Tage, *Başaklar ve Ayrık Otları Modernliğin Sahte Kutsalları*, Çev. Ömer Baldık, İnsan Yay., İstanbul 1997.

———, *Demokrasi Miti*, Çev. Ömer Baldık, İnsan Yay., İstanbul 1998.

- LINGS, Martin, "Frithjof Schuon and René Guénon", *Sophia The Journal of Traditional Studies*, C. V, sy. 2, Oakton 1999, s. 9-23.
- , "Geleneğin Işığında Günümüzün Dünyası", *Kutsalın Peşinde*, Ed. Seyyid Hüseyin Nasr; Katherine O'Brien, İnsan Yay., Çev. Süleyman Erol Gündüz, İstanbul 1995, s. 233-245.
- , "René Guénon", René Guénon, *Doğu Düşüncesi*, Çev. L. Fevzi Topaçoğlu, İz Yay., İstanbul 1997, s. 7-19.
- , "Signs of the Times", *The Sword of Gnosis*, Ed. Jacob Needleman, Arkana Yay., London 1986, s. 109-121.
- , (Ebubekir Siraceddin), "The Spiritual Function of Civilization", *The Sword of Gnosis*, Ed. Jacob Needleman, Arkana Yay., London 1986, s. 104-108.
- , "The Symbolism of the Triad of Primary Colour", *Religion of the Heart*, Ed. Seyyid Hüseyin Nasr; William Stoddart, Foundations For Traditional Studies Yay., Washington 1991, s. 204-218.
- , *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, Çev. Enes Harman; Ufuk Uyan, Yeryüzü Yay., İstanbul 1980.
- , *Onbirinci Saat Modern Dünyanın Manevi Bunalımı*, Çev. Ufuk Uyan, İstanbul 1989.
- , *Tasavvuf Nedir*, Akabe Yay., İstanbul 1986.
- , *Yirminci Yüzyılda Bir Veli*, Çev. Ufuk Uyan; Bekir Şahin, Yeryüzü Yay., İstanbul 1982.
- LIPSEY, Roger, "Ananda Coomaraswamy", *Encyclopedia of Religion*, Ed. Mircea Eliade, New York 1987, C. IV, s. 79-80.
- LIVINGSTON, Ray, *Geleneksel Edebiyat Teorisi*, Çev. Necat Özdemiroğlu, İnsan Yay., İstanbul 1998.
- MARTIN, Graham Dunstan, *Mağaradaki Gölge Modern Aklın Zindanı*, İnsan Yay., İstanbul 1998.
- McLUHAN, T. C., *Yeryüzüne Dokun Kızılderili Gözüyle Kızılderili Benliği*, Çev. Ece Soydam, İmge Kitabevi Yay., Ankara 1994.
- MENSCHING, Gustav, *Dini Sosyoloji*, Çev. Mehmet Aydın, Din Bilimleri Yay., Konya 1994.

- MERİÇ, Cemil, *Bir Dünyanın Eşiğinde*, İletişim Yay., İstanbul 1994.
- MEVLÂNA CELALEDDİN RUMÎ, *Fîhi Mâ Fîh*, Çev. Ahmed Avni Konuk, İz Yay., İstanbul 1994.
- , *Mesnevi ve Şerhi*, Çev. ve Şerheden: Abdulbaki Gölpınarlı, C. I-VI, Milli Eğitim Yay., İstanbul 1985.
- MULAY EL-ARABÎ ED-DARKAVÎ, *Bir Mürşidin Mektupları*, Haz. Titus Burckhart, Çev. İbrahim Kalın, İnsan Yay., İstanbul 1987.
- NASR, Seyyid Hüseyin, “Batı, Modernizm ve Sekülerizm Saldırısı ile Karşı Karşıya Bulunan ‘Geleneksel İslam’ ”, Konuşan: Enes Kariç, Çev. Faik Beşiroğlu, *Söyleşiler*, İnsan Yay., İstanbul 1996, s. 43-71.
- , “Ezeli Hikmet (Sophia) Arayışım”, Çev. Aysel Danacı, *Söyleşiler*, Seyyid Hüseyin Nasr, İnsan Yay., İstanbul 1996 s. 31-39.
- , “God”, *Islamic Spirituality Foundations*, Ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Routledge & Kegan Paul Yay., London 1987, s. 311-323.
- , “İnsan ve Medeniyetin Geleceği”, Çev. Mevlüt Uyanık, *Bilgi ve Hikmet*, sy. 8, İstanbul 1994, s. 120-125.
- , “İnsanın Evren İçindeki Yeri ve Zahiri Değişim İçindeki Süreklilik”, Çev. Sadık Kılıç, *Benliğin İnşası*, İnsan Yay., İstanbul 2000, s. 95-107.
- , “İran ve İslam”, Konuşan: Şiva Kiyani, Çev. Kenan Çamurcu, *Söyleşiler*, İnsan Yay., İstanbul 1996, s. 73-101.
- , “İslam Geleneğini Yeniden Keşfetmek”, Konuşan: İ. Kutluer; A. Emre, Çev. A. Emre, *Söyleşiler*, İnsan Yay., İstanbul 1996, s. 103-110.
- , “İslam Gelenek ve Batı”, Konuşan: Jay Kinney, Çev. Aysel Danacı, *Söyleşiler*, İnsan Yay., İstanbul 1996, s. 147-163.
- , “İslam ve Çevre Bunalımı”, Çev. Mevlüt Uyanık, *İslami Araştırmalar*, C. IV, sy. 3, Ankara 1990, s. 155-174.
- , “İslam ve Modern Bilim Sorunu”, Çev. Halil Rahman Acar, *İslami Araştırmalar*, C. V, sy. 2, Ankara 1991, s. 77-82.

- , “İslami Bilim ve Batı Bilimi Ortak Miras Ayrışan Kaderler”, *Kutsalın Peşinde*, Ed. Seyyid Hüseyin Nasr; Katherine O’Brien, İnsan Yay., Çev. Süleyman Erol Gündüz, İstanbul 1995, s. 201-218.
- , “Kur’anda Vahiy, Düşünce Ve Akıl”, *İslamda Sembolik Dil*, Çev. Sadık Kılıç, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 233-240.
- , “René Guénon”, *Encyclopedia of Religion*, Ed. Mircea Eliade, New York 1987, C. VI, s. 136-138.
- , “Sufizm ve İslam”, Çev. Aysel Danacı, *Söyleşiler*, İnsan Yay., İstanbul 1996, s. 133-145.
- , “Tabiat Tarihi”, Çev. Ahmet Ünal, *İslam Düşünce Tarihi*, Ed. M. M. Şerif, İstanbul 1991, C. IV, s. 107-123.
- , “The Biography of Frithjof Schuon”, *Religion of the Heart*, Ed. Seyyid Hüseyin Nasr; William Stoddart, Foundations For Traditional Studies Yay., Washington, 1991 s. 1-6.
- , “Theology, Philosophy, and Spirituality”, *Islamic Spirituality Manifestations*, Ed. Seyyid Hüseyin Nasr, SCM Yay., New York 1991, s. 395-446.
- , *Batı Felsefeleri ve İslam*, Çev. Selahaddin Ayaz, Bir Yay., İstanbul 1985.
- , *Bilgi ve Kutsal*, Çev. Yusuf Yazar, İz Yay., İstanbul 1999.
- , *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, Çev. Şehabeddin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul 1995.
- , *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, Çev. Şahabeddin Yalçın, İz Yay., İstanbul 1995.
- , *İnsan ve Tabiat*, Çev. Nabi Avcı, Yeryüzü Yay., İstanbul 1982.
- , *İslam İdealler ve Gerçekler*, Çev. Ahmet Özel, Akabe Yay., İstanbul 1985.
- , *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, Çev. Nazife Şişman, İnsan Yay., İstanbul 1985.
- , *İslam Sanatı ve Maneviyatı*, Çev. Ahmet Demirhan, İnsan Yay., İstanbul 1992.

- , *İslam ve İlim*, Çev. İlhan Kutluer, İnsan Yay., İstanbul 1989.
- , *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, Çev. Ali Ünal, İnsan Yay., İstanbul 1984.
- , *İslamda Düşünce ve Hayat*, Çev. Fatih Tatlılıoğlu, İnsan Yay., İstanbul 1988.
- , *Makaleler I*, Çev. Şehabeddin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul 1995.
- , *Makaleler II*, Çev. Şehabeddin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul 1997.
- , *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, Çev. Savaş Şafak Barkçın; Hüsamettin Arslan, İnsan Yay., İstanbul 1989.
- , *Molla Sadra ve İlahi Hikmet*, Çev. Mustafa Armağan, İnsan Yay., İstanbul 1990.
- , *Üç Müslüman Bilge*, Çev. Ali Ünal, İnsan Yay., İstanbul 1985.
- NECMÜDDİN KÜBRA, *Tasavvufi Hayat*, Haz. Mustafa Kara, 2. b., Dergah Yay., İstanbul 1996.
- NORTHBOURNE, Lord, *İlerlemeye Farklı Bir Bakış*, Çev. Deniz Özer, İnsan Yay., İstanbul 1989.
- , *Modern Dünyada Din*, Çev. Şehabettin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul 1995.
- O'FLAHERTY, Wendy Doniger, *Hindu Mitolojisi*, Çev. Kudret Emiroğlu, İmge Kitabevi Yay., Ankara 1996.
- OCAK Ahmet Yaşar, "Klasik Dönem Osmanlı Toplumsal Hayatında Dini Akımlara Kısa Bir Bakış", *İslamiyat*, C. II, sy. 4, Ankara, 1999 s. 13-22.
- ORTAYLI, İlber, "Osmanlı Modernleşmesi ve Sabetaycılık", *Alevi Kimliği*, Ed. T. Olsson; E. Özdalga; C. Raudvere, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1999, s. 117-126.
- OTTO, Rudolf, *Mysticism East and West*, İngilizceye Çev. Bertha L. Bracey; Richenda C. Payne, Living Age Books Yay., New York 1957.
- , *The Idea of the Holy*, Çev. John W. Harvey, Oxford University Yay., New York 1972.

- ÖZDALGA, Elisabeth, “Din Din midir Yoksa Başka Bir Şey midir? Dinsel Fenomenleri İndirgeyici (Reduksiyonist) Yaklaşımların Bir Ön Eleştirisi”, *İslami Araştırmalar*, C. III, sy. 2, Ankara 1989.
- PALLIS, Marco, “Discovering the Interior Life”, *The Sword of Gnosis*, Ed. Jacob Needleman, Arkana Yay., London 1986, s. 179-197.
- , *The Way and the Mountain*, 2. b., Peter Owen Yay., Londra 1961.
- PASQUIER, Roger De, *Birlik Medeniyetinin Kökleri*, Çev. Hakan Yurdakul, İnsan Yay., İstanbul 1992.
- PERRY, Whitall N., “Ruhun Burçlar Kuşağı: Geleneksel ve Deneysel Psikoloji Arasındaki Farklarla İlgili Gözlemler ”, *Kutsalın Peşinde*, Ed. Seyyid Hüseyin Nasr; Katherine O’Brien, İnsan Yay., Çev. Süleyman Erol Gündüz, İstanbul 1995, s. 73-112.
- , *A Treasury of Traditional Wisdom*, George Allen and Unwin Yay., Londra 1971.
- , “The Revival of Interest in Tradition”, *The Unanimous Tradition Essays on the Essential Unity of all Religions*, 2. b., Ed. Ranjit Fernando, Sri Lanka Institute of Traditional Studies, Clombo 1999, s. 3-16.
- PETTAZONI, Raffaele, “The Supreme Being: Phenomenological Structure and Historical Development”, *The History of Religions Essays in Methodology*, Ed. Mircea Eliade; Joseph M. Kitagawa, The University of Chicago Yay., Chicago 1970, s. 59-66.
- , “Din İlminde Tarih ve Fenomenolji” Çev. H. G. Yurdaydın, *AÜİFD*, sy. 5, Ankara 1956, s. 189-191.
- PLATON, *Devlet*, Çev. S. Eyüboğlu, Remzi Yay., İstanbul 1985.
- PLOTINUS, *Enneadlar*, Çev. Zeki Özcan, Asa Yay., Bursa 1996.
- POOLE, Ross, *Ahlak ve Modernlik*, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yay., İstanbul 1993.

- QUINN, William W., *The Only Tradition*, State University of New York Yay., Albany 1997.
- RADHAKRISHNAN, S., *Eastern Religions and Western Thought*, 2. b., Oxford Universty Yay., London 1940.
- RELİGİON of the HEART, Ed. Seyyid Hüseyin Nasr; William Stoddart, Foundations For Traditional Studies Yay., Washington 1991.
- RENOU, Louis, *Hinduizm*, Çev. Maide Selen, İletişim Yay., İstanbul 1993.
- ROSENTHAL, Franz, *Knowledge Triumphant the Concept of Knowledge in Medieval Islam*, E. J. Brill, Leiden 1970.
- ROSZAK, Theodor, *Çorak Ülkenin Bittiği Yer Post-Endüstriyel Toplumda Politika ve Aşkmlık*, Çev. Naim Öztürk, İnsan Yay., İstanbul 1999.
- , *Bilincin Evrimi*, Çev. Bedirhan Muhib, İnsan Yay., İstanbul 1995.
- RUBEN, Walter, *Eski Metinlere Göre Budizm*, Haz. Lütfi Bozkurt, 2. b., Okyanus Yay., İstanbul 1998.
- SAINT AUGUSTINUS, *İtirafılar*, Çev. Dominik Pamir, Kaknüs Yay., İstanbul 1999.
- SARIKÇIOĞLU, Ekrem, *Dinlerde Mehdi Tasavvurları*, Sidre Yay., Samsun 1997.
- SAYAR, Kemal, “Geçmişin Bilgeliği Bugünün Psikoterapileriyle Buluşabilir mi?”, *Sufi Psikolojisi*, İnsan Yay., İstanbul 2000, s. 11-40.
- SCHAYA, Leo, “Some Universal Aspects of Judaism”, *The Unanimous Tradition Essays on the Essential Unity of All Religions*, Ed. Ranjit Fernando, Sri Lanka Institute of Traditional Studies, Colombo 1999, s. 57-75.
- SCHIMMEL, Annemarie, *Ben Rüzgarım Sen Ateş Mevlâna Celaleddin Rumi*, Çev. Senail Özkan, Ötüken Yay., İstanbul 1999.
- , *Dinler Tarihine Giriş*, AÜİF Yay., Ankara 1955.
- , *Sayıların Gizemi*, Çev. Mustafa Küpüşoğlu, Kabalcı Yay., İstanbul 1998.

- SCHUMACHER, E. F., *Aklı Karışıklar İçin Kılavuz*, Çev. Mustafa Özel, İz Yay., İstanbul 1990.
- SCHUON, Frithjof, "No Activity without Truth", *The Sword of Gnosis*, Ed. Jacob Needleman, Arkana Yay., London 1986, s. 27-39.
- , "On the Margin of Liturgical Improvisations", *The Sword of Gnosis*, Ed. Jacob Needleman, Arkana Yay., London 1986, s. 343-353.
- , "Remarks on the Enigma of the Koan", *The Sword of Gnosis*, Ed. Jacob Needleman, Arkana Yay., London 1986, s. 198-202.
- , "The Human Margin", *The Sword of Gnosis*, Ed. Jacob Needleman, Arkana Yay., London 1986, s. 412-447.
- , "The Perennial Philosophy", *The Unanimous Tradition Essays on the Essential Unity of All Religions*, Ed. Ranjit Fernando, Sri Lanka Institute of Traditional Studies, Colombo 1999, s. 21-27.
- , "The Spiritual Significance of the Substance of the Prophet", *Islamic Spirituality Foundations*, Ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Routledge & Kegan Paul Yay., London 1987, s. 48-63.
- , "Understanding and Believing", *The Sword of Gnosis*, Ed. Jacob Needleman, Arkana Yay., London 1986, s. 401-411.
- , *Christianity / Islam Essays on Esoteric Ecumenicism*, İngilizceye Çev. Gustavo Polit, World Wisdom Books Yay., Indiana 1985.
- , *Dinlerin Aşkın Birliği*, Çev. Yavuz Keskin, Ruh ve Madde Yay., İstanbul 1992.
- , *From the Divine to the Human*, İngilizceye Çev. Gustavo Polit; Deborah Lambert, World Wisdom Books Yay., Indiana 1982.
- , *In the Face of the Absolute*, World Wisdom Books Yay., 2. b., Indiana 1994.
- , *İslam ve Ezeli Hikmet*, Çev. Şahabeddin Yalçın, İz Yay., İstanbul 1998.

- , *İslamı Anlamak*, Çev. Mahmut Kanık, İklim Yay., İstanbul 1988.
- , *İslamın Metafizik Boyutları*, Çev. Mahmut Kanık, İz Yay., İstanbul 1996.
- , *Language of the Self Essays on the Perennial Philosophy*, World Wisdom Books Yay., Indiana 1999.
- , *Light on the Ancient Worlds*, İngilizceye Çev. Lord Northbourne, 2. b., World Wisdom Books Yay., Indiana 1984.
- , *Logic and Transcendence*, İngilizceye Çev. Peter N. Townsend, Perennial Books Yay., London 1984.
- , *Roots of the Human Condition*, World Wisdom Books Yay., Indiana 1991.
- , *Spiritual Perspectives and Human Facts*, İngilizceye Çev. Peter N. Townsend, Perennial Books Yay., Middlesex 1987.
- , *Survey of Metaphysics and Esoterism*, İngilizceye Çev. Gustavo Polit, World Wisdom Books Yay., Indiana 1986.
- , *The Eye of the Heart Metaphysics, Cosmology, Spiritual Life*, World Wisdom Books Yay., Indiana 1997.
- , *Varlık Bilgi ve Din*, Çev. Şehabettin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul 1997.
- SCHURÉ, Edouard, *İnsanlığı Aydınlatan Büyük İnisiyeler Dinlerin Gizli Tarihi*, Çev. Yavuz Keskin, Ruh ve Madde Yay., İstanbul 1989.
- SCHWARZ, Fernand, *Kadim Bilgeliğin Yeniden Keşfi*, Çev. Ayşe Meral Aslan, İnsan Yay., İstanbul 1997.
- SEVİM, Seyfullah, *İslam Düşüncesinde Mârifet ve İbn Arabi*, İnsan Yay., İstanbul 1997.
- SHANKARA, *Tefrik Etme Hazinesi*, Çev. Mehmet Ali Işım, Dergah Yay., İstanbul 1976.
- SHARPE, Eric J., *Comparative Religion*, Gerald Duckworth and Company Yay., London 1975.
- SIDDIKİ, Mazharuddin, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, Çev. Murat Fırat; Göksel Korkmaz, Dergah Yay., İstanbul 1990.

- SİDDİKİ, Selimüzzaman; MEHDİHASSAN, H., “Simya ve Kimya”, Çev. Ahmet Ünal, *İslam Düşünce Tarihi*, Ed. M. M. Şerif, İstanbul 1991, C. IV, s. 87-105.
- SMART, Ninian, *The World's Religions*, Cambridge University Yay., Londra 1989.
- SMITH, Huston, “Bir Gelenek Olarak İslam Düşüncesi”, *Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı 2*, İBKİDB Yay., İstanbul 1997, s. 45-50.
- , “Ruhsal Şahsiyet Tipleri: Kutsal Spektrum”, *Kutsalın Peşinde*, Ed. Seyyid Hüseyin Nasr; Katherine O'Brien, İnsan Yay., Çev. Süleyman Erol Gündüz, İstanbul 1995, s. 57-72.
- , “Two Traditions and Philosophy”, *Religion of the Heart*, Ed. Seyyid Hüseyin Nasr; William Stoddart, Foundations For Traditional Studies Yay., Washington 1991, s. 278-296.
- , *Essays on World Religion*, Ed. M. Darrol Bryant, Paragon House Yay., New York 1992.
- SMITH, Huston; GRIFFİN, David Rey, *Umutulan Hakikat*, Çev. Latif Boyacı, İnsan Yay., İstanbul 1998.
- SMITH, Margaret, *An Introduction to the History of Mysticism*, Philo Press Yay., Amsterdam 1973.
- SMITH, Wolfgang, *Kainat ve Aşkınılık*, Çev. Mehmed Ali Özkan, İnsan Yay., İstanbul 1996.
- STANDEN, Anthony, *Bilim Kutsal Bir İnektir*, Çev. Burçak Dağıstanlı, Şule Yay., 2. b., İstanbul 1997.
- STODDART, William, “Titus Burckhardt and the Traditionalist School”, *Sophia The Journal of Traditional Studies*, C. V, sy. 2, Oakton 1999, s. 155-164.
- , “Titus Burckhardt: Genel Hatlarıyla Hayatı ve Eserleri”, *Akılın Aynası Geleneksel ve Kutsal Sanat Üzerine Denemeler*, Titus Burckhardt, Çev. Volkan Ersoy, İnsan Yay., İstanbul 1987, s. 7-14.
- STÖRIG, H. J., *İlkçağ Felsefesi Hint Çin Yunan*, Çev. Ömer Cemal Güngören, Yol Yay., İstanbul 1994.

- SUBAŞI, Necdet, *Türk Aydınının Din Anlayışı*, YKY., İstanbul 1996.
- SUZUKI, Daisetz Teitaro, *An Introduction to Zen Buddhism*, Ed. Christmas Humphreys, Rider & Company Yay., 5. b., Essex 1977.
- , *Hristiyanlık ve Buddizmde Mistik Yaşam*, Çev. Serdar Atlıalp, Ruh ve Madde Yay., İstanbul 1991.
- TAHRALI, Mustafa, “Abdülvahid Yahya (René Guénon)”, *DİA*, İstanbul 1988, C. I., s. 279-282.
- , “Fransız Müslüman Abdülvâhid Yahya (René Guénon)’nın Eserinde Tasvvuf ve Mistisizm Farkı”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, Yıl: 10, sy. 4, İstanbul 1981, s. 21-36.
- TALBOT, Michael, *Mistik Düşünce ve Yeni Fizik*, Çev. Sabahattin Kurtay, İnsan Yay., İstanbul 1995.
- TAYLOR, Charles, *Modernliğin Sıkıntıları*, Çev. Uğur Canbilen, Ayrintı Yay., İstanbul 1995.
- THE SWORD of GNOSIS, Ed. Jacob Needleman, Arkana Yay., London 1986.
- THE UNANIMOUS TRADITION *Essays on the Essential Unity of All Religions*, Ed. Ranjit Fernando, Sri Lanka Institute of Traditional Studies, Colombo 1999.
- TOURAINÉ, Alain, *Modernliğin Eleştirisi*, Çev. Hülya Tufan, YKY, İstanbul 1992.
- TOYNBEE, Arnold; IKEDA, Daisaku, *Yaşamı Seçin Diyalog*, Yayına Haz. Richard L. Gaye, Çev. Umut Arık, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1992.
- TÜMER, Günay, *Biruni’ye Göre Dinler ve İslam Dini*, DİB Yay., 3. b., Ankara 1991.
- TÜMER, Günay; KÜÇÜK, Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, Ocak Yay., 2. b., Ankara 1993.
- ULUDAĞ, Süleyman, “Tasavvuf Açısından Gelenek ve Yenileşme”, *İslam, Gelenek ve Yenileşme*, TDV İslam Araştırmaları Merkezi Yay., İstanbul 1996, s. 67-76.

- UPANİŞADLAR, Der. ve Çev. Mehmet Ali Işım, Dergah Yay., İstanbul 1976.
- UZDAVİNYS, Algis, “Tasavvuf ve Platonizm”, *Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı II*, İBKİDB Yay., İstanbul 1997, s. 147-158.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, *İslam Felsefesi*, Cem Yay., 4. b., İstanbul 1993.
- VALLIERE, Paul, “Tradition”, *Encyclopedia of Religion*, Ed. Mircea Eliade, New York 1987, C. XV, s. 1-16.
- VALSAN, Michel, *İslam Maneviyatı ve Batı*, Çev. Işık Ergüden, İnsan Yay., İstanbul 1995.
- , “Fena Risalesi Giriş”, İbn Arabi, *Fena Risalesi Arzuların Tercümanı*, Çev. Mahmut Kanık, İz Yay., İstanbul 1991, s. 9-23.
- VARENNE, Jean, “Hinduizm”, Çev., Mehmet Aydın, *Din Fenomeni*, Din Bilimleri Yay., Konya 1993, s. 289-331.
- VECDİ, M. Ferid; SERCİUS, Kommes, “İslamın ve Hristiyanlığın Birleştirilmesi Mümkün müdür?”, Çev. Arif Yıldırım, *Dini Araştırmalar*, C. I, sy. 1, Ankara, 1998, s. 117-121.
- VICTOR, Danner, *The Islamic Tradition*, Amity House Yay., New York 1988.
- WACH, Joachim, *Din Sosyolojisi*, Çev. Ünver Günay, İFAV Yay., İstanbul 1995.
- WALTERS, J. Donald, *Modern Düşüncenin Krizi Anlamsızlık Sorununa Çözümler*, Çev. Şahabeddin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul 1995.
- WATT, Montgomery, *Günümüzde İslam ve Hristiyanlık*, Çev. Turan Koç, İz Yay., İstanbul 1991.
- WATTS, Alen W., *Zen Yolu*, Çev. Sena Uğur, Şule Yay., İstanbul 1998.
- WEBER, Alfred, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, 5. b., Sosyal Yay., İstanbul 1993.
- WILBER, Ken, *Transandantal Sosyoloji*, Çev. Cemil Polat, İnsan Yay., İstanbul 1995.
- YILMAZ, Hüseyin, *Mitsel Bilgi ve Öğretimi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van 1995.

- YİĞİT, Ali İhsan, “Hinduizmin Diğer Dinlere Bakışı”, *Dinler Tarihi Araştırmaları I*, Sempozyum: 08-09 Kasım 1996, Ankara, Dinler Tarihi Derneği Yay., Ankara 1998, s. 129-145.
- ZIMMER, Heinrich, *Hint Felsefesi*, Çev. Sedat Umran, Ruh ve Madde Yay., İstanbul 1992.

İNDEKS

- ahlak 35, 53, 71, 72, 76, 123, 132, 135, 151, 155, 208, 266, 270 , 271, 373, 401
- akide ,133, 207
- akl-ı evvel 334
- akl-ı küll 177, 178, 334
- aktarım 29, 40, 43, 44, 45, 216
- altın çağ 49, 50, 51, 137
- asli gelenek 12, 37, 240, 381
- aşkılık42, 45, 63, 72, 73, 95, 97, 203, 214, 219, 220, 221, 222, 224, 237, 337, 377 -402, 405
- ateizm 13, 106, 164, 165, 257
- Attas 128, 151, 161, 206, 225, 292, 297, 348, 389
- avatara 108
- ayan-ı sabite 333, 334
- aydınlanma felsefesi 39, 59, 151, 152, 388
- bâtınîlik 78, 108, 270, 272, 276, 278, 279, 280, 281, 284, 302, 312, 316, 317
- beka 288, 341, 347, 348
- biçim-öz 27
- bilimcilik 190, 203, 376
- bireycilik 54, 59, 60, 61, 374
- Buda 259, 273, 323, 324, 340, 346, 359
- daire 9, 52, 93, 287, 288, 367
- Danner 40, 112, 128, 132, 136, 139, 141, 257, 258, 261, 276, 338, 360, 363, 388, 407
- Descartes 55, 56, 57, 58, 59, 157, 167
- dharma 8, 36, 37, 46, 101, 135, 136, 381
- dikey 42, 43, 67, 106, 141, 147, 160, 169, 330, 335, 393
- din fenomeni 244, 275, 384, 395, 407

- din-i kayyım 36, 381
 dindışı 55, 57, 60, 151, 194
 dini çoğulculuk 26, 231, 232,
 240, 358, 378
 dinlerin çokluğu 26, 231, 232,
 241, 264, 351, 354, 378,
 379
 Divine Intellect 172
 diyalog 26, 136, 152, 202, 237,
 293, 358, 360, 377, 406
 egzoterik 154, 271, 277
 eklektisizm 148
 empati 15
 entelektüel seçkinler 27, 80,
 300, 375, 377
 entelektüel sezgi 27, 53, 78, 81,
 82, 83, 84, 85, 91, 92,
 135, 138, 161, 162, 249,
 291, 295, 371
 evrim 51, 64, 65, 158, 159,
 160, 357
 evrimcilik 159
 ezeli din 35, 369, 381
 ezeli felsefe 34, 123
 ezeli gelenek 240
 ezoterik 78, 80, 109, 271, 277,
 314
 fena 82, 245, 250, 288, 290,
 300, 302, 316,
 339, 341, 345, 347, 348,
 394, 407
 form 107, 235, 236, 262, 268,
 275, 281, 282, 283, 285,
 312, 351, 353, 354, 366,
 367, 379
 gelenekselcilik 8, 29, 38, 110,
 113, 114, 124, 127
 gelişme 40, 45, 59, 63, 64, 65,
 66, 69, 70, 112,
 127, 163, 171,
 209, 374, 375
 göreceli mutlak 244, 249, 254,
 256, 258, 260, 262, 263,
 267, 268, 269, 270, 282,
 327, 334, 378
 görecelilik 103, 123,
 255, 266, 270
 Heiler 22, 168, 181, 238, 264,
 393
 Hermetisizm 118
 heterodoksluk 148
 hicab 169, 172, 182, 248, 297
 hikmet-i halide 8, 36, 37, 381
 hikmet-i ledüniyye 36, 381
 Hinduizm 96, 102, 107, 108,
 117, 118, 186, 199, 204,
 211, 229, 244, 245, 273,
 287, 290, 291, 324, 345,
 346, 359, 387, 402, 407
 hiyerarşi 26, 46, 77, 92, 97, 98,
 99, 100, 101, 190, 277,
 289, 377
 hümanizm 53, 59, 62, 374
 ibadet 32, 35, 36, 39, 52, 119,
 132, 133, 135, 235, 249,
 264, 265, 268 -278, 286,
 292, 325, 344, 352,
 364, 373
 ilahiyat 54, 121, 141
 ilerleme 40, 50, 63, 64, 65, 66,
 69, 70, 71, 76, 152, 159,
 160, 357, 375
 indirgemecilik 157, 220, 221
 inisiyasyon 43, 44, 45, 314
 inisiyatik 40, 43, 44, 45, 53, 80,
 114, 117, 274, 277, 293,
 298, 312, 319, 343
 inisiyatik zincir 40
 işaret 297
 İzutsu 224, 245, 259, 307, 329,
 334, 337, 347
 Kabbala 275, 320

- kali yuga 46, 47, 51, 53
 kalp gözü 92, 183
 karanlık çağ 46, 51, 53
 karşılaştırmalı dinler 20, 21,
 123, 128, 314, 362
 kast 101
 Katoliklik 105
 kelam 42, 140, 141, 142, 143,
 234, 260, 261, 262, 366,
 381
 kesret 245, 258, 349
 keşf 144, 145, 146, 292, 293,
 294, 297, 300, 364
 Kızıldere'li 184, 321
 kozmoloji 198, 225, 284, 332,
 369, 399
 Lao-Tzu 73, 74, 93, 176, 185,
 197, 215, 221, 247, 295,
 343, 350, 358
 Lindbom 41, 54, 62, 75, 76,
 77, 127, 163, 192, 206,
 213, 225, 226, 246, 291,
 303, 304, 396
 Logos 27, 42, 260, 261, 262,
 334, 335, 342, 355, 367,
 381
 Luther 53, 321
 makrokosmos 199
 manvantara 50, 51
 marifet 66, 94, 141, 143, 144,
 178, 285, 289, 293, 294,
 297, 301, 307, 308, 394
 materyalizm 57, 72, 191, 230,
 375
 maya 244, 245, 246, 247, 248,
 256, 273, 322, 332, 345
 merkez 61, 92, 93, 94, 95, 168,
 179, 181, 196, 210, 221,
 247, 263, 288, 289, 331,
 378
 metafizik bilgi 83, 84, 85, 86,
 88, 89, 174, 351
 metafizik ilkeler 11, 24, 26, 77,
 90, 219, 375, 379, 381
 Michon 128
 mikrokosmos 199
 mistisizm 134, 231, 240, 277,
 278, 406
 modernizm 38, 39, 40, 57, 58,
 59, 62, 63, 66, 76, 77,
 109, 151, 155, 193, 205,
 368, 375, 384, 395, 398
 mutlak varlık 93, 224, 246,
 252, 254, 258, 288, 330,
 338
 müteal 53, 109, 303, 353, 354
 nicelik 67, 189, 196, 319, 382
 nihilizm 166
 nirvana 131, 248, 267, 320,
 324, 341, 345
 nitelik 35, 43, 53, 64, 69, 98,
 190, 265, 280, 305, 319,
 382
 ortodoks 24, 106, 149, 150,
 227, 229, 239, 315, 317,
 377
 orantık 109, 148, 355, 368
 Otto 17, 209, 210, 255, 278,
 314, 361, 400
 özne-nesne 27, 253
 Pallis 93, 116, 126, 148, 152,
 272, 274, 284, 303, 371,
 401
 panteizm 13, 86, 322, 328, 333,
 337, 338, 339, 390, 395
 perennial philosophy 34, 36,
 103, 139, 165, 172, 173,
 184, 210, 249, 255, 259,
 268, 314, 323, 330, 345,
 403, 404
 Perry 25, 115, 119, 121, 128,
 186, 248, 337, 342, 401

- Pettazoni 18, 19, 401
 philosophia perennis 8, 34, 35,
 36, 37, 38, 123, 146,
 366, 369373, 381
 Platon 103, 122, 331, 401
 Plotinus 176, 251, 289, 290,
 305, 324, 343, 401
 pozitivizm 161, 226
 profan 56, 76, 130, 209
 Protestanlık 53, 206, 207, 208
 rasyonalizm 57, 160, 236
 reason 144, 162, 170, 171,
 173, 176, 177, 296
 reform 53, 55, 91, 273
 religio perennis 35, 36, 354,
 369, 381
 rönesans 34, 54, 55, 59, 112,
 151
 ruh-beden 55, 58
 ruhçuluk 6, 86, 227
 samsara 248
 sanatana dharma 8, 36, 37,
 135, 136, 381
 Schumacher 58, 98, 104, 127,
 131, 147, 155, 167, 168,
 191, 197, 200, 201, 305,
 403
 scientia sacra 38, 84, 85, 197,
 366373, 381
 sekülerleşme 26, 205, 206, 209
 sembolizm 42, 44, 49, 93, 96,
 121, 154, 214, 245, 249,
 270, 332, 351, 390
 sempati 15, 135
 Shankara 245, 248, 251, 298,
 302, 314, 332, 345, 361,
 404
 silsile 40, 45, 114, 277
 simya 56, 125, 172, 173, 198,
 199, 200, 371, 386, 404
 smriti 290
 sophia perennis 35, 37, 38,
 105, 123, 369, 381, 389
 sruti 290
 Suzuki 89, 141, 142, 166, 175,
 197, 220, 222, 277, 326,
 345, 346, 347, 361, 405
 şariat 49, 275, 276, 286, 287,
 293
 tahakkuk 20, 88, 144, 366,
 367, 380, 381
 Taoizm 93, 107, 118, 258, 267,
 320, 343, 358
 tarikat 93, 144, 275, 276, 277,
 286, 287, 293
 tecelli 182, 213, 222, 226, 234,
 254, 259, 260, 261, 292,
 297, 307, 323, 330, 335,
 352, 354
 tekbiçimleştirme 6, 67, 68
 teoloji 6, 141, 143, 144, 145,
 157
 teslis 6, 256, 324, 325, 327
 tevhid 6, 52, 112, 176, 198,
 218, 276, 317, 318, 319,
 320, 321, 322, 325, 341,
 360
 tradisyon zinciri 6, 40
 vahdet-i vücud 6, 321, 323,
 327, 328, 333, 337, 347,
 349, 350, 352, 363
 varlık mertebeleri 6, 27, 97,
 224, 334
 Yahudilik 6, 34, 107, 108, 275,
 395
 yatay 6, 18, 39, 42, 63, 67, 68,
 106, 141, 160, 169, 330,
 335, 393
 yeni ruhçuluk 6, 227
 ying yang 6, 247
 yuga 6, 46, 47, 48, 51, 53
 zahirîlik 6, 78, 108, 271, 272,
 279, 280, 281, 312
 Zerdüştlük 6, 48
 Zimmer 6, 104, 128, 154, 222,
 225, 244, 246, 248, 251,
 252, 279, 298, 299, 322,
 330, 344, 40