



**T.C.
RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**RENÉ GUÉNON'UN EZELİ HİKMET ANLAYIŞI
(Yüksek Lisans Tezi)**

İslam EMİR

**Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU
Danışman**

**RİZE
2020**

KABUL VE ONAY

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, [Felsefe ve Din Bilimleri] Ana Bilim Dalında, [İslam EMİR] tarafından hazırlanan [*René Guénon'un Ezeli Hikmet Anlayışı*] başlıklı bu çalışma, [13.05.2020] tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy çokluğuyla başarılı bulunarak jürimiz tarafından [Yüksek Lisans Tezi] olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU

Kabul/Red

Üye: Doç. Dr. Fatih TOPALOĞLU

Kabul/Red

Üye: Dr. Öğr. Üyesi Ali TEKİN

Kabul/Red

__/__/__

Doç. Dr. Ahmet YANIK

Enstitü Müdürü

ETİK BEYAN

Felsefe ve Din Bilimleri programından mezun olmak üzere teslim ettiğim "René Guénon'un Ezeli Hikmet Anlayışı" konulu tezimi, bilim ve araştırma etiği prensiplerine riayet edilerek tarafımdan yazılmıştır.

Eserimde, başka kaynaklardan aktarılan bütün bilgi ve alıntılar, Enstitünüz Tez Yazım Kılavuzuna uygun olarak açıkça gösterilmiştir. Kaynağı gösterilenler dışında kalan bütün bilgiler uygun araştırma yöntemi kullanılarak tarafımdan edinilmiş ve esere bu şekilde yansıtılmıştır. Şahsıma ait olmayan hiçbir bilgi, kasıt veya kusurlar, şahsıma aitmiş gibi gösterilmemiştir. İnternet kaynakları dâhil, sahibine / kaynağına atıf yapılmaksızın hiçbir bilgi kullanılmamıştır.

Aksinin ortaya çıkması halinde doğacak btn hukuki, idari, akademik ve etik sorumluluk tarafıma ait olacaktır. Eserin tesliminden sonra herhangi bir zamanda, bilim etiğine aykırılık tespit edilmesi ve / veya eserimle ilgili intihal veya intihal şeklinde anlaşılacak bir durumun ortaya çıkması halinde; niversiteniz ve eğitim kadronuzun hiç bir şekilde sorumlu tutulmayacağını hr irademle kabul, beyan ve taahhüt ederim. 13/05/2020

İslam EMİR

ÖNSÖZ

Bu çalışma ezeli hikmet kavramı üzerinden René Guénon'un düşünce yapısını eserlerinden hareketle incelemeye yöneliktir. Ezeli hikmet doktrini tahlil etmek açısından karşılaştırmalı bir çalışmadır. Çalışmanın temel varsayımı da geleneksel ekole mensup Guénon'un ezeli hikmet düşüncesini farklı zamanlarda ortaya çıkan hikmet çerçevesinde tasvir etmektir. Araştırma boyunca ezeli hikmet kavramının yanında hikmetin geliştiği dönemlerde nasıl kabul edildiği hakkında inceleme yapmaktır. Kabul edilmelidir ki çeşitli geleneklerde tarih boyunca var olan ezeli hikmeti bütün yönleriyle ortaya koymak oldukça zordur. Ancak geleneksel ekole mensup René Guénon'un öğretisi ezeli hikmet açısından değerlendirilmesi gereken önemli bir yapıya sahiptir.

Ezeli hikmet (philosophia perennis) kavramı kadim bir geçmişe sahip felsefenin ve dinlerin doğasıyla ilgili çeşitli mülâhazaların yapıldığı bir zemini ifade eder. Dinlerin doğası hakkında genel bir düşüncenin ortaya konulması için dinlerin birbirleriyle olan ilişkisini tahlili bir yöntemle açıklamak gerekir. Bu görüşe dayanarak çalışmamızda son dönemlerde sistematik bir şekilde gündeme gelen aslında tarihi bir geçmişi olan ezeli hikmeti çeşitli perspektiflerde incelemeye çalışacağız.

Başlangıçta ezeli hikmetin kavramsal çerçevesini sunarak farklı kültürel zeminlerde tarihi temellerine değindik. Gerek klasik gerek modern dönemin seçkin düşünürlerinin hikmete dair yorumlarına yer verdik. Bu düşünürleri seçmemizdeki sebep ise onların ezeli hikmet bağlamında dinler tarihinde yaptığı araştırmaların dikkate değer olmasıdır. Ardından Guénon'un düşüncesindeki temel kavramlara ve farklı dinlere karşı bakışına değinerek dini çoğulculuğu anımsatan yorumlarını çeşitli zeminlerde inceledik. Sonuç kısmında da ezeli hikmet ışığında çalışmamızda ele aldığımız düşünürlerin ve René Guénon'un görüşlerinin genel değerlendirmesini yaptık.

Son olarak çalışma süresince beni destekleyen aileme, tez konumu belirleme de yardımcı olan hocam Doç. Dr. Fatih TOPALOĞLU'na, gerek okumalar yaparken gerek yazarken pozitif enerjisiyle yanımda olan Ahmet Rauf YILDIZ'a ve çalışmamda en büyük katkısı olan, farklı bakış açılarıyla beni yönlendiren danışmanım Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU hocama teşekkürü borç bilirim.

İslam EMİR

RİZE 2020



İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	
ETİK BEYAN	
ÖNSÖZ	4
İÇİNDEKİLER	6
ÖZET	8
ABSTRACT	9
KISALTMALAR.....	10
GİRİŞ	11

BİRİNCİ BÖLÜM

PHILOSOPHIA PERENNIS, İSLAM GELENEĞİ VE GELENEKSEL EKOL'E GÖRE EZELİ HİKMET

I. TERİM OLARAK PHILOSOPHIA PERENNIS	14
II. İSLAM GELENEĞİNDE EZELİ HİKMET DÜŞÜNCESİ.....	16
A. İbn Miskeveyh ve el-Hikmetü'l-Hâlîde.....	17
B. Sühreverdî ve Hikmetü'l-İşrâk	20
C. Molla Sadrâ ve el-Hikmetü'l-Müte'âliye	22
D. İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i vücûd	23
III. GELENEKSEL EKOL'E GÖRE EZELİ HİKMET	26
A. Abdulhâdî John Gustaf Aguéli	27
B. Ananda K. Coomaraswamy	28
C. Frithjof Schuon	29
D. Titus Burckhardt	33
E. Seyyid Hüseyin Nasr.....	35
IV. TÜRKİYE'DE EZELİ HİKMET ÜZERİNE İLK ÇALIŞMALAR.....	38

İKİNCİ BÖLÜM

RENÉ GUÉNON'UN HAYATI, DÜŞÜNCE YAPISI VE EZELİ HİKMET ANLAYIŞI

I. RENÉ GUÉNON'UN HAYATI.....	40
-------------------------------	----

II. RENÉ GUÉNON'UN DÜŞÜNCE YAPISI.....	44
A. René Guénon'da Gelenek	44
B. Metafizik Tahakkuk ve İnisiyasyon.....	47
C. Zâhir Bâtın Ayrımı.....	51
D. Hakikatin Birliği ve Sembollerin Çeşitliliği	55
E. Varlığın Mertebeleri.....	59

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DİNİ ÇEŞİTLİLİK KONUSU VE RENÉ GUÉNON'UN DİNSEL ÇOĞULCULUK ANLAYIŞI

I. DİNİ ÇEŞİTLİLİK KONUSU	66
A. Dışlayıcılık.....	67
B. Kapsayıcılık	69
C. Çoğulculuk.....	75
II. RENÉ GUÉNON'DA DİNSEL ÇOĞULCULUK.....	82
SONUÇ.....	89
KAYNAKLAR.....	93
ÖZ GEÇMİŞ.....	97

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Ana Bilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri

Tez Türü: Yüksek Lisans Tezi

Danışman: Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU

Hazırlayan: İslam EMİR

Yıl: 2020

Sayfa Sayısı: 97

ÖZET

RENÉ GUÉNON'UN EZELİ HİKMET ANLAYIŞI

Bu çalışmada Geleneksel Ekol içinde önemli bir yer edinen René Guénon'un ezeli hikmet konusundaki düşünceleri ve düşünce tarihinde ortaya çıkan benzer görüşler değerlendirilmiştir. Guénon'un ezeli hikmet ile ilgili görüşlerinden hareketle dinlerin hakikat çerçevesinde yeri tespit edilmiştir. Dinlerin dışında olan suretler değişse de özünde bulunan hakikatin değişmeyeceği görülmüştür. Onun bu düşüncelerinin oluşmasında İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd öğretisi oldukça etkili olmuştur. Hakikat üzerine olan düşünceleri dinsel çoğulculuk etrafında farklı yorumlara sebebiyet vermiştir. Guénon'un düşünceleri genel olarak incelendikten sonra ilahi ilkenin kendisini bütün dini geleneklerde açığa çıkardığı sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: René Guénon, Ezeli hikmet, Dinsel Çoğulculuk, Philosophia perennis, Hakikat

Recep Tayyip Erdogan University Graduate School of Social Sciences

Department: Philosophy and Religious Sciences

Thesis Type: Master's Thesis

Supervisor: Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU

Author: İslam EMİR

Year: 2020

Pages: 97

ABSTRACT

THE UNDERSTANDING OF SOPHIA PERENNIS OF RENÉ GUÉNON

This work examines the concept of Sophia Perennis in René Guénon, who is an important figure within the Traditional Ecole, and in thinker in the History of Thought. With the concept of Sophia Perennis of Guénon the situation of religions within the frame of truth was determined. Although forms of different religions change, it is seen that, the truth within their essences doesn't change. The doctrine of unity of existence of Ibnal-Arabî is influential in the formation of this ideas. His views on truth caused different comments about religious pluralism. After examination of Guénon's views in general, it is concluded that divine principle exposed itself in all religious traditions.

Key Words: René Guénon, Sophia Perennis, Religious Pluralism, Philosophia perennis, Truth

KISALTMALAR

bk. : Bakınız

c. : Cilt

ev. : Çeviren

drl. : Derleyen

MÖ : Milattan nce

MS : Milattan sonra

nşr. : Neşreden

GİRİŞ

A. Araştırmanın Konusu

Araştırmanın konusu ezeli hikmet bağlamında dinlerin özünde bulunan hikmetin benzer yönlerini örnek şahsiyetler üzerinden ele almak ve gelenekselci ekolün önemli isimlerinden olan René Guénon'un (1886-1951) düşünce yapısını inceleyerek dini çoğulculuk bağlamında değerlendirmektir. Bu çalışma ezeli hikmet, philosophia perennis, hakikat, gelenek ve dinsel çoğulculuk kavramları çerçevesinde ortaya koyulacaktır.

Guénon ve diğer hikmet düşünürleri bu konu hakkındaki fikirlerini çeşitli dinlerin birbirleriyle olan ilişkisini mukayese ederek keşfetmişlerdir. Bununla birlikte onların yaklaşımları bütün geleneklerin özünde bulunan ezeli hikmet ilkesinden hareketle ifade edilmeye çalışılacaktır.

B. Araştırmanın Amacı

Çalışmanın amacı insanlığın başlangıcından beri bütün geleneklerde var olan ezeli hikmeti farklı zeminlerde ortaya koymak ve özelde bu durumu René Guénon'un düşünceleri etrafında incelemektir. Ezeli hikmet nedir? Ezeli hikmetin diğer geleneklerdeki karşılıkları nelerdir? Hakikat yalnızca belirli bir gelenek ile sınırlı mıdır? Bütün geleneklerdeki ezeli hikmet anlayışı ile Guénon'un hikmet anlayışı arasındaki benzerlikler ve farklılıklar nelerdir? Guénon'un kendine özgü düşünce yapısı dinsel çoğulculuk açısından değerlendirilebilir mi? Bu çalışmanın sonucunda bu ve bunun gibi sorulara yer verdiğimiz hikmet düşünürlerinin ve Guénon'un düşünce anlayışı etrafında cevap verilecektir.

C. Araştırmanın Yöntemi

Bu çalışmada nitel araştırma tekniği olan verilerin toplanması ve sistemli olarak incelenerek değerlendirme tekniği kullanılacaktır. Buna göre konu ile ilgili kitap, makale, dergi ve çeşitli belgeler çalışmanın genel süreci içerisinde incelenecektir.

Elde edilen bütün veriler ışığında bütüncül bir analiz yapılarak sonuca varılacaktır. Konu ile alakalı hem Guénon'un hem diğer düşünürlerin görüşlerine yer verilecektir. Ortaya koyulan veriler incelenip değerlendirilerek sonuca varılacaktır. Böylece Guénon'un kendinden önceki düşünürler ile olan ezeli hikmet bağlantısının bütünlüğü sağlanmış olacaktır. Çalışmanın ana konusu René Guénon'un düşüncesi olduğundan kaynak ve literatür taraması Guénon'un kitaplarına göre yapılmıştır.

D. Veri Toplama Araçları

Bu çalışma nitel araştırmalarda yer alan doküman analizi kullanılarak hazırlanmıştır. Öncelikle ezeli hikmet üzerine eserler incelenecek ve çeşitli düşünürlerin görüşleri toplanacaktır. Ardından çalışmanın ana konusu olan René Guénon'un bütün eserleri okunup ezeli hikmet ve dinsel çoğulculuk üzerine olan görüşleri ortaya koyulacaktır.

René Guénon'un düşüncesinde olan ezeli hikmet ve dinsel çoğulculuk görüşleri anlaşılması için ilk olarak ezeli hikmetin kavramsal bir incelemesi sunulacak ardından Guénon'un etkilendiği isimlere yer verilecektir. Daha sonra onun düşünce yapısında ezeli hikmet ile bağlantılı olan temel başlıklara eserlerinden hareketle örnekler verilecektir. Son olarak temel görüşlerinden hareketle dinsel çoğulculuğu çağrıştıran görüşlerine yer vererek sonuca varılacaktır.

E. Araştırmanın Kapsam ve Sınırlılıkları

Bu çalışma ezeli hikmet kavramı üzerine, ezeli hikmet ile bağlantısı olan önemli temsilcileri ele almak ve geleneksel ekole mensup René Guénon'un konuya dair yaklaşımlarını sunmakla sınırlıdır. Ezeli hikmet ile bağlantısı olan bütün düşünürlerin yaklaşımlarını içermeyecektir. Bu yüzden konu bütünlüğü sağlanmak için olabildiğince araştırma konusunun dışına çıkılmayacak, René Guénon'un ezeli hikmet görüşleriyle bağlantılı ve onu destekleyecek düşüncelere yer verilecektir.

BİRİNCİ BÖLÜM

PHILOSOPHIA PERENNIS, İSLAM GELENEĞİ VE GELENEKSEL EKOL'E GÖRE EZELİ HİKMET

Çok yönlü bir muhtevaya sahip olan ezeli hikmet kavramı, birçok kesim tarafından farklı cihetlerde kullanılmış ve tartışma konusu olmuş bir kavramdır. Latince karşılığı *philosophia perennis*, Arapça *el-Hikmetü'l-hâlîde*, Farsça *Câvîdân-hîred* Türkçe karşılığı ise ezeli hikmet olan bu kavram, insanlığın başlangıcından beri filozoflar nezdinde, kâinat üzerindeki doğru ilkelerin bütününe kapsayan derin bir yapıya sahiptir. Kâinattaki tüm öğretilerin içerisinde bulunan ve keşfedilmesi gereken hakiki bir ilkedir.¹ Söz konusu bu hakiki ilke eski bir tarihi geçmişi olmasına rağmen Avrupa'da istenilen düzeyde etkili olamayıp, Avrupalı düşünürlerin Doğu düşüncelerine olan ilgisinden dolayı Doğu'da gelenekselci ekol sayesinde birçok insanın düşüncesine etki eder. Geleneksel ekole mensup olanlar için ezeli hikmet bütün geleneklerin derinliklerinde bulunan benzer bir hakikate karşılık gelir. Bu hakikat, ekolün ilk temsilcisi olan René Guénon'un (1886-1951) fikirleri etrafında sistemleşmiş ve düşünsel bir mahiyet kazanır. Bu ekolün düşünsel sisteminin inşasında Guénon'un liderliğinin yanında onun izinden giden ve fikirlerinin yaygınlaşmasında önemli bir etkiye sahip birçok isim vardır. Matgioi-Albert de Pouvourville (1861-1939), Hint sanatına olan ilgisiyle birlikte ekolün kurucularından sayılan Ananda K. Coomaraswamy (1877-1947), Abdulhak Leon Champrenaud, İsveçli ressam ve aynı zamanda İbnü'l-Arabî'nin (1165-1240) fikirlerinden etkilenen daha sonra müslüman olan Abdulhâdî John Gustaf Aguéli (1869-1917). Bir başka isim olan Martin Lings (1909-2005) de Aguéli gibi müslüman olur, Ebûbekir Sirâceddîn adını alır. Son olarak Frithjof Schuon (1907-1998), Guénon'un izinden giderek

¹ Mustafa Çağrı, "Câvîdân-hîred", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7: 176-177.

metafizik ve tasavvufa dair yaptığı yorumlarla gerek ekol içinde gerek dışında insanların zihinlerinde kalıcı izler bırakır.²

Ezeli hikmet terimi yapısı itibariyle uzunca bir geçmişe sahip aynı zamanda sıradan aklın ulaşamayacağı bir düşünsel sistemi işaret ettiğinden, ezeli hikmet kavramının diğer düşünce sistemlerinde neye karşılık geldiğini, hangi seçkin şahsiyetler tarafından ne şekilde kullanıldığını belirtmek gerekmektedir.

Bu bölümde ezeli hikmet kavramı İslam Geleneği ve René Guénon'un da temsilcisi olduğu gelenekselci ekol çerçevesinde örnek şahsiyetler ekseninde daha kapsamlı incelemelerde bulunarak açıklanmaya çalışılacaktır. Buna göre ilk bölümdeki amaç ezeli hikmetin sahip olduğu temel unsurları farklı düşünürler üzerinden açık bir şekilde belirlemektir.

Philosophia perennis kavramı esas itibariyle kadim bir geçmişe sahip olan ve son zamanlarda sistematik bir şekilde ele alınan düşünceyi ifade eder. Bu düşünceden hareketle başlangıçta philosophia perennis kavramının nasıl ortaya çıktığını ve ilk kim tarafından kullanıldığı incelenecektir. Ardından bu kavramın farklı geleneklerdeki karşılıklarına değinilecektir. Böylelikle bölümün sonunda philosophia perennisin tarihsel ve kavramsal bir incelemesi sunulmuş olacaktır.

I. TERİM OLARAK PHILOSOPHIA PERENNIS

Yaygın görüşe göre Batı'da ezeli hikmet teriminin karşılığı olan philosophia perennis terimini *De Perenni Philosophia Libri X* adlı eserinde ilk kullanan Hristiyan düşünür Augustinus Steuchus'tur (1497-1548). Fakat Aldous Huxley (1894-1963) bu terimi ilk kez Gottfried Leibniz'in (1646-1716) Nicolas Remond'a (1638-1725) yazdığı mektupta kullandığını düşünmektedir. Leibniz bu terim ile bütün insanların düşüncelerinde ve dini geleneklerin içerisinde gizli bir şekilde var olan evrensel gerçekliğe işaret etmektedir.³ Bu yaygın görüşün aksine Seyyid Hüseyin Nasr (d. 1933), bu terimin ilk önce Orta Çağ düşünürü ve aynı zamanda din bilimci olan Augustinus Steuchus'un eserlerinde kullandığını belirtirmektedir.⁴ Zaten Leibniz bu terimi geleneksel ekole mensup düşünürlerin

² Mahmut Kanık *Modern Dünya'nın Bunalımı* adlı eserin girişinde geleneksel ekol hakkında bilgiler vermektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. René Guénon, *Modern Dünya'nın Bunalımı*, çev. Mahmut Kanık (Bursa: Verka Yayınları, 1999), 8.

³ Aldous Huxley, *Kadim Felsefe*, çev. Mutlu Yetkin (İstanbul: İthaki Yayınları, 2012), 1.

⁴ Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, çev. Yusuf Yazar (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 81.

ifade ettiği bağlamda kullanmamıştır. Ona göre Leibniz, Doğu düşünsel geleneğine olan yakınlığından ötürü philosophia perennis terimi ile tanışmış ve sistematik bir şekilde olmasa da fikri bu anlamda kullanmıştır.⁵ Steuchus, Eflatuncu geleneğe mensup Hermetik ve Zerdüşti yollarla da ilişkisi olan Marsillio Ficino (1433-1499) adlı Hristiyan bir filozoftan etkilenmiştir. Fakat Ficino'nun philosophia perennis teribini birebir kullanmadığını kadim, kutsal felsefe ve teoloji terimlerine yer verdiği söylenilmektedir. Ona göre kutsal felsefe veyahut ta kadim felsefe geleneği Eflatun'la başlamıştır. Ve esasında Eflatun da Grekçe konuşan bir Musa'dır. Bir başka isim Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) ise Ficino'nun peşinden gitmeye çalışarak İslam felsefesi ile Kabbala'yı Kur'ân-ı Kerîm ile Grek-Mısır kaynaklarını aynı köken çerçevesinde değerlendirmiştir. Bu durumda o, farklı geleneklerde kendisine daima yer bulan hikmetin sürekli bir gerçeklik olduğunu iddia etmektedir. Aslında philosophia perennisin temel düşüncesi ilahi tabiatlı olmasıydı.⁶

Daha sonra philosophia perennis terimini Orta Çağ teologlarından öğrenen gelenekselciler bu kavramı kendi düşünceleri etrafında bütün ilkeleri içine alacak şekilde yeniden tanımlamışlardır. Onlara göre 20. yüzyılda tamamen akıl eksenli düşüncüyü vurgulayan Modern Felsefe ile bu terimin sahip olduğu anlam kesinlikle karıştırılmamalıdır. Çünkü hikmet düşüncesine karşılık gelen philosophia ile hikmetin tamamen akıl çerçevesinde incelenmesi farklı şeylerdir.⁷ Bundan dolayı gelenekselci ekole mensup olan Frithjof Schuon farklılığı belirtmek için sophia perennis kavramını kullanır. Nitekim sophia perennis hikmetin zihni yönünü vurgular.⁸ Ekol içinde bir başka düşünür olan Coomaraswamy, philosophia perennisini ifade etmek için sanatana dharmayı kullanır. Ona göre philosophia perennis, Augustin ile ortaya çıkmış bir kavram değil aksine ondan çok daha geçmişte var olan gelecekte de daima var olacak olan insanlığın sahip olduğu benzer fikirlerin bütünüdür.⁹ Ekolün en önemli temsilci olan ve Coomaraswamy'nin düşüncelerinden etkilenen Guénon ise sanatana

⁵ Serap Kılıç, *İbn Miskeveyh ve Ezeli Hikmet* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 52.

⁶ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 82. Ayrıca bk. İlhan Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru* (İstanbul: İz Yayınları, 2001), 28

⁷ Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, 28.

⁸ Frithjof Schuon, *İslam ve Ezeli Hikmet*, çev. Şahabeddin Yalçın (İstanbul: İz Yayınları, 2013), 7.

⁹ Ananda Coomaraswamy, *Hinduizm ve Budizm*, çev. İsmail Taşpınar (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2000), 8. Ayrıca bk. Kılıç, *İbn Miskeveyh ve Ezeli Hikmet*, 55.

dharmayı İslam geleneğindeki Din-i Kayyım ile benzer olduğunu belirtir. Guénon için philosophia prennis kavramı gelenek ile aynı zeminde kullanılan ifadelerdir.¹⁰ Gelenek köken olarak bir şekilde “intikal” edilendir.¹¹ Ona göre İslam geleneği yalnızca kendi bünyesinde belirli doktrini açıklayan bir yasa değil doğru bir şekilde intikal eden bütün gelenekleri kapsayan öğreti biçimidir. Çünkü Arapça’da İslam terimi asıl gerçekliği vahdet inancı ekseninde anlatan bütün ortodoks gelenekleri içine alan bir yapıya sahiptir. Bu durumda Guénon’a göre İslam’ın içinde Hz. Muhammed’in sunduğu gelenek kendinden önceki gelenekleri birleştiren bir yapıya sahiptir.¹²

Geleneksel ekolun Batı’da tanınmasını sağlayan ve *The Perennial Philosophy (Kalıcı Felsefe)* eseriyle philosophia perennisi her zaman var olmuş gerçeklik olarak tanımlayan kişi Aldoux Huxley’dir. Bütün idraklerin ötesinde ilahi bir yapıya mündemiç olan philosophia perennis gerçeği Huxley’in terminolojisinde kalıcı felsefeye karşılık gelir. Ona göre bu gerçeklik herkes tarafından idrak edilmez. Kalıcı felsefenin tabiatından kaynaklanan sebeplerden ötürü yalnızca ruhen ve zihni anlamda belirli bir yetkinliğe ulaşmış kimseler aracılığıyla idrak edilebilir.¹³

O halde ilk insan Hz. Âdem’den beri zamanın çeşitli dönemlerinde unutilan ve bir şekilde değişime uğrayan kadim felsefe farklı gelenekler altında her zaman vurgulanmıştır. Görüldüğü gibi Augustinus Steuchus eserlerinde kullandığı ve Ficino’dan etkilendiği, gelenekselci ekolun farklı yorumladığı philosophia perennis, çeşitli evrelerden geçmiş bir yapıya sahiptir.¹⁴

II. İSLAM GELENEĞİNDE EZELİ HİKMET DÜŞÜNCESİ

Philosophia perennis başka bir ifadeyle ezeli hikmet evrensel olarak bütün herkesi ilahi hakikate ulaştıran düşüncedir. Tarihin birçok döneminde bazen kaybolmuş bazen etkili şekilde faaliyet gösteren bir gerçekliktir. Bu düşüncenin tam olarak dinle, vahiyle, kutsallıkla, öğretille ve hakikat ile doğrudan bağlantısı vardır. Ancak söz konusu bağlantının kuvvetli olması için mutlak hakikatin

¹⁰ Michel Valsan, *İslam Maneviyatı ve Batı*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), 168.

¹¹ René Guénon, *Doğu Düşüncesi*, çev. Lütfi Fevzi Topaçoğlu (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 75.

¹² Valsan, *İslam Maneviyatı ve Batı*, 161.

¹³ Huxley, *Kalıcı Felsefe*, 3-4.

¹⁴ Kutluer, *İslam’ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, 27.

düzenli bir şekilde iletilmesi gerekir. Zamanın seyri içerisinde ezeli hikmet farklı kavramsallaştırmalara uğrayan pek çok medeniyette yer alan ilkeler manzumesidir. Bu yüzden tezin bu kısmında ezeli hikmet düşüncesi ile bağlantısı olan ve eserlerinde bu düşüncüyü çağrıştıran bazı düşünürlerin görüşlerine değinmenin faydalı olacağı düşünülmüştür. Onlardan ilki İbn Miskeveyh'in (932-1030) el-Hikmetü'l-hâlîde olarak tanımladığı ve İslam geleneğinde ezeli hikmet söylenince kastedilen kavramsallaştırmasıdır. İkincisi kendisinden iki asır sonra yaşayan İshrakîliğin kurucusu Şahabeddin Sühreverdî'nin (1154-1191) ortaya koyduğu Hikmetü'l işrâk öğretisidir. Üçüncüsü Sühreverdî ile aynı dönemde yaşayan İbnü'l-Arabî'nin (1165-1240) evrensel öğretisi olarak belirttiği vahdet-i vücûd düşüncesidir. Son olarak da İbnü'l-Arabî'den dört asır sonra ezeli hikmetin bir başka yorumunu yapan Molla Sadrâ'nın (1572-1640) el-Hikmetü'l Mûte'âliye'sine yer verilmiştir.

A. İbn Miskeveyh ve el-Hikmetü'l-Hâlîde

Hikmet biri ilahi iradenin bilgi biçimi, diğeri geçmişten günümüze tevarüs eden, insanın elinde anlam kazanan iki yorum biçiminden neşet eder. Bu iki ayrım ile birlikte hikmetin pek çok mana ihtiva ediyor olması çeşitli muhitlerce çokça kullanım alanlarına çekildiğini ifade eder. Zira gerek İslam geleneğinde olsun gerekse diğerkadim geleneklerde hikmetle ilgisi olmayan şiirler, deyimler, Müslüman entelektüeller veya kültürel kesimler tarafından hikmet olarak değerlendirilir. Bu yüzden hikmet tasavvuru hangi coğrafî, kültürel zeminde ortaya çıkarsa çıksın hakikat yalnızca birdir değişmez. Hakikat zamana ve mekâna göre değişen bir husus değil aksine ezellilik ekseninde bütün insanlığı ilgilendiren, insanlığın başlangıcından sonrasına kadar varlığını hissettirmiş bir sürekliliktir. Bu bağlamda el-Hikmetü'l-hâlîde de İslam dünyasında Doğu'nun hikmete dair kültürel mirasını korumuş ve zirveye taşımış bir hakikat tasavvurudur.¹⁵

İlk insan Hz. Âdem'den bu zamana kadar epistemolojik ve ontolojik zeminde el-Hikmetü'l-hâlîde evrensel içeriğe sahip, çeşitli muhitlerce sürekliliğini devam ettiren bir yapıyı ifade etmektedir. Hikmet tarihin başlangıcına kadar getirildiği için onun salt rasyonel çıkarımlara bağlı bir tasavvur olmadığı

¹⁵ Kılıç, *İbn Miskeveyh ve Ezeli Hikmet*, 152.

söylenilmektedir. Çünkü ezelden günümüze kadar kendini hissettiren hakikatin kaynağının ilahi bir yapıya sahip olması gerekmektedir. Zamansal bağlamın yanında bir de hikmetin kültürel veya coğrafi boyutu olan insan-mekân ilişkisi nasıl değerlendirilmelidir? Şöyle ki halidî hikmet tasavvurunun meydana geldiği zemin veya birçok çevrede yansıyan hikmetin özünde bir farklılık olmaması gerekmektedir. Zira halidî hikmet fikri kültürlerin coğrafyaların ve tarihinde ötesinde bulunan evrensel bir unsur olmaktadır.¹⁶

İranlı düşünür İbn Miskeveyh'in (932-1030) Farsça kaleme aldığı *Câvîdân-hîred*, Arapçaya *el-Hikmetü'l-hâlîde* olarak tercüme edilmektedir.¹⁷ Eserin varlık sahasına girişi İbn Miskeveyh sayesinde değil Fârisîlerin efsanevi şahsiyet olarak kabul ettiği İran kralı Huşeng aracılığıyla olmaktadır. Zaten eser Huşeng'ten sonra yerine geçecek hükümdara öğütler içermektedir. Eserin genel içeriğinde ise İran'ın hikmeti, semavi dinlerin ahlakı, rasyonel Grek ahlakı ve Hint kültürü ile birlikte ortak veya benzer bir perspektif oluşturulmaya çalışılmaktadır. İbn Miskeveyh'in evrensel ahlak yasası ilkesinden hareketle yukarıda belirtilen gelenekler üzerinden ortak bir hakikat misyonu oluşturma amacı güttüğü görülmektedir.¹⁸

İslam coğrafyasında *el-Hikmetü'l-hâlîde* terkiğini ilk kullanan kişi İbn Miskeveyh'tir. Onun belirttiği hikmet Hindulardaki sanatana dharma, Greklerdeki perenniel philosophiadan farklı bir şey değildir. Dolayısıyla onun eserinin meydana gelmesinde bu coğrafyalardaki kültürlerle etkileşim içerisinde olduğunu, eserini de bu durumu merkeze alarak oluşturduğu belirtilmektedir. Zaten eserde bulunan metinlerin hepsi İbn Miskeveyh'e ait değildir. Farklı kültürel zeminlerde birçok düşünür tarafından derlenmiş görüşlerden oluşmaktadır. Bu durumda onun hikmet, hakikat ve ahlak ekseninde amacının ortaya yeni fikirler koymak değil aksine farklı coğrafyalarda, farklı düşünürlerce belirtilen fikirleri derleyerek ortaya çıkarmaktır.¹⁹

Halidî hikmet geleneğinin bünyesinde olan, İslam kültüründen neşet eden, bir başka hikmet tasavvuru İbn Fâtîk'in (1019-1097) *Muhtâru'l-Hikem* ve

¹⁶ Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, 28.

¹⁷ İbn Miskeveyh, *Câvîdân-hîred* (*el-Hikmetü'l-hâlîde*), thk. ve neşr. Abdurrahman Bedevî, (Beyrut: Dârü'l-Endülüs, 1983).

¹⁸ Kılıç, *İbn Miskeveyh ve Ezeli Hikmet*, 157.

¹⁹ Kılıç, *İbn Miskeveyh ve Ezeli Hikmet*, 158.

Mehâsinü'l-Kelim adlı kitabıdır. Kitabın isminden de anlaşılacağı üzere eserin içeriği metafizik ve tevhid ehli olan çeşitli bilgelerin alıntılarından oluşan hikmetli sözlerin derlemesidir. Amacı unutulmuş, kaybolmuş hakikati farklı filozofların ve âlimlerin hikmetli sözleri vasıtasıyla yeniden vuzuha kavuşmasını sağlamaktır. İbn Miskeveyh'den farklı olarak o, eserinde yer verdiği bilgiler için bazı sınırlamalarda bulunur. Ama yine de hikmeti dile getirirken önceliği hakikat olur farklılıklar ona engel olmaz, neticede insanların dünya ve ahiret refahını sağlayan en güzel sözlerini eserine alır.²⁰

Hikmet yaklaşımını seleflerinden farklı bir zeminde açık bir şekilde değerlendiren bilgilerden biri de Ebu'l Hasan el-Âmirî'dir (ö. 934). Onun *el-İ'lâm bi menâkıbi'l-İslam* adlı eserinde dini gelenek ile felsefî ilimleri aynı seviyede, aynı kaynağa sentezlemesi hikmet tasavvuru ile yakından ilgilidir. Bununla birlikte dini ilimler, felsefî ilimlere kaynaklık eden, meşruiyetini ondan alan ilimler manzumesidir. Bu görüşü destekleyici delili ise Grek felsefesiyle nebevi geleneğin merkezlerinin coğrafi bağlamda yakınlık teşkil etmesi ve filozofların bu şehirlerdeki nebevi gelenekten etkilenerek düşünsel sistemini bu geleneğin üzerine inşa etmesidir. Örnek olarak da Hz. Lokman ve Empodekles arasındaki fikri etkileşimi vermektedir. Empodekles'in (MÖ 494-434) orta doğuda bir müddet kaldıktan sonra Grek beldesine geri dönmesi bütün ilimlerin kaynağında nebevi ilimlerin olduğunu belirtmektedir. Bu durum Âmirî'ye göre felsefî bilgi ile ilahi bilgi arasında uzlaşmanın, hakikat konusunda da bir uyumun olduğunun göstermektedir.²¹

Her ne kadar farklı çevrelerde bulunan gelenekler tarafından hikmet tasavvuruna aykırı imalar zuhur etse de halidî hikmetin evrensel anlayışından dolayı bu iddialar geçerliğini yitirmiştir. Sûfî-filozof uyumu halidî hikmet öğretisinin yaygınlaşmasını ve ayakta kalmasını sağlayan en önemli etkenlerden biridir. Sûfî-filozof şeklinde nitelendirilen bilgiler Molla Sadrâ'nın el-Hikmetü'l-müte'âliye bahsinde zikredileceği üzere İbnü'l-Arabî, İbn Sînâ (980-1037), Sühreverdî gibi üstün şahsiyetlerdir. Bu sûfî-filozoflar parçalara ayrılmış olan

²⁰ Mübeşşir İbn Fâtik, *Muhtârü-l Hikem ve Mehâsinu-l Kelim*, çev. Osman Güman (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 28. Ayrıca bk. Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, 36.

²¹ Âmirî, *el-İ'lâm bi menâkıbi'l-İslam*, nşr. Ahmed Abdülhamid Gurab (Riyad: 1998), s. 101-102. Ayrıca bk. Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, 44-45.

hikmet telakkisini tek bir vücutta bir araya gelmesine çok büyük katkılar sağlamışlardır.

B. Sühreverdî ve Hikmetü'l-İşrâk

Şahâbeddin Sühreverdî (1154-1191) İslam düşüncesinde İşrâkîlik ekolünün kurucusudur. Hayatının gençlik döneminde Meşşâî ekole yakınlık duymuş, bu eğilimi zamanla azalmış, daha sonra kendi felsefesini oluşturmuş biridir. O, aslında İslam felsefesinde İşrâkî okulun tek gerçek temsilcisi olduğu kanaatindedir. Sühreverdî kendi sistemini kurduğu sıralarda dönemin önemli şahsiyetleriyle fikir alışverişinde bulunur, hikmete dair felsefesini oluştururken manevi bir tecrübe yaşadığını söyler. Meşşâî okulun artık metafizik bilgiye dair yönteminin yeterli olmayacağını belirterek, kendinde oluşan aydınlanma ile birlikte Hikmetü'l-İşrâk²² felsefesini kurar. Meşşâîlikten farklı olarak akıl yolu ile hakikate ulaşamayacağını, hakikate ulaşmanın tek yolunun filozofun akıl yetisi ile beraber sûfî tecrübesini yani akıl ve sezgiyi birlikte kullanmak ile mümkün olacağını belirtir.

Sühreverdî'nin işrâkî doktrininde beslendiği kaynaklar arasında tasavvuf önemli bir paya sahiptir. Örnek olarak tasavvuf menşei Hallâc-ı Mansûr'u (858-922) ve görüşlerinin arka planında büyük bir paya sahip olan Gazzâlî'yi (1058-1111) vermek mümkündür. Sühreverdî'nin sadece İslami kaynaklardan beslendiğini söylemek doğru değildir. Bunun yanında başka geleneklerden, İslam öncesi kültürlerden özellikle Zerdüştlük, Pisagorculuk, Eflatunculuk, onun bâtınî doktrinin oluşmasında başat düşünsel ekollerdendir. Pek çok kaynaktan beslenmiş olması farklı felsefî sistemlerde mevcut olan birtakım bilgilerden hareketle kendisinin yeni bir sistem ortaya koyacağı anlamına gelmemelidir. Aslında o, çok sayıda gelenekte bâtınî boyutta bulunan hikmetin yeniden insanlığın ufkunda oluşmasını ister. Amacı birçok felsefî sistemde mevcut olan hikmeti salt rasyonel çizgilerin dışına çıkararak hakikati çeşitli kültürlerin merkezine koymaktır. Bunu gerçekleştirirken de bütün geleneklerde mevcut halde olan philosophia perennisin evrensel ilkesini insanlığın hazinesi olarak nitelendirir.²³

²² İlhan Kutluer, “*Hikmetü'l-İşrâk*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 17: 521.

²³ Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, çev. Ali Ünal (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 82-83.

Tarihsel bağlamda düşünüldüğünde Sühreverdî'nin Hikmetü'l-işrâk'ı bilge Eflatun'dan (MÖ 427-347) filozofların öncüsü Hermes'e kadar Empodekles (MÖ 483), Pythagoras (MÖ 570-495) ve başka bilge düşünürlerin manevi tecrübelerine dayanan hikmet öğretisidir. Ona göre bu filozofların söyledikleri sembolik ifadeler olduğundan onlara karşı çıkılamaz. Buna rağmen bu söylenenlere eleştiriler yapılıyorsa bu itirazlar zâhirdeki anlama yöneliktir. Bu söylenenlerin asıl anlamına yönelik itiraz yapılamaz. Çünkü simgesel ifadelere karşı çıkılamaz. Kadim filozofların simgesel hikmetine karşılık Doğu'nun Cemasb, Ferşavuşter, Büzürceміhr ve daha eski Fars düşünürlerinin öğretisi ise nur ve karanlıktan oluşmaktadır. Sühreverdî bu iki yolu yani bâtinî simgesel sözleriyle Doğu'nun nur ve karanlık üzerine kurulu öğretisini birleştirerek Hikmetü'l-işrâk'ı inşa etmektedir. Dolayısıyla iki yol içinde şekillenen Hikmetü'l-işrâk kavramı felsefe tarihinde farklı kollardan çıkmış hikmetin benzer bir yönüne işaret etmektedir.²⁴

İşrâk kavramı onun için ilahi hikmet anlamına gelir. İşrâk, kurduğu metodolojinin karakterini ve kaynağını oluşturan temelinde bulunan ilkedir. Bu ilke veya hikmet ne yakın bir dönemde ortaya çıkmış, ne de geçmiş dönemlerde var olmamıştır. Gökler ve yer olduğu müddetçe her zaman hikmet ve bu hikmete ulaşan filozoflar var olmuştur. Felsefesindeki amacı işrâkî metottan hareketle hakikatin incelenmesi ve açığa çıkarılmasını sağlamaktır. Fakat zâhirî çıkarımlarla nihai anlamda hakikate ulaşamaz. Hikmetin hakikatine ulaşmak için kişinin öncelikle bizzat yaşaması ve içtenlikle keşif etmesi gerekir. Aslında bakıldığında kendisinden önce Hind, Fars, Yunan, Mısır filozoflarının da hakikat bahsinde aynı yolu tuttuğunu düşünür. Çünkü hikmetin ortaya konmasında gerçekleştirilen açığa çıkarma yöntemi diğerleriyle aynıdır. Yalnızca ifade ediş veya sunuş şekillerinde birbirlerinden ayrılır. Zira hakikat bütün zihniyetlerden bağımsız olarak vardır.²⁵ O halde işrâkî hikmet tasavvurunu halidî hikmet sınırları içinde görmek pek ala mümkündür. Eğer Hikmetü'l-işrâk tarihin bir döneminde ortaya çıkan herhangi bir kültürün hareket noktası olarak düşünülürse, hikmetin asırlardır devam eden

²⁴ Şihabuddîn Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, çev. Eyüp Bekir Yazıcı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserleri Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 8. Ayrıca bk. Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, 85.

²⁵ Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, 10. Bk: Mahmut Erol Kılıç, *Hermesler Hermes*, (İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 2017).

sürekliliğinin yitirilmesine sebep olunur. Dolayısıyla Hikmetü'l-işrâk'ı her zaman için var olan hakikatin farklı bir yüzü olarak kabul etmek gerekir.

C. Molla Sadrâ ve el-Hikmetü'l-Müte'âliye

Molla Sadrâ (1572-1640) bir başka deyişle Sadreddin-î Şîrâzî İslam felsefesinde hikmete yönelik getirdiği özgün yorumlar ile tarihin içinde önemli bir konumu temsil eden ünlü bir düşünürdür. Kendinden önceki teologlardan farklı olarak akıl ve vahyin yanına mistisizmi koymuş, vahyin ve sezginin aynı hakikatin ayrılmaz iki parçası olduğunu belirterek yeni bir uzlaşa ortaya koymuştur. Sadrâ sistemini kısaltılmış adıyla Esfar tam haliyle *el-Hikmetü'l-müte'âliye fî esfâri'l-'akliyyeti'l-erba'a* adlı eserinde Aşkın Hikmet tasavvurunu kendi kavramsallaştırdığı şekliyle kategoriler halinde incelemiştir. Kitabın isminde geçen el-Hikmetü'l-müte'âliye ifadesi Sadrâ'nın öğrencilerinin kurduğu okul için kullanılan isimdir. Molla Sadrâ'dan sonra öğrencisi Abdulrezzâk Lâhîcî (ö. 1661) onun öğretisini el-Hikmetü'l-müte'âliye olarak nitelendirmiştir. Ancak gerek Sadrâ'nın eserlerinde gerek düşünce sisteminde el-Hikmetü'l-müte'âliye ifadesini kendi metodolojisi olarak nitelendirmediği bilinmektedir. Eserlerinde bulunan başlıkların içeriğinden ve felsefî sisteminden hareketle öğrencilerinin veya başka düşünürlerin el-Hikmetü'l-müte'âliye teribini kullandığı sonucuna ulaşılmaktadır. Daha sonra yaşadığı dönemden bu zamana kadar bu terimle, Sadrâ'nın geleneksel okulu ve metafiziği kastedilmeye başlanmıştır.²⁶

Sadrâ'nın metodolojisine bu isimlendirmenin verilmesinin sebebi, hikmet ve Aşkın (Müteal) olana ulaştıran zihni bir çabayı gerektiriyor olmasından dolayıdır. O, Meşşâî ve İşrâkî okullarının yanında özelde İbnü'l-Arabî, Sühreverdi ve İbn Sînâ gibi filozofların metafizik sisteminden etkilenerek aynı zamanda onları eleştirerek kendi düşünsel öğretisini oluşturmuş bir düşünürdür. İbnü'l-Arabî'nin eserlerine şerhler getirerek, Sühreverdi'nin sisteminden farklı olarak mistik sezgisel düşünceye daha rasyonel bir boyut kazandırması onun düşüncesinin arka planında sentezci zeminin olduğunun göstergesidir.²⁷ Onun sentezci sistemi "Aşkın Hikmet" kavramı üzerine inşa edilen zorunlu varlığın

²⁶ Nasr, *Molla Sadrâ ve İlâhi Hikmet*, çev. Mustafa Armağan (İstanbul: İnsan Yayınları, 1990), 114.

²⁷ Nasr, *Molla Sadrâ ve İlâhi Hikmet*, 118.

birliğinin muhakemesidir. Daha açık bir ifadeyle el-Hikmetü'l-müte'âliye rasyonel bağlam ile birlikte, sezgi yoluyla ulaşılan, temelinde metafizik karaktere sahip vahye dayalı bir bilgidir. Buna göre Aşkın Hikmet'in değişmez üç yapı taşından oluştuğu görülür. Birincisi akli sezgi ya da aydınlanma, ikincisi akıl ve salt rasyonel düşünce, üçüncüsü ise vahiydir.²⁸

Sezgisel düşünme sayesinde ulaşılan hakikatin yanında rasyonel düşüncenin de hakikatle mecz edildiği bir bilgidir Aşkın Hikmet. Neticede Aşkın Hikmet tasavvuru tarihin başlangıcından beri var olan çeşitli kavimler ve ırklar tarafından ileri sürülmüş hakikat formlarından birini içeren diğerlerine göre daha yeni olan bir hakikatin yansımasıdır. Yukarıda belirtilen philosophia perennis ya da el-Hikmetü'l-hâlidenin yepyeni bir yorumcusudur Molla Sadrâ. O, unutulmaya yüz tutmuş, tarihin köşesinde bulunan ezeli hikmet doktrinini hakikat yönünde yeni bir yol izlemeden, taze ama farklı bir perspektif çizerek ortaya koymuştur.²⁹

D. İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i vücûd

İslam geleneğinde genellikle İbnü'l-Arabî (1165-1240) olarak bilinen daha sonraları kendisine eş-Şeyhul Ekber unvanı verilen sûfî düşünür, metafizik alanında birçok hikmet düşünürünü etkilemiştir. O, diğer düşünürler gibi hakikati belirli sınırlar içinde anlatmaya çalışmaz. Düşünce sistemi tamamen ilhama dayalı olduğundan sırf insani düşünceden kaynaklanan özelliklere sahip değildir. Bu durumda onu bâtinî düşünürler arasında saymamız mümkündür. Buna göre ilahi ilkeyi ifade ederken sembolik dil kullanmakla birlikte geometrik temsillerden yararlanmaktadır. Sembolleri kullanmasının nedeni ilahi ilkeyi açıklarken dünyadaki bütün eşyaların yalnızca görünüşten ibaret olmadığını görünüşün de ötesinde hepsinin hakikati yansıttığını düşünmektedir. Bu durum diğer hikmet filozoflarının düşünce yapısında yer alan zâhir-bâtın ayırımına karşılık gelmektedir. Amacı eşyanın dış görünüşünden hareketle içindeki gerçekliğe ulaşmaktır. Dünyadaki bütün eşyaların sembolik anlamları olduğundan onların ötesinde olan manayı anlamak için sembolik dil kullanmak gereklidir. Eserlerinde

²⁸ Nasr, *Molla Sadrâ ve İlâhi Hikmet*, 116.

²⁹ Nasr, *Molla Sadrâ ve İlâhi Hikmet*, 125-126.

sembolik dil vazgeçilmez olduğu için ortaya koyduğu düşünce sistemi iç anlama nüfuz eden irfanî veya ilhama dayalı yorumlamadır.³⁰

İbnü'l-Arabî'nin düşünce sistemindeki önemli nokta genel olarak bütün mutasavvıfların ortaya koyduğu ancak kendisinin daha ayrıntılı ele aldığı bütün dinlerin içeriklerinin bir olan hakikati ifade ettiği inancıdır. O, bütün geleneklerin görünürdeki formların ötesinde aynı öğretiyi kapsayan görüşüyle dinlerin aşkın birliğini savunur. Daha önce söylediğimiz gibi onun bilgisi ilhama dayalı olduğu için bütün vahiylerin ilahi ilkeden çıktığını vurgulayarak kendisinin ilkeden tecelliler aldığını söyler. Nitekim sahip olduğu doktrinden hareketle bütün peygamberlerin ilahi ilkenin bir yönü olduğu, kendisinin de ilkenin bir kelimesi olduğunu belirterek vahyin evrenselliğini açıklar. Dinlerin içinde bulunan kendilerine has özellikleri incelemek ona zor gelmediği gibi dinlerin görünüşünde saklı olan evrensel mesajı ortaya çıkarmak da zor değildir. Dinlerin özünde bulunan evrensel hakikate, iç anlama nüfuz ederek ulaşırken vahyin zâhirî şekillerini ayırıştırma çabası hiçbir şekilde dinleri reddetme değildir. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî'nin dinlere yönelik yaklaşımı diğer hikmet düşünürlerinin evrensel hakikate ulaşma çabalarından farklı değildir.³¹

Şayet İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd öğretisi çerçevesinde bir din meydana çıkacaksa bu dinin mutlaka evrensel ilkelere sahip bir din olması gerekir. Ayrıca teistik inancın yanında tasavvuf merkezli bir dine işaret etmelidir. Bu düşünceye göre gidilen bütün yollar Allah'a ulaşırken doğruluğu yansıtır. Ona göre dikkatli bir biçimde incelendiğinde puta tapıcılıktan çeşitli inançlara kadar Allah inancının olduğu birçok din vardır. Zaten pek çok inancın yanında tektanrıcılık ve çoktanrıcılık kendi düşünce sisteminde değerlendirildiğinde evrensel dine işaret eder. O, tektanrıcılık ve çoktanrıcılık arasındaki ayrıma sebep olan şeyin Bir ile Çok'un mantıksal farklılığından kaynaklandığını belirtir. Çünkü çoktanrıcılık inancı Bir'in mutlak bütünlüğünü idrak edemeyişten kaynaklanır. Bu durumda bu inanca sahip olanlar bölünemez olan mutlak varlığı bölünebilir olarak ifade ederler. Onun ifadelerine göre "İbadet edilen her şey O'nun bir sureti ve

³⁰ Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, 135-140.

³¹ Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, 149-150.

manzarasıdır.”³² Sonuçta İbnü'l-Arabî puta tapanları ve çoktanrıcılık inancını benimseyenleri taptıkları suretlerin arkasında kesin bir hakikatin olduğunu kabul etmeleri durumunda onların doğruluklarını kabul eder.³³

İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'ın evrenselliğini kabul etmeyerek onun varlığını içkin ve aşkın bir gerçeklik şeklinde tanımlamayan doktrin bütünü kapsamayan hatalı bir inanmadır. Evrende herhangi bir nesneye, varlığa ibadet etmek mutlak varlığın bir biçiminde olan ilaha ibadet etmektir. Ancak bu varlıklara bütün yönleriyle tapınmak yalnızca ibadet edilen, mutlak varlık olan Allah'a tapınmaktır. Geriye kalan ilahlar inanç kapsamında bizim zihinlerimizin ürünüdür. Bu yüzden Arabî'ye göre bütün insanlar takip ettikleri din veya inanç konusunda doğrudur. Bu yolda sadece yetkin kişiler mutlak varlık olan Allah'a ibadet ederler. Onlar dönemin yüce insanları olarak tanımlanır ve zamanın farklı kısımlarında çeşitli tezahürlerde Allah'a ibadet ederler. Onlar özel insanlar olarak, hakikati sadece Allah'ın aşkını kabul eden filozoflardan ve Allah'ı sadece içkin olarak açıklayan çoktanrıcılardan iki düşünceyi birleştirerek ayrılırlar.³⁴

Evrensel din anlayışını daima vurgulayan İbnü'l-Arabî bu düşüncesini anlatırken ilahi aşkı kullanır. Ona göre aşk bütün dini ibadet biçimlerinin en önemli ilkesidir. Çünkü aşk bütün varlıkların içinde bulunan onları birbirine bağlayan temel şeydir. Her ne kadar biçim olarak çokluk oluştursa da yalnızca Bir'e işaret etmektedir. Aşk mutlak varlığın kimliğidir. Bu durumda ibadetin en gerçek şekli Allah'a ibadet ederken ortaya çıkan aşktır.³⁵

İbnü'l-Arabî'ye göre İslam geleneği bütün geleneklerin ilahi kaynaklı olduğunu söyleyerek hepsinin aslında tek bir merkezde birleştiğini kabul eder. Yani metafizik hakikatle İslam öğretisi ortak bir noktada buluşur. İslam açısından incelediğimizde vahdet-i vücûd öğretisi ilk andan itibaren En Yüksek Özdeşlik olarak değerlendirilir. Bu söylem yedinci yüzyılda yaşamış olan İbnü'l-Arabî'ye aittir. Ancak bu söylemin arkasında ifade edilen mana bütünüyle Hz.

³² Muhyiddin İbnü'l Arabî, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, çev. Ahmet Avni Konuk (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2013), 538.

³³ İbnü'l Arabî, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 241. Ayrıca bk. A.E. Affî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 175), 132-133.

³⁴ İbnü'l Arabî, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 424-427. Ayrıca bk. A.E. Affî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 134.

³⁵ İbnü'l Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, çev. Nuri Gençosman (İstanbul: M. E. B. Yayınları), 290.

Muhammed'e aittir. Aslında İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd doktrini daha önceleri geleneksel düşünceye işaret eden düşünürler tarafından zaman zaman ortaya koyulan tevhiddir.³⁶

İbnü'l-Arabî'nin sistemine genel olarak yer verildikten sonra onun düşüncesinde etkili olan isimlere veya kendisinin yararlandığı kaynaklara kısaca değinmek mümkündür. Zira onun sistemindeki kaynakları etraflı bir şekilde incelemek çalışmanın kapsamını aşmaktadır. Bu yüzden onun etkilendiği kişileri ve benimsediği kaynakları ayrıntıya girmeden belirtmek uygun görülmüştür. Öncelikle onun faydalandığı kaynakları iki başlık altında incelemek gerekirse bunlardan biri İslami kaynaklar diğeri de İslami olmayan kaynaklar şeklindedir. İslami kaynaklar çerçevesinde Hallâc-ı Mansûr, Bâyezîd-i Bistâmî (804-874), İslam zâhidleri, Eş'ârîye, Muteziliye, İhvan-ı es-Safa, İshrâkîler ve en önemli olarak İbn Sînâ söylenilebilir. İslami olmayan kaynaklarda ise Yeni Eflatunculuk, Helenistik felsefesi, Stoacıların ve Philo'nun (MÖ 25, MS 50) felsefesi zikredilebilir. Söylenilen bu kaynaklar etrafında İbnü'l-Arabî'nin Yeni Eflatuncu görüşe sahip olduğunu ve tasavvuf açısından Hallâc'ın görüşlerini benimsediği ifade edilebilir.³⁷

İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd yaklaşımı, kendisinden sonra gelecek olan birçok düşünürü ve özellikle Gelenekselci ekol temsilcilerinden René Guénon'u fazlasıyla etkilemiştir. Guénon'dan sonra da İbnü'l-Arabî'nin düşünceleri Batıya ekolun ve Guénon'un takipçileri olan Frithjof Schuon ve Michel Valsan (1911-1974) vasıtasıyla sunulacaktır. Şimdi de geleneksel ekolun René Guénon çevresinde şekillenmesine, onun takipçilerine ve onların ezeli hikmete dair yaklaşımlarına değinilecektir.

III. GELENEKSEL EKOL'E GÖRE EZELİ HİKMET

Geleneksel ekol René Guénon, Frithjof Schuon ve Ananda Coomaraswamy'nin düşünceleri etrafında sistemleşmiş bir okuldur. Xavier Accart'a göre bu ekolun doğması René Guénon'un ortaya koyduğu orijinal eserler sayesinde. Ayrıca ekolun en tanınmış ve en önemli temsilcisi de René

³⁶ Valsan, *İslam Maneviyatı ve Batı*, 18.

³⁷ A.E. Affifi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 175), 162.

Gu  non'dur.³⁸ Gu  non'dan sonra ekol Frithjof Schuon, Ananda Coomaraswamy, Titus Burckhardt, Seyyid Hüseyin Nasr ve daha başka pek çok ismi etkilemeyi başarır. Ardından Schuon, Coomaraswamy ve ekolun diğer temsilcileriyle birlikte gelenekçi d    nce çeşitli kesimleri etkileyerek ciddi yankılar uyandırır. Geleneksel ekolun b  t  n d    n  rl  rinin ezeli hikmet yaklaşımını burada zikretmek mümkün değildir. Çünkü bu d    n  rlerden yalnızca bir tanesinin ezeli hikmet yaklaşımını bile ayrı bir çalışma konusu yapılabilir. Bu yüzden burada incelenecek ilk husus ekolün   nc   ismi olan Gu    non'un evrensel ilim ile tanışması ve sonrasında ekolün diğer d    n  rleri üzerinde olan etkisidir. İkinci olarak değinilecek husus ise yer verilen d    n  rlerin Gu    non'dan sonra ezeli hikmete nasıl bir yorum kattıkları üzerine olacaktır.

A. Abdulhâdî John Gustaf Agu  li

Ren   Gu    non'un müslüman olmasını sağlayarak     zeliyye tarikatına girmesine sebep olan John Gustaf (1869-1917), İsveçli bir ressamdır. Hayatının gençlik dönemlerinde resim yapmaya ba  lar. Resimleri dönemin büyük İsveçli ressamaları tarafından beğenilir. Bu olayın akabinde Paris'e giderek Emile Bernard (1868-1941) isimli ressamın yanında çalışmaya ba  lar. Bu süreçte Teosafi Cemiyeti'ne (Soci  te Theosophique) katılır. Onun ezoterizme ve bütün dinlerin hakikati ifade etmede eşit seviyede olduğu d    ncesine yönelik ilgisi vardır. Bunun yanında genel olarak mistik ve tasavvufa yönelimi özelde İbnü'l-Arabî'nin d    ncelerine de ilgisi dikkate değerdir. Kendisinin İslam ile tanışması 1984 yılında anar  st grup   yeleri ile görüşmesi sonucu hapishaneye atıldığı dönemlerde olur.³⁹

John Gustaf tasavvufun ve İbnü'l-Arabî'nin öğretisinin Avrupa'da bilinmesini ve incelenmesini sağlayan önemli bir d    n  rd  r. Hapishanede kaldığı süreçte Arapça, İbranice, Malayca     renir. Hapishaneden çıktıktan sonra Mısır'a giderek orada   ark Dilleri Okulu'nda Arapça hocası ve aynı zamanda sûfî İbnü'l-F  r  z'ın (1182-1235) tasavvuf metinlerini   erh eden Hartwig Derenbourg (1844-1908) ile tanışır. Daha sonra Derenbourg, John Gustaf'ın İslam ile tanışmasına ve İslam tasavvufunu incelemesine sebep olur. Bunun   zerine John

³⁸ Xavier Accart, ''Gu    non ve Geleneksel Okul'', *Cogito Dergisi*, 46 (2006): 218.

³⁹ Mustafa Tahralı, *  a   ve Hakikat*, (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2018), 75.

Gustaf 1897 yılında müslüman olur. Mısır'da olduğu sıralarda Ezher Üniversitesinde Şâzelî tarikatının çok fazla bilinmeyen bir kolunun şeyhi olan Abdurrahman Eliş İlliş-Kebir sayesinde sufizm ile yakın bağ kurar. İslam'ın evrenselliği ile ilgilenen Abdurrahman Eliş İlliş-Kebir vasıtasıyla Şâzelî tarikatına katılarak Abdülhâdî el-Meğribi adını alır.⁴⁰

John Gustaf müslüman olduktan sonra Avrupa'da İslam tasavvufunun ve İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinin yaygınlaşmasında çok fazla katkı sağlamıştır. Nitekim daha önce bahsettiğimiz gibi René Guénon onun Avrupa'daki İslam tasavvufuna katkıları sayesinde müslüman olmuştur. Böylelikle kendisinin İslam düşüncesine ve özellikle İbnü'l-Arabî'ye olan yakınlığı ilk etkisini göstermiş olmaktadır.⁴¹

B. Ananda K. Coomaraswamy

Geleneksel okulun öncü isimlerinden biri de Ananda Coomaraswamy'dir. 1877 yılında Sri Lanka'da doğar. Eğitimini İngiltere'de Londra Üniversitesi'nde Botanik ve Jeoloji üzerine alır. Hayatının genç dönemlerinde sanata ilgi duyan ve bu alanda uzmanlaşmak isteyen bir düşünürdür. O, sanata metafizik açıdan yaklaşarak özellikle Hint sanatına dair önemli çalışmalarda bulunur. Gerçekleştirdiği seyahatler sayesinde Hint sanatıyla ilgili pek çok eser toplar. Guénon ile tanıştıktan sonra da onun metafizik anlayışından etkilenerek sanat anlayışını değiştirir. Bu durum geleneksel topluma yönelik yaptığı yorumları tekrar gözden geçirmesini sağlayarak Batı toplumunu eleştirmesini sağlar. Coomaraswamy ile Guénon arasında oluşan sıkı fikir birlikteliği Guénon'un bazı yaklaşımlarını değiştirmesine sebep olur. Nitekim Guénon, Budizm'in Hinduizm'den sapmış bir akım olduğu şeklindeki düşüncesini Coomaraswamy'nin çalışmaları sayesinde yeniden düzenlemiştir.⁴²

Coomaraswamy hikmeti açıklarken philosophia perennis kavramını kullanır. O, hakikatin herhangi bir toplumdan veya herhangi düşünceden bağımsız bir şekilde var olduğunu düşünerek Hindu geleneğini evrensel hakikatin tezahürü

⁴⁰ Tahralı, *Çağ ve Hakikat*, 76.

⁴¹ Tahralı, *Çağ ve Hakikat*, 77.

⁴² Titus Burckhardt, *Akılın Aynası*, çev. Volkan Ersoy (İstanbul: İnsan Yayınları 1994), 8. Ayrıca bk. Xavier Accart, "Guénon ve Geleneksel Okul", *Cogito Dergisi*, 46 (2006): 222.

olarak görür. Dolayısıyla Hinduizm philosophia perennisin biçimlerinden biri olmaktadır. Hindu geleneğine mensup bir insan yüce hakikatin kaynağını ifade ederken çeşitli formların ortak bir noktada buluştuğunu söyleyebilir. Buna göre Hindu kutsal metinleri hakikatin farklı kaynaklarından biri olarak görülebilir.⁴³

Coomaraswamy'ye göre philosophia perennis ilk başlangıçta neyin bilgisiyse sonra da öyle olacak olan evrensel, ezeli bilgeliktir. Yani tarihin en başında vahyedilmiş olan bilgi dolaylı olarak da olsa bütün hakikati barındırır. Önemli olan geleneğin herhangi bir sapma olmadan tarihin bütün dönemlerinde korunmasıdır. Gelenek sapma olmadan korunursa öğretiler arasındaki yanlışlar veya çelişkili gibi görünen durumlar ortadan kalkacaktır. Gelenekte kopma olmadığı sürece içerisinde çelişkili öğretiler olamaz. Zira geleneğin kendi içinde bulunan öğretiler asıl geleneğin alt dallarıdır. Her ne kadar sahip oldukları yerde ayrı bir dogmaya işaret ediyor gibi gözükse de temelde asıl geleneğe bağlıdırlar. Nasıl ki dünyadaki bütün yolların kişiyi yalnızca bir güneşe ulaştırdığı biliniyorsa aynı şekilde geleneğin içindeki farklı yolların da tek hakikate ulaştırıyor olması gerektiği bilinmelidir. Bütün insanlar için hayatta bir noktadan başlayarak gereken yolu daha sonra kendisinin seçeceğinin bilgisi gayet açıktır. O halde Hristiyan inancına sahip bir insan Vedanta kutsal yazılarından kendi öğretisini daha iyi nasıl kavrayabilirim düşüncesinden hareketle yararlanabilir.⁴⁴

Philosophia perennis, Coomaraswamy için herhangi bir ayrıma gitmeksizin bütün Ortodoks gelenekleri kapsayan bir kavramdır. O, bu kavramı Budizm ve Brahmanizm öğretilerinde bulunan birbiriyle bağlantılı benzer yönlerden örnekler vererek açıklar. Amacı öğretiler arasındaki benzer semboller ve dogmaları ortaya çıkarmanın da ötesinde bunların hepsinin tek bir kaynaktan geldiğini belirtmektir.⁴⁵

C. Frithjof Schuon

Frithjof Schuon 1907 yılında İsviçre'de Alman bir anne babadan dünyaya gelir. Ailesinin sanatla ilgilenmesi Schuon'u çeşitli sanat biçimlerine özellikle

⁴³ Ananda Coomaraswamy, *Hinduizm ve Budizm*, çev. İsmail Taşpınar (İstanbul: Kaktüs Yayınları, 2000), 12.

⁴⁴ Ananda Coomaraswamy – René Guénon - Surendranath Dasgupta, *Doğu Bilgeliği*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 17,18.

⁴⁵ Coomaraswamy, *Hinduizm ve Budizm*, 7.

edebiyata yönelmesini sağlar. Çocukluğunu İsviçre’de geçirerek ilkokulu burada tamamlar. Babasını kaybettikten sonra ailesiyle Fransa’ya taşınır ve Fransız vatandaşı olur. Bu durumda Schuon, Almanca’nın yanında Fransızca da bilmektedir. İlk eserini Almanca daha sonraki eserlerini ise Fransızca olarak kaleme alır. Ota Çağ filozofları dışında yakın dönemde philosophia perennis kavramına en şümüllü ve en uygun tanımları yapan Frithjof Schuon’dur. Ezeli hikmetin önde gelen yorumcusu olmanın yanında Vedanta, Meister Eckhart (1260-1328) ve Platon’un metafizik seviyesinde bir düşünür olarak tanınır. Gelenekselci ekolün ilk temsilcileri olan René Guénon ve Ananda Coomaraswamy’nin yolunu takip eden Schuon için bu kavrama derin ve kapsamlı bir anlam kazandırdığı söylenilmektedir.⁴⁶ Ayrıca ekol içinde philosophia perennis düşüncesinden hareketle din mefhumuna en geniş ve en çerçeve yorumu yapan kişi Schuon olmuştur.⁴⁷ Yirminci yüzyılda ezeli hikmet üzerine neşrettiği eserler din bilimi alanında önemli bir konuma sahiptir. Onun bakış açısına göre beşeriyetin matuf olduğu Modern Çağ, ezeli ve ebedi hakikat yönünde tekrar gözden geçirilmeli ve sorunlara eleştirel bir yaklaşımla çözüm aranmalıdır. Kendisini ekolün diğer temsilcilerinden ayıran temel nokta religio perennis terimini kullanmış olmasıdır.⁴⁸ Onun bu terime dair vurgusu, bütün kültürlerin odağındaki tek ve kök din belirlenimi ve hak ile batılın birbirinden ayırt edilmesidir. Bu belirlenimle birlikte hakikat mesabesinde tevhidin bilince aşılmasıdır. Religio perennis bazı kesimler tarafından yeni bir din ve kurtuluş şeklinde menfi yorumlara sebebiyet verir. Fakat Schuon bu duruma açıklık getirerek, religio perennisi bütün dinlerde asli ve değişmez unsur olarak tanımlar.⁴⁹

Schuon, religio perennisi hakikat olarak sunduktan sonra hakikate ulaşma noktasında üç çeşit bilginin olduğunu belirtir. Kaynak ve yöntem bakımından birbirinden tamamen farklı şekilde düşündüğü bu bilgileri, metafizik bilgi, teolojik bilgi ve felsefi bilgi olarak ifade eder. Kaynakların çeşitliliği gereği Schuon, bilgi türlerini kendi içinde derecelendirme yoluna gider. Metafizik bilgi

⁴⁶ Frithjof Schuon, *İslam ve Ezeli Hikmet*, çev. Şahabeddin Yalçın (İstanbul: İz Yayınları, 2013), 7.

⁴⁷ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, 92.

⁴⁸ Schuon, *İslam ve Ezeli Hikmet*, 8.

⁴⁹ Schuon, *Varlık, Bilgi ve Din*, çev. Şahabeddin Yalçın (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 7-8.

başka bir ifadeyle entelektüel bilgi, fizik âlemin ötesinde ilahi kaynaktan neşet eden, rasyonel düşünceden üstün doğrudan saf sezgisel bilgidir. Buna göre metafizik bilgi ilahi boyuta sahip özel bir bilgidir. Görünüşte bakıldığında anlaşılamayacak kadar derin ve insanlardan bazılarının muhakeme ettiği aynı zamanda bütün insanları kuşatan özelliğe sahip bir bilgidir. Tecrübe ettiğimiz âleme bağlı bir düşünce biçimi olmadığı için bilgi türlerinin en tepesinde yer alır. Teolojik bilgi ise kaynak yönünden metafizik bilgi ile aynıdır. Fakat metafizik bilgi doğrudan mutlak hakikatten gelen entelektüel sezgiye bağlı bilgi olmasına karşılık teolojik bilgi vahiy ile alakalı bilgidir. Aşkın olanın insanlara ulaştırdığı kelamın kendisidir. Metafizik ve teolojik bilgi türlerinin arasındaki temel ayrım, ilkinin aşkın olan tarafından bütün mahlûkata hitap etmesi ikincisinin ise çeşitli biçimlerde insanlar arasında tezahürüdür. Bu durum teolojik bilgiyi derecelendirme ölçüsünde ikinci sıraya koyacaktır. Bilgi türlerinin sonuncusu olan felsefi bilgi, kaynak yönünden metafizik ve teolojik bilgidir. Yani insanların akıl yetisine bağlı bilgidir. Yani insanların duyu aracılığıyla âlem hakkında belirttikleri kişisel kanaatlerdir. Ona göre teolojik ve felsefi bilgi muhtevaları veya kaynakları gereği hakikate çeşitli biçimde işaret edebilir. Ancak görünürdeki temsillerden hareketle aşkın olanı ifade etmeye çalışmak yetersizdir. Bu yüzden hakikati kesin bir şekilde anlamak ve ona nüfuz etmek için yalnızca metafizik bilginin getirdiği içsel bakış ile bakmak yeterli olacaktır.⁵⁰

Schuon'a göre bütün dinlerin yapısında bulunan asli iki unsur vardır. Bu iki unsurdan ilki biçim, ikincisi ise özdür. Esas itibarıyla öz tüm dini geleneklerde her daim var olan biçimle mündemiç asla ondan bağımsız düşünilemeyen bir şeydir. Öz gücü temsil eder yani nihai olandan kaynaklandığı için her türlü kontrolü bünyesinde barındıran, sınırlamaların ötesinde sınırsız bir yapıya sahiptir. Biçim ise değişkendir. Dolayısıyla özden farklı olarak mahiyetinde kesinlik barındırmayan, kültüre göre izafilik gösteren tayin edilmiş formdan ibarettir. Dinler arasında olan bu farklılıklar hepsinde bulunan öze zarar vermez. Biçimin tabiatı gereği çeşitli kültürlerde farklı bir yapıya karşılık gelmesi gayet mümkündür. Fakat nihai anlamda formların ötesinde her zaman yetkinliğe sahip öz bulunmaktadır. Ezeli hikmet ise izafiliklerden bağımsız olarak varlığını

⁵⁰ Schuon, *Dinlerin Aşkın Birliği*, çev. Yavuz Keskin (İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1992), 9-11.

hissettiren özdür. Evrensel süreklilik ilkesine sahip, geçerliliğini her yerde ve zamanda bütün hassasiyetiyle sürdüren köktür.⁵¹

Hristiyanlık ve İslam için Schuon'un yaptığı şu tespit hikmetin anlam kazanmasını sağlayacak açıklıktadır. İslam için gerçeklik vahiyde yani elçide kendini hissettirmektedir. Gönderilen vahiy de seçkin bir yapıya sahip olduğu için elçi de seçkindir. Hristiyanlar İslam'ın elçisinin ilahi yönü hususunda menfi anlamda tepkilidirler. Çünkü İslam'ın peygamberini İsa'dan sonra gelmesinden ötürü kabul etmemektedirler. Müslümanlar da Hristiyan doktrindeki İsa'yı bir yönü olan bir şahsiyet olarak görmek istemektedirler. Yapısı gereği din bütün bir şey olduğundan ortaya çıkan zıtlıklar izafî durumlar şeklinde tezahür etmektedir. Buna göre dini gelenekleri birbirinden ayıran temel nokta öz menşeli olmayan tamamen biçimsel farklılıklardan kaynaklanan nitelikler olmaktadır. Hristiyanlık, İslam veya başka dini öğretiler olsun hepsi kendi kutsi bünyesinde anlaşılacak ilkelere sahip geleneklerdir. Dışarıdan sıradan bir kimsenin bakış açısıyla bakıldığında söz konusu ilkelerin gerçek manasının anlaşılabilmesi mümkündür. Bu yüzden birbirinden farklı birçok dinin oluşturduğu özellikler her birinin ayrı ayrı doğru olduğu anlamına gelemez. Çünkü bu hususlar ilahi inayetin çerçevesinde ortaya çıkan hakikatin farklı yolları olmaktadır.⁵²

Herhangi bir şeyin idrak edilmesi söz konusu edildiğinde Schuon iki tür anlama şekline bahseder. Bunlardan ilki yalnızca bir boyuttan bakılan düşünme biçimi yani dogmatik bakış açısı olurken ikincisi sınırsız bakış açısına sahip birçok kavrayış şekillerini ifade eden tasavvurî kavrayış şeklidir. O, tabiatta herhangi bir nesnenin muhtelif mekânlarda yer değiştiren görüntüsünün her ne kadar farklı örüntüler yığını şeklinde takip ediyor gibi gözükse de yine de nesnenin tam anlamıyla gerçekliğini ifade ettiğini düşünür. Dolayısıyla hakikatin var olan farklı görünüşleri, bağlı olduğu görüntülerin ötesine geçmekte ve dinlerin birliği konusunda uzlaşmaktadır. Nesneyi çeşitli bakış açılarından kavrayan tasavvurî kavrayış şekli, dogmatik kavrayış şeklinin üst boyutu durumuna gelmektedir.⁵³ Buna göre dogmatik bakış da nesneyi algılamak eksik ve zihni tatmin etmeyen, çelişkili bir ifade biçimi olacaktır.

⁵¹ Schuon, *Dinlerde Biçim ve Öz*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 32.

⁵² Schuon, *Dinlerde Biçim ve Öz*, 36.

⁵³ Schuon, *Dinlerin Aşkın Birliği*, 19.

Bütün mahlûkatın tek hakikat etrafında birleşimine işaret eden religio perennis terkihiyle Schuon, dinlerin aşkın birliği düşüncesini savunmaktadır. Bunun gereği olarak dinler görünürde muhtelif formlar halinde var olmuştur. Varlıklarının ana unsuru ve kendilerinin de arzu ettiği ilahi birliği her zaman biçimlerin başlangıcı kabul etmişlerdir. Şekilsel farklılıklar insanların yüce ilkeye erişmede kullandıkları rehber niteliğindeki unsurlardır. Yani dinler hakikate ulaşmada insanlara kılavuz olmaktadır. Schuon'un bu görüşlerine dayanarak çoğulcu bakış açısına sahip olduğu söylenilebilir. Lakin hakikat bilgisine ulaşırken çizdiği dereceli bilgi anlayışı ile çoğulcu bakış açısını açık bir şekilde yansıttığını söylemek doğru değildir. Hakikat yolculuğunda bir taraftan hem bütün insanları kapsayan bir perspektif sunmak, öteki taraftan yalnızca bazı kabiliyetleri olan kişilere hakikati mahsus kılmak çoğulcu görüşe ters düşmektedir. Sonuç itibarıyla bilgi mertebelerindeki metafizik bilgiye sahip olmayan kesimin hakikatten mahrum kalacağını ifade etmek mümkündür. Temelde ise hangi dini öğreti olursa olsun hakikat her şeyden bağımsız bir şekilde bütün geleneklerde mevcuttur.

D. Titus Burckhardt

Titus Burckhardt 1908'de doğmuştur. İsviçreli Alman bir aileye mensuptur. Babası dönemin önemli heykeltıraşlarından olan Carl Burckhardt, amcası ünlü tarihçi Jacop Burckhardt'tır. Eğitim yıllarını geleneksel ekolün önemli temsilcilerinden Frithjof Schuon ile geçirmiştir. Ayrıca geleneksel ekole mensup ekolün diğer isimleriyle de iletişimde bulunan bir düşünürdür. Kaleme aldığı eserler felsefe, kozmoloji ve sanat üzerinedir. Ekolün diğer temsilcileri gibi kendisi de ezeli hikmeti farklı bakış açılarından ele alıp açıklamaya çalışır. Bilim ve metafizik alanlarındaki incelemelerinin yanında asıl çalışmaları geleneksel sanat alanında olur.⁵⁴ O, Vedanta, Taoizm, Sûfizm, Varoluşçuluk ve diğer bâtinî disiplinlerde hikmetin ortak mirasına işaret eden philosophia perennis ifadesinin yirminci yüzyılda önde gelen savunucularından biridir. Titus Burckhardt, ilk defa Guénon'un evrensel hakikat ilkelerini ortaya koyduğu *Vedanta'ya Göre İnsan ve Halleri* adlı eseriyle tanışır. Daha sonra Guénon'un düşüncesinde var olan bütün

⁵⁴ Hüseyin Yılmaz, *Ezeli Hikmet ve Dinler*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 125.

geleneklerin aslında bir olan hakikati yansıttığını öğrendikten sonra diğer eserlerine yönelir.⁵⁵ Ekolün önde gelenlerinden olan Schuon ile bağlantısı ise öğrencilik hayatında 1. Dünya Savaşı sırasında olur. Aralarındaki bu dostane bağ ve manevi görüş alışverişi sayesinde Titus Burckhardt, Schuon'un genel düşünce sistemini yansıtan *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*⁵⁶ eserini yazar.

Titus Burckhardt çalışmalarının büyük bir bölümünü geleneksel kozmoloji üzerine gerçekleştirir. Ona göre ilahi ilke varlığını yaratılmış olana yansıtarak farklı şekillerde sınırsız biçimde gösterir. Bu şekillerin veya görüntülerin hepsi evrensel ilkeler ışığında eşit seviyede bütünü anlatır. Böylece aynı düzlemde bütünü anlatan çeşitli kozmos görünüşleri oluşur. Sözü ettiğimiz ilkeler aslında evrensel olmaları özelliğiyle insan doğasının içerisinde mevcuttur. Sadece ilahi güç vasıtasıyla insanın içerisinde bulunan saf akıl harekete geçirilmelidir. Daha açık bir şekilde ifade edildiğinde evrendeki düzenin bilgisi yani kozmoloji vahiyle ilgilidir. Çünkü gerçek kozmoloji ekseninde ortaya koyulan her konu ilahi vahyi yansıtmıyor gibi olsa bile vahye bağlıdır. Bu duruma örnek olarak Hristiyan kozmolojisinin İncil'de yaratılış bahsinde Yunan kozmoloji geleneğinden etkilendiğini ve aralarında benzer şeylerin olduğunu söyleyerek açıklar. Ancak Hristiyan kozmolojisi diğer geleneklerden bağımsız gibi gözükse de onda ilahi ilkenin gücüne bağlı olarak eklektik bir yapı bulunmaktadır. Zaten her iki öğretilerde karşılıklı olarak birbirlerini tamamlayan uyumlu tarzlara sahiptir. Bir taraf olayları mit çerçevesinde sunarken diğer taraf akıl merkezli içsel olana daha yakın olarak objektif bir şekilde sunmaktadır.⁵⁷

Hristiyan ve Yunan mitolojisinde veya diğer inançlar arasında gerçekleşen ilkesel birliktelikler Titus Burckhardt'a göre yalnızca senkretizm olarak kabul edilebilir. Hem Hristiyan mit öğretisi hem de Yunan yaratılış mitinin unsurları asla kendi aralarında çelişik ifade biçimleri barındırmaz. Hristiyan mit öğretisi ilahi ilkeyle yaşamı önce ve sonra şeklinde sunarak süreç içerisinde kavranabilecek kutsal kökenli bir ifade olarak gösterir. Yunan kozmolojisi ise dünyadaki zaman, mekân ve sayılarla sınırlı unsurları alt katlarda bulunan, üst

⁵⁵ Titus Burckhardt, *Akılın Aynası*, çev. Volkan Ersoy (İstanbul: İnsan Yayınları, 1994), 8.

⁵⁶ Burckhardt, *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*, çev. Fahreddin Arslan (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1995).

⁵⁷ Burckhardt, *Akılın Aynası*, 21.

katlarda olanları da bu sayılanların ötesinde yer alan bir varoluş sınıfları olarak görür. Yunan kozmolojisi sahip olduğu öğretiyi ilahi ilkedен alan gerçeklik olarak ilahi kitaplarda yer alan şeylerin simgecilik ekseninde bir yorumudur. Dolayısıyla Hıristiyanlıktaki mitin vahiy ürünü olduğu kadar Yunan kozmolojisinin de tamamen insan kaynaklı olmadığı belirtilmelidir.⁵⁸

Yukarıda açıklanan mesele Titus Burckhardt için bütün geleneksel kozmolojilerde mevcuttur. Her ne şekilde olursa olsun geleneksel kozmolojilerde değişmeyecek tek şey öğretinin ilahi olandan kaynaklanmasıdır. Semavî dinlerin kozmologlarının kendi aralarında bir takım tecrübelerinden istifade ettikleri bilindiği gibi Helenist kozmologlarla Asya kültürüne ait kozmologların da iletişimde olduğu açıktır. Guénon'un da söylediği gibi geleneksel kozmolojiler arasındaki benzerliğin süreç içerisinde ödünç alma veya eklemleme ile hiçbir ilişkisi yoktur. Bu sadece o şeyin özünden ve sezgisel bilginin varlığından gelmektedir.⁵⁹

E. Seyyid Hüseyin Nasr

Seyyid Hüseyin Nasr 1933 yılında Tahran'da doğmuştur. Geleneksel ekol içerisinde en çok esere sahip olan düşünürdür. Üniversite eğitimine Tahran'da başlamış ardından Amerika'da fizik ve matematik eğitimi almıştır. Gelenekselci çizgisiyle kaleme aldığı eserleri İslam dünyasının yanında Batı'da da oldukça yaygınlaşmış ve beğenilmiştir. Amerika'da farklı üniversitelerde hocalık yapan Nasr, günümüzde gelenekselciliğin en önemli temsilcisidir. Köken itibarıyla gelenekselci ekole mensup olan Seyyid Hüseyin Nasr için philosophia perennis terkihi onun düşüncesinde merkezi bir yapıya sahiptir. Onun philosophia perennis yorumunu ekolün önemli temsilcileri olan Guénon ve Schuon'dan ayrı düşünmek mümkün değildir. Zira düşünceleri bu bilgiler ışığında teşekkül etmiş ve anlam kazanmıştır. O, philosophia perennisin İslam dünyasında el-Hikmetü'l-hâlîdeye karşılık geldiğini söyler. Batı'da karşılığı philosophia perennis olan bu kavramın modern dönemde iinin boşaldığı endişesinden dolayı sophia perennis ifadesinin kullanılmasının daha makul olduğunu düşünmektedir. Nedeni ise hikmetin modern çağda hikmet sevgisi olmaktan çıkıp hikmet düşmanlığına (miso-sophia)

⁵⁸ Burckhardt, *Akılın Aynası*, 22.

⁵⁹ Burckhardt, *Akılın Aynası*, 23.

dönüşmesidir. Hikmetin sürekli, evrensel ve tabiatı gereği ilahi kaynaklı olduğunu düşünür.⁶⁰

Philosophia perennisin insan, evren, varlık gibi birçok yönü olmasına rağmen odak noktasında saf metafizik bulunmaktadır. Saf metafizikten kasıt ise *Nihai Gerçeklik* olarak idrak edilmesidir. Herhangi bir kültürel, coğrafi değişimlere maruz kalan, tabiattaki yeni buluşlarla farklı bir boyuta uğrayan zihinsel bir yapı değildir. İnsanlar tarafından yücelik ve kutsiyet atfedilen, manevi tecrübe sayesinde gerçekliğe ulaşmasını sağlayan bir bilgidir. Hayatımızın her dönemine nüfuz eden dinin ve onun muhtevasındaki içeriğin vuzuha kavuşmasına öncü olan, bunu yaparken de kozmostaki diğer öğretileri içine alan bir bilgidir. Takip ettiğimiz dini öğreti ile ilişkimizi dikkate alarak kendi dünyamızdan çıkıp, diğer dünyaları keşfedebilmeyi sağlayan bir bilgidir.⁶¹

Philosophia perennisin temsilcileri varlık, insan, evren, sanat, ahlak, din gibi konuları kendi düşünce sistemi ekseninde değerlendirmeye tabi tutmuşlardır. Tarihselliği reddeden görüşlerin aksine herhangi bir dini gelenekte veya kültürde meydana gelen özel bir vakıayı görmezden gelmezler. Ekolün genel olarak evrendeki dini öğretiler arasında bulunan açmazları, görüş ayrılıklarını dinin tekliği-çokluğu şeklinde tartışmaları aydınlığa kavuşturacak bir yapıya sahip olduğu görülür.⁶² Buna göre Nasr ve philosophia perennis ekolü yeryüzü ile gökyüzü arasındaki derin, kutsi ilişkiyi tesis eden vahyin asıl halinin gelenek olduğunu düşünmektedir. Bu gelenek, bütün geleneklerde kendini doğrudan vahiy yoluyla gösteren ve aynı zamanda hissettiren farklı tecellilerden oluşmaktadır. Dolayısıyla her dini geleneğin gökyüzü ile irtibatı olduğunun farkına varılır. Geleneklerin arasında gökyüzü ile vahiy yoluyla ilişkisinin olması –her ne kadar çeşitli kültürel değerlere, farklılığa sahip olsalar da- philosophia perennisin evrensel ilkesinden ötürü asıl olan geleneğe olumsuzluk atfetmezler. Evrensel olma ekole geniş sınırlar sağlayarak Budist olsun, Hindu olsun, Kuzey Afrika Yerlileri olsun, bütün dini veya soyut ifade biçimlerini bünyesinde barındırır.⁶³

⁶⁰ Aslan & İ. Kutluer & M. Erol Kılıç, *Seyyid Hüseyin Nasr'da Gelenek, Tasavvuf ve Dini Çoğulculuk*, (İstanbul: Bilim ve Sanat Vakfı Yayınları, 2004), 10-11.

⁶¹ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, 76-77.

⁶² Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, 79.

⁶³ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, 83.

Nasr gökyüzü ile yeryüzü arasındaki içsel ilişkiyi belirttikten sonra gerçeğin önceliğine dayanan hakikat bilgisinin yalnızca belirli kişiler tarafından bilinebileceğini söyler. Ona göre günlük yaşantımızda sıradan bir insanın sabahleyin kalkıp cadde de yürüdüğünde dünyanın saniyede binlerce mil hızla havada döndüğünü düşünmesi neredeyse mümkün değildir. Ancak birçok bilim adamı böyle bir gezegende yaşadığının bilincindedir. Nasıl ki modern dünyada varlık ile ilgili hususlarda bilim adamlarının ortaya koyduğu bilimsel veriler bağlayıcı oluyorsa aynı şekilde ilahi irade vasıtasıyla yetkin kişide oluşan mistik tecrübe ve manevi potansiyel de bağlayıcı olmaktadır. Dolayısıyla *elitist* kesim hakikatin bâtinî veçhesini anlayabilir. Diğer insanların salahiyeti için yol gösterici nitelik taşıyabilir.⁶⁴

Nasr'ın gelenekselci ekol ve özellikle Guénon ile tanışması Batı eserlerini okuduğu ve kendisine düşünsel olarak rehber aradığı bir dönemde gerçekleşir. Ona göre Doğu öğretilerinin Batı'da keşfedilmesini ve tanınmasını sağlayan kişi Guénon'dur.⁶⁵ Ayrıca Guénon onun için geleneksel okul içinde halidî hikmet ve kadim hikmetin yeniden yorumlayıcısıdır. Her ne olursa olsun amacı yeni bir düşünce ortaya koymak değildir. Guénon'un amacı dini öğretilerde ilahi mesaj vasıtasıyla bulunan hakikati gelenek sayesinde yeniden insanlarla buluşturmadır.⁶⁶

Guénon'un başlattığı gelenek, Frithjof Schuon'un felsefesiyle (philosophia perennis) bütün insanlığa hitap etmekle kalmamış Seyyid Hüseyin Nasr'ın uyguladığı İslamî çerçeve ile birlikte yeniden teşekkül etmiştir. Nasr geleneksel ekolü İslamî çerçeve ile yorumlamanın yanında geleneksel düşüncüyü bilim tarihine, sanata uygulayarak geleneğin çağın modern akımlarının ötesinde alternatif bir dünya görüşü olmasını sağlamıştır.⁶⁷

Geleneksel ekolün düşüncelerinin odak noktasında bütün dinlerin özünde hakikati yansıtan ve değişmeyen bir ilkenin bulunduğu düşüncesi vardır. Bu görüşü savunanlara göre de dinlerin çokluğu ve aralarındaki karmaşık ilişkileri

⁶⁴ Adnan Aslan, *Dini Çoğulculuk, Ateizm ve Geleneksel Ekol*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 100, 137.

⁶⁵ Bk. Nasr, Seyyid Hüseyin. "Kulluk Edilecek, Sevilecek ve Bilinecek Hakikat: Allah", çev. Ali Çaksu, *Divan Dergisi* 2001.

⁶⁶ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 81.

⁶⁷ Aslan, *Dini Çoğulculuk, Ateizm ve Geleneksel Ekol*, 83.

kabul edilebilir düzlemde giderebilecek olan gelenekselci ekoldür.⁶⁸ Dinlerin sayıca çokluğu bu fikrin yapısına herhangi bir olumsuzluk yüklemes. Zira zâhirde dinlerde ortaya çıkan farklılıklar bütün dinlerin bünyesinde bulunun hakikatten dolaydır. Bu bağlamda birçok din özde olan hakikatin farklı *tecellileri* olmaktadır.⁶⁹

IV. TÜRKİYE’DE EZELİ HİKMET ÜZERİNE İLK ÇALIŞMALAR

Türkiye’de ezeli hikmet kavramına dair ilk atıf yapan Hilmi Ziya Ülken’dir (1901-1974). Onun bu atıfları *Varlık ve Oluş, La Pensée De L’islam, İslam Felsefesi* adlı kitaplarında tezin başında belirtilen gelenekselci ekolün kurucusu olan Guénon’un fikirleri üzerine olmuştur. Guénon’dan hareketle tasavvufun hakikate ulaştırma noktasında mistisizmden farklı olduğunu ve hakikate ulaştıran tek yolun tasavvuf olduğunu açıkça belirtir. O mistisizm ve tasavvuf hakkındaki düşüncelerini René Guénon’un *L’ésoterisme İslamique* adlı eserinden atıflar yaparak açıklar.⁷⁰ Daha sonra Hilmi Ziya Ülken *İslam Felsefesi* adlı eserinde İbnü’l-Arabî üzerinden Guénon’a başka bir atıfta bulunur. Bunun üzerine İbnü’l-Arabî’nin düşünce sisteminin panteizm ve hristiyanlık bağlamında mistisizm olmadığını vurgular. Guénon’un görüşüyle birlikte mistisizmin hakikat yolu olan vahdet-i vücûd ile aynı perspektifte kabul edilemeyeceğini söyler.⁷¹

Türkiye’de ezeli hikmete dair ilk defa atıf yapan kişinin Hilmi Ziya Ülken olduğunu belirttikten sonra Türkiye’de ilk defa ezeli hikmet ilkesinin temsilcisi veya baş mimarı olan Guénon’dan bahseden kişinin gazeteci yazar Ergun Göze olduğu söylenebilir. O, *Yaşasın Hatıralar* kitabının bir bölümünde “Dostum René Guénon” başlığı altında kendisine yer verir ve Guénon’dan Batı’yı güçlü düşüncesiyle eleştiren önemli bir mütefekkir olarak bahseder.⁷²

Gelenekselci ekolün ezeli hikmet kavramının Türkiye’de düşünce dünyasına yeni girdiği dönemde İsmet Özel *Üç Mesele* isimli eserinde Frithjof

⁶⁸ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, 78-79.

⁶⁹ Aslan, *Dinler ve Hakikat*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2006), 74.

⁷⁰ Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968), 151.

⁷¹ Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1967), 242-244. Ayrıca bk. İlhan Kutluer, “René Guénon’dan Seyyid Hüseyin Nasr’a: Gelenekselci Ekol’e Ait Öğretilerin Türkiye’ye İntikali”, (İstanbul: Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri, Aralık 2013), 420.

⁷² Ergun Göze, *Yaşasın Hatıralar*, (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2007), 174-175.

Schuon’a “ziyandaki insanın yabancılaşma vehmi” başlığı altında yer vermiştir. Özel, o dönemde İslam tasavvufunun Batı tarafından mistisizmle aynı düzeyde değerlendirilmesinin İslam medeniyetinin ana ilkelerine ters düştüğünü söyler. Tasavvuf ile mistisizmi benzer iki unsur olarak kabul eden İsveç kökenli Frithjof Schuon’u işaret ederek onun bu karşılaştırmasını tenkit eder. Nitekim İslam’ın bazı ilkelerinin insanların yorumlarıyla değiştirilmesi Kur’an’ın ana temasına aykırıdır. Schuon’u da bu düşünce minvalinde kabul ederek eleştirir.⁷³

Gelenekselci ekolün düşüncelerinin artık ülkemize yavaş yavaş intikal ettiği sıralarda Ekim 1979’da Guénon’un iki makalesi Türkçeye kazandırılmış ve farklı dergilerde yayınlanmıştır. İlk olarak *Diriliş* dergisinde “Çekirdek ve Kabuk” adlı makale Mahmut Kanık tarafından tercüme edilerek yayınlanmıştır. İkincisi *Kubbealtı Akademi Mecmuası*’nda “Tevhid” aldı makale Mustafa Tahralı tarafından tercüme edilerek yayınlanmıştır. Bundan sonraki zamanlarda Mahmut Kanık’ın tercüme ettiği, Guénon’un muhtelif eserleri süreç içerisinde *Diriliş* dergisinde yayınlanmıştır.⁷⁴

⁷³ İsmet Özel, *Üç Mesele: Teknik, Medeniyet, Yabancılaşma*, (İstanbul: TİYO Yayınları, 2013), 77.

⁷⁴ Kutluer, “René Guénon’dan Seyyid Hüseyin Nasr’a: Gelenekselci Ekol’e Ait Öğretilerin Türkiye’ye İntikali”, 425.

İKİNCİ BÖLÜM

RENÉ GUÉNON'UN HAYATI, DÜŞÜNCE YAPISI VE EZELİ HİKMET ANLAYIŞI

René Guénon, philosophia perennisin geleneksel okul içinde en önemli yorumcularından biridir. Guénon'un eserlerine bakıldığında din ve metafizik üzerine kaleme alınan eserler olduğu görülmektedir. Onun düşünsel öğretisi evrensel hakikati çeşitli geleneklerde uyum içinde sunan sembolik kurallara ve çevrimsel yasalara bağlıdır. Eserleri anlaşılma hususunda sıradan insanlardan ziyade elit veya entelektüel bir kesime hitap etmektedir. Bu yüzden eserleri dikkatli bir şekilde okunmalı ve İslam öğretisinin bâtinî metafizik konuları araştırılarak incelenmelidir.⁷⁵ Bu genel girişten sonra Guénon'un düşünce sisteminde belirtilen başlıklar aşağıda ezeli hikmet bağlamında işlenerek hikmet düşünürleri ile olan bağı değerlendirilecektir. Ancak onun düşünce sistemine geçmeden önce kısaca biyografisine değinmenin faydalı olacağını düşünüyoruz.

I. RENÉ GUÉNON'UN HAYATI

René Guénon, 15 Kasım 1886'da mimar ve koyu Katolik bir anne babanın çocuğu olarak Fransa'nın Blois şehrinde dünyaya gelir. Doğumundan itibaren vücudunun dirençsiz ve hastalıklarla mücadelesi ailesini tedirgin eder. Bu yüzden okula gitmek yerine öğretmen olan teyzesi Bayan Duru'nun yanında kalarak ilk eğitimini ondan alır. Zayıf bir bünyeye sahip olmasından ötürü hayatının ilk yıllarında kendisine oldukça ilgi ve alakalı bir şekilde bakılır.⁷⁶

12 yaşına gelince temel din eğitimi almak için Guénon Notre-Dame De Aydes okuluna kayıt olur. Çalışkan ve üstün zekâsı sayesinde okulun en iyi öğrencilerinden biri olur. 1902'de çok iyi bir okul olarak bilinen Augustin-Thierry

⁷⁵ Valsan, *İslam Maneviyatı ve Batı*, 15.

⁷⁶ Guénon, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplubakış*, çev. Mahmut Kanık (İnsan Yayınları, İstanbul 1989), 11.

Koleji'ne retorik öğrencisi olarak girer. Kısa bir süre sonra felsefe bölümüne geçer ve üstün dereceyle felsefe bölümünden mezun olur. 1904'de kariyeri için

Paris'e gelerek College Rollin'e matematik öğrencisi olarak yazılır. Doğduğundan beri peşini bırakmayan hastalık problemleri nedeniyle derslerine devam edemez olur. Hocalarının tavsiyeleri üzerine üniversiteden ayrılarak Paris'e yerleşir.⁷⁷

Yaşamının bu dönemine kadar ilgilendiği klasik metinlerle istediği hazzı yakalayamayan Guénon dönemin popüler akımı olan *neo-spiritualist* eserlere yönelerek zihnindeki problemlerin cevaplarını aramaya koyulur. Bir arkadaşı sayesinde bâtin ilimler ile ilgili “*occultist*” bir cemiyete mensup olan kişilerle tanışır. Ve kendisini bu cemiyete kabul ettirir. Bir süre sonra bu grup ile alakalı olan mason localarına girer. 1908'de spiritüalist ve masonik kongrede sekreterlik görevinde bulunur.⁷⁸

Martin Lings'in Londra'da katıldığı bir konferanstaki ifadelerine göre Guénon'un hayatının ilk yılları hakkında elimizde sınırlı sayıda bilgiler mevcuttur. Bundan dolayı onun hakkında yazılar kaleme alacak olan yazarların bu yetersiz bilgilerden ötürü onun hayatı ile ilgili birtakım yanlışlara yöneldiğini dile getirir. Ancak Paris'e geldiği zaman Advaita Vedanta okuluna mensup Hindu rahiplerle bu sırada görüştüğünü ve bir şekilde Şivai yola burada girdiğini belirtir. Bu görüşmelerin yeri ve zamanı hakkında net bilgi olmamakla birlikte yaşamının ileri safhasında ele alacağı eserlerinde onların görüşlerine yer verdiği iddiaları destekleyici niteliktedir.⁷⁹

Daha sonraları üyesi olduğu mason teşkilatıyla ilişkisini keser. Mason teşkilatıyla ilişkisini kesmesinin sebebi ise yaşanan bir tartışma sonucu insanın öldükten sonra tekrar dünyaya geleceğini ve ölümsüzlük kazanacağını teşkilatın temel prensibi olduğunu öğrenmesi üzerine olur. 1909'da iki arkadaşıyla birlikte *La Gnose* adlı dergiyi kurar. Dergide İslam tasavvufu hakkında makaleler yazar.⁸⁰ 1912'de derginin yayın hayatına son verilir. Yalnız kapatılan dergi Guénon'un hayatında dönüm noktası olur. Zira Guénon'un dergide yazıları yayımlanan Doğu

⁷⁷ Guénon, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplubakış*, 11.

⁷⁸ Mustafa Tahralı, “Abdülvâhid Yahyâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), c1/279.

⁷⁹ Guénon, *Doğu Düşüncesi*, 8.

⁸⁰ Tahralı, *Çağ ve Hakikat*, 279.

medeniyetleri ve İslam tasavvufuna dair ilgisi olan John Gustaf Aguéli müslüman adıyla Abdulhadî ile tanışması Müslüman olmasına vesile olacaktır. 1912'de Aguéli ile olan sıkı dostluğu manevi tefekkür arayışına yeni bir ivme kazandırarak Guénon müslüman olur. Bu sıkı dostunun çabası Ezher Şeyhi Mâlikî âlimi ve Şâzeliyye tarikatı şeyhi Abdurrahman İlliş el-Kebir ile ilişkisi vasıtasıyla Şâzeliyye tarikatına girer. Abdülvâhid Yahyâ adını alır. Müslüman olmadan kısa bir süre önce tatil zamanlarında teyzesi Bayan Duru'yu görmeye gider. Teyzesinin yanında yardımcısı olarak çalıştırdığı Berthe Loury adında genç bir kızla tanışır ve onunla evlenir.⁸¹

1915-1917 yıllarında Saint-Germain en-Laye kolejinde öğretmen olarak görev yapar. 1917 senesinde de Cezayir'in Setif kentinde felsefe öğretmenliğine başlar. Bu sıralarda annesini kaybeder. Karısı ve teyzesiyle birlikte Cezayir'e yerleşmeye karar verir. Burada Arapçasını geliştirerek İslam tasavvuf ehli kimselerle tanışır. Ekim 1918'de Fransa'ya geri döner. Öğretmenliği bırakarak bundan sonraki süreçte yazılarını yazmaya başlar.⁸²

Guénon eşiyle birlikte arkadaşları tarafından yapılan sohbetlere iştirak eder. Sohbetlerde Doğu ve Batı'nın geçmiş ve geleceğine merak duyan insanlarla görüş alışverişinde bulunur. Bu insanların bazıları Müslüman bazıları Yahudi bazıları da Hristiyan'dır. Onlarla iletişim kurarken karşısındaki kişinin dilinden konuşur ve muhatabını anlamada ve anlaşımda zorluk çekmezdi. Guénon çok dil bilen bir insandır: Latince, Yunanca, İbranice, İngilizce, Almanca, İtalyanca, İspanyolca, Rusça ve Polonyaca bilirdi.⁸³

1928 yılı Guénon'u derin üzüntülere boğar. Çünkü önce karısını ardından teyzesini kaybeder ve yalnız kalır. 1933'de *Volie d'Isis* adında aralarında Andre Preau, René Allar ve Frithjof Schuon'un yer aldığı dergide yazılar yazmaya başlar. Bir süre sonra zengin bir kadın olan Bayan Dina ile tanışır. Guénon'un eserlerine hayran kalır ve eserlerini yayımlamak için bir yayın evi kurar. İslam tasavvufu hakkında araştırmalar yapmak üzere Bayan Dina ile Mısır'a gider.⁸⁴

⁸¹ Guénon, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplubakış*, 14.

⁸² Tahralı, *Çağ ve Hakikat*, 280.

⁸³ Guénon, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplubakış*, 15.

⁸⁴ Guénon, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplubakış*, 16.

Kahire’de olduğu dönemlerde Fransa’ya geri dönmeyi planlar. Ancak her defasında dönmekten vazgeçer. Guénon burada kaldığı günlerde Avrupalı hiçbir kimseyle temasta bulunmaz. Müslüman olduktan sonra Arapça’yı iyi derecede konuşmaya başlar ve yaşadığı şehrin örfüne göre yaşamını idame ettirmeye özen gösterir.⁸⁵

1934 yılında her sabah gittiği Seyyid Hüseyin Camii’nde Şeyh Muhammed İbrahim ile tanışır. Kısa bir süre sonra bu zatın kızı ile evlenir. Evliliğin akabinde hemen Fransa’ya gidip bazı işlerini tamamlamak ister. Lakin hesaplanmayan nedenlerden ötürü seyahati gerçekleştiremez. Fransa’daki arkadaşlarına mektup yazarak kitaplarının kendisine gönderilmesini ister.⁸⁶

1937 yılında kayınpederini kaybedince Kahire dışında bulunan Dokko mahallesine taşınır. Sakin bir sokakta kendisine ev tutar. Bu süreden sonra şehre taşınmayı bir daha istemez. Yakın arkadaşlarına da evin adresini vermez. Bir müddet sonra romatizma hastalığına yakalanan Guénon 1938’de sağlığına kavuşmuşsa da 1939’da tekrar nükseden hastalık şiddetli ağrılar çekmesine sebebiyet verir. Bu yıllarda Mısır’da yaşayan Avrupalı düşünür Martin Lings onu ziyarete gelir. Hastalığının ardından Frithjof Schuon, Müslüman olmuş Amerikalı Şeyh Abdul Gafur, bir başka Müslüman olan Bayan Valentine de Saint Point (1875-1953) kendisini ziyaret edenler olarak zikredilir.⁸⁷

Guénon’un 1944 yılında kızı Hatice, iki yıl sonra diğer kızı Leyla dünyaya gelir. 1949 yılında oğlu Ahmet doğar, diğer oğlu ise ölümünden bir süre sonra dünyaya gelir ve ona Abdülvâhid Yahyâ adı verilir. 1949 yılında Martin Lings kendisini Dr. Katz ile tanıştırtıp tedavi olmasına yardımcı olur. Ancak modern tıbbın verdiği ilaçlarla tedavi olmayı kabul etmeyen Guénon, halk ilaçları ile tedavi olmayı tercih eder. 1950 Aralığında sağ bacağında derin yaralar oluşur. Her ne kadar halk ilaçları ile bu yaralar iyileştirilmeye çalışıldıysa da Guénon’un sağlık durumu gittikçe ağırlaşır. 7 Ocak 1951’de son nefesini “En- Nefsü Halas” (Ruh kurtuldu) diyerek verir.⁸⁸

⁸⁵ Guénon, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplubakış*, 16.

⁸⁶ Tahralı, *Çağ ve Hakikat*, 280.

⁸⁷ Guénon, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplubakış*, 17.

⁸⁸ Guénon, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplubakış*, 18.

II. RENÉ GUÉNON'UN DÜŞÜNCE YAPISI

Gelenekselci ekolün kurucusu olan René Guénon ezeli hikmet anlayışı ile insanların düşünce dünyasında yer edinen, hakikate yönelik bakış açısıyla kendi sınırlarını aşan bir düşünürdür. Onun fikirlerinin temelinde modern dönemde insanların hayatlarından giderek etkisizleşen ve kaybolan dini, mistisizm ile yeniden inanç sahasına çıkarmak yatar. Modern zamanda ortaya çıkan pozitivist düşünceyi tenkit ederek ezoterik fikirlerinden hareketle pek çok kimseyi etkileyen Guénon, moderniteyi ezeli hikmetten bir sapma olarak kabul eder. Modernizmin de prensibi gereği insanın manevi arayışına bir çözüm bulamayacağını söyler. Bundan hareketle bu bölümde Guénon'un çeşitli eserleri incelenecek, belirlenen beş temel konu üzerinden onun ezeli hikmet düşüncesinin ana ilkeleri değerlendirilmeye çalışılacaktır. Bu ilkeleri kadim gelenek, metafizik geçekleşme, hakikatin zâhir-bâtın yönü, hakikatin birliği sembollerin çeşitliliği ve varlığın mertebeleri çerçevesinde ortaya koyulacaktır.

A. René Guénon'da Gelenek

René Guénon'un fikri yapısını ve eserlerinde vermek istediği temel mesajı tüm yönleriyle kavramak için gelenek kelimesine onun terminolojisinden bakmak gerekir. Geleneği bütün medeniyetlerde asırlardır devam eden ilahi kaynaklı ilkelerin çeşitli kültürlerdeki metafizikten sanata kadar farklı koşullarda ortaya çıkan kutsal bir oluşum olarak kabul eder. Ona göre din, gelenekten sonra gelen, geleneğin zâhirî kısmına tekabül eden bir şeydir. Dolayısıyla asıl olan, ıstılâhî bir anlama karşılık gelen gelenektir. Gelenek, içerdiği bilgiden dolayı insanüstü, köken itibarıyla ilahi olan dinin bâtinî yönüdür.⁸⁹

René Guénon gelenek terimiyle insanın ilk varlık ile fiziki âlem arasındaki bağlantıyı kuran beşer üstü gerçekliği ifade eder. İlk varlık ile hakikat eş değerdir. O, varoluşun temelinde her şeyi içeren, kâinatın düzeninin kaynağı olan ilkedir. Gelenek insanlığın birçok medeniyetlerinde ortaya çıkan tezahürlerin kendisidir. Dinsel geleneklerin nereden kaynaklandığının yanıtıdır. Guénon bundan kadim gelenek olarak bahseder. Ancak çeşitli dinsel gelenekler ile kadim gelenek onun

⁸⁹ Guénon, *Modern Dünya'nın Bunalımı*, 10-11.

düşüncesinde birbirinden farklı şeylerdir.⁹⁰ Dinsel geleneklerin hepsi sadece tek olarak adlandırılan kadim geleneğin çeşitli biçimidir.

Günlük yaşantımızda gelenek kelimesi birçok anlama mahal verdiğiinden ötürü philosophia perennis kavramı gelenekselciler tarafından daha çok kullanılır. Nedeni batıda philosophia perennis, doğuda sanatana dharma, İslam geleneğinde el-Hikmetü'l-hâlidenin işaret ettiği hikmetin temelde hepsinde uyum içerisinde yansıtılmasına bağlıdır. Bu yüzden philosophia perennis terimi gelenekten daha kapsayıcı, farklı kültürlerdeki hikmet motiflerini ifade etmede daha evrensel ve kullanışlı bir yapıya sahiptir. Gelenek kavramı modernliğin karşıtı şeklinde sosyolojik düzeyde anlaşılınca gelenekselcilerin asıl vurguladığı kadim gelenek veya evrensel hakikat modern düşünce içerisinde anlam kaybına uğrar. Buna göre gelenekselci düşünürlere “gelenek” nitelemesi yapıldığı gibi “philosophia perennis” yani ezeli hikmet nitelemesi yaygın olarak kullanılmaktadır.⁹¹

Gelenek terimini Batı dini anlamda yalnızca sözlü aktarım olarak kabul eder. Fakat Guénon bu ifadenin sınırlılığını belirterek sözlü intikalin yanında yazılı metinleri de gelenek olarak değerlendirir. Her ne kadar tarihin ilk devrinde sözlü intikal şeklinde gelişmişse de süreç içerisinde geleneğin yazılı olması da mümkündür. Yazılı ve sözlü aktarım aslında bir bütünlük arz eden geleneği tamamlayan iki ayrılmaz parçadır. Geleneği yazılı metinlerin intikali şeklinde düşünersek yanlış bir ifade olur. Zira kelimenin kökenine gittiğimizde gelenek sözlü ya da yazılı bir şekilde aktarılandır. Bir başka yanlış ise bütün medeniyetlerde ortaklaşa bulunan esas öğenin herhangi bir uygarlığa aitmiş gibi sığ kalıplara indirgenmesidir. Bu iki yanlış anlamın önüne geçmek için Guénon geleneği bütün insanlığın bir ögesi olarak ifade etmiştir.⁹² Geleneğin sınırını belirttikten sonra özellikle adet ile karıştırılmaması gerektiğini vurgular. Modern çağın insanı ise geleneği bir takım adetlerden oluşan bir yapı olarak görür. Guénon onların geleneğin asıl anlamından habersiz olduklarını ve açıkça zihinsel eksikliklerinden ötürü bu durumu göremediklerini söyler.

Guénon için gelenek metafizik bir deneyimdir. Hakikati söyleyen ve muhakeme etmede insanın düşüncesinin sınırlarını aşan bir ifadedir. Mensubu

⁹⁰ Guénon, *Modern Dünya'nın Bunalımı*, 162.

⁹¹ Yılmaz, *Ezeli Hikmet ve Dinler*, 30-36.

⁹² Guénon, *Doğu Düşüncesi*, 75-76.

olduğu ekolün diğer düşünürleri gibi o da geleneği açıklarken biri beşer üstü diğeri tamamen beşerî sınırlar içerisinde anlaşılacak iki farklı anlamı üzerinde durur.

Gelenek sahip olduğu kutsal ilişkiden hareketle insanların akli kabiliyetlerine bağlı düşünce olmayıp, manevi tefekkür kabiliyeti olan kılavuz şahsiyetler sayesinde bilinen bilgidir. Fakat bu durumdaki kılavuz şahsiyetlerin kabiliyeti modern çağdaki insanların düşündüğü rasyonel bilgi gibi değil, fiziki âlem içerisinde bulunan neden sonuç ilişkisinden çok daha farklı derûnî tefekkür kabiliyeti ile ilgilidir. Aslında gelenekselciler modernitenin rasyonel anlayışı ile kendi manevi anlayışları arasında bir ayrıma giderler. Kendi manevi anlayış kabiliyetlerinin de rasyonel düşünceyi kapsayacak şekilde geniş olduğunu düşünürler. Gelenek beşeriyetin fikir dünyasında ortaya çıkmış bir idrak biçimi değildir. İlahi boyuttan gelen manevi deneyim ile kazanılandır. Buna bağlı olarak geleneği insanlığın sema ile yeryüzü arasındaki bağını oluşturan zamanın başlangıcından beri canlılığını kaybetmeyen asli unsur biçiminde görürler.⁹³

Guénon dinin tanımını yaparken muhtelif konumlardaki üç temel esastan oluştuğunu ve yapılan bütün tanımlama girişimlerinin gerçekte onu tam anlamıyla yansıtmayacağını söyler. Bu esas ögeler akide, ibadet ve ahlaktır. Herhangi bir ögenin eksik olduğu durumda dinin mevcudiyetinden bahsedilemeyeceğini düşünür. Akide; dinin inanç ve bir şekilde entelektüel yönüne, ibadet; ayinlerle alakalı pratik yönüne, ahlak ise sosyal yönüne tekabül eder.⁹⁴ Onun eserlerine bakıldığında birebir din kavramını kullanmadığı görülür. Çünkü gerçeği görmezden gelen modernizmin tarif ettiği din eksik ve geleneğe sırtını dönmüş bir yapıya sahiptir. Bu nedenle gelenek kavramını tercih eder ve hakikati görmezden gelen modern insanı karanlıktan aydınlığa çıkaracak olan yolun gelenekten geçtiğine işaret eder.

Genel bağlamda düşündüğümüzde Guénon dini geleneğin bir parçası ve ondan sonra gelen bir unsur olarak kabul eder. Aralarındaki ilişkiden hareketle din geleneğin zâhirî kısmına karşılık gelmektedir. Ona göre gelenek farklı kültürel zeminlerde ortaya çıkan, herhangi bir yer ve zamana indirgenemeyen, başka

⁹³ Kutluer, “René Guénon’dan Seyyid Hüseyin Nasr’a: Gelenekselci Ekol’e Ait Öğretilerin Türkiye’ye İntikali”, 406.

⁹⁴ Guénon, *Doğu Düşüncesi*, 85.

öğretilerde farklı şekilde oluşan tezahürlerdir. Tarifini yaptığı geleneği din gelenek ilişkisi ekseninde değerlendirdiğimizde İslam geleneğindeki el-Hikmetü'l-hâlîde, batıdaki philosophia perennis ve doğudaki sanatana dharma aralarında eşdeğer nitelikler taşımaktadır. Açıkçası onun tanımını yaptığı gelenek tariflerin ötesinde bağlı olduğu ekolün içinde kendi düşünsel sisteminin bütününe yansıtan geniş bir gelenek anlayışıdır. Guénoncu düşünce yapısında odaklanması gereken nokta da geleneğin diğer kültürlerdeki doktrinleri ne kadar temsil ettiği.

B. Metafizik Tahakkuk ve İnisiyasyon

Metafizik terimi öncelikle yapısı gereği fizik ötesi ile ilgilidir. İlahiyat ile irtibatı da onu varlığın özü ve ilkeleri hakkında yanlış anlama mahal vermeyecek bir ilim haline getirmiştir. Zaman ve mekân dışında olan kutsal anlama noktasında ne Doğu'ya ne de Batı'ya aittir. Guénon'a göre insanın kendi çevresinde dış dünyadan hareketle metafiziğe dair yapmış olduğu yorumlar Doğu'ya ve Batı'ya aittir. Fakat Batı'da esas itibariyle metafizik unutulmuş ve anlam kaybına uğramıştır. Doğu'da ise metafizik hala canlı bir düşünce olup sürekliliğini korumaktadır. Dolayısıyla onun daha geniş bir ifade olan metafizik yerine doğu metafiziği ifadesini seçmesi Batı'da yitirilmiş, kaybolmuş metafizik düşüncesinden kaynaklanır. Batı eski geleneklerine yeniden dönmek veya geçmiş bir takım hususları muhafaza etmek için Doğu öğretilerine yönelerek onları karşılaştırmalıdır. Zira mutlak metafizik bilgiye sahip, kutsal sırrı canlı bir şekilde koruyan veya ihata eden sadece doğu gelenekleridir.⁹⁵ Guénon, doğu metafiziğinden söz eder. Yalnızca doğu gelenekleri içerisinde belirli bir öğretinin metafiziğinden değil. Bazı doğu öğretileri incelendiğinde bu gelenekler içerisinde Hindu metafiziğinin benzerlerinin Taoizm ve İslamiyet'te yer aldığını söylemektedir.

Gelenekselciler geleneğin aktarımı konusunda maddi yönün etkisini söylerken bazen de manevi bağın önemini vurgulamışlardır. Şöyle ki somut, sözlü, yazılı ifade biçimlerinin yanında sezgi yoluyla aktarım da söz konusudur. Bu aktarım ise gelenekselciler arasında Latince kökeni “initium” olan inisiyasyon

⁹⁵ Guénon, “Doğu Metafiziği”, *Çağ ve Hakikat*, Mustafa Tahralı, 219.

(initiation) şeklinde isimlendirilmiştir. İnisiyasyon herhangi bir öğretilde metafiziğe dair unsurların sezgisel yollarla öğretimidir. Fakat bu öğretim yalnızca manevi yollar sayesinde hakikatleri idrak etmiş seçkin kimseler aracılığıyla yapılabilir. Gelenek bir yönüyle sözlü, somut, maddi âleme ait ifade şekillerini bünyesinde taşısa da kendi yapısı içinde manevi keşif ile zihni açıdan seçkin kimselerin anlayacağı beşer üstü ilkeler barındırmaktadır. Gelenekselci düşünürler de inisiyasyonu geleneğin asıl hali olarak kabul etmişlerdir. Buna göre inisiyasyon beşer üstü ilahi ilkeyi ifade ettiğinden ötürü hakikatin merkezi olacaktır.⁹⁶

İnsanın gündelik hayatında dini ifade biçimlerinin ötesinde olan evrenin yaratıcısını deneyimlemesi, Tanrı'ya dair doğrudan bilgi iletimini gerektirir. Hayranlık bırakan herhangi bir eserle karşılaştığımızda onu bütün yönleriyle tanımak istiyorsak bir o kadar da onun sahibini tanımak isteriz. Bundan dolayı Guénon yaşamında büyük dinler hakkında yaptığı araştırmalar sonucunda onların benzer yönlerinin olduğunu belirtir ve Tanrı'yı bilme yönelimini metafizik temaşa olarak isimlendirir. Temaşanın meydana gelmesinin zor olduğunu söylese de bunun manevi ilişkinin devam ettiricisi olan dinsel geleneklerin içinde olacağını düşünür. Ayrıca inisiyasyon kavramıyla da manevi etkinin intikalini belirterek bünyesindeki mensuplarını metafizik temaşaya yönlendiren bütün grupları Geleneksel (Tradisyonel) olarak kabul eder. Buna göre temaşanın ortaya çıkmasını veya oluşmasını “metafizik tahakkuk” olarak nitelendirir.⁹⁷

Metafizik gerçeklik, görünürdeki varlık âleminden ayrı, duyularla idrak edilenin dışında, tabiatın arkasında biçimsel olmayanı işaret eden soyut düşüncelerin olduğu dikey bir boyuttur. Tecrübe ettiğimiz âlemden yola çıkan başlangıcı olmayan bir varlığı ifade eden metafiziğin sınırı yoktur. Metafizik kavramı Leibniz'in belirttiği philosophia perennis'in bilgisidir. Başka bir ifadeyle dünya ölçüsünde bütün vahiy merkezli gelenekleri kapsayan esoterik gerçeklik sistemidir. Varlığın ilkesini konu edinen bilginin çeşitli biçimlerde ortaya çıkmasını sağlayan evrensel bir disiplindir. Nitekim evrensel nitelik gerçekliğin

⁹⁶ Yılmaz, *Ezeli Hikmet ve Dinler*, 43.

⁹⁷ Christophe Andruzac, *Metafizik Temaşa ve Mistik Deneyim*, çev. Lütfi Fevzi Topaçoğlu (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 30.

müstakil boyutlarda oluşmasının önüne geçerek daha şümüllü bir sistem olmasını sağlamıştır.⁹⁸

Guénon metafizik kavramını yerinde bir kullanım olarak belirtir. Çünkü Avrupa’da veya başka bir yerde bu terimi karşılayacak ona isabet edecek uygun mana bulunmamaktadır. Onun manasını tam anlamıyla ifade edecek herhangi bir kelime bulunmadığı müddetçe de metafizik en doğru olanın bilgisi olarak kalmaya devam edecektir.⁹⁹

Metafiziği anlaşıldığı kadarıyla tanımlamak veya tarif etmek onu sınırlandırmaktır. Duyularla algılanamadığı ve tabiattaki nesnelere ait bilgi olmadığı için gerçekte sınırı yoktur. Böylece o, üretilen bir düşünceye veya bağlama yerleştirilemez. Metafizik, evrendeki bütün ilkeleri içine alan bilgidir. Kâinata bulunan duyularla idrak edilen nesneler ve simgeler metafiziği anlamak için yardım edebilir. Zihinlerde ona benzeyen bir kavram bulunmadığından metafizik nitelemesi kullanılır. Tabiat ilimleri ve felsefi düşünceye benzer özelliklerin metafizikte bulunduğu düşünülmemelidir. Çünkü nazari alana ait bilgi insanların duyu kaynağıyla akıl sayesinde ulaştığı bilgidir. Oysa metafizik beşer üstü bir bilgi olup, ona duyuların ötesinde doğrudan sezgisel yolla ulaşılır. Ayrıca doğrudan sezgisel bilgi vasıtasıyla metafizik anlam kazanmakta ve bir takım modernlerin söz ettiği sezgi ile aynı minvalde kabul edilmemelidir. Nedeni ise modernlerin işaret ettiği sezginin akıl-altı olmasıdır. Bu durumda Guénon’a göre biri akıl-altı olan hissi sezgi biri akıl-üstü manevi, kalbi sezgi vardır. Akıl-altı sezgi eylemlere yönelik dış dünyaya ait bir sezgidir. Akıl-üstü sezgisel bilgi ise fiziki sınırların dışında aşkın olanı anlatan entelektüel bir bilgidir.¹⁰⁰

İnsan metafizik bilgiye bir takım merhalelerden geçerek ve kendi içinde deneyimlediği manayı aşarak ulaşabilir. Dolayısıyla bazı insanüstü kademelerin elde edilmesi bizzat metafizik bilgiye erişmek demektir. Metafizik hakkında bilinen teorik bilgi gerçek bilgiye ulaşma noktasında yeterli değildir. Çünkü teorik bilginin mutlak gerçekliği ihata edebilmesi için fiili bir yol ile desteklenmesi gerekir. Zaten saf metafizik bilgi hakiki metafizik bilgiye erişmek için vasıtaadır.

⁹⁸ Sadık Kılıç, *Tabiattaki Metafizik ve Guénon’un Doğu Metafiziği* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1995), 10.

⁹⁹ Guénon, “Doğu Metafiziği”, *Çağ ve Hakikat*, Mustafa Tahralı, 222.

¹⁰⁰ Guénon, “Doğu Metafiziği”, *Çağ ve Hakikat*, Mustafa Tahralı, 225.

Tanrı'yı temaşa etme yolculuğunda düşünce bağlamında olan bilginin eyleme geçmesi gerekmektedir.¹⁰¹ Metafizik bilgi yalnızca teorik olarak bulunsaydı şüphesiz ki pek az şeyi ifade eden kuru bilgiden ibaret olacaktı. Bu durumda metafiziğin idrak edilmesi gereken seviye mutlaka eylemsel olarak gerçekleşen seviye olmalıdır.

Hal böyleyken eylemsel anlamda gerçekleşme nasıl olacaktır? Bunu gerçekleştirecek olan vasıtalar nelerdir? Öncelikle vasıtaların ilk seviyesi insanın tabiatına uygun olmalıdır. Zira insanın kendisi dünyevi planda yüksek mertebenin seviyesine hazır veya uygun değildir. İnsanı metafizik tahakkuka ulaştıracak olan şeylerin hepsi yüksek mertebeye ulaşmak için bu dünya içinde bulunmaktadır. Fakat dikkat edilmesi gereken husus; bu dünyada zaman ve mekânla bağlı bulunan şekiller, semboller, ulaşmak istedikleri sonucun değişen yollarıdır. Ve ulaşmak istenen nihai sonuçta kesinlikle bunlardan meydana gelmemiştir. Bunlar metafizik gerçeklik ile insan arasında köprü kuran sonuca ulaştıran şeylerdir. Nihayetinde metafizik gerçekliğe ulaştıran yolların zorunlu olmadığını aynı zamanda metafizik gerçekleşme ve ona ulaştıran araçların ortak bir yönünün bulunmadığı görülür.¹⁰² Ancak teorik bilginin kendisini gösterebilmesi ve bir üst merhaleye geçişi için ön koşul olarak kabul edilen önemli bir yol daha vardır. Bu yol murakabedir. Diğer yolların hepsi hem murakabeye ulaşma noktasında fayda sağlarken hem de insan ile varlığın yüksek mertebeleri arasında manevi ilişkiyi tesis etmeye imkân sağlar.

Sözü edilen metafizik gerçekleşme hususunda gerçekliğe ulaştıracak yollar çeşitlilik gösterebilir. Fakat yolların çeşitliliği insanların iç dünyasına ve özelliklerine uygun olmalıdır. Bu çeşitlilik yalnızca görünüşte ve şekildedir. Zamanla dış görünüşün altında bulunan farklılıklar kaybolacak ve yerini sadece hakiki ilkeye bırakacaktır. Guénon yolların üstlendiği görevin zorunlu olmadığını ifade etmek için Hindu metinlerinden hareketle şöyle bir örnek verir; insan yolculuk esnasında varacak olduğu noktaya at vasıtasıyla kolay bir şekilde gidebilir. Aynı yolculuğu at olmadan yapabilir ve istediği hedefe ulaşabilir. Buna göre metafizik gerçekleşme gayesiyle farklı sebepler, şekiller kabul edilebilir veya

¹⁰¹ Guénon, "Doğu Metafiziği", *Çağ ve Hakikat*, Mustafa Tahrallı, 227.

¹⁰² Guénon, "Doğu Metafiziği", *Çağ ve Hakikat*, Mustafa Tahrallı, 229.

reddedilebilir. Ama sonuçta istenilen nihai hedefe veya hakiki gerçeğe ulaşılır.¹⁰³

Her ne kadar metafizik bilgiye bir takım merhalelerden sonra erişilse de sezgisel yol ile desteklenmediği müddetçe bazı yönler belirsiz kalır. Daha önce söylenildiği gibi hakiki metafizik bilgiye yalnızca doğrudan entelektüel sezgi ile ulaşılır. Bu akıl üstü entelektüel sezgi modernlerin söylediği sezgi ile karıştırılmamalıdır. Çünkü onların iddia ettiği sezgi kişinin iç dünyası ile alakalı sezgi olmayıp dış dünyadaki duyular ile ilgilidir.

Guénon'un düşüncesi inisiyatik bakış açısı ile ilişkilidir. O, insanın anlamlandırmada zorluklar yaşadığı insanüstü simgesel ile insanın gücünü aşan metafizik tahakkuk olarak belirttiği deneyim arasında benzer bir bağdan bahseder. Tarihi süreç içerisinde simgeselin ihata edilmesinin sıralı ve aslına uygun bir şekilde olduğunu düşünür. Simgeseli açıklama noktasında bu durumun öncelikle geçmişteki insanlarda meydana çıktığını doğrulamak için insanlığın sona erışı, kişisel günah veya cennetteki Âdem gibi farklı şekillerde ortaya çıkmış konuların öğretiler arasında sabit aktarımdan başka bir şey olmadığı sonucuna varır. Bununla birlikte muhtelif öğretilerde benzer şekillerde gözlemlenen aktarımları ifade etmekten ve belirtmekten de çekinmemiştir.¹⁰⁴

İnsan yatay boyutun ötesinde dikey boyutun düşünsel yapısını algıladığı sürece hakikate erişebilir. Bundan dolayı metafizik terimi Guénon'un düşünce sisteminde önemli bir noktadadır. Ona göre varlığın dikey boyutuna tekabül eden metafiziğin birçok kültürün altında öz olarak bulunması mümkündür. Fakat kültürlerin zihniyet yapıları gereği veya özün algılanış biçiminden dolayı değişik şekillerde tezahür etmiştir. Bu değişikliklerde herhangi bir sakınca görülmemelidir. Çünkü asılın başka kültürlerle uyarlanması sonucu formların oluşması kaçınılmaz olmaktadır.

C. Zâhir Bâtın Ayrımı

Guénon'un düşünce yapısını ve telif ettiği metinlerdeki ana hatları uygun bir şekilde kavramak adına zâhir-bâtın kavramları önemli bir zemini oluşturmaktadır. Bu iki terimin motiflerini kuşkusuz kutsalı inceleyen birçok

¹⁰³ Guénon, "Doğu Metafiziği", *Çağ ve Hakikat*, Mustafa Tahralı, 231.

¹⁰⁴ Andruzac, *Metafizik Temaşa ve Mistik Deneyim*, 31.

inanç sisteminin içinde bulmak mümkündür. Zaten kutsalın muhakeme edildiği bir ortamda ona süreklilik ve açıklık sağlayacak onu belirginleştirecek temel etken zâhir-bâtın ayrımıdır. Geleneksel öğretilerde daima yansımaları bulan zâhirîlik ve bâtınîlik ayrımı anlamsız yere oluşmayan doğası gereği ortaya çıkan bir kabuldür.

Guénon Antik Yunan felsefe okullarının bazılarında bulunan inanç sistemlerinin biri bâtınî, diğeri zâhirî yön olmak üzere ikili ayrımından ve bunların birbirinden hangi noktalarda farklılaştığından bahseder. İlk olarak bu iki kavramın sözlük anlamını ortaya koyar. Herkes tarafından herhangi bir şekilde anlaşılan basit bir yol ile açıklanan zâhirîlik, yalnızca yazılı öğretilerde bulunur. Belirli bir grup ya da insana has derin anlama kabiliyeti içeren, insanlığa ışık tutan bâtınîlik ise sözlü öğretimde bulunur. Bu durumda biri diğerinden farklı iki eğilimin bir öğretilerde birbirlerine engel teşkil etmeyen, bağlı bir ilişkinin olduğu iyi kavranmalıdır. Yani iki yön aynı öğretinin ayrılmaz parçasını oluşturmaktadır. Ortak özellikleri ise kutsalın bir nevi tamamlayıcısı olmalarıdır. Zâhirîliğin basit biçimde ortaya koyduğu yasaya bâtınîlik daha içsel ve derinlik katarak anlam verir.¹⁰⁵

Zâhir-bâtın kavramlarının anlamını daha sağlam ifade etmek için Guénon İslam'dan örnek verir. İslam'ın bir zâhir bir de bâtın yönünün olduğu ve doğası gereği bu iki tarafın birbirine bağlı bir yapı oluşturduğunu vurgular. Zâhirî yön insanların büyük ekseriyetini kapsarken, bâtınî yön havas ehlini, içsel manevi tecrübeyi hisseden zümreyi ifade eder. Zâhirî yönü dinin şeriatı olarak kabul eder. Bâtınî yönü metafizik öğretilerin bulunduğu tasavvuf olarak nitelendirir. Bâtınî yönün insanların çoğunluğu tarafından idrak edilememesi mümkündür. Ancak bu idrakten uzak olma sıradan insanların tasavvufa dair inkârlarının doğru olduğu anlamına gelemmez. Bir şekilde dinin bâtınıyla ilgisi olan kişinin de zâhirî kaideleri anlayamaması veya bünyesinde barındırmaması düşünülemez. Çünkü bâtın ehli zâhir ehlinin sınırlı bir takım kaidelerini içerdiğinden daha fazla sınırı olan daha az sınırı olanı kapsar.¹⁰⁶ Nasıl ki bir bina inşa etmek istendiğinde önce temellerden başlanılır. Daha sonra bina bu temeller üzerine yapılır. Binanın inşası bittikten sonra binanın temeline artık ihtiyacım yok deyip temel kaldırıp

¹⁰⁵ Guénon, *Doğu Düşüncesi*, 123.

¹⁰⁶ Guénon, "Doğu Metafiziği", *Çağ ve Hakikat*, Mustafa Tahralı, 108.

atılmıyorsa aynı şekilde dinin temeli olan zâhir tarafına olan yakınlık da süreklilik arz eder.

Guénon bu iki yönün farklı anlamlar gerektirdiğini söylemek için Dante Alighieri'nin (1265-1321) eserlerindeki zâhir ve gizli manaya dikkatimizi çeker. Onun bütün eserlerinin derin bir anlama sahip olduğunu söylemekle birlikte görünürdeki mananın altında derin bir anlamın yattığını vurgular. Zâhirî anlam yalnızca bizim gördüğümüz ve tecrübe ettiklerimizdir. Oysa gizli anlam gördüğümüzün altında yatan derin boyuta işlemektir. Bu boyuta erişebilmeyi de ancak içsel manaya ehliyeti olanlar başarabilmektedir. Dante daha sonraki yazılarında bu ayrımın da ötesine geçerek hem kutsal metinleri hem de diğer bütün eserlere dört farklı anlama göre yaklaşılması gerektiğini belirtir. Bu anlama biçimlerinin içinde bulunduğu şartlar düşünüldüğünde, aralarında herhangi bir aykırılığın olması beklenemez. Çünkü onlar birbirlerinin rakibi değil, tam aksine bulundukları konumdan kendilerini daha ileri seviyeye ulaştıracak bir birlikteliğe sahiptir.¹⁰⁷

Bütün geleneksel öğretilere bakıldığında bâtinîlik daha derin anlamı bilme çabasıdır. Zâhirîlik ise derin anlamın ifade ediş biçimi veya dışarıya yansımasıdır. Guénon'a göre ilki kavrayışa tekabül ederken ikincisi ifadeye karşılık gelir. Bu durumun tabiatı gereği kendiliğinden gerçekleşen bir şey olarak düşünülmesi gerektiğini belirtir. Dolayısıyla metafizik öğretilerde her zaman bâtinîlik ölçüsünde bir kavrayış olacaktır.¹⁰⁸

Zâhir-bâtın ayrımı bütün geleneksel öğretilerde açık bir şekilde görülmeyebilir. Çünkü bâtinîlik özel bir kesimi ve mana olarak yüce bir bilgiyi ifade ettiğinden içerisinde her zaman kapalı anlatımı barındırır. Bu anlamda Guénon söz konusu iki ayrımı bütün geleneksel doktrinler arasında açık bir şekilde ortaya koyan öğretinin İslam olduğunu belirtir. Bu iki kavramdan zâhirîlik herkesin muhatap olduğu yolu, şeriatı ifade ederken, yalnızca özel bir zümrenin karşılaştığı bâtinîliği de hakikat olarak düşünür. Şeriat ve hakikat kavramlarının yansıttığı anlam tasavvuf ile bağlantılıdır. Bununla birlikte Guénon İslam'ın özü

¹⁰⁷ Guénon, *Dante ve Orta Çağ'da Dini Sembolizm*, çev. İsmail Taşpınar (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 9.

¹⁰⁸ Guénon, *Doğu Düşüncesi*, 125.

olan tasavvufu, hakikate ulaştıran yol biçiminde kabul eder. Ayrıca hakikate götüreceğ yolları tasavvuf düşüncesinde bulunan tarikatlar olarak nitelendirir.¹⁰⁹

İslam öğretisinde iki kanadı temsil eden zâhir-bâtın yönlerinden ilkinin şeriata ikincisinin hakikate karşılık geldiğini belirttikten sonra ayrımı daha kapsamlı açıklamak için Guénon'un getirdiğı şu temellendirme mahiyetindeki temsil oldukça önemlidir. Zâhir ve bâtin kavramları aynı çemberin merkezi şeklinde birbirini tamamlayan iki veçhedir. Genel bir şekilde ifade edildiğinde, zihinde bir daire ve dairenin tam merkezinde bir nokta hayal edilir. Bu dairenin merkezine sonsuz sayıdaki noktalardan yarıçapların ulaştığı düşünülür. Bu durumda sonsuz sayıdaki noktalar insanların farklı yaratılış biçimleri ile birlikte merkeze ulaşırken izledikleri yola tekabül edecektir.¹¹⁰ Bununla birlikte Guénon İslam'daki bâtinî yöne karşılık gelen tasavvufun hakikati ifade ettiğini söyler. Sadece ifade ettiğini söylemekle kalmayıp hakikate ulaşırken muhtelif yolları barındırdığını düşünür.

Guénon, İbnü'l-Arabî'den alıntılanmış olduğu kabuk ve çekirdek ayrımının aynı şekilde zâhir-bâtın ayrımına eşdeğer nitelikte olduğunu ifade eder. Meyvenin dış kabuğunda bulunan kısım zâhire iç kabuğunda olan ise bâtına karşılık gelir. Kabuk insanlardan çoğunluğun anlayabileceğı zâhirî bölüm olan şeriata tekabül eder. İnsanların yaratılış farklılığı gerçeğinden hareketle çekirdek ise sadece kabuğı aşır bir takım özellikleri veya istidatı olanlara özgü bir şeydir. Zâhir-bâtın veya kabuk ve çekirdek ayrımı izine herhangi bir gelenekte rastlanılabilecek bir noktadır. Gerçekten diğer geleneklerde bulunan herkesin takip ettiğı yola şeriat denir. Fakat kabuğun içerisinde bulunan çekirdek yani hakikat ise her gelenekte tek ve değişmezdir.¹¹¹ Geleneklerin çeşitliliğinden hareketle birinden diğerine geçmek çember üzerinde bulunan milyonlarca noktadan veya yoldan birinden diğerine geçmekle aynı şeydir. Zira çember üzerinde olan yarıçaplar merkeze ulaşmak için sonsuz durumdaki yolları ifade edeceğinden hakikate çemberin hangi noktasından çıkarsak çıkalım ulaşmak mümkün olacaktır.

Hakikate ulaşma sürecinde bâtinî bilginin yanı sıra Guénon, silsileye bağlanmanın gerekliliğı üzerinde durur. Ona göre gerçek bilgiye alelade kitapları

¹⁰⁹ Guénon, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, 35.

¹¹⁰ Guénon, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, 36.

¹¹¹ Guénon, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, 45-46.

okumak aracılığıyla ulaşılmaz. Hakikate erişmek için bilginin yanında tefekkür de gerekir. Bir kimse yüce şahsiyetlerin yazdığı eserleri okuyarak da ancak tefekkürün bir derecesine ulaşabilir. Dolayısıyla özel kimselerin kitaplarını okuyarak seçkin insan olunmaz. Esasında bu kitaplar sıradan insanlar tarafından net bir şekilde idrak edilmez. Yapılan bütün gayretler sonucunda sıradan insan ve seçkin insan ayrımının önüne geçmek mümkün değildir. Çünkü insanlar üzerinde doğuştan gelen bir takım özellikler ve güçler vardır.¹¹²

Zâhir-bâtın unsurlarının gerekliliği düşünce yapısı itibarıyla görmezden gelinemeyecek bir bütünü oluşturmaktadır. Bu anlamda bütün kutsal öğretilerde olması gereken bir olgudur. Hiç kuşku yok ki hakikate ulaşma derin bir süreç, özel bir ehliyet gerektirdiğinden bazı kimselerin bundan yoksun kalması, insanlar arasında sıradan ve seçkin ayrımını oluşturmuştur. Guénon için önemli olan ise görünürdeki izafi farklılıkların ötesinde her zaman var olan ilkesel birlikteliktir.

D. Hakikatin Birliği ve Sembollerin Çeşitliliği

Semboller insanların yaşamında hem dini hem de başka birçok yönde görebileceğimiz ifadelerdir. Çok uzunca bir geçmişe sahip olan semboller algılanamayan metafizik hususu somut bir şekilde algılanır kılabilir. Ancak sembolün ifade ettiği anlam vasıtasıyla algılama her zaman istenilen düzeyde gerçekleşmeyebilir. Herhangi bir dildeki ifadeler başka bir dilde karşılaştırıldığında bazı unsurların diğer dile oranla daha anlaşılır olduğu görülür. Guénon'da bu önermeden hareketle hakikati anlaşılır kılma noktasında bazı dini doktrinlerdeki sembollerin başka doktrinlerdeki sembollere oranla daha elverişli olduğunu düşünür. Aynı zamanda bütün dinlerin kendi aralarındaki sembolik ifade biçimlerinin özde bir eş anlamlılığı yansıttığı sonucuna varır.¹¹³

Guénon'a göre sembol bütün dini öğretilerde somut ifade biçimleridir. Görülemeyen hakkında bilgi içerdiği ve işaretlere karşılık geldiği için insanların düşüncelerinde olması mümkündür. Sembol kelimelerin açıklamada yetersiz kaldığı durumlarda bizlere daha açık bir anlayış sunar. Bu durumda onu fiziki

¹¹² Guénon, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, 44.

¹¹³ René Guénon, *Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi*, çev. Lütfi Fevzi Topaçoğlu (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 14.

âlemin ötesinde bir kavrayış sunduğu için mükemmel bir metafizik dil kabul edebiliriz.¹¹⁴

Sembolün gerçek anlamına erişmedeki güçlükten ötürü gönderme yaptığı şeyin yerine geçmesi veya bizzat kutsal kabul edilme durumu Guénon için putperestliğin temel sebebidir. Sembolün yalnızca görünürdeki konumu dikkate alındığında veya önemsendiğinde kendisinin gerçek nedeni yitirilmiş olur. Eğer onun kaybolan manası özel kabiliyetleri olan biri tarafından izah edilmezse sembol put halinde kalmaya devam eder. Zâhirî kavrayışa değer veren hakiki anlamı görmezden gelen bütün dini geleneklerde bu sapmanın oluşması mümkündür. Bu durum putperestliğin bir ifadesi olarak insanbiçimciliğin hâkim olduğu Yunanlılar'da görülür. Nitekim Yunanlılar tanrıları insani özelliklere sahip, duyu yetileriyle kavrayan varlıklar olarak düşünürler.¹¹⁵

Dünya üzerinde birçok dini gelenek arasında benzer ilim veya unsurların izini görmek mümkündür. Çünkü hakikat yalnızca belirli bir geleneğin çevresinde düşünülemez. Guénon hakikati tek bir gelenek ile sınırlandıran ve diğer geleneklerdeki hakikatin benzer yönlerinin gelenekler arasında alıntılama olduğu söyleminin anlamsız olduğunu belirtir. Herhangi iki gelenek tarihi öncelik sonralık bağlamında karşılaştırıldığında onlardan birinin daha önce var olması durumunda dahi aralarındaki iletişimin kesin bir şekilde gerçekleştiği söylenemez. Ayrıca hakikat daha önce söylenenlerden ayrı bir biçimde sonrakilerin dilinde ifade edilemez mi? Hakikatin ayrı bir şekilde ifade edilmesi diğer görüşe kıyasla daha mümkündür. Bu görüş kâinattaki bütün dini geleneklerin ortak bir merkezden hareketle teşekkül ettiği düşüncesiyle de uyuşmaktadır. Sonuçta bazı ilkeler farklı geleneklerin karakterini yansıtabilir. Asıl dikkat edilmesi gereken husus ilkelerin başka geleneklerde muhtemel gerçekleşme gerekliliğinden dolayı sonuçların benzerlik gösterebilmesidir.¹¹⁶

Hakikat kaynağının tekliğini, doktrinlerdeki benzerliklerin alıntılama olmadığını daha açık bir şekilde ifade etmek için *Dante ve Orta Çağ'da Dini Sembolizm* eserinde Guénon, Hz Muhammed'in gece yolculuğunu örnek verir.

¹¹⁴ Guénon, *Doğu Düşüncesi*, 103-104.

¹¹⁵ Guénon, *Doğu Düşüncesi*, 105.

¹¹⁶ René Guénon, *Geleneksel Formlar ve Kozmik Devirler*, çev. Lütü Fevzi Topaçoğlu (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 70-71.

Dante'nin *İlahi Komedya* eserindeki semavi yolculuğundan ve Hz Muhammed'in gece yolculuğu ile aralarındaki benzer tasvirlerin üzerinde durur. Ardından bu yolculuk hakkında bazı grupların yorumlarına değinir. Öncelikle batılı kesimin bu yolculuğu İslam ve Arap geleneği ile ilgisi olmayan şiirsel bir efsane olarak görmesinden, daha sonra yine bazılarının benzer ifadelerin Pers geleneğine ait Zerdüşî bir metin olan *Ardâ Vîraf Nâme* eserinde bulunmasından bahseder. Son olarak Eski Hind örneği ile daha da geçmişe giderek Brahmanizm ve Budizm metinlerinde bulunan Semâ ve Cehennem makamlarında muhtelif varlık derecelerine karşılık gelen çok sayıdaki sembolik ifadelerden ve Dante'nin Hind geleneğinin etkisinde kalmasından söz eder. Guénon'a göre bu yorumlar edebi bakış açısıyla yaklaşıldığında bir noktaya kadar anlaşılabilir. Fakat tarihi bir perspektifle bakıldığında açıklanması veya razı olunması çok zordur. Sebebi ise Müslümanlar ile ilişkisi olmadan Dante'nin Hind geleneğinden etkilenmiş olma ihtimalinin çok düşük olmasıdır. Bütün bu yorumlar ve ortaya çıkan benzerlikler tüm geleneklerde her zaman bulunan hakikatin kendisine tekabül etmektedir.¹¹⁷ Başka birçok yerde tezahür eden ifade biçimlerinin gelenekler arasında oluşan alıntılamanın ötesinde hepsinin hakikate karşılık geldiği kabul edilmelidir. Söz konusu hakikat düşüncesi insanlardan bağımsız olarak herkesin zihninde mevcuttur.

Guénon dini sembollerin kaynağının ilahi olduğunu belirtmek için bütün geleneklerde yer alan başrahiplik (pontifical) ünvanının gökkuşağı sembolüyle aynı anlamda kullanıldığına değinir. Ona göre başrahipliğin hükümdarlık ve rahiplik olmak üzere iki yönü vardır. Bu iki yöne sahip olan unvan çoğunlukla inisiyasyonun en üst mertebesindeki kişiyi işaret etmek için kullanılır. Başrahiplik terimi etimolojik bağlamda incelendiğinde Romalıların kullandığı Masonik bir rütbedir. Sözlük anlamına bakıldığında ise başrahiplik kavramı köprü kuran kişidir. Fakat sembolik bir tarzda başrahiplik fiziki âlem ile metafizik âlem arasındaki iletişimi sağlayan veya bağlantıyı tesis eden aracıdır. Bu durumda gökkuşağını yüksek âlemin köprüsü biçiminde başrahipliğin sembolü şeklinde görmemiz mümkündür. Dünya üzerinde birçok geleneğe bakıldığında gökkuşağı sembolünün yansıttığı mananın hepsinde benzer düzeyde olduğunu görülür. Buna

¹¹⁷ Guénon, *Dante ve Orta Çağ'da Dini Sembolizm*, 48.

örnek olarak Guénon İbraniler’de Tanrı ile insanlar arasındaki antlaşmayı, Çin’de sema ile yerin birliğinin tasviri, Yunanlılar’da tanrıların habercisi konumunda olan İris’i ve başka coğrafyalarda bulunan Persler, Araplar ve Orta Afrika’dan Kuzey Amerika’ya kadar neredeyse bütün geleneklerde gökkuşağı sembolü dünya ile yüksek âlem arasında iletişimi sağlayan bir yoldur.¹¹⁸

Sembollerin gelenekler arasında bağlantılı bir kullanımı da kadim gelenek ile bir şekilde ilişkisi olan “swastika”dır. O, yaşam alanına işaret eden yatay haçın önemli şekillerinden biridir. Tarihi süreçte çok farklı zamanlarda ve coğrafi olarak ötekine çok uzak olan kültürlerde onun izine rastlanır. Guénon’a göre Doğu’ya has sembol olmanın ilerisinde uzak doğudan uzak batıya kadar geniş bir yayılım alanına sahip semboldür. Sembolün manası veya neye karşılık geldiği sadece popüler olduğu coğrafyalarda Hint, Orta ve Doğu Asya’da bilinebilir. Fakat Avrupa’da sembolün işaret ettiği anlam tam anlamıyla yitirilmemiştir. Litvanyalı köylüler bu sembolü evlerinin çeşitli alanlarına çizmiş ve onu koruyucu simge olarak kabul etmişlerdir. Aslında onlar bu sembolün tam anlamına vakıf değillerdir. Bizler için en önemlisi bu sembolden Sanskritçe karşılığı olan swastika olarak bahsetmeleridir. Ayrıca bu sembolün izi eski dönemleri içeren Antikite’de, Kelt’lerde, Yunan’lılarda ve İsa Mesih’in amblemlerinde görülür.¹¹⁹ Böylece swastika figürünün birbirlerine yakın olmayan geleneklerde tezahür etmesi ilahi hakikatin varoluşsal düzlemdeki birliğini vurgulamaktadır.

Sembolik ifadelerin dinlerin doğru ifade edilmesinde veya kavranmasında insanlara doğru bir yön sunduğu görülmektedir. Bütün doktrinlerde bulunan kutsala ait semboller derin muhakeme ile birlikte kadim geleneği yansıtmaktadır. Bu anlamda Guénon’un sembollere atfettiği mana birçok dini geleneğe ait sembollerin ilahi kaynaktan çıktığı düşüncesine bağlanılmaktadır. Fakat sembollerin bir gelenekten diğer başka bir geleneğe tümüyle taşınmasını kabul etmek mümkün değildir.

¹¹⁸ René Guénon, *Alemin Hükümdarı Dinlerde Merkez Sembolizmi*, çev. İsmail Taşpınar (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 14-15.

¹¹⁹ Guénon, *Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi*, 90.

E. Varlığın Mertebeleri

Guénon'a göre insan âlemi sonsuz âlemler içinde bulunan, üstünlük bağlamında onlardan ne aşağıda ne de yukarıda olandır. Bütün âlemler eşit olmakla birlikte insanın onunla münasebeti varlık olarak onun içinde olmamızdan kaynaklanmaktadır. Tüm âlemler eşit olduğuna göre gerçekleşmeyi cismani olandan da beklemek mümkündür. Yani gerçekleşme yalnızca metafizik olandan değil içinde yaşadığımız cismani alandan da beklenmelidir. Aslında bu durum insanın anlam arayışı ve kendi benliğini bir şekilde keşfetme serüveni olarak anlaşılmalıdır. Bunun içindir ki Guénon bu gerçekleşme sürecinde kendi geçmişiyile bağlarını kesen Batı'yı boş bir şekilciliğin içinde donakalmış, ruhu terk edilmiş bir bedene benzetir.¹²⁰ Ancak buna rağmen geleneksel ekol veya Guénon yalnızca cismani olmayan âlemi değil cismani âlemi de bu süreçte etkin kılarak daima birlikteliğin önemini vurgulamışlardır.

Guénon'un âlemlerin çokluğu öğretisinin temelinde yer alan bakış açısı sonsuzluk kavramına atfedilen anlam ile onun doğru anlaşılması gerektiği hususudur. O, sonsuzluk teriminin sonlu nitelemeler ile aynı seviyede kullanılmasından şikâyetçidir. Zira sonsuzluk herhangi bir unsura bağlı olmayan hiçbir şey tarafından sınırlanmamış olandır. Örnekler getirerek matematiksel ifadelerin üzerinde durur ve nicel alanın sonsuz olarak algılanmasının sorunlu olduğunu anlatır. Ayrıca ebediyet kavramından bahseder. Bu kavramın sonsuzluk ifade etmediğini gerçek sonsuzluğun bir görünümü olduğunu belirtir. Bu noktada sonsuzluğa bir yönde karşılık gelen veya onun bir görünümü olan tüm imkân teriminden söz eder. O, sonsuzluk ve tüm imkân arasında ayrıma giderek sonsuzluğun aktif yön olduğunu tüm imkânın ise pasif yöne tekabül ettiğini belirtir. Böylece bunun varlığın mertebesinde bulunan cevher ve öze karşılık geldiğini söyleyerek Varlık'ın mutlak surette tüm imkân olmadığını dile getirir.¹²¹

Guénon, varlığın tüm imkân olmadığını söyledikten sonra onun imkânlardan biri olduğunu, daha açık bir şekilde ifade edilecek olursa tezahüratın imkânı olduğunu belirtir. Dolayısıyla varlık ebedi olmayan diğer imkânları

¹²⁰ René Guénon, *Varlığın Mertebeleri*, çev. Vildan Yalsızuçanlar (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2013), 11-12.

¹²¹ Guénon, *Varlığın Mertebeleri*, 15-17.

kuşatamayan olmaktadır. Yokluk kavramına geldiğimizde ise ondan uzak doğu öğretisine borçlu olduğumuz bir kavram olarak ve ebedi olanı açıklarken ki öneminden bahseder. Yokluk varlığın zıddı değil içinde varlık da olan bütün imkânları kuşatandır. Varlık yalnızca tezahür eden imkânların ifadesi olurken yokluk hem tezahür etmeyen hem de tezahür edebilen ama kendini göstermeyen imkânlardır. Yokluk ortaya çıkan veya çıkmayan bütünü kapsayan bir şey olduğuna göre onun bütün imkânları barındırdığı düşünülebilir. Tüm imkân ise varlık ve yokluk ayrımlarının her ikisini de kuşatır. Yani tüm imkân her şeyi içine alan hiçbir şey tarafından sınırlandırılmayan nihai ilkedir. Dünyada var olan sebeplerden ötürü varlık ve yokluk kavramlarına dünyevi yönün dışında başka bir yönden bakılamaması gayet mümkündür. Eğer dünyevi eksenini aşır başka bir şekilde bakmak istenirse bu dünyanın gerektirdiği sınırlılıklardan vazgeçilmesi gerekir. Bu anlamda daha önce metafizik tahakkuk ve inisiyasyon bölümünde değinilen gerçekleşme yoluna girebilir ve yüksek hakikate erişilebilir.¹²² Böylece ontolojisinde bu iki kavrama asıl varlığı (tümimkan) tanımlamak ve kavramak için yer verdiği görülmektedir.

Eğer öz veya ilahi ilke tezahür edeni ve tezahür etmeyi kapsıyorsa bir anlam kazanır. Yalnızca öze tezahürattan bakmak tezahür etmeyen gaybî hallerini göz ardı etmek tümel bir özden söz etmemizi zorlaştırır. Ebedi olan tezahür etmeyen hallerdir. Fani olan tezahürler ise gerçekliğini ona borçludurlar. Çünkü fani dünya sonsuz değişimlerin olduğu alandır. Böylece âlemin mertebeleri ile özün birliği arasında karşılıklı bir ilişki vardır. Varlık birdir ve varlığın bir olması dünyanın birliğini gösterir. Dünya her ne kadar bir olsa da tezahürlerin hepsini bünyesinde taşır. Söz konusu tezahürlerde kendi içerisinde yer alan şartlar çerçevesinde oluşmak zorundadır. Dünya bir olmasına rağmen sonsuz sayıdaki mertebeleri kuşatır. Varlığın ve dünyanın birliği tezahürlerin olmasına engel değildir. Dolayısıyla dünya sonsuz sayıdaki mertebelerden oluşur. Bu sonsuz sayıdaki mertebeler veyahut ta haller de ilahi öze karşılık gelir.¹²³

Guénon âlemlerin çokluğu öğretisinde bulunan asıl özün âlemlere karşılık gelen hallerinden hareketle varlık mertebelerini sunmaktadır. Özün yansıttığı her

¹²² Guénon, *Varlığın Mertebeleri*, 23-24.

¹²³ Guénon, *Varlığın Mertebeleri*, 28.

bir halin dünyadaki bir mertebeye karşılık geldiğini söyleyerek hallerin çeşitli biçimlerde bazı esaslara bağlı olduğunu söylemektedir.¹²⁴

Âlemin mertebelerinden bahseden Guénon ayrıca duygu ve düşünce gibi yeteneklerinde bir hiyerarşisinin olduğunu vurgular.¹²⁵ Buna göre yeteneklerin hiyerarşisi yatay ve enlemesine olurken, hallerin hiyerarşisi dikey ve yukarıya doğru olmaktadır. Bu ayırım her ne kadar düalizmi çağrıştırıyor gibi gözüke de içerisinde kesinlikle ikilik yoktur. İnsan hallerinin hiyerarşisi yanında varlığın mertebelerinde de hiyerarşi mevcuttur. Guénon bunu *Varlığın Mertebeleri* adlı eserinde devamlı surette tezahür eden ve tezahür etmeyen şeklinde ikiye ayırır. Temel düşünce vahdet ekseninde olduğu için düalizmin herhangi bir şekilde oluşmadığını özellikle belirtir.¹²⁶

Buraya kadar özetlendiğinde Guénon varlığı tezahür eden ve tezahür etmeyen şeklinde ayırarak varlığın ilkesel olarak bir olduğunu vurgular. Dünyada ilahi özden hareketle bâtinî bağlamda biriciktir. Zira dünyada varlığın tezahürleri gerçekleşir. Varlığın birliği veya dünyanın biricikliği özden hareketle tezahür eden çokluğu engelleyemez. Özün halleri ve sonsuz sayıdaki dünyanın mertebeleri de tümimkândan kaynaklanmaktadır.¹²⁷

Guénon, varlık ve varlığın mertebelerindeki uçları açıklamak için çember sembolizmini kullanır. Yatay eksenle dikey eksenin kesiştiği noktaya varlığı yerleştirir. Bunun nedeni yatay ve dikey planın birleştiği nokta tam anlamıyla ortak bir merkezi temsil ettiğinden kaynaklanmaktadır. Varlığın çeşitli hallerini ise çemberden merkeze doğru giden yarıçaplar olarak ifade eder. Bu yarıçaplar sınırı belirsiz noktalar çokluğudur. Sayısallaştırmanın yapılamadığı sayılarında ötesinde onu aşan bir duruma işaret eder. Daha sonra çember kendi merkezine doğru yaklaştıkça daralır ve bir noktada birleşir. Buna göre merkez tek bir nokta olurken çemberin bütün yarıçaplarını veya noktalarını kapsar. Sonuç olarak her şey birde kaynaklanır.¹²⁸

¹²⁴ Guénon, *Varlığın Mertebeleri*, 29.

¹²⁵ Bk: René Guénon insanın şahsi yeteneklerini ve içyapısını Vedanta'ya Göre İnsan ve Halleri kitabında ayrıntılı bir biçimde inceliyor.

¹²⁶ Guénon, *Varlığın Mertebeleri*, 56.

¹²⁷ Guénon, *Varlığın Mertebeleri*, 33.

¹²⁸ Guénon, *Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi*, 116.

Guénon'un varlık yaklaşımı sistematik bir yapıya sahip değildir. Çünkü ona göre sistematik olma metafizik boyuta sahip olan hakikatin aslına uygun değildir. Bu durum sistematikliğin doğasında bulunan sınırlandırmadan kaynaklanmaktadır. Hakikati belirli bir şeklin etrafında açıklamak onun yapısına aykırı olduğu için sistemli olma ona hiçbir şekilde fayda sağlamayacaktır. Guénon'un varlık görüşünün izlerini başka varlık öğretilerinde görmek mümkündür. Hint öğretilerindeki Vedantik ikiliksizlik (a-dvaita), İslam düşüncesindeki tasavvuf öğretisiyle özellikle İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd öğretisi ve varlık mertebeleri (merâtib-i vücûd)¹²⁹ öğretisiyle benzerlik göstermektedir. O varlığı ve mertebelerini sembolik bir biçimde ele alır. Varlığa dair görüşlerini *Varlığın Mertebeleri* ve onun devamı niteliğindeki *Haçın Sembolizmi* eserinde varlık mertebelerinin geometrik temsilini sembolik olarak inceler.¹³⁰ Guénon'un kullandığı geometrik temsillerden özellikle çember sembolizmi İbnü'l-Arabî'nin vücûdun mertebelerini ifade ederken ortaya koyduğu daire şekliyle aynıdır. Zira o da dairenin merkez noktasından hareketle dışarıya doğru çizilen her çizginin farklı noktalara varacağını düşünür. Ayrıca çizgilerin sayısı her ne kadar çok olsa da hepsinin tekrar varacağı yerin merkezde bulunan nokta olduğunu belirtir. Bu durumda merkezde yer alan noktanın bütün çizgilere eşit uzaklıkta olacağı sonucuna varır.¹³¹ Guénon'un kullanmış olduğu bu çember sembolizmi İbnü'l-Arabî'den hareketle ortaya koyduğu sonucuna varılabilir. Nitekim bu sembolizmin benzer çeşitlerini İbnü'l-Arabî'nin sembolizm üzerine getirdiği misallerde görmek mümkündür.¹³²

René Guénon'un İbnü'l-Arabî ile tanışması Abdulhâdî John Gustaf Aguéli sayesinde olur. Ardından İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf ve evrensel hakikat anlayışına ilgisi gittikçe artar. Böylece İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf anlayışından etkilenerek geleneksel merkezli düşüncenin savunucusu haline gelir. Zira geleneksel bir düşünür olarak Guénon, *Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi* eserinin bir kısmında insanı kâmilî ifade ederken yalnızca İbnü'l-Arabî ve Abdülkerîm

¹²⁹ Bk: Kılıç, Erol, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri* (İstanbul:, Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 1995).

¹³⁰ Bk: René Guénon, *Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi*, çev. Lütfi Fevzi Topaçoğlu (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017).

¹³¹ Kılıç, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri*, 196.

¹³² Kılıç, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri*, 203.

Cîlî'nin düşüncelerine yer vermesi kendisinin Arabî'ye ne kadar önem verdiğini göstermektedir.¹³³ Bu durumda onun çalışmalarının genelinde tevhid ve İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışını görmek mümkündür.

Guénon'un düşüncelerini çok iyi bilen ve onları açık bir şekilde anlatan Michel Valsan'a göre İbnü'l-Arabî ile Guénon'un düşünsel birlikteliği diğer gerçek metafizikçiler arasındaki bağın da ötesindedir. Söylediğine göre Guénon İslam tasavvufunu Şazeli tarikatına mensup hocası Mısırlı Şeyh Eliş el-Kebir'den öğrenmiştir. Eliş el-Kebir de İbnü'l-Arabî'nin evrensel hakikat düşüncesinden yararlandığından Guénon ile İbnü'l-Arabî'nin arasında kurulan bağ, basit bir ilişkiden çok daha fazlasıdır. Zira Guénon 1931'de kaleme aldığı *Haçın Sembolizmi* isimli eserinin ana düşüncesini Eliş el-Kebir'e borçlu olduğunu belirtir. Eliş el-Kebir geleneğin zâhirî ve bâtinî boyutunu birbirini tamamlayan iki alan olarak görerek kendisinin üstün bâtinî özelliklere sahip biri olduğunu söyler. İbnü'l-Arabî de bâtinî düşünürler arasında geleneğin evrenselliğini ve dini biçimlerin birliğini savunan bakış açısına sahiptir.¹³⁴ Dolayısıyla Guénon'un düşüncesinin arka planında yer alan vahdet-i vücûd zemininin oluşmasında hocası Eliş el-Kebir'in de etkisinin olduğunu söylemek mümkündür.

Guénon varlığı varoluş kavramından hareketle izah eder. Var olma veya varoluş kendiliğinden hareketle var olmamıştır. Yani varoluş kendi mevcudiyetini başka bir sebepten almaktadır. Dolayısıyla varoluş kendini, benliğini ifade etmek için bir ilkeye ihtiyaç duymaktadır. Buna göre varoluşlar mevcudiyetlerini kendi bireyselliklerinden değil kendilerini aşan başka bir ilkedен almaktadır. Eğer varoluş kendisini kendisi dışında başka bir ilkeye bağlı tutuyorsa bu ilke nedir? Varoluşu mümkün kılan şey nedir? Guénon'a göre bunun cevabı varlıktır.¹³⁵

Varlık varoluşlardan daha yüksek bir mertebede bulunmaktadır. Guénon'un bu düşüncesindeki varlık en üst seviyedeki ilke olarak ifade edilmez. Bununla birlikte onun varlık görüşü İbn Sînâ veya Thomascı varlık düşüncesinin de ötesinde, felsefeden farklı bir şekilde onu aşan gizli bir düşünceye karşılık

¹³³ Guénon, *Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi*, 25.

¹³⁴ Valsan, *İslam Maneviyatı ve Batı*, 29.

¹³⁵ Guénon, *Varlığın Mertebeleri*, 24.

gelmektedir. Bu görüş İslam düşüncesinde İbnü'l-Arabî, Abdülkerîm el-Cîlî, Sadreddin Konevî gibi sufilerin düşüncelerini hatırlatmaktadır.¹³⁶

Eğer varoluşun üzerinde bulunan varlık en üst mertebede yer almıyorsa o halde varlık kendi mevcudiyetini hangi ilkeye borçludur? Bu soruya Guénon varlık, varlığını saf varlığa borçludur, şeklinde cevap verir. Bu durumda saf varlık yani nihai ilke hiçbir biçime bağlı olmayan mertebelerin en tepesinde bulunan ilahi ilkedir.¹³⁷ Söz konusu bu yaklaşım ile varlığın saf varlığa bağlı olduğu görülmektedir. Guénon'un varlık düşüncesi Meşşailer'in ifade ettiği südürculuktan farklıdır. Çünkü ona göre “varlık tezahür etmemiştir, bilakis varlık tezahürün ilkesidir.”¹³⁸ Dolayısıyla Guénon bu ifadeyle südürcu yaklaşımdan çok daha farklı bir düşünce ortaya koyarak ayrılır. Ona göre südür ve tezahür birbirlerine karıştırılmamaları gereken iki kavramdır. Şöyle ki südür kavramı denilince bir ortaya çıkış söz konusu olurken tezahür ise kesinlikle böyle anlaşılmamalıdır. Eğer bu şekilde anlaşılsaydı yani südür bağlamında ilahi ilkeden bir şey çıkarılsaydı bu durumda ilahi ilke sonsuz olamayacak ve tezahür ile sınırlı kalacaktı. Başka şekilde südürü ilahi ilke ile değil de onun zorunlu unsuru olan varlıktan hareketle düşünecek olursak şöyle bir sorun karşımıza çıkacaktı. Eğer varlıklar zuhur ederek çıkıyorsa bu durumda da varlıkların gerçek varlık olmaları mümkün olmayacaktı. Zira varoluş ilahi ilkeyle yani varlıkla birlikte olma olduğu için varlıklar varoluşlarından mahrum olacaktı.¹³⁹ Sonuçta Guénon'un zuhur yaklaşımına göre zuhur eden varlıkların ilahi ilke karşısındaki konumları bir çeşit ilahi ilkeye katılmadır. İlahi ilke hakikatin kendisi olduğu için varlıklar hakikate ne kadar sahip oluyorsa ilahi ilkeye bağlılıkları o derecede olacaktır.¹⁴⁰

Guénon en üst mertebede bulunan saf varlığı ifade ederken başka kavramlar da kullanır. Örneğin İslami terminolojide metafiziksel sıfır ve mutlak varlık kavramlarıyla saf varlığı işaret eder. Bundan ayrı Hint öğretisinde yer alan dual yokluk (adwaita) ilkesinin de saf varlığa karşılık geldiğini söyler.¹⁴¹ İslam Geleneği içerisinde Guénon'un saf varlık ile işaret etmek istediği mana İbnü'l-

¹³⁶ Rakipoğlu, “Varlığın Bilgisi Bilginin Varlığı René Guénon'un Varlık ve Bilgi Anlayışı”, 52.

¹³⁷ Guénon, *Varlığın Mertebeleri*, 28.

¹³⁸ Guénon, *Varlığın Mertebeleri*, 23.

¹³⁹ Guénon, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, 94.

¹⁴⁰ Guénon, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, 98.

¹⁴¹ Guénon, *Varlığın Mertebeleri*, 31.

Arabî'nin merâtibül vücûd öğretisinin la taayyün mertebesinde ifade ettiği zât-ı mutlak, vücûd-ı sırf, gayb-ı mutlak gibi yaptığı nitelemeler bizlere vurgulamak istenilen şeyin benzer olduğunu göstermektedir. Zira İbnü'l-Arabî de ilahi ilkeye yönelik getirilen tanımların hepsinin insan dünyasından hareketle yapılmasından ötürü izafî olduğunu düşünmektedir. Yapılan bütün isimlendirmelerin veya nitelendirmelerin onu tam anlamıyla karşılayamayacağı yaklaşımı ezeli hikmetin ilkesi olan aynı hakikatin farklı tezahürlerine işaret etmektedir.¹⁴²

Hiyerarşi kavramı gelenekselci ekol ve Guénon için oldukça önem teşkil etmektedir. Fakat bu çalışma Guénon düşüncesi ekseninde olduğu için bu kavrama ve varlığın mertebeleri düşüncesine onun verdiği anlam üzerinden değinilmiştir. Onun varlık anlayışı İbnü'l-Arabî'nin merâtib-i vücûd anlayışı ile benzerlik göstermektedir. *Varlığın Mertebeleri* adlı çalışmasının çeşitli yerlerinde İbnü'l-Arabî'ye atıflar getirdiği için varlık anlayışında ondan beslendiği görülmektedir.

¹⁴² Kılıç, "Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri", 184.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DİNİ ÇEŞİTLİLİK KONUSU VE RENÉ GUÉNON'UN DİNSEL ÇOĞULCULUK ANLAYIŞI

Dini çeşitlilik olgusu genelde dinler tarihini ilgilendiren bir konu gibi gözüke de özel olarak bakıldığında din felsefesi açısından çeşitli yaklaşımları içeren bir meseledir. Her ne kadar günümüzde küreselleşen dünyanın getirdiği problemler ekseninde gündeme gelse de tarihsel süreçte birçok düşünürün düşüncesinde yer edinmiştir. Çeşitli dinlere mensup insanların, kendisi dışındakileri inanç bağlamında tanımlama girişimi, diğer dinler hakkında düşünmenin yanında ötekinin benim inancım ile olan ilişkisi ve doğruluğu gibi problemleri beraberinde getirmiştir. Söz konusu bu problemler dini çeşitlilik başlığı altında yoğun tartışmaların yaşandığı Alan Race'in üçlü tasnif ile belirttiği dışlayıcılık, kapsayıcılık, çoğulculuk yaklaşımlarını ortaya çıkarmıştır.¹⁴³ Çalışmanın bu bölümünde dışlayıcılık, kapsayıcılık, ve çoğulculuk açısından dinlerin hakikat ve kurtuluş öğretilerine değinilecektir. Ardından René Guénon'un genel düşünce yapısında var olan dinsel çoğulculuk anlayışı dini çeşitlilik noktasında incelenecektir.

I. DİNİ ÇEŞİTLİLİK KONUSU

Dışlayıcılık, genel itibariyle yalnızca tek bir dinin hakikati barındırdığı ve inananlarını kurtuluşa erdireceği düşüncesidir. Aslında dışlayıcılığın temelinde belli bir din tarafından kurtuluşun sınırlandırılması görüşü vardır. Hakikatin gerçekliğine dair dinsel öğretilerdeki iddialar kurtuluş iddiasında bulunan din ile birlikte geçerliliğini kaybetmiştir. Dolayısıyla artık diğer dinlerin doğruluk değeri kalmamıştır. Kapsayıcılık, hakikati tam anlamıyla kendi dininin ifade ettiği düşüncesinin yanında diğer dini öğretilerin de bazı durumlarda hakikate sahip

¹⁴³ Alan Race, *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*, (London: SCM Press, 1983).

olabilecekleri düşüncesini içerir. Kapsayıcılara göre de asıl hakikat kendileridir. Fakat kurtuluş başka dini inançlarda da bulunabilir. Söz konusu bu kurtuluş benim hakikatimin bir takım yansımaları ve farklı tezahürleridir. Nihayetinde asıl kurtuluş her ne kadar belli bir dini inanç tarafından temsil ediliyorsa da diğer dini inançlar da o inanca katıldıkları sürece hakikatten pay alabilirler. Çoğulculuk ise bütün dünya dinlerinde - çok tanrılı dinler hariç hakikat veya kurtuluşa götüren yolların bulunduğu düşüncesini içerir. Buna göre kurtuluşun yegâne muayyen bir gelenekle sınırlandırılması söz konusu olamaz. Dinlerin gerçekliğe ulaşmadaki farklı yaklaşımları ve açıklamaları Tanrı'nın nazarında herhangi bir üstünlüğün bulunmadığı eşit bir seviyededir.¹⁴⁴

A. Dışlayıcılık

Dışlayıcılığı savunanlara göre yeryüzünde geçerli yalnızca bir din vardır. Bu dinin dışında olan diğer dini gelenekler geçerli değildir. Kendisini tek geçerli din olarak görenin amacı diğer dini geleneklerin üyelerini sahip oldukları dini gelenekten ayrılmasını sağlamak ve kendi dini öğretisini kabul ettirmektir. Zira Tanrı katında tüm insanlık yalnızca bu doğru dini kabul ederek kurtuluşa ulaşabilir. O halde bu geçerli dinin dışında geriye kalan dinlerin üyeleri hayatlarını ahlaklı, dindar ve ulvi kişiler olarak yaşasalar ve sahip oldukları dinin kurallarını en güzel şekilde yerine getirseler de kurtuluşa eremezler. Bunun sebebi müntesibi oldukları dinin geçerli dine göre eksik olması ve Tanrı'ya ulaştıramamasıdır. Eğer bu insanlar Tanrı'ya ve kurtuluşa ulaşmak istiyorlarsa bu dini kabul edip onun ilkelerini uygulamaları gerekir.¹⁴⁵

İlk andan itibaren bütün dini geleneklerde neredeyse bu düşünce savunulmuştur. Mesela Hristiyanlıkta Mesih inancı insanları aşkın olana ve kurtuluşa ulaştırmada gerçek ve uyulması gereken kesin bir yoldur. Çünkü o bütün insanları kabul etmek zorunda olduğu aşkın olanın kelimidir. Dolayısıyla diğer dini geleneklerin bir önemi olmamakla birlikte inançların asıl hali kendisidir. Hakikat açısından kendilerini yegâne kurtuluş yolu gören Hristiyanlar bu düşüncesini İncil'de ileri sürdükleri şu iki ayete bağlarlar:

¹⁴⁴ Race, *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*, 139.

¹⁴⁵ John Hick, *İnançların Gökkuşağı*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 22.

“İsa, ben tek yol, tek hakikat ve tek yaşamım, ben aracı olmadıkça kimse Baba’ya gelemez dedi.” ;¹⁴⁶ “Başka hiç kimse için kurtuluş yoktur. Çünkü göğün altında, insanlar arasında bizi kurtarabilecek verilmiş başka bir ad yoktur.”¹⁴⁷

İslam inancı açısından dışlayıcılık Hz. Muhammed’in getirdiği öğreti bütün insanları hakikate veya kurtuluşa ulaştıracak olan yegâne yol olduğu kabulüne dayanır. Zira İslam Allah’ın Hz. Muhammed’e bütün insanlar için vahyettiği son ve tek gerçek dindir. Eğer Allah tarafından kabul edilmek veya kurtuluşa ermek isteniyorsa Hz. Muhammed’in dinine mensup olmak ve İslam’ın emirlerini yapmak gerekir. Aksi takdirde hakikate ulaşman ve cennete girmen söz konusu olamaz. Kendilerini yegâne kurtuluş yolu olarak gören İslam inancı bu iddiasını Kur’an’ın şu ayetlerine dayandırır: “Allah katında din İslam’dır”¹⁴⁸; “Kim İslam’dan başka bir din ararsa, ondan kabul edilmeyecek ve o, ahirette kaybedenlerden olacaktır”¹⁴⁹; “Bugün sizin için dininizi mükemmelleştirdim ve size olan nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslam’ı seçtim.”¹⁵⁰

Müslümanlar biraz önce değinilen ayette geçen İslam ifadesini Hz. Muhammed’e gönderilen din şeklinde daha sınırlı anlamda kullanmaktadırlar. Zira vahiy sürecinde peygamberin elinde teşekkül eden *şeriat* İslam dinin kendisidir. Dolayısıyla evrensel olarak kabul edilen din kavramını Müslümanlar peygamberin getirdiği şeriat ile bir kabul ederler. Takip edilmesi gereken doğru yolun bu şekilde olması gerektiğini düşünürler. Din onlar için ilk insan Hz. Âdem’den beri tarihin belirli dönemlerinde Allah’ın peygamberleri vasıtasıyla bütün insanlığa ulaştırdığı ilahi ilkeler olmaktan çıkıp yalnızca Hz. Muhammed’in öğretisine işaret etmektedir. Diğer dinlere ait Kuran’da zikredilen dışlamacı olmayan tutum ise Hz. Peygamber döneminde daha sonra Müslüman olan ehl-i kitap kişiler ile sınırlandırılmıştır. Bu yaklaşımın sonucunda Kuran’da “Allah size din olarak İslam’ı seçti” ifadeleri peygamberin getirdiği öğretisi ile kayıtlı kalarak onun dışındaki insanları kâfir sınıfına dâhil etmektedir.¹⁵¹

¹⁴⁶ *Kitabı Mukaddes*, (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003), Yuhanna, 14:6.

¹⁴⁷ Resullerin İşleri, 4:12.

¹⁴⁸ *Kur’an-ı Kerim Meali*, çev. Halil Altundaş & Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2011) Âli İmran, 3:19.

¹⁴⁹ Âli İmran, 3:85.

¹⁵⁰ Mâide, 5:3.

¹⁵¹ Mehmet Okuyan, Mustafa Öztürk, “Kur’an Verilerine Göre “Öteki”nin Konumu”, *İslam Ve Öteki*, ed. Cafer Sadık Yaran, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018),174.

Sonuç olarak her dinsel gelenekte dışlayıcılığı savunan yani kendi geleneğinin gerekliliklerini yerine getirmeyenleri kurtuluş dairesinin dışına itme eğilimi mevcuttur. Ancak burada dışlayıcı düşünceye sahip olanların yalnızca kendi geleneklerini tek kurtuluş yolu olarak görmesi ve karşı dine mensup olanları inandıkları dinden vazgeçirmeye çalışması yanlış bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir mi? Kabul ettiği inancı Tanrı'ya ulaştıran eşsiz bir yol gören dışlayıcı tutum başkaları tarafından hoşgörüsüz kabul edilebilir mi?

Bu düşünce 1960'da ortaya çıkan dinler arası diyalogu savunanlar tarafından eleştirilere maruz kalmış ve daha sonra bir takım değişiklikler yapılmak suretiyle kapsayıcılık modeli ortaya çıkarılmıştır. Birazdan bahsedilecek olan bu model bazı insanlar tarafından kabul edilmeyecektir.¹⁵² Genel olarak dışlayıcılığa özellikle Hristiyan ve İslam geleneğindeki dinsel dışlayıcılık görüşlerine yer verildikten sonra dinsel kapsayıcılık görüşüne geçebiliriz.

B. Kapsayıcılık

1960 yılında dinler arası diyalog söylemi etrafında dışlayıcılık yaklaşımının kabul edilmesinin mümkün olmadığını düşünen bazı din adamlarının ve Roma Katolik Kilisesi'nin ortaya çıkardığı yaklaşımdır. Bu yaklaşıma göre Tanrı'nın ilahi vahyi evrensel olmakla birlikte takip edilmesi gereken asıl yol İsa-Mesih'in yoludur. Dışlayıcılığa göre biraz daha esnek olan bu model kendi dini geleneğinin yanında diğer dini gelenekleri de kabul eder ve onlara karşı olumsuz yaklaşımdan vazgeçer. Yani diğer din mensuplarına biraz daha olumlu duygular ile yaklaşan bir modeldir. İnsanları kurtuluşa erdirecek olan ilahi hakikat bütün insanlar için evrenseldir. Bununla birlikte bazı din mensuplarının kurtuluşa erdiği noktada diğer din mensupları da bu durumdan mahrum olmayacaktır. Bu durumda hakikat bütün dini geleneklerde vardır. Fakat bütün geleneklerde asıl geleneğin bir yansıması olarak eksik bir şekilde mevcuttur. Aslında yalnızca bir kurtuluş yolu vardır ve bu yol diğer dini geleneklerden farklıdır. Diğer geleneklerde bulunan yollar ve gerçeklik iddiaları asıl yüce geleneğin yansımasıdır.¹⁵³

Hristiyanlık bağlamında kapsayıcılığa göre ilahi ilkenin sağlamış olduğu hakikat bütün dini geleneklerde vardır. Fakat bu var oluş yalnızca İsa-Mesih'ten

¹⁵² Hick, *İnançların Gökkuşağı*, 23.

¹⁵³ Hick, *İnançların Gökkuşağı*, 24.

kaynaklanmaktadır. Bu ilahi ilke biricik ve aynı zamanda son kelimidir. O halde Müslümanların, Yahudilerin, Hinduların, Budistlerin ve diğer geleneklerin sahip olduğu kurtuluş iddiaları kendilerinde gizli olarak bulunan İsa-Mesih'in kurtarıcılığından dolayıdır. Nitekim bu dinsel gelenekler İsa'dan ayrı bir şekilde kendi geleneklerindeki insanları kurtuluşa erdirmeleri mümkün değildir. Bu dinler hakikatin kendisi değil yalnızca kısmi yansımalarıdır.¹⁵⁴

Hristiyanlığın kapsayıcılığı bütün dünya dinlerinin içinde kurtuluş vardır görüşüne dayanır. Fakat hangi şekilde ve ne zaman ortaya çıkarsa çıksın bu kurtuluş İsa'dan kaynaklanmaktadır. O halde kurtuluş yalnızca Hristiyanlığa özel olmayan evrendeki bütün insanları kapsayan bir gerçekliktir. Bu düşünceyle birlikte Hristiyan dinine mensup olan insanların yanında diğer dünya dinlerine mensup olan insanlar da kurtuluş halkasına girmektedir. Karl Rahner (1904-1984) bu konumdaki insanları “isimsiz Hristiyanlar” olarak ifade eder. Kurtuluşa ulaşma noktasında İsa'yı tanıyıp tanımaman önemli değildir. Sonuçta sen bir Müslüman, Yahudi, Hindu, Budist veya diğer dini gelenekler olarak kurtuluşa ermek istiyorsan bu onun sayesinde olacaktır.¹⁵⁵

İslam'ın kapsayıcılık görüşü ise Müslümanların ve Hz. Muhammed'in insanlara ulaştırdığı din yegâne olduğu düşüncesinin yanında öteki dini gelenekler de İslam'ın yani mutlak dinin yansımaları çerçevesindedir. Diğer gelenekler hakikat hakkında İslam'dan bağımsız olarak iddiada bulunamaz. Hakikat hakkında eksiksiz ve gerçek bilgiye sahip olan sadece İslam dinidir. Öteki dini gelenekler ise hakikat ekseninde bir takım kısmi yansımalara sahiptir. Buna göre İslam dini kendi taraftarlarını mutlak surette hakikate ulaştırabilir. Ancak diğer dini geleneklerin İslam olmadan hakikate ulaşması mümkün değildir.¹⁵⁶

İslam geleneğinin diğer dinlere karşı tutumu en başından beri genel olarak dışlayıcı özelliğe sahiptir. Ancak bu tutumun yanında öteki hakkında dışlayıcılıktan daha farklı diğer dinlerle alakalı kapsayıcı bakışın izlerini bulmak da mümkündür. Söz konusu bu bakış İslam geleneğinde yer alan Gazzâli, İbnü'l-Arabî, Mevlânâ, Yunus Emre gibi düşünürlerin sistemlerinde yer almaktadır. Fakat Hristiyan geleneğinde ortaya çıkan dinsel kapsayıcılık modelinin birebir

¹⁵⁴ Hick, *İnançların Gökkuşağı*, 24.

¹⁵⁵ Hick, *İnançların Gökkuşağı*, 55.

¹⁵⁶ Hick, *İnançların Gökkuşağı*, 25.

aynısının İslam düşüncesinde olduğu söylenemez. Buna göre İslam geleneğindeki kapsayıcılık ile yakın dönemde Hristiyan dünyasında dile getirilen kapsayıcılık modelinin yalnızca benzerlikler taşıdığı ifade edilebilir.

İslam düşüncesinde öteki dinlere yönelik genel olarak dışlayıcı tutum sergileyen Gazzâli'nin *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslam ve 'z-zendeka* adlı eserinde İslam davetinin kendilerine ulaşmayanlar hakkında yaptığı şu yorum kapsayıcılık bağlamında gerçekten dikkate değerdir:

“Ve ben derim ki: Her ne kadar, çoğu bir lahza yahut bir saat yahut ta bir müddet gibi az bir zaman için cehenneme gönderilseler bile ilahi rahmet, geçmiş ümmetlerin pek çoğuna şamil olur. Hatta derim ki: Allah dilerse, bu zamandaki Rum ve Türk Hristiyanların uzak diyarlarda yaşayan ve kendilerine İslam daveti ulaşmamış olanlarından çoğunu ilahi rahmet kuşatacaktır. Çünkü onlar üç kısımdır. 1. Kendilerine Muhammed'in ismi hiç ulaşmamış olanlar. Bunlar mazurdurlar. 2. Peygamber'in ismi; vasfı ve gösterdiği mucizeler kendilerine ulaşmış olanlardır. Bunlar İslam memleketlerine komşu ülkelerde ve Müslümanlarla beraber yaşarlar. Onlar kâfir ve mülhittirler. 3. Bu iki grup arasında olanlar. Bunlara Muhammed'in ismi ulaşmış fakat onun bütün özellik ve güzellikleri ulaşmamıştır. Hatta onlar çocukluklarından beri onu “Muhammed isimli bir yalancı ve dalavereci, peygamberlik iddiasında bulunmuştur” diye duymuş ve o şekilde tanımışlardır. Tıpkı bizim çocuklarımızın, el-Mukaffa denilen bir yalancının Allah'ın kendisini peygamber olarak gönderdiğini iddia etmesini ve yalancı olarak peygamberlik iddiasıyla ortaya atılmasını duydukları gibi. Bana göre işte bunların durumu da birinci gruptakilerin durumu gibidir. Çünkü bunlar Peygamber'in ismini işitmiş olmakla beraber onun vasıflarının aksini duymuşlar, onu olduğunun tam tersine tanımışlardır. Bu ise insanı gerçeği aramaya sevk etmez.”¹⁵⁷

Gazzâli bu sınıflandırmayı yaptıktan sonra İslam'ın haberi kendilerine ulaşmayan diğer toplumların sorumluluğundan ve onların hangi zeminde değerlendirilmesi gerektiğinden bahseder. Ona göre sorumluluğun oluşabilmesi için bazı mesajların veya durumların gerçekleşmesi gerekir. Bu duruma örnek olarak peygamberin peygamberliğini ispat eden mucizelerden ayın yarılması, çakıl taşlarının tesbih etmesi, parmaklarının arasından su akması ve Kur'an gibi bir kutsal kitap ile desteklenmesini verir. Gazzâli'ye göre bütün bunların bilgisini işittiği halde kabul etmeyenler inkârcıdırlar ve sorumludurlar. Fakat

¹⁵⁷ Ebû Hâmid Gazzâlî, *Faysalü't-Tefrika beyne'l-İslam ve 'z-Zendeka*, çev. Ahmet Turan Arslan (İstanbul: Risale Yayınları, 1992), 186.

Müslümanların olduğu bölgelere uzak yerlerde yaşayan Türkler ve Rumlar bu gruba dâhil olmadığı için sorumlu değildir. Bunlardan Allah'a ve ahirete inananlar peygamberin geldiğini duyduklarında araştırmaya yönelmelidir. Araştırmaya yönelenler bir sonuca varamayıp öldükleri takdirde sorumlu olmazlar. Yani hakikati araştırma sürecinde ölenler Allah'ın rahmetine yakın olacaklardır.¹⁵⁸ Sonuç olarak Gazzâlî, hakikati İslam'ın kuşattığı düşüncesini diğer dinlerin mensuplarını dışlamadan, kapsayıcı bir düşüncenin sinyallerini vererek ortaya koymaktadır.

Gazzali'nin kapsayıcı tutumunun yanında din ve inançları kapsayıcılık ve çoğulculuk ekseninde birbirine yakın görüşler ortaya koyarak inceleyen bir başka düşünür de İbnü'l-Arabî'dir. Onun öteki dinlere yönelik görüşleri değerlendirildiğinde farklı yorumlara yol açacak ifadeler kullandığı görülmektedir. İbnü'l-Arabî inananların öteki inançlar hakkında yaptıkları inkâr ve kötülerlerinden bahseder. Ona göre başka dine mensup olanlar için yapılan bu tespitler hakkında herhangi bir hüküm bulunmamaktadır. Çünkü insanlar ilahi ilkeyi kuşatacak bir bilgiye sahip değildir. Zira insanlar sınırlı bilgilerinden hareketle değerlendirme yaparak bir inanca sahip olurlar. Bu yüzden öteki dine karşı yaptığımız inkâr ve kötü yakıştırmalar bizim eksikliğimiz sebebiyledir.¹⁵⁹ Bu söylenenlere göre İbnü'l-Arabî'nin kapsayıcı yaklaşımın görüşlerine uygun ılımlı bir düşünceye sahip olduğunu söylemek mümkündür.

İbnü'l-Arabî'nin kapsayıcı yaklaşıma uygun görüşlerinden biri de vahyedilmiş dinler hakkındadır. Ona göre ilahi ilkenin vahyettiği bütün dinler ışıktır. Vahyedilen dinler ile Hz. Muhammed'in dini karşılaştırıldığında yıldızların ışığının yanında onun dini güneşin ışığı kadar aydınlıktır. Güneş ortaya çıktığında nasıl yıldızlar kayboluyorsa İslam dininin vahyedilmesi ile de diğer dinler geçerliliğini kaybetmiştir. Güneşin gelmesi her ne kadar yıldızların görünmesini engellemiş olsa da varlıklarından bir değer kaybetmemişlerdir. O halde İslam dini dışında peygamberlerin getirdiği ilahi dinlere inanılabilir.

¹⁵⁸ Gazzâlî, *Faysalü't-Tefrika beyne'l İslam ve'z-Zendeka*, 187.

¹⁵⁹ İbnü'l Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, çev. Nuri Gençosman (İstanbul: M. E. B. Yayınları), 346.

Böylece bu dinlerin batıl olduğuna dair yapılan yorumlar insanların bilgisizliğinden ötürü dikkate değer değildir.¹⁶⁰

İbnü'l-Arabî'nin dinlere dair yaptığı bu benzetmenin yalnızca ilk cümlesine bakıldığında çoğulcu yaklaşıma işaret etmektedir. Ancak sonra gelen cümleler çoğulcu yaklaşımı açık bir şekilde kapsayıcı yaklaşıma doğru iten ifadeler olmaktadır. En son söyledikleriyle de öteki dinlere karşı yapılan dışlayıcı tavrı insanların bilgisizliğine bağlayarak bu tutumu reddetmektedir. Görüldüğü üzere genel olarak İbnü'l-Arabî dışlayıcı düşüncüyü bilgisizlik olarak görmektedir. Dışlayıcılığın ilerisinde olan ona göre diğer dinleri daha çok içine alan kapsayıcı yaklaşımı kabul etmektedir.¹⁶¹ Michel Balivet'e göre İbnü'l-Arabî bu duruma *Fütuhât*'da yer verdiği şu ifadeler ile açıklık getirmektedir:

“Yahudinin ve Hıristiyanın bütün inandıklarına ve hakikatin onların dinlerinde ve vahyedilmiş kitaplarında bulunan her parçasına, kendi vahyedilmiş kitabıma inandığım gibi inanıyorum. İşin doğrusu benim kitabım onların kitaplarını ve benim dinim onların dinini içeriyor. Dolayısıyla onların dini ve kitabı benim kitabımda ve benim dinimde zımnen mevcuttur.”¹⁶²

Sonuç olarak İbnü'l-Arabî'nin bu sözlerinden diğer dinlerin doğruluğunu kabul etmesi ve devamında İslam'ın öteki dinlere oranla daha çok gerçekliği ifade ettiği görülmektedir.

İslam geleneğinde başka dinlere mensup insanların durumunu değerlendiren önemli bir düşünür de Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'dir. Onun dini çeşitlilik eksenindeki yorumları incelendiğinde dışlayıcılık ve dini çoğulculuk arasında bir yerde olduğunu belirtmek mümkündür. Örneğin Mevlânâ *Mesnevî*'de “Bu kandille fitil başka, fakat nuru başka nur değil, hep o âlemden. Kandile bakarsan kayboldun gitti. Çünkü ikilik ve sayıya sığış, kandile göredir.”¹⁶³ Nur temsili ile nurun özünün hiçbir şekilde değişmeyeceğini, değişen şeyin yalnızca kandiller olduğunu belirtmektedir. Yine eserinde yer verdiği fil hikâyesiyle de hakikatin tam anlamıyla idrak edilemeyeceğini, onu tanımlamak isteyenlerin sahip

¹⁶⁰ İbn'ül Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. III, 153.

¹⁶¹ Cafer Sadık Yaran, “İbn Arabi, Mevlana ve Yunus Emre'ye Göre “Öteki”nin Durumu”, *İslam Ve Öteki*, 375.

¹⁶² Michel Balivet, *Şeyh Bedreddin Tasavvuf ve İsyan*, çev. Ela Güntekin (İstanbul:Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000), 7.

¹⁶³ Mevlânâ, *Mesnevî*, çev. Veled Çelebi. drl. Abdülbaki Gölpınarlı (Ankara: Meb Yayınları, 1998), c. III, 1255-56.

olduğu şartlara göre değişiklik göstereceğini söylemektedir.¹⁶⁴ Buna göre Mevlânâ Tanrı'nın bütünüyle ifade edilemezliğini söyleyerek çoğulcu düşünceye yol açmış olabilir. Ancak eserin devamında dinler hakkında getirdiği yorumlar dikkate alındığında kapsayıcılığa daha çok kapı araladığı görülmektedir.

Mevlânâ öncelikle Müslüman olmanın önemine işaret ederek Müslümanlığın bir ayrıcalık olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte dinlerin asıl olan hakikati hedeflediğini söylerken onların sahip olduğu farklılıklara da değinmektedir. Bu durumu yine *Mesnevî*'de yer verdiği bir hikâye ile açıklamaktadır. Söz konusu hikâyede bir Müslüman bir Yahudi ve bir Hristiyan'ın birlikte çıktıkları yolculuğu anlatırken “Bir Mü'min iki sapıkla yoldaş oldu. Aklın nefis ve şeytanla arkadaş olması gibi.” çevresel şartlardan dolayı kötü kişilerin iyi kişilerle aynı ortamda bulunmasının mümkünlüğünü “Aşağılık ve yüce kişiler, kış ve kar yüzünden bir kervansarayda günlerce kalırlar.”¹⁶⁵ sözlerinden hareketle açıklar. Ancak Yahudi ve Hristiyan'ın Müslümana yaptıkları kötülöklere rağmen hikâyenin sonunda “Nice Yahudi vardır ki sonu iyi olur. Hiçbir kâfiri hor görmeyin. Müslüman olarak ölebilir olur ya. Ömrünün sonundan ne haberin var ki ondan tamamı ile yüzünü çeviriyorsun.”¹⁶⁶ ifadelerini kullanır. Buna göre Mevlânâ diğer dinlere mensup insanların inancına değer vermekte ve onların inancını görmezden gelmemektedir. Aynı zamanda onun bu yaklaşımı bu insanların inançlarını onaylıyor anlamına da gelmemelidir. Bütün bunlardan hareketle Mevlânâ diğer dinlere inananların inançlarında devam etmesine karşı çıkmayarak ve insanlığın inanç bağlamında Allah'a yöneldiğini “Müminde ulu padişaha yüz tutar, Hristiyan da Yahudi de; Mecusi de”¹⁶⁷ sözleriyle belirtmektedir.

Kapsayıcılık yalnızca bir geleneğin hakikate ulaştıracağını savunmanın yanında diğer dini geleneklerin müntesiplerinin de kendisi aracılığıyla hakikate ulaşabileceğini düşünen bir modeldir. Bu görüşüyle birlikte dışlayıcılıktan ayrıldığını ve çoğulcu model arasında bir yerde olduğunu belirtmek mümkündür. Bazı düşünürlere göre dışlayıcılık ve kapsayıcılık modellerinin asıl önemsediği

¹⁶⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. III, 1260-70.

¹⁶⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. VI, 2377-82.

¹⁶⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. VI, 2450-52.

¹⁶⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. VI, 2419-20.

mesele hakikatin haricindeki dini geleneklerin hakikat merkezli din ile bir bağlantısının olmak zorunda olduğu görüşüdür. Çünkü mutlak hakikat dışındaki diğer geleneklerde bulunan vasıflar mutlak hakikatin bir çeşit yansımalarıdır. Nihayetinde diğer dinlerin durumu kendi kendine yetemeyen, mutlak hakikatle zorunluluğu olan bir durumdur.¹⁶⁸

C. Çoğulculuk

Çoğulculuk ne dışlayıcılık gibi hakikati belirli bir görüşle sınırlandıran ne de kapsayıcılık gibi kendi geleneğindeki mutlak hakikatin yansımalarını karşı gelenekte keşfeden bir modeldir. Aksine dışlayıcılık ve kapsayıcılıktan çok farklı bir şekilde bütün dini geleneklerin kendi mensuplarını aynı hakikate ve dolayısıyla kurtuluşa ulaştıracağını iddia eden bir modeldir. Bu düşünceye sahip bazı teologlara göre evrendeki büyük dinlerin hepsi insanları aşkın varlığa ulaştıran farklı yollardır. Her dini gelenek sahip olduğu inanç sistemi, dini lider, kutsal uygulamaları ve farklı toplumsal yönleriyle çeşitli formlarda Aşkın Varlığa işaret eder. Bu durumda bütün dinlerin asıl amacı benzerdir. Söz konusu bu amaç bütün dinleri kendi merkezlerinden çıkararak müntesiplerini hakikat merkezli yeni bir noktaya götürür. Böylece her dini gelenek Aşkın Varlığa ulaşma noktasında eşit seviyededir.¹⁶⁹

Çoğulcu modeli savunan teolog Arnold Toynbee'ye (1889-1946) göre insanlar nasıl ki kendi inanç ve fikirlerini doğru olarak görüyorsa aynı şekilde diğer dinlerin inananlarının da sahip olduğu inançları doğru olarak görmelidir. Kendi kültürel çevremizde inanılan din Aşkın Varlığı temsil ediyorsa diğer dinlerin de aşkın varlığı temsil ettiği açık bir şekilde belirtilmelidir. Dolayısıyla yalnızca tek bir hakikat mevcuttur. Fakat onu belirlemeye veya açıklayamaya çalışıldığında elde edilen bütün çıkarımlar göreceli olacaktır. Daha önceleri kurtuluşu sadece belirli bir gelenek ve dini lider ile sınırlayan düşüncelerin aksine çoğulculuk, kurtuluşun Aşkın Varlıktan geldiğini söyleyen ve bütün dinlerin içinde ona ulaştıran yolların olduğunu ifade eden bir yaklaşımdır. Bu ifade ile

¹⁶⁸ Hick, *İnançların Gökkuşağı*, 25.

¹⁶⁹ Hick, *İnançların Gökkuşağı*, 26.

birlikte bütün dini geleneklerin inananlarıyla olan ilişkilerinde dışlayıcılık ve kapsayıcılık modellerinin sunduğu bakıştan kesin çizgilerle ayrılır.¹⁷⁰

Dinsel çoğulculuğu felsefi bir zeminde tartışan ve değerlendiren düşünür John Hick'tir. Ona göre dini çeşitlilik başlığı altında ele alınan çoğulculuk modelinin gayesi kurtuluşa ulaşma noktasında bütün dinsel geleneklerin mensuplarının eşit seviyede olduğu ve bu taraftarların diğerlerine karşı yeni bir bakış açısı sunmasıdır. Mutlak hakikate yönelik ortaya koyulması gereken husus dinlerin dışlayıcılık iddialarından vazgeçmeleridir. Bu bağlamda kendi dinsel geleneği içinde olmayan uygulamalara ve kanaatlere ortak hakikat ekseninde yaklaşılarak kabul edilmelidir.¹⁷¹ Ona göre ilahi alana yönelik gerçek bilgiye dini tecrübe ile din arasında kurulan ilişkiden hareketle ulaşılabilir. Çünkü gerçek bilgi yalnızca dini tecrübe sayesinde mümkündür. Böylelikle Nihai İlke hakkındaki, Allah, Kutsal Teslis, Yahve, Shiva, Brahman ve Tao gibi kavramlar her dinsel geleneğin kendi kültürü içinde gerçek bilgi için yaptığı tanımlamalardır.¹⁷²

John Hick'e göre her din mensubu kendi dininde yaşamını dönüştürecek veya devam ettirecek hakikati bulabilir. Ancak onun keşfettiği bu hakikat, hakikatin tümü değil sadece kısmi bir yansımasıdır. O, bu yaklaşımıyla mutlak hakikatin hiçbir dinsel gelenek tarafından tam olarak tanımlanamayacağına ve bilinemeyeceğine işaret eder.¹⁷³ Hick, hakikatin veya nihai gerçekliğin tanımlanamazlığını uzak-doğu geleneklerinin kutsal kitaplarındaki şu ifadelere dayandırır. Hindu geleneğindeki Upanisadlar ve Brahmana'da "Orada gözler bir yere gidemez, konuşma bir yere gidemez, akıl da bir yere gidemez." Brahman'da "Sözlerin geri teptiği ve hiçbir anlayışın kendisine erişemediğidir." Sihizm'de ise "Düşünmek suretiyle yüz binlerce kere düşünsem bile O'nun idrakini elde edemem." Benzer bir ifade de Tao Te Ching'de: "İfade edilebilen Tao ebedi Tao değildir." Budizm'in Mahayana mezhebinde de nihai gerçeklik tam olarak tanımlanamayan boşluk (sunnyata) olarak ifade edilir. Yani insan düşüncesinin onu hayal edebildiği şeylerin de ötesinde bir boşluktur. Bir başka nihai gerçekliğin

¹⁷⁰ Hick, *İnançların Gökkuşağı*, 27. Ayrıca bk. A.J. Toynbee, *Christianity Among The Religions Of The World*, (New York: Scribner's, 1957), 99.

¹⁷¹ Ramazan Yazıcı, *Anonim Din Arayışı ve Dinsel Çoğulculuk*, (İstanbul: Ekin Yayınları, 2014), 138.

¹⁷² Hick, *İnançların Gökkuşağı*, 60.

¹⁷³ Mahmut Aydın, *Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), 52.

tanımlanamaz örneği Yahudilik ve İslam'ın mistik boyutunda Sonsuz (En Sof) ve Gerçeklik (el-Hakk) şeklinde işaret edilen insan tasavvurunun da ilerisinde olan şeylerdir. Sonunda birçok dinsel gelenek kendi inançları içerisinde nihai gerçekliği açıklamaların ve tasavvurların ötesinde olarak kabul eder.¹⁷⁴

İslam geleneği içerisinde bir önceki başlıkta değinilen düşünürlerin kapsayıcılığı ifade eden görüşleri bazı araştırmacılar tarafından çoğulcu yaklaşım olarak değerlendirilmektedir. Söz konusu düşünürlerin görüşlerinin hem kapsayıcı hem de çoğulcu olarak anlaşılması yer verilen düşünürlerin eserlerindeki ifadelerin net olmamasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bu düşünürlerin metinleri hakkında yapılan yorumlar hem kapsayıcı hem de çoğulcu yaklaşıma yakın olan potansiyel değerlendirmeler olmaktadır. Bu durum İbnü'l-Arabî'nin metinleri çerçevesinde ortaya koyulan kapsayıcılık görüşlerinin yanında aynı metinlerden hareketle çoğulcu görüşlerinin de olmasını kaçınılmaz kılmıştır. Şimdi de ayrıntıya girmeden İbnü'l-Arabî'nin çoğulcu düşüncelerini yansıtan ifadelerine geçilerek dinlere bakışı değerlendirilecektir.

İbnü'l-Arabî'nin çoğulcu yaklaşımında vahdet-i vücûd anlayışının etkisi oldukça fazladır. Zaten İbnü'l-Arabî'nin eserlerine göz atıldığında bu yaklaşımın izleri açık bir şekilde görülür. Çoğulculuk ile ilgili ifadeler özellikle *Tercümânü'l-eşvâk*, *Fusûsü'l-Hikem* ve *Fütûhât-ı Mekkiyye* adlı eserlerinde yer alır. *Tercümânü'l-eşvâk* şiirlerden oluşan, içerisinde oldukça sembolik motiflerin ve benzetmelerin bulunduğu bir kitaptır. Bu söylemler dönemin âlimleri tarafından İbnü'l-Arabî'nin eleştirilmesine sebep olur. Ancak İbnü'l-Arabî bu durum karşısında esere *Zhairu'l-A'lak fî Şerh-i Tercümânü'l-Eşvak* şerhini yazarak eleştirilerin ve yanlış ifadelerin önüne geçmek ister.¹⁷⁵ Örneğin kitapta geçen; “Bütün suretleri kabul edecek bir hâle geldi kalbim benim. Ceylanların otlağına döndü, rahiplerin manastırına. Putların tapınağına, hacıların Ka'be'sine döndü kalbim. Tevrat'ın kutsal levhalarına, mukaddes Kur'ân sayfalarına”¹⁷⁶ dizeleri çoğulcu düşünceyi yansıtan, dinler konusunda farklı yorumların ortaya çıkmasına neden olan ifadelerdir. Ayrıca onun din ile ilgili söylemleri yalnızca vahye dayalı dinlerden ibaret değildir. Çünkü ona göre din iki çeşittir. Birincisi Allah

¹⁷⁴ Hick, *İnançların Gökkuşağı*, 91.

¹⁷⁵ İbnü'l Arabî, *Tercümânü'l-eşvâk*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İz Yayıncılık, 2008), 8-9.

¹⁷⁶ İbnü'l Arabî, *Tercümânü'l-eşvâk*, 35.

tarafından bildirilen ve boyun eğilmesi istenen din, ikincisi halk katında olan dindir. İlki Allah'ın seçtiği peygamber veya yetkin kişi ile ortaya koyulan şeriattir. İkincisi peygamber tarafından özel bir şekilde gelmeyen ilahi ilkelere aykırı olmayan hikmet kanunlarıdır. Her iki din kaynağı itibariyle Allah'a aittir. Ancak Allah katında olan dinin derecesi halk katında filozoflar tarafından oluşturulmuş dinin derecesinden daha yüksektir.¹⁷⁷

İbnü'l-Arabî'ye göre Allah, ilahi ilke ile bağlantısı olmayarak halk katında ortaya çıkan dinin kurallarına uyanların kalplerine onlar farkında olmadan inanma sezgisi verir. Onların takip ettiği yol ilahi ilkenin kalplere verdiği sezgi ile birlikte peygamberin yolundan başkası değildir. Buna göre oluşturulan dinin muhatapları ilahi ilkenin ışığında hakikati bulmak istedikleri için eksiksiz bir şekilde kanunun getirdiklerine uyarlar. Bu kaidelere uyanlara Hak da yaptıklarından ötürü mükâfatlarını verir. İnanmayanlara veya kaidelere aykırı davrananlara ise karşılığında ceza verir. Mütercime göre burada İbnü'l-Arabî'nin belirttiği husus tarihin belirli dönemlerinde ahlaki kurallara göre yaşamış olan sufilerin takip ettiği veya ortaya koydukları geleneklerdir.¹⁷⁸

İbnü'l-Arabî'nin dini çeşitliliğe ontolojik yaklaşımını yorumlayan Chittick'e göre İbnü'l-Arabî bu yaklaşımını farklı Kur'an ayetlerinden hareketle oluşturur. İbnü'l-Arabî'ye göre ilahi ilke kendisini tezahür ettirirken nasıl ki tekrarlamıyorsa veya onun tezahüratı birçok farklı şekilde ortaya çıkıyorsa insanlara yol gösterirken de tekrarlamaz. Bundan dolayı vahyedilmiş dinler farklıdır. Dinlerin farklı olmaması mümkün değildir. Zira dinlerin tamamı yalnızca ilahi ilkeyi yansıtır ve ona doğru ulaştırır. İnsanların fitratlarının çeşitliliği ve çeşitlilikten kaynaklanan farklı takdirler de dinlerin çeşitliliğini gerekli kılar. Kâinattaki bütün varlıkların nedeni ilahi ilke olduğundan bunların hepsi nihayetinde hidayete erecektir.¹⁷⁹

İbnü'l-Arabî bütün dinlerde varlığı değişmeyen ancak farklı şekillerde tecelli eden bir özün bulunduğunu belirtir. Dinlerde bulunan bu öz ancak zâhir ve

¹⁷⁷ İbnü'l Arabî, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 426-427. Ayrıca bk. Cafer Sadık Yaran, "İbn Arabî, Mevlana ve Yunus Emre'ye Göre "Öteki"nin Durumu", *İslam Ve Öteki*, ed. Cafer Sadık Yaran (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 379.

¹⁷⁸ İbnü'l Arabî, *Tercümânü'l-eşvâk*, 107-108.

¹⁷⁹ William Chittick, *Hâyal Âlemi ve Dinlerin Çeşitliliği*, çev. Mehmet Demirkaya (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016), 195.

bâtın yönlerinin bilinmesiyle kavranır. Yukarıda Guénon'un düşünce yapısında bahsedildiği gibi İbnü'l-Arabî de varlığın bir bâtınî bir de zâhirî yönü olduğunu belirtir. Bâtın, varlıklara etki eden yön; zâhir ise bu etkiyi kabul eden yöndür. Varlığın bâtınî yönünde sayısız idrakler vardır. Bâtında saklı halde bulunan bu idrakler varlığın zâhirinde eylem olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla zâhir şeklinde gördüğümüz her şey bâtından kaynaklanan ve onun isteğiyle sonradan varlık âlemine çıkan eserlerdir.¹⁸⁰ Ona göre suyu kabın içinde gören kişi suyu kabın sahip olduğu özelliklerden hareketle bilir. Suyu kabın dışında yalın bir şekilde gören kişi suyun görünüşünü etkileyen şeylerin kabın özelliklerinden kaynaklandığını bilir. Su her iki durumda da kendi benliğinden ve gerçekliğinden bir şey kaybetmez.¹⁸¹ Chittick'e göre İbnü'l-Arabî kap temsili ile insanların sahip olduğu inançları, su temsili ile de vahyi kastetmektedir. Suyun kabı ne kadar değişirse değişsin suyun özünde bir değişiklik meydana gelmez. Bu durumda dinlerin görünüşleri göreceli olurken farklılık göstermeyen yönleri özleri olmaktadır.¹⁸²

İbnü'l-Arabî'nin bazı araştırmacılar tarafından çoğulcu olarak nitelendirilmesini sağlayan etken hiç şüphesiz onun daire sembolüne yüklediği anlam dolayısıyladır. O, dairenin merkez noktasına ilahi ilkeyi koyarak merkez noktadan dışarıya doğru çıkan çizgileri yaratıklar olarak tasvir eder ve daireyi tamamlar. Merkez noktada yer alan ilahi ilke dairenin dış çizgisine eşit uzaklıktadır. Dolayısıyla orta noktadan çıkan çizgileri oluşturan yaratıklar ilahi ilkeye eşit mesafededir. Dairenin ortasında bulunan nokta ilahi ilkeyi ve onun hiçbir şekilde ayrılamayacağını ifade eder. Merkez noktanın dışındaki her nokta merkez noktanın bir biçimidir. Böylece dairenin etrafındaki bütün noktalar dairenin özelliğinden ötürü merkez noktaya karşılık gelecektir. Misal olarak bir çember oluşturulduğunda öncelikle bir nokta belirlememiz gerekir. Bu durumu İbnü'l-Arabî pergel örneği ile açıklar. Zira dairenin oluşmasını sağlayan pergel ise

¹⁸⁰ İbnü'l Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, 428-429.

¹⁸¹ İbn'ül Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), C.II, 365.

¹⁸² Chittick, *Hâyal Âlemi ve Dinlerin Çeşitliliği*, 69.

de asıl fail pergelin merkezini belirleyen uç kısmıdır. Pergelin çemberin üzerinde olan diğer bölümü ise merkezin şahit olunan âlemdeki tezahürleridir.¹⁸³

Yukarıda kapsayıcılık bölümünde bahsedilen Mevlânâ'nın metinlerine bakıldığında onunda İbnü'l-Arabî gibi çoğulcu düşünceye işaret eden görüşleri bulunmaktadır. Nitekim John Hick, *İnançların Gökkuşağı* adlı eserinin ön sözünde çoğulcu görüşlerinin oluşmasında etkilendiği kişilerden birinin de Mevlânâ olduğunu belirtmektedir. Eserinin asıl belirleyicisinin ise Mevlânâ'nın dinlere yönelik "Lambalar farklı, ama Işık aynı."¹⁸⁴ sözünün olduğunu söylemektedir. Yaran'a göre Mevlânâ'nın bu sözü ile kastettiğinin daha iyi anlaşılması için sözün geçtiği bağlam oldukça önemli olmaktadır. Sözün geçtiği pasaj dikkate alındığında Mevlânâ bu ifadeyi Musa ve Firavun arasında cereyan eden olayların olduğu bölümde kullanmaktadır. "Musa kıyamete dek vardır; ışıgı, hep o ışıktır; başka ışık değil; değişen kandildir ancak. Bu kandille fitil, başkadır ama ışıgı başka ışık değildir, hep o yandandır."¹⁸⁵ Mesnevi'de yer alan bu ifadeler ile Mevlânâ bütün dinlerin bir olan Tanrı'ya işaret ettiğini gönderilen peygamberlerin ışıklarının kaynağının da Tanrı'dan geldiğini anlatmaktadır. Tarihte çeşitli dönemlerde farklı coğrafyalara peygamberler gönderilmişse de Tanrı'dan gelen ve bütün toplumları içine alan ilahi ışık hiçbir şekilde değişmeden kıyamete kadar var olacaktır.¹⁸⁶

Mevlâna bütün dinler hakkında konuşurken hepsinin amaç olarak birliğini vurgular. Ona göre dinler arasında yer alan ayrılıklar yolların çeşitliliği sebebiyledir. Asıl olan dinler içinde bulunan amacın birlikteliğidir. Örneğin *Fîhi mâ fîh* eserinde yer alan:

"Görmez misin? Kâ'be'ye giden yollar çok. Kimisi Anadolu'dan gider; kimisi Şam'dan, kimisi İran'dan, kimisi Çin'den. Kimisi de deniz yoluyla Hint'ten gelir, Yemen'den gelir. Yollara bakarsan büyük bir ayrılık var, sınırsız bir ayrılık var. Fakat maksada bakarsan hepsi de birleşmiş, bir. Herkes gönlünden Kâ'be'ye

¹⁸³ İbnü'l Arabî, *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, çev. Ahmet Avni Konuk (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 95.

¹⁸⁴ Hick, *İnançların Gökkuşağı*, 35

¹⁸⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. III, 1253-56.

¹⁸⁶ Yaran, "İbn Arabî, Mevlana ve Yunus Emre'ye Göre "Öteki"nin Durumu", *İslam Ve Öteki*, 390.

gitmeyi geçirmede; gönüllerin Kâ'be'ye büyük bir bağlılığı, sevgisi var, bu isteğe hiç mi hiç ayrılık, aykırılık sığmıyor.”¹⁸⁷

İfadeleri dinlerin özde birliğini çağrıştırarak, farklılıkların başka yönlerde olduğunu gösterir. Onun için önemli olan insanların dinlerin gerçekte bir olduğunu amaçlayan evrensel hakikate ulaştıklarında görünürde var olan ayrılıkların ortadan kalktığını görecektir olmalarıdır. Mevlânâ hakikatin birliğinden söz eder. Fakat neden hakikatin bir olması gibi ona ulaştıran yollar da bir olmaz? Çünkü ona göre görünürde olan farklılıklar insanlardan, ilahi ilkeden ve insanın ilahi ilkeyi ifade ederken ki anlayışından veya hem insanların hem de ilahi ilkenin tam olarak açıklanamaz oluşundan kaynaklanmaktadır.¹⁸⁸

İslam geleneğindeki düşünürlerin ifadelerinde kapsayıcı ve çoğulcu yaklaşımlara yakın birbirlerine zıt görüşler olduğunu belirtmek mümkündür. Ancak bu ikili ifadeler belirli bir noktada birleşemeyecek zıt görüşler değildir. Çünkü onların bu ifadeleri benimsedikleri ve her şeyi ona göre yorumladıkları zâhir ve bâtın kavramlarına yükledikleri anlam dolayısıyla. Eserlerinde yer alan öteki dinlere dair sözleri kavramak ve yanlış anlamların önüne geçmek için öncelikle kavramlara yükledikleri anlam çok iyi anlaşılmalıdır. Onların öteki dinlere yönelik tavırlarının kapsayıcı ve çoğulcu olarak nitelendirilmesi hoşgörölü ve saygılı olmaktan geçmektedir. Sonuçta onların görünürde öteki dine mensup insanları görmezden gelmeyip kendilerini sorumlu hissederek daha çok kapsayıcı bir yaklaşım sergilediklerini, bunun yanında diğerleriyle daha derin bağlar kurarak da çoğulcu bir yaklaşım içerisinde olduklarını söylemek mümkündür.

Dışlayıcı ve kapsayıcı yaklaşımlarının kurtuluş anlayışları kendi gelenekleri içerisinde anlam kazanan, diğer inançları kurtuluş bağlamında dışarıda bırakan yaklaşımlardır. Bütün dinlerin Aşkın Varlığa ulaştıran yollar olduğu ve hakikati ifade ettiği belirtildiğinde kapsayıcı yaklaşımın sunduğu doktrinin de ilerisine giderek evrensel bir kurtuluş formülü sunulmalıdır. Bu kurtuluş formülünü Müslümanlar Allah, Hristiyanlar Mesih veya Logos, Hindular ve Budistler Dharma, Taoistler Tao olarak kabul edebilir.¹⁸⁹ Bu düşünceyle birlikte dinlerin sunmuş oldukları kurtuluş yolları artık karşı tarafı dışlamayan onları

¹⁸⁷ Mevlânâ, *Fîhi mâ fîh*, çev. Ahmet Avni Konuk (İstanbul: İz yayıncılık, 1994) 91.

¹⁸⁸ Yaran, “İbn Arabî, Mevlana ve Yunus Emre’ye Göre “Öteki”nin Durumu”, 391-92.

¹⁸⁹ Hick, *İnançların Gökkuşağı*, 57.

onaylayan modeller olmaktadır. Nihayetinde dışlayıcılık ve kapsayıcılığın mutlak kurtuluş iddialarının ötesine geçerek çoğulculuğun evrensel kurtuluş anlayışına doğru gidilebilir. Şimdi de bu çalışmada yer verilen düşünür René Guénon'un dinsel çoğulculuk yaklaşımı değerlendirilecektir.

II. RENÉ GUÉNON'DA DİNSEL ÇOĞULCULUK

Dinsel çoğulculuk meselesi kendi başlığı altında ele alındığında herhangi bir sorun olmamaktadır. Ancak dünya üzerindeki dinlerin çeşitliliği ve hakikat iddiaları meseleyi problemli hale getirmiştir. Âlemde tek bir dinin gerçek olduğu düşünülseydi veya hakikati yalnızca bir dinin ifade ettiği önermesi tartışma getirmez bir şekilde kabul edilseydi dini çeşitlilikten kaynaklanan problemler ortaya çıkmayabilirdi.¹⁹⁰ Dinlerin belirttiği hakikat iddiaları, bu hakikat iddialarının kendi aralarında bir bağlayıcılığının olmayışı dinsel çoğulculuk yaklaşımının doğruluğunu gündeme getirmiş ve tartışmalara sebebiyet vermiştir. Bu noktadan itibaren Guénon'un dinsel çoğulculuk yaklaşımının nasıl olduğu ve ortaya çıkan tartışmalarda hangi zeminde değerlendirilmesi gerektiği açıklanacaktır.

Tarihsel süreçte dünya üzerinde bütün dini gelenekler için açıklanması gereken şey dinlerin söz konusu doğrulukları ve geçerlilikleridir. Yani farklı dini geleneklerin aynı bağlamda eşit bir şekilde bulunabileceği düşüncesidir. Dini geleneklerin varlığı değerlendirildiğinde herhangi bir gelenek için ilk başta diğer gelenekler ile kıyaslanamayacak özelliklere sahip olduğu düşünülebilir. Ayrıca her gelenek kendisinde bulunan manevi mertebelerin yetkinliği sayesinde başka bir geleneği daha aşağı seviyelerde görme ve hakikati keşfetmede kurtuluş dairesinin dışına itme eğilimi gösterebilir. Oysa bütün geleneklerin geçerliliğini tam manasıyla anlayamamanın sebebi evrensellik ilkesi ekseninde bütün geleneksel formların temel birliği tezinin uygun bir düzlemde kavranamayışıdır. Bu anlamda Guénon var olan bütün geleneklerin birliğini, her geleneğin içerisinde bulunan hakikat ilkesinin değişmezliğinden ve en yüce doktrinsel birlikten hareketle savunur. Guénon'a göre herhangi bir geleneksel toplumda en yüce

¹⁹⁰ Aydın, *Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, 11.

doktrin olarak ifade ettiği şey bulunursa o toplumdaki hali hazırda olan geleneğin doğruluğu kabul edilir.¹⁹¹

Guénon'a göre hiçbir gelenek çoktanrıcı olamaz. Çoktanrıcılık gerçekte bir sapma olduğundan başlangıçta bütün gelenekler tektanrıcı bir süreçten geçerek gelmiştir. Bununla birlikte bütün gelenekler var olan her şeyin ona bağlı olduğu yüce bir ilkeyi kabul eder. Tek tanrıcılık nitelemesi aslında dünya üzerinde bulunan yüce birliğin bütün ifade tarzları için kullanılabilir. Guénon tektanrıcılığı ve bütün dini geleneklerin aynı hakikatin farklı ifade biçimlerini yansıttığı düşüncesini açıklarken melekler ilminin var olan geleneklerde önemli bir yerinin olduğunu düşünür. Dinlerin melekler ilmi hakkında öne sürdüğü bilgiler ve bunun başka geleneklerden alıntılama olduğu iddiası gelenekselci düşüncenin anlayışına ters düşer. Zira Guénon'a göre öğretiler arasında oluşan "alıntılama" ifadesi anlamsızdır. Çünkü her öğreti aynı hakikatin farklı ifade tarzlarını sunmaktadır. Benzer bilgilerin her gelenekte olma ihtimali çok iyi kavranmalıdır. Dolayısıyla bir gelenekte olanın başka bir gelenekte olması yüce gerçekliğin diğer geleneklerdeki değişmez ilkesinden kaynaklanır.¹⁹²

Bütün geleneklerin özdeş noktalarının temel ilkesinin tevhid olduğunu söyleyen Guénon'a göre söz konusu bu durum anlaşıldığında farklı coğrafyalarda bulunan dinlerin arasındaki uçurum ortadan kalkar. Başlangıçta insanlar ilkeye yakındı ve ilahi hakikat bütün geleneksel öğretiler tarafından kabul edilirdi. Fakat zamanla insanlar ilahi ilkenin sezgisel yol ile ihata edilmesinden uzaklaştığından tevhidin onaylanması zorlaşmıştır. Bu durum bazı geleneksel sistemlerde tevhidin kapalı bir şekilde doğrulanmasına sebep olmuştur. Diğer bazılarında ise tevhid açık bir şekilde ortaya çıkmıştır. Söz ettiğimiz bu şey hem zâhirî hem de bâtinî olarak İslam'da kendini göstermiştir. İslam gizli olanı yani bâtinî olan her şeyi tasavvuf aracılığıyla açıklamış ve ortaya koymuştur. Guénon'a göre İslam tasavvufunda Vedanta ve Taozim gibi geleneksel öğretilerde bulunan kavramların benzerlik göstermesi anlaşılamayacak bir durum değildir. Çünkü hakikat tektir ve her an ilahi ilke olan tevhitte tezahür etmektedir.¹⁹³

¹⁹¹ Valsan, *İslam Maneviyatı ve Batı*, 23-26.

¹⁹² René Guénon, *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar*, çev. Fevzi Topaçoğlu (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 28.

¹⁹³ Guénon, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, 53.

Guénon kültürler arasında oluşan biçimsel yönlerin bir öğretiden diğer öğretiye geçişte farklılık göstermesinin normal olduğunu düşünür. Hatta bu farklılık gösterme bazı durumlarda biçimsel yönün tabiatı gereği zorunlu bir şekilde oluşur. Buna göre Guénon kendisini Hindu geleneklerine daha yakın ve aşına hissetmekle beraber eğer bir öğretide yer alan şekiller kapalı olan noktaları açık hale getirecekse bu şekilleri kullanmanın herhangi bir sorun oluşturmayacağını açık bir şekilde söyler. Çünkü sonuç olarak bu şekiller bir olan ilahi ilkenin farklı yansımalarıdır. Eğer hakikatin birliğinden söz ediyorsak aslında ona ulaşan bütün yolların aynı hakikate isabet ettiği söylenilebilir.¹⁹⁴

Guénon dinlerin çeşitliliğini zorunlu bir durum olarak görür. Fakat bu çeşitlilik dinlerin içinde bulunan biçimlerin tahrif edilmesinden kaynaklanmamaktadır. Zira dinlerin içerisinde bulunan özün kökeni insani gücün ötesinde onu aşan sınırsız bir gerçekliktir. Buna göre herhangi bir dini geleneğin yapısında ilahi öz yer aldığı müddetçe o geleneğin değişiminden veya bozulmasından bahsetmek mümkün değildir. Bu özelliği taşıyan dinler, tarihin belirli dönemlerinde de ortaya çıkmış değillerdir. Bu durumda Guénon dinlerin tarihsel düzlemde evrimsel bir şekilde tekâmülünü kabul etmez. Çünkü dinlerin süreç içerisinde ortaya koydukları şekilsel değişiklikleri o dönemin kültürünün getirdiği özelliklere bir çeşit uyarlama olarak düşünür. Değişen veya bozulan şeyler ise yalnızca biçimsel tarzlardan başkası değildir. Değişimde bütün dinlerin temelinde bulunan ilahi öz hiçbir şekilde değişmemekte ve bozulmamaktadır.¹⁹⁵ Sonuçta bütün dini geleneklerde bulunan yüce ilke birçok doktrinde birbirine yakın durumlarda ortaya çıkmaktadır. Farklı coğrafyalarda ilahi öz ile yapılan hakikat tasvirlerinin çeşitli şekillerde ifade edilmesi bütün bunların yüce bir merkezden kaynaklandığına işaret etmektedir. Zira Guénon'a göre dini geleneklerin hepsi asıl büyük geleneğin birer uyarlamasından ibarettir.¹⁹⁶

Guénon için dinler arasındaki benzerlikler aslında geleneksel biçimlerin tamamlayıcılığına dayanır. Ona göre İslam ile Brahmanizm ortak bir temelde manevi bir güce sahip iki gelenektir. Böyle bir düşünceye varmasındaki esas etken Hindistan'ın güney batısındaki en eski medeniyetlerin Sümerler olmasıyla Sümer

¹⁹⁴ Guénon, "Doğu Metafiziği", *Çağ ve Hakikat*, Mustafa Tahrallı, 221.

¹⁹⁵ Guénon, "Doğu Metafiziği", *Çağ ve Hakikat*, Mustafa Tahrallı, 239.

¹⁹⁶ Guénon, *Âlemin Hükümdarı Dinlerde Merkez Sembolizmi*, 36.

olarak bilinen ulusun Mezopotamya’da yaşamış İslam’da İbrahim peygamberin doğduğu bir ülke olmasıdır. Veda Brahmanizm doktrini ise İbrahim peygambere dayandırılan ve onunla anılan bir gelenektir. Gu  non’a göre eğer Brahmanizm kadim bir geçmişe sahip evrensel özü ile birlikte asıl geleneği ifade ediyorsa o halde Kur’an’da bahsi geçen İbrahimi gelenek, bu iki din arasındaki asıl geleneğin ortak bir mirasıdır. Dolayısıyla iki geleneğin tamamlayıcılığı tarihsel süreçte hem İslami hem de Brahmanizm açısından düzenli bir şekilde ortaya çıkacaktır. Ancak iki din arasındaki olaylar birbirleriyle ilişkili ve farklı şekillerde ortaya çıkacaktır.¹⁹⁷

Gu    on’a göre yaratılış düşüncesi kendi kapsamı alanında hiçbir yanlış anlama mahal vermeyecek şekilde değerlendirildiğinde İslam, Hristiyan, Yahudi gibi aynı bağlam üzerinde olan geleneksel öğretilerde eksiksiz bir şekilde var olabileceğini d    n  r. Bu bağlam aslında dini geleneksel doktrinlerin bir yolu olduğundan bu yaklaşım ile genel dini anlayış arasında benzerliğin veya doğrudan bir ilişkinin olduğu d    n  lebilir.¹⁹⁸ Yaratılış düşüncesinin odak noktası ilahi ilke “yaratıcı” var olmakla birlikte ondan başka kendine yeten ve kendisi dışında bir güce sahip olan bir şeyin olmamasıdır. Gu    on’un zuhur anlayışı ise meydana gelebilecek imkânları varsayan ilahi ilkenin içinde bulunan imkânları kabul eden bir anlayıştır. Ancak imkânların hepsi ilahi ilke ile aynı şey olan külli imkânı içinde bulunur. Bu durumda onun zuhur yaklaşımını bu imk  nlerden meydana gelen ilahi ilkenin dışında herhangi bir şeyden meydana gelmeyen bir yaklaşımdır. Ona göre her iki anlayışta birbiriyle ilişkili olmakla kalmayıp iyi bir şekilde uyum içerisindedir. Bu iki yaklaşım arasındaki ayrım yaratılış düşüncesinin zuhur düşüncesinden farklı bir tarzda yalnızca ilahi ilkeyi esas almasıdır. Sonuç olarak bu iki ifade biçimi hakikatin farklı biçimleridir. Yaratılış ve zuhur yaklaşımlarının ke  i  tikleri nokta varlıkların hakikate ne kadar sahip olduğu ve bundan ötürü ilahi ilkeye bir şekilde katılmalarıdır.¹⁹⁹

B  t  n dini geleneklerin kendi kültürü içinde veya diğer co  rafiyalardaki dini gelenekler ile ilişkisi d     n  ld    nde Gu    on’a göre bu gelenekler arasında herhangi bir uyuşmazlık veya dikkate değer bir çelişki mümkün değildir. Çünkü

¹⁹⁷ Valsan, *İslam Maneviyatı ve Batı*, 149.

¹⁹⁸ Gu    on, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, 91.

¹⁹⁹ Gu    on, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, 97.

nihai gerçeklik tektir ve bütün gelenekler o hakikate eşit uzaklıktadır. Eğer herhangi biri dini gelenekler içerisinde ilk bakışta çelişkili gibi görünen durumlar ileri sürecektir olursa, bu dini gelenekler arasındaki hatadan kaynaklanmamaktadır. Bu durum yalnızca kişinin dini gelenekler hakkındaki bilgi eksikliğinden veya anlayış biçiminin iyi olmadığından kaynaklanır. Çünkü çelişkili gibi zâhirde görünen ifadeler kişinin düşünsel eksikliğinden ileri gelebilir.²⁰⁰ Buraya kadar Guénon'un sisteminde bulunan dini çeşitlilik ve dinsel çoğulculuğa dair söylemlere değinildi. Şimdi de onun bu düşüncesinin oluşmasında önemli rol oynayan İbnü'l-Arabî'nin dini çeşitlilik karşısındaki tavrına ve iki düşünür arasındaki ortak noktalara değinilecektir.

İbnü'l-Arabî'de genel olarak yer verilen zâhir ve bâtın konusunda Guénon İbnü'l-Arabî'den açık bir şekilde beslenir. Onun daire sembolizmi daha önce zâhir bâtın ayrımı bahsinde değinilen Guénon'un merkez sembolizmi ile benzerdir. Çünkü Guénon'da hakikati anlatmak için dairenin orta noktasından çemberin diğer noktalarına doğru çizgiler veya yarıçaplar yerleştirir. Ona göre yarıçaplar insanların yaratılışlarına göre farklılık gösterebilir. Sonuç olarak ilahi ilkeye giden çizgiler yaratılmış olanların sayısı kadar fazladır.²⁰¹

Her iki düşünürün de ortak noktası dinler hakkında konuşurken herhangi bir sınırlandırmaya yönelmemeleridir. Çünkü İbnü'l-Arabî *Fusûsü'l-Hikem* eserinde dinin tanımını yaptıktan sonra bütün dinlerin Allah tarafından geldiğini söyler. Ona göre ilahi ilkedен zuhur etmeyen halkın katında olan ve halk tarafından uydurulan dinler ilahi ilkenin koyduğu kanuna aykırı olmadığı müddetçe kabul edilir.²⁰² Guénon da İbnü'l-Arabî gibi bütün uygarlıklarda bulunan dini geleneklerin sahip olduğu özün ilahi ilkedен kaynaklandığını belirtir. Dinlerin öğretisinde yer alan şekillerin ve kuralların alıntılama olmadığına, benzer bilgilerin hakikatin temelde bir olmasına işaret ettiğini söyler.²⁰³

İbnü'l-Arabî her ne kadar çoğulcu bir düşünceye sahip gibi gözükse de dinlerin kaynak yönünden birliğini vurgular. Aksi halde dinlerin hepsinin kurtuluşa erdirmе noktasında eşit bir konumda olduğunu kabul etmez. O,

²⁰⁰ Guénon, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, 100.

²⁰¹ Guénon, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, 36.

²⁰² İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, 106-107.

²⁰³ Guénon, *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar*, 29

filozoflar tarafından veya peygamberlerin yolundan giden âlimlerin oluşturduğu hikmeti, ilahi ilkeye eşit olmasından dolayı kabul eder. Filozofların ve peygamberin yolundan giden âlimlerin amacının insanları ilahi hikmete ulaştırmak olduğunu belirtir. Filozofların eserlerinin insanları doğru yola erdirmeye gayesiyle oluşturulduğunu onlardan bazılarının bu yazıların ilham yolu ile geldiğini savunur. Ancak Uzak Doğu geleneğinde yer alan Konfüçyüs, Buda, Zerdüş ve benzerlerini onlara gelen şeytani ilhamdan dolayı bu gruba dâhil etmez.²⁰⁴ Guénon ise bu durumun aksine hakikatin Uzak Doğu geleneğinde de var olduğunu Konfüçyüs'ün çemberin yarıçaplarından birini oluşturduğunu söyler. Ona göre Konfüçyüs değişmez gerçekliğe giden yolu yani şeriate karşılık gelirken Taoizm ise hakikate işaret eder. İlahi ilkeye ulaşmak için çemberin yarıçaplarında olan birçok yolun varlığından bahseder.²⁰⁵ Böylece İbnü'l-Arabî ve Guénon hakikatin bütün gelenekleri kapsadığı düşüncesi noktasında birbirinden ayrılır. Zira Guénon hakikati ifade etmede bütün dinleri gerçekliğe dâhil ederken İbnü'l-Arabî bazı gelenekleri bu gruba dâhil etmemektedir.

Guénon, İbnü'l-Arabî gibi dinler hakkında konuşurken yalnızca vahyedilmiş olan dinlerden bahsetmemektedir. Onun sunduğu öğreti Batı'dan bağımsız bir şekilde yalnızca tek bir Doğu geleneğine kayıtlı olmayan evrensel hakikati ifade eden birçok Doğu öğretilerinde yer almaktadır.²⁰⁶ Çünkü Valsan'a göre Guénon'un müslüman olmasına rağmen eserlerinde İslam metafiziğinin kapladığı alan ile Brahmanizm ve Taoizm'in kapladığı alan karşılaştırıldığında İslam'ın daha sınırlı olduğu görülmektedir.²⁰⁷ Bununla birlikte eserlerinde özellikle Hindu öğretilerine yer vermekle beraber bütün dinleri incelediği anlaşılmaktadır.²⁰⁸

İbnü'l-Arabî'nin dinlere yönelik ifadeleri ile Guénon'un dinlere yönelik söylemleri evrensel bir şekilde ilahi ilkenin birliğini vurgular. Genel anlamda zâhir ve bâtın onların dinlere karşı bakışında etkili olan kavramlardır. Bu iki kavramdan hareketle her iki düşünür de dinlerin çeşitliliğini görünür âlemin farklılığına bağlar. Böylece hakikat zâhir ve bâtının ortak bir noktada buluştuğu

²⁰⁴ İbnü'l Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, 432.

²⁰⁵ Guénon, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, 47.

²⁰⁶ Valsan, *İslam Maneviyatı ve Batı*, 12.

²⁰⁷ Valsan, *İslam Maneviyatı ve Batı*, 9.

²⁰⁸ Tahralı, *Çağ ve Hakikat*, 61.

yerdedir. Zâhir ilahi ilkeden tecelli eden âlemdeki suretler, bâtın ise zâhirîn kaynağı olmakla birlikte hakikatin kendisidir. Ancak İbnü'l-Arabî ve Guénon'un din hakkındaki bu ifadeleri her ne kadar derin anlamlar taşısa da din hususunda herhangi bir belirlemeye gitmemeleri çoğulcu yorumların meydana gelmesine sebebiyet vermiştir.

Guénon'un çoğulculuğu çağrıştıran söylemlerini herhangi bir inceleme yapmadan kabul etmek doğru değildir. Çünkü dinsel çoğulculuğu destekleyen söylemlerinin yanında ilahi özün birliğini yalnızca belirli bir gruba yani geleneksel öğretiler (sahih gelenekler) çerçevesinde sınırlayan ifadeleri de mevcuttur.²⁰⁹ Guénon'un çoğulculuğu çağrıştıran ifadelerinin oluşmasında en önemli etken bütün varlıkları ilahi ilkeden tezahür eden ilahi tecelliler olarak görmesidir. Bu durumun oluşmasının temel nedeni ise kendisinin entelektüel sezgi olarak belirttiği ve aynı zamanda yaşadığı tecrübi halden kaynaklanır. Bununla birlikte manevi haldeyken ilahi özün farklı tezahürleri şeklinde işaret ettiği sembolik ifadeler çoğulcu söylemler olarak anlaşılabilir. Ancak Guénon'un dinsel çoğulculuğu genel olarak bilinen din felsefesindeki dinsel çoğulculuktan veya John Hick'in dini çoğulculuk yaklaşımından çok farklıdır. Çünkü Guénon kurtuluşa erdirme noktasında yalnızca geleneksel öğretilerin temelinde bir olduğunu kabul eder.

²⁰⁹ Guénon, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, 51.

SONUÇ

Bu çalışmada insanlık tarihinden beri zihinlerde var olan ezeli hikmet kavramını birçok düşünürün düşünce dünyasından hareketle açıklamaya çalıştık. Sözgelimi bu kavram gerek Batı’da gerek Doğu’da veya İslam geleneğinde kendisine daima yer bulmuş önemli bir konuma sahiptir. Yazımızın ilk bölümünde ezeli hikmet teriminin düşünsel kökeni hususunda açıklamalarda bulunduk. Felsefi düşüncede hikmetin muhtelif evrelerden gelerek kültürlerle nasıl intikal ettiğine değindik. Philosophia perennis ile bağlantısı olan entelektüellerin bu süreçte dinler konusundaki fikirlerinin ortak bir paydada buluştuğuna şahit olduk.

İkinci bölümde ise çalışmamızın ana konusu olan ve diğer düşünürlerden daha ayrıntılı olarak ele aldığımız René Guénon’un düşünce yapısı üzerinde durduk. Bu bölümde onun düşüncesinde ezeli hikmet çerçevesinde öne çıkan konuları başlıklar halinde değerlendirmeye çalıştık. Böylelikle onun hikmet anlayışının ezeli hikmete dair yer verdiğimiz düşünürlerin ortaya koyduğu anlayış ile kesişen bir noktada olduğu sonucuna vardık. Diğer düşünürler tarafından açıklanan ilahi özün kavramsallaştırılmasının onun anlayışında gelenek kelimesine karşılık geldiğine ulaştık. Son bölümde de Guénon’un dinler hakkında çoğulcu bakış açısını anımsatan yorumlarına değinerek dini çoğulculuk anlayışını değerlendirdik.

Din insanların yaratıcı ile aralarındaki iletişimi veya bütünlüğü ifade ettiğinden ötürü hakikatin yalnızca belli bir geleneğin tekelinde olması düşünülemez. Çünkü hakikat ilk insandan beri varlığını hissettiren evrensel niteliğe sahip tüm yer ve zamanlarda saklı bulunan gerçekliktir. Her gelenekte veya dinlerde mutlak merkez fikri bulunmaktadır. Bu merkez fikri muhtelif öğretilerin bünyesinde çeşitli şekillerde ortaya çıkmıştır. Buna göre onların mutlak merkez fikri farklı geleneklerde ortaya çıkan hakikatin farklı tasavvurlarından başka bir şey değildir. Dolayısıyla ezeli hikmet kavramı dünyadaki bütün dinlerin

aynı gerçekliği ifade ettiği gerçeğinden hareketle durumu açıklayan çerçeve bir kullanım olmuştur.

Hikmete dair yer verdiğimiz düşünürlerin hepsinde her dini geleneğin bünyesinde bulunan metafizik ilkelerden hareketle aşkın varlığa ulaştırmada bir çözüm yolu ürettiği görülür. Onlara göre bu bütün dinlerde yansımasını bulan ezeli hikmettir. Sanatana dharma, philosophia perennis, el-Hikmetü'l-hâlîde, gelenek, kadim gelenek terkipleriyle ifade edilen ezeli hikmet bütün geleneklerde yansıyan yegâne dindir. Bunu izah ederken de hikmetin birliği hakkında sundukları formül aslında aynı hakikatin farklı ifade biçimleri olmaktadır.

Guénon'un ortaya koyduğu doktrin fiziki olanın aksine metafizik tecrübeye dayanan bütün dinlerin özünde bulunan geleneğin kabulüdür. Dolayısıyla her dini gelenek sahip olduğu kültür içerisinde kabul edilmelidir. Çünkü bütün dinler diğer dini geleneklerde olduğu gibi geleneğin yapısını oluşturan ilkeleri içerisinde barındırır. Bu durumda Guénon'un çoğulculuğunu insanları hakikate ulaştıran yolların farklılığını normal karşılayan ve farklı yolların birlikteliğini gerektiren bir yaklaşım olarak kabul edebiliriz.

Dinlerin aşkın birliğini açıklayan bilgelere göre dinlerin biri zâhirî diğerî bâtınî olmak üzere iki yönü vardır. Zâhir bütün insanlık tarafından anlaşılabilen bir yön olurken, bâtınî boyut yalnızca sınırlı bir kesimin idrak edebileceği bir yön olmaktadır. Bu görüş ezeli hikmeti savunan bütün bilgelere mevcuttur. Dinlerde bulunan farklılıkların zâhirde olduğu bâtınî boyutu dikkate aldığımızda özde bir olduklarını ifade etmişlerdir. Dolayısıyla yeryüzündeki dinlerin çeşitliliği onların özünde olan hakikatin farklı yansımalarından kaynaklanmaktadır.

Guénon'a göre zâhir ve bâtın kavramları kendi doğaları gereği görünen ve gizli olan olarak tanımlanır. Zâhir yön daire sembolüyle ilişkilendirilirken bâtın yön dairenin merkezi ile simgelenir. Böylece bütün geleneklerde var olan genel bir temsile varmış olunur. Hangi din olursa olsun hepsinin ulaşabileceği yalnızca tek bir merkez vardır. Dairenin etrafındaki bütün dini gelenekler bir noktaya odaklanır ve dairenin merkezinde birleşirler. Ancak zâhirî yön Guénon için yeterli değildir. Çünkü zâhirî yön dini gelenekleri merkez noktaya bağlayan bir yoldur. Yani dinlerin hakikate ulaşma noktasında onlara kılavuzluk eden bir yöndür. Eğer yalnızca zâhirî yön dikkate alınırsa çemberin merkezinde yer alan hakikatten

uzaklaşılabilir ve ilahi ilke ile olan bağlar kopabilir. Nihayetinde bâtinî düzlemde bütün gelenekler aynı noktada birleşirken görünürde farklı düzlemlerde yer almaktadır. Dinlerin çeşitliliğini zâhirî düzlemde düşündüğümüzde bütün dinlerin aslında aynı hakikati paylaştığı zorunluluğunu anlayabiliriz.

Guénon'un dinler hakkında çoğulcu bir sisteminin görünmesinde birçok etken yer almaktadır. Ancak bu etkenlerin en önemlisi hiç şüphesiz İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışıdır. Onun eserlerini incelediğimizde vahdet-i vücûd doktrininin etkilerini görmek mümkündür. Bu ifadelerin bulunduğu noktalarda dinsel çoğulculuğu çağrıştıran kullanımlar olsa da bu ifadeleri görüldüğü gibi kabul etmemiz mümkün değildir. Çünkü bu kullanımların asıl sebebi Guénon'un kendi içinde yaşamış olduğu manevi halden ve sembolik ifadelerden kaynaklanmaktadır. Buna göre var olan her şeyi ilahi ilkenin tecellisi olarak görmektedir. O halde dini gelenekler hakkında farklılıktan ve ayrışmaktan söz etmemiz doğru değildir.

Guénon, dinlerin temelinde bulunan varlığın birliği doktrininin bütün dinlerde var olan genel bir inanç olarak düşünür. Ona göre dinlerin gerçekliğini ifade eden metafizik unsurlar varlığın birliği doktrinine bağlıdır. Nihai gerçeklik boyutu da yalnızca bir olduğundan bu doktrin evrensel olmaktadır. O, evrensel doktrin düşüncesini pek çok dini geleneğin benzerliğini açıklayarak destekler. Dolayısıyla dinlerin çokluğunu anlamak için öncelikle varlığın birliği doktrinin evrensel yönü dikkate alınmalı ve görünürde dinlerin çokluğu asıl olan varlığa bağlılıkları noktasında idrak edilmelidir.

Ezeli hikmet ekolünün temsilcilerinin amacı çeşitli dinlerin özelliklerinin birleşiminden yeni bir din oluşturmak değildir. Her dinin kaynağında var olan mutlak hakikati ortaya koymaktır. Eğer dinlerin özünde olan hakikat tek ise o halde onlardan neşet eden formlar da görece tecelliler olacaktır.

Araştırma sonucunda ezeli hikmet kavramının tarihin başlangıcı itibarıyla farklı zaman ve coğrafyalarda birçok biçimde seçkin şahsiyetler tarafından özde benzer şekilde kullanıldığını tespit ettik. Guénon'un din anlayışının ve gelenek kavramıyla kastettiği ifadenin aslında bütün hikmet filozoflarının düşüncesine işaret ettiğini gördük. Zikrettiğimiz şahsiyetlerin bakış açısı asırlardır devam eden mirasın çeşitli topluluklara aktarımı ve aynı zamanda üstün bilgelerce teşekkül

etmiş bir dünya görüşüdür. Her ne kadar geleneklerinde kendilerine özgü bir model sunsalar da genelde düşünce tarihinde ezeli hikmet serüveninin devam ettiricisi olmuşlardır.



KAYNAKLAR

- Andruzac, Christophe. *Metafizik Temaşa ve Mistik Deneyim*, çev. Lütü Fevzi Topaçoğlu. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Âmirî, *el-İ'lâm bi menâkıbi'l-İslam*, nşr. Ahmed Abdülhamid Gurab Riyad: 1998.
- Aslan, Adnan. *Dinler ve Hakikat*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2006.
- Aslan, Adnan. *Dini Çoğulculuk, Ateizm ve Geleneksel Ekol*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Aslan, Adnan - İ. Kutluer - M. Erol Kılıç. *Seyyid Hüseyin Nasr'da Gelenek, Tasavvuf ve Dini Çoğulculuk*. İstanbul: Bilim ve Sanat Vakfı Yayınları, 2004.
- Aydın, Mahmut. *Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Accart, Xavier. "Guénon ve Geleneksel Okul". *Cogito Dergisi*, 46 (2006): 218-224.
- Balivet, Michel. *Şeyh Bedreddin Tasavvuf ve İsyan*. çev. Ela Güntekin. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000.
- Burckhardt, Titus. *Aklın Aynası*, çev. Volkan Ersoy. İstanbul: İnsan Yayınları, 1994.
- Chittick, William. *Hâyal Âlemi ve Dinlerin Çeşitliliği*, çev. Mehmet Demirkaya. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016.
- Coomaraswamy, Ananda. *Hinduizm ve Budizm*. çev. İsmail Taşpınar. İstanbul: Kaktüs Yayınları, 2000
- Coomaraswamy, Ananda - Guénon, René. - Dasgupta, Surendranath. *Doğu Bilgeliği*. İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Çağrııcı, Mustafa. "Câvîdânî-ı Hired", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7: 176-177. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Göze, Ergun. *Yaşasın Hatıralar*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2007.
- Gazzâlî. *Faysalü't-Tefrika beyne'l İslam ve'z-Zendeka*. çev. Ahmet Turan Arslan. İstanbul: Risale Yayınları, 1992.

- Gu  non, Ren  . *  slam Manevîyatı ve Taoculuğa Toplubakış*,   ev. Mahmut Kanık. İstanbul: İnsan Yayınları, 1989.
- Gu  non, Ren  . *Modern Dünya'nın Bunalımı*,   ev. Mahmut Kanık. Bursa: Verka Yayınları, 1999.
- Gu  non, Ren  . *Doğu Düşüncesi*,   ev. L.Fevzi Topaçoğlu. İstanbul:   z Yayınları, 2013.
- Gu  non, Ren  . *Varlığın Mertebeleri*,   ev. Vildan Yalsızuçanlar. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2013.
- Gu  non, Ren  . *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar*.   ev. Fevzi Topaçoğlu. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- Gu  non, Ren  . *  lemin Hükümdarı Dinlerde Merkez Sembolizmi*,   ev. İsmail Taşpınar. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Gu  non, Ren  . *Geleneksel Formlar ve Kozmik Devirler*,   ev. Lütfi Fevzi Topaçoğlu. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Gu  non, Ren  . *Dante ve Orta   ağ'da Dini Sembolizm*,   ev. İsmail Taşpınar. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Gu  non, Ren  . *Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi*.   ev. Lütfi Fevzi Topaçoğlu. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.
- Gu  non, Ren  . *Doğu Metafiziziği*,   ev. Mustafa Tahralı, *  ağ ve Hakikat*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2018.
- Huxley, Aldous. *Kahcı Felsefe*,   ev. Mutlu Yetkin. İstanbul:   thaki Yayınları, 2014.
- Hick, John. *İnançların Gökkuşağı*,   ev. Mahmut Aydın. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
-   bnu'l Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*,   ev. Nuri Gençosman . İstanbul: M. E. B. Yayınları, 1992.
-   bnu'l Arabî, *Tedbîrât-ı   l  hiyye Tercüme ve şerhi*,   ev. Ahmet Avni Konuk. İstanbul:   z Yayınları, 2004.
-   bn'  l Arabî, *F  tuhat-ı Mekkiyye*,   ev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007
-   bnu'l Arabî, *Tercümânü'l-eşvâk*,   ev. Mahmut Kanık. İstanbul:   z Yayınları, 2008.

- İbnu'l Arabî, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, çev. Ahmet Avni Konuk. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2013.
- İbn Miskeveyh, *Câvîdân-hîred (el-Hikmetü'l-hâlîde)*, thk. ve neşr. Abdurrahman Bedevî. Beyrut: Dârü'l-Endülüs, 1983.
- İbn Fâtîk, *Muhtâr-u'l Hikem ve Mehâsinu-l Kelim*, çev. Osman Güman. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kılıç, Serap. *İbn Miskeveyh ve Ezeli Hikmet*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Kılıç, Mahmut Erol. *Hermesler Hermes*. İstanbul: Sûfî Kitap Yayınları, 2017.
- Kılıç, Erol, “Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri”. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1995.
- Kılıç, Sadık. *Tabiattaki Matefizik ve Guénon'un Doğu Metafiziği*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1995.
- Kitabı Mukaddes*, İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi Yayınları, 2011.
- Kutluer, İlhan. *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*. İstanbul: İz Yayınları, 2001.
- Kutluer, İlhan. “René Guénon'dan Seyyid Hüseyin Nasr'a: Gelenekselci Ekol'e Ait Öğretilerin Türkiye'ye İntikali”, Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri, İstanbul, Aralık 2013.
- Kutluer, İlhan. “Hikmetü'l-işrâk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17:521. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Mevlânâ, *Fîhi mâ fih*, çev. Ahmet Avni Konuk. İstanbul: İz yayıncılık, 1994.
- Mevlânâ. *Mesnevî*, çev. Veled Çelebi. drl. Abdülbaki Gölpınarlı. Ankara: Meb Yayınları, 1998.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Molla Sadrâ ve İlâhi Hikmet*. çev. Mustafa Armağan. İstanbul: İnsan Yayınları, 1990.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*. çev. Şehabeddin Yalçın. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Bilgi ve Kutsal*. çev. Yusuf Yazar. İstanbul: İz Yayınları, 2013.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Üç Müslüman Bilge*. çev. Ali Ünal. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.

- Schuon, Frithjof. *Varlık, Bilgi ve Din*, çev. Şehabeddin Yalçın. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Schuon, Frithjof. *Dinlerin Aşkın Birliği*, çev. Yavuz Keskin. İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1992.
- Schuon, Frithjof. *İslam ve Ezeli Hikmet*, çev. Şahabeddin Yalçın. İstanbul: İz Yayınları, 2013.
- Sühreverdî, Şihabuddîn. *Hikmetü'l-işrâk*, çev. Eyüp Bekir Yazıcı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserleri Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Schuon, Frithjof. *Dinlerde Biçim ve Öz*, çev. Salime Leyla Gürkan. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Özel, İsmet. *Üç Mesele: Teknik, Medeniyet, Yabancılaşma*. İstanbul: TİYO Yayınları, 2013.
- Race, Alan. *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*. London: SCM Press, 1983.
- Rakipoğlu, Numan. “Varlığın Bilgisi Bilginin Varlığı René Guénon’un Varlık ve Bilgi Anlayışı”. *Sabahlar Ülkesi Dergisi*, Sayı: 36 (2013): 52.
- Tahralı, Mustafa. “Abdülvâhid Yahyâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. c. 1:289. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Valsan, Michel. *İslam Maneviyatı ve Batı*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Yılmaz, Hüseyin. *Ezeli Hikmet ve Dinler*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
- Yazçıçek, Ramazan. *Anonim Din Arayışı ve Dinsel Çoğulculuk*. İstanbul: Ekin Yayınları, 2014.
- Yaran, Cafer Sadık. *İslam Ve Öteki*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.

ÖZ GEÇMİŞ

Adı Soyadı	İslam EMİR		
Doğum Yeri ve Yılı	Trabzon / 27.06.1993		
Medeni Durumu	Bekâr		
Öğrenim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lise	2008	2011	Trabzon İmam Hatip Lisesi
Lisans	2012	2017	Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Çalıştığı Kurum		Başlama - Ayrılma Tarihi	
Diyanet İşleri Başkanlığı		2019	Devam Ediyor.
İletişim (eposta)		İslamemir9@gmail.com	