

TÜRKİYE'DE  
İSLÂMÇILIK DÜŞÜNCEİ VE HAREKETİ  
SEMPOZYUM TEBLİĞLERİ

Editörler  
**İsmail Kara**  
**Asım Öz**



Zeytinburnu Belediyesi Kùltür Yayınları  
Kitap No: 31

Yayın Koordinatörü  
Ömer Arısoy

**Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi  
Sempozyum Tebliğleri**

Editör  
İsmail Kara  
Asım Öz

Koordinatör  
Ali Öztürk

Tashih  
Aykut Ertuğrul

ISBN 978-605-85988-3-6  
TC Kùltür Bakanlığı  
Sertifika No: 20640

1. Baskı  
İstanbul, Aralık 2013

Kitap Tasarım Salih Pulcu/HAYAT  
Tasarım Uygulama Ayşenur Gönen

Baskı-Cilt Denizati Ofset  
Adres 100. Yıl Mahallesi, Matbaacılar Sitesi, 2. Cadde  
No: 202/A Bağcılar-İstanbul  
Sertifika No: 15351  
Tel: 0212 325 71 25

 **ZEYTİNBURNU  
BELEDİYESİ**

444 1984  
[www.zeytinburnu.bel.tr](http://www.zeytinburnu.bel.tr)

# RENÉ GUÉNON'DAN SEYYİD HÜSEYİN NASR'A: GELENEKSELÇİ EKOL'E AİT ÖĞRETİLERİN TÜRKİYE'YE İNTİKALİ VE ALGILANIŞ BİÇİMLERİ

404

Türkiye'de  
İslâmcılık  
Düşüncesi ve  
Hareketi

İLHAN KUTLUER

A. Başlarken

RENÉ GUÉNON, Frithjof Schuon ve Seyyid Hüseyin Nasr'ın Gelenekselci öğretilerini bir bildirinin muhtevası içinde kuşatabilmek elbette mümkün değildir. Zaten bu bildirinin asıl meselesini söz konusu öğretilerin Türkiye'ye intikali ve İslâmcı çevrelerde nasıl algılandığı oluşturduğundan intikal eden fikriyat için işe yarar bir özet sunmanın yeterli olduğu düşünülmüştür. Bu özetin sacayaklarını Guénon'un "Gelenek" ve Schuon'un "Ezelî Hikmet" kavramları ile Nasr'ın "Geleneksel İslâm" tezi oluşturuyor. İntikalin aşamaları ise Guénon adının Türk matbuatında ilk kez duyulmaya başladığı 70'li yıllardan, Gelenekselci Ekol hakkında akademik çalışmaların yoğunluk kazandığı iki binli yıllara kadar uzanan bir zaman çizgisinde izlenmeye çalışıldı. Çeşitli fikir ve edebiyat dergilerinde bu Ekol'e ait bazı metinlerin yayınlanmaya başlaması, Türkiye'deki belli yayınevlerinin hem ilgi doğuran hem de yükselen ilgiye karşılık veren kararlı ve sistemli neşriyatı, etkili düşünce insanlarının Gelenekselci fikriyatı atıf, şerh ve tenkit yoluyla eserlerine taşıyıp belli bir gündem oluşturması ve nihayet akademyada –özellikle İlahiyat Fakülteleri'nde- tasavvuf, kelâm, İslâm felsefesi, din felsefesi, dinler tarihi ve din sosyolojisi alanındaki genç nesil araştırmacıların Gelenekselci Ekol'ü lisansüstü tezlerine konu etmesi intikal sürecinin dikkat çekilmesi gereken hâdiseleridir. Gelenekselci fikriyatın Türkiye düşünce çevrelerindeki yansıma ve yankılarını bütün veri tabanı ile ihata edemedik. Bu yüzden temsil gücü yerinde bazı örnek metinler üzerinden bir intiba oluşturmaya çalıştık. Oluşacak intibanın yeni ve etraflı araştırmalar için mütevazı bir katkı sağlaması umulur.

Bu arada haddimiz olmayarak bir küçük tembihle bulunmamız gerekiyor: Bildiride sürekli kullanılacak ve baş harfi büyük yazılan Gelenek teriminin Türkçedeki örf, âdet, görenek veya töre kelimelerinin sözlük anlamıyla bir ilişkisi yoktur. Gelenek, eski tabirle bir "istilâh"tır ve özgün anlamını belli bir Ekol'ün paradigması içinde kazanmıştır. Bu terimi "istilâhî" anlamıyla ilk kez kullanan müellif René Guénon'dur. Gelenek kavramı "Guénoniyen" anlamıyla daha sonra Ekol'e adını vermiş, Ekol'ün tüm mensupları için ortak ve anahtar bir terim olmuştur. Mamafih Guénon telif hayatında önceleri metafizik terimini tercih etmişti. Ancak sonraları metafiziğin salt Batı düşünce tarihindeki felsefi anlamına indirgenmesi tehlikesinden kaçınmak ve bir takım kutsal öğretilerin eski çağlardan beri süregelen antik niteliğini öne çıkarmak için "Tradisyon" (Gelenek) tabirine ağırlık vermeye başladı. Kelimenin Latince kökünde naklî olmak, intikal etmek anlamları mevcuttur ve süregelenmeyi çağırır. Ancak bizzat Ekol düşünürlerinin yakınmalarından, bu terimde zamanla bir takım yanlış anlama problemlerine yol açtığı anlaşılmaktadır. Ülkemizde de benzeri bir durum söz konusudur. Gelenek dendiğinde sözlük anlamı itibarıyla toplum içinde taklit edile gelen örf, âdet, görenek veya töre anlaşılır. Nitekim Türkiye'deki bazı İslâmcı çevrelerde de geleneksel İslâm terimi İslâm'ın kendisini değil, tarihsel İslâm'ı ifade etmektedir ki bu telakkide gelenek bazı durumlarda taklit terimiyle eş anlamlı kullanılır. Bu bağlamda değerlendirilen taklitçi tutum İslâm'ın gelenekselleşmiş tarihsel formlarına yöneliktir ve çoğu kere İslâm'ın özüne ait sahih bilinçten mahrum sayılarak eleştirilir. Dolayısıyla Geleneği kaynak metinleri ışığında kavramaya çalışırken bu sözcüğün yahut terimin Türkçede kazandığı antropolojik, ideolojik ve hatta folklorik anlamları paranteze almak gerektiği unutulmamalıdır.

## B. Öğretiler

### 1. Guénoniyen Gelenek Kavramı

İşe Geleneğin ne olduğuna ilişkin açıklamaların hangi tezat mantığına oturtulduğunu tespit ederek başlamak gerekiyor. Çünkü bir ziddiyet ilişkisi içinde verilen kavramın, zihinde daha da açıklık kazanması beklenir. Bu tezadı Guénon'un eserlerinde kabaca kadîm-modern, kutsal-profan ve Doğu-Batı şeklinde belirlendiğini görüyoruz. Demek ki her şeyden evvel Gelenek denilen şey, mahiyet ve hakikati bakımından modernliğin ruhuyla tezat teşkil etmektedir. Guénon ile başlayan köklü modernlik eleştirisinin bu yüzden Gelenekselci öğretiyle derin bir ilişkisi vardır. İkinci ve üçüncü tezat da ilkiyle bütünleşiktir. *Profan* dünya görüşü, bir topyekün hayat tarzı olarak *Batı*'da ortaya çıkmış olan *modernliğin*, *kadîm Doğu* metafiziklerinde rastladığımız *kutsal* öğretilerden kopuşunu ve sapmasını ifade eder. Basit bir anlatımla Gelenek *kadîm*, *Doğu*'lu ve *kutsal* iken, bunun zıttı olan Gelenekten kopuş ve sapma *modern*, *Batı*'lı ve *profan* olmaktadır. Kadîm nitelmesi modernlik öncesi Geleneksel öğretilerin primordiyal içeriğini ve Geleneksel medeniyetlerdeki tezahürleriyle bir biçimde gerçekleşen sürekliliğini; Doğulu oluş, sapkın bir bid'atten başka bir şey olmayan Avrupa

medeniyetiyle tezadı ifade eder. Kutsal oluş ise Geleneğin varlık, bilgi ve değer planında beşer üstü olan İlâhî İlke'yle irtibatını gösterir. Bütün Geleneksel medeniyetler bilgi ile kutsal arasında kurulmuş irtibatların sonucu olarak belli ilkelere göre yapılırlar ve Geleneksel bir medeniyete ait ilimler, kurumlar ve sanatlar, kutsalın sembolik anlatımlarına göre tarih sahnesinde tezahür eder. Değer dediğimiz ahlak ve hukuk normları ile estetik formlar da Geleneğin dayandığı ilkelerin bilgisine göre şekillenirler. Gelenekselci düşünürler, bu yüzden Gelenek ile medeniyeti çoğu kere yan yana kullanır ve Çin, Hind, İslâm gibi özde Doğu'lu olan medeniyetler Geleneksel medeniyetler olarak anılır. Bu açıdan bakıldığında Gelenek ile Geleneksel arasında hem kopmaz bir ilişki hem de kavramsal bir ayırım olduğu fark edilmelidir. Geleneksel olan belli kozmik çevrim yasaları uyarınca tarihsel kaderini yaşar ve belki sonunda tarih sahnesinden çekilirken Geleneğin dayandığı hakikat daima tarih sahnesinde hükmünü icra eder. Âhir zamanın bu evresinde Gelenek unutulmuş, tezahürleri iyice geri çekilmiş, Gelenek düşmanı ve Karşı-gelenekçi modern Batı medeniyeti yeryüzü çapında bir yaygınlık kazanmıştır. Bununla birlikte Gelenekselciler, böyle bir evre'nin koyu karanlığı ile aklî ve manevî aydınlanmanın imkâm arasında ters orantı gördükleri, dolayısıyla mümkün olduğu kadar çok ruhu kurtarmanın mümkün olduğunu düşündükleri için Doğu ve Batı arasında yüksek seviyeli bazı uzlaşma köprülerinin kurulabileceği ümidini taşırlar. Guénon'un ve takipçilerininin akl-ı selimini yitirmemiş Batılı entelijansiyaya ulaşmaya çalışması bu yüzdendir.

Gelenek, dayandığı bilginin kaynağı beşer üstü olmakla nebevî bir göksel öğretiler bütünü olduğundan, kaynağı itibarıyla katiyyen beşerî ve zihnî bir proje şeklinde anlaşılabilir. Geleneğin hayata geçmesinde manevî kılavuzluk eden seçkin bilgiler -"Intellect" (el-'akl, el-kalb) teriminin kutsal ile bilgiyi birbirine bağlama yeteneğini ifade etmesi cihetinden-"entelektüel" olarak adlandırılabilirler; ancak seçkinlerin kalbi ya da aklı, modern insanın aklıdan anladığı ve sebep-sonuç arasındaki bağlantının, büyük varlık zincirinden kopuk olarak sadece fizik seviyede kurulmasından sorumlu "reason"dan ibaret olmayan, farklı bir idrâk gücünü işaret eder. Kısacası rasyonel ile entelektüel olan, bir ve aynı değildir. Bu yüzden Gelenekselci mütefekkirler, modern Rasyonalizm'de karar kılan her türlü hakikat iddiasına dudak bükerek; Gelenekselci terminolojide entelektüel idrâk, rasyonel olanı da içine alacak şekilde fiziğin yatay boyutunu metafiziğin dikey boyutuna bağlamanın adıdır. Gelenek insan zihninin sadece mantığın formlarına riayet etmek, bu formların talep ettiği kavramsal yapılar icat etmek ve bu zihnî icadı daha önceki birikimlere yaslanarak kuşatıcı bir sistem halinde inşa edilmiş bir teori yahut bu teoriye dayalı bir pratik değildir. Kısacası Gelenek ne zihnî bir inşa ne de sürünün selameti için uydurulmuş bir icattır. Onun dayandığı metafizik ilkeler, "intellect"e bir iniş yoluyla veya "intellect" in manevî aydınlanmasıyla verilmiştir. Bu yüzden ilkelerin dikey boyutta alınışı söz konusu olduğunda o bir vahiy, "örtülerin kalkması" metaforuyla ifade edilen manevî açılımların, dikey boyutta terakki edişi bakımından da bir keşiftir. Varlığın dikey

boyutuna yönelik olan manevî açılımlar derken kast edilen felsefi ve bilimsel keşfedişlerin teorik bilgi (episteme) düzeyindeki başarısı değildir. Çünkü Gelenekselci öğretide gerçek metafiziğin bilgisine sadece epistemik düzeyde mesai sarf ederek vâsıl olunamaz. Açıkçası burada sözü edilen bilgi İslâm sufilerinin “marifet” dedikleri, yaşanarak, tadılarak ulaşılan gerçeği “tanıma” bilgisidir. Bu idrâke epistemik yani kazanılmış kavramsal bilginin ötesinde süflî olandan tezzüh etmiş, varlığın ilâhî ve melekî boyutuna yoğun bir teveccüh ile yönelmiş ruhun saf manevî deneyimleriyle ulaşılır. Böyle bilgiye İslam felsefe geleneğinde tatmak (zevk) fiiliyle ilgili olarak zevkî hikmet (el-hikmetü’z-zevkiyye), Latin geleneğinde de yine tatmak anlamına gelen “sapere” fiilinden türetilmiş bir terim ile “sapientia” denmektedir. Her iki terim de yaşanarak ulaşılan bilgiyi ifade etmektedir ve zihni bir hâsıla olan episteme’den farklı bir bilgi türüdür. İşte bu sebepten ötürü Gelenekselci müellifler vahye ve onun gnostik (İslâm geleneğinde tasavvufi) yorumuna odaklanırlar. Gelenek terimine İslâmî terminolojide bir karşılık gösterme gereği hâsıl olduğunda genellikle ed-Dîn, Dînü’l-hakk, ed-Dînü’l-kayyim gibi Kur’ânî terimler zikredilir; ancak bu gibi terimlerin yanı sıra Geleneğin “esoterik” (bâtınî) ve “inisiyatik” (silsilevî) karakterinden özellikle söz açıldığında daima tasavvuf teriminin gündeme gelmesi bu yüzdendir. Aynı sebepten ötürü Gelenek, din teriminin Batılı karşılığı olan “religion” ile karşılanamaz; zira bu terim “ed-Dîn”in bir veçhesini, sadece zahiri formlarını ifade etmekte olup dayandığı metafizik ilkeleri ifade etmez. Yine Geleneğin Batılı bir terim olan Mistisizm ile karıştırılmaması gerektiği de zaman zaman ekole mensup müelliflerce dile getirilir. Hatta “Süfi” terimi, yaratılmamış özü kendinde tahakkuk ettiren kişi anlamına geldiği ve her tasavvufa intisap eden hakkında uluorta kullanılmayacağı gerekçesiyle “Sufism” terimi dahi Guénon tarafından eleştirilmiştir. Bu eleştiride tasavvufun herhangi bir “izm” gibi anlaşılma tehlikesi de rol oynamış gözükmektedir.

Geleneğin beşerî bir kaynağa dayanmayışı, tarihsel ve beşerî birikime dayanan bir nazariyeler bütünü olmadığı anlamına gelir. Bizler episteme düzeyindeki bilginin beşerî, tarihsel ve birikimsel olduğunu bilir ve söyleriz. Felsefe tarihi yahut bilim tarihi çalışanlar bunun tamamıyla farkındadır. Yeni bilgi daima önceki birikimlerin üzerine kurulur. Epistemik bilgide artım, ister yorumlama isterse de eleştirme yoluyla olsun önceki mevcut birikimin üzerine eklenen bir artımdır ve daima öncekinin aşılması gayesine matuftur. Zaman zaman felsefe ve bilim “geleneği”nden söz ederiz; ihtiyatlı olmak gerekirse Geleneğin özgün anlamı bakımından felsefe ve bilim geleneğinden ziyade tarihinden söz etmeliyiz. Çünkü son, yeni, güncel, makbul ve geçerli olan felsefi fikirler yahut bilimsel teoriler, belki çok şey borçlu oldukları öncekileri tarihin arşivine kaldırdıkları için böyledirler. Bir medeniyetin entelektüel tezahürleri olan felsefe, teoloji, bilim hatta sanat geleneğinden Ekol’ün kast ettiği anlamda söz etmek için, o medeniyetin Geleneksel vasfını taşıması gerekir. Bu kısmı Gelenek kavramının Seyyid Hüseyin Nasr tarafından yapılmış tanımını vererek bitirelim:

“Teknik anlamıyla gelenek, gerçekleri insanlığa açıklanmış ya da açıklanmamış ilâhî bir kaynağın hakikat ve ilkelerini; ve gerçekte, farklı diyarlardaki sonuçları ve (hukuk, toplumsal yapı, sanat, sembolizm, bilimler ve kazanılması için gerekli araçlarla birlikte Yüce Bilgi’yi ihtiva eden) uygulamaları ile birlikte nebîler, resul-ler, avatarlar, Logos (Kelâm) ve diğer nakilci vasıtalar olarak tasavvur edilmiş olan bir çok figür vasıtasıyla tüm kozmik sektörü ifade ediyor.”<sup>1</sup>

## 2. René Guénon: Doğu-Batı Tezadı ve Modern Batı'nın Eleştirisi

“Ex Oriente Lux” (Işık Doğu’dan Gelir) şeklinde bir Latin deyişi vardır. Elbette bir metafordur bu ve aslında Doğu sözcüğüne saf bilgi ışığının sembolik kaynağı anlamını yükler. Bununla birlikte René Guénon’un Doğu terimini modern Batılı yahut Avrupalı olmayan anlamında kullandığını ve metafiziğin bir tür vatani olarak sık sık Geleneksel Doğu medeniyetlerine atf yaptığını biliyoruz. Üstadın Çin, Hint ve İslâm medeniyetlerinde zuhur eden esoterik gelenekler hakkında yazdıkları söz konusu olduğunda özellikle Çin ve Hint medeniyetlerinin Doğulu coğrafyası kendiliğinden göz önüne gelmektedir. Bu husus onun Hindu öğretileri, Taoizm ve İslâm tasavvufu üzerinden Geleneğin özünü ihsas ettirme çabalarında kuvvetli biçimde tebarüz etmektedir. Ancak Guénon bir yandan Doğu’ya Geleneksel medeniyetlerin coğrafyası olarak anlam yüklerken saf metafiziğin “ne Doğu’ya ne Batı’ya ait” olduğunu belirtir ve Hakikatin bir olduğunu, evrensel bir niteliğe sahip bulunduğunu ısrarla vurgular. Hakikatin yalnızca medeniyetler planındaki tezahürleri coğrafi nitelik taşıyabilir. Bu durumda Guénoniyen terminolojideki “Doğu Metafiziği” tabirinin anlamı aslı metafizik hakikatin özellikle Doğu’ya mahsus olduğu değil, bu hakikatin Batı’da (Avrupa’da) çok uzun süredir unutulmuş, yitirilmiş olduğudur. Dolayısıyla İslâm vahyinde özellikle beyan edilmiş olduğu gibi nübüvvet kandilinden çıkan ışığın “Ne Doğu’ya ne de Batı’ya” ait olduğu hususunun hiçbir biçimde göz ardı edilmemesi gerekir. Öyle anlaşılıyor ki Guénon Batı’nın unutmüş, yitirmiş, sırtını dönmüş ve giderek inkâr etmiş olduğu saf metafiziği modern Batılılara hatırlatmak istemekte ve neyi kaybettiğini bilememe durumunu tezekkür etmelerine yardımcı olmak için hâlâ yaşayan bir Geleneğe sahip Hint havzasına müracaat etmek durumunda hissetmektedir. Modern Batı’ya kaybettiği Metafizik veya Geleneği hatırlatmak için Batılı zihin alışkanlıkları bakımından Çin hayli uzak, İslâm ise tarihsel çatışmalardan ötürü bir hayli yakındır. Bu yüzden Hint öğretilerine müracaatı bir tür fikrî politika olarak belirlemiştir Guénon. Vahiy geleneği ve onun esoterik yorumlarının Avrupa’ya intikal etmiş olduğu gerçeğini de atlamayan mütefekkir, Batı açısından problemin özellikle inisiyatik bilgilenme tarzlarının unutulmuş ya da terk edilmiş olmasında yattığını belirtir ve bu anlamda Batı’yı ulu bir ağacın gövdesinden koparak yerlerde savrulup duran bir dala benzeter. Sabit, evrensel ve merkezî hakikat esas

1 Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, trc. Yusuf Yazar, İstanbul: İz Yayıncılık, 1999, s. 78; daha geniş bir yorum için bu eserin “Gelenek Nedir?” başlığını taşıyan kısmı okunmalıdır. Bkz. A.g.e., s. 75-102.

alındığında Doğu bu merkezin bir tarafında Batı öbür tarafında duruyor değildir. Mutlak hakikat ilkelerini halen bağrında bir Gelenek olarak yaşatan Doğu, sabit ayağıyla halen merkeze basmaktadır ve fakat modern Batı bu merkezden sapsmış bir "anomali" olarak âkıbetine doğru ilerlemektedir. Yani insanlık tarihinde kadim Gelenek sayesinde kutsal ile kurulagelen sahit irtibatlar aslında normal durumu ifade ettiği için sadece maddî yönde gelişmiş tek medeniyet olan modern Batı, bu hüviyetiyle anormal durumu, sapma açısının büyüklüğü açısından insanlık tarihinde emsali görülmemiş bir yoldan çıkmayı temsil etmektedir.<sup>2</sup>

Dikkat çekici olan husus Guénon'un modern Batı'nın içinde bulunduğu bu "anomalî" durumunun izahını yine bir Hindu zaman anlayışı olan Manvantara öğretisini esas alarak yapmasıdır. Tamamen çevrimsel bir zaman fikritalim eden bu öğretide insanlık manevî hakikat bilgisi bakımından giderek kayba uğrayan çok uzun çevrimler idrâk etmiştir ve bunların sonuncusu öğretide "Kali Yuga" denilen Karanlık Çağ'dır. Başlangıcı altı bin yıl öncesine giden Karanlık Çağ modern Batı'yı hazırlayan tarihî dönemler boyunca Antikite'ye kadar geriye uzatılabilir. Bu dönemde ortaya çıkan en belirgin işaretlerden biri Grek felsefesinin doğuşudur. Her ne kadar kelime anlamı itibariyle hikmet sevgisi anlamına gelse de philo-sophia, kadim Geleneğin saf hikmetinden uzaklaşmaya başlamanın bir alâmeti olarak inisiyasyondan kopuk, bağımsız ve bireysel zihni faaliyetin hakikati bulmaya kâfi geleceği zehâbını destekleyen bir fikrî yöntem olarak ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte antik dönem filozoflarının metinlerinde ve kullandıkları terminolojide bugünkü modernlerin inanç ve kavram dünyalarından dışladığı Geleneksel metafiziğe ait bazı temel öğretilerin izini sürmek de mümkündür. Böyle bakıldığında antik felsefe kadim hikmet geleneğinin bazı temel elemanlarını yeniden keşfetmede hâlâ filolojik bir imkân olarak durmaktadır. Öte yandan modern zamanlarda Aydınlanma'yla tanımlanan, ilhamını doğadan alan Akılcılığın başlangıcı da antik felsefenin bilgi anlayışıdır. Antik çağdan tek yönlü maddî gelişmenin tüm imkânlarını açığa çıkardığı dönemlere kadar geçen yüzyıllar bize aslında insanlığın maneviyattan maddiyata, metafizikten fiziğe, kutsaldan profana, dinî olandan dünyevî olana, kadim inançlardan modern hurafelere doğru ivmesi giderek artan ilerleyişinin, Manvantara'da alâmetleri belirtilmiş merhalelerini verir. Özellikle modern Batı'nın insanlık tarihinde maddî yönde gelişen tek medeniyet olarak ortaya çıktığı son iki yüzyıl, Kali Yuga'nın son evresidir

2 Doğu-Batı, metafizik ve Gelenek terimleriyle ilgili Guénoniyen terminolojiye hakkında vakıf olmak için Guénon'un bazı metinleri öncelikle okunmalıdır. Bunlardan *Doğu Düşüncesi* (trc. Lûtfi Fevzi Topaçoğlu, İstanbul: İz Yayıncılık 1997), Üstadın *Hindu Öğretilerinin İncelenmesine Genel Giriş* adlı Türkçe'ye tamamı çevrilmemiş eserinin bir kısmıdır. Bu metinde Guénon Batılı zihniyeti Doğu metafiziği kavramına yaklaştırma gayretindedir. Doğu ile modern Batı arasındaki mesafeyi oluşturan medeniyet, ilerleme, bilim, hayat kavramlarıyla ilgili modern vehimleri tartıştığı, her iki medeniyet havzası arasında uzlaşma imkânlarını incelediği *Doğu ve Batı* (trc. Fahrettin Arslan, İstanbul: Yeryüzü Yayınları, 1980) adlı eserde burada ele aldığımız konular bakımından özellikle önemlidir. Ayrıca 1925 yılında Sorbonne'da verdiği bir konferansın metni de ufuk açıcı olacaktır. Bk. René Guénon, "Doğu Metafiziği", trc. Mustafa Tahralı, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 3, İstanbul, 1985, s. 103-122.



ve modern Avrupa'nın içine girdiği derin bunalım bu evreye mahsus bütün âlemlerini açık biçimde sergilemektedir. Açıkçası bu evre sona erdiğinde, elbette insanlığın değil ama modern Batı medeniyetinin kıyameti kopacaktır.

Modern Batı'yı modern yapan önemli hurafelerden biri ilerleme fikridir. Çevrimsel zaman anlayışına zıt olan bu fikir modern kelimesinin kökünde bulunan dünyevilik ve yenilik anlamlarını kutsar ve her türlü değişimin eninde sonunda iyi; doğru ve güzel istikametinde gerçekleştiği inancına dayanır. Gelenekselcilik açısından bakıldığında aslında istikamet fikrinin yitirilmesi anlamına gelen bu inanç artık geride bırakılmış olanın eski ve geçersiz olduğu yönündeki bir ön kabulden beslenir. Daha önceki Geleneksel medeniyetlerde rastlanmayan, modern Batı'ya mahsus olarak geliştirilmiş bir kanaattir bu ve çevrimsel (cyclical) gidişat yerine doğrusal (linear) bir yol alışı, yol boyunca yaşanan krizlere rağmen mükemmele doğru evrileceğini var sayar. Bu zaman anlayışının sonucu olarak tarih felsefesi de modern Batı'nın ulaştığı son başarıların en uygun, en geçerli ve tabiatıyla en meşru birikimi temsil ettiği şeklindeki Avrupa-merkezli bir medeniyet fikrine dayandırılacaktır. Artık modern Batı ileri, diğerleri geridir. Modern Batı güncel gerçekliktir, diğerleri mazide kalmıştır. Modern Batı medenî, diğerleri ilkeldir. Artık Geleneksel medeniyetlerde olduğu gibi Altın Çağ geride değil, ileridedir. Batı insanının bizzat değişimin kendisini kutsayan bu "ilerleyişi", mekanik alanında ortaya konan başarıların, teknolojik gelişmenin ve ekonomik kalkınmanın ürettiği müreffeh ve dıştan bakıldığında pırlıtlı bir dünya dekoru üretmiştir. Ancak bu gelişme, yenilik, kalkınma ve başarı öyküleri aslında Gelenek'in haber verdiği çevrimsel imkânları tükete tükete kaçınılmaz ve hiç de mesut olmayan akbete doğru bir yol alıştan ibarettir. Bu ilerleyişin son yüzyılda kat ettiği mesafe modern Batı'yı tam bir bunalımın içine sokmuştur ve "kriz" ile "kritik" sözcükleri arasındaki etimolojik ilişkinin hatırlattığı üzere, modernliğin yaşadığı bunalım "kritik" bir çıkmaza gelmiş dayanmıştır. Dolayısıyla modern dünyanın bunalım ve akabeti derin bir "kritik" in konusu yapılmalıdır.<sup>3</sup>

İşleri bu noktaya getiren sürecin en önemli dönemeçleri şunlardır:(a) Modern felsefenin yönlendirici fikri olan Kartezyen Düalizm, (b) hakikate vasıl olmada her türlü birey-üstü manevî otoriteyi reddeden Bireycilik yahut Hümanizm, (c) modern bilimin Geleneksel irfanın ilkelerinden kopuk cahilî hüviyeti ve nihayet(d) sadece maddî yönde gelişen ve bu yüzden dengeden mahrum kaotik bir kalkınma fikri. Modern felsefenin kurucusu kabul edilen Descartes, ünlü "cogito"suyla bir yandan Geleneksel bilgiyi mutlak bir şüphenin konusu kılarak elinin tersiyle itmiş, diğer yandan da artık "intellect" in anlamıyla irtibatı koparılmış ve aslı faaliyeti müfekkire seviyesinden ibaret görülen insan zihninin hakikati kavra-

3 Guénon'un modern dünyanın içine girdiği "kriz" in manevî ve fikrî sebeplerini tespit ettiği ve Batı'nın içine girdiği "kritik" evreyi kozmik çevrimler yasası uyarınca yorumladığı eseri *Modern Dünyanın Bunalımı*'dir. Guénon'un yukarıda özetlemeye çalıştığımız modern dünya eleştirileri için temel kaynaklardan biri olma niteliğini taşıyan eser önce Nabi Avcı (İstanbul: Yeryüzü Yayınları 1979), yaklaşık yirmi-beş yıl sonra da Mahmut Kanık (Ankara: Hece Yayınları, 2005) tarafından Türkçe'ye kazandırılmıştır.

yabileceği inancını “Rasyonalizm” etiketiyle meşrulaştırmıştı. Bu filozofun adıyla anılan, düşünen cevher (res cogitans) ve yer kaplayan cevher (res extensa) ikili kavramıyla ünlü Kartezyen Düalizm, ortaya koyduğu varlık tasavvuruyla madde ve ruh arasına su geçirmez duvarlar inşa edilmesine yol açmış, modern felsefi ve bilimsel eğilimlerin madde (Antikite'nin 'hyle'si değil, corpus yahut cisim) cevherinde yoğunlaşma şeklindeki temel istikameti sebebiyle, ruh kavramı giderek anlamsız hale gelmiş ve gerek Materyalizm, Pozitivizm gibi metafizik aleyhtarı felsefeler ve gerekse bu felsefelere dayalı bilim anlayışları içinde tamamen terk edilmiştir. Geleneksel öğretilerde merkezî önemi haiz olan ontolojik ve/veya kozmolojik hiyerarşi fikrinin terki, varlığın bu şekilde sadece fiziğe, cismanî olana indirgenmesi kaçınılmaz olarak modern bilimi metafizik ilkeler karşısında kör ve sağır duruma getirmiştir. Geleneksel bilimlerin hepsi ilkelerini metafizikten alıyor ve tabii bilim olanları da dâhil aslî metafiziğe götürüyor iken modern bilim fizikî varlık ve bilgiyi eksene almış ve fizik varlığı analitik yöntemlerle birbiriyle ilişkisiz parçalara ayırarak bütün-parça ilişkisinin artık kurulamadığı uzmanlık alanları oluşturmuştur. Bu uzmanlık alanları arasındaki kopukluk yöntem fikrine o kadar uzaktır ki bırakın bu parçalarla metafizik ilkeler arasında irtibat kurmayı, modern bilimin, salt fizik varlığın bütüncül bir açıklamasını yapması bile neredeyse bir hayal olmuştur. Varlık mertebeleri arasındaki hiyerarşi konusunda hiçbir şey bilmeyen bu yüzden fizik varlık alanları ile metafizik varlık alanları arasındaki ilişki konusunda hiçbir fikri olmayan modern bilim insanı, bilmediği şeyi de inkâr eder duruma gelmiş, sadece yatay yani fizik varlık düzeyinde sürekli ayrıntılara inen aşırı uzmanlaşmış bir cahilî bilgi türüyle oyalanır olmuştur. Bu bilimde araştırma konusu gözlemlenebilir ve üzerinde deney yapılabilir “fenomen”lerden ibarettir ve “fenomen” ile tezahür eden hakîkî varlık alanları ve onlara ilişkin metafizik ilkeler peşin olarak bilinemez kabul edilmektedir. Bu yüzden modern bilim sadece fenomenleri mevzu edinen tutumuyla Pozitivizm’i, metafiziği bilinmez kabul eden, aslında inkâr eden tutumuyla Agnostisizm’i temel felsefe kabul etmiştir. Bu olsa olsa cehaletin ikrarıdır. Astroloji, elkimya gibi Geleneksel kozmolojik bilimlere gelince bu bilimlerin metafizik ilkelerle kurduğu irtibatı yeniden keşfetme imkânından da modern Batı mahrumdur; çünkü ilerlemeci tarih anlayışları yüzünden astrolojiyi modern astronominin, elkimyayı da modern kimyanın hazırlayıcısı ve fakat son tahlilde ilkel şekli olarak görmektedir. Oysa bu tür Geleneksel bilimler içinde ne astroloji modernlerin sandığı gibi bir kehanet sanatıdır ne de elkimya gözünü altın hırsı bürümüş körükçülerin ümitsiz çırpınılarından ibarettir. Varlık mertebelerinin bilgisi ya da saf metafiziğe geçişin tecrübesiyle ilgili olan bu bilimlerin mahiyeti tamamen farklı olduğu için daha sonraki modern versiyonlarıyla aralarında hiçbir irtibat, devamlılık ve derece farkı söz konusu değildi. Aslında modern kimya elkimyanın, astronomi astrolojinin ilkelerini kaybetmiş halinden yani yozlaşmasından başka bir şey değildir. Aynı durum Pisagor’un matematiğe yüklediği anlamın kaybedilişi ya da yozlaşmasında da görülebilir. Nitekim Pisagor matematiği metafizik için görürken modernler matematiği fizik için görmektedir. Bütün bu sapsmaların temelinde hümanist yahut Promethean bir isyankâr tutum

yatmaktadır ki Guénon'a göre bu Bireycilik olarak adlandırılmalıdır. Modern birey, herhangi bir birey-üstü yahut beşer-üstü manevî otoriteyi kabullenmeksizin kendi 'aklıyla' hakikati bulabileceği zehabına kapılmış, böyle bir Bireycilik'ten kaynaklanan modern felsefe Descartes'in Rasyonalizm'inden Kant'ın Kritisizm'ine, Comte'un Pozitivizm'inden fayda kavramını hakikatin yerine koyacak kadar ileri giden Pragmatizm'e savrulmuş durmuştur. Söz konusu Bireyciliğin hümanist karakteri din alanında kendisini Protestan tepki şeklinde göstermiş, Geleneksel otoriteye isyan özgür ve bireyci araştırma adı altında kutsanmıştır. Guénon'da manevî otorite fikri o kadar hâkimdir ki modern Batı'da ortaya çıkan eşitlikçi ve demokratik eğilimler de manevî seçkinler fikrini ve manevî mertebelere dayalı toplumsal hiyerarşiyi inkâr anlamına geldiği bağlamda kıyasıya eleştirilmektedir.

Guénon modern dünyayı ele alırken onu sadece Gelenek düşmanı olmakla eleştirmez. Kartezyen felsefenin derinleştirdiği madde-ruh Düalizmi yukarıda belirtildiği üzere sadece Materyalizm ve Natüralizm formunda karar kalmış değildir. Cevher Düalizmi'nin öteki kutbu da kendisini modern dünyada Spritüalizm şeklinde izhar etmiş ve fakat bu "izm" Ruh cevherinin mahiyetiyle hiçbir ilgisi olmayan iddialarla ortaya çıkmıştır. Nitekim artık hayli popülerlik kazanan ve Materyalizm ile mücadele iddiası taşıyan Yeni Ruhçu telakkiler, ruh çağırma denilen, fakat kozmik düzenin en aşağısına ait olup Ruh ile hiçbir ilişkisi bulunmayan bazı subtil varlıklarla temas pratikleriyle bazı sahte maneviyat telakkilerini yaymışlardır. Yeni Ruhçu akımlara paralel olarak Teosofi adı altında yaygınlaşma istidadı gösteren ve gerçek inisiyasyonu taklide yeltenen sahte akımlar da Guénon tarafından "uydurma din" olarak adlandırılır. Dolayısıyla Materyalizm ve Natüralizm'de billurlaşmış formlarını gördüğümüz Gelenek düşmanlığına karşılık, aslında Materyalizm'in ters yüz edilmiş halinden ibaret olan Yeni Ruhçuluk ve Teosofi gibi akımlar karşı-gelenek şeklinde ortaya çıkmakta, bunlara Çağdaş Sezgicilik felsefi destek verirken metapsişişe göz kırpan psikoloji ekolleri aynı istikamette dikkat çekmektedir. Bu tür akımlar sözde inisiyasyon iddialarıyla geleneği andırır bir kontra hareket şeklinde ortaya çıkmakta, modern bilimin terminolojisiyle uzlaşmak veya modern evrimci felsefenin yedeğine girmek gibi tutumlarıyla sahteliklerini izhar etmektedirler. Oysa Materyalizm ve Natüralizm Gelenek düşmanı niteliğiyle ne kadar şeytanî ise bu tür karşı-gelenekçi akımlar da geleneğin yıkılışını hazırlayan etkisiyle aynı şekilde şeytanîdir. Daha vurgulu ifadeyle karşı-gelenek hareketinin modern dünyanın son eseri olarak yaygınlık kazanması, Deccal'in "tersine maneviyat"ıyla pekâlâ karşılaştırılabilir. Zira öğretiyeye göre Deccal, Âhir zamanın son evresinde aslî Geleneği her bakımdan taklit ederek yeryüzünde geçici bir hâkimiyet kuracaktır. Bu durum artık kozmik kıyamet ile aynı anlama gelmeyen bir sonu, "bir dünyanın sonu"nu haber vermektedir ve akabinde kozmik çevrimlerin gerektirdiği biçimde yeni bir çevrimin, bir Altın Çağ'ın başlaması mukadderdir.<sup>4</sup>

4 Guénon'un modern dünyada Gelenek düşmanlığı yanında karşı-gelenekçi hareketlerin safha ve formları hakkındaki etraflı açıklamaları için bk. Rene Guenon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alâmetleri*, trc. Mahmut Kanık, İstanbul: İz Yayıncılık, 1990, s. 227 vd.

### 3. Frithjof Schuon: Ezeli Hikmet ve Dinlerin Aşkın Birliği

Ekol'ün ikinci büyük üstadı Schuon, öğretiyeye ezeli hikmet kavramı ekseninde yeni açılımlar getirecek, bu katkılarla Guénoniyen Gelenek ıstılâhî bir açıklık kazanacaktır. Aslında bireysel zihnin kavramsal, eleştirel ve sistematik üretimi anlamındaki philosophia (felsefe) hikmetin Geleneksel anlamını ifade etmekten hayli uzak düştüğü için Schuon "sophia perennis" (ezeli hikmet) terimini kullanmanın daha doğru olacağı fikrindedir. Bunun yanı sıra kendisinin ezeli veya fitrî din anlamındaki "religio perennis" tabirini kullandığını da biliyoruz. İslam düşünce tarihinde İbn Miskeveyh tarafından kullanılmış olan "el-hikmetü'l-hâlide" (Kalıcı Hikmet) tabirinin philosophia perennis'e bir ölçüde karşılık geldiği söylenebilir. Her ne ise Gelenekselci hakikat tasavvurunu maksada uygun biçimde yansıtmayı, "philosophia perennis" terimini yaygınlaştırmış Gelenekselci müellifler sonraları "Perenniyalist" olarak da anılmıştır.

Bu anlayışa göre ezeli hikmet hakikatin birliği, evrenselliği, nebevîliğine kutsallığı ilkeleri üzerinde temellenir. Hakikatin bilgisi olarak hikmetin ezeli likya da kalıcılığı hadiselerin değişmesiyle değişmeyen mutlak ve sabit kökünü yahut bu köküyle daimî oluşunu gösterir. Yani hakikat kendisine bilen öznelere tarafından ulaşılmadan önce vardı ve kendisine ulaşanların ardından da daima var olacaktır; hakikat kendisine vasil olanlardan bağımsız olarak var olmaya devam ettiği gibi bu devamlılık insanlık bakımından da geçerli olacak, yeryüzü hakikati bilen insanların mevcudiyetinden hiçbir zaman hâlf kalmayacaktır. Hakikatin birliği ve evrenselliği aşağı yukarı aynı şeydir. Tüm zamanlar, tüm mekânlar ve tüm insanlar için aynı şekilde geçerli tek bir hakikat vardır. Tersinden söylersek hakikat tarihe, coğrafyaya veya kültüre göre değişmez, daima sabit kalır. Her ne kadar ifade ve görünüşleri çeşitli çağlar ve çeşitli kültürel coğrafyalarla ilgili olarak farklılık arz etse de hakikatin özü tarih, coğrafya ve kültür tarafından koşullanamaz; çünkü hakikat evrensel olduğu için aşkın, aşkın olduğu için tarih-ötesidir. Bu yüzden insanlığın hikmet hazinesi ortaktır. Daha doğrusu yeryüzünün bütün bilgeleri hangi dönemde ve hangi coğrafyada yaşamış olursa olsun aynı hakikati dile getirir. Söz konusu hakikatin mutlak, sabit, evrensel, sürekli ve aşkın olduğu belirtince geriye onun kaynağının beşer üstü olduğunu söylemek kalıyor. Bu ilâhî yahut kutsal kaynak hakikate dair bilginin göksel yahut metafizik nitelik taşıdığını, bireysel zihnin soyutlamaları yoluyla kazanılmış olmadığını işaret etmektedir. Açıkçası ezeli hikmet gerek vahiy gerekse manevî aydınlanma yoluyla seçilmiş kimselere iletilen ya da verilen bir şeydir ve nebevî karakteri sebebiyle kutsaldır. Nitekim ezeli hikmete Seyyid Hüseyin Nasr tarafından yine Guénoniyen "Kutsal Bilim" kavramından hareketle "Scientia Sacra" da denilecektir.

Ezeli hikmet için söylenenler, dinlerin hakikati için de söylenmelidir. Dinler formları itibarıyla farklılık arz edebilirler ama hepsinin hakikati birdir. "Religio perennis" terimi tüm dinlerin özündeki evrensel, mutlak ve aşkın hakikati işaret etmektedir. Şu kadar var ki tek tek "religio" olarak anılmayı hak eden her dinin

bu hakikati aşkın özünde taşıdığını bilmek kadar, hepsinde tek ve aynı olan hakikati belli bir zaman, mekân ve lisan şartına bağlı olarak yani mukayyet biçimde ifade ettiğini de bilmek önemlidir. Buradan hareketle Gelenekselcilik her sahîh dinde mutlakın bu şekilde ifade edilmesine “izâfi mutlak” demektedir. Çünkü mutlakın ilâhî ilimdeki zaman, mekân ve lisanın nispetlerinden tamamen bağımsız ve aşkın hakikati bu nispetler içinde varolan dünyevî şartlara olduğu gibi aktarılabilir. Dolayısıyla mutlakın dünyevî şartlardaki tezahürü belli bir nisbîlik içinde gerçekleşecektir. Nitekim dinlerin hitap ettiği genel kitle birden çok dinî evrende yaşayamaz. Çünkü muhatap belli bir nispetler dünyası içindedir ve kendisine ulaşan mutlak hakikati bu nispetler içinde idrâk edecektir. Bu durumda geniş kitle için mutlak hakikat kendi bağlı olduğu dinin hakikatidir ve öteki dinler tabiatıyla batıl addedilecektir. Bu da son derece tabiidir. Ancak avâm-ı nâs denilen geniş kitle içinde veliler, arifler, hakîmler kısacası Gelenekselcilerin gerçek anlamıyla entelektüel dediği seçkinler, kendi dinlerinin ezeli, aşkın, evrensel ve mutlak hakikati işaret ettiğini ve her sahîh dinin aşkın özü itibarıyla mutlak hakikatin nisbî bir tezahürü olduğunu bilir. Meselâ ilâhî kelâmın Kutsal Ruh aracılığıyla beşerî varlık düzeyine inmesi, Yahudilik ve İslam gibi dinlerde “vahiy” yoluyla peygamberin kalbine ilka edilmesi şeklinde gerçekleşmiş iken, Hıristiyanlık bizzat peygamberini ilâhî kelâmın beşerî plandaki ete kemiği bürünmüş hali kabul eder; bu yüzden Hz. İsa (a.s.) bizzat beşerî varlığıyla ilâhî kelâmın bir tezahürü olup onun ağzından çıkanlar mesajın ta kendisini oluşturur. Hint geleceğindeki “avatar” kavramı da “religio perennis”e ait benzeri bir öğretinin ifadesidir. Kısacası sahîh dinlerin bir özü bir de biçimi vardır. Bu öz aşkın ve mutlak hakikate dair olduğu için mukayyet değildir; ancak söz konusu mutlakın biçim ve fenomenler dünyasında her hangi bir kayıt ve şarta bağlı olmaksızın tezahürü mümkün olmadığından biçimi açısından dinler mukayyettir. Bir dinin biçimsel yönü söz konusu olduğunda bu dinin müntesipleri, çoğunluk itibarıyla, kendi dinini samimiyetle anlama ve yorumlamada başka sahîh dinleri hariçte bırakır ve hatta ötekileştirir. Zira yukarıda da belirtildiği bir dinin muhatabı olan geniş kitle başka sahîh dinlerin anlam evrenine aynı anda iştirak edemez. Dolayısıyla bir dinin muhatap ve bağlısı kendi inanç ve uygulama esaslarının doğruluğundan kuşku duymazken öteki dinlerin müntesipleri kendisi açısından bu hakikat dairesinin dışında durmakta ve batıl şeylere inanmaktadır. Buna bir de farklı dinlerin sosyal, siyasal ve kültürel açıdan meydan okuma-cevap verme şartlarında karşılaşmalarını eklerseniz, kutuplaşmanın ne kadar derinleşeceği ve ne kadar dışlayıcı bir hal alacağı tarihsel bilgilerden hareketle kolayca tahmin olunabilir.

Bu durumda tek hakikat, çok din tasavvuru bir ikilem midir? Yani biçimlerin sınırlandığı teolojik anlam dünyasını aşip öze ulaşmak ve böylece dinlerin hakikatte aşkın birlik içinde olduğunu idrâk etmek mümkün müdür? Schuon’a göre evet, fakat bu idrâke vasıl olmak “sophia perennis”in inisiyasyon yahut seyr ü sülûke dayalı bilgi yollarına düşen, bu yola mahsus pedagojinin gereklerini tam bir iştirak ruhuyla yerine getiren ve manevî terakkinin etkilerini kendi ruhunda tahakkuk ettiren bilgiler için mümkün olabilir. Bir dinin ilim muhitin-

de belirlenen akîde esaslarına ait nazârî formülasyonların ötesine, söz konusu bilgiler geçebilir. Bilgenin akîdeyle ilgili zihnî formülasyonları aşması yahut yasanın ruhuna vakıf olması onun ne akîde esaslarına ne de yasaya bağlılığını ortadan kaldırmaz, onu kendi dinî cemaatinin dışına çıkarmaz. Sadece dinî biçimlerin dayandığı ilkelerin bilgisine vasıl olmakla meselelere birlik perspektifinden bakma imkânına sahip kılınmıştır. Nitekim bir bilge hangi bilgi düzeyine vasıl olmuş olursa olsun, ancak kendi dinî geleneğinin esas ve kaidelerine bağlı kalarak, kendi dininin kurtuluş yollarına sarılarak necâta erebilir. Dolayısıyla sadece avâm-ı nâs değil seçkin bilgiler için de aynı anda birden çok dinî geleneğin müntesibi olmak bireysel kurtuluş fikriyle çelişiktir. Kısacası Müslüman bir bilge ancak Müslüman kimliğiyle, Hıristiyan bir bilge sadece Hıristiyan kalarak dinlerin aşkın birliğinden söz edebilir. Bu sebeple Gelenekselci mütefekkirler daima mutlak ve evrensel hakikati vurgulamış, İslâm'dan başka Geleneklerin bu hakikat ile bağlantısını açıklamaya çalışmış ve öteki dinî Gelenek müntesipleriyle münasebet kurmuştur. Ancak bunu daima Müslüman kimlikleriyle yapmış, hepsi Müslüman bir entelektüel olarak yaşamış ve rahmet-i Rahmân'a kavuşanları öylece vefat etmişlerdir. Ancak şu husus anlaşılmalı ki onların Müslüman kimlikleri mutasavvıf kimlikleriyle doğrudan ilişkilidir ve bu mütefekkirlerin kutsal Gelenek, sophia perennis yahut scientia sacra hakkında söyledikleri onların samimi birer Müslüman mutasavvıf oldukları göz ardı edilirse hakıyla anlaşılabilir, yorumlanamaz. Nitekim dinlerin aşkın birliği öğretisinin müteakibi klasik Müslüman entelektüellerde arandığında karşımıza kelâmcı ve/veya fıkıhçı din bilginlerinden ziyade Muhyiddîn ibnü'l-Arabî ve Mevlânâ gibi büyük mutasavvıfların çıkması tesadüf değildir.<sup>5</sup>

415

Türkiye'de  
İslâmcılık  
Düşüncesi ve  
Hareketi

#### 4. Seyyid Hüseyin Nasr: Geleneksel İslâm versus Modern İslâm

Nasr, yalnızca Guénon ve Schuon gibi Gelenekselci mütefekkirlerin ufuk açıcı bir şarihi değil, bunun yanı sıra çocuğu olduğu İslâm medeniyetinin Geleneksel tezahürlerini Ekol'ün ana fikirleri ışığında yorumlayan ünlü bir akademisyendir. Gelenekselciliğin ilk ustası, esas itibarıyla Batılı entelijansiyayı muhatap aldığı için özellikle İslâm geleneği üzerinde fazla yoğunlaşmamış, bütün Geleneksel

5 Schuon'un "philosophia perennis", "sophia perennis" ve/veya "religio perennis" tabirleri hakkındaki özgün açıklamalar için bkz. Frithjof Schuon, *Varlık, Bilgi ve Din*, trc. Şahabeddin Yalçın, İstanbul: İnsan Yayınları, 1997, s. 73-77, 159-161; yine Schuon'un zâhir ve bâtin, mutlak ve izâfî, biçim ve öz ayrımlarına dayalı olarak ortaya koyduğu dinlerin aşkın birliği görüşü için bk. Frithjof Schuon, *İslâm ve Ezeli Hikmet*, trc. Şahabeddin Yalçın, İstanbul: İz Yayıncılık, 1999, s. 25-46; bu yöndeki fikirlerin esaslı bir temellendirmesi için Schuon'un yazmış olduğu müstakil esere müracaat etmek gerekir. Bkz. *Dinlerin Aşkın Birliği*, trc. Yavuz Keskin, İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1992; aynı öğretinin Batı'daki din araştırmaları bağlamında ne ifade ettiği ve aslı hakikatın tek, kutsal formların ise çok olduğu gerçeğinin nasıl izah edileceğine dair ayrıca bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 291-318; ezeli hikmet ve dinlerin aşkın birliği öğretisiyle ilgili akademik araştırma düzeyinde okuma yapmak isteyenler ise aşağıda kaba çizgilerle de olsa temas edeceğimiz iki çalışmaya, Adnan Aslan'ın *Dinler ve Hakikat: J. Hick ve S.H.Nasr'ın Felsefesinde Dinî Çoğulculuk* adlı eseri ile Hüseyin Yılmaz'ın *Dinler Tarihinde Tradisyonel Perspektif: Ezeli Hikmet ve Dinler* adlı eserine müracaat etmelidirler.

medeniyetler üzerinde mukayeseli olarak yazmayı tercih etmişti. Guénon'un ve daha fazla olarak Schuon'un, İslâm hakkında yazdığı elbette çok önemli ve ufuk açıcı metinler vardır; ancak Nasr, özellikle İslâm dini, İslâm medeniyeti ve modern İslâm dünyası üzerinde odaklanan bir müellif olmuştur. Kendisinin Gelenekselci Ekol'den aldığı feyzin yanı sıra hem İslâm hem de Batı medeniyeti hakkında derin vukûfiyet sahibi olması Batı'da ve İslâm dünyasında ses getirmiş bir külliyyat ortaya koymasını mümkün kılmıştır. Bu külliyyat aslında iyi planlanmış bir projenin neticesidir ve ele aldığı konuların yelpazesi İslâm'ın geleneği, bugünü ve hatta geleceği konusunda neredeyse hiçbir boşluk bırakmamıştır. Eğer İslâm entelektüel geleneği ile ilgileniyorsanız bu geleneğin tezahürleri olan mesela İslâm felsefesi, İslâm bilimi, İslâm sanatı veya tasavvuf konusunda Nasr'ın müstakil kitaplar yazdığını görebilirsiniz. Onun Gelenekselci Ekol'ün bakış açısıyla İslâm dini, İslâm medeniyeti ve modern İslâm dünyası hakkında yazdıkları bu Ekol'ün İslâm dünyasında fark edilip anlaşılmasında önemli bir rol oynamıştır.

İslâm Nasr'ın gözünde on dört asırdan fazladır, Müslümanların geniş ittifakıyla uygulana gelen Geleneksel İslâm'dır. Tahmin edileceği gibi Geleneksel nitelmesi, modern zamanlarda ortaya çıkan tepkisel İslâm anlayışlarına mukabil anlamda kullanılmaktadır. Bu kullanımda Gelenek, dayandığı evrensel ve aşkın ilkeler, insanlık tarihinde vahye dayalı en özgün medeniyetlerden birini inşa etmiş olmanın verdiği özgüven, çeşitli dönem ve coğrafyalarda sınanmışlığın kazandırdığı deneyim ile İslâm'ın ana akımını, hatta kendisini temsil etmektedir. Nasr'ın Geleneksel İslâm hakkında yazdıklarını burada özetlemek zait olacaktır. Çünkü Kur'an, hadîs, şeriat gibi İslâm'ın kurucu kavramlarıyla alâkahı yazdıklarında çoğu Geleneksel İslâm'a bağlı Müslüman için genel kabulleri sarsacak marjinal bir yön yoktur. Ancak şu daima göz önünde bulundurulmalıdır ki onun Geleneksel İslâm anlayışına tasavvuf, "kutsal bilim"e (scientia sacra/Geleneksel metafizik) götüren manevî yolları içerdiği için, hep dâhildir. Hatta tasavvuf, tarikat silsileleri ve hakikat öğretisi ile geleneğin yüreğinde durur. Nitekim kendisini bağlı hissettiği Gelenekselci Ekol'ün "Gelenek" ve "philosophia perennis" kavramları çerçevesinde ortaya çıkan İslâm yorumunun da aynı olduğu hususu yeniden hatırlanmalıdır. Onun yazılarında dile getirilen hakikatin mutlaklığı, birliği ve evrenselliği fikri ise Schuon'un yazılarında özellikle öne çıkan "Dinlerin Aşkın Birliği" tezine götürdüğü nispette fıkıh ve kelâm ilimleri içinde akıl yürüten Geleneksel Müslüman için de problematik bir durum oluşturmakta, münakaşa konusu yapılabilmektedir.

Nasr'ın Geleneksel İslâm tezinde din olarak İslâm kadar medeniyet olarak İslâm da önemlidir ve bu ikisini birbirinden ayırmak Gelenek ve Geleneksel kavramlarını birbirinden ayırmak kadar saçmadır. Çünkü nasıl İslâm son din olarak kutsal vahiy Geleneğinin bir tezahürü ise İslâm medeniyeti de bu Geleneğin bir tezahürü olarak Geleneksel olma vasfını haizdir. Geleneksel İslâm medeniyeti tıpkı İslâm Geleneği gibi bütün tezahürleriyle bir bütündür. Bu yüzden Nasr özellikle İslâm entelektüel geleneği üzerine yazarken bu bütünlüğü daima göz önünde bulun-

durmuş ve bu büyük geleneğin kelâm, felsefe ve tasavvuf dediğimiz üçlü bir saçı ayağı üzerine oturduğunu, İslâmî medeniyetinin derinlik, özgünlük ve gücünü anlamak için hiç birinin öneminin göz ardı edilemeyeceğini ileri sürmüştür. Nasr'ın bu bütüncül bakışına entelektüel geleneğin Şifî İslâm'daki tezahürleri de dâhildir. Scientia Sacra'nın Allah, âlem ve insana dair teolojik, kozmolojik ve antropolojik perspektifleri, İslâmî bilim, felsefe ve sanatına yön vermiş ve bu yüzden bir İslâmî biliminden, bir İslâmî felsefesinden veya İslâmî sanatından anlamlı biçimde söz etmek mümkün olmuştur. İslâmî bilimi Scientia Sacra ile irtibatlı kozmolojilerin çeşitli bilimsel disiplinler şeklinde bir tezahürü iken İslâmî felsefesi çeşitli ekolleriyle ezeli hikmet kavramına işaret eden ve bu yüzden nebevî felsefe olarak adlandırılması gereken özgün bir tezahürdür. İslâmî sanatı ise bütün diğer Geleneksel tezahürler gibi kutsalın bir ifadesi veya Geleneksel kozmos telakkisinin bir sembolizmi olarak estetik gerçeklik kazanmıştır. Bu ana fikirlerin neredeyse her biri için bir kitap yazmış olan Nasr, Scientia Sacra'dan ve ilkelerini ondan alan Geleneksel tabiat anlayışından hareketle modern dünyanın artık küresel bir nitelik gösteren ekolojik problemleri üzerine de önemli metinler ortaya koymayı ihmal etmeyecektir.<sup>6</sup>

Nasr modern zamanlarda ortaya çıkan İslâmî anlayışlarını ele almak için öncelikle İslâm, İslâmî ve İslâmî Dünya terimleri arasında bir ayırım yapılması gerektiğini belirtir. Buna göre İslâm yukarıdan beri anlatılan Geleneksel İslâm'dır. İslâmî teriminin günümüz İslâmî anlayışlarına nispeti içinde kullanımları ise yer yer ana akım İslâm'ı anlamada karartıcı bir etki yaptığı için çoğu kere problemlidir. İslâmî dünyanın bugün içinde bulunduğu durum ise her ne kadar ahalinin büyük çoğunluğu Geleneksel İslâm'ı o veya bu düzeyde yaşıyor ise de İslâm'ın hakikatiyle karıştırılmaması gereken fenomenal bir gerçekliktir. Çünkü günümüzde İslâmî dünya dediğimiz bu gerçeklikten, Batı'nın askerî, siyasî ve en önemlisi kültürel istilasına maruz kalmış olan ve İslâmî anlayışlarını bu istilaya duyduğu tepki veya bu istiladan aldığı etkilerle üretmiş bulunan dünyayı anlamalıyız.

Söz konusu tepkilerin XIX. yüzyılda gelişen ilk safhasında üç fikrî tutum kendini göstermiştir. Bu tutumlar sırasıyla şu ana fikirlerden beslenmektedir:(a) İslâm'ın içinde bulunduğu naçar durum alenen dinî kaynakların haber verdiği kıyamet alâmetlerinin fiilî bir göstergesidir ve bu durumda Müslümanları ancak Mehdi'nin zuhuru kurtarabilir. Bu telakki modern zamanlara özgü olmayan, İslâmî tarihinin çeşitli dönemlerinde sosyal ve siyasal harekete dönüşmüş bir telakkidir. Modern zamanlardaki örneği Sudanlı Mehdi hareketi olarak verilebilir; (b) Müslümanların içinde buldukları durum adeta İslâm'ı tatbik konusunda içine düştükleri hata ve zaafın bir bedelidir. Bu durumdan çıkmak için İslâm'ı

<sup>6</sup> Bu metinlerden "İslâmî Bir Perspektiften Kutsal Bilim ve Çevre Bunalımı" başlığını taşıyan bir örnek için bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, trc. Şahabeddin Yalçın, İstanbul: İnsan Yayınları 1995, s. 173-196; ancak asıl *İnsan ve Tabiat* (trc. Nabi Avcı, İstanbul, Yeryüzü Yayınları 1982) adlı klasikleşmiş eseridir ki, bu kitabında Nasr modern Batı'da tabiat kavramının kutsal boyutundan ve metafizik ilkelerinden ediliş sürecini tam bir vukûfiyetle ele alır ve modern ekolojik problemlerin manevî ve fikrî sebeplerine inmeye çalışır.



en saf şekliyle hayata geçirmek gerekir. Bu tutum özünde püritendir. Vehhâbilik, Yeni Vehhâbilik hareketleri ve Mısır ile Suriye'deki Selefîyye ekolü, Abduh'un ıslahçı fikirleri, Hindistan'daki Deoband okulu, bazı dirilişçi tasavvuf tarikatleri bu gruba girmektedir; (c) Batı istilası karşısında etkili bir karşılık üretebilmek için İslâm modernize edilmeli reforma tabi tutulmalıdır. Modernist İslâm denilen bu yaklaşımın felsefi kaynakları başta Fransız devriminin doğurduğu ideolojiler olmak üzere Descartes, Voltaire, Bergson, Hume gibi filozoflardır. Bu üç tutumun özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki devamları için kabaca Mehdîci, "fundamentalist" ve modernist nitelendirmelerini kullanan Nasr, tepkisel nitelikli mezkûr akımlara Gelenekselci fikriyatı da ekleyerek dördümlü bir tasnife ulaşacaktır. Gelenek kavramı açısından bir tasnif yaptığında ise Nasr'ın yine Guénon'dan mülhem bir terminolojiye başvurduğu, Gelenekselci, Gelenek-karşıtı ve karşı-gelenekçi tabirlerini kullandığını görmekteyiz.

Gelenek karşıtı hareketler saf İslâm'a dönmek iddiasıyla Müslümanların medeniyet planında ortaya koyduğu kelâm ilmi, İslâm felsefesi, tasavvuf ve İslâm sanatı geleneklerine ya kayıtsız ya da karşıdır. İslâm ile ilgili projeleri dinî anlayışları içinde yorumlanan sosyal ve hukukî normların topluma hâkim kılınmasını esas alır ve genellikle zahire yönelmiştir. Hepsinin iştirak ettiği retorik, İslâm ülkelere siyasal birliğini sağlamak üzere, Panİslâmizm'dir. Ancak siyasî programlar hakkında aralarında tam bir birlik yoktur. Kimisi hilafetçi, kimisi monarşi yanlısı, kimisi de demokrasi taraftarıdır; bazıları da Marksizm'in tesiriyle alenen devrimcidir ve şiddete dayalı bir yöntemi benimsemiştir. Üstelik bu gruba giren ve entelektüel faaliyete önem vermeyen bazı akımlar modern Batı medeniyetinin fikrî kökleri, güncel durumu ve geleceği hakkında fikir sahibi değildir. Bu sebepten modern Batı'nın içine girdiği manevî ve fikrî bunalımın sebeplerine inemedikleri gibi modernite eleştirisi yapma kudretinden de mahrumdurlar. Bunlar arasında Vehhâbi tepkinin devamı olan ve Selefîyye arka planına sahip Yeni-Vehhâbilik, Afgâni-Abduh okulunun sonraki takipçileri, Mevdudî'nin kurduğu siyasî ve sosyal faaliyetleriyle bilinen nisbeten ılımlı tavırlara sahip Cemaat-i İslâmî ekolü, Mısır'da kurulan ve liderleri Seyyid Kutup'un idamından sonra yayılma istidadı gösteren İhvân-ı Müslimîn teşkilatı ve Geleneksel özellikler taşıyor görünse de Şiîliğin siyasal iktidarlar karşısında daima muhalif kalma geleneğinden bir sapmayı temsil eden, ulemanın İran'daki yönetimi... gibi oluşumlar sayılabilir.

Karşı-gelenek kategorisi içine İslâmiyet'e uygunluğu tartışmalı bazı modern ideolojileri benimsemek ve kendi İslâm anlayışlarını bu ideolojilerin yedeğinde oluşturmak suretiyle modernist bir gelenek üretmeye çalışanlar girmektedir. Öyle anlaşılıyor ki Nasr'a göre İslâm dünyasında modernist bir gelenek üretme çabası sadece Gelenek-karşıtı olmakla tanımlanmış olmuyor, bundan fazla olarak bir karşı-gelenek inşa etmek anlamına geliyordu. Söz konusu karşı-gelenekler İslâm ile tamamen zıt düşen, modern Batı'ya özgü ideoloji ve /veya dünya görüşlerini İslâmî Milliyetçilik, İslâmî Liberalizm, İslâm Sosyalizmi, İslâm Marksizm'i,...vb. örneklerinde olduğu gibi fütursuzca yan yana getirmekte, Geleneksel olanın tam bir kontrpuanını oluşturmaktadır. Anlaşılan sözü edilen tasavvurda felsefe, teo-

loji, sanat ve bilimin Geleneksel temellerine karşı olmanın ötesine geçilmekte; bu temeller modern Batı felsefê, bilim ve sanatından kopya edilmiş başkalıyla değiştirilmekte, böylece bir karşı gelenek icat edilmiş olmaktadır.

Son olarak Gelenekselci Ekol'ün İslâm anlayışlarını zikreden Nasr'a göre, Ekol mensuplarının entelektüel kalibresi modern dünyayı kavramak, yorumlamak, eleştirmek ve en önemlisi aşmak yönünde ciddi bir gücü kendisinde barındırmaktadır. Nitekim Ekol'ün modern dünyaya karşı tavırları pasif bir kabullenmeden ibaret değildir. Batı'yı kök, gövde ve dallarıyla çok iyi bildikleri için modern dünyanın içinde bulunduğu bunalımı başarıyla eleştirir ve çıkış yolları gösterirler. İslâm Geleneğini şer'î ilimler, felsefe, bilim, sanat ve kurumlarıyla bir bütün olarak değerlendirir ve hiç birini gereksiz görme veya dışlama eğiliminde olmazlar. Özellikle tasavvuf bu Ekol'e göre İslâm'ın kalbi mesabesinde. Ekol'e müntesip Müslümanların hareket tarzı siyaset kulisleri ve miting meydanları değil, küçük halkalardan oluşan ilim ve irfan meclisleridir. Bu Müslüman entelektüellere göre Rasyonalizm, Hümanizm, Materyalizm, Evrimcilik ve Psikolojizm... gibi modern ideoloji ve "izm" lerin gerek modern Batı gerekse İslâm dünyasındaki modernist eğilimler sebebiyle ortaya çıkardığı meseleler ancak İslâm metafiziğine dayalı çözümlerle aşılabilir. Bu yüzden İslâm toplumundaki temel meseleleri, hareket noktası Müslüman insan (homoislamicus) idesi olan içten dışa bir diriliş hamlesi çözebilir. Dolayısıyla dıştan içe dayatılan, XIX. ve XX. yüzyıldaki solcu devrimcileri örnek alan bir ıslah fikrini değil, içten dışa tezahürlerini gösteren ve Geleneksel İslâm'da İmam Gazzâlî, Abdülkadir Geylanî ve İmam Rabbânî gibi örneklerle temsil edilen bir "tecdîd" (yenileme) fikrini benimserler. Bu grup geçmişteki tecdit hareketlerinde olduğu gibi gelecekte de İslâm toplumunu en derin biçimde etkileme istidadındadır.

Tartışmaya kolaylık sağlaması için gidilen her tasnif gibi bu tasnif de unsurlarını keskin hatlarla birbirinden ayırıyor görünse de modern İslâm dünyasındaki bu akımlara topluca bakıldığında aralarında su geçirmez duvarlar yoktur. Mehdîci, "fundamentalist", modernist akımlar içinde tedâhüllere rastlanması şaşırtıcı değildir. Mesela "fundamentalist" grup içinde tasavvufa bağlı olanlarına hatta Gelenekselci fikirlere yakın olanlarına rastlanabileceği gibi diğer bazılarının modernistlere ve Mehdiciliğe yakın durduğu müşahede edilebilir. Veya Mehdîci gruplar içinde bazıları Geleneksel dünyaya ait olan, bazıları ise karşı gelenekçilere yakın duran kesimler görülebilir. Bütün bunların ötesinde İslâm toplumunda Müslümanların çoğunluğunun Geleneksel İslâm'a sadık kalmaya çalışarak, İslâm medeniyetinin değerlerine bağlı ve saygılı biçimde yaşadığı ve yukarıda sözü edilen modern tepkisel akımlara geniş bir katılım göstermediği ve dolayısıyla Gelenekselci İslâm anlayışının kendiliğinden geniş bir tabana sahip bulunduğu gözden ırak tutulmamalıdır.<sup>7</sup>

7 Bütün bu fikirler için şu esere istinat edilmiştir: Seyyid Hüseyin Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, trc. Savaş Şafak Barkçin, Hüsamettin Arslan, İstanbul: İnsan Yayınları, 1989, özellikle bkz. s. 85-105, 319-338.

## C. İntikal ve Algılayış

### 1. İlk Atıflar

Türkiye’de René Guénon’a atıf yapan ilk müellif ünlü Türk felsefecisi Hilmi Ziya Ülken’dir. Kendisi Fransızca kaleme aldığı *La Pensée de l’İslam* adlı eserinde Kur’ân-ı Kerîm konusunu ele alırken bu Kitab’ın her şeyden önce metafizik bir sistem olarak en büyük önemi hakikate atfettiğini belirtir. Ülken’in Kur’ân’dan çıkardığına göre ameller bizi sadece hakikate götürdüğü için anlamlıdır. Nitekim bir “Fransız yazar”ın dediği gibi tasavvuf gerçekte Mistisizm değildir. Çünkü – Mistisizmden farklı olarak- tasavvuf hakikate götüren yolu gözetir. Burada sözü edilen “Fransız yazar” tahmin edileceği gibi René Guénon’dur ve Ülken onun “L’Esoterisme islamique” adlı kitabına atıfta bulunmaktadır.<sup>8</sup> Hilmi Ziya’nın Guénon’a ikinci atfı *İslâm Felsefesi* kitabındaki Muhyiddîn ibnü’l-Arabî hakkında yazdıklarıyla ilgilidir. Kendisi konuya girerken “İbnü’l-Arabî’nin felsefesi panteizm’dir” hükmünü vermesine rağmen, İbnü’l-Arabî metafiziğinin ne olmadığını izah ederken onun ne Spinozacı anlamda “tam Panthéist” ne de hristiyanî anlamda miştik sayılabileceğini vurgular. Mistisizm ile ilgili fikrini, “René Guénon’la beraber İslâm ‘Vücûdiyyûn’unun mistik olmaktan ziyade ésoterique olduklarını, mistik ve hristiyanî anlamında myticisme kelimelerinin hakikat yolu olan ‘vahdet-i vücûd’a tatbik edilemeyeceğini söyleyebiliriz” şeklinde ifade eder.<sup>9</sup> Hilmi Ziya bundan bir yıl sonra neşrettiği *Varlık ve Oluş* adlı eserinde Batı felsefesinde “Appearance and Reality” adı altında tartışılan meşhur ontolojik problemi “Gerçek-Görünüş” başlığı altında incelerken birden bire İslâm’daki şeriat-tarikat-hakikat-marifet terminolojisine sözü getirir ve İslâm tasavvufundaki görünüş âleminde gerçek varlığa ulaşma idealinin “exotérique” (zâhirî) ve “ésotérique” (bâtınî) ayrımını öngördüğünü belirtir. Bunları yazarken Guénon’u yeniden hatırlar ve onun yine “L’ésoterisme islamique” kitabına şu şekilde atıfta bulunur: “René Guénon’a göre İslamiyet “mistik bir din değil, ésoterique bir dindir. Çünkü dairenin çevresinden yani şeriaten merkeze yani gizli hakikate doğru sayısız yollarla (tarikatlar) varılacağını kabul eder. Guénon’un bu hükmü yanlıştır. Tarikatlar İslâm’a mahsus değildir, Hıristiyanlık ve Budizm’de de vardır. Dinin ésoterique anlaşılışını bütün din saymak doğru olsa bunu İslâm’a mal et-

420

Türkiye’de  
İslâmcılık  
Düşüncesi ve  
Hareketi

8 Hilmi Ziya Ülken, *La Pensée de l’İslam*, İstanbul: Fakülteler Matbaası 1953, s. 27. Zikreden, Thierry Zarccone, “Autour et la réception de René Guénon en Turquie”, *Politica Hermetica*, (XVII. Kolokyum Metinleri), *René Guénon, Lectures et enjeux*, no. 16, Lausanne: L’Age d’Home 2002, s. 126. Zarccone, “Türk Guénoniyenleri” başlığı altında Mustafa Tahralı, Osman Türer, Sadık Kılıç gibi ilahiyatçıların makale ve kitaplarına temas edilmekte, Guénon’a ait *Modern Dünyanın Bunalımı, Doğu ve Batı* gibi önemli kitapların Nabi Avcı, Fahrettin Arslan, Mahmut Kanık tarafından yapılmış Türkçe tercümelerine atıfta bulunmakta ve nihayet Guénoniyen Ekol’e eleştiri getiren Zübeyir Yetik’in yine aşağıda temas edeceğimiz kitabından bahs edilmektedir. Bk. a.g.m., s. 126-134. Fransızca konusundaki yardımından dolayı Prof. Dr. Veysel Uysal’a teşekkür borçluyum.

9 Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi: Kaynakları ve Tesirleri, Eski Yunandan Çağdaş Düşünceye Doğru*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Basım Yeri Yok, 1967, s. 242-244.

memek lazım gelir.”<sup>10</sup>Aynı eserin bir başka yerinde “Mistik Hakikat” konusunu ele alırken ünlü hocamız tasavvufu çağrıştıran bir terminoloji kullanır ve Hallac Mansur, Cüneyd Bağdadi, Bayezid Bistami...gibi büyük mutasavvıflardan “aşırı mistik” şeklinde bahseder. Fakat yine Guénon’un “L’ésoterisme islamique” kitabının aynı sayfasına (s. 153) atıfla bir açıklama yapma ihtiyacı hisseder: “...René Guénon haklı olarak İslamiyet’teki tasavvuf’un hıristiyanlıktaki *mysticisme*’e benzetilemeyeceğini, ona ancak ésotérique hakikat deneceğini söylüyor...”Nitekim İslâm’da mistik denilen ve aslında Guénon ile birlikte esoterique denmesi gereken hakikate akılla değil tarikatlar ile ulaşılır ve bu yüzden ésotérique nitelikli hakikat tasavvufun gayesini oluşturmaktadır.<sup>11</sup> Hilmi Ziya’nın atf yaptığı kitabın tam adı *Aperçus sur l’ésotérisme islamique et le Taoisme*’dir ve Türkçeye Mahmut Kanık tarafından tercüme edilerek *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış* adıyla yayınlanmıştır (İstanbul, 1989). Üstadımızın üç ayrı eserinde aynı kitabın aynı sayfasına mükerreren atf yapmış olmasının düşündürdüğü ilk şey, kendisinin Guénon’un eserleriyle etraflı bir okuma neticesinde tanışma imkânı bulamadığıdır. Öyle anlaşılıyor ki Hilmi Ziya’nın ilgisini çeken, zikrettiği yegâne kitabın ilk kısmında yer alan tasavvuftaki şeriat-tarikat-hakikat üçlüsü olup tasavvufun bu bağlamda Mistisizm ile mukayesesidir.

Guénon metnine baktığımızda müellifin bu üç kavram arasındaki ilişkiyi bir daire sembolizmiyle ortaya koyduğu görülür. Buna göre şeriat dairenin çemberine, sonsuz sayıdaki yarıçaplar tarikatlara ve nihayet dairenin merkezi hakikate tekabül etmektedir. Dolayısıyla Batı dillerine “initiation” şeklinde çevirebileceğimiz tasavvuf araç olarak her biri belli bir silsileye dayalı olan tarikatı, amaç olarak hakikati yahut ilâhî hikmeti öngörmüştür. Mistisizmi tasavvuftan ayıran temel fark, ilkinin tarikata karşılık olabilecek bir araca, hakikat denilen bir amaçta sahip olmamasıdır. Çünkü her şeyden evvel Mistisizm tamamen Hıristiyanlığa özgüdür ve şeriat diyebileceğimiz dinin zâhirî alanıyla bağlantılıdır. Bunun yanı sıra mistik tarikat diye bir şeyden anlamlı biçimde söz edemeyiz. Çünkü münzevî hayat süren bir keşişin mistik müşahedeler karşısındaki durumu daima edilgendir ve bu etkileri anlamlı kılacak ne bir tarikatına bir “silsile”sine bir şeyhi olduğu için kesin bir yöntemden tamamen mahrumdur. Ayrıca Mistisizmin yöneldiği amaç saf metafizik bilgi alanı olmaktan çok uzaktır. Kısacası tasavvuf mistik değil, tarikat ve hakikat kavramlarının zâhirî anlam dünyasını aşan tüm delâletleriyle, esoteriktir.<sup>12</sup>

Türk basınında ilk kez René Guénon’dan bahseden, merhum gazeteci yazar Ergun Göze’dir. Kendisi anılarında Guénon ilgisinden iki kez söz eder. İlki *Tercüman* gazetesi için hazırladığı Ramazan sayfasında bütün dünyada İslâm mede-

10 Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş*, Ankara: A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968, s. 151.

11 Ülken, *Varlık ve Oluş*, s. 493.

12 René Guénon, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, trc. Mahmut Kanık, İstanbul: İnsan Yayınları, 2. bs, 2007, s. 31-38.

niyet değerlerini ve özellikle İslâm'a yönelik ilgiyi yansıtmak üzere René Guénon ve Gustaf Ageli'den<sup>13</sup> heyecanla bahsettiği sütunlardır.<sup>14</sup> Onun René Guénon'dan ikinci söz edişi *Tercüman* gazetesinin kendisini Paris'e gönderdiği<sup>15</sup> 1973 yılına ait bir hatırasını "Dostum Guénon" başlığı altında aktarırken geçmektedir. Paris'te Türkiye turizm bürosunda çalışan koyu Katolik Madam Larivet'le sohbet ederken konu René Guénon'a gelmiş ve kendisine Guénon'un Müslüman olduğunu ve *Planet* adlı ünlü bir derginin kendisi için özel bir sayı bile yayınladığını söylemiştir.<sup>16</sup> İlginçtir, merhum Göze bu vesileyle Guénon'dan daha önceki yazılarında<sup>17</sup> bahsettiğini ancak Müslüman olduğunu bilmediğini not etmektedir. Kendisi *Planet* dergisini arar ve tevafuk eseri olarak bir kitapçada bulur. Göze'nin Paris'te "uçup kaçan" Fransızlarla münakaşaya girdiğinde sözü bir biçimde Guénon'a getirdiğini ve münakaşanın derhal olması gereken ölçülere çekildiğini aktarmaktadır. "Çünkü" der, Göze, "Rene Guénon Batı medeniyetini en ciddi ve sarsıcı biçimde eleştiren bir fikir adamıydı. Üstelik Müslüman olmuş, Kahire'de Müslüman olarak ölmüştü. Fransa'da hâlâ seviyeli takipçileri vardı."<sup>18</sup>

70'li yılların ortalarında Guénon'a atıf yapan nadir isimlerden biri olarak Sâmîha Ayverdi Hanım'ı anmalıyız. Kendisi Osmanlı medeniyetinin dünya tarihi ve medeniyetleri içinde ihraz ettiği mevkiî tayin etmeye çalışırken, insanlığın tarihteki yürüyüşünün tek bir medeniyet üzerinden gerçekleştiği şeklindeki modern Avrupalı fikre karşı, her biri mahiyeti bakımından farklılık arz eden ve Asyalı büyük bir örneğini Osmanlı'nın teşkil ettiği başka başka medeniyetler olduğu fikrini desteklemek üzere René Guénon'a müracaat etmektedir. Kendisi ilk basması 1975 yılında yapılan *Türk Tarihinde Osmanlı Asırları* adlı kitabında şöyle yazacaktır: "Tek çeşit insanlık olduğunda ve ancak derece derece fark eden bir

13 John Gustaf Agelli, Müslüman olarak Abdülhâdî adını almış İsveçli bir ressamdır. Kendisi Mâlikî Ezher ulemasından ve Şazeli şeyhlerinden Muhammed Aliş el-Kebîr'in halifesiydi. Guénon'un 1912 yılında Müslüman oluşunda kendisiyle tanışmasının rolü olmuştur. Hayatı hakkında 1981 yılında İsveççe bir biyografik roman yazılmış ve eser dilimize kazandırılmıştır. Bk. Torbjörn Säfve, İvan Aguéli, *Özgürlüğün Romanı*, İsveççe'den trc. Merih Malmqvist Nilsson, İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.

14 Ergun Göze, *Yaşasın Hatıralar*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2007, s. 93.

15 Bk. Göze, a.g.e., s. 119.

16 Sözü edilen periyodik *Planète* dergisidir ve Guénon özel sayısı "*L'homme Et Son Message René Guénon*" başlığıyla çıkmıştır. (*PlanètePlus*, no.15, Editions Planète, 1970).

17 Bu bilgileri bir arşiv dökümüne dayandırmak maalesef mümkün olmadı. Ancak Göze'nin ifadelerinden onun Guénon'a ait ilk yazısının Paris'e gittiği yıl olan 1973'ten öncesine ait olduğu anlaşılmaktadır. Göze yetmişli yıllar boyunca birkaç kez Guénon hakkında yazılar yazmıştı. Nitekim Mustafa Tahralı 1980 yılında yayınlanmış bir mülakatında (*Hareket Dergisi*, sy.20-22) şöyle diyor: "Gerçi *Tercüman* Gazetesi fıkra yazarlarından Ergun Göze bey on seneden beri Guénon hakkında hususi bir kaç fıkra yazmış, zaman zaman yazılarında onun ismini ve fikirlerini zikretmiştir". Bkz. İsmail Kara, "René Guénon'un Eserleri ve Fikirleri Üzerine Mustafa Tahralı ile Bir Konuşma", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl: 11, sy. 15, 2010, s. 94; hemen belirtelim ki bu konuşmanın yeniden yayınlandığı adı geçen dergi Guénon'un Türkiye'de tanınması yolunda özel gayretleriyle bilinen "Prof. Dr. Mustafa Tahralı'ya Armağan" sayısı olarak neşredilmiştir.

18 Göze, a.g.e., s. 174-175.

medeniyet bulunduğu ısrar ettikçe, garplının şarkla anlaşmasının mümkün olamayacağını söyleyen René Guénon, kademeler geçirmiş tek dünya medeniyeti değil, ayrı ayrı istikametlerde inkişaf etmiş çeşitli medeniyetler olduğunu, böylece de onları birbirlerinden üstün veya aşağı olarak sınıflandırmanın yanlışlığını şu ifade ile belirterek: “Medeniyetlerin amelî olarak mukayesesini kabul etmek şartıyla dahi, hangi cihetlerden bu kıyâsa girileceğini tâyin etmedikçe, onların birbirlerine nazaran kat’î olarak aşağı ve üstün oldukları beyan edilemez. Zira bütün cepheleriyle birbirine fâik medeniyet yoktur. Çünkü insanoğlu, faâliyetlerini her istikamette müsâvî olarak ve aynı zamanda tahakkuk ettirmeye kadir değildir. Bununla beraber kıyâsa kalkışınca, fikrî faâliyet derecesiyle madî faâliyet derecesi birbirinden fark eder. Böyle olunca da, bir cephesiyle aşağı görünen bir medeniyet, diğer cephesiyle inkâr edilmez bir şekilde ötekine üstündür. Fakat bu üstünlüğe rağmen yine de zararlı çıkmış olabilir. İşte dış görünüşü ne kadar parlak olursa, garp medeniyetinin şark medeniyeti müvâcehesindeki vaziyeti budur.”<sup>19</sup> Bu ana fikri vurgulamasının gayesi de açıktır: “Bugün Türk-Osmanlı târihinin dünya medeniyetleri müvâcehesindeki yerini ve rolünü bilmek, yalnız Türklük ve Müslümanlık için değil, belki insanlık âlemi için hayâtî bir zarurettir. Hâlâ dünyanın ağırlık noktasını teşkil eden Asya medeniyetinin orijinal bir kolu olan Osmanlı medeniyetini kurmuş ve yaşatmış olan âmilleri araştırmak ve René Guénon’un isabetle işaret ettiği gibi, aklî gurur ve benlikten fedâkârlık yaparak şarkı anlamaya çalışmak, garp tefekkürüne düşen hayâtî bir borç olsa gerektir.”<sup>20</sup>

Henüz Gelenekselci Ekol’e ait metinlerin Türkçede görünmediği 1978 yılında İsmet Özel’in ünlü *Üç Mesele* adlı eserinde Frithjof Schuon ismine temas ettiğini görüyoruz. Özel, el-Asr Suresi’nde geçen vurgudan hareketle “ziyandaki insanın yabancılaşma vehmi” dediği üçüncü “mesele” üzerine eleştirel düşüncelerini ortaya koyarken insanın kendi içindeki bilinç alanı (*ben*) ile dış dünyadaki fizik yasalara tabi olma mecburiyetinin doğurduğu ve “varoluşsal” denilen bir Batılı yabancılaşma fikrine odaklanır. Özel’e göre bu kutuplaşmanın doğurduğu yabancılaşma aşlında hakikatin insan dışında aranması durumunda geçerlidir. İnsanın yabancı olması için Allah tarafından belirlenmiş bir *beni* olduğunu bilmemesi gerekir. Hayata ve evrene anlamın Allah tarafından verildiğini idrâk etmemek *benin* yabancılaşmasına yol açmaktadır.<sup>21</sup> Söz konusu iki kutuplu bölünmenin yol açtığı varoluşsal yabancılaşmanın kaçınılmazlığı karşısında çağımızda bazı aşma imkânlarının bulunduğu ve bunların insanı birleştireceği kabul edilmiştir. İsmet Özel bunlar içinde “mistik bir biçimde kendinden geçme” deneyimlerini de sayar ve bir dipnot düşerek Mistisizm ile tasavvuf terimleri arasındaki ayırımı

19 Sâmiha Ayverdi, *Türk Tarihinde Osmanlı Asırları*, 4. bs, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı 1999, s. 16.

20 Ayverdi, a.g.e., s. 162; Guénon’a atıf yapan benzeri bir ifade için bk. Sâmiha Ayverdi, *Kölelikten Efendiliğe*, (1. bs., 1978) 4. bs., İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2003, s. 59.

21 İsmet Özel, *Üç Mesele: Teknik, Medeniyet, Yabancılaşma*, İstanbul: Düşünce Yayınları, 1978, s. 660-62.

hakkında açıklama yapma ihtiyacı hisseder. Hemen belirtelim ki İsmet Özel tasavvuf ya da "sufizm" derken şeriat kurallarının sınırlarını zorlamaya yeltenmeyen, tam tersine kendini batınî fıkıh olarak gören İslâmî tasavvufu kast etmektedir. Buna göre Mistisizm esasen Batı düşüncesine ait bir kavramdır ve İslâm tasavvufunun Batılı düşünce alışkanlıkları içinde Mistisizm içinde mütalaa edilmesi, hele hele Yahudi, Hıristiyan, Budist veya hümanist Mistisizmle aynı ölçülere vurularak değerlendirilmesi doğru değildir. Özel şöyle devam etmektedir: "Bazı tema benzerliklerinden dolayı sufizmi mistisizm içinde kabul etmek bizi İslâm kültürü ve medeniyeti çerçevesinde doğmuş bir yabancılaşma kuramına götürebilir. Bazıları için düşünce sistemleri arasında böyle bir yaklaştırma çabası geçerli kabul edilse bile –İsviçre kökenli sufi Frithjof Schuon ısrarla İslâmî kavramları budist-brahman-yahudi-hristiyan vb. kavramlarıyla ve üstelik mistik bir platformda karşılaştırmak, hatta eşitlemek hevesini gösteriyor,- biz Müslümanca düşüncenin (sufi olsun olmasın) insanın indî kabulleriyle yön kazanmasını doğru bulmuyoruz. Müslümanın görevi hayattan edindiği, zihninin türettiği düşünce sistem ve düzenleri Kur'an ve İslâmî ilkelerle doğrulamak haklaştırmak değil, Kur'an-ı Kerim'in talim ettiği düşünce biçiminin mevcut olana galebe çalmasını temindir."<sup>22</sup> Esas itibariyle Gelenekselci Ekol'ün başından itibaren Hıristiyan mistisizmi ile tasavvufun birbirine karıştırılmasından bîzâr olduğu bilinmektedir. Ayrıca başta Doğu metafiziği gelmek üzere "esotérique" nitelikli geleneklerin hakikatin bir ve evrensel olduğu fikrini, özellikle Frithjof Schuon'un philosophia perennis öğretisiyle belirginleşen bir çerçevede vurguladığını biliyoruz. İsmet Özel'in vurgusu ise İslâm'ın, ilkelerini Kur'an-ı Kerim'den alan özgünlüğüdür ve bir takım benzerliklerden hareketle öteki medeniyetlerdeki "Mistisizm"ler ile özgün İslâm tasavvufunun aynı çerçevede değerlendirilmesi doğru değildir. İsmet Özel'in Schuon'un fikirlerine bir başka değinisi ilk baskısı 1985 yılında yapılmış olan *Bakanlar ve Görenler* kitabında geçecektir. "Zordur Anlamak" başlıklı yazısına önce Schuon'dan bir alıntıyla başlar Özel: "Fiziksel alanda 'sonsuzca büyük' ve 'sonsuzca küçük' bölgelerin derinliklerine nüfuz edip de insan kavrayışının diğer alanlarını reddeden bir bilim, saf ve basit bilgisizlikten çok daha büyük bir kötülüktür (oysa fiziksel alan dışında kalan sahalarda tabiatın mantığını yeterince ortaya çıkarmak ve meselenin çözüm noktasını anlamak ve elde etmek mümkün olmaktadır). Çağımızın bilim diye adlandırdığı şey gerçekte bir karşı-bilimdir ve onun getirdiği nihai tesir insanların mahvından başka bir şeye irca edilemez. Başka bir deyişle çağdaş bilim Vahyi ve Aklı dışta bırakmaya çabalayan totaliter bir rasyonalizmdir ve aynı zamanda kâinatın fani olduğunu anlamamıza yardım edecek metafizik izafetten haberi olmayan totaliter bir materyalizmdir."<sup>23</sup> Ve Schuon'un modern bilim eleştirisi bağlamında kendi yorumlarını şöyle ortaya koyar: "Bu satırlar, müslüman olduktan sonra İsa adını alan Alman asıllı Sufi Frithjof Schuon'un. Bilim hakkında söyledikleri

22 Özel, *Üç Mesele*, s. 63.

23 bk. İsmet Özel, *Bakanlar ve Görenler*, 3. bs, Çıdam Yayınları, İstanbul, 1991, s. 59.

bu sözlerin yazıldıkları çağda çok isabetli ve yerinde sözlerdi. Ama sanırım yazar, günümüzde nükleer fizik alanında yapılan tartışmaları ve yorumları hesaba katabilecek kadar beklemiş olsaydı bu yukarıda söylediklerinden çok farklı sözler de eklemek zorunda kalırdı. Bugün bilimin totaliter kısmı onu kullananların politika ve tutumlarında belirginleşmektedir. Fakat günlük hayatımıza giren de bilimin politik veçhesinden başkası değildir. Bu yüzden Frithjof Schuon'un yukarıda yer alan satırlarından anlamak mümkündür ki bir müslüman günlük hayatından, tefekküre açılan çalışmalarına kadar her yaptığı işte çağımıza mahsus mantık örgüsünün, yaşayışın ve eğitimin getirdiği şartlandırmaların dışında kalan bir kafa yapısıyla faaliyet göstermek mecburiyetindedir. Biz hem günümüzün sathî kavrayış usullerinin içinde kalıp hem de hayatımızı düzenlemek üzere Allah'ın bize öğrettiği nassları anlamak ve uygulamak işini yapamayız. Çünkü Vahyin anlayış usulü ile dine cephe almış bilimin kavrayış usulü birbirine zıttır. Eğer totaliter bir rasyonalizm ve totaliter bir materyalizm görüntüsünü koruyan bir bilim anlayışı yaşadığımız ortama hükümran ise 'dine' ilişkin kaygularımız ya bu mantığın içinde yer alacak veya yok olmak zorunda kalacaktır."<sup>24</sup> Bu satırlardan anladığımız kadarıyla modern bilimin dayandığı ontoloji Allah-âlem, Allah-insan ve âlem-insan arasındaki ilişkileri ortaya koyan Kur'ânî ilkelerle ters düştüğü için düşünce yapıları bu ontolojinin güdümüne girmiş bir bilimsel bakış açısı ya da eğitimin Müslüman'ca tefekkür faaliyetine ters düştüğünü fark etmek lazımdır. Açıktır ki, bu tefrik yeteneğinin derinleşmesi modern zihniyetin kök, gövde ve dallarına derin bir vukûfiyetle mümkün olacaktır. "Philosophia perennis" veya "dinlerin aşkın birliği" gibi Türkiye'de mesafeli durulan fikirler bir tarafa bırakılacak olursa, Gelenekselci Ekol'ün bu yöndeki vukûfiyeti modern dünya eleştirilerini Türkiye'deki Müslümanları için ilgi çekici kalmıştır.

70'lerin kapanış yılı idrâk edilirken artık yavaş yavaş Guénon'un bazı makalelerinin tercümeleri yayınlanmaya başlayacaktır. İlginç bir tevafuk eseri olarak Guénon'un iki makalesi iki ayrı derginin 1979 Ekim sayısında yayınlanacaktır. Bunlardan biri Mahmut Kanık tarafından tercüme edilmiş ve *Diriliş* dergisinde yayınlanmış olan "Kabuk ve Çekirdek" başlıklı makale,<sup>25</sup> diğeri de Mustafa Tahralı tarafından tercüme edilmiş olan ve *Kubbealtı Akademi Mecmûası*'nda neşredilmiş bulunan "Tevhid" adlı makaledir.<sup>26</sup> Her iki makale de Guénon'un sağlığında *Le Voile D'Isis* dergisinde yayınlanmış, vefatından sonra da yukarıda zikri geçen *Aperçus sur l'éso-térisme islamique et le Taoïsme* adlı kitapta yeniden derlenmiştir. Mahmut Kanık'ın Guénon'dan tercüme çalışmalarını yine aynı eserden alınan ve peyderpey *Diriliş* dergisinde neşrolunan "İslâm Tasavvufu",<sup>27</sup> "İslâm Uygarlığının Batıdaki Etkisi"<sup>28</sup> makaleleri izlemiş, bir yıl sonra da *Le*

24 İsmet Özel, *Bakanlar ve Görenler*, s. 59-60.

25 *Diriliş*, sayı: 61, 1979. s. 26 -29.

26 *Kubbealtı Akademi Mecmûası*, yıl. 8, sayı: 4, 1979, s. 47-53.

27 *Diriliş*, sayı : 62, 1979. s. 22-29.

28 *Diriliş*, sayı, 63, 1979. s. 20-25.



*règne de la quantité et les signes des temps* kitabındaki bir bölümün tercümesi; "Çağdaş Sezgicilik" başlığı altında yayınlanmıştır.<sup>29</sup> Mustafa Tahralı da 80'li yılların başından itibaren René Guénon'dan tercüme çalışmalarını sürdürmüş, Guénon'un "Seyfü'l-İslam"<sup>30</sup>, "Nefsini Bil"<sup>31</sup>, "İslâm Tasavvufu"<sup>32</sup> başlıklı makalelerini dilimize kazandırmıştır.

## 2. Yayınçılık Dünyası ve Fikir Çevrelerinde İlginin Yükselişi

Yetmişlerin sonuna gelindiğinde artık Gelenekselci Ekol'e ait ilk kitap tercümelerinin yayınlanmaya başladığına tanık oluyoruz. Bu konuda ilk adımı atan Yeryüzü Yayınları'dır. René Guénon'un Nabi Avcı tarafından tercüme edilen *Modern Dünyanın Bunalımı* adlı eseri, Yeryüzü Yayınlarının yayınladığı ikinci kitap olmuştur (1979). Müteakip sene yine Guénon'un Fahrettin Arslan tarafından Türkçeye kazandırılan *Doğu ve Batı* adlı eseri yayınlanacaktır (1980). Yayınevi aynı yıl Enes Harman ve Ufuk Uyan tercümesiyle Martin Lings'in *Antik İnançlar Modern Hurafeler* adlı kitabını, iki yıl sonra da yine Martin Lings'in Ufuk Uyan ve Bekir Şahin tarafından çevrilen ve Şeyh Ahmed el-Alevî'yi konu alan *Yirminci Yüzyılda Bir Velî* (1982) adlı biyografisini ve Seyyid Hüseyin Nasr'ın Nabi Avcı tarafından Türkçeye kazandırılan *İnsan ve Tabiat* (1982) adlı eserlerini neşredecektir. Toplam beş eserden ibaret olmakla birlikte Gelenekselci literatüre ait bu ilk kitaplar kayda değer bir ilgi görmüştür. Yeryüzü Yayınları'nın faaliyetini durdurması ardından 1985 yılında kurulan yeni bir yayınevi, İnsan Yayınları, ilk kitap olarak Seyyid Hüseyin Nasr'ın *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı* adlı eserini Ali Ünal'ın tercümesiyle yayınlamak suretiyle (1985) bayrağı devralmıştır. İki binli yılların ilk çeyreğine kadar peş peşe çıkardığı *Üç Müslüman Bilge* (1985), *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş* (1985), *İslam'da Düşünce ve Hayat* (1988), *İslam ve İlim* (1989), *Modern Dünyada Geleneksel İslam* (1989), *Molla Sadra ve İlahi Hikmet* (1990), *İslam'da Bilim ve Medeniyet* (1991), *İslam Sanatı ve Maneviyatı* (1992), *Kutsalın Peşinde* (1995), *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı* (1995), *Tabiat Düzeni ve Din* (2002), *Ebedi Hikmetin Peşinde* (2003) gibi eserlerle bir Seyyid Hüseyin Nasr külliyesi oluşturan Yayınevi, bu arada René Guénon, Frit-hjof Schuon, Titus Bruckhardt, Martin Lings, Ananda Coomaraswamy, Julius

29 *Diriliş*, sayı, 64, 1980. s. 14-19; Mahmut Kanık daha sonra bu makalelerin yer aldığı şu iki kitabı müstakil olarak Türkçe'ye kazandıracaktır: *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1989; *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alâmetleri*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1990.

30 *Kubbealtı Akademi Mecmûası*, yıl 9, sy.1, 1980, s. 58-65.

31 *Kubbealtı Akademi Mecmûası*, yıl 10, sy.3 1981, s. 55-65.

32 *Kubbealtı Akademi Mecmûası*, yıl 14, sy.1, 1985, s. 8-16; Onun bu tercüme çalışmalarına Türkçe'de *İslam Tasavvuf Öğretisine Giriş* (trc. Fahreddin Arslan, İstanbul: Ribat Yayınları 1980) ve *İslam Sanatı* (trc. Turan Koç, İstanbul: Klasik Yayınları 2005) adlı kitaplarıyla tanıdığımız Gelenekselci Ekol'ün önemli temsilcilerinden Titus Bruckhardt'ın "Fas'ta An'anevî İlimler" (*Kubbealtı Akademi Mecmûası*, yıl 8, sayı 2, Nisan 1979, s. 31-43) tercümesini de eklemek lazımdır. Bu arada Tahralı Hoca'mızın bize şifahen aktardığına göre, henüz Türkiye'de kitap olarak neşredilmeden önce (1979) Guénon'un *Modern Dünyanın Bunalımı* adlı eserinden tercüme ettiği birkaç sayfa *Tercüman* gazetesinin Ramazan sayfasında yayınlanmıştır.

Evola, Michel Valsan gibi Gelenekselci müelliflerin çeşitli eserlerini yayınlamaya devam edecektir. Yayınladığı kırk beşi aşkın tercümeyle İnsan Yayınları'nın Gelenekselci Ekol'e ait literatürün Türkiye'ye intikalinde başı çektiği, bu yönde gayretli ve istikrarlı bir performans sergilemeyi sürdürdüğü özellikle belirtilmelidir.

Bu intikale düzenli katkı veren yayınevlerinden biri de İz Yayıncılık'tır. Gelenekselci Ekol'e ait on dört kitabın tercümesini neşretmiş olan bu yayınevinin ilk kitabı René Guénon'un temel eserlerinden biri sayılan *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alâmetleri* (1990) idi. *Ruhçu Yanılgı* (1996), *Doğu Düşüncesi* (1997), *Maddî iktidar Manevî Otorite* (1997) Guénon'un bu yayınevinden çıkmış öteki kitapları oldu. Frithjof Schuon'un Gelenekselci düşüncenin klasikleri arasında sayılan *İslam'ı Anlamak* (1996), *İslam'ın Metafizik Boyutları* (1996) ve *İslam ve Ezeli Hikmet* (1998)de aynı cümleden yayınlanmıştır. Bu faaliyet içinde Seyyid Hüseyin Nasr'ın bizce başeseri olan ve Gelenekselci Ekol'ün derin bir şerhini içeren *Bilgi ve Kutsal* kitabını özellikle zikretmek lazımdır. Yusuf Yazar çevirisiyle yayınlanan eser Gelenekselci fikriyatı anlamak için önemli bir müracaat kitabıdır. Ayrıca ilkin Akabe Yayınları tarafından -İnsan Yayınları'nın Nasr'a ait ilk kitabı neşrettiği tarihte- neşredilen Ahmet Özel'in çevirdiği *İslam: İdealler ve Gerçekler* kitabı (1985) da daha sonra İz Yayıncılık tarafından yayınlanmaya başlamış ve Türkiye'de hayli ilgi görmüştür.

Gelenekselci Ekol'e ait eserlere anılan üç yayınevi dışında Akabe, Ribat, Ağaç, Risale, Gelenek, İşaret, Ayışığı, Etkileşim, Hece, Sufi Kitap, Verka, Klasik, Vural, Kitapevi, Ruh ve Madde gibi çok sayıda yayınevi tarafından da ilgi gösterilmiş, bu yayınevleri, hepsini liste halinde veremeyeceğimiz önemli bir toplamı okuyucuya ulaştırmıştır. Bütün bu yayın faaliyetlerinin hepsini göz önüne aldığımızda Gelenekselci Ekol'e ait yetmiş aşkın eserin Türkçe'ye kazandırılıp yayınlandığı görülmektedir. Orta boy bir kütüphane modülünü dolduracak kadar yekûn tutan bu listenin hatırı sayılır bir okuyucu ilgisine tekabül ettiği ve okuyucularının çoğunun nitelikli olduğu düşünüldüğünde merak edilecek soru şu olmaktadır: Bu literatür Türkiye'deki fikir hayatında nasıl bir algı, etki ve tepkiye yol açtı?

Gelenekselci Ekol'ün ülkemizdeki yansımalarına ait bazı tipik örnekler sunmaya Mustafa Tahralı'nın 1985 yılında İzmir'de düzenlenen uluslararası bir sempozyuma sunduğu tebliğ ile başlamak uygun olacaktır. Çünkü eğer yanılmıyor isek bu tebliğ Guénoniyen öğretileri Türk akademiasının müzakeresine takdim eden ilk çalışma olma özelliğini taşımaktadır. Avrupalı bazı entelektüellerin Müslüman oluşlarında tasavvufun nasıl ve niçin rol oynadığını konu edinen tebliğin<sup>33</sup>ilk kısmında Batı'da ihtidâ hâdiselerinin fikrî, dinî ve manevî sebeplerine inilmekte ve bu tahlilin dayandığı ana fikirleri esas itibarıyla René Guénon'un *Modern Dünyanın Buhrânı* adlı eseri oluşturmaktadır. Bu ana fikirler hakkında

33 Mustafa Tahralı, "Batı'daki İhtidâ Hâdiselerinde Tasavvufun Rolü", *Uluslararası Birinci İslâm Araştırmaları Sempozyumu, Tebliğ ve Müzakereler, 16-18 Eylül 1985*, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, s. 141-166.

okuduğunuz bildirinin ilk çeyreğinde özet malumat verilmişti. Bu yüzden onları tekrar etmeyeceğiz. Tebliğin ikinci kısmında ise tasavvufun Batı'daki ihtidâ hâdiselerinde hangi manevî etkiler istikametinde rol oynadığı meselesi, yine öğretileler açıdan ele alınmaktadır. René Guénon ve takipçileri hem Batılı hem de tasavvuf yoluyla İslam'a girmiş entelektüeller olduğu için bu kısımda da Tahralı'nın tasavvufun manevî imkânlarını Guénoniyen bir ışık altında okumayı tercih ettiği görülmektedir. Anılan tebliğde yer verilen bir gözlem, bir tespit, bir de yoruma dikkat çekmemiz gerekiyor. Tahralı'nın aktardığı gözlem, merhum büyük âlimimiz Muhammed Hamîdullah'a aittir. Üstat Batılı okumuşlar arasındaki ihtidâ hâdiselerinde İslâm'ın akli izâhlarının değil, tasavvufî izahlarının etkili olduğunu hayretle aktarmaktadır. Onun çarpıcı ifadesi ile Batılı Hıristiyanları İslam'ı kabule sevk eden ne İmâm Mâturidî'dir ne de Ebû Hanîfe; Muhyiddîn ibnü'l-Arabî'dir.<sup>34</sup> Tebliğ sahibinin dikkat çekici bulduğumuz tespiti ise –bildirinin sunulduğu tarih itibariyle–İslâm dünyasındaki üniversite ve ilim muhitinde René Guénon ve takipçilerince ortaya konan tasavvufî ve fikrî neşriyatın seviyesine henüz tesadüf edilemediğidir. Tahralı İslam dünyasının maddî alandaki Batılılaşmasından bahisle tespitini, tebliğ metninin ruhunu yansıtan ironik bir soruyla taçlandırır: “Acaba bu batılılaşma gayreti, yakın bir gelecekte, Batı dünyasında olduğu gibi, müslüman ülkelerin üniversite ve ilim muhitlerinde tasavvufa ehemmiyet verme neticesini de beraberinde getirecek midir?”<sup>35</sup> Yoruma gelince, Tahralı tebliğ metninde şu ifadelerle yer vermektedir: “I. Cihan Harbi sonundan itibaren, modern Batı'nın maddî ve kültürel mağlûpları, “îmân”, “îrfân” ve “maneviyât” sahasında gâlip oluyorum ve üstünlüklerini ilan ediyorlar denebilir.”<sup>36</sup> Tam bir “Gloria Victis” ya da mağlûpların zaferi durumu...

Aynı yıl, 1985'te konumuzla ilgili bir başka fikir verici yansıma bu satırların yazarı tarafından kaleme alınmış olan *Modern Bilimin Arka Planı* adlı eserde ifadesini bulacaktır. Eser modern bilimin dayandığı natüralist ontolojiyi ve pozitivist epistemolojiyi tahlil ve tenkit etme amacıyla kaleme alınmıştır. Kitap, yayın hayatına Nasr'ın bir eseriyle başlamış olan İnsan Yayınları'nın ilk tertip neşriyatı arasında yer almış, genç yaşların bütün cür'et ve tecrübesizliğini taşımakla birlikte zaman içinde muayyen bir ilgiye mazhar olmuştur. Kitabın münderecatında konumuzu ilgilendiren iki bölümden ilki “Batı'nın Büyük Düalizmi: Ruh-Madde”, ikincisi de “İlerleme Fikri ve Bilimsel İlerleme” başlıklarını taşımaktadır. Hemen tahmin edileceği gibi sözü edilen, ünlü Kartezyen Düalizm'di ve genç bir felsefe talebesi olarak Guénon'dan alınmış bir etkiyi modern zihin felsefesinin sınırlarına taşıyor ve modern bilimdeki pozitivist tavrı bu açıdan sorguluyordu.<sup>37</sup> Kitabının üçüncü bölümünde Modern Batı'nın “ilerlemeci” ta-

34 Tahralı, “Batı'daki İhtidâ Hâdiselerinde Tasavvufun Rolü” s. 156.

35 Tahralı, *a.g.m.*, s. 159.

36 Tahralı, *a.g.m.*, s. 158.

37 Kartezyen Düalizm'in çeşitli neticelerinin tartışması için bk. İlhan Kutluer, *Modern Bilimin Arka Planı*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1985, s. 61-89.

rih felsefesini modern bilim tarihi ve felsefesinin meselelerine tatbik etmeye çalışan Kutluer'in, ilerleme fikrinin tenkidi bağlamında Gelenekselci Ekol'den çok şey aldığı bölüm boyunca hissedilmekte ancak referanslarda nedense bu Ekol'e ait kitabiyata gereği gibi müracaat edilmediği, sadece biri Guénon'a ait *Doğu ve Batı*, diğeri Nasr'a ait o tarihlerde henüz çevrilmemiş *Sufi Essays* olmak üzere iki esere atıfta bulunmaktadır. Kitabın yazarı genel bir ilerleme fikrini Thomas Kuhn'cu "paradigma" kavramı üzerinden "bilimsel ilerleme"nin imkânı meselesine taşımayı nasılsa başarmış görünmektedir.<sup>38</sup>

Seyyid Hüseyin Nasr'a ait *İslam ve İlim: İslâm Medeniyetinde Aklî İlimlerin Tarihi ve Esasları* (İstanbul: İz Yayıncılık 1989) adlı eseri bu arada Türkçe'ye kazandıran Kutluer'in 1990 yılında Guénon'un *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alâmetleri* adlı eserinin Türkçede yayınlanması vesilesiyle *Yönelişler* dergisinde neşrettiği "Guénon Bize Ne Söyler?" başlıklı bir deneme yazısı genç bir yazarın Gelenekselci kitaplardan umduğu etki hakkındaki hayal kırıklığını yansıtmaya bakımından anlamlıdır:

"...Guénon'un ilk kitabının Türkçe'de yayınlanmasından bu yana uzun süre geçmiş olmasına rağmen, onun fikir ve eserleri konusunda kıymet taşıyan çok az değerlendirmenin ortaya konmuş olması ve hatta bu kadarının bile çok özel çabalara inhisar etmesi, gösterilen tepkinin, müteessir olunan etki yanında çok nisbetsiz düştüğünü söylemeyi gerektiriyor. Şahsen ben ilk yayınlandığı zamanlarda Guénon hakkında müslüman çevrelerde canlı ve olumlu bir tepki belireceği, sonra ortak ve üretken bir kanaat oluşacağı beklentisi içindeydim. Ama öyle olmadı. Guénon genel müslüman okuyucu gözünde, müphem ama "herhalde önemli şeyler söylüyordur" yaklaşımıyla okunmaya çalışılan İslâm'ı seçmiş bir Fransızdı yalnızca. Ne söylediği ve ne yazdığından çok bir ünlü Batılı olarak "ihtidâ" etmiş olması önemliydi galiba ve bu vurgu açıkça popüler tatmin arayışlarının bir parçasıydı. O yıllarda müslüman olmuş batılılar, müslümanların gündemindeydi. Ve "Güneşin Batı'dan doğacağına" dair ahir zaman alametlerinin bir parçası olarak değerlendiriliyordu. Çok az insan, müslüman olmuş bir batılının bu seçimi hangi ruhî ve entellektüel arayışların sonunda yaptığını düşünüyör; derin bir ruh, düşünen bir kafanın, içinden çıktığı, o veya bu bazda nefyettiği ve sonra "illâ" diyerek müslümanlığı seçtiği şartları yeniden ele alma lüzumu hissediyordu."<sup>39</sup>

Yansımalara dönemin İslâmcı fikir çevrelerinde etkili olan yazarlarla devam etmenin sırası gelmiş olmalı. Bu örneklerden ilkinin Batılı ideolojiler, İslâm ilim ve düşünce geleneği, modernizm, ulus-devlet, İslâmî hareketler, siyasal İslâm, birlikte yaşamak... gibi konularda yazdıklarıyla tanınan ve fikirlerini "Sivil İslâm" tezi ekseninde inşa eden Ali Bulaç'tan seçtik: " 'İnsanın ziyanda olduğu' (Asr Sûresi) bu modern zamanlar(Asr)da genel çevrim tamamlanmak üzeredir. Bun-

38 "İlerleme Fikri ve Bilimsel İlerleme" bölümü için bkz. Kutluer, a.g.e., s. 91-133.

39 Bu metin daha sonra yazarın bir kitabında derlenecektir. Bkz. İlhan Kutluer, *Erdemli Toplum ve Düşmanları*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996, s. 91-92.

dan dolayı biz İkinci Vakti'ndeyiz (Asr); ve fakat Gurub (Akşam)a daha ne kadar var, bilemiyoruz. Şu var ki genel durum çevrimin bu son diliminde bir helezonik zamanın tamamlanıp yeni bir zamanın eşiğine adım atmakta olduğumuzu haber veriyor. Eğer gözlemlerimizde yanılmıyorsak, tamamlanan *Modernite*'nin zamanı, başlayan ise İslâm'ın zamanıdır." "Bir dünyanın sonu" fikrinin öne çıktığı ve bunun İslâmî terimlerle ifade edilmiş bir kozmik çevrim fikrine dayandırıldığı bu pasaj<sup>40</sup> Gelenekselci Ekol'e yapılacak atıfları önceden haber verir gibidir. Bulaç'ın "gözlemlerimiz" dediği tespitlerin İslâm dünyasında Cemaat-i İslâmî'den İhvan-ı Müslimîne oradan Yeni-Selefi harekete kadar çeşitli ekollerce temsil edilen fikrî bir uyanışın olduğu, modern Batı'da dinin geri döndüğü ve modern medeniyetinin Aydınlanmacı tezlerinin beyhude olduğunu hissetmeye, özellikle teknolojinin doğurduğu ekolojik felaketlerin ilerleme inancını gücünden etmeye başladığı, kısacası "modernizm" in köklü bir bunalıma girdiği kanaatini desteklediğini peşinen belirtelim. Kitabın ilk yarısında modernliğin içine girdiği bunalım konusunda Gilles Kepel gibi Batılı siyaset bilimcilere sıklıkla müracaat edilmekle birlikte bu krizin İslâm hikmet ve maneviyatı açısından yorumlanmasında Gelenekselci Ekol'e ait terminoloji ve öğretilere de müracaat etmek yararlı görülmüştür. Bununla birlikte Bulaç'ın "sağcı muhafazakârlığın" sahip çıktığı anlamıyla "gelenek" terimini sıcak bulmadığını hemen belirtmek gerekir. Nitekim kendisi "Kur'ânâ ve sünnete dönüş" fikriyatının, modernite ile birlikte antropolojik bir kavram olarak geleneği de dışladığı kanaatindedir.<sup>41</sup> Çünkü söz konusu ettiği dinin asli kaynağına dönüş fikri öncelikle "geleneksel dini aşmamıza yardım edecek" bir metodolojiyle ilgilidir.<sup>42</sup> "Sivil İslâm" dediği, "değişimi aşağıdan yukarıya müslümanlaşma" da arayan, "Resmî İslâm" anlayışının hilafına olarak, hâkimiyeti değil katılımı öne çıkaran anlayış<sup>43</sup> haricinde kalan projelere belli bir eleştirisi olan Bulaç, modernite karşısında niçin geri kaldığımız sorusu yerine İslâm'ın modern dünyaya cevabının ne olduğu sorusunun konması gerektiğini ileri sürmektedir. Tabiatıyla ilk soru bizi modernite dünyasını kriter almaya zorlamakta, ikincisi ise modern dünya eleştirisiyle temellenmiş, tezi olan, aktif bir tutumu yansıtacaktır. Kısacası "Sivil İslâm" Kur'ân'a dönüş teziyle modern Batı epistemolojisinden bir kopuşu, sünnete dönüş teziyle de modernitenin sunduğu yaşama tarzlarına karşı bir alternatif oluşturma imkânının altını vurgulamakta, böylece hem moderniteyle, hem de "tarihsel İslâm"la olan farkının altını çizmektedir.<sup>44</sup>

Nitekim Ali Bulaç'a göre en temel sorun "din ve modernizm" arasındaki sorundur.<sup>45</sup> Bu meselenin modernizm ile ilgili yönü köklü bir eleştiri üretmeli, din ile

40 Ali Bulaç, *Nuhun Gemisine Binmek: Çevrimin Son Öğretisi*, İstanbul: Beyan Yayınları, 1992, s. 9.

41 Bulaç, a.g.e., s. 56-57.

42 Bulaç, a.g.e., s. 78.

43 Bulaç, a.g.e., s. 83.

44 Bulaç, a.g.e., s. 87-88.

45 Bulaç, a.g.e., s. 135.

İlgili veçhesi de akılcılık, bilimcilik, ilerlemecilik, ulus-devletçiliği gibi modernizmin mümkün etkilerinden arındırılmış, Kur'ân ve sünnette işaret edilen esaslara dayalı bir din anlayışına ulaşmalıdır. Ali Bulaç her iki durumda da zaman zaman Gelenekselci müelliflere atıflarda bulunmakta onların eleştiri ve fikirlerini kendi yaklaşımlarına başarıyla eklemektedir. Bu anlamda modern Batı medeniyetinin içinden geçtiği dönem, insanlığın Fecir'den başlayarak, Kuşluk, Öğle ve İkinci evrelerini geçirip Akşam'a kadar sürecek kozmik çevrimin İkinci evresine tekabül etmektedir. Genel çevrim, dünyanın sonunun henüz gelmemesi anlamında sürmektedir; ancak bu evrede Batı'nın helezonik süreci tamamlanmakta ve bizzat modernizmin sonu gelmektedir.<sup>46</sup> Bulaç bu yöndeki yaklaşımlarında özellikle Frithjof Schuon ve bazen de Seyyid Hüseyin Nasr, Martin Lings ve Lord Northborne gibi Gelenekselci yazarların eserlerine müracaat etmektedir.

Mesela "Hakikatin bilgisi"ne ulaşmak üzere bilimsel bilginin yolumuzu aydınlatmayacağı, bu konuda saf metafizik temele olan ihtiyacımızın vurgulanması gerektiği yerde Schuon'a atıflar yapar. Özellikle eşyayı, iç yüzündeki hakikatin ışığında yeniden idrâk, modern Batı'nın artık yitirdiği bir bilgi anlayışını yeniden gündeme getirmelidir. Modern bilimin fizik varlık düzeyini aşmayan ve adeta duyu idrâkiyle sınırlandırılmış olan bilgi anlayışı bir fizik-ötesi varlık alanı olduğu ve bu alana modern bilgi anlayışını aşan bir bilgilenme yoluyla geçilebileceği telakkisi önemlidir.<sup>47</sup> Modern bilgi anlayışının sakatlığını ortaya koymak üzere Martin Lings'e de atıf yapan Bulaç, Lings'in modern insanın İlahî Asıldan uzaklaşmış olmasının onu yeryüzündeki halife mevkiinden ettiği, modern bilimin insanı maymunla arasında sadece derece farkı olan bir mevkie indirdiği tespitine değinir.<sup>48</sup> Modern bilim anlayışının kurulmuş bir makede olduğu gibi her şeyin zorunlu biçimde muayyen olduğu mekanistik evren anlayışına yol açmış olmasının insan hürriyeti problemini çözümsüz bıraktığından söz ederken, bir başka Gelenekselci müellife, Lord Northborne'a müracaat eder. Modern bilim bu kozmoloji anlayışıyla sanki böyle bir problem yokmuş gibi davranmakta ve bu konuda yükü sırtından atmak istemektedir.<sup>49</sup> Bulaç'ın çok dikkat çekmeyen bazı atıflarını da Seyyid Hüseyin'e yaptığını ekleyelim.<sup>50</sup> Yazar kutsal, gelenek, hikmet, hakikat, zahir-bâtın, intellect, akıl, kalb, ruh, rahmânî nefes, varlık dağı, mağara... gibi terim ve metaforları kullanırken onları zaman zaman Gelenekselci anlamlarına yaklaştırdığı izlenimini kuvvetle vermektedir; ancak kendisinin "gelenek" teriminin Ekol'ün öğretisinde tanımlanmış bütün tazammunlarına katılmadığı, özellikle "philosophia perennis" öğretisinde tartışılması gereken hususlar gördüğü not edilmelidir. Bulaç Gelenekselci söyleme müracaat etme-

46 Bulaç, a.g.e., s. 127.

47 Bulaç, a.g.e., s. 173, 182, 194, 239.

48 Bulaç, a.g.e., s. 246.

49 Bulaç, a.g.e., s. 248; müellif bir yerde de "kalb" kavramının insanî varoluşla ilişkisi mevzuunda Northborne'a atıfta bulunur. bkz. s. 257-258.

50 Msl. bkz. Bulaç, a.g.e., s. 144, 233, 258.

sinin herhangi bir yanlış anlamaya meydan vermemesi için uzunca bir dip not ile şu tasrihata bulunmuştur: "Kutsal Gelenek"ten vahiy geleneğini veya nebevî hikmet geleneğini anladığını, Brahmanizm, Budizm, Konfüçyanizm, Taoizm... gibi kadîm Doğu geleneklerinin İslâm ile aynı kategoride değerlendirilemeyeceğini, bu geleneklerin çıkışları itibariyle sahih kaynaklardan sudur etmiş olsalar da tarihsel bir takım nedenlerle asıldan saptıklarını, dolayısıyla İslâm'ın bu tür dinlere de karşı çıktığını yazmaktadır. Bu tür kadîm dinler, asılları muvahhid olsa da fiilî halleriyle muharrefdir ve İslâm son Vahiy olarak onların asıldan uzaklaşmış öğretilerini aslına döndürmek için gelmiştir."<sup>51</sup>

Aynı yıl Gelenekselci Ekol karşısındaki bu türden ihtirazî kayıtların, apaçık itiraz ve kökten reddediş biçiminde kendisini gösterdiği bir eser yayınlanacaktır. Bu kitabın bizim konumuz bakımından önemi Gelenekselci Ekol'ün 90'ların başına geldiğimizde artık müstakil bir eleştiriyi gerekli kılan yaygın bir etkiye sahip olduğunu göstermesidir. Zübeyir Yetik'in 1992 yılında neşredilen *İnsanın Yüceliği ve Guénoniye Batnilik* adlı söz konusu kitabı aslında itirazın hangi "İslâmî" gerekçeye dayandığını ve reddedişin hangi ana fikirlere yöneldiğini göstermesi bakımından da anlamlıdır. Müellif, kitabının girişinde itiraz ve ret noktalarını tamamen dinî ve karşı-dinî anlamlar taşıyan keskin bir tezat fikri çerçevesinde ortaya koymaktadır. Tezat esas itibariyle "insanın yüceliği" inancı ile "insanın yücelişi" telakkisi arasındadır. İlki Yüce Allah'ın göndermiş olduğu "iletmiş dinler" in mesajı iken ikincisi "türetilmiş dinler" e aittir ve ilkinin bozunuma uğratılması yoluyla uydurulmuştur.

Yüceliğinin gereği ve sonucu olarak insan kendi gerçekliği içinde saygın bir konuma sahiptir. Bu anlayışta insan, insan sayılmakta, kendine özgü bir kişiliği olduğu kabul edilmekte, böylece kendi "ben"inden farklı olarak hem öteki kişilikleri hem de Aşkın bir Kişilik olarak Yüce Yaratıcı'yı algılamasına imkân tanınmaktadır. Bu anlayışta insan, iradesi olan, seçme hürriyetine sahip bir varlık olarak tanımlandığı için bu kez Yüce Allah tarafından muhatap alınmakta, Allahü Teala kendisine haberciler ve kitaplar göndermektedir. Artık seçim insanındır. Özünde taşıdığı yücelik vasfı bağlamında bu varlık, kişilik ve irade sahibinin bir sonucu olarak sorumluluk sahibidir de. İlahi hitaba muhatap olabilen ve bu yüzden yükümlü kılınmış bir kişilik olarak insan, sorumluluğun icap ettirdiği görevi ifa etmek üzere hür iradesiyle seçimini yapacak ve hayata geçirecektir. Bu saygın insanın sorumluluğu geçmiş, şimdi ve geleceği aynı anda hesaba katan bir perspektife sahiptir ve bu yüzden onun zaman anlayışı doğrusal ve bireysel bağlamlı bir tasavvura dayanır. Buna mukabil "insanın yücelişi" telakkisinde insan alçalmış ve alçaltılmış bir yaratıktır. Yüce Allah tarafından gönderilecek haberleri kendi başına anlayabilecek, seçmede bulunabilecek, irade kullanabilecek bir konumda bile değildir. Onun doğruyu, doğru yolu bulması kişilik etiğinin gerektirdiği bir bireysellik içinde mümkün değildir. O kendi kişiliğinin önem arz

51 Bulaç, a.g.e., s. 166 dipnot 1.

etmediği bir ortamda, bir takım çobanların güttüğü sürünün pasif bir üyesidir ve onun doğruyu bulması, içinde bulunduğu sürünün güdülmesiyle mümkündür; çünkü kitleyle beraber kendisi de doğru diye gösterilen yolu izlemek durumundadır. Benlik duygusu gelişmediği için sen ve de “O” algısından adeta mahrumdur ve Yüce Yaratıcı’yı da aşkın “O” olarak kavramakta zorlanır. Bu yüzden kendi benliğinde ve her yerde içkin bir kutsal varlık tasavvuruna yönelerek benliğini yüceltici pedagojilere kutsiyet atfeder; giderek ben ile Allah, Yaratıcı ile yaratılan arasındaki ayrımı yitirmeye başlar. “İnsanın yüceliği” anlayışında zaman tasavvuru doğrusal idi ve bireysel bir bağlama sahipti. “İnsanın yücelişi” telakkisinde ise zaman “çevrimli” ve tümeldir. İnsan zamanı kullanmamakta, adeta zaman insana hükmetmektedir. Böyle bir insan “vaktin oğlu” olarak sadece şimdiki yaşar ve çevrimlerin gelip kendisini mahkûm etmesini bekler. Nitekim insanlık tarihi boyunca ortaya çıkmış “tağuti” güçler kendi uydurdukları dinler vasıtasıyla bu kişiliksiz, iradesiz ve sorumsuz insan telakkisini kitleler arasında yaymayı kendi siyasetleri için daima yararlı görmüşlerdir. İletilmiş dinlerin yeryüzünde kaim olmasını engellemek üzere tarih boyunca türetilmiş olan bu telakki bir yönüyle dinî bir söylem içinde daha doğrusu bir karşı-din olarak ortaya çıkmakta diğer yönüyle türetilmiş felsefe ve bilim sürümleriyle kitleleri ikna etmenin etkili mekanizması olarak sahneye sürülmektedir.<sup>52</sup>

Zübeyir Yetik’in René Guénon’u ve Guénoniyen Batınlığı ele aldığı çerçeve budur. Tahmin olunabileceği gibi Guénon ve Guénoniyenlik “insanın yücelişi” telakkisi tarafında durmaktadır; her ne kadar İslâm’ı seçmiş bir mühtedi ise de, aldığı eğitim, yazı hayatı boyunca esoterik, okült veya hermetik öğretilere, hatta masonluğa olan kesintisiz ilgisi türünden sebeplerle “insanın yücelişi” telakkisinden kendisini kurtaramamıştır. Nitekim yazdıklarında İslâm’a dair arızî bir takım değiniler dışında çok az şey vardır. Haddizatında onun ortaya koyduğu metinler ciddi bir entelektüel performansın ürünü gibi görünse de yoğun bir bilgi aktarımından ibarettir ve Guénon’un kendisine mahsus düşünceleri, tahlil edilmesi hatta özetlenmesi imkânsız bir zorluk taşımaz. Yetik’in Guénon’un düşüncelerinden hangisinin altını çizdiğini tespit bakımından onun verdiği özeti aynen aktarmak uygun olacaktır: “Zaman Hindu Öğreti’nin gösterdiği doğrultuda ve çevrimsellik gereği gittikçe bozulmaktadır. İnsanlık bu bozuluşun en uç noktasındadır. Batı uygarlığı bu çöküş ve tükenişi simgelemekte, yaşamaktadır. Çözüm Doğu’nun bilgeliğini, öğretilerini kavramakla bulunabilir. Buysa ‘her kişinin değil, er kişinin kârıdır’ ve dolayısıyla bunu sezinelebilen seçkin bir topluluk ‘geleneksel’ öğretiler doğrultusundaki bir eğitim sürecini yaşayarak hem kendilerini kurtaracak hem de, –ola ki– insanlığa ışık tutup kurtuluş yolunu göstereceklerdir. ‘Gelenek’ ise bütün zamanlarda ve mekanlarda varlığını sürdürmüş olan, bazen de dinsel görünümde yer alan “batınî” inanışlardır.” Yetik devamında bütün bu düşünceleri tasvirî anlamda aktarmak gayesiyle değil, “İslâm’la ilişkisiz ve doğrudan doğruya Batınî bir inancın, (Yetik’in kaleme

52 Zübeyir Yetik, *İnsanın Yüceliği ve Guénoniyen Batınlık*, İstanbul: Fikir Yayınları, 1992, s. 9-15.



aldığı) bu kitabın anlatımıyla “ikinci din”in gereği bir inancın ifadeleri olduğunu belirleyici bir yaklaşımla ele alacağı”nı açık biçimde belirtir.<sup>53</sup>

Müellif'e göre son tahlilde insanın kutsanması ve tanım gereği tanrılaştırılması anlamına gelen bu türden batınî telakkiler, peygamber eliyle “iletlen din”in karşısına “tagutî” düzenler eliyle geliştirilerek uydurulmuş bir karşı-din, Yetik'in tabiriyle “türetilen din”dir. Bu yönüyle karşı-din olarak batınlık siyasal açıdan da anlam taşır. Çünkü insanlık dine koşarken ya nebevî bir “devrim” yaşayarak kurtulacak ya da onbinlerce yıllık propaganda deneyimi olan batınî çağrılara irade ve kişiliğini teslim etmek suretiyle sözde “yüceliş yolları”nda aslî hürriyetini kaybedecek, “dünya düzeninde bağımlı bir ‘öge’ durumuna düşecektir.”<sup>54</sup>

Aynı yılın başında yayınlanan bir kitapta gelenek kavramını modernlikle ilişkisi içinde ele alan ve bu kavramın modernlikle oluşturduğu iddia edilen tezadı sorgulayan bazı bölümler yer aldı. O dönemde henüz genç bir yazar olan Mustafa Armağan'ın *Gelenek ve Modernlik Arasında* (1995) adlı bu kitabı daha önce yazılmış makalelerin bir derlemesiydi; ancak derlemenin münderecatını oluşturan yazılar içinde özellikle ikisi önemliydi; çünkü konumuzu teşkil eden Guénoniyen Gelenek kavramıyla ilgili bazı çözümler içeriyordu. Bu çözümlere Türkiye'de Gelenekselci Ekol'ün tartışılma biçimleri hakkındaki son bir örnek olarak kısaca temas etmek yararlı olacaktır kuşkusuz. Kaldı ki yazar Gelenekselci Ekol'den bahsetmek için sıradan biri sayılmaz. Kendisi Seyyid Hüseyin Nasr'ın *Molla Sadra ve İlâhî Hikmet* (İstanbul: İnsan yayınları 1990) adlı kitabını Türkçeye kazandırmış, o yıllarda Gelenekselci Ekol hakkında ciddi ilgileri olan<sup>55</sup> başarılı bir editördü; ayrıca sözünü edeceğimiz kitabından önce *Gelenek* (İstanbul: Ağaç yayıncılık 1992) adıyla müstakil bir risale de kaleme almıştı.

Temas edeceğimiz yazılardan ilkinde gelenek ile modern arasındaki çatışmanın –buna yazının muhtevası açısından modernlik ve postmodernlik çatışmasını da eklemeliyiz- aslında iki kavram arasındaki jeneolojik akrabalığı gösterdiği tezi işlenmektedir. Bu yaklaşıma göre gelenek ve modernlik birbirine eklenen ortak formlara sahiptir. Üstelik geleneğin modern bir zeminde savunulması da onun müsabakayı başında kaybettiğini göstermektedir. Geleneğin kendisini tanımlarken karşıtı olan bir ‘öteki’ yaratması ve kendisini çelişik biçimde bu karşıt ‘öteki’ üzerinden ifade etmesi, kendisini bizâtihi şey (kendinde şey) olmaktan çıkarp lizâtihi şey (kendisi için şey) haline getirmektedir. Dolayısıyla geleneğin ifade biçimlerini zâtına değil de tezadına nispetle oluşturması, kendisini tezadı

53 Yetik, a.g.e., s. 255.

54 Yetik, a.g.e., s. 332-333.

55 Armağan *Zaman Gazetesi*'ne 1994 yılında verdiği bir mülakatta kendisinin de içinde bulunduğu 80 kuşağının bilim felsefesinden İran radikalizmine uzanan çok yönlü eğilimlerini anlatırken şu ilgilere zikrediyor: “Bir ellerinde Guénon'un *Modern Dünyanın Bunalımı*'ni coşkuyla okurken, diğerinde Bediüzzaman'ın *Muhâkemât*'ını çözmeye çalıştılar.”, bkz. Mustafa Armağan, *Gelenek ve Modernlik Arasında*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995, s. 46.

karşısında algılaması demektir ki bu tezat modernlikten başka bir şey değildir. Şöyle de denebilir: Benlik bilincine ermiş olan gelenek artık modernlikten başka bir şey değildir. Modernlik geleneğin muhtevasını massetmiştir ancak aralarındaki diyalektiğin formu açısından aynı durum bu kez modernlik için geçerlidir. O da kendinde şey olarak varlığını sürdürmek isteyecek, ancak kendisi için şey olabilmek yani benlik bilincini geliştirmek üzere kendisine karşıt 'öteki' üzerinden kendisini ifade edecektir. Bu karşıt 'öteki' modernliğin her şeye rağmen zafını alttan alta kollayan ve tam anlamıyla massetmediği unsurlarıdır. Bunlar modernliğin kendi bilincinin farkına varma sürecinde muhalefet dozlarını artırmış ve sonunda kendisini ortak bir ad altında dışa vurmuştur: Postmodernlik. Bu durumda "Postmodernlik kendi bilincine vardığında modernliğin yenilenmiş formu, geleneğin yenilenmiş ve kırılmaya uğramış muhtevası" olmaktadır. Dolayısıyla gelenek, modernlik ve postmodernlik arasında vuku bulduğu varsayılan kopmalar, kavram jeneolojisinin talep ettiği formel bakış açısından bir eklemelenmenin ifadesidir aslında.<sup>56</sup> Armağan'a göre düşünce tarihi düşünce muhtevalarını ilgilendiren kopmaların aslında formel açıdan bir sürekliliği ifade ettiğini gösteren örneklerle doludur. Kısacası birbirine tezat teşkil eden düşünce, kavram, akım veya zihniyet dünyalarının kopma ve eklemelenme tarzlarının kendisini tarihte durmadan tekrar eden formel bir mantığı vardır ve galiba bu mantık Hegel'in tez-antitez-sentez geçişliliğine dayalı diyalektik mantığıdır.

İkinci dikkat çekmek istediğimiz yazı ise "Geleneğe Dönüş Çözüm mü?" başlığını taşımaktadır. Yazar'a göre gelenek muhafazakârlar ile modernistler arasındaki en temel tartışma konusudur. Muhafazakârlar, adı üzerinde geleneğin korunma ve ihyasını, modernistler ise değiştirilmesini talep ederler. Sanki durağan ve değişken karşısında iki tedirgin mizaç çatışıyor gibidir. Armağan'a göre kadim olanı iyi ve güvenilir telakki edenler ile modernini iyi ve gerekli sayanlar arasındaki bu çekişmeyi bir sağduyu platformuna taşımanın zamanı gelmiştir. Müellif sorar: Her şeyden evvel gelenekten ne anlamalıyız? Guénon ve takipçilerinin zaman-üstü bilgelik olarak tanımladıkları Gelenek midir kast edilen? Bir kurumlaşmış otorite olarak gelenek mi? Adet, örf ve görenek anlamındaki folklorik gelenekten mi söz ediyoruz? Geçmişin fikrî bir hareket noktası olarak araçsallaştırılmış mirasına mı gelenek diyoruz? Armağan'ın kitabı özellikle Guénoniyen Gelenek kavramından söz etmediği için bu yazılarda gelenek taraftarlığı yer yer durağanlık yanlısı olmak, her türlü değişime karşı gelmek, ya da bu tür tutumları benimseyen muhafazakârlık ile aynı sayılmaktadır. Bazı yerlerde de gelenek tarihselciliğin zorunluluk fikri karşısında sakıncasız bir şekilde devam etmesi istenen, bunun için kendisine sosyo-kültürel bir zeminin gerektiği düşünülen bir olgudur. Bu yüzden Armağan'ın kitabını okurken geleneğin geçtiği her pasajda kavramın hangi anlamda kullanıldığından ya da bütün anlamları kuşatan küllî bir gelenek kavramından mı söz edildiğinden emin olmalıyız.

56 Armağan, a.g.e., s. 13-14,17.

Her ne ise yukarıdaki tasnifte ilki dışındakiler konumuzu doğrudan ilgilendirmediği için Armağan'ın sorusunu sadece Guénoniyen Gelenek hakkında sorulmuş varsayıyoruz: "Guénoniyen Geleneğe dönüş mümkün mü?" Bu anlamdaki Gelenek kendisini modern dünyanın tezadı şeklinde tanımlamaktadır ve modern şartların tüm bir küresel âlemi belirleme gücü, Geleneği tarihsel tezahürlerinin bir tür tecdit edilmiş tekrarı şeklinde yaşanmasını mümkün kılmamaktadır. Çünkü artık Gelenek dünyayı şekillendirici anlam ve gücünü kaybetmiş, kendi içine kapanmıştır. Yaşanan sadece âhir zaman alâmetleridir artık. Fakat kutsal olan ile irtibatın modernleşmeyle birlikte kolektif şuurdan ferdi vicdana indirgenme süreci Guénoniyen anlamdaki Geleneğin modern dünyada yeniden doğmasına elverişli bir zemin hazırlayacaktır. Fakat bu evrede Geleneğin eski dünyada olduğu gibi bir sosyo-politik yapı şeklinde tecessüm etmekten vazgeçmesi kaçınılmaz olmaktadır. Bununla birlikte kalbî ve entelektüel planda Geleneğin kaynağıyla irtibat kurmanın daha mümkün hale geldiği de anlaşılabilir bir gerçektir. Çünkü bizzat modernliğin içine girdiği kriz hayatta kalmayı başarmış bazı kalplerde hayatın anlamına dair arayışların artması ve manevî ihtiyaçları tatmin edecek alternatif bir dünya için taleplerin yükselmesi sonucunu doğurmaktadır. Ayrıca bizzat Geleneğin öğrettiğine göre modernliğin yol açtığı şu manevî kuraklık ortamında kutsala doğru atılacak en küçük bir adım bile ruhun kemali açısından büyük bir ödülle karşılanacaktır.<sup>57</sup>

Demek ki "Geleneğe dönüş mümkün mü?" sorusu arkada kalmış bir tarihsel döneme aynı şartlarıyla geri dönmek anlamında değil de Geleneğin tarihsel olmayan metafizik ilkelerine teveccüh anlamında soruluyorsa cevap olumludur. Fakat Armağan'ın 'muhtevada kopma, formda eklemleme' konusundaki ana fikri hatırlandığında Geleneğin kalbine doğru bütün bu teveccühün 'postmodern durum' bakımından mümkün olduğunu kabul etmemiz gerekiyor. Aksi takdirde modernliğe köklü eleştiriler getiren Gelenekselci Ekol'ün, "modern dünyadan sonra ne?" sorusuna postmodern söylemi de aşan cevaplar verme istidadında olduğu yazılarında vurgulanmış olurdu.

Gelenekselci Ekol'e ait eserlerin Türkçeye tercüme edilmesi ardından bu fikriyatın nasıl algılandığını, nasıl tartışıldığını, nasıl bir tesirde bulunup hangi neticeleri doğurduğunu tipik örneklerden kalkarak belirlemeye çalıştığımız bu kısımda son bir metne yer vermek istiyoruz. "Tarih ve Hurafe: Çağdaş İslâm Düşüncesinde Tarih Telakkisi" başlığını taşıyan bu metin çağdaş Türk ve İslâm düşüncesi uzmanı İsmail Kara'ya ait olup ilk şekli 1998 yılında *Dergâh* dergisinde (sayı:105) yayımlanmıştır. Kara makalesinin konumuzla ilgili kısmında şöyle yazıyor:

"80 sonrasında tercüme vasıtasıyla Türkiye'ye gelen bir başka İslâm (hatta insanlık) tarihi yorumu "gelenekçi" Guenon ekolünün yorumudur (R. Guenon,

57 Armağan, a.g.e., s. 63-67.

M. Lings, F. Schuon, T. Burckhardt, S. Hüseyin Nasr, A. es-Sufi. -İran asıllı olan Nasr hariç diğerleri tasavvuf kanalıyla müslüman olmuş batılı entellektüellerdir-). Bu ekolün Türkçeye tercüme edilmesi, birbiriyle bağlantılı olarak üç önemli netice doğurmuştur denebilir. Bunlardan birincisi, modernleşme tarihi boyunca Avrupa'nın, batı medeniyetinin, felsefeden sanata kadar üst düzeyde bir değerlendirme ve tenkidinin Türkçeye aktarılmış olmasıdır. Bu değerlendirme ve tenkit ameliyesi aynı zamanda İslâm modernizminin de sıkı bir değerlendirme ve tenkitten geçmesi mânasına gelmektedir. İkincisi İslâm dünyasındaki ıslahat hareketlerinin önünde en büyük engel olarak görülen, bu yüzden en geniş ve etkili tenkit alanlarından biri haline getirilen tasavvufun, İbn Arabî fikriyatının yine modernleşme tarihi boyunca göremeyeceğimiz ölçüde üst bir konuma yerleştirilerek ele alınmasıdır. Üçüncüsü -ki ele almaya çalıştığımız konu itibarıyla en önemlisi budur- dinle "gelenek" (tradition) arasında kurulan zaruri bağlarla hatta aynileştirmelerle din, İslâm ve insanlık tarihinin kopuk halkalardan müteşekkil bir saha olmaktan çıkarılmasıdır. Burada din mânasına da gelen "gelenek" aynı zamanda mutlak olarak tarihtir. Gelenekçi ekolün Türkçeye aktarılmasının, İslâmî çevrelerdeki problemleri tarih tasavvurunu nasıl etkilediği konusunda konuşmak en azından şimdilik erkendir."<sup>58</sup>

Gelenekselci Ekol'ün Guénon'dan başlayarak modern Batı medeniyetine yönelttiği eleştirilere, özellikle Seyyid Hüseyin Nasr'ın İslâm modernizmi hakkındaki menfi değerlendirmelerine yukarıda ana hatlarıyla değinmiştik. Ayrıca bu mütefekkirlerin Gelenek'in yüreğinde genelde tasavvufu, özelde de İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde dile gelen Vahdet-i vücud metafiziğini gördüklerini biliyoruz. Ekol'ün Batılı olan ya da Müslüman bir vatanda doğup Batılı eğitim almış aydına anlamlı gelecek bir dil kullanarak Vahdet-i vücudçu doktrininin etkileyici bir şerhini ortaya koymuş oldukları da kabul edilmelidir. Bu büyük şerh sayesinde İbnü'l-Arabî adeta Gelenekselci söylem içinde yepyeni bir ifade tarzına bürünmüş, söylemin bütün ana fikirleriyle bütünleşmiş, artık yirminci yüzyılın buhranlı insanına bilgece konuşmaya başlamıştır. Bu hitabın Türkiye'de tasavvufa ilgi ve/

437

Türkiye'de  
İslâmcılık  
Düşüncesi ve  
Hareketi

58 İsmail Kara, *Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003, s. 108-109; Zarcone da dikkate değer bulmuş olmalı ki, Kara'nın makalesine atıfla söz konusu üç neticeye vurguda bulunuyor. Bkz. Thierry Zarcone, "Rereadings and Transformations of Sufism in the West", Fr.'dan trc. Juliet Vale, *Diogenes*, no. 187, Vol. 47/3, Oxford: Blackwell 1999, s. 119; Gelenekselci Ekol'e ait fikriyatın Türkiye'ye intikali ve tesirleriyle ilgili Mark Sedgwick'in gözlem ve tespitleri de kısaca zikredilmelidir. Sedgwick, yukarıda ayrıntılarını verdiğimiz intikal sürecine ana hatlarıyla değindikten sonra şu gözlemlerini aktarır: a) Gelenekselcilik -J. Evola gibi sağcı müellifleri kapsadığı halde- Türkiye'de herhangi bir siyasî tesir yapmamıştır; b) Türkiye'deki İslam ilgisine doğrudan hitap eden -S.H.Nasr gibi- Gelenekselciler daha çok ilgi görmüştür; c) Türkiye'de Gelenekselciliği gayr-ı islâmî bulanların sergilediği muhalefet -Z. Yetik örneğinde olduğu gibi- mesela İran veya Kuzey Afrika'dakinden daha şiddetlidir; d) Yoğun bir yayın faaliyetine rağmen Türkiye'de hiçbir önemli Gelenekselci organizasyon bulunmamaktadır. Türkiye'nin önde gelen Gelenekselcileri ferdî olarak faaliyet gösterir. Sedgwick'e göre Gelenekselciliğin Türkiye'de iki yönlü tesiri olmuştur: Bunlardan ilki gayr-ı muayyen sayıda ferdî tasavvufa meylettirmiş olması; diğeri ise Batılılaşmanın bü-yüsünden kurtulmuş yeni kuşak entellektüellerin söylemine Gelenekselci fikirleri sokmuş olmasıdır. Bkz. Mark Sedgwick, *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*, Oxford: Oxford University Press 2004, s. 254-257, 339-340.

veya tepki duyan çevrelerin dikkatini çekmemesi düşünülemezdi. Kara'nın ele almaya çalıştığı konu itibarıyla en önemlisi gördüğü üçüncü netice ise Ekol'ün söyleminde din ile Gelenek arasında kurulan bağın süreklilik arz eden bir tarih tasavvurunu gündeme getirmiş olmasıdır. Ancak Kara "Gelenekçi ekolün Türkçeye aktarılmasının, İslâmî çevrelerdeki problemleri tarih tasavvurunu nasıl etkilediği konusunda konuşma"yı erken bulmaktadır.

Bu yazının yayınlandığı tarihten günümüze kadar geçen on beş yıl zarfında Gelenekselci Ekol hakkında yapılmış çalışmaların hız kesmemiş olduğu bir gerçektir. Ancak elinizdeki mütevazı sunumda bunların bir dökümünü yapma imkânından mahrumuz. Aşağıda ele alacağımız akademik araştırmalar bir yana, günümüze kadar tercümelere bermutat devam edilmiş ve artık Ekol'ün üstatlarına dair otobiyografik ve bibliyografik çalışmalar<sup>59</sup> yanı sıra monografik eserler de<sup>60</sup> Türkçeye aktarılmaya başlanmıştır. Bu arada sempozyumlarda sunulan bildirilerden<sup>61</sup> Gelenekselci fikriyatın tartışıldığı panellere<sup>62</sup>, akademisyenlerin periyodiklerde yayınladığı makalelerden<sup>63</sup> serbest fikir dergilerinin Gelenek kavramı ve Gelenekselcilik hakkında özel sayı yahut dosyalar neşretmesine<sup>64</sup> kadar çeşitli etkinlikler "Tradisyonalist" gündemi canlı tutmaya devam etmektedir.

### 3. Akademik Çalışmalar

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Gelenekselci Ekol ve/veya temsilcileri üzerine üç doktora tezi yapılmıştır. Hepsisi de İlahiyatçılar tarafından verilen bu tezlerin ilki Din Felsefesi alanında olup Adnan Aslan tarafından hazırlanmıştır. 1995 yılında Lancaster Üniversitesi'nde savunulmuş olan tez 1998 yılında neşredilmiş<sup>65</sup> ancak Türkçesinin yayınlanması için sekiz yıl beklemek gerekmiştir.<sup>66</sup> İkinci

59 Msl. bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, *Ebedî Hikmetin Peşinde*, trc. Harun Tan, İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.

60 Msl. bkz. William Chittick, *Seyyid Hüseyin Nasr'ın Temel Düşünceleri*, trc. Nurullah Koltaş, İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.

61 Msl. bk. Hülya Küçük, "Batı'da "Sufizm" Meselesine Toplu Bir Bakış", (First World Congress for Middle Eastern Studies), *Tasavvuf, İlimi ve Akademik Araştırma Dergisi*, sy. 13, 2004, s. 231-264; Adnan Aslan, "Gelenek Nedir?", İslâm, Gelenek ve Yenileşme, I. Uluslararası Kutlu Doğum Sempozyumu, İstanbul: İSAM Yayınları, 1996, s. 201-203.

62 Msl. bkz. İ. Kutluer, M.E. Kılıç, A. Aslan, *Seyyid Hüseyin Nasr'da Gelenek, Tasavvuf ve Dini Çoğulculuk*, Bilim ve Sanat Vakfı Medeniyet Araştırmaları Merkezi, Notlar 1, Kasım 2003, İstanbul.

63 Msl. bkz. Mehmet Evkuran, "René Guénon Düşüncesinde Temel Konu ve Kavramlar", *Bilimname*, X, 2006/1, 93-115; Dilaver Güner, "Gelenekselci Ekol'ün "Dinlerin Aşkını Birliği" Anlayışı", *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, Konya, 2006/1, s. 129-134; Murat Demirkol, "Seyyid Hüseyin Nasr'a Göre Ezelî Hikmet ve Geleneksel İslam", A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 51/2, 2010, 271-290.

64 Msl. bkz. *EskiYeni Dergisi*, "Gelenek ve Yeniden Yorumlanması", Özel Sayı, sy. 16, 2010; *Sabah Ülkesi*: Üç Aylık Kültür-Sanat ve Felsefe Dergisi, sayı: 36, Temmuz 2013.

65 Adnan Aslan, *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy: The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr*, Richmond: Curzon Press 1998.

66 Adnan Aslan, *Dinler ve Hakikat: J. Hick ve S.H.Nasr'ın Felsefesinde Dinî Çoğulculuk* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2006.

doktora tezi Hüseyin Yılmaz tarafından Dinler Tarihi alanında verildi.<sup>67</sup> Çalışma daha sonra Türkçede de yayınlandı.<sup>68</sup> Üçüncü doktora tezi de aynı üniversitede Nurullah Koltaş tarafından Kelâm bilim dalında verilmiş olup<sup>69</sup> bu çalışma da yakın geçmişte kitap olarak yayınlanmıştır.<sup>70</sup>

Adnan Aslan'ın tezinden başlarsak, araştırmacı iki bakımdan zor bir işe koyulmuş görünmektedir. Birincisi din felsefesinin en belâhı problemlerinden biri olan dinî çoğulculuk meselesini konu edinmiş olması, diğeri de bu problemi John Hick ve Seyyid Hüseyin Nasr gibi iki ayrı medeniyetin çocuğu üzerinden mukayeseli olarak ele almasıdır. Tahmin edileceği gibi Nasr'ın dinlerin çokluğu-na dair açıklaması, yukarıda ana hatlarıyla temas ettiğimiz, Guénon'daki Gelenek, Schuon'daki sophia perennis ve Nasr'ın Scientia Sacra kavramına dayanmaktadır.<sup>71</sup> Bunları tekrar edecek değiliz. Aslan'ın tezi hakkında yapabileceğimiz farklı şey Hick'in düşünceleriyle mukayesesi içinde Nasr'ın tek hakikat, çok din meselesiyle ilgili tezinin ne olmadığına işaret etmek olabilir. Bu arada Aslan'ın Nasr'ın bağlı olduğu Gelenekselci öğretinin açıklama gücü hakkındaki eleştiri ve değerlendirmelerine kısaca değinmek yararlı olacaktır.

Bilindiği gibi din felsefesinde dinlerin hakikat ve kurtuluş iddialarıyla ilgili olarak üç ana kavrama müracaat edilir: Hakikatin sadece mensup olunan dinde bulunduğunu ileri süren ve öteki dinlerin batıl olduğunu iddia eden dinî dışlayıcılık, Hakikati en üst düzeyde temsil ettiğini ve öteki dinlere ait hakikatleri de zımnen içerdiğini iddia eden dinî kapsayıcılık ve bütün dinlerin hakikatin bir yönünü farklı üslup ve formlar içinde temsil ettiği iddiasında olan dinî çoğulculuk. İşin içine kurtuluş endişesi girdiğinde dinler ve hakikat konusunu tartışmanın ne kadar varoluşsal bir vahamet arz ettiği daha iyi anlaşılır.

Adnan Aslan bilişim-iletişim devrimiyle hızlanan küreselleşme süreci ile dinî çoğulculuk tezlerinin gündem oluşturması arasında ilişki görmektedir. Nitekim Hick'in de katıldığı üzere dinler arası ilişkilerin tarihte hiç olmadığı kadar gelişmesi dinleri öteki dinler karşısında teolojilerini gözden geçirme ihtiyacı içine sokmuştur. Daha açık bir ifadeyle küreselleşme nasıl ulusal sınırları ortadan kaldırırsa teolojik sınırları da ortadan kaldıracaktır. Bu sürecin dinî çoğulculuk fikri için çok uygun bir zemin hazırladığı ortadadır ve Hick'e bakılırsa artık

67 *Gelenekselci Yaklaşımlar ve Dinsel Geçerliliğin Doğası*, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Danışman: Prof. Dr. Mehmet Aydın, Konya, 2002.

68 Hüseyin Yılmaz, *Dinler Tarihinde Tradisyonel Perspektif : Ezeli Hikmet ve Dinler*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

69 Nurullah Koltaş, *Batıdaki Gelenekselci Ekol'ün Kelâmi Konulara Yaklaşımı: René Guénon ve Frit-hjof Schuon Örneği* (Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Danışman: Prof. Dr. Şerafed-din Gölcük, Konya, 2009.

70 Nurullah Koltaş, *Gelenekselci Ekol ve İslam*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.

71 Adnan Aslan çalışmasında Gelenekselci Ekol'ün (Kendisi kitabı boyunca "Geleneksel Ekol" tabirini tercih ediyor) dinî çoğulculuk meselesine bakışıyla irtibatını iyi bildiği için sophia perennis ve gelenek kavramlarını müstakil bir başlık altında ele almıştır. Bkz. a.g.e., s. 67-77.

her dinin teologları için bu küresel şartlara uygun bir “küresel teoloji” inşa etmenin vakti gelmiştir.<sup>72</sup> Küresel çapta bir yeni teoloji inşa etme başarısı göstermek teolojide “Kopernik Devrimi” gerçekleştirmek demektir. Bu devrim gerçekleştiğinde artık her din kendisini merkeze koymaktan vazgeçerek merkeze, Kopernik sisteminin Güneş’i gibi, bütün dinlerin menşei olan Tanrı’yı koyacaktır.<sup>73</sup> Hiç’in merkezdeki bu Tanrı’sının, yine Hıristiyanlığın Tanrı’sı olup olmadığı ve bu tasarımın bir tür dinî kapsayıcılığa götürüp götürmeyeceği ayrıca tartışılmıştır. Ancak Hick’teki Tanrı kavramının her hangi bir dinin teolojik Tanrı tasavvurunu aşma iddiasındaki “Real” (Mutlak Hakikat) kavramıyla doğrudan ilişkili olduğu açıktır. Nitekim Hick’e göre ontolojik merkezdeki “Real”ın mutlaklığına karşılık farklı dinlerin İlâh ve din tasavvurları, merkezî hakikat ile bağlantılı olmasına rağmen mutlak değildir. Her din kendine mahsus zaman, mekân ve kültür izafiyeti içinde “Real”ın nisbî bir tezahürünü dile getirir. Haddizâtında mutlak hakikatin çeşitli dinlerde farklı isim ve sıfatlar alması da tamamen fenomenolojik düzeyde gerçekleşir. Zaten Hick mutlağın tekliği ve dinlerin çokluğu ayrımını da Kant’tan ödünç aldığı numen-fenomen ayrımına dayandıracaktır.<sup>74</sup>

Buna mukabil Nasr, hakikatin vahiy yoluyla geldiğini kabul etmekte dinî hakikatlerin düzenlenmesi veya izâfileştirilmesinde beşerî inisiyatifi merkeze koyan tutumları reddetmektedir. Dinlerin çokluğu elbette bir gerçektir; fakat bu çokluk Hick’in düşündüğü gibi teolojilerin evrim geçirerek sınırlarını ortadan kaldırması şeklinde gelecekte gerçekleşmesi beklenen bir çoğulculuk projesinden tamamen farklı bir anlam ifade eder. Dinlerdeki çokluk her dindarın kendi kutsalına bağlılık kadar ötekinin kutsallarına da saygıyı getirmekte, dolayısıyla teolojik sınırlar sanılanın aksine daha da belirginleştirmektedir. Bu yüzden dinî öğretileri değiştirmek ne demek, her dinin kendi sınırlarını modern dünyada tahkim etmesi anlamlı olacaktır. Bu sınırlara rağmen dinlerin aşkın bir hakikati işaret ettiği gerçeği ancak dinlerin havâs kesimini ilgilendiren bir husustur ve bu konuyu avâm-ı nâs düzeyinde tartışmaya açmak, kitleleri bu yönde iknaa çalışmak ve halkı bu tür kafa karıştıran fikirlere muhatap etmek, dindar halkın manevî bütünlüğünün korunması bakımından hiç de anlamlı değildir. Üstelik bu hususlarla ilgilenmesi gereken elitler bile öteki dinlerin hikmetlerinden istifade ederken kendi dinlerine bağlı kalmak sorumluluğundadır. Bu yüzden yapılacak iş dinî farklılıkları izâfileştirerek ortadan kaldırmaya yönelik bir çoğulculuk projesi ikame etmek yerine kutsalı ve geleneğini yitirmiş modern dünyada dinin toplumdaki aslî işlevini canlandırmak olmalıdır. Dolayısıyla Nasr’a göre bu meselenin çözümü ne ilâhî adalet ve merhameti hiçe sayan dinî dışlayıcılıkta ne de Tanrı’dan geldiği kabul edilen kutsal prensipleri hiçe sayan dinî çoğulculuktadır. Çözüm dinlerin aşkın birliğini Mutlak seviyesinde gören ve Geleneksel-

72 Aslan, a.g.e., s. 124.

73 Aslan, a.g.e., s. 130.

74 Aslan, a.g.e., s. 156-159, 160-162.

ci Ekol'ün dile getirdiği "Bütün yollar aynı zirveye ulaşır" gerçeğini kabul eden öğretilerdir.<sup>75</sup> Anlaşılan Nasr sophia perennis öğretisinden çıkan "izâfi mutlak" kavramını esas alarak her dinin vahiyle belirlenmiş farklılıklarını bu tür girişimler karşısında dokunulmaz saymakta, bu farklılıkların korunmasını bizâtihi gelenek fikri çerçevesinde gerekli görmektedir. Nasr'a göre Mutlak dışında hiçbir şey mutlak olamayacağı için vahiy yoluyla gelen dinlerin izâfi mutlak olduğunun kabul edilmesi gerekir. Mutlak ya da izâfi kavramlarından birini tercihe zorlayan ikilemi bu kavramla aşan Nasr, Adnan Aslan'ın tespitine göre, "arketip" kavramıyla da dinlerin çokluğu meselesiyle ilgili izahını pekiştirmiştir. Buna göre her din kendine mahsus bir semâvî arketipe (ayn-ı sâbite?) sahiptir ve varoluşunun özgün imkânlarını tarihsel olarak tüketinceye kadar tezahürlerini bu arketipe sadık biçimde sürdürür. Dolayısıyla vahye dayalı her dinin arketipi ile tarihsel tezahürleri arasındaki bağ kopmadığı sürece özgünlüğünü oluşturan sınırlara sadık kalınması gerekir. Bu durum aynı ilâhî kaynaktan gelmiş olmak bakımından dinlerin aşkın birliğini işaret ederken, farklı semavî arketiplerin tezahürleri olmak bakımından da teolojik farklılığı kaçınılmaz kılmaktadır.<sup>76</sup>

Geleneksel Ekol'ün dinlerin çokluğu ve başka meselelere yaklaşımıyla ilgili olarak Adnan Aslan'ın bazı eleştirel mülahazaları da bulunmaktadır; Gelenekselciliğin nasıl karşılandığıyla ilgili bir örnek olarak bu mülahazalara kısaca değinmek yararlı olacaktır. Buna göre Gelenekselci Ekol modern insanı muhatap alırken ciddi bir ikilem içindedir. Bir taraftan modernliğin krizlerinden etkilenmiş muhatapları için dermanın kendisinde olduğunu iddia ederken diğer taraftan fikirlerini bu hastalığa yakalananların anlayamayacağı tarzda ifade etmektedir. Açıkçası Gelenekselci Ekol modern insana onun karşı çıktığı Geleneksel bir üslup ve form içinde hitap ettiği için bu çelişik durum içinde teklifleri muhatabını bulmamaktadır. İkinci olarak Gelenekselci Ekol'ün gelenek ve kutsal yeniden keşif çağrısına insanlığın icabet etmesi ancak bütün bir modern kültürün transformasyon geçirmesiyle mümkündür. Bu yeryüzü çapında hâkimiyet kurmuş kültürel alanı kutsalın etki alanına çekmek ya da modern sekülerleşme sürecini tersine çevirmek oldukça zordur. Dolayısıyla Gelenekselci Ekol'ün önüne kendi başına başaramayacağı bir hedef koyduğu söylenmelidir. Üçüncü olarak Gelenekselci Ekol bütün gelenekleri doğru kabul etmekte, dinlerin öğreti ve ahlâk planında birbiriyle çelişen yönlerini görmezden gelmektedir. Mesela Müslümanlar Hz. İsa'nın (a.s.) Tanrı'nın oğlu olmadığına inanırlarken Hıristiyanlar aksini iddia etmektedirler. Geleneksel Ekol bunlardan yalnızca birinin doğru diğerinin yanlış veya her ikisinin de yanlış olduğunu savunacak konumda değildir. Son olarak Aslan, Gelenekselci Ekol'ün öne çıkardığı İbnü'l-Arabî ve Meister Eckhart gibi düşünürlerin Geleneksel olduğunu ve fakat Gelenekselci olduklarının kolayca ileri sürülemeyeceğini iddia etmektedir. Çünkü bu ve benzeri

75 Aslan, a.g.e., s. 135, 139-140.

76 Aslan, a.g.e., s. 141-142, 180-181.



büyük düşünürler dinlere dışarıdan bakarak değil, içten ve derinden bakarak fikir geliştirmişlerdir.<sup>77</sup>

İkinci olarak saydığımız, Hüseyin Yılmaz'ın "*Dinler Tarihinde Tradisyonel Perspektif*" üst başlığıyla yayınladığı *Ezelî Hikmet ve Dinler* adlı eseri bu Ekol'ün Hinduizm, Budizm, Taoizm, Konfüçyanizm, Hıristiyanlık, Yahudilik gibi mukayeseli büyük dünya dinleri hakkındaki yorumlarından ziyade Gelenekselci din kavramı üzerine odaklanmaktadır. Ekolün din tasavvuru üzerine çalışmak Gelenek, philosophia perennis scientia sacra, metafizik ilkeler, modern dünya eleştirisi, gelenek karşıtı ve karşı-gelenek akımları, dinî çoğulculuk, dinlerin aşkın birliği, mutlak ve izâfî mutlak, varlığın birliği... gibi temel konu ve problemler üzerine çalışmak anlamına geldiği için Aydın oldukça hacimli bir çalışmayla Ekol'ün neredeyse bütün temel öğretilerini incelemiştir. Dolayısıyla eser, Ekol hakkında genel ve tasvîrî bir okuma yapmak isteyenler için yararlı bir metindir. Yazarın Ekol hakkında eleştirel bir yaklaşımı yoktur. Daha çok anlamayı esas alan bu çalışmada Aydın'ın şu genel tespitite bulunduğu görülmektedir: Ekolün entelektüelleri hakikatin teklifi ve dinlerin çokluğu problemiyle ilgili izahlar geliştirirken mutlaklık, zahir-batın ayırımı, varlığın birliği ve aşkınlık şeklinde sıralanabilecek dört kavrama dayanmışlardır. İlk Geleneksel müelliflere göre tüm dinler için evrensel ve aynı olan bir mutlak merkez vardır. Bu mutlak anlayışı çeşitli dinlerde farklı farklı ortaya çıkmakla birlikte hepsi de gerçekte aynı Mutlak'tan söz etmektedir. Sonuç olarak bütün büyük dinler tek olan Mutlak'ın kendilerindeki yansımalarını Göreceli Mutlak diyebileceğimiz bir nispet içinde ifade etmişlerdir. İkinci olarak Ekol'ün entelektüellerine göre dinlerin bir zâhir bir de bâtın boyutu vardır. Zahirî boyutta herkes tarafından o veya bu seviyede anlaşılabilir ve itibâ edilen akîde ve hukuk normları, ibadet şekilleri yer alır. Bâtınî boyut ise sadece o dinin seçkinleri tarafından anlaşılabilir evrensel yönü oluşturmaktadır. Bu açıdan bakıldığında dinler zâhirî biçimleri açısından birbirinden farklı, evrensel özleri itibarıyla da birdirler. Üçüncü olarak bütün büyük geleneklerin bâtınî özünde bir metafizik ilkeler bütünü, temel bir metafizik öğreti vardır: Varlığın Birliği. Bu öğretinin müntesipleri kozmik varoluşu birlik-çokluk kavramlarına başvurarak açıkladığı için dinlerin fenomenolojik plandaki çokluğunu tecellinin kaynağı olan aşkın birliğe bağlamayı öğretinin bir sonucu olarak görmektedir. Nihayet aşkınlık kavramı bağlamında Gelenekselci Ekol hem dinlerin özündeki hakikatin esasen zaman ve mekân ötesi aşkın ilkeler olması hem de dinlerin ortak kaynağının Aşkın Varlık olması anlamında bu kavramı sık sık vurgular.<sup>78</sup>

Yukarıda temas ettiğimiz gibi üçüncü doktora tezi Nurullah Koltaş tarafından kelâm bilim dalında verilmiştir. Koltaş önce tasavvuf bilim dalında Geleneksel

77 Aslan, a.g.e., s. 150-151.

78 Hüseyin Yılmaz, *Dinler Tarihinde Tradisyonel Perspektif: Ezelî Hikmet ve Dinler*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003, s. 378-379.

Ekol'ün ikinci büyük mütefekkeri üzerinde yüksek lisansını<sup>79</sup> bitirdikten sonra doktorasını kelâm bilim dalında tamamlamış, tezinde Ekol'e bu perspektiften bakmıştır. Esas itibarıyla René Guénon ve Frithjof Schuon örneğinde yapılmış olan çalışmanın kitabın yarısını oluşturan ilk bölümü bu iki entelektüelin hayatı, düşüncesi ve eserlerine ayrılmıştır. Merhum Frithjof Schuon'un eşi Catherine Schuon ile görüşmelerin eserin birinci bölümüne biyografik açıdan özgün katkı sağladığı anlaşılmaktadır. Ayrıca çalışma sürecinde müellifin Seyyid Hüseyin Nasr ile yüz yüze fikir teatilerinde bulunduğu ve üstadın kitaba bir önsöz yazdığını ekleyelim. Nasr, kitabın müellifini "Yazar, Gelenekselci eserlere ilişkin tafsilatlı bilgiye haiz bir ilim adamı ve düşünür olup bu ekole ait bazı eserleri Türkçeye tercüme etmiş bir Gelenekselcidir." cümlesiyle takdim etmekte, kitabın "Geniş bir kabul görüp Türkiye dâhil İslâm âleminin her seviyede sahîh hakikatini yeniden ifade durumunda olduğu tarihin bu önemli döneminde Türk entelektüel hayatının gelişiminde önemli bir rol oynamasını" dilemektedir.<sup>80</sup> Bu takdim vesilesiyle Koltaş'ın William Chittick'ten *Seyyid Hüseyin Nasr'ın Temel Düşünceleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), Frithjof Schuon'dan *Yansımalar* (Hece Yayınları, 2006), Seyyid Hüseyin Nasr'dan *Yol Şiirleri* (İstanbul: İnsan Yayınları 2003), Jean-Louis Michon ve Roger Gaetani'den *Aşk ve Hikmet Yolu Tasavvuf* (İstanbul: İnsan Yayınları 2012) gibi Gelenekselci Ekol'ün öğretilerini konu edinen kitapları Türkçeye kazandırdığını belirtelim.

Kitabın kelâm geleneğinin ilâhiyyât, nübüvvât ve sem'iyât denilen üç temel disiplinini (usûl-i selâse) Gelenekselci Ekol'ün mütefekkerleri açısından inceleyen ikinci bölümü Allah'ın varlığı ve sıfatları, isbât-ı Vâcib, cevher-araz, kader ve irade hürriyeti, hüsn-kubh, isbâtü'n-nübüvve, meleklerin ve ahiret hayatının mahiyeti gibi meseleleri ele almaktadır. Bir dinin akâde, ibadet ve ahlâk denilen üç boyutundan kelâm ilminin mevzuunu teşkil eden ilki hakkında Gelenekselci fikirlerin tespiti önemlidir. Mamafih bu ekolün kurucu iki sîmasının İslâm entelektüel geleneğinde açıkça İbnü'l-Arabî ve ekolünü imtisal eden temel yaklaşımları hesaba katıldığında onların öğretilerini İslâm kelâm geleneğinin mümesillileriyle aynı fikir platformunda ele alıp değerlendirmek hayli güçtür. Nitekim gerek vahdet-i vücuda dayalı ontolojileri gerek zevkî bilgiyi nazarî bilginin önüne geçiren epistemolojileri ve gerekse kelâmcıların Allah'tan başka her şeyi cisim cevheri kategorisine dâhil eden görüşlerine karşılık, varlık hiyerarşisi öğretisine dayanan kozmolojileri bu mütefekkerleri kelâm geleneğiyle ortak bir referans çerçevesinde değerlendirmeyi güçleştirmektedir. Eğer kelâm ilminin büyük düşünürlerini hesaba katan bir değerlendirme yapılacak olsaydı Gelenekselci Ekol ile geleneksel kelâm âlimlerinin fikirlerini mukayese etme zarureti kitabı oldukça 'cedelî' bir atmosferde telif etmeyi gerektirecekti. Bu vesileyle Gelenek-

79 Nurullah Koltaş, *Frithjof Schuon; Hayatı, Eserleri ve Tasavvufa İlişkin Görüşleri*, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Danışman: Doç. Dr. Dilaver Güner, Konya 2003.

80 Seyyid Hüseyin Nasr, *Gelenekselci Ekol ve İslâm'a Önsöz*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2013, s. 10-11.

selci Ekol'ün bu iki büyük simasının kendi tezlerini ortaya korken –bazı istisnâî değiniler dışında– Müslüman kelâmcılar gibi Müslüman “felâsife” konusunda neredeyse kayıtsızlık denilebilecek bir tutum izlemiş olduklarını belirtmek gerekir. “Felâsife”yi Geleneksel yapının içine katacak ve İslâm entelektüel geleneğini kelâm-felsefe-tasavvuf üçlü saçı ayağında değerlendirecek olan Seyyid Hüseyin Nâsr'dır. Koltaş'ın çalışmasına Seyyid Hüseyin Nasr'ı dâhil etmemiş olması bu sebepten çok daha zengin bir veri tabanı ile tezini işleme imkânından kendisini mahrum bırakmıştır.

Sözünü ettiğimiz metodolojik güçlüğü farkında görünen Koltaş, Gelenekselci öğretileri büyük Müslüman kelâmcıların ürettikleri teoloji geleneğiyle mukayese etmek yerine Ekol'ün kelâm ilminin geleneksel mesâil ve vesâiline tekabül eden görüşlerini nakletmek doğrultusunda tezini planlamıştır. Vâkıa özellikle Schuon'un felsefi meseleler gibi kelâm meselelerine de bir tez çapında ele alınması gereken ilginç yaklaşımları bulunmaktadır. Bu yaklaşıma bir örnek olarak kelâm geleneğinde çok önemli bir yer ihraz eden isbât-ı vâcib meselesini ele aldığı “Tanrı Varlığının İspatları Üzerine” başlıklı makalesi zikredilebilir.<sup>81</sup> Bu makalede Schuon insan aklının Mutlak'ın kesinliğiyle örtüştüğünü ileri sürmekte, buna bağlı olarak Tanrı'yı ispat eden delillerin kesinlik değerini kabul etmekte, her şeye rağmen kesinliği reddeden kişilerin kendilerini kıyasın icap ettirdiği aklı zorunluluğun üstüne çıkardığını ileri sürmektedir. Çünkü Schuon'a göre manevî sistemde bir ispat onu anlamak isteyen ve bu istek vasıtasıyla onu zaten bir derece anlamış insan için faydalı olabilir; herhangi bir ispat imkânını kabule yanaşmayan veya varlıktaki derin illiyeti kavrayamayan kimse için ispatın hiçbir pratik faydası yoktur. Bu mülâhazalar çerçevesinde Schuon ontolojik, kozmolojik, teleolojik ve mistik delil tarzlarını ele alır ve değerlendirir. Batı'da St. Anselm'e nispet edilen ontolojik delile yapılan, bir kavramın varlığının o kavramın nesnel karşılığını zorunlu olarak içermediği şeklindeki itiraza Schuon'un cevabı şöyledir: Bu husus kavramına göre değişir. Bir fenomene ilişkin kavram için bu doğru olabilir. Ancak kavram bir ilkeye ait ise o zaman durum değişir. Yani ontolojik delilde yer alan “mükemmel varlık” kavramındaki varlığın bilfiil varolmamasının mükemmellekle çelişeceği, bu yüzden kavramın varoluşu zorunlu kıldığı şeklindeki çıkarım, öyle anlaşılıyor ki, Schuon'a göre, “Varlık vardır” ilkesiyle ilgilidir. Aynı şekilde Schuon kozmolojik delille ilgili olarak mümkün sebepler zincirinden Tanrı'ya sıçramayı, bilinmeyen sebeplerin boşluğunu Tanrı ile doldurmak şeklinde eleştirenlere karşı da bu argümanın sağlamlığını savunur. Schuon'a göre eğer sebepler zincirini yatay yani fiziksel değil de dikey olarak tasavvur edersek, yatay sebepler zincirinde bilmediğimiz için boş kalan yer Tanrı kavramı ile doldurmuş olmayacak, tüm mümkün fizik sebepler için metafizik İlk Sebep olan Tanrı kavramına anlamlı biçimde ulaşmış olacağız.<sup>82</sup> Makalesinde

81 Frithjof Schuon, *Varlık, Bilgi ve Din*, trc. Şahabettin Yalçın, İstanbul: İnsan Yayınları, 1997, s. 87-94.

82 Schuon, a.g.e., s. 89-90.

düzen, denge ve estetik kavramlarına dayalı teleolojik delile özel bir önem atfedilen Schuon'a göre denge ve düzenden yoksun saçma bir âlemden söz etmek anlamlı olsaydı bizzat aklımızın varlığı saçma olurdu. Mistik ispat yolundan da söz eden Schuon, duyu-üstü varlık alanına ait tecrübelerin ispat edilemeyeceği yönündeki itiraza da bu tecrübeden söz eden büyük insanların entelektüel ve ahlâkî donanımlarına bakarak karar vermenin akılcıca olacağını ileri sürmektedir. Çünkü bu donanıma sahip insanların bir takım hezeyanlardan hakikatmiş gibi söz ediyor olma ihtimalleri ciddiye alınmayacak kadar düşük bir nispettedir. Aynı durum peygamberlere vahyin geliyor oluşu bağlamında da geçerlidir.<sup>83</sup>

Gelenekselci Ekol hakkında yapılmış yüksek lisans tezleri ise azımsanmayacak saydadır. Bunlardan tasavvuf bilim dalında; Nurullah Koltaş'ın yukarıda zikrettiğimiz *Frithjof Schuon; Hayatı, Eserleri ve Tasavvufa İlişkin Görüşleri* (2003), İbrahim Çelik'in *Gelenekselci Ekol'ün Tasavvufi Görüşleri* (2007), Betül Özel Çiçek'in *Frithjof Schuon'un Hayatı, Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri* (2007; Betül Özel Çiçek ayrıca Martin Lings'in *Yirminci Yüzyılda Bir Veli* adlı eserini yeniden Türkçe'ye kazandırmıştır. İstanbul: Sufi Kitap 2009); Kelâm bilim dalında, İmran Çelik'in, *Seyyid Hüseyin Nasr'ın İslam Mezhepleri, Fikir ve Siyaset Ekolleri Üzerine Düşünceleri* (2008); İslam Felsefesi bilim dalında, Serap Kılıç'ın, *Philosophia Perennis Kavramı Açısından İbn Miskeveyh'in El-Hikmetü'l-Hâlide'si* (2007; bu çalışma İbn Miskeveyh ve Ezeli Hikmet adıyla neşredilmiştir. İstanbul: İnsan Yayınları 2012), Bahar Arslan'ın, *Seyyid Hüseyin Nasr'ın İslam Felsefesi* (2013); Din Felsefesi bilim dalında Saadettin Sağ'ın, *Frithjof Schuon'da Din Kavramı* (1998), Nazım Hasırcı'nın, *Seyyid Hüseyin Nasr'a Göre İslam ve Modern Dünya* (1999), Aykut Küçükparmak'ın, *Seyyid Hüseyin Nasr'a Göre Gelenek* (2008), Şahattin Kaya'nın, *Seyyid Hüseyin Nasr'ın Dini Çeşitliliğe Bakışı* (2010), Recep Atıcı'nın, *Seyyid Hüseyin Nasr'da Dinsel Çoğulculuk* (2013), Din Sosyolojisi bilim dalında, Sinan Akdoğan'ın, *Gelenekselci Ekol'e Göre Din ve Modernleşme: René Guénon Örneği* (2010), Erol Sungur'un, *Seyyid Hüseyin Nasr'a Göre Gelenek ve Modernlik* (2010), Felsefe Tarihi bilim dalında Numan Rakipoğlu'nun, *Gelenekselci Ekol ve Modernizm Eleştirisi* (2008), Sosyoloji bilim dalında, Taha Burak Toprak'ın, *René Guénon'da Doğu-Batı Karşıtlığı ve Modernite Eleştirisi* (2009) başlıklı tezleri zikredilebilir.

#### D. Bitirirken

Çoğunluğunu ihtidâ ederek Müslüman olmuş Batılı entelektüellerin oluşturduğu ve günümüz Türkiye'sinde Gelenekselci Ekol olarak anılan hareket, gerçekleştirdiği göz alıcı telif hamlesiyle sadece nitelik açısından değil nicelik açısından da etkileyici bir performans sergilemiştir. Başta René Guénon ve Frithjof Schuon

83 Schuon, a.g.e., s. 91-93. Koltaş kitabında isbât-ı Vâcib'le ilgili olarak çok daha muhtasar-müfid bir telif usulünü tercih eder. Krş. Nurullah Koltaş, *Gelenekselci Ekol ve İslam*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2013, s. 135-137.S

olmak üzere Gelenekselci Ekol'ün önde gelen mütefekkirleri bir yandan evrensel bir hakikat öğretisi talim ederken diğer yandan da modern Batı'yı radikal biçimde eleştirdiler. Söz konusu entelektüeller, bizzat içinden çıktıkları Batılı sosyo-kültürel ortamın hiç yabancıları olmadıkları, Batı'yı kuran inanç, fikir ve ahlak değerlerini çok iyi bildikleri, nihayet modern dünyanın içinden geçtiği değişim süreçlerine vakıf buldukları için genellikle bir bilgi-iletişim problemi yaşamadılar. Kullandıkları dil Batı teolojisi, felsefesi, bilimi ve sanatına dair temel ifade formlarını daima hesaba katan yahut hitabeti bu ifade formlarına atıflar yaparak yükselten imkânları içinde barındırıyordu. Dolayısıyla sahici bir Batılı teolog, bilgin ya da filozofun zihninde hiç bir etki uyandırmaması düşünülemezdi. Mutlak hakikat, ezeli hikmet, Gelenek, kutsal bilgi, fitrî din, dinlerin aşkın birliği, dinin esoterik hakikati, manevî aydınlanma, metafizik ilkeler, vahdet-i vücûd, inisiyasyon, geleneksel medeniyet, kozmolojik öğretiler, geleneksel bilimler... şeklinde uzayıp giden bir terminoloji Aydınlanmacı zihin alışkanlıkları içinde eğitilmiş de olsa bir Batılı'ya hitap etme imkanını bir biçimde bulabilmiştir. Bunu gösteren geç örneklerinden biri olarak tam bir Gelenekselci olan Seyyid Hüseyin Nasr'ın 1981 yılında Batı'da oldukça itibarlı olan "Gifford Lectures" serisinde konferans vermiş ilk Müslüman oluşu gösterilebilir. Bunun sebebi Gelenekselci entelektüellerin sadece Doğu'dan gelen maneviyatı değil, modern Batı'nın dinî geleneğini ve modern felsefelerini iyi bilmesidir. Bu entelektüeller Batılı muhataplarına bir hikmet ve maneviyat kaybı uyarısı yaparken İslâm'ın İbrnül-Arabî'sinden bahsetmek durumunda iseler büyük Müslüman mutasavvıfını Batı'nın Meister Eckhart'ıyla mukayeseli olarak tanıtabilecek kalibredeydiler.

Gelenekselci Ekol'ün iki büyük kurucu lideri tarafından etkili tarzda ortaya konan öğretiler, iyi eğitim almış, gayretli, zeki ve "Doğulu" bir Müslüman entelektüelin, Seyyid Hüseyin Nasr'ın kaleminde yeni bir etki alanı oluşturmuş, bu kez Batı'da tahsil görmüş, İngilizce okuyup yazabilen genç Müslümanlar geleneksel hitabın doğrudan muhatapları haline gelmişlerdir. Nasr esas itibarıyla Guénon ve Schuon'un temel fikirlerinin etkili bir yorumcusudur ancak onda yeni olan Gelenekselci öğretileri İslâm geleneği ve medeniyetine uygulama ve aslında yeniden üretme başarısıdır. Artık ideal ve gerçekleriyle İslâm dini, kelâm-felsefe-tasavvuf saç ayakları üzerinde yükselen İslâm entelektüel geleneği, dünya bilim tarihine anlamlı katkılarıyla İslâm bilimi, geleneksel maneviyatın estetik ifadesi olarak İslâm sanatı ve bütün bu tezahürlerin döl yatağı olarak İslâm medeniyeti, onun eserlerinin müstakil birer konusunu teşkil edecektir. Öte yandan üstatları gibi Batı medeniyetinin kadîm ve modern tarihine olan vukûfiyeti kendisine modern dünya eleştirileri için gereken birikimi fazlasıyla sağlamıştır. Kendisinin Modern dünyanın eleştirisi bağlamında bazı önemli katkı ve güncellemeleri söz konusu olup bunlar özellikle modern dünyanın içine girdiği ekolojik problemlerle ilgilidir. Bütün bunların yanı sıra dünyayı dolaşan Müslüman bir entelektüel olarak İslâm dünyasındaki fikir akımları üzerine Gelenekselci yorum ve eleştiriler geliştirmek için de yeterli bilgi, gözlem ve deneyime sahip olduğu hususu izahtan varestedir.

Gelenekselci öğretilerin Türkiye'ye intikali çok karmaşık bir süreç içinde gerçekleşmiş değildir. İslâmcı fikir çevrelerinde 60'lı yıllardan itibaren başlayan ve 70'lerde alabildiğine hız kazanan tercüme faaliyeti İslâm dünyasının çeşitli havzalarında etkili olmuş bilgin ve düşünörlere ait çoğu Arapça eserin obur bir iştahla Türkçeye kazandırılmasını sağlamıştır. 80'lere gelindiğinde tercüme yayınlar yelpazesi biraz daha genişlemiş, bu kez Batı dillerindeki eserlere doğru açılım sergilemiştir. O dönemin çoğu genç nesil İslâmcılarında gelenek demek taklit demektir ve esas olan Kur'ân ve sünnetin yeniden tahkikine dayalı gerçek İslâm'a dönmektir. Selefi, ıslahçı ve devrimci birçok renkleri olan bu yeni-İslâmcılık akımlarında ortak olan Kur'ân ve sünnete dönüş temasıydı. Ancak ortak olan bir şey daha vardı: Batı emperyalizmine, dolayısıyla Batı medeniyetinin dinî, ahlâkî değerlerine, özellikle İslâm dünyasının üzerinden silindir gibi geçen siyâsî inisiyatifine karşı olmak ve fikrî planda Batı medeniyetini eleştirmek. Tercüme literatürdeki Modern Câhiliyye nitelendirmeleri elbette çok yeni ve çok etkiliydi. Ancak Batı medeniyeti ve modern dünya hakkında derin bir vukûfiyeti yansıtan, entelektüel kalibrası yüksek ve İslâmî duyarlığa dayalı yeni bir literatür keşf edildiğinde buna ilgisiz kalınamazdı. Ve öyle de oldu. İslâmcı yayın çevrelerinin tercüme faaliyeti konusundaki o inanılmaz dinamizmi kendini yeniden ispatladı ve 80'li yılların başından itibaren alenen bir Guénoniyen fikirler ajandası oluşmaya başladı. *Modern Dünyanın Bunalımı, Doğu ve Batı* gibi eserlerin İslâmcı fikir çevrelerinin tartışma gündemine nasıl etkileyici biçimde girdiğini bu satırların yazarı da kendi yetişme çağı deneyimlerinden bilmektedir. 80'li yılların ortasından itibaren Gelenekselci eserlerin yayınlanması yeni bir ivme kazanacak, 90'lı yıllardan itibaren Geleneksel Ekol'e gösterilen ilgi yükselerek belirgin bir hal alacak, iki binli yıllar boyunca da artık Ekol hakkında fikir yürütmeye imkân verici bir yayın birikimine ulaşılacaktır.

Ezcümle bu intikal sürecinin başından itibaren Gelenekselci Ekol'in modern dünyanın bunalımı veya modern insanın çıkmazını dile getiren eleştirileri, hangi İslâmcı fikriyata eğilim duyuyor olursa olsun mütedeyyin kitap okurlarının ilgisini çekmiştir. Bu ilginin popüler görünümünde Gelenekselci müelliflerin -Nasr hariç- ihtidâ etmiş Batılı müslüman olmalarının pay sahibi olduğu da söylenmelidir. Ancak Gelenekselci entelektüellere ait eserlerin yayınlanmasındaki süreci ve bu eserlere giderek artan ilgiyi belli bir ölçekte izlemek mümkün iken onların kitaplarında yer alan öğretilerin Türkiye'deki çağdaş İslâm düşüncesi çevrelerinde nasıl bir etki yaptığını tespit etmek o kadar kolay değildir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi belki bu eserlerdeki modern dünyanın eleştirisine dair temalar çeşitli Müslüman fikir çevrelerinin daima ilgisini çekmiş, belli bir etkiye sahip olmuştur. Ne var ki mesele Gelenekselci Ekol'ün Gelenek, ezeli hikmet, dinlerin aşkın birliği, vahdet-i vücudçu tasavvuf öğretisi gibi "esoterik" temalarına gelip dayandığında bu ilginin herkes üzerinde aydınlatıcı bir ışık etkisine sahip olmadığı, bazı okuyucuda mesafeli durma hissi, belki tedirginlik doğuran bir alacakaranlık etkisi oluşturduğu ve hatta kesin ve keskin bazı tepkilere yol açtığı gözlenmektedir. Bu ilgi, etki ve tepkinin örneklerine bildiri metninde fikir

verecek kadarıyla yer verdiğimizizi sanıyoruz. Özellikle Nasr'ın doğrudan İslâmî terminoloji kullanarak ortaya koyduğu Geleneksel İslâm yorumunda Yeni-Vehhâbî, Yeni-selefi, ıslahçı ve devrimci İslâm anlayışlarını saf halleriyle gelenek karşıtı görmesi ve modernist İslâm dediği, İslâm'ı modern felsefe ve ideolojilerin kavramları ışığında yorumlayan akımları karşı-gelenekçi ilan etmesi Guénoni-yen terminolojinin sınırlarını zorladığı intibahını doğurmuş ve kendisini bu akımlardan birine yakın hisseden okurlarda yüksek sesle ifade edilmemiş bir tepkiye yol açmıştır.

Akademik çevrede özellikle İlahiyatçı araştırmacıların Geleneksel Ekol'e gösterdiği ilgi de dikkat çekicidir. Felsefe, kelâm, tasavvuf, dinler tarihi gibi alanlarda çalışan birçok genç araştırmacı yıllarını Gelenekselci Ekol'ün fikriyatını anlamaya hasretmiş, bu konuda yüksek lisans ve doktora tezleri yazmıştır. Ortaya çıkan hasılanın Gelenekselci Ekol ile ilgili daha ileri araştırmalar için değerli bir birikim oluşturduğu kesindir. Ancak mesela henüz Guénon'un Doğu öğretileri hakkında yazdıklarına eğilen bir mukayeseli dinler tarihçisi çıkmış değildir. Muhtemelen böyle zor bir işe talip olan araştırmacı sadece dinler tarihçisi olmanın yetmeyeceği bir yöntem sorunu yaşayacak, fakat bu sorunu aştığında mukayeseli dinler tarihi çalışmanın farklı derinliklerini keşf edecektir. Aynı şekilde bir tasavvuf araştırmacısı Geleneksel Ekol'e yön veren vahdet-i vücûd, merâtib-i vücûd, a'yân-ı sâbite, zuhûr ve tecellî, tahakkuk... gibi İbnü'l-Arabîci öğretilerin Gelenekselci metinlerdeki karşılıklarını tespit ederken yahut İbnü'l-Arabî'yi Gelenekselci terminoloji ışığında okurken Şeyh-i Ekber'i belki daha derinden anlama imkanı yakalayabilir. Yine meselâ İslâm felsefesi çalışan biri Seyyid Hüseyin Nasr'ın yazdıklarını okurken farkında olmadan kazandığı nebevî felsefe perspektifiyle belki de İbn Sînâ'yı farklı bir ışık altında görmeye başlayacaktır. Şimdiye kadar yapılan akademik çalışmalara elbette medyun-ı şükranız. Artık Gelenekselci literatürü manevî vatanımızı borçlu olduğumuz Selçuklu-Osmanlı mirasının klasikleriyle mukabele etmenin ya da bu klasikleri Gelenekselci literatürün ışığında yeniden yorumlamanın sırası gelmiştir. Böyle bir yönelişin, İslâm entelektüel geleneğini yeniden keşf etmeye yönelik ilmî ve fikrî çabalarımıza yeni bakış açıları sağlaması umulur.