

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

74245

FRITHJOF SCHUON'DA
DİN KAVRAMI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan
Sadettin SAĞ

Danışman
Doç. Dr. Zeki ÖZCAN

T 74245

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM BAKANLIĞI
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

BURSA, 1998

ÖNSÖZ

Frithjof Schuon çağımızın önde gelen düşünürlerindendir. Yirmiden fazla eser yazmıştır. Bu eserlerden şimdiye dek sadece dördü dilimize çevrilmiştir. Metafizikten kozmolojiye, ontolojiden epistemolojiye geniş bir alanda yazan Schuon üzerine, ülkemizde yeterince bilimsel çalışma yapılmamıştır.

Dine modern din felsefesinden farklı bir tarzda, yani *geleneksel* açıdan bakan müellifin din anlayışı oldukça özgündür.

Schuon'un çeşitli sahalarda yazmış olduğu yazılar incelendiğinde kolayca görülecektir ki, söz konusu yazıların inceledikleri meselelerin köküne inebilmekte, konusunun özünü tüketebilmektedir. Ayrıca Schuon'un incelediği konular evrensel problemlerdir. Çünkü o kendisini, coğrafi ve kültürel anlamda belli bir dünya, dönem ve bölgeye göre tanımlamayan bir yazar diye tanıtır. O, Kuzey Amerika yerlilerinin dinlerinden Şintoizmin Şamanik mirasına, İslâm'dan Hristiyanlığa kadar birçok din üzerine yazılar yazmıştır.

Schuon'un en belirgin özelliklerinden birisi de, ilgilendiği konu ister din ile isterse teoloji ve epistemoloji ile ilgili olsun, perspektifinin daima kendi metafizik görüşüne dayanmasıdır. Müellifimiz dine, sanata ve topluma ait bütün gerçekliklere daima bir metafizikçi olarak yaklaşır. O'na göre metafizik, insan zihninin kategorileriyle sınırlı olmayan nihaf gerçeklik bilimidir.

Schuon'un ilgilendiği alanlardan biri de kozmolojidir. O'na göre kozmoloji, maddî dünyaya ait bilgidir, ibaret değildir, ayrıca metafizik prensiplerin kozmik varlık alanına uygulanmasını da içerir. Kozmoloji, kozmik varoluşun bütün düzeylerinin bilgisi olup yalnızca maddî düzeyle sınırlandırılmaz. Schuon'un, O'nun anladığı biçimiyle kozmolojik bilimler ve kozmolojinin manevî önemi üzerine yazmış olduğu birçok makalesi vardır.

Bilgi konusu Schuon'un üzerinde önemle durduğu konulardan biridir. Schuon'un sözünü ettiği bilgi ne tür bir bilgidir? Müellife göre gerçek bilgi ancak manevî tekâmül ile elde edilen bilgidir. Bu bilgiyi edinmek için seyr ü sülûk yoluyla manevî pratikler yapmak ve kişiye yeni bir bilinç ve uyanıklık modu kazandıran iç melekeleri geliştirmek gerekmektedir. Burada yazarımızın iç melekelerden kastettiği, kişinin kalp tezkiyesi yoluyla nefsinden arınması şeklinde ruhî kuvvetlerini güçlendirmesidir. Ayrıca Schuon bilgiden bahsederken diğer bilgi biçimlerini bu arada empirik bilgiyi reddetmemektedir. O'na göre, insan hiyerarşik olarak sıralanmış bir dizi bilgi vasıtaları yoluyla bilebilir. Buna göre duyular ve çeşitli psişik güçler, tasavvur etme ve us'u kapsayan zihin, akl-ı kalbî denilen ve duyu-üstü gerçeklikleri, Tanrı'yı bilme kabiliyeti olan intellect bilgi vasıtalarıdır. Bu arada Schuon'a göre nihâf bilgi insanın ruhunda bilinmeyi, daha doğrusu hatırlanmayı bekleyen varlıktır.

Yaşadığımız çağda din, insanın tüm yapıp-etmelerinin ve varoluşunun anlam kaynağı olarak görülmemektedir. Buna göre din, sosyolojik veya psikolojik, hatta ekonomik bir olgudur. Dini, tarihin sınırlı gerçekliğinin bir ürünü olarak gören çok yaygın bir din anlayışı vardır. Oysa Schuon'a göre din, daha sonra göreceğimiz gibi, din mutlak'tan neşet eder ve Tanrı kaynaklıdır. Varoluş döngüsünün tüm boyutlarını kuşatır. Din, ezeli ve değişmez metafizik prensipleri vahiy yolu ile ifade eder. Ayrıca din, insana vahiy yoluyla bildirilen mesajın tarihsel süreç içerisinde açılımını ve sanatları, bilimleri, kurumları yönlendirmesini ifade eden *Gelenek*'e sahiptir. Buna göre geleneğin kaynağı da metafiziktir. Her sahîh din, kopmaz bir gelenek zinciriyle vahye bağlı olan dindir. Dinlerin ortodoks vahye dayanması gerekmektedir. Dolayısıyla vahye bağlı olmayan bir dinin aşkın Tanrı'ya da dayanamaması sebebiyle ortodoks (sahîh) din olarak nitelendirilmesi mümkün değildir.

Dini geleneksel bir bakış açısıyla fakat modern bir formülasyonla inceleyen Schuon, modern zihnin anlamakta zorlanmayacağı bir yazardır.

Son olarak belirtmek gerekir ki, tez çalışmam boyunca göstermiş olduğu hoşgörü ve sabır ile tezimin eksiklerinin giderilmesinde engin bilgisinden istifade etmeme müsaade eden hocam Doç. Dr. Zeki ÖZCAN Bey'e teşekkürlerimi ifade etmeyi bir borç bilirim. Ayrıca müellifin bazı eserlerini İngiltere'den getirmek suretiyle temin etmeme vesile olan Mesut KOÇ ile metinlerin bilgisayara geçilmesi ve tashihinde büyük emeği geçen Ahmet ALBAYRAK'a teşekkür ederim.

Sadettin SAĞ



İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	1
GİRİŞ.....	5
BİRİNCİ BÖLÜM	
FRITHJOF SCHUON'DA	
DİNİN METAFİZİK BOYUTLARI.....	9
I. FRITHJOF SCHUON'DA DİNİN METAFİZİĞİNİN TEMEL KAVRAMLARI.....	10
A. DİN VE MUTLAKLIK.....	11
B. DİN VE HAKİKAT.....	13
C. DİNLERİN AŞKIN BİRLİĞİ.....	15
II. FRITHJOF SCHUON'UN VARLIK ANLAYIŞI.....	19
B. VARLIĞIN MERTEBELERİ.....	20
C. MUTLAK VARLIK – İZAFİ VARLIK.....	21
İKİNCİ BÖLÜM	
FRITHJOF SCHUON'A GÖRE	
DİNİN BİÇİMSEL GÖRÜNÜMLERİ.....	24
I. FRITHJOF SCHUON'UN DİN ANLAYIŞINA GENEL BİR BAKIŞ.....	25
A. DİNLERDE BİÇİM VE ÖZ.....	29
B. 'RELIGIO PERENNIS' KAVRAMI.....	30
C. DİNDE DIŞSALLIK-İÇSELLİK (EXOTERİZM-ESOTERİZM).....	32
II. FRITHJOF SCHUON'DA DİN VE GELENEK.....	36
A. GELENEK (TRADITIO) KAVRAMI.....	37
B. DİN (RELIGIO) KAVRAMI.....	38
SONUÇ.....	41
BİBLİYOGRAFYA.....	43

GİRİŞ

Yazılarının çoğu din ile ilgili olan Schuon, 1907 yılında İsviçre’de dünyaya gelmiştir. Anne-babası alman olan Schuon ilk öğrenimini almanca yaptıktan sonra Fransa’ya giderek Fransız vatandaşı olmuş ve öğrenimine Fransız diliyle devam etmiştir. Paris’te bulunduğu süre içerisinde doğu düşüncesi ile ve bu arada İslâm düşüncesi ile tanışmıştır. 1932 yılında Cezayir’e gerçekleştirdiği seyahat ona geleneksel İslâm kültürünü daha yakından tanıma fırsatı vermiştir. Burada örneğin, Şeyh el-Alevî gibi birtakım büyük sūfî önderleri ile de tanışmıştır. Bu arada 1934 yılında Şeyh Ahmed el-Alevî eş-Şâzelî’nin önünde diz çökerek islâmiyeti kabul etti ve ona mürit oldu. Bilahare tekmili sülûk ederek halife oldu. Şeyh İsa Nureddin el-Alevî ismini aldı. Kendi müridlerine karşı bu ismi kullanırken diğer insanlara yönelik umumî yazılarında Frithjof Schuon ismini kullanmaya devam etti.

1959-1963 yıllarında Amerika’ya giderek burada amerikan yerlileri ile görüşmüştür; çocukluğunda kızılderililere karşı büyük bir sevgi besleyen Schuon Avrupa’da iken bazı kızılderili temsilcileri ile görüşmüştür. Onun kızılderililerin hayatı konu alan resimler yapması bu konudaki ilgisinin açık bir belirtisidir. Hepsi birbirinden kıymetli yirmiden fazla eser kaleme aldı. Bunlar arasında doğrudan din ile ilgili olan Esotesizm: As Principle And As Way; From The Divine To The Human; Understanding Islam; The Transendent Unity of Religions, sayılabilir.

5 Mayıs 1998 günü uzun bir zamandır inzivaya çekildiği Bloomington’daki evinde, 91 yaşında hayata gözlerini yumdu.

Schoun, geleneksel olarak bilinen okulun mensubudur. Söz konusu okul mensupları *gelenek’e* çok önem verir. Onu, insana vahiy yoluyla bildirilen mesaj ve bu mesajın tarihsel süreç içindeki açılımı, sosyal alana tatbiki olarak tanımlamaktadırlar. O nedenle, bu ekol mensuplarına, Tradisyonalist, ekole de Tradisyonel (Geleneksel) okul denmiştir. Geleneksel okul bu yüzyılın ilk yarısında Fransız düşünür René Guénon tarafından kurulmuştur. Ancak bu okulu asıl

temellendiren ve sistemleştiren Schoun'dur. Söz konusu okulun temsilcileri arasında hemen her din ve kültürden insan bulunmaktadır.

Ülkemizde öğretileri Seyyid Hüseyin Nasr'ın türkçeye çevrilen eserleri sayesinde oldukça iyi bilinen geleneksel okulun temel tezi şudur: Modern dönem, insanlık tarihinde bir sapmayı ifade ettiği için modern dünya görüşü de insanlık tarihinde daima egemen olmuş olan dinî dünya görüşünden bir sapmadır. Bu okula göre iki farklı dünya görüşünden söz edilebilir. Bunlardan biri geleneksel, diğeri modern dünya görüşüdür. Tarihin çeşitli evrelerinde geleneksel görüşten sapmalar olmuşsa da Rönesansla başlayan modern dönemde bu sapkınlık egemen konuma geçerek geleneksel bakış açısını geri plana atmıştır. Geleneksel bakış açısının karakteristik özelliği onun tanrısal vahye dayanıyor olması iken modern dünya dünya görüşünü belirleyen şey, onun profan yani din-dışı olmasıdır. Aydınlanma felsefesiyle temelleri pekişen modern dünya görüşü, dışarıdan hiçbir temele başvurmadan kendini temellendirmiştir. Rönesans'tan beri gelişmekte olan öznenin yayılma ve mutlaklığını garantileme süreci, modernliğin ayırıcı vasfıdır. Descartes ile başlayan modern felsefe "ben" in bilgisini merkeze almıştı "Düşünüyorum, o hâlde varım" önermesiyle düşünen "ben" kendi içine dönmekte ve kendisi üzerine düşünmektedir. Düşünüm süreci, Hegel'le zirveye ulaşacaktır. Yalnız kendi varlığının değil, evrenin varlığının, varoluş macerasının, dünyanın anlamı, tarihi, dini, sanatı ve felsefesi bu teemmül vasıtasıyla açıklanacaktır. Düşünen "özne", varlığın, tarihin, dinin, sanatın ve evrenin anlamını, dışarıdan hiçbir vasıtaya (din, gelenekler, otoriteler) başvurmadan tasavvur edebilecekti.

Modern dönem öncesinde, yukarıdan aşağıya doğru giden bir evren tasavvuru vardı. Buna göre, hiyerarşik olarak sıralanan varoluş piramidinin en tepesinde Tanrı bulunuyordu. İnsanda bu varoluş Piramidinin veya merdiveninin en alt basamağı kabul edilmekteydi. Descartes ile birlikte bu tasavvur tersine çevrildi. Düşünen "ben" teemmül yoluyla aşağıdan yukarıya doğru bir evren tasarımı geliştirdi. Bunu yaparken dini, gelenekleri ve otoriteyi dışarıda bıraktı.

Modernlik, subjektif olanın her şeyin merkezine yerleşmesinden başka bir şey değildir. Süje'nin kendisini, dünyayı, çevreyi, hatta insanüstü âlemi yine kendi iç prensibinden başlayarak yeniden tasarlamasıdır. Daha önce birer mihenk taşı mesabesinde görülen Tanrı, ruh, ölümsüzlük, insanüstü varlıklar tali konuma

düşmüştür. Buna göre us hayatın bütün alanlarına nüfuz etmeli orada akıl öncesi tüm düzenlemeleri ortadan kaldırıp yerini kendisi almalıdır. Burada akıl öncesi düzenlemelerden kasıt din, gelenekler ve otoritelerdir. Geleneksel okula göre, açıklanan bu sebeplerden ötürü modern dünya görüşü din ve dinî dünya görüşünden bir sapmadır.

Schuon'a göre din, çoğu modern yazar gibi sınırlı bir gerçeklik olarak ele alınamaz. Ona göre din 'religio'dur, yani insanı Tanrı'ya yani nihâf ilkeye bağlayan bir bağıdır. Schoun için din, modern düşüncenin sınırlı kategorilerine indirgenemez ve bugün Batı'da olduğu gibi, insan düşüncelerinin, eylemlerinin dışında değerlendirilemez. Toplumdan, evrenden soyutlanarak insan hayatının bir köşesine atılan bir şey gibi değerlendirilemez. Ayrıca dinin, felsefenin kategorileriyle sınırlı olarak ele alınması müellifimizi tatmin etmez.

Frithjof Schuon'un din anlayışındaki önemli kavramlardan biri de gelenek kavramıdır. Yazarımıza göre bu kavram genellikle yanlış anlamda kullanılmaktadır. Gelenek çoğu kez "örf" ve "âdet" terimlerinin karşılığı olarak kullanılmaktadır. Halbuki asıl anlamıyla gelenek geçmişten tevarüs edilen ve dinî olarak tavsif edilebilecek olanlar da dahil bir medeniyeti meydana getiren tüm ayırıcı nitelikleri kapsar. Gelenek insanı vahye bağlayan zincir olarak da değerlendirilebilir.

Schuon'a göre, vahiy ve gelenek kavramları bu şekilde anlaşılırsa vahyin parçalı olarak değil de bir bütün olarak kabul edilmesi gereği de ortaya çıkmış olur. O'na göre, dinin doktriner, ameli ve ahlâki hükümleri birbirinden ayrı düşünülemezler. Bunlardan sadece birini bile inkâr eden bir din, din olamaz. Zikredilen bu üç unsur her vahyî dinde mevcuttur.

Schuon'un önemle üzerinde durduğu kavramlardan biri de Ortodoks (sahih) din kavramıdır. Zira dinden kastedilen açıkça Ortodoks (sahih) dinlerdir. Bu şu demektir ki, din hem sahîh bir vahiyden neşet etmeli, hem de kırılmamış bir gelenek zinciriyle kaynağına bağlı olmalıdır. Burada vahiy ve ona bir gelenek zinciriyle bağlı olma Ortodoks (sahih) dinlerin temel unsurudur. Zira vahye dayanmayan bir dinin din olması mümkün değildir. Schuon'un din kavramına yüklediği anlam bu çerçevede anlaşılmalıdır; yoksa vahye dayanmayan dolayısıyla insanı Tanrı'ya bağlamayan din, din değildir.

Bu çalışmamızın birinci bölümünde Schuon'un din anlayışının ve özellikle onun din kavramının metafizik boyutları, biçimsel görünüşleri ile birlikte incelenecektir.

Dinin metafiziği, Schuon metafiziğinin önemli konularından birini teşkil etmektedir. Onun metafizik görüşünün temel kavramları olan mutlaklık, hakikat ve aşkınlık din kavramı ile ilişkili olarak ele alınacaktır. Bu arada söz konusu kavramların incelenmesine geçilmeden önce, Schuon'un metafizik anlayışına kısaca değinilecektir. Buna ilave olarak, onun metafiziğinin çok önemli bir konusu olan varlık görüşü, din anlayışının temel dayanaklarından birisi olduğu veçhile, ondan da genel hatları ile bahsedilecektir. Zira Schuon'un varlık anlayışını bilmeden onun din kavramına bakışını ortaya koymak mümkün değildir.

İkinci bölümde, Schuon'a göre dinin biçimsel görünüşleri incelenecektir. Schuon'un din anlayışına genel bir bakıştan sonra dinlerde biçim ve öz konusu açıklanacaktır. Bu arada ezeli din anlamına gelen 'Religio Perennis' kavramı açıklanacaktır. Yine Schuon'un dinlerin yapısına ilişkin olarak yapmış olduğu dinlerde dışsallık-içsellik (Exoterizm-Esoterizm) kavramlaştırması izah edilecektir.

BİRİNCİ BÖLÜM

**FRITHJOF SCHUON'DA
DİNİN METAFİZİK BOYUTLARI**

I. FRITHJOF SCHUON'DA DİNİN METAFİZİĞİNİN TEMEL KAVRAMLARI

Frithjof Schuon'un din'e bakışını ortaya koyabilmek için onun metafizik anlayışına değinmek gereklidir. Çünkü Schuon'un diğer ilgi alanlarında olduğu gibi dinnin gerçekliğine de metafizik açıdan bakar. Schuon'a göre metafizik, felsefenin bir kolu değildir. Metafizik, fiziğin üstünde olan da değildir. Aynı zamanda o, zihnî kategorilere bağlı saf bir beşeri bilgi de değildir. Metafizik, nihâf gerçekliğin bilimidir. O aynı zamanda 'kutsal bilim'dir (scientia sacra). 'Kutsal bilim', sadece belli zihnî kapasitelere değil, moral ve manevî niteliklere de ihtiyaç duyan ve aynı zamanda özgülleştiren bir hikmettir (wisdom)".¹

Metafizik, gerçekleşmesi kutsallık ve manevî mükemmellik demek olan, ancak ve ancak vahye dayanan bir gelenek çerçevesinde ulaşılabilen gerçeklikle ilgili bir 'theoria'dır. "Söz konusu gelenek, vahyin tarihsel süreç içinde açılımını ve sosyal alana tatbikini ifade eder. Mistisizmden farklıdır, Çünkü mistisizm hakikatin formel ifadesi olan vahye dayanmaz. Böyle bir iddiası da yoktur. Metafizik, bir bakıma marifet ile aynı olan güce bir hakikat ilmidir." Mutlak ile göreliliği, görünüşle gerçekliği birbirinden ayırabilen metafizik, Hakikatin, herşeyin başlangıcının ve sonunun, Mutlak'ın ve onun ışığında olan'ın ilmidir. Matematik kadar belirli ilkelere bağlı, mükemmel bir ilimdir, matematik kadar apaçık ve kesindir; ancak entelektüel sezgi aracılığıyla elde edilebilir, sadece akıl yürütmelerle bu ilme ulaşılamaz. İnsanoğlu ancak bu ilmin ışığında gerçeklik tabakalarıyla varlık aşamalarını birbirinden ayırıp herşeyi 'bütün' içinde yerine oturtabilir. Dahası bu ilim bütün ortodoks ve bölünmemiş geleneklerde esoterik boyut olarak varlığını sürdürmüş ve bütünüyle söz konusu geleneğin kaynaklarından çıkartılmış bir manevî usulle birleştirilmiştir. ²

¹ Nasr, Seyyed Hossein , The Essential Writings of Frithjof Schuon , Rockport 1991, p. 27.

² Nasr, Seyyid Hüseyin, İnsan ve Tabiat, Çev., Nabi Avcı, Yeryüzü Yayınevi, Erenler Matbaası, İstanbul ,1991, s. 77.

Schuon'a göre metafizik, gelenekten, geleneksel intikalden ve manevî gerçeklenmeden ayrılamaz. O, dinin kalbi dediğimiz 'religio perennis'-te ve ilahî aklın tecelli ettiği insanın kalbinde yer alır. 'Religio Perennis' ezeli din anlamına gelmektedir. Buna göre her dinin özünde 'Religio perennis' vardır. Mutlak bir şekilde doğru olan ve değişmeyen hikmettir. İnsan kalbinde yer alan metafizik, bir bakıma hakikattir. Bu bilgi biçimini elde etmek için uzun bir ahlâkî ve entelektüel hazırlık dönemi geçirmek gerekir.³

Metafizik, entelektüel sezgiden kaynaklanmaktadır, buna karşılık din ise vahiyden, ifşaattan doğmaktadır. Din, Tanrı'nın mahlûkuna hitap ederken kullandığı kelâmıdır.⁴ Din, metafizik veya evrensel hakikatleri dogmatik dile tercüme eder.⁵

Bu ifadelerden anlaşılabilceği gibi din, metafizik gerçekliğin biçimsel açılımı olarak karşımıza çıkmaktadır. Schuon, dinin metafiziğini mutlaklık, hakikat ve aşkınlık kavramları çerçevesinde temellendirmektedir. Müellifimizin din anlayışını daha net ortaya koyabilmek için, onun metafiziğinin temel unsurlarını din kavramı ile ilişkili olarak izah etmek gerekmektedir.

A. DİN VE MUTLAKLIK

Schuon'a göre her din mutlaktan neşet eder ve daima dünyevî gerçekliğini determine eden bir arketipe sahiptir. Evren içinde yaratılan her din, metafizik olarak mutlak ve merkez olan ilahî kelâmın tecellîsidir. "Schuon'a göre, "Bir", kendi içinde mutlaktır. Mutlakın formel tezahürü olan dinin mutlak anlayışı vazgeçilmez olduğu için, formel düzen içerisinde kalan varlık izafî olarak nitelendirilmiştir. Hatta Schuon, Bir'in kendi içinde mutlak olduğu gerçeğine rağmen onun kendi evreni içindeki formel düzeni içinde dinin mutlak anlayışının vazgeçilmezliği anlamında izafî varlık terimini

* Bu kavramın tanımını için bkz. s 28.

3 Nasr, The Essential ..., p. 28.

4 Schuon, Frithjof, Dinlerin Aşkını Birliği, Çev.,Yavuz Keskin, İstanbul 1992, s. 10.

5 Schuon, Dinlerin Aşkını Birliği, s. 11.

kullanmıştır.⁶ Buna göre, Din'in perspektifi, mutlakın tezahürlerine değil, bizzat mutlak'ın tabiatına dayanmaktadır.⁷

Mutlak'tan gelmeyen ve O'na götürmeyen bir din artık din değildir. Mutlak mefhumuna sahip olmayan bir din yaşayamaz. "Dinin kaynağı metafiziktir. Yani mutlak hakikat olan Nihâf Bir'dir." Dinin mutlaklığı, aslında onun kaynağının mutlak oluşunun zorunlu sonucudur.⁸ Bu nihâf 'Bir' aynı zamanda mutlak iyi, yani Eflatun'un 'Agathon'udur.⁹ Din, mutlak'ın formel ifadesidir. "Dinler, psikolojik ve toplumsal şartları gözönünde bulundurmaları gerektiği için sınırlıdır. Psikolojik ve toplumsal şartlar bir bakıma dünyevi zorunlulukları ifade eder. Dünyevi olan, hakikat karşısında sınırlı olan demektir. Çünkü sınırlı olmasaydı Hakikat olurdu. Hakikat Din'de mündemiçtir. Sınırlı olan dünya olmasaydı, hakikatin kendisini formal bir düzen içinde ifade etmeyecekti; dolayısıyla din de olmayacaktı. Buna mukabil mutlak bağlılık talep ederler. İlahî kökenlidirler."¹⁰

Schuon'un dinden anladığı Ortodoks (sahih) dinlerdir. Bir dinin Ortodoks olabilmesi için kopmaz bir gelenek zinciriyle vahye bağlı olması gerekir. Dolayısıyla Vahyî dinler aynı zamanda Ortodoks (Sahih) dinlerdir. Müellife göre, vahye dayanmayan dinler din değildirler. Bir dinin aslı olarak ortodoks olabilmesi – zahirî ortodoksluk kendi perspektifinin dışında geçerliliği olmayan belli biçimsel unsurlara dayanır.- için tamamen yeterli ve uygun bir mutlak öğretisini temel almalıdır. İkinci olarak, bu öğretiye denk olan ve hem kavram hem de gerçeklik olarak kendinde kutsallığı barındıran bir maneviyata teorik ve pratik olarak sahip olmalıdır. Ortodoks dinler herhangi bir dünyevî görecelilikten etkilenmeyen aslı değerlere sahiptir.¹¹

Vahiye (dinlerin) şu ya da bu şekilde birbirini dışlamasının nedeni Tanrı'nın konuşurken kendisini mutlak bir tarzda ifade etmesidir. Fakat bu mutlaklık forma değil, evrensel içeriğe aittir; mutlaklık, forma sadece izafi ve sembolik olarak izafe edilir. Çünkü form, içeriğin ve bu içeriğe muhatab olan insanlığın bir sembolüdür. Tanrı mutlaktır, form değil.¹²

6 Nasr, The Essential ..., p. 14-16.

7 Nasr, Seyyid Hüseyin, İslam, İdealler ve Gerçekler, Çev.,Ahmet Özel, İstanbul 1996, 2.baskı, s. 43.

8 Nasr, Seyyid Hüseyin, Makaleler-1, Çev., Şahabeddin Yalçın, İstanbul 1995, s. 17.

9 Schuon, Frithjof, Varlık, Bilgi ve Din, Çev., Şahabeddin Yalçın, İstanbul 1997, s. 74.

10 Schuon, a.g.e., s. 102.

11 Schuon, a.g.e., s. 127.

12 Schuon, a.g.e., s. 124.

Her din, son tahlilde, kendi dayanağını oluşturan iki esaslı unsura sahiptir. Mutlak'ı nispiden, mutlak Gerçek'i nispi gerçekten, mutlak bir değere sahip olanı nispi bir değere sahip olandan ayıran bir doktrin; gerçek üzerinde düşünmeye, mutlak'a bağlanmaya ve insan varlığının gaye ve anlamıyla uygunluk içinde Tanrı'nın iradesine göre yaşamaya elverişli bir metottur. Bu iki unsur 'gerçek'i gerçek gibi görünenden ayırmaya ve 'gerçek'e bağlanmaya yarayan doktrin ve metot, her sahih ve mükemmel dinde mevcuttur. Bunlar aynı zamanda her dinin özünü meydana getirirler. Her din mutlak ve nispi üzerine bir doktrin ihtiva eder.¹³

Dinleri birbirinden koparan şey onların karşılıklı olarak birbirlerini anlayamamalarıdır. Bunun başlıca sebeplerinden biri mutlak hissinin her dinde başka bir biçimde ifade edilmesidir. Bu nedenle, dinlerin birbirleriyle karşılaştırılan noktalar aslında karşılaştırılmaması gereken noktalardır. Dinler de form itibariyle birbirine benzeyen unsurlar bu farklı bağlamlarda farklı mahiyetler ve işlevler kazanır. Bunun sebebi Tüm-ımkânın sonsuzluğudur ki, bu, tekrar içermez. Bütün dinlerde "Mutlak hissi" aynı organik unsura dayanmaz, dinden dine farklılık gösterir. Bu nedenle dinlerin unsurlarını dışarıdan birbirleriyle karşılaştırmak mümkün değildir.¹⁴

B. DİN VE HAKİKAT

Her sahih dinin, içerisinde mutlak hakikati ve aynı zamanda mutlak hakikatin elde edilmesini sağlayan yöntem ve araçları barındırır. Her din, formlarının dış sınırları ne olursa olsun öğretilerinde olduğu gibi içsel boyutta da Hakikat içerirler.¹⁵ Hakikate götürmeye elverişli bir hakikat olan bu dinî düzeyden hareket etmek, hakikatin özünde yer alan biçimlerin (forms) anlamına nüfuz etmek ve onların özüne ulaşmak, öte dünyadan gelen dinî formların çokluğunun kaynağını yani hakikati idrak etmek Schuon için çok değerli bir şeydir.¹⁶

¹³ Nasr, İslam, İdealler ve Gerçekler, s. 17.

¹⁴ Schuon, Varlık..., s. 160-161.

¹⁵ Nasr, İslâm, İdealler ve Gerçekler, s. 19.

¹⁶ Nasr, The Essential ..., p. 16.

Schoun'a göre, her din hak'tan oluşur ve her hakikat tüm dinlerde mevcuttur.¹⁷ Buna göre din, aslî ve aşkın olan hakikatin tezahürüdür ve ilahî yasayı içselleştirir.¹⁸ Din, formların ötesinde ve burada eşyanın merkezinde yer alan içkin ve aşkın olan kaynaktan yani Nihâf Gerçeklik'ten neşet eder. Fakat insan, içkin 'ben', aşkın 'bir', en üst obje olarak kabul edilen 'Nihâf Gerçeklik'in öznelleştirilmesi demek olan kesret âlemi ve formlar dünyasında yaşar. Bu durumda prensibin tecellisi, öz ve biçim, iç ve dış âlem, numen ve fenomen arasında ayırım yapılarak anlaşılabilir. Bu durumda din evrenin kendisinden kopuk olamaz. Din, nihâf gerçeklikten neşet eder ve o nihâf gerçeklik tarafından yaratılır. Nihâf gerçeklik tüm bunların kaynağıdır. Bununla birlikte, insana doğrudan vahyedilen dinin kendisi, makro ve mikro kozmos'un iç gerçekliğini anlatan bir anahtardır."¹⁹

Dinî mesajın vahyedilmesi, gerçekte göğün beşerî alana açılmasıdır.²⁰ Asıl anlamı itibariyle din, beşeri zihnin kurgusu olmayan, tabiatüstü, vahyedilmiş Tanrı kaynaklı bir şeydir.²¹ Bu özellikleri taşıyan dinlere ortodoks (sahih) dinler denir. Sahih bir din, zorunlu olarak hiç zorlamasız kendiliğindedir ve görüntüleri ne olursa olsun Allah'tandır.²² Amacı dünya ile Tanrı arasında etkili bir bağ kurmaktır.²³ Vahyedilmiş her din, aynı zamanda hem mutlak anlamda din hem de alelade anlamda herhangi bir dindir. Buna göre, Hakikati ve Hakikate ulaştıracak vasıtalara sahip olması açısından mutlak anlamda dindir. Mutlak anlamıyla din, hakikat ile insan arasında bağ kurandır. Bunun yanında, hitabettiği insanların manevî ve psikolojik ihtiyaçlarını karşılaması anlamında sıradan anlamıyla herhangi bir din'dir. Din, insanı hakikate bağlayan bağıdır.²⁴ Din bir yaşam biçimidir. Oysa hakikat saf bilgidir. Din'e yüksek ve derin anlamını kazandıran, gerçek varoluş nedeni olan yine bu bilgidir. Esas ilke gene odur.²⁵

Her dinde sadece bu dünya ile öteki dünya arasında bir seçim değil –iradenin seçimi- aynı zamanda aklın doğru ile yanlış arasında bir seçim yapması vardır. Ama

17 Varlık..., s. 96-97.

18 a.g.e., s. 102-103.

19 Nasr, The Essential ..., p. 12.

20 Nasr, İslam, İdealler ve Gerçekler, s. 40.

21 Nortbourne, Lord , Modern Dünyada Din, Çev., Şahabeddin Yalçın, İstanbul 1995, s. 11.

22 Schuon, Frithjof , İslam'ı Anlamak, Çev., Mahmut Kanık, İstanbul 1996, s. 26.

23 Nortbourne, s. 11.

24 Nasr, İslam, İdealler ve Gerçekler, 17.

25 Guénon, René, İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplubakış, Çev., Mahmut Kanık, İnsan Yayınları, Fatih Gençlik Matbaası, İstanbul 1989, s. 29.

dinler arasında bu hususta bir korelasyon farkı bulunmaktadır. Örneğin, İsa, kurtarıcı olduğu için hak iken İslâm'ın kurtarıcılığı bir ayırımı (lâ ilâhe illallah) dayanır. İslâm'da kurtarıcı hakikattir. Fakat hıristiyanlık olsun, İslâm olsun veya başka bir geleneksel form olsun, her dinde eşyanın değerini belirleyen metafizik hakikattir. Bu hakikatte esas olan evrensel özlerdir, formlar değil. Bu düzeyde irade seçim yapmaz.²⁶

Tanrı tarafından vahyedilmiş her din, değişim ve oluş âleminin ötesinde bulunan aşkın bir gerçekliğe inanır ve dayanır. Bununla birlikte hiçbir din, âlemin, kendine has varlık düzeyinde tümüyle gerçek dışı olduğunu ileri sürmemiştir.²⁷

Schuon'a göre hakikatin giydiği formlar birbirini yansıtan sayısız aynalar gibidir.²⁸ Gerçekte, dile getirilmiş her türlü hakikat zorunlu olarak, ifade diye anılan bir forma bürünmüş hâlde bulunmaktadır.²⁹ Çünkü hakikatin sınırsızlığına karşılık form sınırlı bir şeydir. "Bir formun diğer formlardan ayrı olarak tek bir değere sahip bulunuyor olması metafizik açıdan imkansız bir şeydir."³⁰ Her form aynı evrensel özün birbirinden farklı biçimlerle tecellisidir. Aynı zamanda her form, aynı evrensel öze sahip olması dolayısı ile birbirini yansıtır. "Müellifimizce formlardan kastedilen yalnızca dinler değildir. Form denilince, varoluşun fenomenal düzlemini oluşturan tabii şekiller, değerler, fikirler, oluşumlar, yapılar, kurumlar dolayısıyla tüm bu unsurlar anlaşılır. Hakikat yalnızca dinî formlar yoluyla tecelli etmez. Hakikatin her vechesi değişik biçimlerle tecelli eder.

C. DİNLERİN AŞKIN BİRLİĞİ

Schoun'un din anlayışı, modern hayat ve modern insan için inkar edilemez bir gerçek olan dinî biçimlerin çokluğunun ışığında ele alındığında kavranabilir. Dinlerin aşkın birliği terimi Schuon tarafından söz konusu birliğin dinlerin zahirî biçimleri açısından ele alınamayacağını gerçeğini vurgulamak amacıyla kullanılmıştır. Her din,

²⁶ Schuon, Varlık, Bilgi ve Din, s. 161.

²⁷ Nasr, İslam, İdealler ve Gerçekler, s. 18.

²⁸ Schuon, Varlık, Birlik ve Din, s. 151.

²⁹ a.g.e., s. 31.

³⁰ Schuon, Dinlerin Aşkın Birliği, s. 31.

bir biçimler dünyasında yaşar ve biçimler üstü bir öze dayanır ve oradan kaynaklanır. Aynı zamanda din, içsel gerçeklikle bağlantılı, formlar Batınî ve insanoğlunun içinde yaşadığı ve eylemde bulunduğu kesret âleminin kendisi tarafından idare edildiği, yönlendirildiği ve takdis edildiği zahirî boyuta sahiptir. Dolayısıyla dinlerin birliği biçimler üstü olan içsel ve Batınî düzeyde bulunabilir. Exoterik düzeyde ise birlik değil, dinler arasında hoşgörülü diyalog ve diplomatik uyum var olabilir. Schuon'a göre dinlerin birliği ilahî stratosferde bulunabilir, beşerî atmosferde ise gerçek bir uyum ve dinlerin nihaî birliği görülemez.³¹ Çünkü tabiatı gereği beşerî atmosfer kesret alanıdır. Bundan dolayı bu alan bölünme ve parçalanma alanıdır.

Schoun en geniş anlamıyla dinlerin ayrılığını kabul etmekle ve bunun ilâhî bir iradenin sonucu olduğuna inanmakla birlikte, bu ayrılığın içsel birliğini ve önemini sık sık vurgular.³² Her dinî geleneğin nihaî olarak semadan geldiğini kabul ederek her parçasına saygılı davranır. Tüm dinleri kutsal olanın bir tecellisi olarak görür.³³

Dinlerin çokluğu hususunda Schoun'un görüşü yeni olmamakla beraber yeni bir formülasyona sahiptir. Ona göre dinlerin çokluğu semavî iradeye uygun bir fenomen iken şu da unutulmamalıdır ki, bu dinler arasında batınî ve aşkın bir birlik mevcuttur. Dinlerin aşkın birliğinin kaynağı onların aynı kaynaktan yani Tanrı'dan gelmiş olmalarıdır. Schoun'a göre her din ed-Dîn'dir; yani bir dini yaşayan kimse tüm dinleri yaşamış gibidir. Dinler arasındaki farklılık onların formuna ait olduğu için onların özsel birliğini etkilemez. Bu farklılıkların hatta zıtlıkların varlık sebebi, değişik insan topluluklarının sahip oldukları farklı ve ayırıcı zihniyet ve kültürdür. Schuon'un şarihlerinden Nasr, dinler arasındaki farklılık ve zıtlığı şu örnekle izah eder: bir Yahudi ve bir Müslüman, sinagog ve camiye giderken Tanrıya saygı maksadıyla başlarına bir takke yahut bir kippa koyarken bir Hıristiyan aynı maksatla kiliseye girerken başındakini çıkarır. Burada yapılan hareketler form itibarıyla birbirinin zıddı olsa da onların arkasındaki niyet aynıdır. Dolayısıyla diyebiliriz ki farklı insan topluluklarına Tanrı'nın gönderdiği dinlerin gayesi birdir ve bu gaye de insanı Tanrı'yla bütünleştirmektir.³⁴

³¹ Nasr, *The Essential ...*, p. 14-16.

³² a.g.e., ..., p. 5.

³³ Nasr, Seyyed Hossein, *The Need For A Sacred Science*, Richmond 1993, p. 59.

³⁴ a.y.

Dinde form ile öz ayrımı yapan Schoun, dinlerin formundaki farklılık ve zıtlıkların gerekli ve hatta zorunlu olduğunu öne sürerek hakikatin formda aranmaması gerektiğini öne sürer.³⁵ Schuon'a göre, dinlerin birliği, formlar plânında tahakkuk ettirilemez ve tahakkuk ettirilmemelidir. Dinlerin birliğinin formlar plânında mümkün olduğunu farzederseniz o takdirde gözümüzün önüne serilmiş hâlde bulunan formların varoluş sebebi tatmin edici bir mantığa dayandırılmaz. Bu formlar ilâhî irade tarafından arzulanmıştır. "Aşkın (müteal) birlik" terimiyle, dinî formların tamamen içsel ve spiritüel anlamda ve de hiçbir özel forma karşı sadakatsizlik gösterilmeden tahakkuk ettirilmeleri gerektiğini kastediyoruz. Her form, her sembol, her vahyî din ve her dogma yanlış red, hakikati ikrar etmek suretiyle vahiy ışığını ilâhî kaynağına kadar izlememizi mümkün kılmaktadır.³⁶ Dolayısı ile ortodoks (sahih) her dinî form, hakikate götüren bir yoldur. Zira hakikate giden yollar sayısızdır.

Geleneklerin bazı durumlarda birbirlerine yabancı ve uzak olmaları, onların aşkın birliğini ortadan kaldırmaz.³⁷ Tüm 'sahih' (ortodoks) dinler –yani kopmaz bir gelenek zinciriyle otantik vahye bağlı olan dinler- aynı zirveye götüren yollardır. Eğer öyle olmasaydı Allah yeryüzünde geçmişte yaşamış ve şimdide yaşamakta olan geniş bir insan kesimini kurtuluş imkanından mahrum bırakmış olurdu.³⁸ Bu durum Allah'ın 'Rahman' sıfatı ile de bağdaşmaz.

Vahiy dinleri birbirleriyle çelişmezler. Çünkü onlar farklı beşerî topluluklara gönderilmişlerdir ve Allah hiçbir zaman birbirinden tamamen farklı iki beşerî topluluğa aynı mesajı göndermemiştir; "yani, her topluluğa aynı hakikati farklı formlarda ileten, aynı öze sahip mesajlar göndermiştir. Örneğin, İslâm'da, Hristiyanlık da aynı hakikatin farklı formlarıdır. İslâm da Hristiyanlık da aynı hakikatin ifadesi olmalarına rağmen formal yapıları birbirinden farklıdır. Dolayısıyla çelişkiler daha çok formlar düzeyinde meydana gelmiştir." Gelenekler arasındaki farklılıklar dil yahut sembol farklılıklarına benzer. Çelişkiler beşerî topluluklarda mevcuttur, Tanrı'da değil. Dünyadaki çeşitlilik, onun ilahî ilkedden uzak olmasının neticesidir. Bu demektir ki, Tanrı, hem dünyanın olmasını, hem de onun dünya olmamasını irade etmez.³⁹ Dolayısı ile dünya olmasaydı farklılık ve çelişkiler de olmazdı. "Çünkü o zaman her din hakikat olarak kalırdı."

35 Schuon, a.g.e., s. 12.

36 Schuon, Dinlerin Aşkın Birliği, s. 14.

37 Guenon, Rene, The Great Triad, Trans.: Peter Kingsley, Cambridge 1991, p. 5.

38 Northbourne, Modern Dünyada Din, s. 12.

39 Schuon, Varlık, Bilgi ve Din, s. 124.

Dinlerin öğretileri, ritüelleri, hitabettikleri kültür, coğrafya ve insan topluluğu arasında aykırılık ve uyumsuzluk vardır. Dinlerin diğer formları belli derecede yanlış yorumlamaları kaçınılmaz bir şeydir. Çünkü bir dinin varoluş sebebi, kesinlikle, onu diğer dinlerden ayıran niteliğinde yatmaktadır. Tanrı, insanlık âleminin “insanlıklar” halinde parçalara bölüdüğü ve ilk gelenekten yani mümkün ve muhtemel tek gelenekten ayrıldığı zamanlardan beri, vahyedilmiş formların hiçbir surette birbirine karıştırılıp harmanlanmasını kabul etmemiştir.⁴⁰ Allah tek bir dinî form vahyetseydi, tek bir ırk, dil ve kültür yaratması gerekirdi.

Dinlerin çeşitliliği ve onların öz konusundaki eşdeğerliliği (denkliği-equivalent), kolektif insanların doğal çeşitliliği ile açıklanır. Her insan tekinin rab anlayışı kendine özeldir, psikolojik topluluklar içinde doğrudur bu.⁴¹ İnsanın etnik çeşitliliği ve yeryüzünün coğrafî durumu tüm insanlık için bir din varsayımının hemen hemen imkânsız olduğunu ve birden fazla dinin olması gerektiğini gösterir. Diğer bir deyimle, tek bir din fikri bir yanda mutlaklık ve evrensellik iddiasında bulunduğu ve diğer yandan bunların uygulanması psikolojik ve fiziksel olarak mümkün olmadığı için –bu fikir ile tüm dinî mitolojinin zorunlu olarak izafî olan karakteri arasında açık bir tezat bulunmaktadır.- kendi içinde çelişkilidir. Zira ancak saf metafizik ve saf dua mutlak ve dolayısıyla evrenseldir.⁴² Dolayısı ile metafiziksel ve mutlak olanın tek bir form ile tecelli etmesi mümkün değildir.

Her din bir biçim (form)dir –dolayısıyla bir sınırdır- eğer şöyle paradoksal bir ifade uygunsa, sınırsızlığı içeren bir sınır. Her biçim eksiktir, parçadır ve öteki biçimsel imkanları zorunlu olarak dışlar. Biçimlerin, bütünsel yani tam anlamıyla “kendi kendileri” oldukları zaman her biri kendi tarzında bütünü temsil etme olgusu, kendi özgülüşmeleri ve karşılıklı dışlamaları bakımından, parça ve eksik olmalarını önlemez.⁴³

Bir form her zaman için bir sınırlanmışlık anlamı taşır ve bir dinin de zorunlu olarak daima form değerinde bir şey olduğu gerçeğine kimse itiraz edemez. Bu durumun dinin evrensel ve aşkın yapıda olan derûnî hakikatinden değil, fakat açık ve

40 Schuon, Dinlerin Aşkın Birliği, s. 37.

41 Schuon, İslâm'ı Anlamak, s. 190.

42 Schuon, Varlık, Bilgi ve Din, s. 126.

43 Schuon, İslâm'ı Anlamak, s. 190.

kesin yapıda olan özgül ve sınırlı ifade biçiminden ileri geldiğini söylemeye gerek yoktur. Bir form, her zaman için şekli tezahür türünden bir taraf konumundadır. Yani farklı ve karmaşık yapıdadır.⁴⁴ Bu durum dinlerin aşkın birliğine karşılık formel çokluğunu izah etmektedir.

Tek bir hakikat olduğuna göre tek bir vahiy ve dolayısıyla tek bir gelenek olması gerekmez mi? Cevap olarak diyebiliriz ki, hakikat ile vahiy denk terimler değildir. Zira hakikat tüm formların ötesinde iken vahiy yahut gelenek –bunlar hakikatten neş'et ederler- tanımı gereği formal düzene aittirler. Fakat form demek çeşitlilik ve kesret demektir. Formun varolabilmesi için de ifade, sınırlama ve farklılaşma gerekir. Bu yüzden form kazanan bir şeyde çokluk, tekrar ve sayı vardır. İlahî imkânın sonsuzluğundan neşet eden formel ilke bu tekrara çeşitlilik getirir. Denebilir ki beşerî âlemimiz için tek bir vahiy ya da gelenek ve çoklukta insanın bilmediği yahut bilemeyeceği öteki âlemler yoluyla gerçekleştirilebilirdi. Fakat bu düşünce hakikat formları arasındaki farklılığa bağlı olduğu gerçeğini görememektedir.⁴⁵

II. FRITHJOF SCHUON'UN VARLIK ANLAYIŞI

Schuon'da dinin metafizik boyutlarını incelerken Schuon'un metafiziğinin çok önemli bir konusunu oluşturan varlık anlayışına genel hatları ile değinmek gerekir. Çünkü Schuon'un düşünce dünyasının ve bu dünyayı oluşturan temel kavramların onun kaynağını Muhyiddin İbn Arabî'de bulan varlık (vahdeti vücud) anlayışı ile çok yakın bağlantısı vardır. Muhyiddin İbn Arabî'nin görüşlerinin kaynağını ise Plotinus'a kadar uzatmak mümkündür. Özellikle İslâm dünyasında gelişen Yeni-Platonculuk, sadece felsefe geleneğini etkilemekle kalmadı; bunun yanında felsefî atmosferden başka diğer otomosferlere taşınarak Sufizm'e de tesir etti. Bu arada Endülüslü İbn Arabî'de Plotinus geleneğinin pekçok unsuru vardır.⁴⁶ Zira Schuon'un varlık

⁴⁴ Schuon, Dinlerin Aşkın Birliği, s. 32.

⁴⁵ Schuon, Varlık, Bilgi ve Din, s. 123.

⁴⁶ Plotinos, Enneadlar, çev. Doç. Dr. Zeki Özcan, Asa Kitabevi, Eramat Matb., Bursa 1996.

anlayışını ortaya koymadan onun varlık anlayışının kendi içinde tutarlı ve bütüncül bir yansıması olan din anlayışını kavramak mümkün değildir.

Varlığın olmadığı yerde çokluktan bu arada dinlerin çokluğundan söz edilemez. Varlığın ve birliğin olduğu yerde ise çokluktan bahsedilebilir; bu esnada dinlerin çokluğu meselesi de doğal olarak gündeme gelir.⁴⁷

Schuon'a göre Varlık 'Bir'dir. 'Bir' olan mutlak varlık beşerî alana inildiğinde kesret olarak görünür. Bir olan mutlak varlığı bize kesret olarak gösteren nefsimizin varlığıdır. Söz konusu bir olan mutlak varlık anlayışının doğal sonucu olarak aynı ortak ilkedен doğan dinler de biçimsel düzeyde çokluk olarak tezahür ederler. Nasıl varlık nihaî anlamda 'Bir' ise kökenleri itibariyle tüm sahih dinler aşkın ve 'bir' olan kaynaktan birleşirler. Aynı şekilde mutlak varlığın çokluk olarak tezahür etmesi gibi dinler de farklı biçim ve gelenekler halinde tezahür ederler.

Schuon'un varlık anlayışı ile ilgili yaptığımız bu kısa girişten sonra söz konusu anlayışı açımlayabiliriz.

B. VARLIĞIN MERTEBELERİ

Evren açısından bakıldığında ilahî ilke perdelerin arkasında gizlidir. Bu perdelerin ilki maddedir. Madde, bu görünmeyen âlemin dışta duran tabakası ya da örtüsü, ya da kabuğudur. Fakat gerçekte her şeyi örten ya da perdeleyen asıl ilkedir. Schuon'a göre, ilahî ilkenin içerdiği hakikatin çeşitli mertebeleri vardır.

1. Kesif, ya da maddî mertebe, aynı zamanda cismanî ya da hissî mertebe olarak nitelendirmektedir.
2. Latîf, ya da ruhî mertebedir.
3. Biçimsel olmayan, ya da biçim-üstü zuhur mertebesi veya firdevsî ya da melekî âlemdir.
4. Sıfatlanmış, kendi kendini 'belirlemiş' ve ontolojik ilke olan varlıktır.

⁴⁷ Guenon, Rene , The Multiple States Of Being, Trans.: Joscelyn Godwin, New York 1984, p. 56.

5. Varlık olmayan ya da varlık-üstü varlık ki bu sıfatlanmamış ve belirlenmemiş ilkedir ve böylece bu saf mutlak ya da zatî varlık'ı temsil eder. Maddî ve ruhî mertebeler biçimsel zuhurun bütününi teşkil ederler. Biçimsel ve biçim-üstü ya da melekî zuhur ise kısaca zuhurun tümünü teşkil eder. Schuon'un ifadesine göre bu beş evrensel mertebeye 'beş ilahî huzur' (hams el-hadarât el-Îlâhiyye) denir.⁴⁸ Sûfî terminolojisine göre bu mertebeler şunlardır:

1. Âlemi nasût'tur, yani cismanî âlemdir. Çünkü insan topraktan yaratılmıştır.
2. Âlemi melekût'tur. Çünkü cismanî âleme doğrudan doğruya egemen olan âlem budur.
3. Âlemi ceberût'tur. Burası makro kozmik olarak semâ'dır.
4. Âlemi lâhut'tur. Bu varlık'tır ve yaratılmamış akıl ile yani logos ile aynıdır.
5. Âlemi hâhût'tur. Bu kelime 'hüve' yani 'O' kelimesinden gelmektedir.⁴⁹

Böylece, Frithjof Schuon'un varlık anlayışının genel çerçevesini oluşturan beş varlık mertebesine kısaca değindikten sonra mutlak varlık- izafî varlık konusuna girebiliriz.

A. MUTLAK VARLIK – İZAFÎ VARLIK

Yukarıda belirttiğimiz gibi, müellife göre, varoluş beş mertebeye (gerçeklik düzlemine) ayrılmaktadır. Söz konusu mertebelerin hepsi el-hazaratül hamse olarak adlandırılırlar. Söz konusu mertebeler maddî âlemin üstünde yer alan ilâhî mertebelerdir. Müellifimize göre Mutlak Varlık dünyevî düzlemde izafî olarak görülür. Vahiy (din) mutlak varlık'ın çeşitlendirilmiş bir suretidir, beşerî varlık için çeşitlendirilmiş ve biçimi değiştirilmiş bir surettir. Mutlak varlık yaratılmamış varlıktır.⁵⁰ Her şeyden evvel bilinmesi lâzımdır ki Schoun'a göre varlıkların vücuda getirilişi, mutlak yokluktan (adem-i mutlak) [ex nihilio] halk edilmeye değil, izafî yokluktan (adem-i izafî) izafî varlığa (vücut-ı izafî) geçişlerdir. Buna göre, zuhur edenin bânınına bakıldığında zahir olanın hak olduğu görülür. Maklukatı yaratmazdan

⁴⁸ Schuon, Frithjof, İslâm'ın Metafizik Boyutları, Çev., Mahmut Kanık, İstanbul 1996, s. 143-144.

⁴⁹ a.g.e., s. 146.

⁵⁰ Schuon, İslâm'ı Anlamak, s. 57.

önce hak kendi vücuduyla mevcuttu ve O'nun vücudunu tahdit edecek bir (yokluk) O'nun vücuduyla birlikte mevcut olamazdı. Mahlukatın şهادet mertebesinden önceki yoklukları mutlak olmayıp ancak izafî bir yokluktur. Müellifimiz varlık terimine mahlukat, mevcudat için kullandığında bunu hakikî manasıyla değil de sırf tefhim-i kelâm için izafî manada kullanmaktadır ve böylece sırf anlatmak uğruna varlık zihinde parçalanmakta, bölümlere ayrılmış bulunmaktadır. Mevcudat için kullanılan izafî varlık tabiri bu açıdan kurma (hayali, fiction) bir tabirdir. Zira Schoun'a göre varlıkta mümkün diye bir şey yoktur. Yani varlık lafzı mevcut manasında kullanılmış olmaktadır. İzafî varlık müstakil varlığı olmayan ve mutlak varlık ile yokluk arasında bir mertebedir. Bir yüzü yokluğa, bir yüzü de varlığa yöneliktir. Mutlak varlık bir iken; izafî varlık çok ve çeşitlidir. Diğer bir tabirle izafî varlık mutlak varlığın zuhur mahalidir.

Varlık ve varlık-üstü, işte bu mutlak varlığın zuhur mahallinden doğar. Bu mertebeyi zuhur kendi izafî ve hayalî tarzında uzatarak âdeta ona karşıt olur. O zaman izafîlik ilke mertebesinde daha önceden başlar, çünkü varlık'ı varlık-üstü varlıktan ayıran bu izafîliktir ve yine 'izafî mutlak' gibi oldukça paradoksal bir ifadeyi geçici olarak bize kullanma imkanı veren de bu izafîliktir. Schuon'a göre ontolojik ilke yarattığı ve yönettiği şeyler karşısında mutlak'ın görevini görür, O'nun yerini tutar, fakat varlık-üstü ilke'ye göre o, izafîdir. Bununla birlikte varlık'ın mertebesini, yine bizzat varlık'ın yardımı ve lütfu olmaksızın, düşünsel olarak aşmak imkansızdır. Ayrıca izafîlikten kurtulmak için zihinsel soyut düşünceler içine dalmak hiç kuşkusuz yeterli değildir.⁵¹

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılabilceği gibi, Schuon'un varlık anlayışında mutlak varlık ile izafî varlık arasında ontolojik anlamda bir kopuş yoktur. Dolayısıyla mutlak varlıkla izafî varlık birbirinden ayrı olarak müstakil şahsiyeti haiz varlıklar değildirler. Söz konusu varlık alanları arasında keskin bir izolasyon yoktur.

Bu bölümde Schuon'un din anlayışını incelerken onun metafiziğinin temel kavramlarını din anlayışı bağlamında özetlemeye çalıştık. Bu çerçevede amacımız, müellifin metafiziğinin temel kavramlarına özet olarak değinmekti. Yukarıdaki bölüm aşağıdaki bölümün kavranmasında bir arkaplan olarak ele alınmalıdır. Aşağıdaki bölümde ise dinin beşerî alana yansıyan biçimsel görünüşleri incelenecektir.

⁵¹ Schuon, İslâm'ın Metafizik Boyutları, s. 144.

İKİNCİ BÖLÜM

**FRITHJOF SCHUON'A GÖRE
DİNİN BİÇİMSEL GÖRÜNÜMLERİ**

I. FRITHJOF SCHUON'UN DİN ANLAYIŞINA GENEL BİR BAKIŞ

Schoun'a göre din, Allah tarafından insana onu 'tevhid'e yöneltmesi ve her zaman olduğu fakat unutmuş bulunduğu şey olmasına yardım etmesi, yani bir zamanlar sahip olduğu göksel güzelliği hatırlaması ve yeniden kazanması için gönderilen vahiydir. Din nihaî düzlemde, aslında hiç ayrılmadığı halde, kendini ilâhî kökenden ayıran ontolojik engeli yıkmasında insana yardım eden ilâhî rehber olarak değerlendirilebilir.⁵²

Dinler arasında ortak bir aşkın ilke vardır. Ayrıca dinler, zahirî form itibariyle birbirinden ayrılırlar. Din, temelde insanı Tanrı'ya yahut nihaî ilkeye bağlayan şeydir. Schoun'un din anlayışı modern düşüncenin din anlayışından temelden farklıdır.⁵³ Batı'da Rönesans'tan beri gelişen sekülerizasyon hareketi, dini insanın günlük yaşamından çıkardı.⁵⁴ Sekülerleşmiş modern dünyada din, diğer beşeri düşünce alanlarından soyutlanarak anlaşılmıştır. Başka bir deyimle bu âlemde din sekülerleştirilmiş ve esas kökünden koparılmıştır. Buna karşılık Schoun'a göre din herşeyi aydınlatan ve düzene sokan bir güneş gibidir.⁵⁵

Schoun, dini, esas itibariyle özel bir ruh hali, manevî, derûnî bir duygu, ihtiyaç olarak gören⁵⁶ din anlayışını kabul etmez, dini bu unsurlara indirgemez. Din, hakikatin formel ifadesidir, kuşatıcı bir gerçekliktir. Mutlaktan neşet eder, tüm insan yapıp-etmelerini, varoluşun tüm boyutlarını kuşatır. "Schoun'a göre din, sınırlarından içeriye girer girmez kuşatıcı bir gerçeklik oluverir. Oysa birçok modern düşünür dini tek bir yönüyle değerlendirir"⁵⁷ Schoun, modern düşünürlerin ve ilâhiyatçıların dini teolojik bir kategoride incelemelerini eleştirir.⁵⁸ "Çünkü, din teolojiyi aşan metafizik bir boyuta sahiptir. Dolayısıyla din yalnızca teolojinin sınırları içinde incelenemez."

52 Nasr, Seyyid Hüseyin, İslam'da Düşünce ve Hayat, Çev., Fatih Tatlılıoğlu, İstanbul 1988, s. 14.

53 Schoun, Varlık, Bilgi ve Din, s. 11.

54 Nasr, Seyyed Hossein A Young Muslim's Guide To The Modern World, Cambridge 1993, p. 136.

55 Schoun, Varlık, Bilgi ve Din, s. 11.

56 Tunç, Mustafa Şekip, Bir Din Felsefesine Doğru, İstanbul 1959, s. 59.

57 Nasr, The Essential ..., p. 5.

58 Nasr, a.g.e., p. 4.

Schoun dinin, (belli bir dinin) farklı zamanlarda ve yerlerde açıklama tarzı üzerinde (tecelli) durur. Bir dinin öğretilerinin sosyal düzendeki göstergelerini inceler. Onun çalışmaları dinin entelektüel boyutuyla ilgilidir. Din felsefesi (geleneksel anlamıyla değerlendirilirse) ile ilgilidir. Onun dinin boyutlarına bakışı modern yazarlardan radikal (köklü) bir şekilde ayrılır.⁵⁹ Onun dine bakışının eksenini geleneksel perspektif oluşturur.

Schuon'a göre dinin amacı, bir entellektüelin nedensel (causal) açıklama ihtiyacını tatmin etme değil, mümkün olduğunca çok sayıda kişiyi kurtarmaktır.⁶⁰ "İnsan aslından ayrı düşmüştür. Aslına yabancılaşmıştır. Bundan dolayı aslını tanıması ona yönelmesi gerekmektedir. Bu dünya bir imtihan yeridir. Aslını tanıyan ve ona ait sıfatları içselleştirenler kurtulacaktır. Diğerleri ebediyyen azaba mahkum olacaktır." İnsanoğlunun en önemli meselesi, nefsinin kurtarmaktır. Bunu yapmak için bir dine bağlanmak durumundadır. Bir dine bağlanması için de ona inanması gerekir.⁶¹

Schuon'a göre "din insan için yaratıldı" önermesi tek başına, "insan din için var olur" önermesinden izole edilirse yanlıştır. Yanlıklık ikinci önermenin birincisinden ayrılmasındadır.⁶² Dolayısıyla din Tanrı ile insanın karşılaşması ihtiyacından doğmuştur. Fakat sadece bu ihtiyaca indirgenemez. Aynı zamanda insan da din için ya da Tanrı için varolur.

Schoun, imanın merkezî rolünü vurgular. Din, objektif birgerçeklik olan hakikat dışlanarak yalnızca imana indirgenemez.⁶³

Schoun, çalışmalarında öncelikle bir dini kuran (oluşturan) unsurlar ve bu unsurların dinler arasındaki ilişkisiyle ilgilenir. Dinin unsurlarını (vahyin, ahlakın, mistisizmin) anlamını dinin kendi içinde değerlendirir. Bir dinin gerçekliğini onun tarihine ve geçici açılımına indirgemez. Ayrıca dini sosyal bir fenomene veya profan felsefenin bir kategorisine dahil etmez. Ayrıca ona göre din, sadece fiziki bir fenomen ile de sınırlanamaz. Fakat o, tüm bu boyutlara (dinin boyutları) dinin ana gerçekliği

⁵⁹ a.g.e., p. 11.

⁶⁰ Cutsinger, James S., "A Knowledge That Wounds Our Nature, The Message Of Frithjof Schuon", Journal Of The American Academy Of Religion, LX, No: 3, p. 477.

⁶¹ Schuon, Varlık, Bilgi ve Din, 101.

⁶² Schuon, Frithjof, Logic And Transcendence, Trans.: Peter N. Townsend, London: Perennial Books, p. 58-59.

⁶³ Nasr, The Essential ... , p. 3.

bakış açısından yaklaşır.⁶⁴ Bu bakış açısını nihaî gerçeklik bilimi demek olan metafizik oluşturur.

Schoun'a göre, hiçbir akıllı araştırmacı dini sosyolojiye ve fenomenolojiye veya tarihe indirgemez.⁶⁵ Aksi hâlde ulaştığı sonuçtan tatmin olmaz. Din, bireylerin davranış ve düşünceleri üzerinde doğrudan müessirdir. Dinin moralite ve dini bir değer kategorisine indirgenmesi mümkün değildir. Ayrıca din, çoğu insan için bir duygu meselesidir ve varoluşun diğer boyutlarından kopuktur. Söz konusu anlayış Schoun'un din anlayışı ile uyuşmaz. Çünkü kökü ve ilkeleri itibariyle yüksek bir şey olan din, daha aşağı olan'ın sınırlı gerçekliğine indirgenemez.⁶⁶

Schoun, dine göre yapılanmış bir toplumun, onun katmanlarının ve etnik unsurlarının dindeki öneminin farkında olmakla birlikte dinin sosyolojik bir unsura indirgenmesine de şiddetle karşıdır.⁶⁷ Schoun'a göre, din salt sosyal bir olgu değildir. Sadece sosyal düzeyin onun oluşturucu bir ögesi olduğunu söyleyebiliriz. Öyle ki, din, bir yönü ile sosyal iken, aynı zamanda bundan daha fazla olan bir şeydir.⁶⁸ Din günümüzde sosyal düzenin bir unsuru olarak ele alınmaktadır. Oysa sosyal bütünlük tamamen dine bağlı olarak ele alınmalıdır. Sosyal düzen dine bağlıdır, dolayısıyla din sosyal düzenin bir parçası değildir.⁶⁹ Schoun, bu tür yaklaşımları 'indirgemeci' (reductive) yaklaşımlar olarak niteler ve bunların dinin gerçekliğinin cüz'i bir kısmına tekabül ettiğini belirtir.

"Schoun, dînî psikoloji üstadıdır. Dînî ve manevî hayatın insan 'psişe'si üzerine yaptığı etkileri anlatan birçok yazılar yazmıştır. Müellifimiz buna rağmen, fizikî olan ile manevî olan arasında kategorik ve açık bir ayrım yapar, dinin dînî bir psikolojiye indirgenmesini eleştirir. ⁷⁰ Dinin, onu inceleme konusu yapan disipline göre tanımlanması, -örneğin, bir psikolog, dini, çok kere yaşanan bir tecrübe, sosyolog, sosyal kurum olarak görür-⁷¹ Schoun'un din kavramına yüklediği anlama zıttır.

⁶⁴ a.g.e., p. 10.

⁶⁵ a.g.e., p. 5.

⁶⁶ Guenon, Rene, *Fundamental Symbols, The Universal Language Of Sacred Science*, Trans.: Alvin Moore, Cambridge 1995, p. 4-5.

⁶⁷ Nasr, *The Essential ...*, p. 4.

⁶⁸ Guenon, Rene, *Doğu Düşüncesi*, Çev., Fevzi Topaçoğlu, İstanbul 1997, s. 91.

⁶⁹ Guenon, *Fundamental Symbols, The Universal Language Of Sacred Science*, p. 4.

⁷⁰ Nasr, *The Essential ...*, p. 4.

⁷¹ Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, Kent Basımevi, Selçuk Yayınları, Ankara 1994, s. 6.

Schoun'un din ile ilgili görüşlerini araştıran bir kimse, insanın dinî doğasını ve dini, dinin tüm gerçekliğini ihata edecek bir boyutta ele almadıkça Schoun'u anlamayacaktır.⁷² "Schoun, dini, beşeri düşünce ve tecrübeye bağımlı olmadan inceler. Dini esas alarak beşeri düşünce ve tecrübeye yaklaşır.⁷³

Din, tarihsel bir olguya da indirgenemez. Çünkü kutsal değerleri ve değişmez prensipleri gelip geçici türden değildir. Ancak tarihsel bir gerçekliktir.⁷⁴ Schoun her dinin tarihte açılanıp geliştiğinin farkındadır. Fakat Schoun, bir dinin gerçekliğinin onun tarihine indirgenmesine yani 'historicism'e karşıdır.⁷⁵ Schoun, dine tarihselci yaklaşımı reddeder. Dini, onun tarihüstü gerçekliği içerisinde ele alır. Fakat, bir dinin tarihsel açılımına ya da belirli bir dinî fenomenin önem ve değerine gözlerini kapamaz.⁷⁶

Schoun'un din ile ilgili görüşlerini özetlemek gerekirse, Schoun'a göre din, insan düşünce ve eyleminin tüm kategorileriyle ilgili olmasına rağmen bu kategorilere indirgenemez. Yani din, insan düşünce ve eyleminin felsefi, sosyolojik, psikolojik, tarihsel kategorilerine indirgenemez. Buna rağmen din, tüm bu beşeri kategorilerle ilgilidir. Din, insan varoluşunun gerçeklik prensibidir. ⁷⁷ Schoun'un din anlayışı öylesine kapsamlıdır ki, asıl olsun tarihsel olsun, Yahudi olsun Hindu olsun, efsanevî olsun soyut olsun bütün din çeşitlerini kapsar.⁷⁸

Schoun'un din anlayışına ilişkin yaptığımız bu açıklamalardan sonra onun dinin biçimsel görünümüne ve bunun boyutlarına ilişkin yapmış olduğu kavramsallaştırmalar ile bunların açılımlarına geçebiliriz.

72 Nasr, *The Essential ...*, p. 5.

73 Nasr, a.g.e., p. 11.

74 Nasr, *İslâm'da Düşünce ve Hayat*, s. 7.

75 Nasr, *The Essential ...*, p. 3.

76 Nasr, *The Need For A Sacred Science*, p. 55.

77 Nasr; *The Essential ...*, p. 4.

78 Nasr, *The Need For A Sacred Science*, p. 58.

A. DİNLERDE BİÇİM VE ÖZ

Dinlerde biçim ve öz, Schuon'un üzerinde önemle durduğu bir konudur. Ona göre dinler temelde öz ve biçimden müteşekkildirler. Bundan dolayı Schuon, dini ele alırken onun biçimsel görünümünün yanında özsel boyutuna da iner. Çünkü öz biçimden önce gelir ve tüm biçimlerin (forms) kaynağıdır. Aynı zamanda öz, biçimden ayrı ele alınamaz.

Schuon, dinlerde biçim ve cevher konusunu incelerken, dışsal form (suret) ile o formun yansıdığı öz veya form ile cevher ayrımına gider. Böylelikle bir dinin dışsal formları, onun arazları olarak kabul edilir. Bu arazlar, onlardan bağımsız olan bir cevherden gelirler ve tekrar ona dönerler.⁷⁹

Schuon'a göre din, (sufilerin kullandığı şekliyle) kabuk ve çekirdekten oluşan bir fındık gibidir. Veya, yetişebileceği ve varoluşunu yalnızca kabuk içinde koruyabileceği bir meyve gibidir. Kabuğun amacı, meyveyi korumaktır, kabuk olmadığı zaman meyve de olmaz.⁸⁰ Biçim, cevherin –kabuk, meyvenin içinin- görülmesini engelliyorsa, muhtelif ve değişken görünümde, onların gerçeği görmelerini engeller. Ancak kabuğu delip geçebilen, yani zuhurda mutlak ilkeyi bulabilenler bu 'iç'e ulaşabilirler.⁸¹

Cevherin sınırsız imkânları bulunmaktadır, çünkü mutlaktan gelmiştir. Biçim ise izafî olduğundan imkânları da sırf bu yüzden sınırlıdır. Dinî mesajların zahirî ve diğer dinî formları dışlayıcı yorumu diğer dinlere mensup mü'minler açısından yanlış görünür, tabii kendi bağluları açısından değil.⁸²

Her din tanımı gereği bir bütünlüktür; onları birbirinden ayıran görünmez sınırsızlıkları değil, biçimsel özellikleridir.⁸³ Bir dinin doğmaları, biçim-üstü-nurun pıhtılaştırıcı anahtarlarıdır. Pıhtılaşma, form yani sınırlama ve dışlama demektir. Ruh

⁷⁹ a.g.e., p. 59.

⁸⁰ Schuon, *The Essential ...*, p. 13.

⁸¹ Guenon, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplubakış*, s. 41.

⁸² Schuon, *Varlık, Bilgi ve Din*, s. 128.

⁸³ a.g.e., s. 130.

tezahür edebilir ama sınırlandırılmaz.⁸⁴ Çünkü O, mutlak ve sınırsız olan hakikatte mündemiçtir.

Schuon bu bakış açısını İslam'a yansıtırken, şeriatın İslam'ın biçimsel boyutu, hakikatin ise bu biçimin kaynağı olduğunu vurgulamaktadır. Biçim, şeriat (İslam'da) yani herkesçe izlenilmek için ortaya konulan, herkese hitab eden dinin zahirî yasalarıdır. Cevher ise, hakikat yani öz gerçektir. Şeriatin tersine, buna herkesin gücü yetmez. Ancak zahirin altındakini keşfederek, hakikati örten, onu koruyup muhafaza eden, aynı zamanda gizleyen dış şekiller arasından sıyrılarak ona ulaşmasını bilen kimselere özgüdür.⁸⁵

Schuon, esoterizm ve exoterizm kavramlarını kullanarak, dinlerde biçim ve öz öğretisini daha da geliştirmiştir. Bu kavramların açılımlarını aşağıda ele alacağız.

B. 'RELIGIO PERENNIS' (= EZELİ DİN) KAVRAMI

'Religio perennis' kavramı Schuon'un din anlayışının anahtar kavramlarından biridir. Bu kavram, 'ezelî din' anlamında kullanılmıştır. "Ona göre her dinin özünde "religio perennis" yatar. Bu terim gerçeğin mahiyetine ilişkin bir öğretiyi ve neyin gerçek olduğunu anlamanın yöntemini verir".⁸⁶ Schuon'a göre 'religio perennis' kavramı 'ezelî din' kavramına tekabül eder. " Her zaman doğru kalan aslî hikmete "religio perennis" adı verilir. Bu ibare ibadet ve manevî gerçekleştirmeyi de içerir."⁸⁷

Schoun, 'ezelî din'i (religio perennis), kalbin dini olarak tanımlar. Buna göre, 'religio perennis' her dinin ve insanın yapıp-etmelerinin özünde bulunur. Eğer insan kendi varlığının özüne, iç âlemine nüfûz edebilseydi 'religio perennis'e veya

⁸⁴ a.g.e., s. 136.

⁸⁵ Guenon, İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplubakış, s. 39.

⁸⁶ Frithjof Schuon, Light On The Ancient World, London 1965, p. 136-144

⁸⁷ Schuon, Varlık, Bilgi ve Din, s. 159-161.

vahyedilmiş dinlerin kalbinde yatan ‘religio cordis’e ulaşabilirdi.⁸⁸ Yüksek vechesi itibariyle imana “religio cordis” adını verebiliriz. İnsanın doğa-üstü batınî dini olan bu din form ve zamanın ötesinde olan evrensel hakikat “religio caeli yahut perennis” ile örtüşür.⁸⁹ İnsanlığın dinî geleneklerinin önemi azalmış ve ortadan kalkmıştır. Buna karşın, onların kökeninin ilâhîliği ve kutsal karakterinin üzerinde ısrarla durmak beşeri varoluş alanı, düzen için mutlak bir zorunluluktur ve kalbin evrensel ve ebedi dinî olan, bütün dinlerin de merkezinde yatan ‘religio perennis’e bu durum aşılabilir.⁹⁰ Religio Perennis ariflerin yoludur.

İnsan aklının asli fonksiyonu gerçek ile hayaliyi, kalıcı ile faniyi birbirinden ayırmaktadır. İradeninki ise kalıcı yahut gerçek olana bağlanmaktadır. Bu fonksiyonlar tüm maneviyatın özüdür. En yüksek düzeyinde yahut saf cevherleri itibariyle bu fonksiyonlar insanlığın evrensel maneviyatını yani “religio perennis”i oluşturur. İşte bilgelerin dini budur. Fakat bu din daima ilahî biçimler çerçevesinde yer alır.⁹¹ Aksi hâlde bilgelerin dinî olmaktan çıkar.

“Religio Perennis” St. Irenaeus’un diliyle şudur: Hayalî olan gerçek olana dönsün diye gerçek, hayali (illusory) olana girmiştir. Onu tamamlayan unsurlar da metafiziksel akıl ve tefekkürdür ki bunlar ancak irfan açısından anlamlıdır. Kelimenin gerçek anlamıyla arif için son tahlilde başka din yoktur. Çünkü ariflerin yolu tektir dolayısıyla irfan da tektir. Bu, İbn Arabî’nin “sevgi dini” dediği şeydir. Religio Perennis’in bu iki yönü tanıımı –yani gerçek ile hayali olanı birbirinden ayırmak ve Gerçek’e daima dayanmak- tüm dinlerin ve geleneklerin aslî ortodoksi temel doğruluğunun ölçüsüdür. Bir din sahih olabilmek için bu esas ayrımı tesis eden mitolojik ve doktrinel bir sembolizme sahip olmak ve onun devamlılığını sağlamak zorundadır. Başka bir deyimle, bir dinin ortodoksluğu mutlak ile izafiyeti birbirinden ayıran ve esasta tefekküre dayanan bir manevî perspektife dayanır. Şurası iyi bilinmelidir ki, heterodoksiler daima ilâhî ilke fikrinin safiyetini bozmak ve ona olan bağlılığımızı değiştirmek isterler. Bunlar dünyevî, profan yahut hümanist bir din ve ego ile onun illüzyonlarından başka bir şeye sahip olmayan bir mistisizm yaratmak isterler.⁹²

⁸⁸ Nasr, The Essential ..., p. 6.

⁸⁹ Schuon, Varlık, Bilgi ve Din, s. 84.

⁹⁰ Nasr, The Essential ..., p. 6.

⁹¹ Schuon, Varlık, Bilgi ve Din, s. 160.

⁹² a.g.e., s. 160.

Bir din 'religio perennis' boyutunda ancak sınırlı bir seçkin zümre tarafından yaşanabilir. Bu zümre dışında kalan dinin mensupları, dini daha çok dışsal boyutuyla yaşarlar. Varoluşlarının, tüm yapıp-etmelerinin ve gerçekliğin özüne ulaşma çabası içinde olmazlar.

C. DİNDE DIŞSALLIK-İÇSELLİK (EXOTERİZM-ESOTERİZM)

Dinde dışsallık-içsellik konusu Schuon'un dine bakışında merkezî bir öneme sahiptir. Schoun'a göre, her dinde dışsal ispatlar ve içsel kanıtlar mevcuttur.⁹³ Dinin zahirî ve batınî olmak üzere iki boyutu vardır. Dinin batınî boyutu, varoluş döngüsünün, eşyanın kalbi ve tüm formların üstünde olan içsel boyuttur. Bu boyut dinin özüdür. Schoun, anlamındaki muğlaklık ve kararsızlıktan dolayı 'mistisizm' terimine çok dikkatle yaklaşır. O, mistisizmi, zahirî ve batınî boyutlara ayıran temel geleneksel ayrıma dayandırır.⁹⁴ Aynı şekilde batinilik ile gizemciliği de karıştırmamak gerekir.⁹⁵ Mutlak oluşu itibarıyla, esoterizmi karakterize eden şey şudur ki, esoterizm, dogmatik bir sistemle temasa geçtiği zaman sembolü yahut dinî kavramı evrenselleştirir ve de içselleştirir. Böylece sınırlı olan aslî yahut aşkın olanın bir tezhürü olarak kabul edilir.⁹⁶

Bir dinde yer alan irfanın o dine yabancı ve sonradan eklenmiş bir şey olduğunu düşünmek tamamen yanlıştır. Bilakis, total (küllî) yahut dualistik olmayan esoterizmin anahtarlarını sağlayan dindeki fikir heterojen ve gizli bir kavram değil, bizatihi dinin kendisidir. Çünkü bir din insan ruhunun ihtiyaç duyduğu aslî bir unsuru ihmal etmez. İslâm batiniliği de desteğini aşkınlık ve içkinlik sınırlarında ve Kur'anî hakikatten almıştır. Esoterizm irfandır ve zahirîliği aşar. Çünkü öz, sahip olduğu sınırlanamazlık niteliği dolayısı ile forma indirgenemez ve form da sınırlayıcı olduğu için bütünlük ve özgürlüğe terstir. Aşkın hakikatlere herhangi bir birey yahut topluluğun mantığının ulaşamaması, onların mantığının ötesinde olduğunu

⁹³ a.g.e., s. 148.

⁹⁴ Nasr, *The Essential ...*, p. 12.

⁹⁵ Rene Guenon, *Manevî İlimlere Giriş*, Çev., Lütfi Fevzi Topaçoğlu, İstanbul 1997, s. 85.

⁹⁶ Schuon, *Varlık, Bilgi ve Din*, s. 102-103.

göstermez. Metafizik, mantıksal bir tarzda ifade edildiği için doğru değildir, bilakis metafizik doğru olduğu için mantıksal bir tarzda ifade edilebilir. Onun mantıksal bir tarzda ifade edilmesi (vahiy yoluyla) beşerî aklın mümkün noksanlıklarından dolaydır.⁹⁷

Schuon'a göre, normal din ile esoterizm arasındaki ilişkiyi anlayabilmek için insanda prensip olarak iki tane özne –"nefs" ve "ruh"- bulunduğunu bilmek gerekir. İki şeyden biri mümkündür: ya ruh, vahyedilmiş doğmaların kabulüne indirgenir. Oysa ki bir cevher olan ruh, dogmatik bir düzeye ve onun kabulüne indirgenemez, aksi hâlde ruh olmaktan çıkar –ki böylece burada Tanrı yolunda tek özne nefstir- ya da ruh kendi mahiyetinin farkındadır ve yaratılış gayesine uygun davranır; böylece de Tanrı'ya götüren yolun öznesi nefis değil, ruhtur. Fakat bu hâldeki ruh, duygusal ve ferdi nefsin varlığını ve gereklerini ortadan kaldırmaz. Biri duygusal, diğeri aklî olan bu iki özne belli bir noktada kesişerek denge oluşturur. Bu ise bize ulaştırılan bir huzuru intaç eder.⁹⁸

Esoterizmin hedefi insanı bu dünyada iken dünyevî sınırlardan kurtarmaktır. Exoterizmin amacı ise insanın kurtuluşunu öte dünyada mümkün kılmaktır. Bununla birlikte exoterizm, daha bu dünyada yaşarken bile esoterizm vasıtasıyla bu amaca ulaşılmasını mutlak olarak mümkün kılar. Exoterizm olmadan esoterizm ayakta kalamaz ve istenen sonucu veremez. Esoterizm olmadan din yalnızca zahirî boyutlarına indirgenir, esoterizm dinin doğasına uygun olan yolu gösteren araçları bünyesinde barındırması hasebiyle kişi dine tabi olmak için esoterik yolu tercih etmelidir.⁹⁹

Müellife göre, esoterizm, saf ve yalın hakikat, metafizik ve manevî hakikat anlamına gelir. Bu, dinlerin dogmaları, ritüelleri ve diğer formlarıyla ifade edilir. Bu esoterizm, saf metafiziği yani evrensel maneviyatı ifade eden dinin sembollerinin bütününden ibarettir. Esoterizmi (hakikat –metafizik gerçeklik)'i, dinin sembolleri ifade eder.¹⁰⁰ Esoterik (batinî) diye de niteleyebileceğimiz metafizik bilgi, dinî bir sembolizm vasıtasıyla tezahür eder. Buna göre dogmaları, ayin usulleri ve diğer sembolleri bakımından özlerinde ortodoks olan büyük dinlerin hepsi de müdrike gözü

⁹⁷ a.g.e., s. 99.

⁹⁸ a.g.e., s. 101.

⁹⁹ Nasr, The Essential ..., p. 13.

¹⁰⁰ Schuon, Varlık, Bilgi ve Din, s. 100.

vasıtasıyla, yani müslüman esoterizmde “kalp gözü” diye adlandırılan manevî organ vasıtasıyla doğrudan doğruya algılanan her türlü hakikate ifade araçlığı edebilmektedir.¹⁰¹

Esoterizm, kendini çeşitliliğin tevhide yahut formun öze indirgenişi olarak izhar eder. Buna göre zahirî düzeyde din, bir kaosun merkeze bağlılığını yahut düzensiz bir hareketin ritimlere dönüşünü ifade eder.¹⁰² İslâm söz konusu olduğunda din, hem zahirî (exoterik) ve hem batınî (esoterik) tüm islam vahyi ve tüm gerçekler demektir.¹⁰³ Dinî doğma, gerçekte, en azından diğer kavramsal formları reddediyormuş gibi farzedilen bir şey olarak, teorik eğilimine göre ele alınan bir fikri temsil etmektedir ve hatta bu reddedici tarz dinî görüşün ayırıcı niteliği haline bile getirilmiştir. "Söz konusu kavramsal formlar, esoterizmin kendini dinî dogma dışıda ifade edebileceği kavramsal formlardır. Çünkü esoterizmin ifade imkânları -tüm imkânın ifade formlarının sınırsızlığı gereği- sonsuz sayıdadır. Ancak ne var ki dinî doğma içerdiği evrensel nitelikli derûnî hakikati anlaşıldığı andan itibaren bu sınırlayıcılık özelliği derhal yitivermektedir. Onun için dinî doğmanın kendinden bir doğma olmadığı, fakat bürünmüş bulunduğu form ile taşıdığı fikir arasındaki karşıtlığın sonucu olarak bu şekilde ele alınıp bu şekilde nitelendirilmesi yüzünden sanki doğma imiş gibi görünmektedir."¹⁰⁴

Schuon'a göre, dinler farklı perspektiflerden ilahî ilke ve ebedî yaşam konularını gözönünde bulundururlar. Fakat onlar esoterizmin yaptığı gibi bizatihi din fenomenini ve bakış açılarının mahiyetini izah edemezler. İki sebepten dolayı onlardan bu izahı beklemek manasızdır: ilki, tanım gereği her din tek mümkün din olarak kendini takdim eder, zira onun bakış açısı hakikate dayanır. Ve bu nedenle izafiyet tehlikesini dışlamak durumundadır. İkinci olarak, dinle -formülasyon ve sembolizm izafiyetini aşan aslî ve elzem içeriklerinden dolayı taleplerinin total karakterlerinde ima edilen vaadine tamamen uymalıdır. Zahircilik (exoterizm), formu öz'ün (evrensel hakikat) üzerine yerleştirir. Ve özün formun bir fonksiyonu olduğunu iddia eder. Burada form sahip olduğu ilahî köken itibariyle özün kıstasıdır. Buna mukabil esoterizm, özü, formun üzerine yerleştirerek formu özün bir fonksiyonu olduğunu öne sürer; zira esoterizm için ve tabii gerçek değerler hiyerarşisine uygun

¹⁰¹ Schuon, Dinlerin Aşkın Birliği, s. 11.

¹⁰² Schuon, Varlık, Bilgi ve Din, s. 150.

¹⁰³ Nasr, İslâm'da Düşünce ve Hayat, s. 15.

¹⁰⁴ Schuon, Dinlerin Aşkın Birliği, s. 16.

olarak öz, formun kıstasıdır; yani evrensel hakikat, hakikatin çeşitli dinî formlarının kıstasıdır. Zahirîcilikte (exoterizm) bunun tersinin olmasının nedeni onda özün bir tezahürü olarak formun hakikatin bir teminatı olmasıdır. Zahirîcilikte formun ötesindeki hakikate ulaşamayacağı düşünülür. Bu sıradan insan için doğrudur. Aksi hâlde doğmatik vahiy fenomeni anlayamaz.¹⁰⁵

Bir ve tek hakikate, yani sıfatsız hakikate özellikle sadece kendisinin sahip bulunduğunu öne süren zahirîcilik (exoterizm) yanılgıdan ibarettir.¹⁰⁶ Gerçekten de sadece tektanrıci gelenekler (din)de mevcut bulunan ve en azından yüksek hakikatler konusundaki ödüne vermez tutumuyla dikkati çeken exoterizm (zahirîcilik)'in bakış açısı, aslında, en yüksek nitelikli bireysel çıkara ilişkin olan bakış açısından başka bir şey değildir. Yani sadece dünya hayatıyla sınırlandırılmış olmayıp birey hayatının her dönemine yayılmış hâlde bulunan bakış açısından başka bir şey değildir.¹⁰⁷ Allah, nihaî gerçeklik hem içte olan (el-bâtın)'dır, hem dışta olan (ez-zâhır)'dir; merkezdir ve çevredir. Dindar insan Allah'ı batın olarak da görür. Zira Allah yukarıda da belirtildiği gibi hem zahir hem de bâtındır. Oysa seküler insan Allah'ı yalnızca zahir olarak görür. Çünkü ona göre, yalnızca maddî âlemlerle sınırlıdır. Dindar insan Allah'ı antropomorfik olarak tasvir etmez. Fakat merkez hakkında en ufak bir bilgisi olmadığından da, dışın bile merkezin veya ilâhî olanın bir görüntüsü olduğunu kavrayamaz.¹⁰⁸

Schuon'a göre, genel doğmatik ve formalistik din, belli bir beşerî öznellik perspektifiyle analogik olarak sınırlıdır. Fakat esoterizm, bu görünüşler sistemini sembolizm olarak kabul etmekle beraber "metafizik fenomenler" denilebilecek şeyin farkındadır. Biri zahirî (vahiy, din), diğeri esoterik (intellect) olmak üzere 'kesinlik'in (certainty) iki kaynağı bulunmaktadır.¹⁰⁹ Birincisi, sınırsızlığı taşıyan sınırlılıktır.

Esoterik (batınî) ve cevher olarak ele alındığında bir dinin iddiaları mutlak iken zahirî veya biçimsel olarak yani beşeri düzeyde bunlar izafidir. Eğer metafizik bunun yeterli ispatı değilse, bu durumu gerçeklerin kendisi ispat eder.¹¹⁰ Metafizik

¹⁰⁵ Schuon, Varlık, Bilgi ve Din, s. 102.

¹⁰⁶ Schuon, Dinlerin Aşkın Birliği, s. 31.

¹⁰⁷ Schuon, a.g.e., s. 20.

¹⁰⁸ Nasr, Seyyid Hüseyin, İslâm ve Modern İnsanın Çıkmazı, Çev.: Ali Ünal, İstanbul 1984, s. 20.

¹⁰⁹ Schuon, Varlık, Bilgi ve Din, s. 103.

¹¹⁰ Schuon, a.g.e., s. 129.

yahut maneviyatta evrensel anlamda doğru olan her şey zahirî sistemle uyuşmadığı ölçüde esoterikleşir. Esoterist eşyayı belli bir açıdan görüldüğü şekliyle değil, olduğu gibi görür. O, esas olanı yani farklı dinî formülasyonlarla değişmez olanı esas alır. Din(ler), esoterik olan değişmez ilkenin farklı tezahürleridir. Esoterizm, dinin dışarıdan açıkladığını içeriden açıklar.¹¹¹

Yukarıda bahsedilenlerden sonra, Schuon'un din anlayışının önemli bir boyutunu oluşturan din ve gelenek kavramlarının incelenmesine geçebiliriz.

II. FRITHJOF SCHUON'DA DİN VE GELENEK

Schoun din kavramını, onun anlamının sınırlarının genişliğinden ötürü gelenek kavramı ile yakın bağlamda kullanmıştır. Bu anlamda gelenek kavramı Schoun'da dini açıklarken kullanılan anahtar bir kavramdır. Dolayısıyla Schoun'un gelenek kavramından ne demek istediğini anlayabilirsek onun din anlayışının doğasını daha kuşatıcı bir şekilde kavrayabiliriz. Schoun'a göre gelenek, örf ve âdet değildir. Belli bir medeniyetin tarihin belli bir dönemindeki inanç ve pratikleri de değildir. Gelenek biçimler üstü bir gerçekliktir. Dolayısıyla bundan ötürü geleneği tam olarak tanımlamak mümkün değildir. Geleneğin kökü Tanrı'da ve vahiydedir. Onun din yorumu gelenek yorumuna dayalıdır.¹¹²

Din ve gelenek kavramlarına ve birbirleriyle olan ilişkilerine kısaca değindikten sonra her iki kavramın analizine geçebiliriz.

A. GELENEK (TRADITIO) KAVRAMI

Gelenek terimi, "âdet" ya da "görenek" kelimeleriyle eş anlamlı değildir. Aksi hâlde gelenek, tamamen beşerî olan ve her türlü derin ve manevî bir anlamdan

¹¹¹ Schuon, a.g.e., s. 96-97.

¹¹² Nasr, The Essential ..., p. 10.

yoksun olan şeylerle karıştırılabilir.¹¹³ Bu noktada konuyu daha iyi anlayabilmek için 'gelenek' terimini tanımlamak gerekir. Gelenek, kökeni semavî olan her türlü değerler, yapılar, kurumlar, bilimler, sanatlar bütünüdür..¹¹⁴ Schoun'a göre din (gelenek), ilahî tecellinin tüm farklı biçim ve çeşitlerini içine alır.¹¹⁵ Vahiye semavî olduğu için vahye dayanan her şey 'gelenekseldir'. Gelenek, sadece semavî hakikat ve ilkeleri değil, bu ilkelerin uygulanmalarını da içerir. Başka bir deyimle, belli bir toplumda belli bir tarih diliminde çeşitli alanlarda tatbik edilen uygulamalar da gelenekseldir. Dolayısıyla geleneğin din ve metafizik ile ilişkisi olduğu gibi örneğin geleneksel sanat ve geleneksel ilimlerden de söz edilebilir.¹¹⁶ Geleneğin tüm bu boyut ve açılımlarını içine alan 'zarf'a medeniyet denir. Bundan dolayı geleneksel medeniyetlerden söz edilmektedir.

Gelenek terimi hem vahiy yoluyla insana bildirilen kutsal mesajı, hem de insanlık tarihinde bu kutsal mesajın açılması ve kendini göstermesi anlamındadır. Bu ilâhî mesaj hem yaratılıştaki yatay düzlemdeki bir devamlılığı, hem de insan hayatındaki her hareketi tarih-üstü Aşkın Hakikate bağlayan dikey bir rabıtayı anlatmaktadır. Öncelikle gelenek, kelimenin tam anlamıyla dinî ve onun bütün vechelerini kapsayan ed-Din'dir. Sosyolojik anlamında bir gelenek haline gelen ve ilâhî modellere dayanan el-Sünnet'tir ve gelenek tasavvufta görüldüğü gibi geleneksel dünyadaki düşünce ve hayatın her devri, her aşaması ve her asrını Asl'a bağlayan zincir yani el-Silsile'dir. Bunun için geleneği, kökleri ilahî tabiattaki vahiye bulunan bir ağaca benzetebiliriz. Bu ağacın dalları ve gövdesi asırlar boyunca gelişmiştir. Gelenek ağacının özünde din, onun özünde de ağaca hayat veren vahiye doğan Bereket bulunmaktadır. Gelenek, kutsal, ezeli ve ebedî hakikati, tükenmez hikmet ile birlikte bu hakikatin değişmez prensiplerinin zaman ve mekândaki çeşitli şartlarda sürekli uygulanmasını ifade eder.¹¹⁷

Gelenekten bahsetmek, süreklilikten bahsetmektir. Geleneğin iki aslî unsuru vardır: merkez fikri ve köken fikri. Yaşadığımız uzamsal dünya'da her değer şu veya bu şekilde bir kutsal merkezle, semanın yeryüzü ile temas ettiği yerle ilintilidir; her

¹¹³ Guenon, Rene, 'Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alâmetleri', Çev.: Mahmut Kanık, İstanbul 1990, s. 248.

¹¹⁴ Schoun, Varlık, Bilgi ve Din, s. 12.

¹¹⁵ Nasr, The Need For A Sacred Science, p. 58.

¹¹⁶ Schoun, Varlık, Bilgi ve Din, s. 12.

¹¹⁷ Nasr, Seyyid Hüseyin, Modern Dünyada Geleneksel İslâm, Çev.: Savaş Şafak Barkçın & Hüsamettin Arslan, İstanbul 1989, s. 15.

beşerî dünya'da Tanrı'nın orada rahmetini yaymak için kendini izhar ettiği bir yer vardır. Benzer şekilde, köken için de semanın yakın olduğu ve dünyevî şeylerin hala yarı-semavî olduğu sanki zaman dışı bir an söz konusudur.¹¹⁸

Gelenek (tradition) kavramının etimolojik anlamı ise, şu ya da bu biçimde 'intikal eden'dir. Ayrıca yine ikincil ve türemiş ögeler olarak ilkelerini geleneksel doktrinlerden alan farklı düzeylerdeki kurumların tümünü de geleneğin kapsamına dahil edebiliriz. Geleneğin iki ayrı vechesi vardır. Biri dinî vechesi ki, -sosyal kurumların bütünü buna doğrudan bağlıdır- diğeri metafizik cephe. Geleneğin özünde saf metafizik vardır.¹¹⁹ Yani nihâî gerçeklik.

Schoun gelenek'in çocukça ve köhnemiş bir mitoloji değil, müthiş bir 'hakikî bilim' olduğunu söyleyerek¹²⁰ geleneğin dinin hakikatına göre tali konumunu vurgular.¹²¹ O'na göre, geleneğe uyum sağlamak, kökene olan inancı korumaktır ve bizzat bu sebepten dolayı merkezde yerini almaktır. İnsan geleneğin bir parçası olduğu gibi, gelenek te insanlığın bir parçasıdır.¹²²

B. DİN (RELIGIO) KAVRAMI

Schoun'a göre din, geleneğin kendisinden türediği cevherdir. Dinin başlangıçtaki kor halindeki cevherinin soğuyup durmuş oturmuş bir yapı kazandığı çerçeve ise Schoun'a göre gelenektir. Geleneği kronolojik olarak dinden sonraya koyan Schoun, bunu kaçınılmaz ve dinin kendisini devam ettirebilmesi, çeşitli alanlara (zahiri, batını ve ruhî alanlara, bilimlere, sanatlara) nüfuz edebilmesi ve hayatın her yanına sinmesi için gerekli bir açılım olarak görür.¹²³

¹¹⁸ Nasr, Seyyed Hossein & Katherine O'brien, In Quest Of The Sacred, The Modern World In The Light Of Tradition, Oakton 1994, p. 17.

¹¹⁹ Guenon, Doğu Düşüncesi, s. 77-78.

¹²⁰ Schoun, Frithjof, Understanding Islam, Trans.: D. M. Matheson, London 1979, p. 2.

¹²¹ Nasr, Seyyed Hossein, Knowledge and The Sacred, Edinburg 1981, p. 68; Mustafa Armağan, Gelenek, İstanbul 1992, s. 34.

¹²² Schoun, In Quest Of The Sacred, The Modern World In The Light Of Tradition, p. 18.

¹²³ Nasr, Knowledge And The Sacred, p. 89.

Din (religio) insanı göğe bağlayan (religat) ve onun bütün varlığını kuşatan şeydir; gelenek (traditio) ise daha zahiri ve bazan da parçalı bir hakikatle alakalı olup ayrıca dışa-dönük bir zihniyete sahiptir.¹²⁴ Religion (din) kavramı türev olarak “bağlayan” anlamındadır. Fakat bundan insanları yüksek bir ilkeye bağlayan anlamak gerekir. Din esas olarak, farklı düzeylerdeki üç ögenin birleşimini içerir: akide, ahlak ve ibadet. Nerede bu üç ögeden biri eksik ise orada tam anlamıyla bir dinin varlığı söz konusu olamaz. Birinci ögenin dinin entellektüel yönünü, ikincinin sosyal yönünü, üçüncünün ise ayinlerle ilgili yönünü oluşturduğunu belirtmek gerekir.¹²⁵

Religion sözcüğünün (batıda) kapsamı içine, yasal ve toplumsal ögelerin hepsi girer. Bütün bunlar dinle bütünleşir. Din bir yaşam biçimidir. Oysa hakikat saf bilgidir. Din’e yüksek ve derin anlamını kazandıran, gerçek varoluş nedeni olan yine bu bilgidir. Esas ilke gene odur.¹²⁶ Her dinde üç sfer ya da düzey bulunur. Apostolik, teolojik, politik. İlki belli bir mutlaklık niteliğine sahiptir. Diğer ikisi az çok arızîdir, ama farklı düzeylerde.¹²⁷

Schoun’a göre din, ilahî norm ile kaderi o norma uymak olan beşeri bir topluluk arasındaki ilişkiden gelmiştir.¹²⁸ Kim dinden söz ederse, semavî olanla dünyevî olan, ilahî olanla insanî olan arasındaki bir rastlaşmadan bahsediyor demektir.¹²⁹ İnsan mutlak olarak dine muhtaçtır; onsuz ancak tesadüfen insandır. İnsan yalnız bir dini yani ilahî yolla vahyedilmiş bir hayat, düşünce ve varoluş tarzını paylaşmakla gerçekten insan olur ve hayata bir anlam verebilir. Ancak bu anlamda bir din insan varlığına bir anlam verebilir.¹³⁰

Her sahîh din Allah’tan gelir ve bu durumunu koruduğu sürece de insanı dünyevî sefil durumundan kurtaracak ve ona cennetin kapılarını açacak metod ve doktrin ihtiva eder.¹³¹ Schoun’un ifadesini kullanacak olursak, ‘bir din doğuşunda, ilk

¹²⁴ Schoun, *Light On The Ancient Worlds*, p. 144.

¹²⁵ Guenon, *Doğu Düşüncesi*, s. 81-82.

¹²⁶ Guenon, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplubakış*, s. 29.

¹²⁷ Schoun, *Frithjof, Islam And The Perennial Philosophy*, Trans.: Peter Hopson, World Of Islam Festival Publishing Company Ltd., 1976, p. 93.

¹²⁸ Nasr, *The Need For A Sacred Science*, p. 57.

¹²⁹ Schoun, *İslam’ın Metafizik Boyutları*, s. 22.

¹³⁰ Nasr, *İslam, İdealler ve Gerçekler*, s. 9-10.

¹³¹ Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 19.

andan itibaren insanları Allah'a bağlar, fakat ona gelenek adı verilemez. Dinin ilk tabilerinin üzerinden iki ya da üç nesil geçince din bir gelenek halini alır.¹³²

Din, akıl ve ruhun tüm form ve zıtlıkların ötesinde olan ilahî mahiyetle karşılaşmasıdır.¹³³ Din, Tanrı'nın bize verdiği formel düzene ait araçlarla (vasıtasıyla) kendisi ile kurduğumuz ilişkidir. Bu açıdan formel düzene ait olan bu araçlar ipso facto diğer araçları dışlar, ama bu, bizim tanrıyla kurduğumuz ilişkiyi zedelemes. Bu açıdan form gerçekten eşsiz ve yeri doldurulamazdır. Zira Tanrı ile ilişkimiz de öyledir. Bununla beraber söz konusu eşsizlik ve bu çerçevede yer alan ibadetimizin samimiyeti bize "dinsel milliyetçilik" hakkı vermez. Sıradan insan için kaçınılmaz olan bu tutumu kınanmasının nedeni, onun hakikate aykırı fikirler taşımasıdır. Hatta mü'min esoterik hikmet iddiasında bulunduğu zaman ve dinsel formalizmin sınırları üzerinde konuştuğu zaman daha da çelişik bir hal alır.¹³⁴

Bu açıklamalardan anlaşılmaktadır ki, Schuon din kavramını kökü Tanrı'da olan varoluşun en temel gerçeklik prensibi olarak ele almaktadır.

132 Schuon, *Light On The Ancient Worlds*, p. 144.

133 Schuon, *Varlık, Bilgi ve Din*, s. 85.

134 Schuon, a.g.e., s. 101.

SONUÇ

Görülmektedir ki, Schuon dinin gerçekliğine metafizik perspektiften bakmaktadır. Metafizik nihaî gerçekliğin bilimi olup ancak entelektüel sezgi yoluyla kazanılabilir. O, hakikatin, her şeyin başlangıcının ve sonunun mutlak'ın ve onun ışığında olanın ilmidir. Schuon'a göre, her din mutlak'tan neşed eder. Dinin perspektifi mutlak'ın tezahürlerine değil, bizzat onun tabiatına dayanmaktadır. Mutlak'tan gelmeyen ve ona götürmeyen bir din artık din değildir. Dinin mutlaklığı, aslında onun kaynağının mutlak oluşunun zorunlu bir sonucudur. Her din Hak'tan gelir ve her hakikat tüm dinlerde mevcuttur. Buna göre din, aslî ve aşkın olan hakikatin tezahürüdür ve ilahî yasayı içselleştirir. Din, formların ötesinde ve burada eşyanın merkezinde yer alan içkin ve aşkın olan kaynaktan yani nihaî gerçeklikten neşed eder. Tüm sahih (ortodoks) dinlerin aşkın kaynağı bir'dir. Dinler, biçimler üstü olan içsel düzeyde bulunabilir. Buna karşılık dinlerin zahirî biçimleri arasında bir birlik yoktur. Schuon en geniş anlamıyla dinlerin ayrılığını kabul etmekte ve bunun ilahî iradenin bir sonucu olduğuna inanmaktadır. Bu arada Schuon Muhyiddin İbn Arabî'nin varlık (vahdeti vücûd) anlayışını benimsemektedir. Müellifin din anlayışı, varlık anlayışının doğal bir uzantısıdır. Buna göre, varlık 'bir'dir. 'Bir' olan mutlak varlık beşerî alana inildiğinde çokluk olarak görünür. Dolayısıyla 'bir' olan mutlak varlık anlayışının doğal sonucu olarak aynı ortak ilkeden doğan dinler de biçimsel düzeyde çokluk olarak tezahür ederler. Nasıl varlık nihaî anlamda 'bir' ise, kökenleri itibariyle tüm sahih dinler aşkın ve bir olan kaynaktan birleşirler.

Schuon'a göre, din hakikatin formel ifadesidir. Dinin metafizik kaynağı olduğu gibi biçimsel görünüşleri de vardır. Aslında her din bir formdur. Kuşatıcı bir gerçekliktir. Tüm insan yapıp-etmelerini, varoluşun tüm boyutlarını kuşatır. Oysa birçok modern düşünür dini, onun tezahürlerine, sosyal bir unsura, felsefî bir kategoriye veya onun tarihsel gerçekliğine indirger. Dinin amacı, insanın kurtuluşunu gerçekleştirmektir. Ayrıca ona göre, dinler temelde öz ve biçimden müteşekkildirler. Bundan dolayı Schuon dini ele alırken onun biçimsel görünüşlerinin yanında özel boyutuna da iner. Çünkü öz, biçimden önce gelir ve tüm biçimlerin (forms) kaynağıdır. Buna göre din, kabuk ve çekirdekten oluşan bir fındık gibidir. Kabuğun

amacı meyveyi korumaktır. Bu arada Schuon'un din anlayışında 'religio perennis' terimi önemli yer tutar. Schuon 'religio perennis'i kalbin dini olarak tanımlar. 'Religio perennis' her dinin ve insanın yapıp-etmelerinin öz ve merkezinde bulunur. Bu terimin anlamı 'ezelî din'dir. Bu aynı zamanda bilgelerin dinidir ve daima ilahî biçimler çerçevesinde kalır. Bu arada her dinde dışsal ispatlar ve içsel kanıtlar mevcuttur. Dinin esoterik ve exoterik olmak üzere iki boyutu vardır. Dinin esoterik boyutu, varoluş döngüsünün eşyanın kalbi ve tüm formların üstünde olan içsel boyuttur. Bu boyut dinin özüdür. İslâm'da içsel boyut hakikat'e, dışsal boyut şariat'e tekabül eder. Bu arada gelenek kavramı da Schuon'un anahtar kavramlarından biridir. Schuon din kavramını, onun sınırlarının genişliğinden ötürü gelenek kavramı ile yakın bağlamda kullanmıştır. Gelenek terimi hem vahiy yoluyla insana bildirilen kutsal olanı, hem de insanlık tarihinde kutsal mesajın açılımı anlamındadır. Gelenek ağacının özünde din, onun özünde de ağacın yaşamasını sağlayan vahiyden doğan bereket vardır. Gelenek, kutsal, ezelî ve ebedî hakikati, tükenmez hikmet ile birlikte bu hakikatin değişmez prensiblerinin zaman ve mekândaki çeşitli şartlarda sürekli uygulanmasını ifade eder. Gelenek terimi 'âdet' ya da 'görenek' terimleriyle eş anlamlı değildir. Aksi hâlde gelenek, tamamen beşerî olan ve her türlü derin ve manevî anlamdan yoksun olan şeylerle karıştırılabilir. Buna göre gelenek, kökeni semâvî olan her şeydir. Din ise, geleneğin kendisinden türediği cevherdir. Din (religio) insanı göğe bağlayan ve onun bütün varlığını kuşatan şeydir. İlahî norm ile kaderi o norma uymak olan beşerî bir topluluk arasındaki ilişkiden gelmiştir. Buna göre Schuon din kavramını kökü Tanrı'da olan varoluşun en temel gerçeklik prensibi olarak ele almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

SCHUON, FRITHJOF,

Dinlerin Aşkın Birliği, Çev.: Yavuz Keskin, İstanbul
1992, Şefik Matbaası, Ruh ve Madde Yayınları.

-----, Understanding Islam, Trans.: D. M. Matheson,
London 1979.

-----, İslâm'ı Anlamak, Çev.: Mahmut Kanık, İstanbul
1996, 2.baskı, Eramat, İz Yayıncılık

-----, İslâm'ın Metafizik Boyutları, Çev.: Mahmut Kanık,
İstanbul 1996, Eramat, İz Yayıncılık.

-----, Varlık, Bilgi ve Din, Çev.: Şahabeddin Yalçın,
İstanbul 1997, Çalış Ofset, İnsan Yayınları.

-----, Logic And Transcendence, Trans.: Peter N.
Townsend, London: Perennial Books.

-----, Light On The Ancient World, London 1965.

-----, Islam And The Perennial Philosophy, Trans.:
Peter Hopson, World Of Islam Festival Publishing Company Ltd., 1976.

ARMAĞAN, MUSTAFA,

Gelenek, İstanbul 1992, Bayrak Matbaacılık, Ağaç Yayıncılık

AYDIN, MEHMET S.,

Din Felsefesi, İstanbul 1994, 4.baskı, Kent Basımevi, Selçuk
Yayınları.

CUTSINGER, JAMES S.,

"A Knowledge That Wounds Our Nature, The
Message Of Frithjof Schuon", Journal Of The American Academy
Of Religion, LX, No: 3.

GUENON, RENÉ,

The Multiple States of Being, Joscelyn Godwin (Translated from French by), New York 1984, Larson Publications Inc.

-----, İslâm Maneviyatı ve Taoculuğa Toplubakış, Çev.: Mahmut Kanık, İstanbul 1989, Başaran Matbaası, İnsan Yayınları.

-----, Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alâmetleri, Çev.: Mahmut Kanık, İstanbul 1990, Eramat, İz Yayıncılık.

-----, The Great Triad, Peter Kingsley (Translated from French by), Cambridge 1991, St Edmundsbury Press (Printed), Quinta Essentia (Published).

-----, Fundamental Symbols, The Universal Language Of Sacred Science, Michel Valsan (Compiled and Edited by), Alvin Moore (Trans.), Martin Lings (Revised and Edited by), Cambridge 1995, Alden Press Ltd. (Printed), Quinta Essentia (Published).

-----, Doğu Düşüncesi, Çev.: L. Fevzi Topaçoğlu, İstanbul 1997, Erkam Matbaacılık, İz Yayıncılık.

-----, Manevî İlimlere Giriş, Çev.: L. Fevzi Topaçoğlu, İstanbul 1997, Çalış Ofset, İnsan Yayınları.

NASR, SEYYED HOSSEIN (Edited by),

The Essential Writings of Frithjof Schuon, Broadway 1991, Edwards Brothers Inc. (Printed), Element Inc. (Published).

-----, Knowledge and The Sacred, Edinburg 1981, Edinburg University Press.

-----, The Need For A Sacred Science, Richmond 1993, Curzon Press.

-----, A Young Muslim's ^{GUIDE} To The Modern World, Cambridge 1993, The Islamic Texts Society.

NASR, SEYYİD HÜSEYİN,

İslâm ve Modern İnsanın Çıkmazı, Çev.: Ali Ünal, İstanbul 1984, Acar Matbaacılık, İnsan Yayınları.

NASR, SEYYİD HÜSEYİN,

İslâm'da Düşünce ve Hayat, Çev.: Fatih Tatlıoğlu,
İstanbul 1988, Acar Matbaacılık, İnsan Yayınları.

-----, Modern Dünyada Geleneksel İslâm, Çev.: Savaş
Şafak Barkçın & Hüsamettin Arslan, İstanbul 1989, Fatih Gençlik Vakfı
Matbaası, İnsan Yayınları.

-----, İnsan ve Tabiat, Çev.: Nabi Avcı, İstanbul 1991,
Acar Matbaacılık A.Ş., Ağaç Yayıncılık.

-----, Makaleler-1, Çev.: Şahabeddin Yalçın, İstanbul
1995, Doğan Ofset, İnsan Yayınları.

-----, İslâm, İdealler ve Gerçekler, Çev.: Ahmet Özel,
İstanbul 1996, Eramat, İz Yayıncılık.

NASR, SEYYED HOSSEIN & O'BRIEN, KATHERINE,

In Quest Of The Sacred, The Modern World In The
Light Of Traditional Studies, Oakton 1994. Foundation for Traditional
Studies.

NORTBOURNE, LORD,

Modern Dünyada Din, Çev.: Şahabeddin Yalçın,
İstanbul 1995, Paşahan Matbaası, İnsan Yayınları.

PLOTİNUS,

Enneadlar, Çev. Doç. Dr. Zeki Özcan, Asa Kitabevi,
Eramat Matb., Bursa 1996.

TUNÇ, MUSTAFA ŞEKİP,

Bir Din Felsefesine Doğru, İstanbul 1959, Türkiye
Basımevi, Türkiye Yayınevi.