

**T.C.
YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI**

**GELENEKSELÇİ EKOLÜN
TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

İbrahim ÇELİK

VAN - 2006

**T.C.
YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI**

**GELENEKSELÇİ EKOLÜN
TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan

İbrahim ÇELİK

Danışman

Prof. Dr. Abdülhakim YÜCE

VAN – 2006

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

Bu çalışma, jürimiz tarafından **TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI, TASAVVUF BİLİM DALI**'nda Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

İmza

Başkan (Danışman): Prof. Dr. Abdulhakim YÜCE.....

Üye: Doç. Dr. Ahmet ÖGKE

Üye: Yrd. Doç. Dr. Hüseyin YILMAZ

ONAY: Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

...../...../2007

.....

Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	IV
KISALTMALAR.....	V
1. GİRİŞ: KONUNUN AMACI, ÖNEMİ ve SINIRLARI.....	1
2. GELENEK ve GELENEKSELÇİ EKOL.....	4
2.1. GELENEK KAVRAMI ve GELENEKSELÇİ DÜŞÜNCE	4
2.1.1. Philosophia Perennis.....	7
2.1.2. Sicientia Sacra.....	9
2.2. GELENEK ve MODERNİZM.....	10
2.3. GELENEK ve DİN.....	13
2.4. MODERN DÜNYÂDA GELENEKSELÇİ EKOLÜN ÖNEMİ.....	15
2.5. GELENEKSEL EKOLÜN TEMSİLCİLERİ.....	16
2.5.1. René Guénon.....	16
2.5.2. Frithjof Schuon.....	18
2.5.3. Ananda Kentish Coomaraswamy.....	19
2.5.4. Titus Burckhardt.....	20
2.5.5. Seyyid Hüseyin Nasr.....	21
3. GELENEKSELÇİ EKOLÜN TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ.....	24
3.1. TASAVVUF KELİMESİ.....	24
3.2. TASAVVUFUN TÂRİFİ.....	25
3.3. GELENEKSELÇİ EKOLÜN TASAVVUF TÂRİFLERİ.....	27
3.4. TASAVVUFUN KONUSU.....	29
3.5. TASAVVUFUN GÂYESİ.....	30
3.6. TASAVVUFUN KAYNAĞI.....	31
3.6.1. Kur'ân'ı Kerîm.....	31
3.6.2. Hz. Muhammed (sav).....	32
3.6.3. Tasavvufun Yabancı Menşei Konusunda Gelenekselci Ekolün Görüşleri.....	33
3.7. MİSTİSİZM NEDİR?.....	35
3.7.1. Geleneksel Ekole Göre Tasavvuf ve Mistisizm.....	36

3.7.2. Tasavvuf ile Mistisizm Arasındaki Farklar.....	38
4. GELENEKSELÇİ EKOLÜN BÂZİ MESELELERE TASAVVUFÎ YAKLAŞIMLARI.....	40
4.1. GELENEKSELÇİ EKOLE GÖRE İNSAN.....	40
4.1.1. İnsanın Yaratılışı ve Evrim.....	40
4.1.2. İnsanın Mâhiyeti.....	42
4.1.2.1. Akıl.....	44
4.1.2.2. İrâde.....	45
4.1.2.3. Nefs ve Ruh.....	47
4.1.3. İnsan-Allah İlişkisi.....	48
4.2. GELENEKSELÇİ EKOLE GÖRE DİN ve TASAVVUF.....	49
4.2.1. Dinlerin Aşkın Birliği.....	49
4.2.2. Dinlerin Aşkınlık Boyutları ve Tasavvuf.....	51
4.2.2.1. Vahiy.....	51
4.2.2.2. Tevhid.....	53
4.2.2.3. İbâdet.....	55
4.2.2.4. Ahlâk.....	56
4.3. DİN TEMELİNDE TASAVVUF, PSİKOLOJİ ve BİLİM.....	58
4.4. TASAVVUFUN BÂZİ ANA MESELELERİ ve KAVRAMLARI.....	59
4.4.1. Metafizik Huzur veya Mâneviyat.....	59
4.4.2. Bâtınî Hareketlerin Doğuşu ve Sapkınlık.....	61
4.4.3. Sûfîye Göre Zaman.....	62
4.4.4. Tasavvuf ve Menkıbeler.....	63
4.4.5. Peygamber, Şeyh ve Tasavvuf.....	64
4.4.6. Tasavvufla İlgili Önemli Bâzı Kavramlar.....	67
4.4.6.1. İhsan.....	67
4.4.6.2. Tefekkür.....	68
4.4.6.3. Zühd, Fakr ve Materyalizm.....	69
4.4.6.4. Ârif ve Mârifet.....	72
4.4.6.5. Zikir.....	74

4.5. GELENEKSELÇİ EKOLE GÖRE KÂİNÂTIN YARATILIŞI ve SÛFÎ'NİN ÇEVREYE BAKIŞI.....	76
4.5.1. Kâinâtın Yaratılışı ve Allah'ın Sıfatları.....	76
4.5.2. Sûfî'nin Gözünde Çevre ve Mâneviyat.....	78
4.6. TASAVVUF ve SANAT.....	81
4.6.1. Sanatın Mânevî Boyutları.....	81
4.6.2. Sanat ve Güzellik.....	83
4.6.3. Kutsal Sanat ve Özellikleri.....	85
4.6.4. Çeşitli Sanat Alanları ve Mâneviyat.....	86
5. SONUÇ.....	90
6. KAYNAKLAR.....	92
7. ÖZET.....	95

ÖNSÖZ

Hz. Peygamber'in rûhî hayâtını temsil eden tasavvuf, İslâm tarihi boyunca hayâtın her alanının şekillenmesinde ciddî mânâda söz sahibi olmuştur.

İslâm'ın ilk yıllarından itibaren bizzat sahâbe-i kiram tarafından bütün incelikleriyle hayâta geçirilen tasavvuf, daha sonraki dönemlerde de İslâm toplumu içerisinde sûfî olarak adlandırılan kişiler tarafından yaşanmış ve İslâm'ın bu mânevî yönü günümüze kadar canlılığını muhâfaza etmiştir. Bu güne kadar ulaşan bu zenginlik, hem sûfîlerin yaşantılarını silsile yoluyla aktarmaları, hem de tarih süreci içerisinde oluşan muazzam tasavvufî kaynaklar yoluyla gerçekleşmiştir. Böylece bu zenginlik, hem teorik, hem pratik olarak korunmuştur.

Tasavvuf, tarih boyunca farklı din ve kültür mensuplarınca ilgi odağı olmuş ve hakkında çok sayıda araştırma yapılarak birçok eser telif edilmiştir. Aydınlanma felsefesinin netîcesi olarak ortaya çıkan modernizm ile birlikte maneviyattan uzaklaşan batı dünyâsı, büyük bir buhrâna girmiştir. Modernizme karşı olan **René Guénon, A. K. Coomaraswamy, Frithjof Schuon, Titus Burckhardt** gibi düşünürler, yüzlerini mânevîyatın kaynağı olan doğuya çevirmiş; Budizm, Brahmanizm, Taoizm ve Tasavvufu inceleme konusu yapmış ve bu konularda çeşitli eserler telif etmişlerdir.

Bu çalışmada geleneksel ekolün tasavvuf ile ilgili görüşleri incelenmeye çalışılmıştır.

Konunun seçiminden tamamlanmasına değin, her aşamada teşvik ve yardımlarını esirgemeyen hocam **Prof. Dr. Abdulhakim YÜCE**'ye şükran duygularımı arz ederim.

İbrahim ÇELİK

Van-2007

KISALTMALAR

A.g.e. (age)	: Adı geçen eser
A.g.m.	: Adı geçen makale
ev.	: Çeviren
H.	: hicrî
Hz.	: Hazret-i
İst.	: İstanbul
M.	: Mîlâdî
ö.	: Ölüm Tarihi
(sav)	: Sallallâhu Aleyhi ve Selem
Sy.	: Sayı
vb.	: Ve Benzerleri
vs.	: Ve Sâire
Yay.	: Yayınları

1. GİRİŞ: KONUNUN AMACI, ÖNEMİ ve SINIRLARI

Asırlar boyu mevcûdiyetini koruyan ve insanları pek çok yönden etkileyen en önemli akımlardan biri tasavvufur.

İnsanların bütün ihtiyaçlarını karşılayan İslâm'ın, mânevî yönünü temsil eden tasavvuf, asırlar boyu arayış içinde bulunan insanlara huzur ve ruh saâdeti sunmuş ve insanlığın mutluluğunu temin adına önemli düsturlar vazetmiştir.

“Modern dünyânın değerler sisteminin çözülüşü, gelecek önünde güvensizlik hissi, batıdaki hâkim dinler, özellikle de içsel bilgileri gittikçe daha elde edilemez olan Hristiyanlık tarafından verilen mesajların anlaşılmazlığı, niteliği gittikçe bozulmakta olan bir çevre içinde mânevî bir dünyâ görme arzusu ve daha pek çok sebeplerden dolayı batı insanı, doğulu dinlerin, özellikle İslâm'ın mânevî yönünü temsil eden tasavvufu araştırmaya yönelmiştir.”¹

İslâm kültür birikiminin temel unsurlarından birini oluşturan ve inanç, düşünce, ahlâk, sanat ve aksiyon gibi, hayâtın her alanında yoğun bir şekilde tesirini hissettiren tasavvuf, bütün orjinalliliğiyle hayâtiyetini devam ettirmesinin yanı başında, ister mânevî yolun gerçek doğasını bilmeyen mâsumların, isterse en yüce hakikatleri bile bilinçli olarak kendi süflî tabiatlarının düzeyine düşürmeye çalışan kimselerin zihniyetine uyumlu olabilmesi için yanlış yorumlayıp yanlış tanıtılmaya çalışılmıştır.

Bununla birlikte tasavvuf, hem dinleri veya özgün yolları ne olursa olsun, kendi özgün mânevî gelişimleri için tasavvufun görüşlerinden faydalanmayı arzu edenler üzerinde, hem de sahih bir mânevî yolu izlemek için çaba sarf eden ve ona girmeye ehil olmak için gerekli fedâkârlıkları kabûle hazır olan kimseler üzerinde etkili olmuştur.²

“Batıda İslâm'ı inceleyenler, tasavvufun, İslâm tarihi üzerinde oynamış olduğu rolün gittikçe daha iyi farkına varmaktadırlar. İster gerçek bir bilgi, isterse batıda yaygın olan sahte bir mâneviyatçılık, ya da İslâm bilim alanında derin incelemeler söz konusu olsun, batının, tasavvufun incelenmesiyle giderek daha çok ilgilenmekte olduğu ve buna gittikçe artan bir önem atfettiği görülmektedir.”³

Bu araştırma ve incelemeler bağlamında gelenekselci ekol temsilcilerinin tasavvuf hakkında yaptıkları çalışmalar önemli yer tutmaktadır.

Bu çalışmanın konusunu, **René Guénon** öncülüğünde ortaya çıkan ve **Frithjof Schuon, A. K. Coomaraswamy, Titus Burckhardt** daha sonra da

¹ Seyyid Hüseyin Nasr, *Tasavvufî Makaleler*, (Çev.: Sadık Kılıç), İst., 2002, 11.

² Nasr, *a.g.e.*, 12.

³ Nasr, *a.g.e.*, 12.

Seyyid Hüseyyin Nasr gibi temsilcilerle devam eden gelenekselci ekolün tasavvufufla ilgili görüşleri oluşturmaktadır.

Bu çalışmada ‘**gelenek**’ kavramı, onun gündelik dilde kullanılan âdet, alışkanlık, görenek, v.b. anlamlarından ziyâde; kökü vahye dayalı hakîkat ve prensipler bütünü, bulunduğu topluma ve çağa göre, yaşama tarzı, sanat, inançlar manzûmesi, hukuk ve bilginin yeni bir medeniyet olarak ortaya konuş anlamında kullanılmıştır.

Gelenekselci ekolün tasavvufî düşüncelerine geçmeden önce, gelenek kavramının ne olduğu anlaşılmalıdır. Bunun için çalışmanın başlangıcında gelenek kavramına ekol temsilcilerinin yüklediği anlamlar incelenecektir. Yine gelenek kavramıyla ilişkili olarak **Philosophia Perennis** ve **Scientia Sacra** kavramlarının açıklaması yapılacaktır.

Gelenekselci ekol, geleneği, vahiy veya ilham gibi aşkın bir kaynağa bağlamaktadır. Buna karşılık aydınlanma felsefesiyle birlikte ortaya çıkan modernizm bütün gelenek ve dinleri başarısız saymış, dolayısıyla vahiy ve her türlü aşkın kaynaktan gelen bilginin değerini ve anlamını kabul etmeyi reddetmiştir. Gelenegin karşıtı olarak modernizm ve özelliklerinin bilinmesi de kavramın anlaşılmasına yardımcı olacağından, bu çalışmada modernizm kavramı ve özellikleri de incelenecektir.

Gelenegin anlaşılabilmesi için din nedir? Din-gelenek ilişkisi nedir? Sorularının da cevaplanması gerekmektedir. Bunun için çalışmada gelenek-din ilişkisi üzerinde de durulacaktır.

Gelenekselci ekolün günümüz dünyâsındaki önemi, ayrıca üzerinde durulması gereken bir konu olduğundan, ayrı bir başlık altında bu konu da incelenecektir.

Gelenekselci ekolün temsilcileri olan **René Guénon, A. K. Coomaraswamy, Frithjof Schuon, Titus Burckhardt** ve **Seyyid Hüseyyin Nasr**’ın hayâtları da bu çalışma içerisinde yer alacaktır.

Daha sonra gelenekselci ekolün tasavvuf kelimesi ve tasavvufun târifi ile ilgili görüşleri, gelenekselci ekole göre tasavvufun konusu, gâyesi ve kaynağı hakkındaki görüşleri aktarılacaktır.

Batıdaki yanlış yaklaşımlardan biri olan İslâm Tasavvufunun Mistisizmle aynı kabul edilmesine karşı çıkan gelenekselci ekolün görüşleri doğrultusunda, tasavvuf ve mistisizm karşılaştırması, çalışmanın diğer konularından biri olacaktır.

Çoğu bilim dalı gibi tasavvufun ana konusu da insandır. İnsanın yaratılışı ve mâhiyeti ile ilgili düşünceler tarih boyunca tartışıla gelmiştir. Bu çalışmada, gelenekselci ekolün insanın yaratılışı ve mâhiyeti hakkındaki görüşleri metafizik ilkeler temelinde incelenecektir.

Tasavvufun, *ihsan*, *tefekkr*, *z*hd, *fakr*, *zikir*, *mârifet* gibi konularına gelenekselci ekolün yaklaşımları yine bu çalışma içinde incelenecektir.

Son olarak, tasavvufun estetikle ya da sanatla olan ilişkisi ele alınacak, gelenekselci ekolün; çevre ve şehircilik krizine karşı, çözüm olabilecek mânevî önerileri üzerinde durulacaktır.

2. GELENEK ve GELENEKSELÇİ EKOL

2.1. GELENEK KAVRAMI ve GELENEKSELÇİ DÜŞÜNCE

“Geleneğin tanımını vermenin en kolay yolu, onun ‘elden ele aktarılan’ anlamını taşıdığını vermek olacaktır. Esâsen gelenek kelimesinin etimolojisi (gelmekten, gel - e - n - ek), şimdi daha az kullanılan Arapça karşılığı ‘an’ane’ (falancadan nakledildi) kelimesi, geleneğin zaman bakımından daha önceki insanlardan gelen bir şey olduğunu yeterince vurgulamaktadır. Öyleyse gelenek, kendisinden öncekiler tarafından verilmiş bir şey olarak kabul edilmektedir”.⁴

“Geleneğin, somut görüntülerle târifini yapmakta da fayda var. Örneğin halkımızın düşünlerini davullu zurnalı yapmasının gerekçesi sorulacak olursa, alacağımız cevaplardan biri: ‘atadan babadan böyle gördük’ olacaktır. Bu durumda hayâtımız üzerinde aklımız ve irâdemiz ile müdahâle edemediğimiz bir etkinin var olduğunu görürüz. Bizden önce oluşmuş bir düşünce yapısı, örf, âdet, görenek v.s. şeklinde olsun, düşünce tavrımızla ya da davranış biçimlerimizde olsun, kendisini dışa vurmaktadır ve biz bu yönlendirmenin etkisi ile hareket ederiz. Bu görenek ve davranışları, örf ve âdetleri sorgulayamayız. Çünkü onları açık olgular gibi algılarız”.⁵

Gelenek kelimesinin yukarıdaki kullanımı, gelenekselci ekolü oluşturan düşünürler tarafından eleştirilmiştir. **René Guénon** : “Modernlerin gelenek ile âdeti, garip bir biçimde, hemen hemen hep birbirine karıştırdıklarını çeşitli defalar ifâde ettik. Çağdaşlarımız, gerçekte, çoğu kez tamâmen anlamsız ve kimi kez de tamâmen yeni icatlar olup, basit âdetlerden ibâret olan her şeye hemen gelenek adını veriyorlar; böylece, herhangi birinin kutsallıktan uzak bir tören uydurması, bunun birkaç sene sonra gelenek olarak nitelendirilmesi için yeterli oluyor. Bu yanlış nitelendirme, kuşkusuz, modernlerin, kelimelerin gerçek anlamında, geleneğin ne olduğunu hiç bilmemelerinden kaynaklanmaktadır; ancak, burada, daha önce pek çok kez işâret ettiğimiz, şu sahtecilik zihniyetinin bir tezâhürü de söz konusudur. Geleneğin artık kalmadığı yerde, bu boşluğu, zâhîrî olarak doldurmak için, bilinçli ya da bilinçsiz olarak, geleneğin yerini almak üzere onun bir tür taklidi oluşturulmaya çalışılıyor. Âdetin sâdece gelenekten tamâmen farklı değil, ancak onun tam tersi olduğunu ve anti-geleneksel zihniyetin birçok açıdan yayılmasına ve tutulmasına hizmet ettiğini belirtmiştik”.⁶

“Her şeyden önce bilinmesi gereken şudur: Geleneksel nitelikte olan her şey, aslında beşer üstü bir öge içerir. Âdet ise, tersine, gerek içerdiği dejenerleşmişlik, gerekse köken itibâriyle, tamâmen beşerî olan bir şeydir. Eskiden derin anlamları, hattâ kimi kez özgün törensel bir nitelikleri olabilmiş olan, ancak, bir geleneksel bütün ile ilişkiselliklerinin sona ermesi

⁴ Mustafa Armağan, *Gelenek ve Modernlik Arasında*, İst., 1998, 70–71.

⁵ Armağan, *a.g.e.*, 71.

⁶ René Guénon, *Mânevî İlimlere Giriş*, (Çev: Lütfi Fevzi Topaçoğlu), İstanbul, 1997, 29.

ile artık, etimolojik anlamda, gereksiz ya da saçma hâle gelmiş olan şeyler söz konusudur. Bu durumun artık kimse bilincinde olmadığından, bunlar çarpıtılarak ve kişisel ya da kolektif fantezilerden kaynaklanan, yabancı öğeler karıştırılarak sürdürülmeye özellikle müsâittirler. Belirli bir kökenini saptamak mümkün olmayan âdetlerin durumu, genel olarak böyledir. En azından geleneksel zihniyetin yitirilmesine tanıklık ettiği ve bu açıdan kendinde içerdiği mahsurlardan da daha ciddî bir araz oluşturduğu söylenebilir. Ancak, bu mahsurlar da bir çifte tehlike yaratmaktadır. Bir kere insanları sâdece basit alışkanlıklar tarzında birtakım fiilleri yapmaya yöneltmekte, yâni tamâmen mekanik biçimde ve geçerli nedeni olmaksızın, bir takım fiilleri yapmaya yöneltmektedir ki bu da, bu pasif tutumun onları, tepki göstermeksizin, her türlü telkîni almaya müsâit kılışı kadar can sıkıcı bir durumdur. Âdetler, her şeye rağmen, en önceleri geleneksel bir niteliği olmuş olan bir şeyin kalıntılarıdır ve bu bakımdan henüz tamâmen kutsîyet dışı bir hâle gelmemiş olabilirler. Dolayısıyla daha sonraki evrelerde, bunların yerlerine tamâmen yeni icat edilmiş ve insanların anlamdan yoksun şeyler yapmaya alışmışlıkları ölçüsünde, kolaylıkla kabul edilebilecek olan başkalarının konulmasına çalışılacaktır; az önce söz etmiş olduğumuz telkîn işte burada işin içine girmektedir. Bir toplumun geleneksel kurallardan saptırıldığında, yitirilmiş olanı hissedip tekrar ona yönelme gereksinimini duyması ihtimâli vardır. Buna engel olmak için sözde kurallar sunulur ve hattâ duruma göre, bunlar empoze edilir. Ve bu sahte kural oluşturmumu, kimi kez o kerteye varır ki bunda kesinlikle bir karşı gelenek oluşturmak amacının olduğu kolayca görülür”.⁷

Seyyid Hüseyin Nasr; “gelenek kelimesi etimolojik olarak nakletme ile alâkalıdır ve bu târif içerisinde bilginin, uygulamanın, tekniklerin, hukukların, şekillerin ve sözlü yazılı birçok diğer özelliğin intikâlini kapsar”⁸ diyerek geleneğin âdet, alışkanlık veya düşünce motiflerinin bir kuşaktan diğerine geçişini kastetmediğini belirtmektedir.

Gelenek kavramı, gelenekselci ekol tarafından aşkın bir ilke etrafında hiyerarşik olarak düzenlenmiş, birbirine uyumlu bir yapıyı ifâde etmek için kullanılmıştır.⁹

Geleneksel bakış açısı, “insanlığın nerede bulunursa bulunsun, tek bir ilkeyi ve çeşitli düzeylerde o ilkedan alınmış olan uygulama ve hakîkatlerin bulunduğu gerçeğini kabul ede geldiğini sürekli vurgular. İnsanların bu ilke ve doktrine kendi kendilerine ulaşmaları mümkün olmadığı için, bunların peygamberlerin, avatarların, Budhaların, Şamanların ya da bilgelerin aracılığıyla kuşaktan kuşağa gelenekle aktarılması gerekli olmaktadır”.¹⁰

⁷ Guénon, *a.g.e.*, 29–30.

⁸ Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, (Çev.: Yusuf Yazar), İst., 1999, 78; René Guénon, *Doğu Düşüncesi*, (Çev.: Fevzi Topçuoğlu), İst., 1997, 77.

⁹ Hüseyin Yılmaz, *Ezelî Hikmet ve Dinler*, İst., 2003, 30.

¹⁰ Nasr, *a.g.e.*, 78.

“**Titus Burckhardt** gelenek kavramıyla; kaybolduğu takdirde insânî gayretlerle yeniden oluşturulması söz konusu olmayan bir mükemmellik ve mânevî bir öz olarak tanımlanan aşkın birtakım ilke ve erdemlerin aktarımının kastedildiğini belirtmektedir.”¹¹

“**Lord Northbourne**’a göre; âdet ve stil gibi anlamlardan öte gelenek din de dâhil olmak üzere geçmişten aktarılan ve bir medeniyeti oluşturan tüm ayırıcı nitelikleri içine alan kapsamlı bir değerler bütünü ve hiyerarşisini oluşturmaktadır”.¹²

Gelenekselci ekolün günümüzdeki en önemli temsilcisi **Seyyid Hüseyin Nasr** geleneği: “Gerçeklerin insanlığa açıklanmış ya da açıklanmamış ilâhî bir kaynağın hakikat ve ilkelerin, gerçekte farklı diyarlardaki sonuçları ve (hukuk, toplumsal yapı, sanat, sembolizm, bilimler ve kazanılması için gerekli araçlarla birlikte yüce bilgiyi ihtivâ eden) uygulamaları ile birlikte nebîler, resuller, avatarlar ve diğer nakilci vâsıtalar olarak tasavvur edilmiş olan birçok figür vâsıtasıyla tüm kozmik sektörü ifâde ediyor”¹³ şeklinde çok umûmî bir târifle ele almaktadır.

Daha evrensel anlamıyla geleneğin insanı öteye bağlayan ilkeleri ve dolayısıyla dîni kapsadığı düşünülebilir. Bir diğer görüş açısından ise din, “Allah tarafından vahyedilen ve insanı aslına bağlayan ilkeler” olarak kendi aslı anlamı içerisinde düşünülebilir. Bu durumda gelenek, daha sınırlı bir anlamda bu ilkelerin uygulanması olarak düşünülebilir. Gelenek, hakîkatin mâhiyetinden kaynaklanan birey ötesi karakterdeki gerçekleri ifâde eder. Gelenek, din gibi hem hakikat, hem de bulunuştur. Her şeyin aslı olan ve her şeyin dönecek olduğu kaynaktan gelir. Böylece gelenek, sûfilere göre varoluşun asıl kaynağı olan ‘Rahmân’ın nefesi’ gibi her şeyi ihâta eder. Gelenek, kendinden ayrılmaz bir şekilde vahiy ve dinle, kutsalla, sahih akîdeyle, şahâdetle, süreklilik ile hakîkatin nakledilişindeki düzenliliği ile zâhirî olanla ve bâtınî olanla olduğu kadar mânevî hayât, bilim ve sanatlar ile de ilişkilidir.¹⁴

Seyyid Hüseyin Nasr, geleneği bu şekilde tanımladıktan sonra, onun tam olarak anlaşılmasını, incelik ve renklerinin daha berrak olarak ortaya çıkmasını, yukarıda zikredilen ve diğer ilgili kavram ve kategorilerin her birisiyle ilişkisinin açıklanmasına bağlamaktadır.¹⁵

“Gelenek; mutlak olandan, vahiy veya ilham yoluyla aktarılan kutsal sözleri ifâde ettiği gibi, bunların uygulanmasıyla insanlar arasında ortaya çıkan çeşitli davranış kalıpları, kurumlar, sanat eserleri şeklinde

¹¹ Yılmaz, *a.g.e.*, 29–30.

¹² Yılmaz, *a.g.e.*, 31.

¹³ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 78.

¹⁴ Nasr, *a.g.e.*, 79.

¹⁵ Nasr, *a.g.e.*, 79.

kurumsallaşmış yapıları ve bunların gerek mânevî, gerek maddî yollarla aktarımını da ifâde etmektedir”.¹⁶

Bütün bunlardan geleneğin aslında medeniyetlerin bütün unsurlarını kuşatacak şekilde tanımlandığını söylemek mümkün olacaktır.

“Gelenek, kökü vahye dayalı hakikat ve prensipler bütününe bulunduğu topluma ve çağa göre, yaşama tarzı, sanat, inançlar manzûmesi, hukuk ve bilginin yeni bir medeniyet olarak ortaya konuş şeklidir”.¹⁷

Geleneksel düşünce ise, yukarıda târiflerini verdiğimiz geleneği modernizme karşı bir dünyâ görüşü olarak savunan **René Guénon, Frithjof Schuon, Titus Burckhardt, Ananda Kentish Coomaraswamy, Martin Lings, Seyyid Hüseyin Nasr** gibi yazar ve düşünürler tarafından temsil edilen bir felsefedir.¹⁸

2.1.1. Philosophia Perennis

Bu deyim, muhtemelen ilk olarak Rönesans dönemi düşünür ve din bilimcisi ve bir **Augustiniyen** olan **Agostino Steuco**, (1497–1548) tarafından kullanılmıştır.¹⁹

Bu deyim, birçok farklı ekolle; *Skolastizmle*, özellikle *Thomistik ekolle* ve genelde de *Eflatunculukla* özdeşleştirilir. Hâlbuki **Steuco** için bu deyim felsefeyi de, din bilimini de kucaklayan ve hikmet ya da düşünce ekollerinden yalnızca birisiyle ilişkili olmayan ezeli hikmetle özdeşir.²⁰

Steuco, hikmetin ilâhî kaynaklı olduğunu belirterek, kutsal bilgi Allah tarafından Âdem’e verilmiş, bu daha sonra giderek unutulmuş ve ancak en tam şekliyle **Prisca Theologic** (kadîm ve kutsal felsefe ya da din bilimi)²¹ olarak canlı kalabileceği bir rüyâyâ dönüşmüştür. Hedefi, kutsal bilginin elde edilmesi olan bu gerçek din ya da felsefe, insanlık tarihin başlangıcından beri var olmuştur ve gerçeğin çeşitli geleneklerdeki ifâdeleri ile ya da entelektüel sezgi ile ve felsefî tefekkür ile ulaşılabilir olmuştur.²²

Philosophia Perennis’i, geniş yelpâzede kullananlardan biri de **Aldous Huxley**’dir. Ona göre **Philosophia Perennis** her zaman var olmuş ve var olacaktır. O hem farklı iklim ve çağlarda yaşayan insanlar arasında var olması, hem de evrensel ilkeleri irdelemesi anlamında evrensel bir nitelik taşıyan bilgidir.²³

¹⁶ Yılmaz, *a.g.e.*, 33-34.

¹⁷ Adnan Aslan, “Gelenekselci Ekolün Modernizm Eleştirisi ve İslâm Düşüncesine Yansımaları”, *İslâm ve Modernleşme, II. Kutlu Doğum İlmî Toplantısı*, İst., 1997, 57-58.

¹⁸ Seyyid Hüseyin Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, (Çev. Şehabettin Yalçın), İst., 1995, 78.

¹⁹ Nasr, *a.g.e.*, 81.

²⁰ Nasr, *a.g.e.*, 78.

²¹ Nasr, *a.g.e.*, 81.

²² Nasr, *a.g.e.*, 82.

²³ Nasr, *Kutsal Bir Bilim İhtiyacı*, 76.

Aklın ulaşabileceği bu bilgi, aynı zamanda bütün dinlerin veya geleneklerin kalbinde yer alır. Onun farkına varılıp elde edilmesi ise gelenekler aracılığıyla ve her geleneğin ondan hâsıl olduğu semâvî ve ilâhî mesaj tarafından kutsîleştirilmiş yöntem, ibâdet, sembol, imaj ve diğer araçlarla elde edilebilir. Kurumsal olarak, insanoğlu aklın doğası gereği bu bilgiyi hiç değilse daha dışsal bir düzlemde edinebilir; fakat bu bilgiyi edinmenin esas kuralı, onun, geleneğin çerçevesi içinde elde edilmesidir.²⁴

Philosophia Perennis'in, kozmoloji, antropoloji, sanat ve diğer disiplinlere ilişkin dalları olmasına rağmen, onun kalbinde saf metafizik vardır. Bu tek geleneksel metafizik, kutsallaştıran ve aydınlatan bir bilgidir, o, irfândır. O, dinin kalbinde yer alan, dînî ibâdetleri ve sembolleri aydınlatan ve aynı zamanda dinlerin önemini düşünmeden diğer dinleri inceleyen, kendimizin dînî evrenimizle olan bağını zayıflatmadan dinlerin çokluğundaki zorunluluğu ve diğer dînî evrenlere nüfûz etmenin yolunu anlamının anahtarını veren bilgidir.²⁵

A. K. Coomaraswamy de Sanathana Dharma'yı, Üniversalis sıfatını da ekleyerek **Philosophia Perennis** olarak tercüme etmiştir ki,²⁶ **Seyyid Hüseyin Nasr**'a göre bu, geleneksel yaklaşımdan başka bir şey değildir.²⁷

“Gelenekselci ekolü temsil eden düşünürler, gelenek kelimesinin günlük dilde örf, âdet, anane şeklinde kullanılmasından rahatsız olduklarından kendilerini **Philosophia Perennis** kavramı içinde tutmaya çalışmış ve bu kavramı kendileri için kullanmışlardır.”²⁸

2.1.2. Scientia Sacra

Scientia Sacra, her vahyin özünde bulunan şeyden ve geleneği kuşatan ve tanımlayan dâirenin merkezinden başka bir şey değildir.²⁹

Scientia Sacra, gerçeğin nihâî bilgisi olarak anlaşıldığında metafizikten başka bir şey değildir.³⁰

Metafizik ise gerçeğin bilimidir, ya da daha özel olarak insan kendisi vâsıtasıyla vehim ile gerçeği ayırt edebildiği ve eşyâyı kendi mâhiyetiyle neyse öyle, ya da oldukları şekliyle bilebildiği bilgidir.³¹

Metafizik, asıl, gerçeklik, **vücûd**, **mevcûd**, varlık mertebeleri, **vücûb-imkân**, **tecellî** gibi kavramların gerçek boyutlarıyla anlaşılmasının bilgisidir.

²⁴ Nasr, *Kutsal Bir Bilim İhtiyacı*, 76–77.

²⁵ Nasr, *a.g.e.*, 78.

²⁶ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 80.

²⁷ Nasr, *Kutsal Bir Bilim İhtiyacı*, 78.

²⁸ Yılmaz, *Ezelî Hikmet ve Dinler*, 34.

²⁹ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 141.

³⁰ Nasr, *a.g.e.*, 143.

³¹ Nasr, *a.g.e.*, 143.

Scientia Sacra ya da metafizik; aklın, vahyin yalnızca zâhirî anlamıyla ilişkisini değil, insanın merkezî olan, kalbî olan iç vahyin kaynağı ile olan ilişkisini de ortaya koyan bilgidir.³²

Bu bilgi, ilham ya da mânevî tecrübe üzerine entelektüel bir karakterde olmayan insan aklının bir ürünü değildir. Bu bilgi, insanın özünde hazır vardır. Bir diğer bakış açısından, her kişiliğin merkezinde bulunan öz benlik açısından insana açıklanan metafizik ya da **Scientia Sacra**'nın kaynağı, insan aklının merkezi ve köküdür (ki burada kastedilen akıl, kalp aklıdır; baştaki akıl değil). Bu, tadılan ve yaşanan hazır bir bilgidir ve bu kişide vardır. Ancak insanın özünde bulunan bu bilgiye, onu yaşamının dışında bir yolla ulaşmak mümkün değildir.³³

“Bundan dolayı kavram; geleneksel bilginin özünü oluşturan metafizik ve aynı zamanda bu bilginin uygulaması olarak insana yol gösterme ve onun kutsala erişmesine imkân sağlama anlamındaki pratik yönünü ifâde edecek şekilde kullanılmaktadır. Geleneksel toplumlardaki her türlü bilgi ve eylemin kendisinden kaynaklanarak hiyerarşik olarak bütün alanlara yayıldığı bir merkezi ifâde etmesi bakımından **Scientia Sacra** kavramı, gelenekselci ekol için ad olarak kullanılmış ve onlara **Scientia Sacra Filozofları** da denmiştir.”³⁴

2.2. GELENEK ve MODERNİZM

Gelenekselci ekol; geleneği, vahiy veya ilham gibi aşkın bir kaynağa bağlamaktadır. Dolayısıyla geleneksel organizasyonlar ve kurumların kaynağı da yüce olmalıdır.³⁵

“Bilindiği gibi Aydınlanma felsefesi, Hıristiyanlığı yeni ortaya çıkan düşünceler karşısında yetersiz saymakla yetinmemiş, yanı sıra bütün gelenek ve dinleri de başarısız saymış, dolayısıyla vahiy ve her türlü aşkın kaynaktan gelen bilginin modern epistemoloji içindeki değerini ve anlamını kabul etmemiştir. Gelenekselciler ise modern düşünceye karşı, vahyi epistemolojilerinin temeli yapan bir düşünce ortaya koymuşlardır. Çünkü gelenekselci ekole göre gelenek, kökü vahye dayalı hakikat ve prensiplerin bir medeniyet olarak kristalleşmiş şeklidir.”³⁶

Seyyid Hüseyin Nasr, “modern” terimini açıklarken onun çok anlamlı kullanımına dikkat çekerek, kelimenin “çağdaştan”; “yenilikçi, yaratıcı, asra uygun olan” anlamlarına kadar uzadığını söyler.³⁷

³² Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 164.

³³ Nasr, *a.g.e.*, 164.

³⁴ Yılmaz, *Ezelî Hikmet ve Dinler*, 38.

³⁵ Yılmaz, *a.g.e.*, 39.

³⁶ Yılmaz, *a.g.e.*, 39.

³⁷ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 74.

Modern dünyâyı karakterize eden zihinsel ve sanatsal hatlardaki muğlâklık ve belirsizlik, onun öğretilerini kabul etsin ya da etmesin modernizmi anlamada çağdaş müslümanın önüne engeller çıkarmaktadır.³⁸

Nasr, “**modern**” derken neyi kastettiğini şöyle açıklar: Modern derken kastımız, ne çağdaş olandır, ne de muâsır olandır, ne de tabîî dünyâyı istilâ etmiş olandır. Tam tersine, bize göre modern demek, aşkından, yâni gerçekte her şeyi idâre eden, en genel anlamıyla vahiy ile insana bildirilen değişmez (müteâl) ilkelerden kopmuş olan şey demektir. Bu anlamda modernizm geleneğin zıttıdır. Gelenek, ilâhî olan her şeyi ve onun beşerî plândaki tezâhür ve tecellîlerini îmâ ederken, modernizm; beşerî olanı ve hattâ şimdilerde beşer altı düzeye inmiş olanı, yâni ilâhî kaynak ile bağıını kesmiş olanı îmâ etmektedir.³⁹

René Guénon da “zihniyeti temelden anti gelenek olduğu için, kutsal olmayanı câiz bulan ve beşerî etkinliğin gittikçe artan bir ölçüde ona yönelmesini bir ilerleme olarak nitelendiren uygarlık, sâdece batı uygarlığıdır, dolayısıyla bütünüyle modern olan zihniyet için sâdece kutsal olmayan şeyler vardır ve tüm çabaları kutsal olanı kesin olarak olumsuzlamaya ya da dışlamaya yöneliktir”⁴⁰ diyerek modernizmin kutsal ya da müteâl kopuk oluşunu, beşerî oluşunu belirtmiştir.

“Gelenekselci ekolün temsilcileri batı medeniyetinin din alanının dışındaki felsefe, bilim, sanat serüvenini değerlendirmişlerdir. Çünkü onlara göre bu serüven, aynı zamanda modern dünyânın ortaya çıkışının serüvenidir.”⁴¹

“Genellikle XIV yüzyıldan sonra ortaçağ felsefesinin bittiği kabul edilir. **Ockham** (1300–1350), bu dönemin son filozoflarından kabul edilir. Onun nominalist felsefesi anlayışına göre aklî ya da bilimsel ilâhîyat mümkün değildir. Bu bakımdan gelenekselciler, felsefede ilk kopuşun öncüsü olarak **Ockham**’ı ve onun nominalist felsefesi anlayışını gösterirler.⁴² Çünkü o, gerçekliği duygularımızın algıladıkları şeylerle sınırlandırmıştır. Böylece hakikat, sâdece duyularımızın kanıtladığıyla sınırlı hâle gelmiştir. Bu durumda hakikat, artık zihinsel süreçlerle ve özellikle de duyumsal kaba bilgiye bağımlı rasyonel ve mantıkî süreçlerle kazanılmış dünyevî bir bilgi hâline gelmektedir. Bu ise hakikatin sübjektifliği anlayışını doğurmuştur. Oysa geleneksel insan için doğal şeyler, onların semâvî ilk örneklerinin ışıyla parlayan fenerlerdir. **Ockham** bu nedenledir ki, duyumsal ve zihinsel yeteneklerimiz yoluyla kazandığımız bilinçle, kutsal ilk örneklerden kaynaklanan bilincin yerini değiştirmiştir. Nitekim bu köklü değişimler, batı

³⁸ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 74.

³⁹ Nasr, *a.g.e.*, 74.

⁴⁰ Guénon, *Mânevî İlimlere Giriş*, 72.

⁴¹ Yılmaz, *Ezelî Hikmet ve Dinler*, 54.

⁴² Yılmaz, *a.g.e.*, 54.

düşüncesinde özellikle Rönesans ve aydınlanma dönemlerinde yankı bulmuştur.”⁴³

“**René Guénon**, XV yüzyılın başlarında ortaçağın bittiğini ve bu tarihten itibaren gittikçe hızlanarak günümüze kadar gelen yeni bir çöküş döneminin yaşandığını iddiâ etmektedir.”⁴⁴

René Guénon’a göre, Rönesans, sanat ve bilimde, reform ise böyle bir iş için en uygunsuz olmasına rağmen dîni alanda geleneksel ruhla son bağları da kopardığı için, sanıldığı şekliyle dirilişe değil, tam aksine ciddî bir çöküşe işâret etmektedir. Rönesans, gerçek canlılığını yüzyıllarca önce yitirilmiş bâzı biçimlere dayandığı için iğreti kalmıştır. Ortaçağın geleneksel bilimleri ise son birkaç eser ortaya koyduktan sonra kaybolup gitmiştir. Bundan sonra geriye, sâdece felsefe ve din dışı bilim, bilginin en aşağı tabakaya sıkıştırılması, ilkelerden koparılmış bâzı doğruların ampirik ve analitik incelenmesi, sonsuz sayıda önemsiz ayrıntı, birbirini çürüten bir temelsiz varsayım kalmıştır.⁴⁵

Gelenekselciler, **Descartes** ve onun temel yönelimi olan kartezyen düalizmini, batı dünyâsının gelenekten uzaklaşmasında önemli bir dönüm noktası olarak görürler. İnsan varlığının beden-ruh şeklindeki iki öğeden ibâret gören anlayış onunla başlamıştır.⁴⁶

“**Descartes**, bu ayrımından sonra ‘düşünüyorum o halde varım’ sözüyle kendi ‘ben’ine işâret etmesiyle de epistemolojide de beşerî aklı merkeze koymuş ve köklü değişimlere neden olmuştur.”⁴⁷

Gelenekselcilere göre akıl, insanı çokluk ve ikilik dünyâsından ilâhî olana doğru yükselten bir basamak olarak kullanılmalıdır. Batıda gelişmiş olduğu şekliyle Rasyonalizm ise insanı Allah’tan ayıran ve insanın ilâhî âleme karşı başkaldırışını gösteren bir perde hâline gelmiştir.⁴⁸

Gelenekselciler, günümüz modernliğine ulaşan düşünsel serüvenin üzerinde durmakla birlikte, daha çok bu modernliğin özellikleri ve eleştirisi üzerinde yoğunlaşmışlar ve bu durumu insanlık tarihinde normal olandan bir sapma olarak değerlendirmişlerdir. Modern düşüncenin ilk temel özelliği, belki de onun antropomorfik (insan biçimci) tabiatıdır. Modern bilimi belirleyen, insanın aklı ve duygularıdır. Bunun tam zıttı olarak geleneksel ilimciler, bilginin taşıyıcısı ve sâhibi insan zihni olmayıp nihâî olarak Allah olduğundan temelde insan merkezli olmamışlardır. Bir şeyi bilmek, bilinen şeyin mâhiyetine uygun bir bilgi vâsıtası gerektirir. Modern insan,

⁴³ Yılmaz, *Ezelî Hikmet ve Dinler*, 54.

⁴⁴ Yılmaz, *a.g.e.*, 55.

⁴⁵ René Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, (Çev.: Mahmut Kanık), İst., 1999, 41-42.

⁴⁶ René Guénon, *Ruhçu Yanılgı*, (Çev.: Lütfü Fevzi Topçuoğlu), İst., 1996, 15.

⁴⁷ Yılmaz, *a.g.e.*, 55

⁴⁸ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 65-66.

kendisinden yüksek bir ilke kabul etmediği için, onun zihninden ve düşüncesinden hâsıl olan her şey insan biçimcidir.⁴⁹

Modernizmin diğer bir özelliği, antropomorfizmle yakından alâkalı olan modern dünyâyı karakterize eden ilkesizliktir. İnsan tabiatı, bir şey için ilke olamayacak kadar değişkendir. Bu nedenledir ki beşerî düzeyi aşamayan antropomorfik bir düşünüş tarzı ilkeden yoksundur.⁵⁰

Batıda hiçbir kavram veya fikir, evrim kavramı kadar dîne zararlı olmamıştır. Modernizmin en önemli özelliklerinden olan evrim teorisi, biyolojik, zoolojik veya pakantolojik bir hipotez olarak görülmemiş, bilakis doğrulanmış bilimsel bir gerçekmiş gibi kabul görmüştür. Bu görüş, birçok ilgisiz alanda da etkisini göstermiş ve insanın yaratılışıyla ilgili modern dünyâda yıkıcı tesir icrâ etmiştir.⁵¹

Evrimcilik düşüncesiyle yakından ilgili olan diğer iki terim de ilerleme ve ütopyacılıktır. Gerçekleşme imkânı olmayan ideal toplumsal reform projeleri diyebileceğimiz ütopyacılık, salt beşerî vâsıtalar kullanarak mükemmel bir toplumsal düzen kurmak ister. Beşerî olduğu için bunun olma olasılığı da yoktur.⁵²

Modern düşüncenin diğer bir özelliği de kutsallık anlayışının kaybıdır. Modern insanı, pratik olarak, kutsallık anlayışını kaybeden insan olarak târif edebiliriz. Bu mahrûmiyet, modern hümanizmin sekülerizasyonunu da oluşturmuştur.

Modern düşüncenin özelliklerinden biri de indirgemeciliktir. Karşısında varlık izhârında bulunan gelenekleri sınırlandırarak onlara meydan okuyan modernizme karşı, gelenek, bütüncül olarak varlık sergileyebilir. Meselâ, İslâm'ı sâdece şeriâta indirgeyen modern düşünceye karşı, bütün dallarıyla İslâm geleneği karşı koyabilir.⁵³

Görüldüğü gibi, gelenekselciler, modern batı medeniyetinin özelliklerini bir açmaz olarak görüyor ve bunların yerine geleneğin diriltici hikmet soluklarının yeniden canlandırılmasını gerektiğini savunuyorlar.

2.3. GELENEK ve DİN

Din tanımlamalarında, din anlayışlarında, insanların bağlı bulundukları din veya yaşadıkları toplumda yaygın olan dîni anlayış baskın rol oynadığından, dinin tanımlanması, tek bir tanım içerisine sığdırılması hayli zor görünmektedir.⁵⁴

⁴⁹ Seyyid Hüseyin Nasr, *Makaleler I*, (Çev.: Şehabettin Yalçın), İst., 1995, 78.

⁵⁰ Nasr, *a.g.e.*, 79.

⁵¹ Nasr, *a.g.e.*, 85.

⁵² Nasr, *a.g.e.*, 85.

⁵³ Nasr, *a.g.e.*, 90.

⁵⁴ Yılmaz, *Ezelî Hikmet ve Dinler*, 130.

Bir değil, birçok dinin var olduğu gerçeği de göz önüne alınırsa, çeşitli dinlere mensup insanların benimsemeyebilecekleri bir tanım vermek zordur.⁵⁵

Bu gün din, genelde **Religion** (din) kelimesinin, Latince “**bağlamak**” anlamına gelen ‘religare’den türediği göz önünde bulundurularak anlaşılmaya çalışılmıştır. Buna göre din, insanla Tanrı arasındaki bağ olarak tanımlanmaktadır.⁵⁶

Gelenekselci ekolden **René Guénon**, din kelimesinin “**bağlayan**” anlamından yola çıkarak, onun “hem insanları yüksek bir ilkeye”, hem de “onları kendi aralarında birbirine bağlayan” şeklinde kullanıldığını belirtmektedir.⁵⁷

Seyyid Hüseyin Nasr’da (din kök anlamı itibâriyle bağlayıcı olmaya işaret eder. İnsanı Allah’a bağlar, aynı zamanda kişileri kutsal bir cemaatin ya da halkın ya da İslâm’ın isimlendirdiği şekliyle ümmetin üyeleri olarak birbirlerine bağlar.”⁵⁸

Bu bağın niteliği söz konusu edildiğinde ise birtakım kurallara ulaşılmış olmaktadır. Bu nedenle dinin zihnimizde tanrı ile bir mü’minler topluluğunu bir araya getiren inançlar ve pratikleri canlandıracak şekilde anlaşılabilmesi ve bu durumda dünyâyâ ilâhî bir vahiy kanalı ile belli bir insan topluluğuna hitap eden semâvî kökenli bir mesaj olarak geldiği kabul edilmiş olmaktadır.⁵⁹

Din ve gelenek arasındaki ilişki nedir? Din sözcüğü ile zihnimizde Allah ile mü’minler topluluğunu bir araya getiren inançlar ve pratikler canlanır. Gelenek ise bu inanç ve pratiklerin çağlar boyunca aktarılmasıyla alâkalıdır.⁶⁰

Gelenek tarihi itibârla hem biçimlerin iletimini, hem de belli bir dinin değişik devrelerdeki mânevî yenilenmesini sağlar.

Din ve gelenek arasındaki ilişkiyi **Frithjof Schuon** şöyle belirtir; bir din, doğuşunda, ilk andan itibâren insanları Allah’a bağlar, fakat ona (o aşamada) gelenek adı verilmez. Dinin ilk tâbillerinin üzerinden iki ya da üç nesil geçince din bir gelenek hâline gelir.⁶¹

Bir din, meselâ, İslâmiyet, dünyâyâ geldiğinde şüphesiz öğreti unsuru ki bu unsur İslâm’da tevhiiddir, ibâdet unsuru, ahlâk unsuru, sanat unsuru gibi unsurlar taşıyordu. Ancak daha sonra gelecek olan büyük geleneksel İslâm medeniyetini karakterize eden klasik özelliklerini

⁵⁵ Yılmaz, *Ezelî Hikmet ve Dinler*, 130.

⁵⁶ Günay Tümer, Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ankara, 1993, 5.

⁵⁷ René Guénon, *Doğu Düşüncesi*, 81.

⁵⁸ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 86.

⁵⁹ Yılmaz, *a.g.e.*, 131.

⁶⁰ Nasr, *a.g.e.*, 25.

⁶¹ Armağan, *Gelenek ve Modernlik Arasında*, 72.

taşıymıyordu. Bunlar zamanla ve İslâm; Bizans, Fars, Hindu ve diğer gay-rı İslâmî medeniyetlerle temas ettikçe dinin medeniyet payandaları arasına girecekti. İslâm, kendi yeni doğan medeniyet yapısına tüm bu yıllanmış kültürlerden bir şeyler çekti. Ancak süreç içinde bunları dönüştürerek dinin belirleyici bakış açısı, yâni tevhîde, uygun hâle getirdi. Bu İslâmî çerçeveye, İslâm ordularının fethettiği farklı dünyâların tüm sanat ve mimârîlerinin yanı sıra bu dünyâların bilim ve felsefeleri, siyâsî, ekonomik ve sosyal yapıları girdiler. Tüm bunlar özümsemek ve İslâmî bakış açısı bağlamında yeniden işlenmek zorundaydı ve bu da vakit aldı. Bunlar, İslâmî mesajın hudutları çerçevesinde yeniden formüle edildiklerinde, tüm bir geleneğin bir parçası hâline geldi ve İslâm'ın bin yılı aşkın medeniyetinin tüm detaylarında kendini gösterdi. Bunlar daha önce vardı. Ancak İslâm'ın bağrına gelince bunlara yeni bir istikâmet verildi ve netîce de bunlar İslâmî vahyin mührü ile damgalandılar.⁶²

2.4. MODERN DÜNYÂDA GELENEKSELÇİ EKOLÜN ÖNEMİ

Gelenekselci ekol marifetrullâhın, yâni en yüksek seviyede hakkı ve hakîkati bilmenin, kuru bir entelektüel çaba olmadığını, bu düzeyde bilme ve bilginin ferdin ahlâkî ve mânevî derecesi ile alâkalı olduğunu söylemektedir. Bu, modern felsefe nokta-i nazarından bir devrimdir. Bilgi ve bilme, bir zihin hâdisesi olmaktan çıkıp, bir benlik hâdisesi olma durumuna gelmektedir. Bu durum, bir yandan Müslümanları entelektüel yönden geliştirirken diğer yandan onlara nihâî noktada bilmenin bir mânevî ve ahlâkî gelişmişlik meselesi olduğunu söyleyerek onların benliklerini de olgunlaştırmaya çalışacaktır.⁶³

Gelenekselci ekolün mânevîyâta vurgusu, çağdaş Müslüman entelektüelin ve modern insanın mânevî açlığını doyuracak tasavvuf gibi insanın iç birliğine vurgu yapan yolları yeniden aktif hâle getirecektir. Böylelikle güzel ahlâk ve mânevî yetkinliğin önemi daha iyi kavranacak, modern ahlâkî bunalıma çözüm üretilecektir. Tasavvuf ve benzeri yollarla insan kendisiyle, yaşadığı toplumla, tabiatla ve Allah'la barışarak yabancılaştırmadan kurtulacaktır. Böylelikle yoldaki karıncayı dahi incitmeyen ve ağaçla çiçekle hasbihâl edebilen bir 'insan-ı kâmil' tipi toplumumuza kılavuzluk eden karakterler olarak itibâr görecektir.⁶⁴

Gelenekselci ekol, modern bilimi, en azından varlığın bir cephesini ele aldığı ve o sezgisel aklın bir parçası olan ferdî aklın ürünü olduğu için tamâmıyla görmezlikten gelmez. Bunu arzu da etmemektedir. Gelenekselci ekol, bilime kaynağını dinden alan bir gâye tâyin ederek teknolojinin insanı

⁶² Nasr, *a.g.e.*, 30–31.

⁶³ Adnan Aslan, "Gelenekselci Ekolün Modernizm Eleştirisi ve İslâm Düşüncesine Yansımaları", 68.

⁶⁴ Aslan, *a.g.m.*, 68–69.

hiçe sayan yönlerini törpülemek istemekte ve kutsal, bilimsel düşüncenin hâkim otoritesi kılıp bilimi, insanı hakîkate bağlayan bir araç hâline getirerek bir kutsal bilim kurmayı hedeflemektedir. **Seyyid Hüseyin Nasr**'ın kitaplarının birinin '*The Need For Sacred Science*' (*Bir Kutsal bilim İhtiyacı*) diye isimlendirmesi, bu noktadan bakıldığında daha iyi anlaşılacaktır.⁶⁵

Gelenekselci ekole göre dinî meseleler ve geleneksel ilimler, modern ilimlere dayanılarak izâh edilmemelidir. Zira modern ilim için çoğunlukla faraziyeler vardır. Geleneksel ilimlerin netîceleri ile bugünkü modern ilimlerin netîceleri arasında bâzen mutâbakatlar olsa bile, buna güvenmemek gerekir. Zira modern ilmin netîceleri kısa bir zaman sonra gözden düşebilir veya yanlışlığı ortaya çıkabilir. Dinî meseleleri modern ilmin netîcelerine dayanarak izâh ve müdâfaaya çalışmak da aynı geçici netîceleri verir. Bu boşu boşuna bir çalışmadır. Günler geçtikçe tekrar ele alınmak, düzeltilmek zarûreti ortaya çıkacaktır. Ayrıca bu tutum, dîni, devamlı değişen mefhumlarla bir dayanışma içinde göstermek gibi bir tehlike de taşımaktadır. Din, modern anlayıştan tamâmen müstakil olarak anlaşılmalıdır.⁶⁶

Gelenekselci ekole göre modernizmin evrimcilik, akılcılık, varoluşculuk, bilinmezlik ve değişik biçimlerdeki meydan okumalarına ancak fikren karşı konulabilir. İslâm'ın modern düşünceyle karşılaşması, ancak modern düşünce bütünüyle anlaşıldığında ve modernizmin İslâm'a tevcih ettiği büyük problemlerin çözümü için tüm İslâm geleneği canlılık kazandığında mümkün olacaktır.⁶⁷

2.5. GELENEKSELÇİ EKOLÜN TEMSİLCİLERİ

2.5.1. René Guénon

Asıl adı **René Jean- Marie- Joseph Guénon**'dur. 15 Kasım 1886'da Fransa'nın Blois kentinde doğdu. Anne babası koyu katoliktir. **Guénon**, doğuştan zayıf bünyelidir. Sağlığı pek iyi değildir. Teyzesi Bayan **Duru** onlara yakın bir evde oturmaktadır ve çocuğu yoktur. Bu nedenle **Guénon**'a teyzesi özenle bakar. **Guénon** ilk bilgilerini bir öğretmen olan teyzesinden almıştır.⁶⁸

1898 Ekim'inde on iki yaşındayken **Guénon**, *Notre-Dame Des Aydes* okuluna girer. Parlak ve keskin zekâsı, onu okulun en parlak öğrencisi durumuna getirir. 1902 Ocağında *Augustin-Thierry* kolejine retorik öğrencisi olarak girer. Ertesi yıl, felsefe öğrencisi olur. Felsefe bölümünü pekiyi dereceyle bitirir.

⁶⁵ Aslan, "Gelenekselci Ekolün Modernizm Eleştirisi ve İslâm Düşüncesine Yansımaları", 64.

⁶⁶ Mustafa Tahralı, "Batıdaki İhtidâ Hâdiselerinde Tasavvufun Rolü", *Uluslar Arası I. İslâm Sempozyumu*, İzmir, 1985, 147.

⁶⁷ Nasr, *Makaleler I*, 90.

⁶⁸ Mahmut Kanık, "René Guénon Hayatı ve Eserleri", *İslâm Mânevîyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, (Çev.: Mahmut Kanık), İst., 1989, 11-12.

1904'te matematik bölümüne girer. Fakat sağlığı derslerine düzenli devâmını hep engeller. Hocaları matematik bölümüne *Paris*'te devam etmesini önerirler. 1904 Ekim'inde **Guénon** *Paris*'e gelir ve Rollin Koleji'ne kabul edilir. *Paris*'e gelir gelmez *Quartier Latin*'de bir oda tutar, fakat oradaki öğrencilerin tutumu sessizliği ve sükûneti bozduğundan, daha sâkin bir yer olan *Saint-Louis* adasında bir yer bulur.

İlköğrenimden sonra felsefe ve matematik eğitimi alan **René Guénon**, matematik bölümüne devam etmek üzere 1904 de *Paris*'e yerleşmiştir. Hayâtının bu döneminde kendisini klasik eserlerin tatmin etmediğini fark ederek o zamanlar hayli yaygın olan **Neo-Spiritualist** öğretilere yönelmiş ve bir arkadaşının da aracılığıyla **Okültist ekol**'e katılmıştır.⁶⁹ Sonra bu teşkilatla bağlarını keserek I. Dünyâ savaşına kadar bağlı kaldığı Mason locasına girer. Yine bu dönemde bazı Hindu'larla tanışır. 1909 yılında ise Gnostique Kilisesine girer ve Piskopos olur.⁷⁰ Aynı yıl iki arkadaşı ile '**La Gnose**' dergisini çıkarmaya başlar. İlk yazılarının yayınlandığı bu dergi 1912 yılında yayınına son verdiğinde **René Guénon**, artık büyük bir metafizikçi olarak ün kazanmıştır.⁷¹

1912 yılında ilk evliliğini doğduğu yerde yapar. Aynı yıl Müslüman olur ve daha önce arkadaşı olan **Abdülhâdi** aracılığı ile Şâzeliyye tarîkatı şeyhi **Abdurrahman İliş el-Kebîr**'e intisap eder.⁷² 1917 yılında bir yıl kalacağı *Cezayir*'e felsefe öğretmenini olarak atanır.

İslâm'la ilk ciddî ve uzun temasının olduğu bu dönemde Arapçasını ilerletmiş olarak, 1918' de *Paris*'e döner. 1924 ten itibaren bir kolejde felsefe dersleri vermeye başlar. **René Guénon** ve karısı akşamları dostları tarafından düzenlenen ve çeşitli dinlerden, genellikle kendi dinlerini bilmeyen doğulu batılılaşmış öğrencilerin oluşturduğu toplantılara katılmaktaydılar. O, Latince, Yunanca, İbranice, İngilizce, Almanca, İtalyanca, İspanyolca, Rusça ve Polonya'ca bildiği için çok dil bilen birisi diye anılır ve bu toplantılara katılanların hemen hepsi ile kendi dilleri ile konuşurdu.⁷³

1928'de eşini kaybeder. Bu arada kendi çıkardığı '*Etudes Traditionnelles*' dergisinde yazmaya devam eder. 1930 da **İslâm Tasavvufu** ile ilgili araştırma yapmak üzere üç aylığına *Mısır*'a gider, ancak bir daha dönmez ve ölünceye kadar da orada yaşar.⁷⁴

Kahire'de hiçbir Avrupalı ile temas kurmadan yeni vatanın geleneklerine göre yaşayan **René Guénon**, artık yeni adıyla **Şeyh Abdulvahîd Yahya** olmuştur. **Şeyh Muhammed İbrahim**'in kızıyla 1934'te

⁶⁹ Kanık, "René Guénon Hayatı ve Eserleri", 12-13.

⁷⁰ Yılmaz, *Ezelî Kikmet*, 115.

⁷¹ Mahmut Kanık, "René Guénon'un Hayatı ve Eserleri Üzerine", *Modern Dünyanın Bunalımı*, (Çev.: Mahmut Kanık), İst., 1999, 10-11.

⁷² Yılmaz, *a.g.e.*, 115.

⁷³ Yılmaz, *a.g.e.*, 115.

⁷⁴ Kanık, "René Guénon Hayatı ve Eserleri", 15-19.

evlenir. *Fransa*'daki kütüphanesini *Kahire*'ye getirtir. *Kahire* dışında özellikle Avrupalı dostlarıyla irtibatını kesecek bir şekilde münzevi bir hayât yaşayacağı evine taşınır ve ölünceye kadar da buradan ayrılmaz. Avrupalı dostlarıyla ancak mektupla haberleşmektedir. Bu arada **René Guénon**, Mısır'da yaşayan **Martin Lings** ile de görüşmektedir. Öte yandan **Frithjof Schuon** da kendisini iki defa ziyarete gelmiştir.⁷⁵

1937 yılında romatizmaya yakalanır ve uzun bir süre hiç hareket edemez. 1938 de sağlığı düzelir, fakat 1939 Nisanı ortalarında yeniden şiddetli bir şekilde hastalanır.

1946 Mayısında karısı **Fatıma** ve kızı **Hatice** Hacca gider ancak **Guénon** bu mukaddes yolculuğa Mısırlı olmadığı için iştirak edemez

1950 Aralık ayı ortalarında sağ bacağına büyük yaralar açılır. Bir hafta sonra halk ilaçları ile bu yaralar iyileştirilse de birkaç gün sonra iyice ağrılaşır. 7 Ocak 1951'de son nefesini verir.⁷⁶

2.5.2. Frithjof Schuon

1907 yılında *İsviçre*'nin *Basel* şehrinde bir Alman aile içinde dünyâya geldi ve bir sanat ortamında büyüdü, çünkü babası bir müzisyendi. Müziğe ilaveli olarak, öteki sanat şekilleri, özellikle edebiyat bu ev halkı içinde icra ediliyordu. İşte, hayâtının tam bu döneminde sâdece Avrupa Edebiyatıyla değil, fakat o zamanda çeviri olarak ulaşılabilen doğu edebiyatıyla da tanışıklık sağladı.⁷⁷

Frithjof Schuon'un ilk yılları *Basel*'de geçti. İlk tahsilini burada tamamladı. Ancak babasının ölümünden sonra *Alsace*'li olan annesi aileyi *Mulhouse* kentine taşıdı. *Alsace* daha sonraki bir dönemde *Fransa*'ya ait olunca, **Schuon** da Fransız vatandaşı oldu. Böylece Almanca'yı olduğu kadar Fransızca'yı da öğrendi.⁷⁸

Schuon, daha çok genç yaşta iken Alman felsefesinin başlıca eserlerini okumuş ve anlamış, görülmemiş derecede vaktinden önce yetişmiş bir öğrenciydi. Üstelik genç yaşta batı felsefesinin klasik eserleriyle, özellikle Platon'un *Diyalogları*'yla ayrıca *Bagavat- Gita* ve *Upanişad*'lar gibi doğunun bazı metafizik ve mânevîyât klasikleri ile tanışmış oldu. Yine genç yaşta **Schuon**, **René Guénon**'un eserlerini keşfetmiştir. Daha sonraki hayâtında **Guénon** ile karşılaşmış ve onun ortaya koyduğu geleneksel bilgiyi yorumlamayı devam ettirmiştir.⁷⁹

⁷⁵ Kanık, "René Guénon Hayatı ve Eserleri", 18-19.

⁷⁶ Kanık, *a.g.m.*, 18-19.

⁷⁷ Mahmut Kanık, "Frithjof Schuon'un Hayatı ve Eserleri", *İslâm'ın Metafizik Boyutları*, (Çev. Mahmut Kanık), İst., 1996, 11.

⁷⁸ Kanık, *a.g.m.*, 11.

⁷⁹ Kanık, *a.g.m.*, 12.

Bir buçuk yıl kadar bir süre askerlik yaptı. Askerlik hizmetini bitirince, *Paris*'e yerleşti. Burada tekstil ressamı olarak işini devam ettirdi. Aynı zamanda da *Paris* camiinde Arapça öğrenmeye başladı. Artık İslâm ve aynı zamanda her zaman sevdiği batılı olmayan sanat şekilleri hakkında ilk elden tecrübe kazanabilecek durumdaydı.⁸⁰

Paris'in zengin müzelerinde geleneksel sanatın çeşitli şekillerini tanıma fırsatını sundu. 1932 yılında *Cezayir*'i ziyaret etti. O zamanlar *Fas* gibi *Cezayir* de geleneksel hayâtın bir kanıtıydı, canlı bir örneği idi. Burada **Schuon** İslâm dünyâsıyla doğrudan ilk karşılaşma tecrübesini yaşadı ve **İslâm geleneği** hakkında, bizzat İslâm'ın içinden gerekli bilgileri edinebildi. Bu bilgi, sâdece İslâm sanatı ve düşüncesini kapsamakla kalmıyor; aynı zamanda İslâm geleneğinin özellikle iç boyutunu ya da tasavvuf boyutunu da kapsıyordu. *Cezayir*'de sûfîliğin yaşayan bazı önemli temsilcileri ile karşılaştı bunlardan biri olan **Şeyh Ahmed el-Alevî**'yi tanıdı.⁸¹ Yirmi yedi yaşında Müslüman oldu ve Şazeli tarikatına girdi.⁸²

1935 yılında *Kuzey Afrika*'ya bir kez daha gitti. Bu kez *Fas*'ı da ziyaret etti. 1938 de üçüncü kez *Kuzey Afrika*'yı ziyaret ettiğinde *Mısır*'a uğradı ve burada **René Guéon** ile karşılaştı. Bundan sonra **Guéon** ile yıllarca mektuplaştı.⁸³

Bir yıl sonra, önce yine **René Guéon**'u ziyaret ettikten sonra *Hindistan*'a gitti. İkinci dünyâ savaşı başladığı için Fransız ordusuna katılmak üzere dönmek zorunda kaldı. Savaşa katıldı ve Almanlar tarafından esir alındı. Sonra kaçarak *İsviçre*'ye geçti ve oranın vatandaşı oldu. Daha sonraki kırk yıllık hayâtı *İsviçre*'de geçti. 1949 yılında kendisi gibi ressam olan ve metafiziğe ve dine derin ilgi duyan bir bayanla evlendi. 1968 yılında eşiyle *Türkiye*'ye de gelmiştir.⁸⁴

1959 da eşiyle birlikte *Amerika*'ya giderek *Dakota* ve *Montana*'daki yerlileri ziyaret etti. 1981 yılında *Amerika*'ya yerleşerek ölünceye kadar orada yaşamışlardır. 5 Mayıs 1998 yılında *Amerika*'nın *Buoomington* şehrinde vefat etmiştir.⁸⁵

2.5.3. Ananda Kentish Coomaraswamy

Ananda Kentish Coomaraswamy, 22 Ağustos 1877'de *Sri Lanka*'da doğmuştur. Babası saygın bir *Sri Lanka*lı, annesi ise bir İngiliz'dir.

⁸⁰ Kanık, "Frithjof Schuon'un Hayatı ve Eserleri", 12.

⁸¹ Kanık, *a.g.m.*, 13.

⁸² Yılmaz, *Ezeli Hikmet ve Dinler*, 122.

⁸³ Kanık, *a.g.m.*, 13–14.

⁸⁴ Yılmaz, *a.g.e.*, 122.

⁸⁵ Yılmaz, *a.g.e.*, 122–123.

Doğumundan bir yıl sonra *İngiltere*'ye gitmişler ve babası bir yıl sonra ölmüştür. Bu nedenle **Coomaraswamy** *İngiltere*'de annesi tarafından yetiştirilmiştir. Londra Üniversitesi'nde Jeoloji ve Botanik okuyan **Coomaraswamy**, 1903–1906 yılları arasında *Sri Lanka*'da maden araştırmalarında görev aldığı bir dönemde ilk olarak Sri Lanka ve Hint sanatına ilgi duymaya başlamıştır. 1906 yılında üniversitesinde jeoloji doktorasını tamamlamıştır.⁸⁶

İngiltere ve *Hindistan*'da bulunduğu süre içinde Hintlilerin kendilerine atalarından devredilen kültürel değerlerin büyüklüğüne olan inançlarını canlandırmak amacıyla yazı ve konferanslarıyla destek olmuştur.⁸⁷

1910 da yaptığı uzun süreli bir seyahatle çok miktarda Hint sanatına ait resimler toplamış ve sergiler açmıştır. Hint ve Sri Lanka sanatları ve zanaatları ile ilgili birçok eser yazan **Coomaraswamy** Hint ve Budist efsanelerini de derlemiştir. 1917 yılında geldiği *Amerika* da *Boston Güzel Sanatlar Müzesi*'nde Hint Bölümü'nün müdürü olmuştur.⁸⁸

Enerjisinin çoğunu inceleme ve yazma faaliyetlerine ayıran **Coomaraswamy** 1947 yılında *Himalayalarda* inzivaya çekilmeyi planladığı bir sürede ölmüştür.⁸⁹

2.5.4. Titus Burckhardt

Alman asıllı bir İsviçreli olan **Titus Burckhardt**, 1908'de *Floransa*'da doğdu. *Floransa* da doğmuş olmasına rağmen, *Basleli* aristokrat bir aileye mensuptu. Ünlü sanat tarihçisi **Jacop Burckhardt**'ın yeğeni ve heykel tıraş **Carl Burckhardt**'ın oğluydu. **Titus Burckhardt**, **Frithjof Schuon**'dan bir yaş küçüktü ve ilk öğrencilik yıllarını birinci dünya savaşı sırasında, *Basle* de birlikte geçirmişlerdi.⁹⁰

Burckhardt, kozmolojiye duyduğu ilgi doğrultusunda, geleneksel sanata ve⁹¹ zanaatkârlığa özel bir yakınlık duymuş ve geleneksel mimariyi, ikonografiyi, diğer sanatları ve zanaatları değerlendirmekte tecrübe sahibi olmuştur. Özellikle de, hem yapılarında bulunan simgecilik sayesinde öğretisel bir mesaj taşıyan anlamlı etkinlikler olarak, hem de hepsinde öte inayetin mânevî kavranışının ve inayet araçlarının destekleri olarak sanat ve zanaatın nasıl mânevî bir önem kazandıklarıyla ve kazanabildikleriyle ilgilenmiştir.

⁸⁶ Yılmaz, *Ezeli Hikmet ve Dinler*, 119.

⁸⁷ Yılmaz, *a.g.e.*, 120.

⁸⁸ Yılmaz, *a.g.e.*, 120.

⁸⁹ Yılmaz, *a.g.e.*, 120.

⁹⁰ William Stoddart, "Titus Burckhardt: Genel Hatlarıyla Hayatı ve Eserleri", *Aklın Aynası Geleneksel Bilim ve Kutsal Üzerine Denemeleri*, (Çev.: Volkan Ersoy), İst., 1997, 7–9.

⁹¹ Stoddart, *a.g.m.*, 10.

Burckhardt, ellili ve altmışlı yıllarda, *Lozan* ve *Olten*'deki Urs Graf yayın evinin sanat yönetmeniydi. Bu yıllarda ilgilendiği konuların başında hoş resimlerle süslü orta çağ el yazmalarının, özellikle de *Kells'in kitabı*, *Durrow'un kitabı* ve *Lindisfane'in kitabı* gibi ilk Kelt yeni ahit yazmalarının tıpkıbasımlarının hazırlanması ve yayınlanması geliyordu. Bu, çok kaliteli öncü bir çalışmaydı ve bir yayıncılık başarısıydı; yayınlanır yayınlanmaz hem uzmanların hem de kamuoyunun büyük beğenisini topladı.⁹²

Burckhardt'ın başyapıtlarından biri de şüphesiz *İslâm Şehri Fez* adlı kitabıdır. 1930'larda, gençlik yıllarında bir süre *Fas*'da kalmış, *Mağrib*'in hala bozulmamış mânevî mirasının bazı önemli temsilcileri ile yakın arkadaşlıklar kurmuştur. Bu dönemin **Burckhardt**'ın hayâtına yön veren bir dönem olduğu açıktır. Fikirlerin ve üslubunun kökeni bu günlere dayanır.⁹³

Burckhardt *Fas*'taki ilk yıllarında Arap diliyle yakından ilgilenmiş ve özün biçimiyle tasavvuf klasiklerini özümsemiştir. Daha sonraki yıllarda, **İbn-i Arabî** ve **Cîlî**'den yaptığı çevirileri yayınladı. Yaptığı çevirilerden en önemlilerden biri, ünlü onsekizinci yüzyıl *Fas* âlimi **Şeyh Mulay el-Arabî ed-Darkâvî**'nin dîni içerikli mektuplarıydı. Bu mektuplar bir dîni klasik oluşturur ve dîni öğütlerin yer aldığı değerli belgelerdir.⁹⁴

İslâm tasavvuf doktrinine giriş adlı eseriyle, **Bâtunîliğin** öğretisel temelleri, mânevî gerçekleşme ve tefekkür konularında yetkin açıklamalarda bulunan **Burckhardt**, 1984 yılında *Lozan*'da vefat etmiştir.⁹⁵

2.5.5. Seyyid Hüseyin Nasr

Seyyid Hüseyin Nasr, 7 Nisan 1933 yılında *Tahran*'da doğdu. Doktor olan babası **Seyyid Velîyullah Nasr**, Kaçar devrinin sonlarına doğru uzun yıllar eğitimci olarak çalışan ve **Rıza Şah** döneminde bu gün eğitim bakanlığı olarak bilinen bir mevkide bulunan ünlü bir eğitimci ve bilim adamıdır. Annesi ise, geçen birkaç yüzyıl zarfında *İran*'da birçok ünlü din âlimi yetiştiren **Kia** âilesindendir. Hiçbir zaman *İran*'dan ayrılmamasına rağmen, Velîyullah, modern dünyânın geleneksel İslâm dünyâsının birçok açıdan tehdit ettiğini ve modern dünyânın kendi kaynaklarını kullanmadan bu tehditlerin ortadan kaldırılamayacağını fark etti. İslâmî kurallar doğrultusunda büyük bir titizlikle yetiştirdiği ve büyük İran şairlerinin şiirlerini en iyi şekilde öğrenmeye ve ezberlemeye teşvik ettiği oğlunun yabancı bir eğitim alması konusunda ısrar etmesinin sebebi belki de budur. Bu arada tarihsiz bir kaza geçirmemesine ve eski sağlığına hiçbir zaman kavuşamayacağını bilmesine rağmen bu fikrinden vazgeçmedi ve on üç

⁹² Stoddart, "Titus Burckhardt: Genel Hatlarıyla Hayatı ve Eserleri", 11.

⁹³ Stoddart, *a.g.m.*, 11.

⁹⁴ Stoddart, *a.g.m.*, 13.

⁹⁵ Stoddart, *a.g.m.*, 13-14.

⁹⁶ Stoddart, *a.g.m.*, 7.

yaşındaki oğlunu lise eğitimi için *Amerika*'ya gönderdi. Birkaç ay sonra da hayâta gözlerini yumdu.⁹⁶

Lise eğitimini tamamladıktan sonra *MIT* 'te (*Massachusetts Institute Of Technology*) fizik bölümüne giren **Nasr**, yavaş yavaş gelenek, özellikle İslâm konusuyla ilgilenmeye başladı. **Hinduizm** hakkında aldığı dersler esnasında entelektüel hayâtının oldukça fazla etkileyen **René Guénon** 'un yazılarıyla tanışma imkânını bu sayede buldu. 1954 te *MIT* fen fakültesinden mezun olduktan sonra, jeoloji ve jeofizik konusunda çalışmalar yapmak üzere *Harvard*'a girdi. Ancak geleneksel disiplinler konusundaki yoğun ilgisi yüzünden alanını değiştirerek, bilim ve felsefe dersleri almaya başladı. *Harvard*'daki eğitimi sırasında, İslâm tarihi ve düşüncesi konusunda, bilim tarihi konusunda, teoloji ve felsefe tarihi konusunda ünlü otoritelerden ders alma imkânı buldu.

Doktora eğitimini 1958'de tamamladıktan ve *Harvard*'da öğretim üyeliği yaptıktan sonra *İran*'a döndü ve *Tahran Üniversitesi*'nde doçent oldu. Ancak, eğitiminin hâlâ yetersiz olduğunun farkındaydı. Bir İranlı olarak doğup bu kültürde büyümesine ve bir Müslüman olarak yetiştirilmesine rağmen, entelektüel açıdan, kendi dîninin geleneksel eğitimi konusunda hâlâ yeteri derecede bilgi sâhibi olmadığını düşünerek on yıla yakın bir süre *İran*'ın ünlü dînî otoritelerinin medreselerde ve evlerde verdiği dersleri tâkip etti.⁹⁷

1962–1965 yılları arasında *Harvard*'da bilim tarihi dersleri verdi. 1972 yılında *Tahran Üniversitesi Rektörlüğü*'ne getirildi

Özellikle İslâm'ı gelenekselci bakış açısından yorumladığı eserleri batıda olduğu kadar İslâm Dünyâsında da geniş bir okuyucu kitlesine ulaşmıştır. Bununla birlikte bilim felsefesi ve kutsal bilim konularında yazdığı eserler de dikkate değerdir.⁹⁸ Onun İslâm Kozmolojisi, sûfliliği ve metafiziği üzerine ortaya koyduğu felsefî verimlilik, bilimsel ve akademik çevrelerde yaygın bir şekilde tanınmaktadır. Bununla birlikte o, gelenekselci birikimi yansıtan ve yorumlayan eserleriyle günümüz gelenekselciliğinin en önemli temsilcisi konumundadır.⁹⁹

Seyyid Hüseyin Nasr'ın yazılarının önemli bir bölümü tasavvuf ile ilgilidir. **Nasr**'a göre; metafiziksel öğretiler ve İslâm'ın mantıksal sonucu olan tasavvufun mânevî öğretileri İslâmiyet'in özünü oluşturur. **Tevhid**; hiçbir şeyin dinin ve mânevî hayâtın sınırları dışında kalmayacağı anlamına gelir. **Tasavvuf** veya **irfân**, *lâ ilâhe illallâh*'ın bir insanın düşünce tarzından, felsefeyle uğraşmasından tutunda yürüyüşüne, hattâ kaşığı tutuş şekline kadar insan hayâtının ve varlığının her anına uygulanmasıdır. Bunun yanı sıra,

⁹⁶ William Chittick, "Seyyid Hüseyin Nasr'ın Yazdıkları", *Söyleşiler*, (Çev.: Aysel Danacı), İst., 1996, 12.

⁹⁷ Chittick, *a.g.m.*, 12.

⁹⁸ Yılmaz, *a.g.e.*, 127.

⁹⁹ Yılmaz, *a.g.e.*, 127.

mânevî hayâtı her şeyi saran bir bütün haline getirmeyi ve zâhirî formlardan bâtinî manaya geçişi mümkün kılan tasavvuf, İslâmiyet'in en evrensel suretidir.

İslâmi açıdan bakıldığında **Nasr**'ın bütün çalışmalarını bir bütün haline getiren faktör tasavvuftur. Tarikatın güçlü teşviki ve yoğunlaştırma kuvveti olmasaydı, **Nasr**'ın çok çeşitli konularda yazdığı eserlerindeki birleştirici temaları bulmak oldukça zor olurdu. Zaten, **Nasr**, tasavvufun kendisi için canlı birçok oryantalistin iddiâ ettiği gibi can çekişen bir bütün olmaktan çok uzak olan bir mânevî teşvik unsuru olduğunu ve kendi düşüncesini yönlendiren bir kuvvet olduğunu belirtiyor.¹⁰⁰

İslâm irfânıyla birbirine bağlanan çok farklı konularla ilgilenmesine rağmen, eserlerini okuyan birisi için yazılarının nihayetinde İslâm diniyle ilgili olduğu görülecektir. İbâdetlerin önemi, kendisinin bağlı olduğu Şii inancının orijinalliği ve Ortodoksluğu, dîni açıdan hayâtî önemi olan, fakat bazı yenilik taraftarlarının yürüttüğü reformlar yüzünden tehlikeyle karşılaşan çeşitli geleneksel öğeler, modern dünyâda İslâmiyetin önemi gibi konuları kapsayan İslâm diniyle ilgili sayısız çalışmaları, **Nasr**'ın bir bilim adamı, filozof, sûfi, sanat tarihçisi, eleştirmen vs. olduğunu bize göstermektedir.¹⁰¹

Hâlen ABD'de George Waschington Üniversitesi'nde İslâm araştırmaları profesörü olarak görev yapmaktadır.¹⁰²

¹⁰⁰ Chittick, "Seyyid Hüseyin Nasr'ın Yazdıkları", 19.

¹⁰¹ Chittick, *a.g.m.*, 20.

¹⁰² Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, (Çev.: Ali Ünal), İst., 2003, 4.

3. GELENEKSELÇİ EKOLÜN TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ

3.1. TASAVVUF KELİMESİ

Tasavvuf kelimesinin nereden geldiği ve bu zümrenin niçin sûfiyye adıyla anıldığı konusunda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bu kelimenin isticâkı üzerinde yapılan tartışmalar, ilk bakışta tasavvufun özüne taalluk etmemektedir. Ancak bazı kesimler tasavvufun İslâmî menşei olmadığı yönündeki iddialarını bu kelimenin menşei hakkındaki düşünceleri ile desteklemek istemişler, buna karşılık konuyla ilgilenen İslâm düşünürleri bu kelimenin İslâmî kaynağıyla ilgili çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir ki bunlardan bazıları şunlardır: *Ashâb-ı Suffe*'den geldiğini belirtmişlerse de isticak yönünden doğru bulunmamış. Yine Allah katında ön safta bulunmaları düşüncesinden yola çıkarak *Saff* kelimesinden türediği iddiâsı da isticak yönünden doğru bulunmamıştır. *Mudar* kabîlesine mensup olup Kâbe'nin hizmetini görenler diye *Benü Sûfe*'den geldiği söylenmişse de, bu kabîlenin İslâm öncesinden varlığı bilindiğinden bu görüş de itibâr görmemiştir. Dünyevî kirlerden arındığından *Safâ* kelimesinden geldiği söylenmişse de bu da kabul görmemiştir.

Sûfi kelimesinin Yunanca'da *hikmet* anlamına gelen *Sofos-Sophia*'dan geldiği belirtilmiş ise de bu görüş de fazla rağbet görmemiştir. *Sûfi* kelimesi *yün* mânâsına gelen *Sûf* kelimesine nispet edilerek türemiştir diyenlerin görüşleri çoğunluktadır ve genel kanaat de *Sûfi* kelimesinin *Sûf*'tan türediği yönündedir.¹⁰³

Gelenekselci ekol temsilcileri de kelimenin isticâkı ile ilgili görüşlerini dile getirmiş ve kendi kabullerini belirtmişlerdir.

Seyyid Hüseyin Nasr; etimolojik menşei ne olursa olsun, ister ilk sûfîlerin giydiği *sûf*'tan türesin, ister onların gerçekleştirmeye çalıştıkları *safâ*dan veyâhut ortaçağ veya modern kaynaklarda söz konusu edilen diğer kelimelerden türesin, metafizik anlamı tamı tamına *ilâhî hikmet*dir. Gerçekten Arap alfabesine bağlı sayısal simgecilik ilminde tasavvuf kelimesi, sayısal olarak *ilâhî hikmete* denktir. Sûfîlerin kendileri onu etimolojik olarak başka bir kelimedenden türemeyecek kadar merkezî ve yüce bir terim telakkî ederler, diyerek kelimenin isticâkından daha ziyâde İslâmî literatürde verdiği mânâyâ dikkat çekmektedir.¹⁰⁴

René Guénon'da kelimenin Arap alfabesindeki cifr hesabıyla İlâhî hikmete denk düşmesini temel alarak, bu konudaki görüşlerini şu şekilde belirtir: *Sûfi* sözcüğü, Kur'ân gibi Arapça'dır. Kuralları doğrudan Kur'ân'dadır. Farklı adlandırmaların nereden türediğine gelince kuşkusuz sûfî kelimesinden gelmektedir. Sûfî kelimesinin çok değişik kökenleri olduğu

¹⁰³ Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, İst., 1998, 29-30; Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İst., 1995, 26-27; Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İst., 1997, 51-53; Süleyman Ateş, *İslâm Tasavvufu*, İst., 1992, 5-9.

¹⁰⁴ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm İdealler ve Gerçekler*, (Çev.: Ahmet Özel), İst., 1996, 165.

iddiâ edilmiştir. Bu kelimenin birçok uydurma kökeni olduğunu söyleyebiliriz. Bu kökenler birbiri ile pek benzeşmez. Burada daha ziyade sembolik bir adlandırma olduğunu kabul etmek gerekir. Daha doğrusunu kesin olarak söylemek gerekirse dil bilimsel bir türeve gereksinim duymayan bir tür şifre addır. Bu zaten sâdece buraya özgü bir durum değildir. Başka geleneklerde de benzeri durumlar bulabiliriz. Uydurma türevlere gelince bunlar belli bir sembolizmin kurallarına göre ses benzeşmelerinden başka bir şey değildir. Esasında söz konusu kelimenin çevresinde az ya da çok imkân bularak değişik düşünceler arasında ki ilgilere tekabül ederler. Burada Arap dilinin özeliğini göz önüne getirirsek ilk ve temel anlam sayılarla verilmelidir. Özellikle dikkatimizi çeken şey meydana geldiği harflerin sayısal değerlerinin toplanmasıyla sūfî kelimesi ile el-hikmetü'l-ilâhîye'nin sayısının denk olmasıdır. Bu da ilâhî hikmet demektir.¹⁰⁵

Çeşitli görüşlere rağmen bu konuda kesin olan husus şudur; hangi kökten türemiş olursa olsun sūfî kelimesi bu zümreye mal olmuş bir lakaptır. Sūfîlik yolunu benimseyene sūfî, onun takip ettiği yola da tasavvuf denir.¹⁰⁶

3.2. TASAVVUFUN TÂRİFİ

Sūfîler bütün devirlerde, rûhî tecrübelerinin tavsif ve ifâde edilemeyeceği husûsunda ittifak etmişlerdir. Büyük bölümü susmayı tercih etmiş, bu tecrübeyi tefsir ve îzâha çalışmamıştır. Onlar, idrâk veya müşâhede ettikleri ya da kendilerine keşfolunan şeyi, vicdâni veya zevkî bilgi diye tarif etmişlerdir. Dil, bu bilgiyi ifâde ve lafza dökmekte yetersiz kalır. Fakat bu durum, bazı sūfîlerin tasavvuf ve sūfî hakkında târifler ortaya koymasına engel teşkil etmemiştir. Tasavvufu, özel rûhî bir fenomen ya da sūfînin yaşadığı hayât olarak tanımlarlarken; sūfî hakkında da, bu hayâtı yaşayan insan olması hasebiyle bazı târifler ileri sürmüşlerdir. Bu târifler tasavvuf veya sūfî kelimelerinin lâfzî anlamları üzerinde değil, sūfî halin içeriğine dâhildir. Her sūfînin târifi kendi rûhî hayâtı için ölçü kabul ettiği bir husûsa veya bu hayâtın özüne dair önemli gördüğü temel bir özelliğe işâret etmektedir.

Bazı târifler, tasavvufun rûhî bir tecrübe olmasını vurgularken bir kısmı da, Allah'a ulaştıran bir yol olması üzerinde durmuşlardır. Birinci tür târiflerde ki *vecd*, *fenâ*, *bekâ*, *safâ*, *üns* v.b. ıstılahlar, rûhî hayâtın gizemlerini ifâde eder. *Zünnûn*'dan (öl. H. 245 / M. 859) itibâren III-IV. asır sūfîlerinin târifleri çoğunlukla böyledir. Sūfîlerin ahlâk ve davranışlarından bahseden bir takım ıstılahlarda birinci çeşit târif ile ilgilidir. Dünyâyâ karşı *zühd*, onu kerih görmek, zevkleri terk, insanlar ile ilişkinin kesilmesi, Allah'a tevekkül, *vera*, *edep*, hakkıyla kul olmak, ilâhî sıfatlar ile bezenme, îsâr, nefsi kurban etmek, *fütüvvet*, batınını yaşadığı şeriâtın zâhirîne de sarılmak ve

¹⁰⁵ Guénon, *İslâm Mânevîyâtı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, 33.

¹⁰⁶ Nasr, *a.g.e.*, 165.

teslim olmak, tartışmayı terk, amellerine kusur ve eksiklik ile bakmak, oldum iddiâsında bulunmamak, davranışlarda istikâmet gibi ıstılahlar tasavvufu, rûhî bir tecrübe olarak ele alan târiflere bağlıdır.

Tasavvufu Allah'a götüren bir yol olarak ele alan ikinci çeşit târifler, sûfî hayâtın ameli tarafına ve sûfînin ne gibi ibâdet, mücâhede ve riyâzetleri uygulaması gerektiğine işâret etmektedir.

Hicri II. asrın öncesindeki **züh**d döneminin sûfîleri, dünyevîlik ve zahidlik, nefis ve onunla mücâdele, günahlar ve onlardan sakınmak, azap ve nimetleriyle âhiret hayâtı gibi sûfî hayâtın pratik yönleri hakkında çok söz söylemişlerdir. Bu devir sûfîlerinin bir kısmını zikredeceğiz. Bu sözler, her ne kadar sahih anlamı ile birer tasavvuf târifi kabul edilemezlerse de ilk nesillerin tasavvufî hayâta bakışlarını ortaya koymaktadır.¹⁰⁷

Davud et-Tai (öl. H. 105 / M. 720) kendisinden nasihat isteyen bir kişiye şöyle bir tavsiyede bulunur: dünyevî işlerde sus, ölümü azık edin, vahşi hayvandan kaçarcasına insanlardan uzak dur!

Fudayl b. İyaz (öl. H. 161 / M. 778) şöyle der: dünyâ bütün çekiciliği ile bana sunulsaydı ve bundan dolayı da muhâsebe edilmeyecek olsaydım, elbisesine pislik bulaşmasın diye leşten kaçan kimse gibi, ondan uzaklaştırdım.

Maruf el-Kerhî (öl. H. 200 / M. 815) tasavvuf: hakîkatlere sarılmak, mahlûkatın elindekilerden yüz çevirmektir.

Ebu Süleyman ed-Dârânî (öl. H. 227 / M. 841) tasavvuf: sûfînin Allah'tan başkasının bilmediği amelleri icrâ etmesi ve yalnızca Allah'ın bileceği bir hâl ile Onunla daimi beraberliğidir.¹⁰⁸

Yâni tasavvuf, benlik bilinci ve irâdeden soyutlanmaktır. Bu, sûfînin Allah'tan başka gerçek fail görmediği hâldir. İkinci olarak, sûfînin Allah'a vuslatında başkasının bilemeyeceği bir hal üzerinde olmasıdır.¹⁰⁹

Târifler arasında farklılık olmasına rağmen hepsinde ifâde edilmek istenilen mana birdir. Züh

d-ü takva ile ruhu temizlemek, kendi varlığını Allah'ın sevgisinde eritmek, kalbini mâsivadan boşaltıp Hakk'a tahsis etmek, Allah'ın cemâlini müşâhedeye erip rızâsına nâil olmaktır.¹¹⁰

Bir ilim dalı olarak genel bir târif yapmak gerekirse tasavvuf: insanın kalbindeki kötü vasıflarla onlardan kurtulma çarelerinden, kalpteki iyi vasıflar ve onları kazanma yollarından, mânevî mertebeleri kat ederek en

¹⁰⁷ Ebu'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Mânevî Hayat*, (Çev.: Ekrem Demirli, Abdullah Kartal), İst., 1999, 35–36.

¹⁰⁸ Afîfî, *a.g.e.*, 39-40; Ateş, *a.g.e.*, 10; Eraydın, *a.g.e.*, 37.

¹⁰⁹ Afîfî, *a.g.e.*, 39-40.

¹¹⁰ Ateş, *a.g.e.*, 11.

yüksek mertebe olan *insan-ı kâmil* mertebesine ulaşmanın kurallarından ve nihayet *tevhîd*in sırlarından bahseden bir ilimdir diye târif edebiliriz.¹¹¹

3.3. GELENEKSELÇİ EKOLÜN TASAVVUF TÂRİFLERİ

Bütün geleneksel öğretiler arasında, İslâm öğretisi zâhirî ve bâtınî diyebileceğimiz kavramları çok açık bir biçimde ayırmıştır. Bu iki kavram birbirini tamamlar. Arap dilinde bu iki terim şöyle ifâde edilir; şeriât ve hakikat.¹¹²

İnsanın, beden ve ruh diye iki cephesi olduğu gibi İslâm dininde de şeriât ve hakikat diye iki cephesi vardır. Namaz, oruç, zekât gibi ibâdetlerin rûkû, sücut, kıraat, iftar, imsak, eda gibi zâhirî şartları varsa, yine bu ibâdetlerin huşu, hudu, ihlâs, huzur-u kalp gibi insanın iç dünyasında yerine getirmesi gereken şartlar vardır.¹¹³

İslâm, şekilden ibâret kuru bir emir ve nehiyler yığını değildir. İslâm'ı kuru emirler yığını olmaktan çıkarıp canlı, ruhlu kılan yönü hakikattir. Şeriât, kendisinin kabulüyle insanın Müslüman olduğu ilâhî yasa ise, rûhî gerçekleşme, kutsallık ve mârifeti elde etme yolu olarak hakikat; kalbini bâtınî ya da iç boyutunu oluşturduğu İslâm vahyinin ayrılmaz bir ögesidir. Doktrin ve yöntemleriyle vahyin kökenine uzanır, görülür ve somut şekliyle İslâm'ın Kur'ân da yer alan formu ve ruhudur.¹¹⁴

Eğer dâirenin şeklini sembolik olarak göz önüne getirirsek, tarikat, çemberden merkeze doğru giden yarıçap olarak tanımlanır. Çemberin her noktası bir yarıçapa tekabül eder. Sonsuz derecedeki bu yarıçapların tümü merkezde birleşir. Diyebiliriz ki, bu yarıçaplar, kişisel yaratılışlarının ve mizaçlarının değişikliğine göre çemberin değişik noktalarına yerleşmiş, varlıklara uyarlanmış yollar kadar çoktur. Bunun için şöyle denmektedir: Allah'a giden yollar insanların ruhları kadar çoktur. Görüldüğü gibi yollar çoktur; çember üzerindeki hareket noktaları açısından birbirine ne denli yakın düşünülürse kendi aralarında o denli birbirinden farklıdır, ama amaç birdir. Çünkü sâdece bir tek merkez ve bir tek hakikat vardır. Çember, bütün halinde İslâm toplumunun tümünü kapsayan şeriâttir. Her Müslüman ilâhî yasayı kabul etmekle bu dâirede yer alan noktalardan birini oluşturur. Yarıçaplar turuku sembolize eder. Her yarıçap çemberden merkeze (şeriâttan hakikate) giden bir yoldur. İnsanların değişik rûhî mizaç ve ihtiyaçlarına uygun düşen değişik biçimleri olan tarikat her noktayı merkeze bağlayan yarıçaptır. Çember: Şeriât, yarıçaplar: tarikatlar, merkez ise özü itibâriyle kelimenin gerçek anlamıyla saf metafiziktir.¹¹⁵ Ki o da başka bir ifâdeyle varlığın

¹¹¹ Türer, a.g.e., 26.

¹¹² Guénon, *İslâm Mânevîyâtı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, 29.

¹¹³ Ateş, a.g.e. 20.

¹¹⁴ Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, 103–104.

¹¹⁵ Guénon, a.g.e., 30.

yüksek hallerine ulaşınca veya kulun oldukça sınırlı olan sıfatları, sâdece Allah'ın sıfatlarına yer vermek üzere ortadan kalkınca ve kul, kendi kişiliğinde ya da kendi zatında bu sıfatlarla özdeşleşince aradaki farkların tamâmen ortadan kalkmasını sağlayan, tarikat ve hakîkati içine alan tasavvuttur.¹¹⁶

Martin Lings tasavvufu, **Muhyiddin İbni Arabî**'nin 'Rabbim, beni senin sonsuz vahdet deryana daldır' duasındaki derya kelimesinden yola çıkarak târif eder ve "tasavvuf nedir" sorusunu bu kelimedden hareketle açıklamanın doğru olacağını belirtir. **Lings**'e göre zaman zaman bir vahiy, büyük bir med ve cezir dalgası gibi sonsuzluk deryasından bizim sonlu dünyâımıza akar. İşte tasavvuf; bu med ve cezir dalgalarına dalma, onun ebedi ve ezelî kaynağına geri çekilme sanatı, disiplini ve ilmidir.¹¹⁷

Tasavvuf med dalgalarının en güçlüsü ve en merkezi olanıdır ki, bu da İslâm vahyinden müteşekkildir. Bundan dolayı tümüyle muayyen bir vahye bağlı olan tasavvuf, diğer her şeyden bağımsız bir olgudur. Ancak kendi yeterliliği içinde eğer ve zaman ve mekân açısından uyuyorsa başka bahçelerden de çiçekler derlemesi muhtemeldir.¹¹⁸

Gelenekçilerin önde gelen isimlerinden **Frithjof Schuon**, 'İslâm'ı Anlamak' diye dilimize çevrilen eserinde tasavvufu şöyle târif etmektedir. Tasavvuf: her şeyden önce öğreti ve yöntem kutupsallığı olarak ya da temaşa ve tefekkür yoğunluğunun eşlik ettiği metafiziksel bir hakîkattir.¹¹⁹

Hadise göre, tasavvuf ihsanla çalışmaktadır. İhsan ise, 'Allah'a sanki onu görüyormuşçasına ibâdet etmendir. Her ne kadar sen O'nu görmesen de o seni görmektedir',¹²⁰ ifâdesinde ne olduğu belirtilmiştir. İhsan ya da tasavvuf; Allah'a tam bir ihlâsla kulluk yapmaktır.¹²¹

Tasavvuf, İslâm ağacının çiçekleri gibidir ya da bir diğer anlamda bu ağacın özü gibi veya İslâm geleneğinin tacındaki mücevher de denilebilir. Nasıl bir imge kullanılırsa kullanılsın parçası bulunduğu İslâmî yapısının dışına çıkarıldığına tasavvufun bütünüyle anlaşılamayacağı bir gerçektir. Tasavvuftan söz ederken aynı zamanda en iç ve evrensel yönüyle İslâm geleneğinin bizzat kendisinden söz etmiş olmaktadır. Tasavvufu yaşayan sûfi kendini hiçbir zaman korkunun ve üzüntünün olmadığı şimdiki zaman içine yerleştirir, kendini sınırsız bir merkeze koyar, burada içle dış birbirine karışır ya da birbirinin ötesine geçer.¹²²

¹¹⁶ Guénon , *İslâm Mânevîyâtı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, 30.

¹¹⁷ Martin Lings, *Tasavvuf Nedir*, İst., 1986, 9.

¹¹⁸ Lings, *a.g.e.*, 14-15.

¹¹⁹ Frithjof Schuon, *İslâm'ı Anlamak*, (Çev.: Mahmut Kanık), İst., 1999, 144.

¹²⁰ Ahmet Naim, *Sahîh-î Buhârî Muhtasarı ve Tecrîd-i Sarih Tercemesi*, Ankara, 1997, I, 58.

¹²¹ Schuon, *a.g.e.*, 203.

¹²² Schuon, *a.g.e.*, 243.

“Gelenekselci ekole göre metafiziksel öğretiler ve İslâm’ın mantıksal sonucu olan tasavvufun mânevî öğretileri İslâm’ın özünü oluşturur. Birlik (*tevhîd*), hiçbir şeyin dinin ve mânevî hayâtın dışında kalamayacağı anlamına gelir. Tasavvuf veya irfân, Lâ İlâhe İllallâh’ın bir insanın düşünce tarzından, felsefeyle uğraşmasından tutunda yürüyüşüne hattâ kaşığı tutuşuna kadar, insan hayâtının ve varlığının her anına uygulanmasıdır. Bunun yanı sıra mânevî hayâtı her şeyi saran bir bütün haline getirmeyi ve zâhirî formlardan bâtınî manaya geçişi mümkün kılan İslâm’ın mistik boyutu İslâm’ın en evrensel sûretidir.”¹²³

Geleneksel perspektifte tasavvuf, imanin samimiliği ve sonsuzu arayış çabasıdır. Sûfiler her zaman insanın sonsuzun arayışı içinde bulunduğunu ve maddi varlık sahibi olmak için harcadığı sınırsız çabaların ve sahip olduklarıyla yetinmemesinin, sonlu olanın asla söndüremeyeceği sonsuza duyulan bu susuzluğun bir yansıması olduğunu öğrete gelmişlerdir. Bu yüzden ki sûfiler, tasavvufu, yalnızca sonsuzun yakınlığına ulaşan ve sonlu varlık bağlarından kurtulanların erişebileceği yüce bir hal olarak kabul ederler.¹²⁴

Tasavvuf; ilâhî isimleri ve sıfatları yansıtan bir ayna olduğu için, Allah’la sonsuz bir birlik içinde bulunan *el-insânü’l kâmil* arasındaki ayrılığı giderme noktasına götüren şeyi aramayla geçen bir yolculuktur.¹²⁵

3.4. TASAVVUFUN KONUSU

Tasavvuf, Hakk’ın rızasını kazanmak ve ebedi saâdete ulaşmak için nefsi terbiye etme, ahlâkı güzelleştirme, içi ve dışı tenvir etme, siret ve sureti tezkiye etmeden bahseden bir ilimdir.¹²⁶

Tasavvuf asırların geçmesiyle insanın, fitrî kemal durumundan, yâni *ahsen-i takvim* suretinden tedricî olarak uzaklaşmasının, beşerî varlığın merkezindeki fitrî tanrı biçimli çekirdek üzerine yığılmış olduğu döküntü tabakalarının altındaki insanın derûnî doğasını konu almakla birlikte aynı zamanda ebedî ve evrensel olan bir hakîkati konu alır.¹²⁷

Günümüz modern insanı; hayâtın aşkın boyutunu unutmuş, varlığı, maddî dünyânın kafesinde tutuklu hâle getirmiş, ufkunu da salt cismânî olanla sınırlandırmıştır.¹²⁸

Günümüz insanı uyuşturucu, içki, kumar v.b. gayr-i ahlâkî durumların içinde fıtratına aykırı bir hayât devam ettirmektedir. Modern dünyâda

¹²³ Nasr, *Söyleşiler*, 19.

¹²⁴ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm ve Modern İnsanın Çıkmazı*, (Çev.: Ali Ünal, Sara Büyükturu), İst., 2001, 103.

¹²⁵ Nasr, *a.g.e.*, 103–104.

¹²⁶ Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, 26.

¹²⁷ Nasr, *Tasavvufî Makaleler*, 35.

¹²⁸ Nasr, *a.g.e.*, 43.

pozitivist yaklaşım sonucu bedeninin bütün ihtiyaçlarını karşılamaya çalışan insan, ruhun ihtiyaçlarını karşılamamış ve bunalımlara sürüklenmiş, pozitivist algılayışıyla insan kendini tatmin edememiştir.¹²⁹

Şu halde tasavvufun konusunu; insan ve özellikle insanın rûhu, ahlâkî ve psikolojik yapısı teşkil etmektedir.

3.5. TASAVVUFUN GÂYESİ

‘Biz insanı en hayranlık uyandırıcı sûrette yarattık (**Ahsen-i takvim**) sonra da onu en aşağı derekeye düşürdük (**Esfel-i sâfilîn**) (Tin 4-5).

Kur’ân-ı Kerîm’in yukarıda zikredilen âyetleri, insanın bu dünyadaki konumunu, aynı anda ebedî ve evrensel bir şekilde tanımlamaktadır. İnsan, en hayranlık uyandırıcı nispetlerde (**Ahsen-i takvim**) yaratılmıştır ama o, akabinde kendi ilâhî ilk örneğinden ayrılma ve uzaklaşmanın yeryüzüne değin koşulu içinde düşmüştür ki, bunu Kur’ân, basamakların (aşağıların) en aşağı derecesi (**Esfel-i sâfilîn**) olarak ifâdelendirir.

Ahsen-i takvim ifâdesi ile ilgili olarak Seyyid Hüseyin Nasr; Hüseyin Vâiz Kâşifi’den şunları nakletmektedir: Bu ifâde tanrının, ilâhî emanetin taşıyıcısı ve sınırsız bir açılımın kaynağı olabilmesi için, insanı, ilâhî kutsallık tecellîsinin en kapsamlı ve evrensel alanı, en kusursuz ve mükemmel bir tezâhürü olarak yaratmış olduğunu gösterir. **Esfel-i sâfilîn** ise tabii tutkuların ve aldırışsızlığın dünyâsıdır.¹³⁰

Tasavvuf, insanı düştüğü **esfel-i sâfilîn**den yeniden **ahsen-i takvîme** çıkarmayı amaçlamıştır. İslâm **tevhîd** dinidir. İslâmî öğretisi ve uygulamanın bütün veçheleri bu aslî, merkezî ilkeyi yansıtır.

Tasavvuf, kemiğin iliği veya İslâmî vahyin içsel boyutu olduğu için, tevhîdin kendisi vâsıtasıyla gerçekleştiği en mükemmel araçtır.

Tasavvufun bütün programı insanı çokluk âleminin hapisânesinden azad etmek, riyâyı tedâvi etmek ve onu bütünlüğüne kavuşturmaktır, çünkü ancak bütünlüğünü koruyacaktır ki insan velî olabilsin. İnsanlar bir tek tanrıya inanırlar, ama fiilen sanki pek çok tanrı varmış gibi yaşarlar ve davranırlar. Yine insanlar çok tanrıya inanma (**şirk**) günahından ve davranış tutarsızlığından acı duyarlar. Tasavvuf, şirkin maskesini indirmeye ve böylece ruhu, bu ölümcül hastalıktan kurtarıp tedavi etmeye çalışır.¹³¹

Tasavvufun amacı insanın, varlığının bütün genişliği ve derinliği ile evrensel insanın (**İnsan-ı Kâmil**) tabiatında mündemiç bulunan enginliğin içinde bütünleşmesidir. Allah’ın yeryüzünde vekil yöneticisi ve ilâhî isimler

¹²⁹ Nasr, *Tasavvufî Makaleler*, 43–44.

¹³⁰ Nasr, *a.g.e.*, 28.

¹³¹ Nasr, *a.g.e.*, 48–48.

ile ilâhî sıfatların kendisinde tecellî ettiği alan olan insan, mutluluğa ancak, bu tabiatına sadık kalarak veya gerçekten kendisi olarak ulaşabilir.¹³²

Günümüzde sade kimseler olmaktan ve cennete gitmekten ziyâde ne pahasına olursa olsun, hattâ onları cehenneme götürmek gerekse bile, yapmacıklı hali seven pek çok kimse vardır. Bununla birlikte sadelik hali göksel mutluluğu elde etmek için gerekli olan mâsumiyete daha yakındır. Tasavvufun amacı insanı bu saflık ve bütünlük hâline ulaştırmaktır.¹³³

3.6. TASAVVUFUN KAYNAĞI

Herhangi bir bölgedeki bir olgunun zûhurunu sâdece dış amillere dayandırarak dâhili sebepleri ihmal etmek doğru değildir. İnsanlar üzerinde etki eden her düşünce, onlara tam ulaşmadan değer kazanmaz. Müsteşrikler tasavvufun kaynağını araştırmaya giriştiklerinde onu, çeşitli dış amillere dayandırmak istediler. Bir toplumda ortaya çıkan akli bir fenomen veya gelişimin anlaşılmasının; ancak o olgunun ortaya çıktığı toplumun yaşadığı dîni, sosyal, siyasi şartlara bağlı olduğunu unuttular.

Her kültür bir yönüyle kendi kutsal kitabı ile ilgilidir. Batı kültürünün temelinde *Kitâb-ı Mukaddes* olduğu gibi İslâm kültürünün temelinde de *Kur'ân-ı Kerîm* ve **Sünnet** vardır. İslâm düşünce, kültür ve medeniyetinin önemli bir bölümünü meydana getiren tasavvufî düşüncenin esasları da *Kur'ân-ı Kerîm* ve *Sünnet*ten alınmıştır.

Tasavvufî düşünce, tarihi seyri içinde takip edildiği zaman diğer ilim, medeniyet ve kültürlerle münâsebet kurduğunu görmek mümkündür. Fakat bir sûfî için hepsinden önemlisi *Kur'ân* ve *Sünnet*tir, bunların tespit ve tavsiyeleridir.¹³⁴

3.6.1. Kur'ân-ı Kerîm

Gelenek açıkça belirtmektedir ki hem zâhirî yollar hem bâtınî yollar doğrudan *Kur'ân* ve Hz. Peygamber (sav)'in eğitim ve öğretiminden çıkmaktadır.

İslâm üzerine araştırma yapan çok az sayıda batılı, tasavvufun köklerinin *Kur'ân* da bulunduğunu kavramıştır. **Massignon**; tasavvufun köklerinin *Kur'ân* da mevcut olduğunu anlamak için onu defalarca okumanın yeterli olduğunu belirtmiştir. **Marqoliouth** da tasavvufun menşei *Kur'ân* olarak kabul eder. Ki **Corbin** de bu görüşü defalarca doğrulamıştır.¹³⁵

Tasavvufa sülûk edenler 'Allah zengin, siz ise fakirsiniz.' (Muhammed,47/38) meâlindeki *Kur'ân* ayetine uygun olarak, **fakir** diye

¹³² Nasr, *Tasavvufî Makaleler*, 48.

¹³³ Nasr, *a.g.e.*, 48.

¹³⁴ Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 49.

¹³⁵ Nasr, *İslâm İdealler ve Gerçekler*, 160-161.

adlandırılırlar. Fakir bir anlamda **sûfî**; Muhammedî fakirliği gerçekleştirmeye çalışır, yâni her şeyin Allah'tan geldiğini; metafizik anlamda kendisinin bir hiç, Allah'ın ise tek, benzersiz olduğunu kavramaya çalışır.¹³⁶

Allah insanı kendi suretinde yarattı, kendilerinde mevcut olmasına rağmen çoğu insanın bilmediği tanrı biçimsel tabiata sahip olmayı keşfe çıkan tasavvuf, uygulama esaslarının insanda yankısını bulduğu, fakat mükemmellikleri içinde yalnız Allah'a özgü olan bu ilâhî sıfatlarla sıfatlanma gayretindedir.¹³⁷

Kur'ân Allah'ın âlemi kün kelimesi ile yarattığını belirtir. “onun emri bir şeyi dilediğinde ona ol demesidir ve o da oluverir” (Yasin,36/82) o halde ilâhî kelime iki fonksiyon icra eder; yaratır ve hakîkate ulaştırır. Âlem kelimeyle yaratılmıştır ve insan yine kelime ve konuşma gücüyle Allah' a döner.¹³⁸

Tasavvufa göre, beşer kelâmı esas olarak iki fonksiyon icra eder. Hakîkatin bir yönü üzerinde açıklamada bulunmak ve dua etmektir. Bunlardan ilki vahyin taşıyıcısı olarak ilâhî kelimeyi, ikincisinde onun âlemi yaratan gücünü karşılar. Âlemin gerçek özü duadır; var oluş duadır. Bundan dolayı tasavvufun ana tekniği, insanı Allah'a götüren duadır.¹³⁹

Kur'ân'ın birçok ayeti insanlara Allah'ın adını anmayı emreder. Kur'ân bu anmanın Allah'a yaklaşma aracı olduğu konusunda insan garanti verir. “Beni anın ki Ben de sizi anayım” (Bakara,2/152)

Yukarıdaki ayetlerden de görülebileceği gibi tasavvufun ana konuları olan **Fakr, Zikr, Duâ** v.b. diğer konuların ana kaynağı Kur'ân-ı Kerîmdir.

3.6.2. Hz. Muhammed (sav)

Tasavvuf hem doktrin hem de pratikte kökleri Kur'ân ve Hz. Peygamber (sav)'in hadislerine dayanır. Doktrin planında sûfî şahâdetin, yâni Lâ ilâhe İllallâh'ın anlamını ve pratikte de hayâtını, İslâm da mânevî hayâtın prototipi olan ve şahâdetin içerdiği tevhîdi tüm anlamı ile gerçekleştiren Hz. Peygamber(sav)'in hayâtında bulur ve kendi hayâtını ona uydurmaya çalışır.¹⁴⁰

Tasavvuf üstatları asırlar boyunca tasavvufu; Hz. Peygamber(sav)'in kendisine ihsanın târifi sorulduğunda söylemiş olduğu meşhur hadisle tanımladılar; '**İhsan**: Allah'a kendisini görür gibi ibâdet etmendir, zira sen onu görmesen bile o seni görür.'¹⁴¹

¹³⁶ Nasr, *İslâm İdealler ve Gerçekler*, 165.

¹³⁷ Nasr, *a.g.e.*, 179.

¹³⁸ Nasr, *a.g.e.*, 179.

¹³⁹ Nasr, *a.g.e.*, 179.

¹⁴⁰ Nasr, *a.g.e.*, 161.

¹⁴¹ Naim, *a.g.e.*, I, 57–58.

Hız. Peygamber(sav) özellikle ramazanın yarısında *Hira* dağındaki mağara gibi uzak ve sessiz yerlerde ve hayâtının daha sonraki döneminde de Medine mescidinde **halvete** çekilir ve bol bol zikrederdi.¹⁴²

Sûfiler yöntemlerini ve uygulamalarını Hız. Peygamber(sav)'in bu ve daha başka uygulamalarıyla ilgili sözlerine dayandırmışlardır. Sûfiler; "tüm yollar Resulün adımları ardınca gidenlerden başka her kese bütünüyle kapalıdır" diyecek kadar hayâtlarının her anında Hız. Peygamber(sav)'i örnek almaya çalışmışlardır.¹⁴³

Sûfiler yalnız günlük hayâtlarında peygamber sünnetine uygun yaşamaya çalışmaz, mükemmel örneğini Hız. Peygamber(sav)'in Miracının oluşturduğu rûhî tecrübeye ulaşma yolunda da ilerlerler.¹⁴⁴

3.6.3. Tasavvufun Yabancı Menşei Konusunda Gelenekselci Ekolün Görüşleri

Tasavvuf kelimesinin menşei hakkında ortaya atılan farklı iddiâlar gibi tasavvufun menşei hakkında da, farklı fikirler ileri sürülmüştür. Çoğunlukla oryantalistler tarafından tasavvufa İslâm dışı bir kaynak gösterilmeye çalışılmıştır.

Tasavvufa dış bir kaynak isnadında bulunanların görmezlikten geldikleri şey mânevî bir yolun gerçek niteliğidir. Mânevî bir yol, kendisiyle insanın beşerî sınırlarının aştığı ve Allah'a yaklaştığı yoldur. Bu yüzden yolun kendisi insan yapısı olamaz. İnsanın kendi tabiâtının bizzat insan tarafından tasarlanan bir şeyle aşmaya çalışması mantıken saçmadır. Kim mânevî bir hayât gerçeğini kabul ediyorsa mânevî yolun kendisinde insan eseri olmayan bir bereket taşıması gerektiğini, yâni bu yolun nihâi olarak Allah tarafından düzenlenmiş ve izlenmesi için insanın önüne konmuş bir yol olduğunu da kabul etmek zorundadır.¹⁴⁵

Bilindiği üzere tasavvufun menşei konusunda genel kanâatin, onun Kur'ân-ın içsel bir yorumu ve Hız. Peygamber'in(sav) hayâtında şekillenen zühd yaşantısının olmasıyla birlikte, bazı dış doktrin ve öğretilerden etkilendiği de ileri sürülür. Özellikle de oryantalistlerin İslâm hakkında yaptıkları tüm araştırmalarda olduğu gibi tasavvufun menşei de İslâm'ın dışında bir kaynağa bağlama eğiliminde oldukları görülür. Ancak gelenekselci ekolün önde gelen mensuplarının İslâm la birlikte Hristiyan Mistisizmi, Hint, Yeni Eflatunculuk öğretilerini incelemelerine karşılık tasavvufun İslâm'ın temel kaynaklarından hareketle şekillendiğini ve hiçbir dış unsura bağlanamayacağı üzerinde ısrarla durmuşlardır. Bundan dolayı gelenekselci ekole göre tasavvuf; İslâm öğretilerine sonradan ilave edilmiş, dışardan gelmiş bir şey değildir. Aksine İslâm'ın özüne ilişkin bir parçadır.

¹⁴² Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, 105.

¹⁴³ Nasr, *a.g.e.*, 105.

¹⁴⁴ Nasr, *İslâm İdealler ve Gerçekler*, 167.

¹⁴⁵ Nasr, *a.g.e.*, 161.

Zaten tasavvufun *Yunan*, *Hint* ya da *İran* gibi yabancı bir kökenden olduğu varsayımının da; İslâm tasavvufuna özgü anlatım biçimlerinin; Arap dilinin yapısıyla sıkı ilişkisi göz önünde bulundurulursa kesinlikle yanlış olduğu görülür. Eğer bir başka yerdeki öğretilerle benzeşen taraflar varsa bunlar varsayımli alıntılara başvurmaya lüzum kalmadan kendiliğinden açıklanır. Çünkü hakikat tek olduğu için bütün geleneksel öğretiler zorunlu olarak biçimlerindeki farklılık ne olursa olsun özde aynıdır.¹⁴⁶

Tasavvufun, *Neoplatonizm*, *Hristiyan Ruhbanlığı*, *Hinduizm* ve gerçekte yakışık düşen bütün diğer kaynakların tesiri sonucu ortaya çıktığı söylendi. Her defasında biçimsel bazı benzerlikler veya belki de özel bir deyim veya metodun tarihi alıntısı tasavvufun İslâm dışı kaynağı hususunda yeni bir kanıt olarak ayyuka çıkarıldı. Fakat hemen hemen her zaman bütün yargıların temelinde, İslâm'ın ilâhî bir vahiy olmadığı ve dolayısıyla kendine özgü katıksız bir mânevî boyuta sahip olamayacağı tarzında apriori bir varsayım mevcuttu. Batıda bir de İslâm'ın zorla sosyal bir düzen empoze eden ham ve kaba bir kılıç dininden başka bir şey olmadığı tarzında modası geçmiş bir ön yargı vardır. Öyle ki buna göre İslâm da iç düşünce ve metafizik özellikli her şeyin dıştan bir alıntı olması gerekir.¹⁴⁷

İslâm da tasavvuf, ya veliliği sağlayabilen ve veliliğin meyvesinin de taşıdığı mânevî kokuyla kendi ilâhî kaynağına tanıklık ettiği mânevî bir yol, ya da İslâm dışından bir alıntıdır. Yani insan tarafından tasarlanarak ortaya konmuş bir eserdir. Bu durumda o asla mânevî bir yol olamaz ve kendisinden bu tarzda söz etmeye lüzum da kalmaz. Eğer bununla birlikte ermişler çıkarabiliyor ve mânevî bir etkiye sahip olabiliyorsa, o zaman mânevî değişimi mümkün kılan bu bereketin ilâhî menşeli olması ve bizzat İslâmî vahyin kaynağından da gelmesi gerekir. Söz konusu bağışın Muhammedi bağış olması gerekir, çünkü doğal olarak ne *Hristiyan* veya *Budist* bereket İslâm'ın dîni dehasının özü olan bir Müslüman ermişi, ne de Muhammedi bereket, *Hristiyan* veya *Budist* bir ermişi ortaya çıkarabilir.¹⁴⁸

Her dinde mânevî ağacın köklerinin o dinin kaynağına dayanması gerekir. **St. Augustin**'in eski filozofların kitaplarını okumakla değil **Hz. İsa**'nın bereketi ile ermiş olduğunu bilen her *Hristiyan*, *Plâtonizm* ve *Neoplatonizm* bilmesi nedeniyle **St. Augustin**'in ruhaniliğinin Grek kaynaklı olduğu iddiâsını saçma bulur. **Platon** ve **Plotin** gibi Grek bilgeler, *Hristiyan* kaynaklı olan bir gerçeği ifâde için ona uygun bir dil hazırlamaktan başka bir şey yapmış değildirler.

Bununla birlikte bazı kimseler bir **Hallac**, bir **İbn-i Arabî** veya bir **Rûmî**'nin ruhaniliğinin, *Hristiyanlık* öğretilerine benzer bir sevgiden söz etmeleri, *Neoplatonizm* veya *Hermetizm* den alıntı bazı doktrinel formüller kullanmaları nedeniyle İslâmî olmadığını ileri sürmenin de tümüyle saçma

¹⁴⁶ Guénon, *İslâm Mânevîyâtı Ve Taoculuğa Toplu Bakış*, 32–33.

¹⁴⁷ Nasr, *İslâm İdealler ve Gerçekler*, 161.

¹⁴⁸ Nasr, *a.g.e.*, 161.

olduğunu kavramamaktadırlar. Bu insanları ermiş yapan, falan Grek veya Hristiyan bilgenin söylemiş olabileceği şu veya bu fikir değil Muhammedi berekettir. Tasavvufun metot ve tekniklerinin sağladığı bu gerçek ilâhî huzurdur. Onlar İslâm'ın mânevî ağacının meyveleridirler ve hiçbir ağaç kökleri kendisini besleyen toprağa dalmaksızın meyve veremez.¹⁴⁹

Biraz farklı bir durum düşünülecek olursa, orta çağ *Hindistan*'ın da bazı Bhakti hareketlerinde tasavvufun etkisi ve bazı Hint ermişlerinin de Fars tasavvuf şiirinden esinlenen mistik şiirler yazdıkları herkesçe bilinmektedir. Onları ermiş insanlar haline getiren şey, tasavvuf şiiri değil bizzat **Hinduizm** den kaynaklanan mânevî bir akımın canlı varlığıdır. Böyle bir tecrübenin ortaya çıkması her dinin kendine özgü mânevî norma sahip olduğunu gösterir.¹⁵⁰

Titus Burckhardt, tasavvufun İslâm'daki yerini kalbin insandaki konumuna benzetir. Kalp, beden hayât merkezidir ve ince gerçekliği içinde her çeşit bireysel biçimi aşan Zat'ın kürsüsüdür. Her şeyi yalnız tarihsel planda arayan oryantalistler, tasavvufun bu ikili cephesini (zahir-batın) İslâm'a dışardan etkiler olduğu şeklinde açıklayabilirlerdi ancak. Tasavvufun kökenini kendi uzmanlık alanlarının doğal sonucu olarak; *İran, Hint, Yeni Eflatuncu, Hristiyan* kaynaklarına bağlamaları bundandır. Ne var ki, tasavvufun kaynağı üzerindeki bu bir birine karşıt görüşler bir birini dengelemekle sonuçlanmıştır. Çünkü hiçbir kesintiye uğramadan Hz. Peygamber(sav)'e ulaşan sûfî büyüklerinin ruhsal silsilesinin tarihsel sağlığına gölge düşürmeye yeterli bir neden yoktur. Tasavvufun Hz. Peygamber(sav)'den geldiğinin kesin bir kanıtı da budur. Çünkü tasavvuf İslâm dışı bir kaynaktan geliyor olsaydı, tasavvufa gönül verenler bunu hep yeniden, yeni baştan kurmak üzere Kur'ân'daki ayetlere dayanamazlardı. Oysa tasavvuf yolunun her nesi varsa açık ve zorunlu biçimde Kur'ân'dan ve sünnetten esinlenmiştir.¹⁵¹

Öte yandan “tasavvufun tam anlamıyla İslâmî olduğu yalnızca şer'î biçimlerin sürdürülüşünde kendini belli etmekle kalmaz, aynı şekilde Hz. Peygamber(sav)'den başlayarak bir gelişme göstermesi ve öz bakımından İslâm'a yabancı olmayan her türlü ruhsal anlatım biçimlerini özümsemekte gösterdiği yetenekle de kendini belli eder.”¹⁵²

3.7. MİSTİSİZM NEDİR?

Mistisizm, Latince'deki “gizli, sırlı” anlamlarına gelen *misticus* ve *mistik* kelimelerine bağlı bir terimdir. Düşünce biçimi olarak çok eskilere dayanmasına ve çeşitli medeniyetlerde yaygın bir şekilde görülmesine

¹⁴⁹ Nasr, *İslâm İdealler ve Gerçekler*, 164.

¹⁵⁰ Nasr, *a.g.e.*, 164.

¹⁵¹ Titus Burckhardt, *İslâm Tasavvuf Doktrinine Giriş*, (Çev.: Fahreddin Arslan), İst., 1995, 16–17.

¹⁵² Burckhardt, *a.g.e.*, 18.

rağmen kelime olarak mistisizm, ‘mistik ilâhiyât’ adı altında mîlâdın V. yüzyılında ortaya çıkan anonim ve mîlâdın ilk yıllarında yaşamış bulunan **Said Danys**’in adını taşıyan eserlerde görülür. Ancak insanoğlunun tarih sahasına çıktığı ilk günden beri mistik düşünce ve arayış hep var olmuş ve insan yaşamaya devam ettikçe de var olacaktır. Mistik düşünce ve arayış dinler de dâhil bütün beşerî kurum ve atılımların muharrik kuvveti olmuştur denilebilir. Eğer dinler medeniyetin doğurucu kaynağıysa mistik düşünce ve arayış insanoğlunun en önde gelen muharrik kudreti olmalıdır. Zira dinlerin özünde de o vardır.¹⁵³

Dolayısıyla mistisizm bir ırkın, bir dînin, bir milletin tekelinde ve yalnız ona has müessese de değildir. Aksine rûhî bir disiplin olup sınırlar katiyen dondurulmamıştır.¹⁵⁴

Mistisizm her ne kadar yaygın kelimelerden ise de aynı zamanda, çeşitli hattâ bazen bir birine zıt manalar taşıyan müphem sözlerden biridir. Bunun sebebi mistisizmin, çeşitli devirlerdeki farklı din ve medeniyetler arasında ortak bir unsur olarak dikkat çekmesidir. Tabiidir ki her mistik, dînî tecrübesini, içinde bulunduğu topluluğun inanç ve düşünceleri ışığında ifâdelendirecektir. Öyleyse mistik düşünce özü itibâriyle birdir, ihtilaf, mistikler arasında olup, esasen her birinin yetiştiği kültür ve medeniyet ortamından bu tecrübeyi yorumlayış ve yaşayış biçiminden kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı birçok mistik akım veya sistem ortaya çıkmıştır. Her mistik akım mensubu bulunduğu cemiyetin veya medeniyetin din ve fikir atmosferi içinde gelişir. Dolayısıyla ortak ve benzer unsurla kadar bir birinden farklı özellikler göstermesi de tabii karşılanmalıdır.¹⁵⁵

Tabiatüstü bir âlemle irtibat kurarak üstün bir bilgiyi araştıran aklî ve kemmî denemelere dayanmadan sezgi gücü ve vecd halindeki pratiklerle eşyânın özüne ait bilgiye ve Allah’a ulaşacağını ileri süren mistisizm¹⁵⁶ hakîkatin bu yolla kavranabileceğini kabul eder. Felsefî ve dînî olmak üzere iki ayrı karakter arz eden mistisizmin felsefî özelliğe sahip olanında ulaşılan neticeler izâh edilir, savunulur ve tartışılırken, dînî mistisizmde yaşanan hâli tartışmama yolu tercih edilmiştir.

Mistisizmde gâye hakîkati bulmak, Allah’a ulaşmak ve ruhen tatmin olmaktır. Bu gâyeye ulaşmak için her toplum ve her mistik kendine has bir takım prensipler ortaya koymuş, bunlar zamanla birer ekol haline gelmiştir. Doğuda; **Hinduizm** ve **Budizm**, batıda; **Orfeos** ve **Plotinus**’un düşünceleri böyledir.¹⁵⁷

¹⁵³ Abdulhakim Yüce, *Râzî’nin Tefsirinde Tasavvuf*, İzmir, 1996, 6.

¹⁵⁴ Yaşar Nuri Öztürk, *Kur’ân ve Sünnete Göre Tasavvuf*, İst., 1998, 36.

¹⁵⁵ Yüce, *a.g.e.*, 7.

¹⁵⁶ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, İst., 1981, 185.

¹⁵⁷ Türer, *a.g.e.*, 45.

3.7.1. Gelenekselci Ekole Göre Tasavvuf ve Mistisizm

İngiliz oryantalist **Nicholson**'un tasavvuf kelimesini mistisizm ile tercüme etmesinden itibâren, batıda İslâm Tasavvuf, özü itibâriyle mistik bir şey olarak ele alınmış bunun neticesi olarak ta artık batın ilminden bahsedilmez olmuştur. Bu gibi meselelerde, bu şeyleri ancak kitaplar vâsıtasıyla tanıyan oryantalistlerin görüşleri batılıların büyük çoğunluğu nazarında bunları doğrudan doğruya ve fiilen bilen yâni bizzat tasavvufta intisap etmiş kimselerin kanaâtinden daha fazla dikkate alınır olmuştur. Tasavvufî saha ile mistik saha arasını karıştırmak bu gün en çok vuku bulan hatalardan birisi olmuştur. Tasavvuf mâhiyeti itibâri ile mistisizm ile uzlaşmasına imkân yoktur. Bu günkü manasıyla mistisizmin tasavvufta hiçbir müşterek tarafı yoktur. Tasavvuf ile mistisizm arasındaki bu farklılık ve uzlaşmazlık mistisizm kelimesinin menşeiinden ileri gelmektedir. Bugün bilinen mistisizm özellikle dinin batınıyla değil zâhirî yönüyle alâkalıdır. Mistik yol ile tasavvufî yol bütün esas vasıfları ile bir birinden farklıdır. Bu farklılık ikisi arasında gerçek bir uzlaşmazlık ortaya çıkarmaktadır. Bazı dinlerdeki mistisizmin nisbî kıymet ve ehemmiyeti inkâr edilemez. Bazı dinlerde mistik yol ile tasavvufî yol aynı zamanda beraberce mevcut olabilir fakat bir kimsenin bu iki yolu aynı anda takip etmesi imkânsızdır. Çünkü bu iki yolun alâkalı olduğu sahalar farklıdır. Mistisizmin sahası dinin zâhirîdir, tasavvufun sahası ise dinin bâtındır. Mistisizm tamâmen ve münhâsıran batıya ve hususiyle Hristiyanlığa ait bir şeydir.¹⁵⁸

Titus Burckhardt, tasavvufun, İslâm Mistisizmi olarak tanımlanamayacağını ısrarla vurgular. Bilimsel nitelikli kitaplarda tasavvufu İslâm Mistisizmi olarak tanımlamanın bir hatâ olduğunu ifâde eder.¹⁵⁹

“Tasavvufun İslâm içindeki yerini göstermek üzere, eğer bu sıfat Yunanlı Kilise babalarının ve onların yolundan yürüyenlerin bu sözcüğü kullandıkları anlamda, yâni sırlar bilgisine ait olan şey diye anlaşılsaydı bizde mistik sıfatını rahatlıkla kullanabilirdik. Ne var ki, mistisizm ve doğallıkla mistik deyimi bireysel özneliliğin haksız olarak alabildiğine karıştığı ve zâhirîliğin ufuklarını hiçbir şeyle aşamayan bir anlayış içinde düzenlenen dinsel tezâhürlerde kapsar kılınmıştır.”¹⁶⁰

“Batıda olduğu üzere doğuda da örneğin bir meczûbun durumu gibi en son sınıra tekabül eden durumlar olduğu doğrudur. Meczuptaki ilâhî cezbe onun zihinsel yetilerini kötürüm bırakacak derecede ağır basar. Ne var ki kendi hâlinin sonuçlarını bir doktrin biçimine getiremez. Hattâ bu meczûbun istisnâî olarak hiçbir düzenli yol izlemeksizin gerçekleşme sürecini tamamlaması da mümkündür. Çünkü ilhâm ile dine gider. Böyle olmakla birlikte İslâm âleminde tasavvuf adı, yalnızca bâtınî bir doktrin içeren ve

¹⁵⁸ Guénon, *İslâm Mânevîyâtı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, 33–34; Nasr, *İslâm İdealler ve Gerçekler*, 166.

¹⁵⁹ Burckhardt, *İslâm Tasavvuf Doktrinine Giriş*, 23.

¹⁶⁰ Burckhardt, *a.g.e.*, 23.

mürşitten mürşide geçişi zorunlu kılıcı, düzenli bir seyr-ü sulûk içeren tarıklara verilir. Demek oluyor ki tasavvufu mistisizm diye telâkki etmek anacak mistisizme tasavvufun taşıdığı ve aslında temel olan kesin anlam verildiğinde mümkün olur.”¹⁶¹

3.7.2. Tasavvuf İle Mistisizm Arasındaki Farklar

Gelenekselci ekole göre, nasıl ki tasavvuf ve mistisizm bir birinden ayrı şeyler ise, mutasavvıf ve mistik kelimeleri de bir birinden ayrıdır. Bundan dolayı mutasavvıf kelimesi ile mistik kelimesi eş değer değildir.

Mutasavvıf kelimesinin karşılığı olarak mistik kelimesi, ancak aslı anlamında, Allah'ın mülkünün sırlarını elde etmeye çalışan veya elde eden kişi anlamında kullanılırsa yeterlidir; çünkü tasavvuf, kişinin kendi kendisini aşmasının, ruhunun nefsinin üstüne çıkmasına izin vermesinin İslâmî bir yoludur. Tasavvuf insan nefsinin bittiği, ilâhî sırların başladığı bir yerdedir.¹⁶²

Tasavvufta her mevzuda bir hiyerarşi vardır. Her sâlik sahip olduğu mânevî bilgi ve dereceye göre bir yer işgal eder. Bu derecelenme, bir piramit misaliyle anlatılabilir. Bu dereceler tabandan tepeye doğru gittikçe daralır, mistisizmde ise böyle bir hiyerarşi yoktur.¹⁶³

René Guénon'un ifâde ettiği üzere tasavvufa katılmış bir kişi, seyrü sulûkü içerisinde değişik hâller ve makamlarda bulunur ve her makamda farklı isimler alır. **René Guénon**'un bu tespitine tasavvuftan şu örnekleri verebiliriz: *Kırklar, Yediler, Üçler ve Kutup, Mürid, Sâlik, Vâsıl, Halîfe, Şeyh, Avâm, Havâs, Ehassü-l Havâs* gibi.

Mistisizmi karakterize eden iki unsur vardır; pasiflik ve metod yokluğu. Mistisizmde insanın nereden başlayacağı ve nereye gideceği asla bilinemez. Tasavvufta ise müphem ve bulanık hiçbir şey yoktur. Mistik, sürekli edilgen bir tutum içinde olduğundan, netice itibâriyle kendisine her hangi bir şekilde kendiliğinden gelecek bir şeyi kendisinin hiçbir katkısı olmaksızın kabule hazır olduğundan kesin bir yöntemi de olamaz. Öyleyse mistik tarikat diye bir şey olmaz. Böyle bir şey zaten tuhaftır çünkü öze karşıttır. Üstelik mistik sürekli tek başına yaşayan biri olduğundan, gerçekleştirdiği eylemin edilgen niteliğinden dolayı, mânevî etkiyi kendisine ulaştıracak bir silsilesi de olamaz.¹⁶⁴

¹⁶¹ Burckhardt, *a.g.e.*, 23–24.

¹⁶² Martin Lings, *Yirminci Yüzyılda Bir Velî*, (Çev.: Ufuk Uyan-Bekir Şahin), İst., 1982, 44.

¹⁶³ Mustafa Tahralı, “Fransız Müslüman Abdulvahid Yahya (René Guénon) Eserinde Tasavvuf ve Mistisizm Farkı”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, Ekim, İst., 1981, sayı. 4, 21.

¹⁶⁴ René Guénon, “İslâm Tasavvufu”, (Çev.: Mustafa Tahralı) *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, Yıl: 14, sy: 1, İst., 1985, 16.

Mistik yolla tasavvufî yolun karşılıklı olarak arz ettikleri özelliklerden dolayı kökten bağdaşamayacakları bellidir. Zaten aradaki farklar iki değişik ve ayrı alana ait olmalarından ileri gelmektedir. Ayrıca Arapçada mistisizmi yaklaşık da olsa karşılayacak bir sözcük olmadığını öyle ki İslâm geleneğine büsbütün yabancı, başka bir şeyi temsil ettiğini söylemek mümkündür.¹⁶⁵

Mistisizm pasif ve anti entelektüel olmasına karşın tasavvuf, mânevî bir yola aktif bir katılımdır ve kelimenin tam anlamıyla aklîdir.¹⁶⁶

Tasavvufî tarîkatlarda tespit edilmiş belli bir **evrâdu ezkâr**ın bulunması onu mistisizmden ayıran temel farklardan biridir. Mistisizmde tespit edilmiş bir ritüel yoktur. Zaten bu durumu, mistisizmin istisnâlik ve gayri nizamilik dediğimiz karâkterinden hemen anlamak mümkündür. Gerçi mistisizmde birtakım ibâdet kabilinden şeyler varsa da bunlar dinîn zâhirinde olan, herkesin yerine getirebileceği umûmî şeylerdir. Ayrıca mistisizmde bu ibâdet ve duâlara olan bağda mutlak sûrette zarûrî değildir. Tasavvufta ise belli **ezkâr**, **evrâd** ve belirli bir usûlü olmayan bir tarîkat yoktur.¹⁶⁷

¹⁶⁵ Guénon, *İslâm Mânevîyâtı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, 34–35.

¹⁶⁶ Nasr, *İslâm İdealler ve Gerçekler*, 16.

¹⁶⁷ Tahralı, *a.g.m.*, 21.

4. GELENEKSELÇİ EKOLÜN BÂZİ MESELELERE TASAVVUFÎ YAKLAŞIMLARI

4.1. GELENEKSELÇİ EKOLE GÖRE İNSAN

Bütün bilim dallarında olduğu gibi, Tasavvuf ‘un da ana unsuru insandır. İnsanın yaratılışı ve mâhiyeti ile ilgili düşünceler tarih boyunca münakaşa konusu olmuştur. Gelenekselci ekol temsilcileri de bu konu etrafında önemli noktalara temas etmiş ve insanın yaratılışı, mâhiyeti ve Allah ile münasebetleri konusunda asrın insanına önemli mesajlar sunmuşlardır.

4.1.1. İnsanın Yaratılışı ve Evrim

Burada elbette insanın biyolojik, anatomik ve fizyolojik yaratılışı üzerinde durulmayacaktır. Konunun önem arz eden kısmı şüphesiz, batı’nın veya daha özel anlamda modernitenin evrim teorisine dayanarak insanın yaratılışını evrime verip, insanın mânevî olanla irtibatını koparmaya çalışması mevzusudur.

Dinler, insanın yaratılışı konusunda çok önemli hususlara temas etmişlerdir. Hemen hemen tüm dinler, insanın yaratılışını İslâm’da Allah mefhumunun karşılığı olan ilâhî aşkınlığa dayandırmışlardır. Böyle bir yaratma fiili elbette ezelî bir hikmete dayanır. Gelenekselci ekolün önde gelen isimlerinden **Rama Coomaraswamy** bu hakîkati şu sözlerle anlatır: “Muhakkak sormak gerekir; acaba gâye sâhibi bir Tanrı, insanı yaratmak için şans metodunu kullanmayı tercih eder mi? Bu temelde insanın Tanrı’nın özel yaratığı olduğunu iddiâ etmek hayli güçtür, zira şans eseri, Tanrı korusun, bizim varlığımızın vücûda gelişi de Şeytan’ın bir yansıması biçiminde sonuçlanabilirdi.”¹⁶⁸ Denebilir ki insan, şeytânî bir mâhiyet için değil yüksek bir gâye için yaratılmıştır.

İnsanın mânevî dünyâsında sarsıntılara neden olabilecek karakterdeki evrim neyi ifâde etmektedir? Tâbir-i diğerle evrim nedir ve neyi hedeflemektedir?

Seyyid Hüseyin Nasr, Rama Coomaraswamy’n görüşlerine iştirâk ederek, evrimin temel görüşünü şu ifâdelerle anlatır: “Yüksek yaşam formları çok uzun zaman dilimleri süresince tedricen aşağı yaşam formlarından evrilmişler ve yaratıcı’nın eli de çeşitli türlerin ortaya çıkışına ve evrenin tarihsel gelişimine karışmamıştır. Bazı modern kozmologların isimlendirdiği gibi Allah kâinatın başlangıcında var olan ‘moleküller çorba’sını yaratmış olabilir; fakat farklı türlerin ortaya çıkışı tamâmen tedrici bir evrimin sonucudur. Bu evrim süreci fiziksel kâinatın kaynağında bulunan ve zaman ile mekân içinde olan maddî vasattan herhangi bir aşkın müdahâle olmadan

¹⁶⁸ Rama Coomaraswamy, “Modern ve Geleneksel İnsan Arasındaki Çatışmaların Temel Doğası Ya da Bilim ve İnanç Arasında Var Olduğu Söylenen İhtilaf”, (Çev.: Süleyman Erol Gündüz), *Kutsalın Peşinde*, Editör: Seyyid Hüseyin Nasr; Katherine O’Brien, İst., 1995, 139.

vuku bulmuştur.”¹⁶⁹ Evrimin bu yaklaşımı bir yönüyle **agnostizme** kaymaktadır. Zira yaratılışın başında neler olup bittiğini kendileri de izâh edememekte ve bir nevi bilinemezlik tavrı takınmaktadırlar. Böyle bir yaklaşım sonuç olarak ezeli ve ebedi olan aşkın varlığın inkârına varmaktadır.

Bundan dolayıdır ki **Nasr**, evrimin mahlûkâtın mânevî ehemmiyetini ve kutsallığını yok etmede oldukça önemli bir rol oynadığını, bunun sonucunda Allah’ın bir yaratıcı ve koruyucu olarak canlı formlar içindeki daimi varlığının bilincinin kaybedilmesine yardımcı olduğunu belirtir. Evrime, kutsalın karşısındaki **ateizmin** mukaddimesi gözüyle de bakmak mümkündür. **Nasr**, evrimin, aynı zamanda bilimin dinden ayrılmasında –ki bu ayrım irfânın ölümü demektir- önemli bir etkiye sahip olduğunu söyler. Hızla yayılan evrim teorisi bilim dışı alanları da etkilemiştir.¹⁷⁰

Evrimin kişinin mânevîyatında ve toplumun sosyal işleyişinde yapacağı tahribatı şu maddeler altında özetlemek mümkündür:

a. Evrim tabiât üstü doğasına mürâcaat etmeksizin insanın, insan sıfatıyla mükemmelleşebileceği inancını savunur. Bu mükemmelleşme sonsuz devam eder. Bu da kutsalın uhrevî boyutunun yok sayılması demektir. Hal böyle olunca bilim kutsallaştırılmıştır.

b. Evrim insanın maddenin evrimleşmesinden başka hiçbir yüksek melekesinin olmadığını iddîa eder. Bu bakış açısıyla insan mânevî boyutlarıyla sınırlandırılmış olmaktadır. **Rama Coomaraswamy**, bu durumu şöyle izâh eder: “(Evrime) muhakemeyi yalnızca duyumsal ya da hissî tecrübe ile ilgilenebilen bir mantık olarak alır. Bu doğmadan bir de kendisiyle çok övülen ‘**bilimsel metedoloji**’ çıkmıştır. Bu usûlle araştırma yapılamayan her şey ya göz ardı ya da inkâr edilir. Sâdece bu metedolojinin irdeleyebildiği şeyler gerçek ve geçerlidir. Vahye dışarı çıkmak düşer.”¹⁷¹

c. İnsanın hür irâdesinin olmadığını ve buna bağlı olarak günahın mevzu bahis edilemeyeceğini savunur. **Rama Coomaraswamy**’nin ifâdesiyle söylemek gerekirse, “kendisinin gelecekteki gelişmesini de kontrol altında bulunduran katı yasaların ürünü olan bir şey veya bir kimse, üstelik evrim sürecinin dışına çıkma hürriyeti de yoksa insan nasıl mükellef kabul edilebilir?”¹⁷²

d. Evrim tüm bilimsel bilgiye bilimsel metodoloji denen şeyle ulaştırılması gerektiği ve ölçümlenemeyen şeyin hiçbir gerçekliğinin olmadığı

¹⁶⁹ Seyyid Hüseyin Nasr, *Genç Müslüman’a Modern Dünya Rehberi*, (Çev.: Şehabeddin Yalçın), İst., 1995, 254.

¹⁷⁰ Nasr, *a.g.e.* 255.

¹⁷¹ Rama Coomaraswamy, “Modern ve Geleneksel İnsan Arasındaki Çatışmaların Temel Doğası Ya da Bilim ve İnanç Arasında Var Olduğu Söylenen İhtilaf”, 130.

¹⁷² Rama Coomaraswamy, *a.g.m.*, 130.

inancını salıklar. Bununla tasavvufî hâllerin ve insan mânevîyâtının inkârı söz konusudur.

e. Evrim, dinin sürekli biçimde kendini evrim ve ilerlemenin en son safhasına uydurması gerektiğini ve insanın ancak “zamanın işâretleri”ni okuyarak tanrı’nın bizim hakkımızda ne dilediğinin bilinebileceğini savunur ki bu da Allah’tan başka insanın ilâh sayılması demektir.¹⁷³

Aslında bilim hâlihazırdaki bulgularıyla evrimi değil, dinin yaratılışla ilgili gerçeklerine daha yakındır. **Rama Coomaraswamy** bunu şu cümlelerle anlatır: “Bilim bize hiçbir şeyin sebepsiz olamayacağını öğretir. Çağdaş insan bize evrimi sebep olarak gösterir. Hem de ara sebep olarak değil, nihâî sebep olarak gösterir. Bilim bize hiçbir şeyin şans eseri olmadığını söyler. Fakat evrim bir dizi olağanüstü şans olayı varsayar ve şansın ancak bizim sebebi bilmezliğimizin izâh yollarından biri olduğu gerçeğini göz ardı eder. Bilim bize çok olanın az olandan gelemeyeceğini belirtir. Evrim bunun tersini vazeder. Bilim bize yerkürenin bir bitişe doğru gittiğini haber verir, evrim ise inşaya gittiğini anlatır.”¹⁷⁴ Bilimin evrenin sonunun olduğunu belirtmesi, ebedi olanın varlığına işâret eder. Ebedi olan aynı zamanda ezeldir.

Özetle denilebilir ki, evrim insan mânevîyâtının ve aşkın olana inancın yok sayılması demektir. Bu açıdan tasavvufî metinlerde evrimi içmami eden sözler evrimden ziyade daha üst bir hakîkati anlatmaktadır.

4.1.2. İnsanın Mâhiyeti

İnsanın ne olduğu konusu filozoflar ve bilim adamları tarafından uzun zaman tartışılmış ve tartışılmaya devam edecektir. Burada o tartışmalara girilmeyecek sâdece gelenekselci ekolün insanın ne olduğu ile ilgili düşünceleri tasavvufî bir bakışla izâh edilecektir.

İslâmî bakış açısıyla belirtmek gerekirse insan, hem Allah’ın yeryüzündeki halifesi hem de esma-î ilâhîyenin ma’kesidir. İslâm’da insan kahramanca gökyüzünün irâdesine karşı isyan eden Titanik ve Prometeci tabiatı içinde değil, tam tersine, bir anlamda Allah’ın kulu olması için tenzîl-i rütbe etmiştir; onun büyüklüğü kendisinden değil, Allah’ın halifesi konumundan ve kâinatın rabbinin irâdesini gerçekleştirebilmekten ileri gelir. O, Allah’ın hatırlayarak ve şahitlik ederek yaşamaktan ve Allah’ın bu dünyâdaki hikmet ve kudretini yansıtan bir yaratık olmasından ileri gelir. İnsana İslâmî metinlerde eşref-i mahlûkât denmesinin sebebi budur. Bütün mahlûkat Allah tarafından yaratıldıkları ve hikmet-i ilâhîye’nin bir veçhesini yansıttıkları anlamında şerefe sahiptir. Ne var ki insan,

¹⁷³ Rama Coomaraswamy, “Modern ve Geleneksel İnsan Arasındaki Çatışmaların Temel Doğası Ya da Bilim ve İnanç Arasında Var Olduğu Söylenen İhtilaf”, 143–144.

¹⁷⁴ Coomaraswamy, *a.g.m.*, 124.

Allah'ın isim ve sıfatlarının en mükemmel şekilde ve hikmet-i ilahi'ye en dolaysız olarak yansıtması anlamında eşref-i mahlûkattır.¹⁷⁵

Martin Lings, insanın makrokosmozun, tabir-i diğerle âlemin kalbi olduğunu¹⁷⁶ dolayısıyla makrokozmos ile mikrokozmos arasında sıkı bir ilişkinin bulunduğunu belirtir. Bütün dinlerde farklı şekillerde ifâde edilen bir öğretiye göre makrokozmos ile mikrokozmos arasında kıyaslanabilir gerçek bir mütekâbiliyet vardı; öyle ki bu, kelimelerin anlamlarında da gizlidir: Büyük âlem ve küçük âlem. Bu evrensel öğreti sayesinde makrokozmosun bazı anlaşılması zor yönlerini mikrokozmostaki mütekâbil vecheler vâsıtasıyla anlayabiliyoruz.¹⁷⁷ Bu durum tasavvuftaki “insanın büyütülmesi durumunda kâinatın, kâinatın küçültülmesi halinde insanın tezâhürü” anlayışını yansıtmaktadır.

İnsana bakış, batı'da özellikle rönesans'tan sonra çok değişmiştir. rönesans'ın getirdiği çağdaş hümanizm, şüphesiz tasavvufun insana verdiği değer için çok altında kalır. **Nasr** bu bağlamda “eğer insanın bir geleceği olacaksa, insanın ne olduğu ile ilgili anlayışta köklü bir değişiklik yapılması ve geçmiş birkaç yüzyılın seküler hümanizminin, bu hümanizmin insana özgürlük vaadiyle bir kenara attığı evrensel ve kalıcı rûhî (mânevî) beşerîyet gelenekleri ışığında yeniden enine boyuna incelenmesi gereği vardır” demektedir.¹⁷⁸ **Nasr**, gerçek hümanizmin tasavvufî ve mânevî boyutlarıyla insana değer verildiğinde ortaya çıkacağını öngörmektedir. Hakikaten, tasavvufî metinlerde yer alan insanın üstün karakter ve mânevîyâtıyla ilgili hususlar, bu anlayışın bir yansımasıdır. Hümanizmin bu şekildeki tecellisine mânevî hümanizm demek mümkündür.

İnsan aslında sâdece maddî ve görünür yanlarıyla değil, aynı zamanda mânevî ve görünmez hususiyetleriyle dikkat çeker. İnsanlar mânevî karakter bakımından aynı değildirler. **Schuon**, manen kabûl gören ve gelenek tarafından benimsenen ayrılıkların olduğunu bunun da üç temel insan tipinden kaynaklandığını ifâde eder. O bu üç insan tipinin özelliklerini ve mânevî meyillerini şu şekilde özetler:

a. *Hırslı İnsan*: Bu insanda hırs egemendir ve bu hırs onu görünür âlemin derinliklerine gömer. Hırslı insanın yolu nihayetle pişmanlık duyulacak bir yoldur; bu süreçte kendini tamâmen ibâdete vermesi, cihada kendini feda etmesi veya Allah yolunda ölmesi bile bu pişmanlığı ortadan kaldırmaz. Haris insan kelimenin gerçek anlamında entelektüel olamaz; çünkü ona göre öğreti, tehditlerden, vaâtlardan metafiziksel ve eskatolojik (mealde-ahiretle ilgili) şeylerden oluşmuştur.

¹⁷⁵ Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, 54.

¹⁷⁶ Martin Lings, *Onbirinci (Saat Modern Dünyanın Bunalımı)*, (Çev.: Ufuk Uyan), İst., 1998, 55.

¹⁷⁷ Lings, *a.g.e.*, 58.

¹⁷⁸ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, 66.

b. *Entelektüel İnsan*: Bu tip insan ‘ne istiyorum?’ sorusunu sormadan önce onu bir şekilde formlardan ve arzulardan ayıran ‘âlem nedir?’ ve ‘ben neyim?’ sorularını sorar. Şurası da bir gerçektir ki, bu tip insan, dünyevi tezâhürlerinde yansıyan semâvî gerçekliklere muhabbet besleyecektir; en mütefekkir çocuk kaderin mahkûm ettiği bu beşer çölünde ona yitirdiği ve fakat aynı zamanda benliğinde olan Cenneti hatırlatan şeylerle ilgilenenecektir.

c. *Duygusal İnsan*: Bu insan tipi müzik insanı olarak da adlandırılır. O hem hırslı tipe hem de entelektüel tipe kayabileceği ortadaki bir tip olup bu her iki tipte de yansır. Ondaki egemen ve faal unsur sevgi ve ümittir. Bu tip insan müziğe ve sadakâte önem verir; o mutluluğun ve özlemin mânevîyâtıdır.¹⁷⁹

İnsan bazı özellikleri ve mâhiyetinde mündemiç bulunan yüksek donanımları itibâriyle meleklerden de üstün bir varlıktır. Bu açıdan insanın mânevî yaşantısına da etki eden bu donanımların bilinmesi gerekmektedir.

4.1.2.1. Akıl

İnsanın üç melekesinden (akıl, irâde ve ruh) söz eden **Lings**, bu üç melekeden ortak amaç uğruna uyumlu bir şekilde içtenlikle kullanılmadan hiçbir mânevîyâtın olamayacağını ifâde eder ve aklın bu noktadaki rolünü şu şekilde anlatır: “Akla tevcih edilen hakikat insanı amele sevk etmiyorsa ve ikisi de erdemle desteklenmiyorsa mânevî yolda herhangi bir ilerleme kaydedilemez.”¹⁸⁰ Hakikatın tevcih edildiği noktanın akıl olması akla verilen ehemmiyetin bir ifâdesidir.

Aklın güçlü yönlerinin olmasının yanında sınırları da yok değildir. **Schuon** aklın sınırları ve gücü konusunda telife giderek Ortodoks bir söylem benimser. Ona göre insanın sahip olduğu akıl ve irâde şartlar yerine getirildiğinde işlerlik kazanır. İşlerlik kazanan bir akıl ve irâde tamâmen özgür ve her şeyi yapabilecek bir güçte olduğunu zannedebilir. Ancak metafiziksel olarak insanı aydınlatıp özgür kılan güç, kendisi sâdece bir alet hükmünde olan insanoğlunun idâkinin üstündedir. **Schuon** bu bağlamda akıl ve irâdenin kişinin ben’ine bağlı bir güç olduğunu söyler diğer yandan bu gücün dışında var olan ve ‘diğerinin gücü’ dediği ikinci bir güçten bahseder. İkincil güçte asıl kurtarıcının Rahmet olduğunu belirtir. Bu demek değildir ki insan kurtarma fiiline katılmayacaktır. Bilakis insan sahip olduğu potansiyel oranında bu fiile katılmakla yükümlüdür.¹⁸¹

Schuon aklın müphem mâhiyetinin olduğunu da belirtir. O, her halükârda aklın geri zekâlılığa tercih edileceğini ifâde eder; çünkü yanlışla karşı doğru tercih edilmelidir. Fakat Şeytandan gelen akıl ile meleklerle götüren akıl arasında bir düzeyde tercihte bulunmak kaçınılmazdır; bu yüzden sorun çıktığında akılsızlıktan kaçınılmalıdır. **Schuon** aklın hakikat

¹⁷⁹ Schuon, *İslâm ve Ezeli Hikmet*, 62–63.

¹⁸⁰ Lings, *Onbirinc Saat*, 65–66.

¹⁸¹ Schuon, *a.g.e.*, 21.

karşısındaki sınırlılığın da söz eder ve şöyle der: “En kötü bir hakikat kabûlü bile ne kadar güçlü olursa olsun sapık bir akıldan önemlidir. Zira hakikatten yoksun olan bir akıl kendisinden aşağı düşerek tabiâtına yabancılaşır. Çünkü belirttiğimiz gibi hakikat akıldan içkindir.”¹⁸² **Rama Coomarsawamy** bu durumu şöyle izâh eder: “Hakikat akıl yürütmeye dayanmaz, zira aklın hakikati yaratmadığı aşikârdır. Bunun yerine, hakikat kendini ifşâ etmek ve zahir olmak için aklın yardımını alır. Buna göre, bir şey mantıki olduğu için doğrudur diyemeyiz. Fakat bunun tersini, yâni bir şey mantıklıdır, çünkü doğrudur, diyebiliriz.”¹⁸³

Schuon, aklın mutlak surette Sema’dan –yâni vahiy- yardım alması gerektiğini aksi takdirde hakikati hiçbir zaman keşfedemeyeceğini belirtir. Bu durumu şu öz ifâdelerle anlatmaya çalışmıştır: “En keskin akıl bile kendi gücüne aşırı dayandığı zaman Sema tarafından terk edilme riskiyle karşı karşıya kalır; zîra böyle bir akıl öznenin yâni bilen tanrı olduğunu unutarak kendini İlâhî Nehir’e kapatır.”¹⁸⁴ Böyle bir akıl metafizik ve mistik hakikatlerden uzak demektir.

Schuon, aklın kendi kaynaklarıyla aşkın olan ilâhî hakikate ulaşamayacağını belirtir. Ona göre aşkın gerçekliğe ve ilâhî hakikate ulaşmanın yolu, aklın, iman ve faziletle dengelenmesine bağlıdır.¹⁸⁵

4.1.2.2. İrâde

Akl kadar insanın mâhiyetini izâh eden ikinci bir kavram irâdedir. İrâde kelimesi çoğunlukla teoloji’nin (kelâm) kader konusuyla ilgili olmasına rağmen, tasavvufta Allah’a teslim olma bağlamında değerlendirilmiştir.

Teolojinin tüm draması, kelimcilerin yücelik iddiâsı ile ilâhî maya, yâni izâfiyet fikri arasındaki uyumsuzlukta yatar. Bu yüzden teolojinin derin irâdeciliğinin sebep olduğu çıkmazlar ancak felsefî yol ile aşılabılır; felsefî vukufiyet psikolojik olarak beşerî bir topluluk için uygun düşüyorsa ‘rahmet’ statüsü kazanır. Tasavvufun en büyük ikilemlerinden biri onda yüksek metafiziğin mecburi olarak teolojiyle bağlantılı oluşudur; bu da ‘kadir-i mutlaklık’ konusundaki kafa karıştırıcı fikirlerle metafiziği gölgeler. Tabi eğer burada metafiziğin teolojiyi nurlandırarak onu derinleştireceğine inanmıyorsak.¹⁸⁶

Schuon, metafiziksel, tabir-i diğerle tasavvufî düşüncenin, kelâm biliminin izahta zorlandığı kader ve irâde konusunun daha sağlam bir zemine oturmasında önemli katkılar sağlayacağını savunmaktadır. Ona göre salt cüz-î ve küllî irâde ayırımı insan irâdesinin sınırlarının nerede bittiğini teorikte belirtmemektedir.

¹⁸² Schuon, *İslâm ve Ezeli Hikmet*, 98–99.

¹⁸³ Rama Coomaraswamy, *a.g.m.*, 134.

¹⁸⁴ Frithjof Schuon, *Varlık, Bilgi ve Din*, (Çev.: Şehabettin Yalçın), İst., 197, 83.

¹⁸⁵ Schuon, *İslâm ve Ezeli Hikmet*, 83.

¹⁸⁶ Schuon, *a.g.e.*, 50.

Burada önemli bir problem görünmektedir. İnsana irâde vererek özgür kılınması ile kullukla mükellef olması nasıl telif edilebilir? **Schuon**, bu durumu şu cümlelerle ifâde etmeye çalışmıştır: “Bir Budist metninde şöyle denilmektedir: ‘Seni cehenneme bile götürse bir üstadı takip et’; benzer bir ifâdeyi İslâmi metinlerde de bulabiliriz: ‘Allah’ın irâdesine razı ol, seni ebedi cehenneme atsa da.’ Görünüşte bu ifâdeler çelişkilidir. Çünkü bir üstadın tüm amacı seni Cennet’e götürmek ve Allah’tan razı olma demek kurtuluş demektir; fakat bu ifâdeler bir anlama sahiptir, yoksa mânevî metinlerde yer almazlardı. Burada amaç egodan tamâmen kurtulmaktır.”¹⁸⁷ Demek oluyor ki insan gerçek teslimiyetle veya Allah’a kul olmakla nefsinin veya egosunun esaret zincirlerinden kurtulacaktır. Aslında kişi Allah’a kul olmakla irâdesini ipotek ettirmiş gibi görünse de aslında o gerçek hürriyeti yaşamaktadır. Ehl-i tarikat ve hakikat insanların vaziyetleri bunun en açık örneğidir.

Schuon yazdığı bir başka eserde irâdenin ilâhî bilgiyle bağlantısına şöyle bir izâh getirir: “İrâde özgürlüğü, Mutlak’ta zaten yer alan bir amaç olmaksızın anlamsızdır; yâni tanrı bilgisi olmadığı zaman irâde özgürlüğünün ne bir anlamı ne de bir faydası olur... Ruh güzelliği olmadığı zaman tüm irâde veya tüm istekler bayağılaşır ve bencilleşerek münafıkça bir hal alır; benzer bir biçimde, mânevî gayret yâni irâdenin işbirliği olmadığı zaman tüm düşünce son tahlilde yüzeysel ve beyhûde bir duruma düşer. Faziletin özü, duyguların en yüce hakîkate tekâbül etmesidir. Bu yüzden bilge kişi eşyâyı ve kendini aşar; böylece onun benliksizliği, onun ruhunun büyüklüğü, asaleti ve cömertliği ortaya çıkar.”¹⁸⁸

Seyyid Hüseyin Nasr ise irâde özgürlüğü ile teslimiyet arasındaki ilişkiye şu veciz cümleyle işâret etmiştir: “Allah, irâde özgürlüğünü kendi irâdesini takip etmeleri ve O’na teslim olmaları için bağışlamıştır.”¹⁸⁹ Öyleyse mutlak özgürlük yoktur. Aslında klasik tasavvufî eselerde hürriyet adı altında tasavvufî bir kavrama rastlanmamaktadır; ancak rastlanmaması yaşanmadığı anlamına gelmemektedir. Sûfînin kendini en hür hissettiği an şüphesiz kulluk ve ubûdiyet ânıdır. Burada irâde hem vardır, hem de yoktur. Vardır; zira mes’ûliyetin ön şartlarındandır. Yoktur; çünkü sûfî, tam bir tevekkül, teslîmiyet ve tefviz ile yoğrulmuş ve kendinden geçmiştir.

4.1.2.3. Nefs ve Ruh

Tasavvuf ilmini yakından ilgilendiren konuların başında ruh ve nefis gelmektedir. Bu iki kavram özellikle tasavvuf terbiyesiyle çok yakından ilgilidir.

Tasavvufta sıkça söz edilen ‘kalp ve rûhun dereceyi hayatlarına yükselme’, her şeyden önce, nefsin dizginlenmesine ve **nefs-i emmâre**den kurtularak nefis mertebelerinin kademe kademe aşılmasına bağlıdır.

¹⁸⁷ Schuon, *İslâm ve Ezeli Hikmet*, 60.

¹⁸⁸ Schuon, *Varlık Bilgi ve Din*, 75.

¹⁸⁹ Nasr, *Genç Müslüman’a Modern Dünya Rehberi*, 48.

René Guénon, rûhun tamâmen madde dışı olduğu fikrini kabul etmez. Ona göre ruhlar ‘perisperî’ diye kabaca adlandırılan, maddî organizma ve gerçek bir beden olan, ayrıca duyularla algılanamayacak derecede latif bir zarfın içinde bulunurlar.¹⁹⁰

Nefis negatif arzularına ulaşmak için bedeni kullanır. Bu durum ruh ve nefsin bedeni kullanma noktasında devamlı birbirleriyle zıtlışıklarını ifâde eder. İnsanın melekî ve şeytânî yönü işte bu zıtlışmanın bir görünümü mâhiyetindedir. Eğer insanda ruh galip gelirse, o zaman insan –tasavvufî bir ifâdeyle- insan-ı kâmil olur; yok eğer insanda nefis galip gelirse işte o zaman insanın insanlığından sukût etmesi mukadderdir. **Martin Lings** bu durumu şu cümlelerle özetler: “Beden canın bir sureti ve aynı zamanda bir devamıdır. Gençlikte genelde beden tamâmen olumlu bir simge olarak göze çarpar ve onunla can arasında mükemmel bir uyum vardır. Ancak insan yaşlandıkça beden bozulmaya diğer yandan insan mânevîyatı artmaya başlar.”¹⁹¹

Seyyid Hüseyin Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı* adlı eserinde rûhun denetiminde nefsin değişik nefis mertebelerini aşarak en son *Nefs-i Râdiye*’ye ulaşacağını belirtmiştir ki böyle bir nefis yine **Nasr**’ın ifâdesiyle Rabbine rucû etmeye hazırdır demektir.¹⁹² Her ne sûrette olursa olsun gelenekselci ekol, ruhun beslenmesi ve nefsin gemlenmesi gerektiğini savunmuş ve insanın ancak bu sayede insanlık mertebesine yükseleceğini belirtmişlerdir.

4.1.3. İnsan-Allah İlişkisi

İslâmî perspektife göre insan, hem Allah’ın yeryüzündeki halifesi hem de kuludur. İkisi birlikte insanın temel tabiatını oluşturur. Kul olarak insan O’nun irâdesine tabi olmalıdır. O, Allah’ın irâdesi karşısında tamâmen pasif kalmalı, bu irâde emirlerini mevcûdat içinde nasıl gerçekleştiriyorsa, o da aynı şekilde hayâtını O’nun emirleri uyarınca yönlendirmelidir. O’nun yeryüzündeki halifesi olması sıfatıyla ise insan aktif olmalıdır; çünkü o Allah’ın bu dünyadaki temsilcisidir. Yeryüzü ile gökyüzü arasındaki köprü, aracılığıyla Allah’ın irâdesinin bu dünyâda gerçekleşip tebellür ettiği vâsıta’dır.¹⁹³

İnsan şüphesiz ilâhî mesajlara muhâtap; muhâtap olmasının ötesinde muhtaçtır da. Bu semâvî kutba başvurmaksızın bir beşer topluluğundan bahsetmek rüyâ görmekten başka bir şey değildir. Bu rüyânın kâbusa dönüşmeyeceğinin hiçbir garantisi yoktur. İnsanlar gelecek yaratma konusunda kendilerinden emin bir şekilde konuşmakta ve tasarı düzeyinde gâyet mantıklı görünen, fakat kısa süre sonra plânlama safhasında önceden düşünilemeyen eksikliklerden dolayı bozulan plânlar çizmektedirler. Bunun

¹⁹⁰ Guénon, *Ruhçu Yanılgı*, 15.

¹⁹¹ Lings, *Onbirinci Saat*, 59.

¹⁹² Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, 33.

¹⁹³ Nasr, *Genç Müslüman’a Modern Dünya Rehberi*, 51.

nedeni de bu plânları uygulayacak âmiller olarak düşünülen âdemoğlunun, gerçekten olduğu gibi, yâni eşyânın tabiatının zorunlu bilgisine sahip olmayan eksik yaratıklar olarak düşünülmemesidir.¹⁹⁴ İnsanın bu eksiklikleri tarih boyunca var olmuş, olmaya da devam edecektir. Bu eksikliklerin telâfisi ve giderilmesi ancak İlâhi mesajlara riâyatle olacaktır.

İnsanın ruhsal boyutu Allah’la doğrudan ilintilidir. Kur’ân-ı Kerîm’de geçen “ne zaman ki ben ona şeklini verir ve ona ruhumdan üflersem artık siz de ona secde edin” (A’raf,7/11) ayetinin işâretiyle insanda ilâhî bir cevherin olduğu muhakkak. **Nasr** bu durumu ‘**vechullah**’ kavramıyla ilişkilendirir: “Kur’ân dilini kullanırsak, İslâm düşüncesinde insanın ruhsal boyutu, Allah’ın dünyâyâ dönük veçhesi olan ‘**vechullah**’ ile özdeşdir. Beşer üstü gerçekliğiyle rûhu göz önüne almadan insan rûhundan söz etmek zorunlu olarak yüz­süz olan bir insanlıktan bahsetmek ile aynı anlama gelir.”¹⁹⁵

Schuon, insanın yaratılış hikmetini şu cümlelerle izâh eder: “Âlem Öz’ün bilgisini yansıtır. Tanrı, imkânlarını çeşitli tarzları açmış ve bu açılmaya şahit olarak insanı yaratmıştır.”¹⁹⁶ İnsan tâbiri caizse kâinata Allah’ın tecellî eden ef’âl, isim ve sıfatlarının bir seyircisi olarak yaratılmıştır. Bunlara bakacak, sanatını istihsan edecek ve onun azametini idrak ederek ona inkıyat edecektir. Böyle bir bakış açısı aslında her tarafta Allah’ı müşâhede etmek demektir. Bunun netîcesi kuşkusuz ihsana dayanacaktır ki ihsanın bilinen târifi “Allah’ı görüyormuşçasına ibâdet etmendir; sen O’nu görmüyorsan da O seni görüyor ya”¹⁹⁷ şeklinde özetlenmiştir.

4.2. GELENEKSELÇİ EKOLE GÖRE DİN ve TASAVVUF

4.2.1. Dinlerin Aşkın Birliği

Gelenekselci ekol dinlerin aşkın birliği üzerinde çok durmuşlardır. ‘Dinlerin aşkın birliği’ mefhûmunu çoğunlukla mistik ve ilâhî gerçeklik esaslarına göre incelemişlerdir. Özellikle ekolün, her dînin bir mürşidinin veya ermişinin olabileceği savunması, konunun da bu ana merkezde değerlendirilmesini gerektirmektedir.

Schuon, yazdığı bir makalede; dünyâ, hayât ve insan varlığının belirsizliklerden oluşan karmaşık bir hiyerarşi içinde olduğunu ifâde ettikten sonra, bu muammadan kurtulmanın yolu olarak dört temel yasanın olduğunu belirtmiştir ki bu yasalar şunlardır: 1. Gerçeğe bağlılık yasası. 2. Allah’ı zikretmen. 3. Allah’a sevgi. 4. Allah’ın emir ve yasaklarına itaat. Bu dört yasanın bütün dinlerin özünü oluşturduğunu ifâde etmiştir. **Schuon**

¹⁹⁴ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, 71.

¹⁹⁵ Nasr, *a.g.e.*, 70.

¹⁹⁶ Schuon, *İslâm ve Ezeli Hikmet*, 192.

¹⁹⁷ Naim, *a.g.e.*, 58.

ayrıca her geleneğin bir kutsalının ve bir hakikat anlayışının olduğunu savunmaktadır.¹⁹⁸

Victor Danner, dinlerin temelde semâvî kökenli olduğunu belirttikten sonra, dinlerin amaçları bakımından aşkın ve ortak unsurlara sahip olduğunu şöyle izâh eder: “Hinduizm, Hristiyanlık ve İslâm vahiyle gelerek bu dünyâda ikame edilen dinlere güzel örnekler teşkil ederler. Vedalar antik Hindu rîşilerine vahyedilirken, Mesih bizzat ‘ete kemiğe bürünmüş kelime’ ve Kur’ân mesajı da ‘Kitaba dönüşmüş kelime’ idi; Vedalar Hinduizm’in temeli, Mesih Hristiyanlığın kurtuluş gerçekliği ve Kur’ân İslâm’ın yazıya dökülmüş temelidir. Hattâ ilkel denen dinler de eski zamanlarda inen vahiylerden gelişmiştir, meselâ Kuzey Amerika’nın güneybatısındaki Kızılderili dîni **Pueblo** veya XIX yüzyıl *Yeni Zelanda*’sındaki **Maori dîni**, yada *Afrika*’da *Yorubaların* kadîm dîni, bunların hepsi yüksek dinlerde rastladığımız aynı genel karakterleri gösterirler; kutsal aleme, aşkın olana, doğaüstüne yönelik aynı bağlılıklar, aynı manevî davranışlar ve aynı ilhamlar.”¹⁹⁹ **Victor Danner** görüldüğü üzere dinlerin aşkın birliğini mânevîyât ve metafizik anlayışlar üzerine kurgulamıştır. **Victor Danner**, ayrıca dinlerin öğretiler, ibâdetler, ahlâki kurallar ve sanatlar olmak üzere dört unsura sahip olduğunu, bu unsurların kökeninin de ise vahyin bulunduğunu ifâde eder. Dinlerin aynı kaynağa dayanması aşkın birliğe sahip oldukları anlamına gelmektedir.²⁰⁰

Her dinin muhteşem abideleri ve ermişlerinin olabileceğini belirten **Martin Lings** ‘bir dinin dağarcığında var olan velilere, diğer dinlerden olan muhteşem benzerlikler eklenebilir’²⁰¹ diyerek aslında insan-ı kâmil olma yolunda her dinde önemli hakikatlerin olduğunu anlatmaktadır. **Martin Lings**, bu konuya bir benzetme ile daha açık bir şekilde söyle izâh eder: “En dışa dönük yönleriyle dinler, çoğunlukla merkezi ilâhî hakikat olan bir dâirenin çevresindeki değişik noktalar olarak ifâde edilmişlerdir. Her noktayı merkeze bağlayan yarıçap, söz konusu dindeki bâtınî yönü ifâde eder. Bir yarıçap merkeze ne kadar yaklaşırsa, o diğer yarıçaplara da kadar yaklaşmış olur. Bu ise zâhirî görünüşleri ne kadar birbirinden uzak olursa olsun, Bâtınî yolların gittikçe artan bir şekilde birbirlerine yaklaştığını göstermektedir.”²⁰² **Martin Lings**, dinlerin aşkın birliğinin hakikat ve bâtın açısından söz konusu olduğunu, zâhirî yönüyle –buna teoloji dâhildir– dinlerin birbirleriyle ayrıştıklarını söylemiştir. **Seyyid Hüseyin Nasr** da **Martin Lings**’i destekler mâhiyette İslâmî perspektiften konuyu değerlendirir: “İnsanlığın birçok dîne sahip olmadığını düşünmek imkânsızdır. Zat-ı Mutlak, âlemde birçok din göndermiş ve belirli bir dinin taraftarları için o Zat-ı Mutlak o dindedir. Bu sebepten ‘dinlerin aşkın birliği’

¹⁹⁸ Frithjof Schuon, “Bir Mesaj”, (Çev.: Süleyman Erol Gündüz), *Kutsalın Peşinde*, 23.

¹⁹⁹ Victor Danner, “Din ve Gelenek”, (Çev.: Süleyman Erol Gündüz), *Kutsalın Peşinde*, 25–26.

²⁰⁰ Danner, *a.g.m.*, 26.

²⁰¹ Lings, *Onbirinci Saat*, 63.

²⁰² Lings, *a.g.e.*, 62–63.

üstatları bütün otantik geleneklerin tanıdığı bir iç özün, bir içyapının olduğunu düşünmektedirler ve dışsal formlar ile değil yalnızca dinin bu içsel boyutları yolu ile onların aşkın birliği ortaya çıkmaktadır. İslâm'da dinin aşkın birliği hakkında Kur'ân gâyet açıktır. Mesela Kur'ân açıkça olarak şöyle söylemektedir: 'Her kavme peygamber yollanmıştır' ve 'biz Allah'ın peygamberleri arasında fark yapmıyoruz.' (Bakara, 285) Kur'ân mesajının bu görüşü İslâm tarihi boyunca özellikle İslâm dininin başka dinlerle temaslarının olduğu bölgelerde Kur'ân'ın bu görüşünü gönülden kabul eden bir **İbn-i Arabî** ve **Celâleddîn-i Rûmî** gibi şahsiyetlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Tabi ki onların eserlerinde dinin aşkın birliği tezi açık olarak ifâde edilmemiştir.”²⁰³

Schuon, İslâm'ın tüm dinleri kapsayacak mâhiyette aşkınlığa sahip olduğunu belirttikten sonra, Müslümanların tarih boyunca diğer din müntesiplerine pozitif davranmalarının temel nedenini, diğer din müntesiplerinin de aşkın hakîkatlere sahip olabilecekleri düşüncesini taşımış olmalarında arar. Ona göre İslâm'ın geniş bir coğrafyaya yayılmasının asıl nedeni, diğer dinlerde var olan aşkın ilâhî gerçeklikleri eksiksiz ve kusursuz kendi içinde barındırmasıdır.²⁰⁴ İslâm'ın bu özelliği İslâm'ın geniş bir coğrafyaya yayılma zemini bulmasında önemlidir.

Gelenekselci ekolün bu bakış açısı günümüze de ışık tutacak mâhiyettedir. Gerçekten İslâm bâtınî yapısı itibâriyle halâ insanlığa çok şey kazandıracak mâhiyettedir. Tasavvuf, dinlerin aşkın birliğini özünde taşıdığı sürece insanları kucaklayıcı bir özelliğe sahip olacaktır. Evrensel insânî değerler ancak bu bakış açısıyla insanların gönül dünyalarına yerleşebilir.

4.2.2. Dinlerin Aşkınlık Boyutları ve Tasavvuf

Dana önce temas edildiği gibi gelenekselci ekol, dinlerin aşkın birliğine inandıkları belirtilmişti. Burada bu aşkınlığın meydana geldiği veya kendini hissettirdiği ana konuların en önemlileri üzerinde durulacak ve tasavvufla ilgisi irdelenecektir.

4.2.2.1. Vahiy

Vahiy, hemen hemen din karâkteri taşıyan tüm dinlerde mevcuttur. Yalnız bu vahiy anlayışı kimi dinlerde ilhâm veya sezgi olarak değerlendirilmekte veyahut onun yerine ikame edilmektedir.

Her şeyden önce rûhî kemâlat açısından vahiy olmazsa olmazlardandır. Tarihe bakıldığında gerçekten insanlığın terâkkisi hep peygamberlerin eliyle gerçekleşmiştir. **Schuon**, bu durumu şu cümlelerle anlatır: “İnsanın içinde mutlak'a ait olan –onsuz insanın bile olmadığı- ve gerekli bilgi yâni vahiy şartı yerine getirildiğinde onu selamete ulaştıran bir

²⁰³ Nasr, *Söyleşiler*, 51.

²⁰⁴ Schuon, *İslâm ve Ezeli Hikmet*, 28–29.

şey mevcuttur. İnsanın mutlak anlamda ihtiyaç duyduğu şu ya da bu Peygamber değil, aslî ve değişmez içeriğiyle vahyin kendisidir.”²⁰⁵

Aslında vahiy olmadan sağlam bir bilgiden söz etmek imkânsızdır. Sağlam bir hakikat vahyin gölgesinde elde edilebilir. Vahyi doğaüstü nitелеmek, belli bir gerçeklik düzeyinde mümkün olan her şeyi temsil edecek şekilde anlaşılan tabiata vahyin zıt olduğu anlamına gelmez; bu daha çok vahyin normalde doğru ya da yanlış olarak tabiat sıfatının verildiği düzeyde doğmadığı anlamına gelir. Bu açıdan bakıldığında vahyin tabiat bilimlerine yabancı olması söz konusu değildir. **Schuon** bu durumu şöyle izâh eder: “Bir bilim ya da sanatın prensipleri, kapsamı ve gelişmesi katıyetle ne vahiyden ne de mânevî hayâtın ve bu arada sosyal dengenin taleplerinden bağımsızdır; bilim ya da sanat gibi kendisi arızî olan bir şeyin sınırsız haklar iddîa etmesi saçmalıktır. Kendi nüfuz alanı dışında hiçbir ciddî bilgi imkânı tanımayan modern bilim, belirtildiği gibi, inhisarcı ve toptan bilgi sahibi olduğu iddiâsında bulunur. Ancak bu arada kendini tecrübî ve dogma dışı gösterir, bu ise üzerinde ısrarla durulması gereken ahlâksızca bir çelişkidir; tüm dogmatizmin ve önsel olarak kabulü ya da katıyetle reddi gereken her şeyin tümüyle reddedilmesi basitçe kişinin aklının tamamını kullanmasında bir başarısızlık demektir.”²⁰⁶

Victor Danner, ‘*Gelenek ve Din*’ adlı makalesinde vahyin önemini şu kısa cümle ile ifâde eder: “Bütün dinlerin temelinde bir başlangıç vahyi olmasaydı hiçbir zaman dine güvenemezdik.”²⁰⁷ Bunu diğer anlamı şudur: Eğer vahiy olmasaydı, mânevî ve mistik boyutlarıyla dine kimse inanmayacak, fizikötesi âlemi kimse kabul etmeyecekti. Öyleyse denebilir ki tüm dinlerde mistik ve mânevî düşüncenin kabulü her şeyden önce vahyin kabulüne bağlıdır.

Tasavvufun nihâî safhası olarak kabul edilen zevk-i ruhaniye ulaşabilmenin ilk basamağı sayılan mârifetullahı ulaşabilmek için insanın iki kaynağa sahip olması gerekir: Vahiy ve akıl. Mevcut haliyle insanoğlu ikincisine ancak birincinin yardımıyla ulaşabilir; fakat bunu kendinde taşıdığı hikmet, vahyin kalbinde olduğu gibi, aynı zamanda insanın bizâtihi kendi varlığının merkezinde de bulunmaktadır. Aklın bulunduğu yer olan iç benliğe veya kalbe vahiyden gelen inâyete ulaşabilmek ve kutsal bir kimlik kazanmış bu aklın nüfuz edici nuruyla vahyin kalbine inmek insana nihâ-î gerçeklik olarak Allah hakkında doğru bir metafizik bilgisi ve bu bilginin ışığı altında göreceliği görecelik olarak, daha doğrusu bir perde olarak görme bilinci kazandırır.²⁰⁸

Akıl ve vahiy kaynaklarının birbirlerine olan ihtiyaç noktasında **Schuon** şu sözleri söylemektedir: “Vahyin bir akıl veçhesi olduğu gibi, aklın

²⁰⁵ Schuon, *İslâm ve Ezeli Hikmet*, 33.

²⁰⁶ Schuon, “Bir Mesaj”, 19.

²⁰⁷ Danner, “Gelenek ve Din”, 35.

²⁰⁸ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, 16.

da bir vahiy yönü bulunmaktadır. Aslında vahiy, topluluğun aklıdır; şöyle ki, o toplumda entelektüel sezginin yerini tutar. Buna mukâbil, entelektüel sezgi de bireydeki vahiy'dir; başka bir deyimle 'belli bir topluluğa' gönderilen vahyin karşılığı bireydeki akıldır. Eğer herkes akla tam anlamıyla sahip olsaydı o zaman vahye gerek olmazdı, çünkü total akıl doğal bir şey olurdu. Fakat Altın Çağın bitiminden beri bu böyle olmadığı için, birey akli açısından vahiy sâdece sorunlu değil, aynı zamanda akli faaliyete geçiren şeydir. Akıl ayrı bir mucize olarak var olsa da vahyin dilinin dışında entellektüalite mümkün değildir... Akıl için vahiy, bir tahakkuk, ifâde ve kontrol ilkesidir; vahyedilmiş 'yazı' pratikte entelektüel hayât için vazgeçilmezdir."²⁰⁹

Rama Coomaraswamy, aklın vahye olan ihtiyacını şu şekilde özetler: "Akıl, geçerli bir sonuca ulaşmak için doğru öncüller ve tutarlı bir mantık gerektiren bir muhâkeme yeteneğidir. Ancak akıl, hakikat ve batıl arasında ayırım yapabilmek için kendisinden daha yüksek bir şeye ihtiyaç duyar. Akıl içeriğini yukarıdan ve aşağıdan, içeriden ve dışarıdan alabilir. Öncüllerini vahiyden ya da duyulardan, idrâkten ya da bilinçaltından alabilir. Bu değişik faktörler tek tek ya da birlikte aklın gıdasını temin ederler."²¹⁰

Bilgi açısından vahyin mâhiyetini değerlendiren **Schuon**, vahyin sembolik özelliğinden şu şekilde söz eder: "Vahiy sembolizmdir, anlamsız olguların belirsiz bilgisi değildir; ama insanın normal tecrübesinden kaçan ve bilimin bilincimize ve yaşamımıza yığdığı sayısız olgu, bunlara ihtiyaç duymayanlar tarafından ancak manen idrak edilebilir."²¹¹ Dolayısıyla vahiy hakikatın bir sembolü olup hayâtın içinde yer alır. Vahiy aslında maddi ve mânevî hayâtın özünü teşkil eder.

4.2.2.2. Tevhîd

Tasavvufun, belki de en çok üzerinde durduğu konulardan bir tanesi tevhittir. Gelenekselci ekol, bu konuda dikkate değer incelemeler yapmışlardır. Özellikle **Schuon**'un Mutlak Varlık olarak Allah'ın sıfatları üzerindeki yazıları dikkate değer. O'na göre hakikat, dinin tevhîde dayanmasını gerektirir. O şöyle demektedir: "İslâm'ın hakikat unsuruna yaptığı vurgu şöyle anlatılabilir: İbrahim ve Patriklerin dîni olan tektanrıcılık, hakikat unsuruna dayanır, çünkü kurtarıcı olan tek tanrı'nın hakikati'dir, başka bir deyimle insan sâdece iman'la kurtulur, başka bir şeyle değil; ameller iman'a veya imanın samimiyetine dayanır. Hristiyanlıkta ise İlâhî tezâhür geçerlidir –bu, tek tanrı mefhumunda yansıyan bir tecellîdir- ve bu tezâhür kurban ve sevgi mânevîyatı getirir. Bu insanbiçimcilik ve ondan çıkan teslis inancı mânevî imkânlar arasından sâdece biridir; ama saf

²⁰⁹ Schuon, *Varlık Bilgi ve Din*, 148.

²¹⁰ Rama Coomaraswamy, "Modern ve Geleneksel İnsan Arasındaki Çatışmaların Temel Doğası Ya da Bilim ve İnanç Arasında Var Olduğu Söylenen İhtilaf", 134.

²¹¹ Schuon, *İslâm ve Ezeli Hikmet*, 65.

monoteizm değildir.”²¹² Buna göre **Schuon**’un aslında Hristiyanlığın özünde de bir’in esas olduğunu savunduğu söylenebilir.

Tevhîd, aslında sâdece Allah’ın zatının bir olması değil, aynı zamanda O’nun isim ve sıfatlarında eşî ve benzerinin olmaması demektir. Bu durum Zat-ı Bâri’nin mutlak, sonsuz ve mükemmel olması demektir. Bu durumu **Seyyid Hüseyin Nasr** şöyle izâh eder: “Allah gerçeklik olarak aynı anda hem mutlak, hem sonsuz hem de iyi yâni mükemmeldir. Haddizatında O, kendinde ya da özünde hiçbir görecelik taşımayan mutlak’tır. İlâhî Öz, mutlak ve birdir. Bunun dışında her şey, Öz düzeyinin altında olan görecelik düzenine tâbi olmak zorundadır. Allah’ın bir olduğunu iddiâ etmek, O’nun mutlaklığına işâret etmekle ve O’nu O olarak düşünmekle aynı anlama gelir. ilâhî nizam’ın göreceliğe iştirak etmesi, bir ilâhî göreceliğin ya da çokluğun olduğunu gösterir; fakat bu görecelik, ilâhî öz’ün bizzat kendisinde değildir. Allah öz’ünde bir’dır ve mutlak’tır. Gerçeklik olarak Allah’tan bahsetmek O’nu mutlak olarak kabul etmek demektir.”²¹³ Böyle bir mutlaklık düşüncesi sûfîlerin hedef olarak belirledikleri ‘**ihsan**’dan farklı değildir.

Allah’ın sonsuzluğu ile tekliği arasındaki ilişkiyi **Seyyid Hüseyin Nasr** şöyle izâh eder: “Gerçeklik olarak Allah aynı zamanda sonsuzdur da. Sonsuzluk kavramı burada matematiksel anlamıyla değil, metafiziksel anlamıyla anlaşılmalıdır. Nihâî gerçeklik, tüm evrensel imkânların, hattâ onun da ötesinde evren-üstü her türlü imkânın kaynağını içinde barındırır. Allah sâdece O’na hiçbir haddin konulamayacağı anlamında sonsuz değildir; fakat aynı zamanda nihâî gerçeklik olarak her imkânı taşıması anlamında da sonsuzdur. Metafizik olarak O, tek-mümkün’dür. *İncil*’deki ‘her şey Allah ile mümkündür’ ibaresi ile Kur’ân’daki ‘Allah kadîri mutlak’tır’ (Al-i İmran,3/165) ifâdesindeki maksat Allah’ın sonsuz gücüne yalnızca teolojik gücüne işâret etmek değil; fakat bununla beraber O’nun tek-mümkün olduğunu vurgulamaktır da... Başka bir deyişle, Allah’ın Kadîr-i mutlak olması O’nun tek-mümkün olması demektir.”²¹⁴

Kâinâtın, Allah’ın ulûhiyetine ve birliğine işâret ettiğini belirten **Nasr**, onun Allah’tan bağımsız bir gerçeklik düzeni olmadığını, her zaman Allah’ın yardımına ihtiyaç duyduğunu, kanunlarının, ahenk ve düzeninin Allah’tan geldiğini vurgular. Yaratılmış nizâmın inanılmaz ahengi, Bir’in kesret âlemindeki tezâhürünün, yâni tevhîdin bir yansımasıdır.²¹⁵

Victor Danner, İslâm’ın tevhîde bakışını şu cümlelerle özetler: “İslâm’daki tevhîd öğretisi, ilâhî birliğin teyit edilmesi demektir. Çok tanrıcılığı onaylayan, ya da eşyâ ve varlıkları Allah ile eşit düzlemde görmek demek olan şirke bulaşan tüm eğilimleri ortadan kaldırmaya kastedir. İslâm’ın tüm metafizik, teolojik, ruhâni ve kozmolojik bakış açısı Allah’ın

²¹² Schuon, *İslâm ve Ezeli Hikmet*, 19–20.

²¹³ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, 17–18.

²¹⁴ Nasr, *a.g.e.*, 18–19.

²¹⁵ Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, 62.

saf birliği ilkesine dayanır, O'nun ne ortağı, ne emsali, ne çocuğu, ne ebeveyni ve ne de rakibi vardır: O, ikincisi olmayan Bir'dir. İslâmî teoriye göre insan esas itibâriyle tektanrıdır, ancak gaflet neticesi şirke meyleder; tevhîdin, Allah'ın birliğinin güçlü bir şekilde teyidiyle bu reddedilmelidir.”²¹⁶ Gafleti izâle etmenin en tesirli yolu, aşkının daima hissedilmesini sağlayan tasavvuf yoludur. Öyleyse denebilir ki, tasavvuf tevhîd inancının temelini sağlamlaştıran en önemli bir tecrübedir.

Zaten sûfîler bu gafleti izâle etmek için kelime-i tevhîdi veya onun bir sembolü olan ‘hu’ lafzını çokça söylerler. Bunun bir anlamı şudur. Her ne kadar, tasavvuf zevk-î ruhaniyi esas tutsa da, netîcede tevhîde sağlam inanmayı sağlayan bir argüman da geliştirmiştir. Bu argümanda Allah'ın bir olduğuna inanılacak, bu inanç insanı onu anmaya sürükleyecek, anarken çıkan hazda sonuçta insanın tevhîd inancını güçlendirecektir. Böyle bir hazzı yaşarken insan daha ötesini arzu edecek, bunun da sağlanması adına tefekküre müracâat edecektir. Kur’ân ayetlerinde tevhîdin anlatıldığı kısımlarda tefekkür ve akla önem verilmesini bir nedeni de budur. Böyle bir düşünce insanın haz almasını sağlayacaktır.

4.2.2.3. İbâdet

Hemen hemen tüm dinlerde aşkına boyun eğmeyi ifâde eden bir ritüeller dizisi vardır. Buna kulluk veya ibâdet denir. Gelenekselci ekol, ibâdetlerin insan üzerindeki etkisini detayıyla incelemiş ve ibâdetin insan için önemine vurgu yapmışlardır.

Victor Danner, “akîde nasıl zihni temizleyerek inananın her şeyi daha açık görmesini temin ediyorsa, benzer şekilde ibâdetlerde kişinin irâdesini temizleyerek kurtuluş yönündeki çabalarının devamlı fesat bataklığına saplanmasını önler. İbâdetler sayesinde aldığı tabiatüstü yardım kişiyi gâyelerine bağlı olarak ya ahirette ya da burada ve hemen mânevî hedefine ulaştırır”²¹⁷ diyerek ibâdetlerin seyr-i sulûktaki önemine ve sûfînin dünyâsını aydınlattığına işâret etmektedir. **Schuon** bu durumu daha açık olarak şöyle izâh eder: “İbâdet, ölüm ve Tanrı ile bir buluşmadır ve bizi hâlihazırda Ebediyete yerleştirir; sanki Cennet’ten bir parçadır ve hattâ gizemli ve mahlûk olmayan özüyle, Tanrı’dan bir parçadır. Özlü ibâdet dünyâdan ve hayâtтан bir kaçıışı sağlar ve böylelikle zevahir perdesi ve revaçtaki biçimler üzerine serpilen yeni ve ilâhî bir özsu ihsan eder, görüngülerin faaliyetleri arasındaki varlığımıza taze bir anlam kazandırır.”²¹⁸ İbâdetlerin insanı ebedileştirdiğini ifâde eden **Schuon**’un sözlerine çok yakın anlamdaki sözler **Nasr** tarafından dile getirilmiştir: “İnsan, ibâdet ederken zaten zamanı aşmış olmaktadır; insan varlığın merkezinde yer alan İlâhi nur’un kaynağına döndüğü ibâdetlerin özü, kalbî ibâdette ise bizzat zaman anının kendisi ebediyet mââyâ da Atman olur. Bu zaman, kozmogonik süreç

²¹⁶ Danner, “Din ve Gelenek”, 26–27.

²¹⁷ Danner, *a.g.m.*, 27.

²¹⁸ Schuon, “Bir Mesaj”, 22.

yoluyla oluş alanına yöneltilen ebediyetten başka bir şey değildir.”²¹⁹ **Nasr** bu durumu daha açık ve net olarak aynı eserin 53. sayfasında şöyle izâh eder: “İnsan ibâdet vâsıtasıyla arizî olan zaman ve mekân mertebesini aşarak Ebedî Olan ile yeniden doğrudan ilişki kurar. Aynen irfânî bilgi ile farkına varılan hakikat’ta olduğu gibi, ibâdette geçici olan ile ebedî olan mucizevî olarak birleşir. Ebedi olana ibâdet eden insan ile yalnız yüksek gerçekliğin Ben olduğunu bilen insan zaman ve mekân alanını aşıp ebedi nizam’a kavuşmuştur. O, artık oluşun içinde olmadığı gibi nur kapısını da geçtiği için ancak vardır. Onun için zaman artık ebediyetin hareketli imajı olmayıp bir ebedi anlar dizisi veya ebedi hal’de tek bir an haline gelmiştir.”²²⁰

Schuon, ibâdetin tefekkür boyutuna da eğilmiştir. O’na göre ibâdet, beraberinde tefekkürü de barındırır. İbâdet eden insan aslında derin bir tefekkür içindedir. Bu durumu şu veciz sözle anlatmaya çalışır: “İmanla dolu bir ruh, imanı ile uyumlu bir biçimde düşünebilir, zira ibâdet etme güdüsü hakikatle birleştiği derecede derinleşir.”²²¹ Burada inanan bir insanın bariz bir vasfı olan tefekkürden yoksun olmadığını, aksine imanının icapları doğrultusunda tefekkür edeceğini belirten **Schuon**, bu tefekkürün insanı ibâdete güdeleyeceğini, bu güdülenmenin hakikatle -tefekkürle- birleştiği derecede derinleşeceğini belirtmektedir. **Schuon**, teolojinin kapandığı yerde iki kapının bulunduğunu belirtir: İrfân ve Ayin (İbâdet). Ona göre irfân sonsuza açılan kapı; ibâdet ise metafiziksel hikmetin tamamlayıcısı veya uzantısıdır.²²²

Zâhirî görünüşü itibarıyla ibâdetlerin insan hürriyetini kısıtladığı gibi bir izlenim sezilebilmektedir. Aslında ne olursa olsun insan hakkı ve hürriyeti, Allah hakkından sonra gelir. **Nasr**, bunu açıkça ifâde etmiştir.²²³

4.2.2.4. Ahlâk

Ahlâk tasavvuf ile doğrudan alâkalı bir konudur. Konu üzerinde gelenekselci ekol ısrarla durmuş ve çağdaş yaklaşımın ahlâkı çökerten bir özellik taşıdığını vurgulamışlardır.

Schuon, ahlâkı, değişik konularla birlikte ele almıştır. O, özellikle ahlâk ve imanın akıl ile ilişkisi üzerinde ısrarla durmuştur: “Şurası bilinen bir gerçektir ki, dinler akıldan ziyade iman, fazilet ve amele dayanırlar. Bunu anlamak zor değildir; zira her insan ölümsüz bir ruha sahiptir; ruhunu kurtarmak için insanlar aklını kullanmak zorunda olmadıkları için her aklını kullanan kurtulamaz. Akıl bir yanda eğer temel ve kurtarıcı hakikatlere sahip değilse bir önem ifâde etmez; diğer yanda akıl, iman ve ahlâkla dengelenmelidir; çünkü iman ve ahlâkla birleşmeyen akıl doğasına göre davranamaz, yâni gerçek vazifesini yapamaz. İman, hakikatten gelen bilgileri

²¹⁹ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, 60.

²²⁰ Nasr, *a.g.e.*, 53.

²²¹ Schuon, *İslâm ve Ezeli Hikmet*, 51.

²²² Schuon, *a.g.e.*, 59–60.

²²³ Nasr, *Genç Müslüman’a Modern Dünya Rehberi*, 56.

fiiliyata geçiren niteliklidir. Fazilet ise iman ve hakîkate uygun davranma irâdesidir. İman ile rasyonel kesinlik arasındaki fark imanın, hakîkati, hakîkat sevgisi ve hakîkat fiiliyle yerine getirme irâdesiyle birleştirmesidir. Dolayısıyla iman sâdece zihindeki bir kesinlik olmayıp varlığımızın her noktasına nüfuz eden bir niteliklidir. İman ve ahlâk (fazilet) açık olduğu üzere aklın meydana gelmesini sağlayamazlar, ama en mütevazı akla azami saflık ve kesinlik katarlar. Yine kelimenin olağan anlamıyla akıl eğer ahlâk ve iman netice vermiyorsa bunun sebebi aklın kendi tabiatına uygun davranmamasıdır. Çünkü saf akıl, bu iki potansiyeli özünde taşır; özüne uygun davrandığı ölçüde de onları realize eder. Fakat bu realizasyon, hiçbir iradi veya duygusal unsur içermeyenler de dahil olmak üzere tüm mânevî yöntemlerin ispat ettiği gibi canlı bir iman ve ahlâk mücadelesi gerektirir.”²²⁴ Buna göre denilebilir ki ahlâk için akıl, akl-ı selim için de ahlâk olmazsa olmaz birer şarttır.

Victor Danner, tüm dinlerin ahlâk kurallarına sahip olduğunu belirttikten sonra, ahlâkın mânevî boyutu üzerinde durur. O özetle şöyle demektedir: “Ahlâki boyuttan yoksun bir din tasavvur edemeyiz... Kişi zihninde ister mistiklerin ahlâkını ve isterse inananın harici, yasaya itaat eden davranışlarını canlandırsın, bu daima belli bir eylem prensipleri meselesidir. Yegâne fark şudur: Mistik açıdan eylem zihinde gerçekleşir, umûmî inanan açısından ise eylem çoklukla dışsal davranışları, ya da muameleye ilişkin faziletleri içerir. Ahlâklı yaşam en derin anlamıyla ruhta faziletler ile kötülükler arasındaki savaştır, bu savaşın muhakkak ki ileri-geri dalgalanmaları olacaktır, ancak nihâî gâyesi mânevî huzuru sağlamaktır. Tüm mânevî hayâtını bağlayan bu taahhüt olmaksızın birey ne ibâdetlerle gelen rahmeti rûhunda muhâfaza edebilir; ne de itikadının temel öğretilerini dâimî biçimde zihninde tutabilir.”²²⁵

Schuon, erdemlerin (ahlâkın) hakîkate işâret ettiğini belirttikten sonra, ahlâkın insanı güzelleştiren yönüne de işâret etmiştir. **Schuon** bununla ilgili olarak şöyle bir izahta bulunur: “Mâhiyetleri gereği, hakîkate şehâdet eden erdemler, aynı zamanda aslî unsurlarını teşkil eden ölçüye göre bunları derunîleştiren bir niteliğe sahiptirler. Aynı şeyler sonsuz güzelliğin mesajlarını aktaran varlık ve nesneler için de geçerlidir. Eğer kalb’e çekilerek orada bütün hakîkati ve onun zımnında ki şahsîlik öncesi kutsîliği bulmak istesek, kalbi yalnızca aklımızla değil, aynı zamanda genelde mânevî tavırlar ve ahlâkî niteliklerle ruhumuzda tezâhür ettirmeliyiz; zira ruhun her güzelliği kalb’den gelen ve ona geri dönen bir ışıdır.”²²⁶

Ahlâk-vicdan ilişkisine temas eden **Nasr**, şu önemli tespitte bulunur: “İslâm’da insan neyin adil, neyin cömertçe olduğuna kendisi karar vermeyip bu konuda Allah’ın emirlerine göre hareket etmek zorundadır; ancak burada

²²⁴ Schuon, *İslâm ve Ezeî Hikmet*, 83–84.

²²⁵ Danner, “Din ve Gelenek”, 27–28.

²²⁶ Lings, *Onbirinci Saat*, 77.

Allah'ın her insanın içine yerleştirdiği vicdanın da büyük rolü vardır. Belli başlı temel ahlâkî davranışların normlarını şeriât belirler, ama her beşerî davranış tipinde insanın İslâm'ın ahlâkî öğretilerini kendi vicdanının sesine göre tatbik edebildiği durumlar da yok değildir. Dolayısıyla bazılarının iddiâ ettiği gibi İslâm ahlâkında mekanik ve körü körüne yapılan bir şey yoktur.”²²⁷ Bu bakış açısı gerçekten çok önemlidir. Zira bu sözlerden iki önemli sonuç çıkmaktadır. 1. İslâm ahlâkî belli bir zamana hapsedilmiş, doğduğu asırdaki ahlâkî yapıyı düzetmekle sınırlı olmayıp her asra tatbiki mümkündür. 2. Bu bakış açısına göre, İslâm ahlâkî her zaman yenilenebilecek ve değişik boyutlarıyla yeniden şekillenebilecek bir özelliğe sahiptir. Bunu net olarak tasavvuf ahlâkında görebiliyoruz. Tasavvuf ahlâkî âdeta, şeriât ahlâkını bir açılımı ve izahı mâhiyetindedir.

4.3. DİN TEMELİNDE BİLİM, PSİKOLOJİ ve TASAVVUF

Modern dünyânın en büyük yanılgılarından birisi şüphesiz aşkın olan hakîkatleri, indirgemeci bir yaklaşımla genelde bilime özelde ise psikolojik hallere feda edilmesidir. Bu konuyu irdelenmek için din-bilim, tasavvuf-psikoloji ve tasavvuf-bilim ilişkileri üzerinde durmak gerekmektedir.

Gelenekselci ekol, bilime karşı olmamakla birlikte bilimin kutsallaştırılmasına karşıdır. Onlara göre dinlerin de küçük ve büyük âlemle ilgili söyleyecekleri çok şey vardır. Hattâ **Schuon**, dînin bilimden varlığı izâh etmede daha üstün olduğunu şu cümlelerle ifâde etmiştir: “Eğer bilimden kasıt dar ve felsefî olarak kusurlu bir yöntemden çıkan bilgi değil de gerçek şeylere ilişkin bilgi ise o zaman din, kozmik düzendeki hiyerarşinin, dengenin ve ritimlerin bilimi olur. Çünkü din aynı anda hem Tanrı'nın zâhîrî tecellisini hem de O'nun bâtınî çekiciliğini izâh eder.”²²⁸

Nasr, modern bakış açısının bilimi kutsallaştırdığını ve birçok önemli argümândan yoksun kaldığını anlatmaktadır. **Nasr**'a göre bilimcilik, vahyi reddetmekte, dîni, öznelleştirilmiş ahlâka ve kişisel vicdânî konulara indirgemekte ve insanın çevresinde daima hissettiği mânevî gerçekliği büyük oranda tahrip etmektedir.²²⁹

Nasr, gelenekselci ekolün dinin psikolojik tezâhürlere indirgenmesine tamâmen karşı olduğunu belirtir. Bununla beraber gelenekselci ekol dinin toplumsal ve psikolojik veçhelerini göz ardı etmez.²³⁰

Gelenekselci ekol ruhsal bozuklukların, psikolojik verilerle tedavi edilemeyeceğini söyler. **Whitall N. Perry**, **Titus Burchardt**'ın bunu şöyle izâh ettiğini belirtir: “Nefsî olan şeyler nefsî olan imkânlarla tedavi edilemez.

²²⁷ Nasr, *Genç Müslüman'a Modern Dünya Rehberi*, 79.

²²⁸ Schuon, *İslâm ve Ezeli Hikmet*, 69.

²²⁹ Nasr, *Genç Müslüman'a Modern Dünya Rehberi*, 258.

²³⁰ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, 82.

Kendi özel doğası itibâriyle nefis, esasen istikrarsız ve aldatıcıdır; bu yüzden ancak kendi dışında ve üzerinde olan bir şeye başvurularak tedavi edilebilir.”²³¹ Bunun anlamı psikoloji, kutsal olana göre insanların ruh dünyâsını imar etmede yetersizdir. Din ve özelde tasavvuf rûhî problemlerin temel çözüm yoludur.

Perry, dînin etkisini yitirmesiyle, dînî boşluğun psikoloji bilimiyle doldurulmaya çalışıldığını belirtmiş ve bunun olumsuz yanlarını şöyle izâh etmiştir: “Dünyânın merkezi olarak dînî etkisinin kayboluşu, psikolojinin doldurmaya çalıştığı bir boşluk bıraktı. Ne antik ne modern olan, yalnızca tedaviyle uğraşan, bu şekliyle tıbbın bir dalı olarak toplumda sürekli ortaya çıkan rûhî rahatsızlık türlerini değişik ustalık derecelerinde gidermeye çalışan sermedî bir psikoloji ilminin var olduğunu kimse iddiâ edemez. Yanlışlık, psikolojinin ruhun ilâhîye ait olan kısmını işgal etmesi ve bilinçli ya da bilinçsiz olarak kutsalı gündemden silmek ve kutsala faydasız, kısır ve geçersiz bir görüntü vermek için çalışmasından kaynaklanır. Bu nihâî olarak **Fritjof Schuon**’un ‘psikolojik sahtekârlık’ kavramına tıpa tıp uymaktadır.”²³²

Son tahlilde bilim ve kutsalın kalbi olan sûfîzmin ortak çalışmaları gerektiği ifâde edilmelidir. Zaten Sûfîzm’in keşiflerde başat rol oynadığı, tasavvuf tarihi üzerinde araştırma yapanlarca ifâde edilmektedir. **Nasr**, Sûfîzm’in bilimsel ve teknolojik icatlardaki rolünü şu şekilde anlatmaktadır: “Sûfîzm bâtınî ve gizli bilgiyle alâkalı olduğu için, bilimin sınırlarını ve belli bilimsel keşifler sonucu ortaya çıkan sembolik mânâyı kavrayabilecek en yetkili dîni unsurdur. Bilim kendi keşiflerindeki sembolik mânâyı kabul etmediği veya edemediği için çeşitli bilimsel keşiflerde ortaya çıkan sembolik manalar onun için hiçbir şey ifâde etmez. Sembolik gerçekler Sûfîzmin veya benzeri metafiziksel perspektif ve okulların çalışma alanına girer. Sûfîzmi tam manasıyla kavrayan bir kişi, bilimin dâimâ fenomen (doğa) bilgisiyle sınırlandığını bildiğinden, aslında bilimle din (veya Sûfîzm) arasında gerçek bir sürtüşme olamayacağını da kesinlikle anlar. Bilimin, gerçekliğin aslını bu şekilde anlamak için meşru bir yol olduğunu kabul etmiyorum. Bilim, kendisi için hiçbir değeri olmayan bâtınî dünyâyı ve hakîkatı reddeder.”²³³

Özetle söylemek gerekirse, bilim ne hiçbir şey ne de her şeydir. O, kutsalın ve özellikle tasavvufun himâyesi altında yoluna devam ettiği sürece insanlığa hizmet edecektir. Aksi takdirde insanların mânevî ihtiyaçları bir tarafa maddî ihtiyaçlarını karşılamaktan âciz kalacaktır. Zâten beşerin kalkınması aslında sâdece bilim ve teknolojiyle değildir. İslâm medeniyeti teknoloji ve bilimle değil –bunların etkisini inkâr etmemekle beraber- asıl olarak tasavvuf ve mânevî düşüncesiyle terâkki etmiş ve yayılmıştır.

²³¹ Whitall Perry, “Ruhun Burçlar Kuşağı: Geleneksel ve Deneysel Psikoloji Arasındaki Farklarla İlgili Gözlemler”, *Kutsalın Peşinde*, 77.

²³² Perry, *a.g.m.*, 74.

²³³ Nasr, *Söyleşiler*, 134.

4.4. TASAVVUFUN BAZI ANA MESELELERİ ve KAVRAMLARI

4.4.1. Metafizik Huzur veya Mâneviyât

Daha önce de ifâde edildiği gibi sûfinin dünyâdaki çabalarının veya seyr-i sulukunun nihâî sonuçlarından birisi mânevî huzurdur.

Tasavvufî açıdan bakıldığında aslında bütün mânevî çabaların nihâî hedefi mânevî huzurdur. **Martin Lings**'in **Schuon**'dan alarak naklettiği bir cümle bunun en açık ifâdesidir: “Mânevî çabaların hedefi kalpten pası gidermektir, böylece akıl serbest kalacaktır.”²³⁴ Akıl serbest kalınca da fizikötesi âlemlerle insan, kontağa geçecektir. Aksi takdirde akıl, görmediğine inanmam düşüncesiyle mânevî âlemi inkâr yoluna girmesi söz konusudur.

Schuon, metafizik ve metafiziksel huzur üzerinde çok durmuştur. Bu bağlamda Hristiyan metafiziği ile İslâm mânevîyâtının mukâyesesini yapar ve mânevî huzuru izâh etmeye çalışır: “Sıradan Hristiyan perspektifine göre, tüm mahlûkat tefessüh etmiştir ve bunun sebebi de az çok insanın düşüşü ve dolayısıyla tefessühüdür. Dolayısıyla duyu zevkleri ancak bedensel bireyin yâni dünyevî insanın muhafazası için zorunlu olduğunda meşrudur. İslâmî bakış açısına göre haz, doğa ve dinin sınırları içinde kaldığı müddetçe semâvî arketiplere ait olan ve bu yüzden fazilet ve tefekküre faydalı olan tefekkürî bir nitelik yâni bereket kazanır. İslâm’a göre sorulması gereken hangi hazzın hangi birey için öneminin ne olduğu değil, normal olan ve sınırları çerçevesinde iman ve imanın gerektirdiği amellerle uhrevîleşen insan için ulvî olan hazların öneminin ne olduğudur.”²³⁵ **Schuon**, huzur ve mutluluğun kaynağını mânevî olduğunu böylece vurgulamış olmaktadır.

Burada önemli bir problemle karşı karşıyayız. Mânevî âlem veya fizik ötesi tecrübelerin ne kadar izahı mümkündür. İzah edilse bile anlaşılma derecesi hangi oranda gerçekleşir. Konuyla ilgili olarak **Schuon** gerçekten dikkate değer açıklamalar yapmıştır: “Aşkın hakîkatlere (metafiziksel âleme) herhangi bir birey yahut topluluğun mantığının ulaşamaması onların esas itibâriyle tüm mantığın ötesinde olduğunu göstermez. Çünkü mantığın gücü bir yanda düşünürün entelektüel durumuna diğer yanda verinin yeterliliğine dayanır. Metafizik, mantıksal bir tarzda ifâde edildiği için doğru değildir; bilakis metafizik doğru olduğu için mantıksal bir tarzda ifâde edilebilir; onun mantıksal bir tarzda ifâde edilebilmesi beşerî aklın mümkün noksanlıklarına uyduğu anlamına gelmez.”²³⁶ **Schuon**, akla çok önem verilmesinin bir sonucu olarak mânevî âlemin inkârına gidildiğini, bunun sonucunda dinin mânevî boyutlarının da anlaşılmadığı ayrıca belirtmektedir. Mânevî yapıyı izâh

²³⁴ Martin Lings, “Gelenek Işığında Günümüzün Dünyası”, *Kutsalın Peşinde*, 244.

²³⁵ Schuon, *İslâm ve Ezeli Hikmet*, 34.

²³⁶ Perry, *Ruhun Burçlar Kuşağı: Geleneksel ve Deneysel Psikoloji Arasındaki Farklarla İlgili Gözlemler*, 99.

etmek isteyen din adamları, din dışı argümanları kullanarak kendi perspektifini yanlışlamaya yol açacak girişimlerde bulunmuştur.²³⁷ Bu durumda tek bir yol görünmektedir. Mânevîyât çağdaş argümanlarla izâh edilmemelidir. (Hele Psikoloji bilimiyle asla)

Bu hataya benzer bir duruma, kelmacılar da veya teologlarda rastlanmaktadır. **Schuon**'un **Eş'arî**'yi eleştirdiği bir yazısında bu durum açıkça göze çarpmaktadır.²³⁸

Schuon, metafiziksel bilginin inandırıncılığını yitirmesine hattâ yok olmasına sebebiyet verecek bir durumu şu cümlelerle izâh eder: “Genelde tasavvuf, hikmeti, cömertlik ve mânevî yoksulluk gibi bilgiyle hiçbir ilişkisi olmayan ahlâki tavırlarla özdeşleştirir. İrfân, evrensel yanılmayı ima eder; eğer doğru anlaşılırsa bu, fikir ayrılığı intâç eder. Ruha ayrılık empoze edip yanılısma anlayışı uyandırabilir; ve gerçekten de yoksulluk, cömertlik ve dünyâdan uzaklaşma gibi tedbirlerle ruha empoze edilir. Tabiatın izâfi mâhiyetine içten inanmak ondan kopmak demektir; bu kopuş, takınılan tavırlarla desteklenir. Sağlam temeline karşın bu düşünce tarzı sorgulanmalıdır, çünkü bu eğer bir yanda yol gösteriyorsa diğer yanda kafayı karıştırıp metafiziksel bilginin –ve dolayısıyla bâtinî bilginin- kaybolmasına neden olur.”²³⁹ Dikkat edilirse **Schuon**, metafiziği anlamak için dünyâdan tamâmen soyutlanmanın bir buhrana yol açacağını belirtir. O'na göre insan metafiziği de fizikî âlem üzerinde öğrenebilir.

4.4.2. Bâtinî Hareketlerin Doğuşu ve Sapkınlık

Tasavvufun en karmaşık ve anlaşılması zor yanlarından birisi, İslâm'ın özünde yer almayan, bir yönüyle de **bidat** diyebileceğimiz hususların, değişik tarikatlarca benimsenmiş olması ve bu benimsemenin sonucunda sırat-ı müstâkimden inhiraf etmeleridir.

Gelenekselci ekol, tasavvufî inhirafların nedenleri üzerinde durmuştur. Konuyla ilgili geniş bir tahlil yapmışlardır. Ancak gözden kaçırılmaması gereken bir husus, velîlerin şatahat türünden olan söylemlerinin bu kategoride değerlendirilmemesi gerektiğidir.

Her dinde inhirafların yaşandığını belirten **Schuon**, bu inhirafları ortadan kaldırmak üzere her dinin mücedditleri veya velîleri zuhûr etmiştir. O bu durumu şu cümlelerle anlatır: “Birbirini dengeleyen iki paralel hareket mevcuttur: bir yanda, birliktelik kaynaktan uzaklaştıkça dejenere olurken diğer yanda söylemeye bile gerek yok ki, mânevîyâtta genel bir yükselme olmadığı taktirde târif ettiğimiz tarzda evrime dayanan ve birbirini izleyen safhalar zuhûr eder: şu anlamda ki, başlangıçta gizli olan değerler doktrin biçiminde ortaya çıkarlar; öyle ki bu çürüme sürecinde ilerlemeye dayanan sahte bir aydınlanma bile müşahade edilebilir. Bunu tüm dîni çevrimlerde

²³⁷ Perry, *a.g.m.*, 108.

²³⁸ Schuon, *İslâm ve Ezeli Hikmet*, 153.

²³⁹ Schuon, *a.g.e.*, 88.

görmek mümkündür. Budizm bunun çarpıcı bir örneğini teşkil eder. Bu nedenledir ki her dinde ikincil bir anlamda ‘peygamber’ addedilen mücedditler ortaya çıkar.”²⁴⁰

Martin Lings, batının sapkın bâtinî hareketlerin üremesinde etkin rol oynadığını belirtir. Bunu da şöyle izâh eder: “Evrimsellik ve ilerlemecilik aşırı yaşanmış büyük âlemin iki ana bunaklık halidir. İnsanlığı orta yol dîni itikatlarında zaafa uğratan bu iki hastalık, bunun ötesinde daha tehlikeli kimi rahatsızlıklara daha yol açar. Çünkü insan dindar değilse hiçbir şeydir ve normal dinden mahrum edilmesi durumunda kaçınılmaz olarak dîni hislerin başka şeylere transfer edecektir. Bu yüzden bâtinîlik ve sapıklık modern dünyâda üreme imkânı bulmuş ve bunlar sapıtmayı görülmemiş biçimde kolaylaştırmışlardır.”²⁴¹

Seyyid Hüseyin Nasr, batının, dîni boşluğu doldurmaya çalıştığını, gurular olarak bilinen sözde mânevî şahsiyetler tarafından kurulan modern dîni anlayışlara yöneldiğini belirtir. O’na göre batının böyle bir yönelimin içinde olmasının temel nedeni, kendi ifâdesiyle mânevî yaşantı ve dîni bilgi eksikliğini duyan fakat batıdaki mevcut dîni kurumlarda bulunamamasıdır.²⁴²

Söyleşiler adlı eserde, **Nasr**’a tevcih edilen bir soruya **Nasr**’ın verdiği cevap, aslında mistik sapkınlığın hangi noktada yoğunlaştığını açıkça ortaya koymaktadır. Konuyla ilgili olarak **Nasr**, “günlük dilde mistisizm kelimesi tecrübeyle bağlantılı olarak kullanılıyor. İnsanlar mistik olduklarını söyledikleri zaman, bir tecrübe yaşadıklarını kastediyorlar, ancak bu tecrübe rûhanî olan âlem-i makûl ile değil, genellikle cinler, elementerler âlemi ile yâni astral âlem ile ilgili. Günümüzde, özellikle mistisizmin ‘*Kaliforniya fenomeni*’ olarak adlandırılan bir anlayışta rûhî ve nefsî âlemler birbirine karıştırılıyor. Nefsanî âlem genellikle dumanlı ve kasvetli bir labirent gibidir. Rûhanî âlem ise her zaman parlak, aydınlıktır. İkisi arasında önemli bir ayırım vardır. Günümüzde bu kadar çok sahte mistisizmin olmasının sebebi bu ayırımın farkında olunamamasıdır.”²⁴³

Seyyid Hüseyin Nasr, bunun dışında irfânın iki dilinin (sükût ve sembolik) dil olduğunu, ancak bu iki dile üçüncü bir dilin ilâve edilebileceğini söyler. İrfân için soyut bir dilin kullanılmasının da mümkün olduğunu belirten **Nasr**, insanın bu dilin karşılığını anlayabilmesi şartını ön koşul olarak ileri sürer.²⁴⁴ Gerçekten anlaşılamayan bir soyut irfân dili, insanı yanlış yönlere savurabilir. Bu açıdan sûfilerin hakikatleri ifâdede soyut dil kullanacaklarsa bile, anlaşılır olmasına dikkat etmeleri gerekmektedir.

²⁴⁰ Schuon, *İslâm ve Ezelî Hikmet*, 40.

²⁴¹ Lings, “*Gelenek Işığında Günümüzün Dünyası*”, 236.

²⁴² Nasr, *Genç Müslüman’a Modern Dünya Rehberi*, 200–201.

²⁴³ Nasr, *Söyleşiler*, 137–138.

²⁴⁴ Nasr, *a.g.e.*, 93.

4.4.3. Sûfîye Göre Zaman

Evrimci modernist anlayışa göre zaman sürekli ve sonsuz olarak akar. İnsan da bu değişim içinde sürekli evrimleşir ve tekâmüle ulaşır. Bu anlayışa göre sonsuzluk iştahı insanı aldatabilmektedir. Sûfî bu iştahını fenafillâh mertebesine vararak giderir. Böyle bir sûfinin gözünde ne geçmiş ne de gelecek önemlidir. O geçmişe rıza, geleceğe tevekkül gözüyle bakar. Modern insan ise sürekli geçmişin hüznü ve geleceğin endişesi içindedir. Çünkü evrimci anlayışa göre insan her şeyi kendisi yapar. Sûfî ise geçmiş ve geleceği bir noktada ve bulunduğu ‘an’da birleştirir.

Nasr, sûfinin bu halini ve bu halin hâsıl ettiği mânevî hazzı şu şekilde târif eder: “Mânevî insan hâlâ zamanda yaşamasına rağmen geldiği yer olan alfadan ve gideceği yer olan omegadan haberdardır. Aslında o zaten içsel olarak aynı zamanda geldiği yer veya alfası olan o omegaya dönmüştür. Böyle bir insan zaten zamanı, kendi ‘zamanını’, ebedi nizam’a ait olan ebedi hal’e dönüştürmüştür. Çünkü bu insan ile ilgili olarak **Şemseddin Mağribî** der ki:

Onun mekânında Ezel Ebed olmuştur

Bizim dünyamızda ise Ebed Ezel olmuştur.

Böyle bir şahıs, beşerî varoluşun tamâmen farkındadır; çünkü gerçek insan olmak demek zamanı aşmak, zamansal düzende zamansızı fark etmek ve kaderin bize yüklediği zaman dünyâsında ebedi olana şahitlik etmek demektir. Zaman içinde yaşasa bile ebedi nizamdan tamâmen haberdar olan kişi zamanı ve onun çürütücü etkisini aşmıştır. Böyle bir insan, beyhûde yaşamamıştır; tam tersine gerçek insan olmanın ne demek olduğunu ve zaman nehrine atılmış bir varlık olmasına rağmen aslında ölümsüzlük için yaratıldığını fark etmiştir.”²⁴⁵

Nasr, sûfinin ‘*ibnü-l vakt*’ oluşunun nasıl anlaşılması gerektiğini şu cümlelerle anlatır: “Sûfî’nin ‘mevcut anın oğlu’ olduğu söylenir; çünkü o, artık gaflet hayâtını terk edip ‘ebedi an’da yaşamaktadır. Mevcut anda yaşayan kişi gerçekte geleneksel anlamda ölüdür; çünkü burada mânevî kişiliğe sahip olan ölür-gezer olarak görülür; zira İslâm Peygamberi (s.a.s.), müminlere ölmeden önce ölmelerini tavsiye etmiştir. Allah’tan gafil olarak geçen bir zamanın örseleyici akışında insanın ölmesi, zâhiren hâlâ bu dünyâda yaşaması demektir; aslında bu hayât olarak görünmesine rağmen gerçekte ölüm olan bu dünyâ hayâtının onun somut bir taklîdi olduğu gerçek hayâtı elde etmek demektir. İnsan potansiyel olarak hâlin bu değerli hazinesine sahiptir, ama onun geçmiş ve gelecekte değil de hâl’de yaşayarak ona fiilen sahip olması zordur. Nitekim kozmik çevrimin bu safhasında beşerîyetin zihni o kadar dağınık ve muhayyilesi öyle dünyevî şeylere dalmış ki insanların büyük çoğunluğu kendi irâdeleriyle ebedî hâl’de

²⁴⁵ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, 60–61.

yaşamamaktadır. İnsanları ebedî olana bağlayacak bir yardıma ihtiyaç vardır. Bu yardım da bizzat ebedi olanın kendisinden gelecektir. İşte bu zorunlu yardım da insanın ebedî halde yaşamasını sağlayacak olan İlahî vahiy ve kutsal formlardır.”²⁴⁶

4.4.4. Tasavvuf ve Menkibeler

Kendilerini tasavvufa adayan insanlarda sık rastlanan bir durumdur menkîbecilik. Öyle ki bazen hakikatler gölgelenir bu menkîbelerin altında. İşte bu noktada bir soru ister istemez zihinde belirir: Acaba menkîbeler İslâmî hakikatlere ne kadar hizmet edebilirler?

Bilindiği üzere menkîbeler kerametler ve efsanevî hikmetler üzerine inşâ edilmişlerdir. Bu menkîbeler çoğunlukla bir kişi etrafında örgülenmektedir. Geleneksel dîni düşüncenin istimâl ettiği ferdiyetçi ve duygusal argümanlar artık vicdânları etkileme güçlerini yitirmişlerdir; bunun sebebi de sâdece modern insanın dindar olmayışı değil, fakat aynı zamanda eşyânın derin hakikatini araştırmayan olağan dîni argümanların psikolojik olarak bir şekilde eskimiş olmaları ve nedenselliğin bazı ihtiyaçlarına cevap veremeyişleridir... Bu yüzden dîni eğitimde genel hatadan yeni doğrular devşirmek yerine daha yüksek düzeyde yâni duygusal olmayan entelektüel argümanlar kullanılmalıdır.²⁴⁷

Schuon velîlerin ve azizlerin yazdıkları kitaplara dikkat çekerek, hakikat noktasında bu kitaplardan istifâde etmenin zor olduğunu ifâde etmiştir. **Schuon** şöyle izâh eder: “İslâm’da beşerî sınırın tipik örneği azizlerin ve velilerin kitaplarıdır. Bu efsane kitaplarının didaktik içeriklerine diyeceğimiz yok, ama kabul etmeliyiz ki onların içerdiği mübalâğalar ve yavan sözler, veliler hakkında somut ve doğru bilgi edinmek isteyenler için bu kitapları anlaşılabilir kılmaktadır.”²⁴⁸

Tüm bunlara rağmen **Schuon**, bu çeşit eserlerin iyi niyet ve hakikatin gerektirdiği saygı ve güzellikleri taşıdığını da ifâde eder. Zira bu anlatım tarzı onların ne kadar büyük şahsiyetler olduğunu zımnen de olsa ifâde etmektedir. Eğer **Hz. Ali** ve **Hz. Fatma** kutsallaştırılmışsa ve bu inanç mânevî idealizmiyle bugüne kadar gelmişse, bunun sebebi onlarda gerçekleşen bir büyüklüğün olmasıdır; mantık, ıstık ve ilgiden yoksun bu eserlerin ahlâkî kalıpcılığının onlar üzerindeki menfi etkisine rağmen bu büyüklüğü hissedebiliyoruz.²⁴⁹

²⁴⁶ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, 52–53.

²⁴⁷ Schuon, *İslâm ve Ezeli Hikmet*, 67.

²⁴⁸ Schuon, *a.g.e.*, 89.

²⁴⁹ Schuon, *a.g.e.*, 93.

4.4.5. Peygamber, Şeyh ve Tasavvuf

Tasavvufu, bazı modern yaklaşımların etkisiyle peygambersizliğe ırcâ etmeye çalışan kimselerin olduğu açıktır. Aslında bu sâdece günümüze münhâsır değildir. Daha önce de tasavvufa karşı cephe alanlar olmuştur. Kuşkusuz bunun temel nedeni vahiy dogmatik olarak görmelerinden kaynaklanmaktadır. Vahiy dogmatik kabul edilince, bu sefer peygamber yaşantısının değişik alanlara tatbiki neredeyse imkânsız hâle gelmektedir.

Schuon'un peygamber yaşantısının mânevî önemi ile ilgili sözleri meselemiz açısından fevkalade önemlidir: “Velîler kendi meslek ve meşreplerine ve içinde bulundukları inanç atmosferine göre düşünür ve konuşurlar; ama onların öğretileri, tüm İslâm irfânının şehâdetten ve onun özünü tevhîd ve ayrılık çerçevesinde açık ve berrak hâle getiren bir takım ayet ve hadislerden neşet ettiği gerçeğini görmemizi engellememelidir.”²⁵⁰ Demek ki velilerin inanç ve öğretileri vahiyden ve peygamber yaşantısından (sünnet) bağımsız değildir. Onlar âdeta yıldız gibidirler; ışıklarını hep peygamberlerden alırlar. Güneşin olmaması halinde yıldızların varlıkları hiçbir şey ifâde etmeyecektir. **Schuon**, aynı eserin bir başka yerinde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) mânevî yaşantısı ve örnekliğinin, Müslümanların fazilet ve ahlâkta yükselmelerine zemin hazırladığını şu cümlelerle anlatır: “*Allah'ın elçisinde sizin için güzel bir örnek vardır.*” (Ahzap, 21) der Kur'ân ve bu kesinlikle sebepsiz söylenmemiştir. Dindar Müslümanlarda –sûfiler arasında çıkan kahramanlar da dâhil- gördüğümüz özellikleri Sünnet, Hz. Peygambere atfeder. Eğer İslâm Peygamberi bu hasletleri kendi şahsında en yüksek derecede yaşamamış olsaydı onların çağları aşarak günümüze kadar gelmeleri mümkün olamazdı. Ayrıca onları başka yerlerden almak da mümkün olamazdı, zira bu özellikler tarz olarak İslâmî'dir. Müslümanlar için Hz. Peygamberin ahlâkî ve mânevî değeri soyut bir iddiâ olmayıp yaşanmış bir gerçekliktir; bu da onun hakikiliğini ispat eder. Bunu inkâr etmek sebepsiz olayların bulunduğunu iddiâ etmekle aynı anlama gelir. Dahası, faziletlerin bu Muhammedî karakteri bilgilerin nispeten kişisel olmayan tarzlarını da izâh eder. **Hz. Muhammed**'in(s.a.v) faziletlerinden başka fazilet yoktur; bu yüzden ancak onu izlemekle bu faziletler elde edilir; **Hz. Muhammed** (s.a.s.) halkı içinde bu faziletlerle yaşamıştır.”²⁵¹

Nasr, Sûfizmin İslâm vahyinin kendi kalbinden veya merkezinden neşet ettiğini ifâde ettikten sonra²⁵², tüm sûfî ve mistik akımların kendilerini nebevî bir işlevle ilintilediklerini değişik dinlerdeki somut örneklerle anlatır: “Bütün öğretilerin kaynağı nübüvvettir. Yâni, insanlık tarihinin hiçbir döneminde nebevî işlevle kendisini ilintilemeyen tek bir mutasavvıf ya da mistik ortaya çıkmamıştır. Taoist olmayan, **Lao Tse**'nin yarattığı evrene mensup olmayan hiçbir Taoist üstat göremezsiniz. Krişna yahut Rama gibi

²⁵⁰ Schuon, *İslâm ve Ezeli Hikmet*, 116–117.

²⁵¹ Schuon, *a.g.e.*, 44.

²⁵² Nasr, *Söyleşiler*, 133.

mütecessim mabutların tecellî evrelerine mensup olmayan tek bir Hindû öğretici bulamazsınız. Bütün konfüçyan üstatlar Konfüçyandırlar. İslâmî bakış açısıyla, **Konfüçyüs**'ün, peygamberlik işlevini Çinlilerin dünyasında gerçekleştiren bir peygamber olduğu söylenebilir.”²⁵³

Nasr, “hakîkaten biz kimiz?” sorusuna karşı mutasavvıfların bir doktrin geliştirdiklerini, bu doktrinde peygamberliğin hem teolog hem de sûfî için önemli bir yer ihraz ettiğini belirtir. Mutasavvıfların geliştirdikleri doktrin kısaca şöyledir: “Geleneksel anlamıyla aklımızı kullandığımızda içimizdeki bu ilâhî bilgi organını (melekût âlemi) uyandırmış oluyoruz. Böylelikle, nübüvvet işlevine yaklaşmış oluyoruz. Zira akla sahip olmakla her birimiz içimizde bir peygambere sahip oluyoruz. İşte bu yüzdendir ki, peygamber bize sâdece ne yapmamız gerektiğini değil, her şeyden öte en üst düzeyde neyi bilmemiz ve nasıl olmamız gerektiğini de öğretiyor. Nebevî mesajda cezp etme kabiliyetine sahip fitrî bir şeyler var. Ve bu Allah'ın kendisinden geldiği için bir teolog, bir mistik veya bir filozofun mesajından farklıdır. Bu nedenle de, en basit çobandan en derin mistik yahut felsefî zihne kadar her tür insana seslenmektedir.”²⁵⁴

İlahî hakîkatlerin insanlara iletilmesinde peygamberlerden sonra önemli bir yer ihraz eden bir başka zümre veya kişiler, veliler (şeyhler)'dir. Bunlar aynı zamanda bir bilgedirler de. Bu yönüyle veliler, Peygamberlerin mirasçılarıdır. Bunlar mürşittirler aynı zamanda. Bunun için bu insanlar neşet ettikleri toplumlara her zaman bir ışık olmaya çalışmışlardır; tıpkı peygamberler gibi. Burada bir istisna vardır: Peygamber âlemşümül iken, veli kendi himayesi altındaki insanla ilgilidir. Çoğu kez veli kendi has dâiresinde hareket eder. Tabiri diğerle peygamberi kabul etmemek küfür iken velinin kabul edilmemesi dîni açıdan hiçbir olumsuzluk ifâde etmez.

Tasavvuf denilince umûmîyetle **şeyh**, **mürîd** ve müridlerin intisap ettiği sistemli mânevî yol (**tarîkat**) akla gelir. **Lings** mânevî yollar ile ilgili olarak şu izahattâ bulunur: “Sahih mânevî yollar içinde bile müritlerin derin iştiyaklarına karşılık olmayanlar bulunabilir. Genelde iki tür mânevî yol olduğu söylenebilir: Bunlardan biri nispeten ‘statik’tir; tarikat âdabını aktarabilmek dışında herhangi bir öğreticilik vasfına sahip bulunmayan bir otorite şahsiyetin yönlendirmesine tâbidir. Diğeri ise yolun sonuna ulaşmış ve lâıyk olan başkalarını da yolun sonuna sevk edebilecek hakîki, tecrübeli bir mürşide bağlıdır.”²⁵⁵ Yolun sonuna varmış mürşit, insan-ı kâmil vasfına haiz kimse demektir. Böyle bir mürşit, ilâhî bir öğretiyi yâni doğrudan ve küllî anlamda vahye dayanan öğretiyi kendi şahsında müşahhaslaştırmış kişidir... Mürşit aynı zamanda bir basiret örneği olmalıdır. En son olarak o ‘müntesip ve müridi önce zihnen kendisinde, sonra da varlığın merkezinde yâni

²⁵³ Nasr, *Söyleşiler*, 245–246.

²⁵⁴ Nasr, *a.g.e.*, 242–243.

²⁵⁵ Lings, *Onbirinci Saat*, 95.

hakîkatte sabit kılacak bir metodun' üstadı olmalıdır.²⁵⁶ Şeyhin gerçek bir şeyh olmasının yanında elbette müridin de gerçek bir mürit olması önem arz etmektedir. Mürit olacak kişi için gerçek bir mürşidi tamamıyla zihnî süreçlerden geçerek tespit için hatasız yol yoktur, ancak her şeye rağmen lââyık olan her talibin gerçek bir mürşidi bulacağı yolunda evrensel mânevî bir düstur vardır. Dış görünüşe rağmen, gerçekte müridin yolu seçmediği fakat yolun müridi seçtiği söylenir. Diğer bir deyişle, mürşit yolu müşahhaslaştırdığından intisapla mürşit mürit ilişkisi başlamadan önce dahi onun müride doğru gizemli, ilâhî ve etkin bir işlevi vardır.²⁵⁷

Bu arada '**intisap**' kavramının tasavvuf açısından ne gibi bir öneme sahip olduğu bilinmelidir. İntisap bilindiği gibi kendini bir şeye dayandırmak demektir. 'İntisap'ın tasavvuftaki önemi ile ilgili olarak **Lings**'in, **Guénon**'dan yaralanarak yaptığı tahlil fevkalade önemlidir: "İntisap olmadan tasavvufî bir yoldan bahsedilemez. Batı'da genellikle 'havari silsilesinin halkaları' olarak bilinen şey buna sâdece nispeten daha dışadönük bir boyutta ve bütün mânevî yollarda müşterek olan bir örnek teşkil eder. İntisap, dîni bizzat kurucusuna uzanan silsile yoluyla, düşmüş insanı yeni ve asil bir yola bağlamaya yarıyor. Aslî mirasın bu gerçek ve etkin yenilenmesi olmaksızın, kişinin düşmeden önceki ilk tabiatını yeniden kazanma ümidi olamaz; özellikle normal yolu izlemeyi reddetme cüretini gösteren hiçbir kimsenin ümit etmeye hakkı bulunmadığı bir mucize olursa başka tabii.²⁵⁸

4.4.6. Tasavvufla İlgili Önemli Bazı Kavramlar

4.4.6.1. İhsan

İhsan, Peygamber diliyle, "Allah'ı görüyormuşçasına ibâdet etmektir".²⁵⁹ Cibril hadisinde ifâde edilen iman, İslâm ve ihsan kavramlarını detaylı olarak izâh eden gelenekselciler, özellikle ihsanın tasavvufu ifâde ettiğini belirtmişlerdir.

Schuon, *İslâm'ın Metafizik Boyutları* adlı eserinde bu konuyu dakik bir bakış açısıyla izâh eder. **Schuon**, Müslüman'ın üç durum veya niteliği (iman, İslâm, ihsan) içinde barındırdığını belirttikten sonra bunları teker teker açıklar. Ona göre, iman ve İslâm, İslâm şeriâtını veya İslâm'ın zâhirî boyutunu kapsamaktadır. İhsan kavramı ise, hem tarikat hem de hakîkati ifâde etmektedir. **Schuon**'un kendi ifâdeleriyle bu durumu aktarmakta fayda vardır: "Şerîat, dinsel ve sosyal unsurlar olarak iman ve İslâm'ı, dolayısıyla dogmatik, ayinsel ve yasal düzenlerde içermiş oldukları her şeyle birlikte iman ve İslâm'ı kapsar. Bu üçlünün yâni şeriât, tarikat ve hakîkat üçlünün ikinci terimi olan tarikat ise, ihsan terimiyle özdeşdir. Ve nihayet hakîkat, onun

²⁵⁶ Lings, *Onbirinci Saat*, 96.

²⁵⁷ Lings, *a.g.e.*, 96–97.

²⁵⁸ Lings, *a.g.e.*, 70–71.

²⁵⁹ Naim, *Sahîhî Buhârî Muhtasarı ve Tecrid-i Sahih Tercemesi*, I, 58.

varoluş sebebi ve yüce gâyesidir. Bu üçlünün son iki unsuru buna göre ezoterizmin alanına ait olmaktadır. Tarikat ise, insanı şerîattan hakîkate götürür; bunu da mârifet aracılığıyla yapar. Buna göre, ihsan hem tarikat hem de hakîkattir, yâni hem mârifet hem de aşktır.”²⁶⁰

Schuon ihsanın insan aklı ile kendisi arasında icra ettiği fonksiyonu şu şekilde izâh eder: “İnsanî küçük âlem içinde, akıl ilke yerini tutar; birey ise zuhûr etmiş varlık yerini tutar. Buna göre ihsan, ilke ile zuhûr arasında var olan ilgilerin bilinçli, aktif ve ani gerçekleşimidir. Bu, bir yandan, yaratılmış varlığın kutsallaşmasıdır, öte yandan da değişmez varlık içinde ortadan kalkması, emilmesidir.”²⁶¹

Nasr, ihsanın işlevini ve müslümanın mânevî dünyâsında neyi ifâde ettiğini şu şekilde açıklamaktadır: “İhsan, insanı, Allah’ın irâdesiyle tam uyum içinde yaşamaya, O’na karşı ibâdetlerini eksiksiz yerine getirmeye, O’nun irâdesini her zaman en üst seviyede hatırlamaya, Kur’ân-ı Kerîm ‘beni an ki ben de seni anayım’(Bakara,2/152) dediği gibi her an O’nu anmaya sevk eder.”²⁶²

Lings, ihsanın neden tasavvufu özdeşleştirildiğini şu şekilde ifâde eder: “İhsan kemâle erdirici niteliklere inanan ve onlara uygun davrananların ulaştığı, başka bir deyişle hem itikatta hem de amelde yoğunlaşan ve derinleşenlere verilen fiili erdemi ifâde eder. Kısaca ihsan, aklın ve irâdenin samimiyetidir; bizim hakîkate olan sadâkatimiz, ilâhî hukuka bağlılığımız, yâni bir yandan hakîkati kısmen değil tamamıyla bilerek diğer yandan kısmî ve yüzeysel irâdemizle değil fakat bütün bir varlığımızla sadık kalmamız demektir. Bunun için ihsan aslî ve bütün olanın bilimi olan tasavvufa açılır ve neredeyse onunla özdeşleşir, zira samimi olmak akıl ve irâde açısından hakikat’ten âzâmî sonucu çıkarmaktır. Diğer bir deyişle, kalbimizle ve dolayısıyla da bütün bir varlığımızla, her şeyimizle düşünmemiz ve istememizdir.”²⁶³

Gelenekselci ekolün bu yaklaşımından önemli bir sonuca varılmaktadır. Onlar, ihsanı tabir-i diğerle tasavvufu, şerîatın bir tamamlayıcısı olarak görmektedirler. Bu bağlamda tarih boyunca kelimci ve fakih ile sûfî arasında yaşanan tartışmalar teorik olarak barıştırılmaktadır.

Nasr, bu durumu daha açık olarak şöyle izâh eder: “Tasavvuf şeyhlerinin görünüşte şerîatı yıkıyor veya reddediyor gibi görünen birçok sözleri, hitap ettikleri toplumun ve içinde bulundukları şartlar çerçevesinde anlaşılmalıdır. Eğer bir **Hâfız**, namaz seccadesini fırlatmak gerektiğini veya **İbn-i Arabî**, kalbinin putperestlerin mabedi olduğunu yazmışsa, bu sözü edilen şeyhlerin ilâhî yasayı inkâr ettikleri anlamına gelmez. Gerçekte onlar,

²⁶⁰ Frithjof Schuon, *İslâm’ın Metafizik Boyutları*, (Ter: Mahmut Kanık), İz Yayınları, İstanbul 1996, 39.

²⁶¹ Schuon, *a.g.e.*, 40.

²⁶² Nasr, *Genç Müslümanın Modern Dünya Rehberi*, 23.

²⁶³ Lings, *Onbirinci Saat*, 91–92.

şerîât uygulamasının kendiliğinden olduğu bir topluma hitap ediyor ve insanları şerîâtın iç anlamına nüfûzla biçimler dünyâsını aşmaya davet ediyorlardı. Herkesin ilâhî yasayı uyguladığı bir toplum ile hiç kimsenin bunu yapmadığı bir toplum arasında bir ayrım dünyâsı vardır.”²⁶⁴

4.4.6.2. Tefekkür

Tasavvufta müridin, şeyhin elinde ‘gassalın elindeki meyyit’ olması sebebiyle, tasavvuf yoluna giren kişilerin tefekkürden yoksun oldukları düşünüle gelmiştir. Hakîkatte böyledir? Gelenekselci ekol bu görüşe hiç iştirak etmemektedir. Zira onlara göre düşünmekten öte daha önemli bir şey varsa o da akl-ı selim ile düşünmek, yâni hakîkati kavramaktır.

Tefekkür aslında bir yönüyle ülfeti kırmaktır. Ülfeti kıramayanlar ne kadar tefekkür etseler de belli sınırları geçmeleri mümkün görülmemektedir. Onun için bu sınırların aşılması metafiziksel boyutlarla mümkündür. Zira madde hem zamansal hem de mekânsal olarak sınırlıdır. Sınırlı bir âlemde sınırsız idrâki elbette metafizikî âlemle kontak kurmaya bağlıdır. Bu yönüyle de peygamber ve velilerin önemli bir görevi sınırlı âlemde sınırsız insanlara hissettirerek onlara düşünce kapıları aralamaktır.

Eylemlerimizin çoğu tekdüzelik ve statiklik içerir. **Gai Eaton**, düşünce ile eylem münasebetini şöyle izâh eder: “Şahsiyet değiştirmeyen bir tefekkür, hayâtı ya yüzeysel ya da işlevsizdir; dîni bir geleneğin basit itaatsizliği yerine zavallı ve nefesine düşkün bir hâlin ikâme edilmesidir.”²⁶⁵ Denebilir ki gerçek bir kişilik ve karakter gelişim ve değişimini sûfî hareketler ortaya koymaktadır. Yalnız sûfî düşünce yapısında, kısırdan ziyade öze inme söz konusudur. Yâni doğrudan doğruya hedefe varmak, sûfî düşüncenin en önemli özelliğidir.

Schuon, bu hakîkati daha öz olarak şöyle izâh eder: “İman dolu bir ruh imanı ile uyumlu bir biçimde düşünebilir, zira ibâdet etme güdüsü hakîkatle birleştiği derecede derinleşir.”²⁶⁶ **Schuon**, aslında bu sözleriyle önemli bir noktaya parmak basmaktadır. Ona göre sağlam düşünüşün temelinde iman veya inanç yatmaktadır. Bu inanç, insanı tefekküre zorlayacak; tefekkür de şüphesiz insanı amele yönlendirecektir. Dolayısıyla denebilir ki ibâdet ve tefekkürün temel dayanağı sağlam inançtır.

4.4.6.3. Zühd, Fakr ve Materyalizm

Gelenekselci ekolün, seküler ve materyalist dünyâyâ tamâmen karşı olmasalar da modern insanın maddeyi her şeyden çok önemli görmesine ve kutsalın geriye itilmesine karşıdırlar. Onlara göre bu olumsuz ve insanlık için tehlikeli olan bu duruma tasavvufun söyleyeceği birçok şey vardır.

²⁶⁴ Nasr, *İslâm İdealler ve Gerçekler*, 157.

²⁶⁵ Gai Eaton, “Gelenek ve İnsan Toplumu”, *Kutsalın Peşinde*, 47.

²⁶⁶ Schuon, *İslâm ve Ezeli Hikmet*, 51.

Tasavvuf, insanın dünyâ meylini her şeyden önce ölüm düşüncesiyle kırar. Bu düşünceye göre insan her an sevdiği dünyâdan ayrılma ile karşı karşıyadır. **Schuon** bu düşüncenin aynı zamanda iyi değerlendirilmesi ve ölümün bir nimet olarak idrâk edilmesi kaydıyla- insana huzur vereceğini şu cümlelerle özetler: “İnsanı dünyevî bağılıklardan kurtarmaya dönük ilk düşünce, ölüm düşüncesidir; daha genel bir ifâdeyle, her şeyin fânî olduğu düşüncesidir. Çile fikrini de içeren ve ‘terk’ tutumuyla çok sıkı bağlantılı olan bu tefekkür, var oluşumuzun bir temel görünümünü aydınlatır. Görünüşte olumsuz özelliğine rağmen, bu tefekkür mânevî bir gerçekleştirim için bir plân ve bir sembol görevi görebilir. Görünüşte olumsuz özellik diyoruz, çünkü bu özellik zorunlu olarak olumlu bir özellikle dengelenmiş durumda bulunur; şöyle ki: Dünyâdan el ayak çekmek demek, İlâhî ışığa, Nur’a açılmak, Tanrı’nın ebediliğini ve ezelîliğini tanımaya hazırlanmak demektir; yaratılışın gayr-ı saflığından kaçmak demek, yaratılmamışın saflığına sığınmak demektir; çileden çıkmak demek, uhrevî mutluluk içine girmek demektir.”²⁶⁷ Gelenekselci ekol, bu ölüm düşüncesiyle insanın dünyevîleşme ve maddîleşme meyli kırılmadığı sürece insanın ruh dünyâsının mamûr olamayacağını belirtir. Özellikle **Nasr**’ın, dünyevîleşmenin insan üzerindeki olumsuz etkisine temas ettiği şu ifâdeler modern insana önemli bir uyarıdır: “Dünyevîleşme, tüm belirsizlik ve yetersizlikleriyle beşer ruhunu övmek ve geleneksel insan mefhûmunu, insanı yeryüzünde tecellîsi olduğu İlâhî numunesinden ayıran biriyle değiştirmek suretiyle daimi olarak Ruh âleminin gerçekliğini yıkmaya çalışmıştır.”²⁶⁸

Ölüm düşüncesi, insanın ruh dünyâsında ilk uyaracağı duygu ‘zühd’ tür. Zira hiçbir insan bile bile kaybedeceği şeylere sımsıkı bağlanmaz. Araya mesafe bırakır. Her an ayrılacağını düşünür. Gelenekselci ekol, zühdü klasik tasavvufî eselerde ifâde edildiği şekliyle değil de İslâm’ın özünde olan ve herkesin tatbik edebileceği şekilde anlaşılması halinde modern dünyâya bir şeyler anlatabileceğini belirtir. **Schuon**, Peygamber zühdünü “**Hz. Muhammed** gerçek bir zahitti; elbette hanımları vardı fakat kutsal olan bu hâlinin dışında o hiçbir zaman sofradan tok kalkmamış, geceleri ibâdetle geçirmiş ve zarûri ihtiyaçlarını karşıladıktan sonra malının gerisini dağıtmıştır” şeklinde özetler ve böyle bir zühd anlayışının toplumun geneli tarafından kabul göreceğini ve yaşanabileceğini –ki yaşanmıştır- belirtir.²⁶⁹

Aslında tasavvufta veya sûfîlerin tasavvufî yaşantılarında, zühdün asıl gâyesi nefse acı çektirmek değildir. Zühdün, yaşanması halinde beraberinde birçok yüksek ahlâkî ve mânevî hasletleri kazandıracağı hemen sezilebilmektedir. Zühdün tetikleyeceği ahlâkî ve mânevî hâller arasında ‘**fakr, şükür, tevekkül, tefviz, teslim, kulluk, hilm, acz** (olumlu anlamıyla), **itaat**’ yer almaktadır.

²⁶⁷ Schuon, *İslâm’ın Metafizik Boyutları*, 54–55.

²⁶⁸ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, 65–66.

²⁶⁹ Schuon, *İslâm ve Ezelî Hikmet*, 43.

Gelenekselci ekol, fakrı, dünyâ üzerinde yaşanan yoksulluğa bir çözüm olacak şekilde, tasavvufî bağlamından tamâmen koparmadan yorumlar. **Rama Coomaraswamy** fakirliği şu cümlelerle anlatır: “Geleneksel bakış açısından fakirlik, aşırı yoksulluğun aksine bir şer değildir. Buna delil, Efendimiz’in (**Hız. İsa**), topalın topallığını gidermiş, dilsizi konuşur ve körü görür hâle getirmiş, ancak katiyetle fakir bir adamı zengin yapmamış olmasıdır. Gerçekten, kendisinin sözlerini ciddîyetle dinlersek, fakirler mübârektir ve Cennet hükümdarlığını tevâris edeceklerdir. O halde fakirlik hepimizin tâlip olması gereken bir hâldir. Öyleyse fakirler kimlerdir? Tüm büyük geleneklerin rûhânî otoritelerine göre, bunlar saf kalpli ve dünyânın eşyâsına bağıllıktan kurtulmuş insanlardır.”²⁷⁰ Bu anlatım Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan şu ayeti hatırlatır: “Ey iman edenler! Siz Allah’a muhtaçsınız.” (Fâtır 15) İşin özünde zenginde Allah’a muhtaçtır, fakir de. Öyleyse meseleyi maddî refah ile ölçmeden meseleyi değerlendirdiğimizde, fakr’ın her insan için söz konusu olduğunu söylemek mümkündür. Zira yine **Rana Coomaraswamy**’nin ifâdesiyle mükemmellik yalnızca Tanrı’ya mahsustur. Kaynağını O’ndan alan tüm mahlûkat iyi olmakla beraber, yaratılmışların tümü Tanrı’dan farklı bir düzlemde oldukları için mükemmellikten yoksundur.²⁷¹

İnsan kendisi mükemmel olmasa da mükemmele dayanarak, mükemmellik yolunda mesafe alabileceğini tasavvufî bir kavramla ifâde edecek olursak **insan-ı kâmil** olabileceğini tasavvufla ilgili yazılan eserlerde rastlamak mümkündür. **Guénon** fakr bağlamında bu konuyu şu şekilde ifâde etmiştir: “Kendisinde yeterli varoluş nedenine sahip olmayan varlık mümkün varlık diye tanımlanabilir. Buna göre, böyle bir varlık kendi kendisiyle hiçbir şey değildir; kendisinin hiçbir şeyi de, kendi malı olarak kendine ait değildir. Birey olarak insan tekinin durumu da böyledir. Aynı şekilde, hangi durumda olursa olsun, yaratılmış bütün varlıkların durumu da aynıdır, çünkü Küllî varlığın dereceleri arasındaki fark ne olursa olsun, İlke’nin karşısında bu fark her zaman bir hiçtir. Öyleyse bu insânî varlıklar ya da ötekiler her ne iseler, İlke’nin karşısında tam bir bağımlılık içindedirler. ‘Onun dışında kesinlikle varolan hiçbir şey yoktur.’ Birçok geleneğin ‘mânevî fakr’ diye belirttiği husus, işte bu bağımlılığın bilincine varmadan ibârettir. Aynı zamanda bu bilince ulaşmış varlık için, bu fakr, anı bir sonuç olarak, yaratılmış bütün her şeyin karşısında bir ilgisizliği ve uzaklaşmayı içerir, çünkü o andan itibaren, bütün bu varlıkların bir hiç olduğunu, mutlak hakîkate göre kesinlikle onların hiçbir önemi olmadığını bilir. Bu ilgisizlik aracılığıyla insan bu eylemin sonuçlarının sonsuz silsilesinden kurtulur. Bu ‘isteksiz eylem’dir. Oysa ‘isteksiz eylem’ sonuçları için yapılmış bir eylemdir. Demek ki, böylece varlık, çokluktan kurtuluyor; Tao öğretisinin ifâdesiyle biçimlerin akımının değişkenliklerinden, ölüm ve yaşam durumlarından, yoğunlaşma ve dağılmanın ardı ardına gelmesinden kaçıp kurtuluyor. ‘Kozmik çark’ın çemberinden merkeze geçiyor; merkez, yarıçapları birleştirip onlardan bir

²⁷⁰ Rama Coomaraswamy, “Geleneksel Ekonomi ve Kurtuluş İlâhiyatı”, *Kutsalın Peşinde*, 147.

²⁷¹ Coomaraswamy, *a.g.m.*, 149.

çark yapan yokluk olarak belirlenir. **Lao-tseu** ‘her kim yokluğun en yüksek derecesine ulaşırsa, sarsılmaz bir biçimde iç diriliğine kavuşmuş demektir.’ Kökenine yâni aslına, hem ilk menşei hem de en son ulaşacağı İlke’ye tekrar dönmek demek, bir iç dirilik haline girmek demektir. Yokluktaki huzur tanımlanamaz bir hâldir. O ne alınır ne de verilir; ancak oraya ulaşıp yerleşilir. Bu yokluktaki huzur İslâm tasavvufundaki **sekinedir**.²⁷²

Schuon, bu meseleyi gerçek bir tasavvufî bakışla şöyle izâh eder: “İslâm’ın yoksulluk (fakr) görüşünde evrensel bir mesaj bulunmaktadır. Onun amacı insana refahın ölçüsünün âzâmî rahatlık değil, asgâri rahatlık olduğunu ve burada fazîletli olanın tatminkârlık ve şükür olduğunu hatırlatmaktır. Fakat bu mesaj eğer tüm varlığımızı içine alan bir hakîkatin ifâdesi olmasaydı pek bir değeri olmazdı... İslâm’daki mânevî yoksulluğun Kur’ânî temeli şu ayettir: ‘Ey insanlar Allah’a nazaran siz fakirsiniz; Allah tüm hamdlerin sahibi gâni’dir.’ (Fâtır 15) ‘Yoksul olanlar’ hiçbir şey üzerinde hakları olmadığını ve sahip oldukları her şeyi diğerinden aldıklarını bilenlerdir; Zengin olan ise kendi kendine yeten ve cevherine dayanandır. İslâm İlâhî irâdeye teslim olduğu sürece yoksulluktur. Fakat yoksulluk kendi içinde bir amaç olmayıp içimizdeki zenginliğe kapı aralayan şeydir, zira aşkın aynı zamanda içkindir. Bu aşkın içinde ölmek bu içinde doğmaktır.”²⁷³

Zühd ve fakrın, dünyâ ve ukbâ dengesini sağlamada önemli bir rol üstlendiklerini sezmek mümkündür. Çağın en anlaşılmaz hâli, dünyâyı bitmez tükenmez bir cennet görmesidir. Haddîzâtında dünyâ ve içindeki her şey bilim adamlarına göre yok olacaktır. Öyleyse insan için dengeye oturtulması gereken bir husustur, dünyâ ve ukbâ muvâzenesi. Dünyâyı ne kadar önem verilecek, ahirete ne kadar?

Gelenekselci ekol, dünyânın ukbânın önüne geçirilmesine karşıdır. Onlara göre, dünyâdaki tüm maddî faaliyetler mânevî bir boyut içinde de icrâ edilebilir. Bunun en açık örneğini **Rama Coomaraswamy**, şu ifâdelerle anlatır: “İnsan faaliyetinin gâyesi hiçbir zaman kâr değildir; zira **St. Thomas**’ın dediği gibi ‘kendi başına alındığı vakit kazanma ihtiyacı hiçbir sınır tanımaz ve sonsuza yönelir.’ Kilisenin en büyük ekonomistlerinden biri olan XVI yüzyıl Floransa Piskoposu **Aziz Antonio** bu ilkeyi gâyet güzel izâh etmiştir. ‘Kazanmanın hedefi, bunun vâsıtasıyla ferдин kendisine ve başkalarına hallerine göre tedârikte bulunmaktır. Kendine ve başkalarına tedârikte bulunmanın gâyesi erdemli biçimde yaşayabilmektir. Erdemli hayâtın gâyesi ise sonsuz rahmete kavuşmaktır.’ Böyle bir toplumun tüm fertleri üretkendir ve böylelikle çabalarından dolayı ‘âdil bir ücret’e hak kazanırlar. Bir cerrahı göz önüne alalım. Mesleğini kâr için icrâ etmesi aşağılık bir eylemdir. Aynı mesleği Tanrı sevgisi yolunda tatbik etmesi ise ideâldir. Ancak cerrah bir melek değildir. Geçindirmesi gereken bir ailesi

²⁷² Guénon, *İslâm Mânevîyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, 49–50.

²⁷³ Schuon, *İslâm ve Ezeli Hikmet*, 46.

vardır ve kendi konumunda hayâtını devam ettirmek zorundadır. Bundan dolayı âdil bir ücrete hak kazanmıştır ve hizmeti için, hayır faaliyetleri dışında âdil bir fiat talep etmelidir.”²⁷⁴ Bu bakış açısının Kur’âni olduğunda şüphe yoktur. Kur’ân-ı Kerîm’de “Allah’ın sana verdiği her şeyde ahiret yurdunu gözetle. Dünyâdan da nasibini unutma” (Kasas, 77) buyrularak bu noktaya temas edilmiştir.

4.4.6.4. Ârif ve Mârifet

Tasavvufî anlamda mârifetin kısaca anlamı, ‘Allah ve hakikat bilgisi’ dir. Mârifetullahı ve hakikat bilgisini kavrayıp mûcibince amel eden kişiye de ârif denir. Ârifi âlimden ayıran temel unsur, ârifin bilgiyi mânevî temelde harmanlamasıdır. Bu durumu kelamcı ve ârif bağlamında ele alan **Nasr**, ârifin kelamcıdan farkını şu şekilde özetler: “Filozof ile ârif arasındaki farklılık, ârifin, sâdece o akl-ı kutsîden çıkarılmış bilgiye ulaşmakla kalmadığı, aynı zamanda mârifetin nihâî hedefinde eridiği noktasındadır. Yâni o, tevhîdî mârifete ulaşan kişidir. Bu mârifet öyle bir bilgidir ki, onda âkil ile mâkûl, âlim ile mâlûm, âşık ile mâşukun birliği tahakkuk eder ve âriften enâniyet, benlik ve senlik sıyrılır gider. Ârif, bu tevhîdî ilmin tahlîle dayalı ve aklî sonuçlarının ne olduğu ile ilgilenmez. Tam tersine onun bilgisi, gök gürültüsü ve şimşek gibi taşkınlara dönüşür.”²⁷⁵ **Schuon** ise teolog (kelamcı) ile ârif arasındaki ayrımı şu dolaylı cümlelerle izâh eder: “Teolojinin kapandığı yerde iki kapı bulunmaktadır: İrfân ve âyin (ibâdet). Aşıkardır ki, irfân sonsuza açılan kapıdır; fakat şurayı unutmamak gerekir ki, ibâdet dili veya tabiat dili şeklinde olsun kutsalın formel dili, metafiziksel hikmetin tamamlayıcısı veya uzantısıdır.”²⁷⁶ Belli ki **Schuon**, teoloğu inancın zâhirî boyutunu inceleyen ve eşyânın hakikatini derinlemesine ve kalbî argümanlarla izâh etmeyen bir bilgi olarak görmektedir. Ârif için tam tersi söz konusudur. Ârif metafiziksel olarak hakikatini kavrama eğilimindedir. Buna rağmen **Schuon**, her ikisinin birbirini tamamlayan bir husus olduğunu da belirtir ki gerçek tasavvufun izlerini bu ifâdelerle keşfetmek mümkündür.

Ârif ve mârifet kavramlarını tam olarak anlayabilmek için ‘irfân’ın mâhiyetini kavramak gerekir. **Nasr**, irfân ile ilgili olarak *Söyleşiler* adlı eserinde şu detaylı bilgileri paylaşır: “İrfân, bilen ile bilinen arasındaki; yâni âlim ile mâlûm ve ârif ile mârûf arasındaki farklılığın aşılmasına dayalı mutlak ve nihâî bilgidir. İrfân, mucizevî bir şekilde insanın ulaşma imkânı bulunan en yüce bilgidir (*ilm-i â'lâ*). Çünkü insanın içinde Allah’ı tanıyabileceği ilâhî bir kıvılcım veya ilâhî bir nur vardır. İnsan, beşer olarak Allah’ı tanıyamaz. Bu bakımdan İslâm’da ‘ârifullâh’ değil, ‘ârif-i billâh’ vardır. ‘Allah’ı onun aracılığıyla tanıyan kişi’ demektir bu. İrfân, en yüce bilgidir. Yâni zihinsel tasavvurların aracılığı olmadan mebdî bilmektir. Fakat bu bilgi vahyi inkâr etmeksizin oluşmalıdır. Çünkü bu bilgiye ulaşmak,

²⁷⁴ Rama Coomaraswamy, *a.g.m.*, 152.

²⁷⁵ Nasr, *Söyleşiler*, 82.

²⁷⁶ Schuon, *İslâm ve Ezeli Hikmet*, 59–60.

Hızır'a tâbi olan kişi gibi istisnâî durumlar dışında ancak vahyin yardımıyla mümkün olabilecek hicapların kaldırılabilmesine bağlıdır. İrfân; enbiya, evliya ve mârifet üstatları vâsıtasıyla mebdde nurunun ışığında hâsıl olan ilm-i huzûrîdir. İrfân, ezelden beri vardır. Çünkü Allah, Kur'ân-ı Kerîm'de de geçtiği gibi bütün isimleri Hz. Âdem'e öğretmişti. (Bakara, 31) Bundan dolayı Âdem, varlığın hakîkatine ârif olmuştu. Din de irfân gibi başlangıçtan beri varlık bulmuş ve Âdem aynı zamanda ilk peygamber olmuştur. Şu halde din ve irfân, insanın yaratılışına karışmış, sonradan ortaya çıkmamıştır. Yine irfân, tüm dinlerin özünde bulunabilir, tabîî ki çeşitli renklerde, her dinin kendine özgü dünyâsına ait formda ve o dinin özel simge ve temsilleri elbisesi içinde..." **Schuon** da her dinin kendine ait irfân belirtilerine sahip olduğunu *İslâm ve Ezeli Hikmet* adlı eserinde anlatmaktadır.²⁷⁷ **Nasr**, İslâm irfânının diğer dinlerin irfânî desen ve renklerinden ayrıldıkları noktaları şu üç maddeyle özetler: "a. Çeşitli dinlerdeki seyr-u sulûk ve irfânî hakîkate ulaşma yöntemi farklıdır. b. Çeşitli dinlerdeki simgeler, istiareler, îmâlar ve irfânî açıklama tarzı birbirinden farklıdır. c. İrfân çok geniş bir deniz olduğundan en üst aşamalarına ulaşmak her zaman mümkün olmaz. Kapılar bazen kapanır, bazen açılır. Fakat zirvedeki kalenin bir tek olduğunda hiçbir kuşku yoktur."²⁷⁸

Mârifetin her dinde olabileceğini kabul eden gelenekselci ekol, ârif veya bilge kişinin genel bazı hususiyetlerini de izâh etmiştir. **Lings**, ârif kişinin insan-ı kâmil hususiyetlerini de taşıdığını belirtir. O aynı zamanda bir mürşittir.²⁷⁹ **Schuon** ise ârif kişinin özelliklerini şöyle özetler: "Bilge kişi eşyâyı ve kendini aşar; böylece onun benliksizliği, onun ruhunun büyüklüğü, asaleti ve cömertliği ortaya çıkar."²⁸⁰ **Schuon** bir başka eserinde bilge (ârif) kişinin vasıflarını şöyle anlatmaktadır: "En genel anlamda bilgelik, dîni bir inanca dayanan müstesnalık ve yoğunluktur. Mucizelere ilişkin tanrı vergisi, semâvî ilhama dayanan bu iki nitelik üzerine kuruludur. Hikmette mânevî davranışın müstesnalığını ve yoğunluğunu belirleyen şey kalbî bilginin derinliği ve genişliğidir."²⁸¹

Schuon, ârifi, rasyonalistle karıştırmamak gerektiğini şöyle izâh eder: "Ârif, eşyânın kökenini apriori olarak bilmek istemez ve bu iddiâda da bulunmaz; fakat tabiatının kendisine gösterdiğini istese de istemese de bilir ve örneğin güneş sistemini belli bir noktadan gördüğünü ve mevsimlerin, gece ve gündüzün sebebini ve yıldızların hareketini bilir. Genel dogmatik ve formalistik din, belli bir beşerî öznellik perspektifiyle analogik olarak sınırlıdır; fakat ezoterizm, bu görüşler sistemini sembolizm olarak kabul etmekle beraber 'metafiziksel fenomenler' denilebilecek şeyin de farkındadır.

²⁷⁷ Schuon, *İslâm ve Ezeli Hikmet*, 4.

²⁷⁸ Nasr, *Söyleşiler*, 91–92.

²⁷⁹ Lings, *Onbirinci Saat*, 96.

²⁸⁰ Perry, "Ruhun Burçlar Kuşağı: Geleneksel ve Deneyisel Psikoloji Arasındaki Farklarla İlgili Gözlemler", 75.

²⁸¹ Schuon, *a.g.e.*, 61.

İlkeyi kavrayabilen akla sahip olduğunu iddiâ eden rasyonalist aslında buna sahip değildir; zira o, *usu* akıl ile karıştırmaktadır ki bu ise sapık fırkaların sahte ilhamcılığına benzemektedir. Fakat ‘en iyinin bozulması en kötü şey olduğu için rasyonalizm sahte mistisizmden daha tehlikelidir, zira bu mistisizm en azından Tanrı’yı ve ahireti inkâr etmez.”²⁸²

4.4.6.5. Zikir

Zikir en öz anlamıyla hatırlamak demektir. İslâm zikir üzerinde önemle durmuş ve insanın her an Allah’ı hatırlaması gerektiği üzerine vurgu yapmıştır. Kur’ân-ı Kerîm’de, özellikle *itmi’nan* denilen hâlin zikirle gerçekleşeceği şu ayetle vurgulanmıştır: “Dikkat edin kalpler ancak Allah’ı anmakla itminana erer.” (Ra’d, 28)

İslâm’ın zikre verdiği önemin bir sonucu olarak, gelenekselci ekol de konu üzerinde inceleme yapmış ve klasik sûfî eserlerden farklı olmamakla birlikte teorik olarak zikre farklı açılımlar sağlamışlardır. **Nasr**, zikrin nihâî hedefinin Allah’ı hatırlamak ve günahlardan uzaklaşmayı sağlamak olduğunu aslî günahtan (Hz. Âdem’in zellesi) yola çıkarak belirtir. O bu durumu şöyle izâh eder: “İslâm aslî günaha dayanmaz, fakat bu, insanın içine yaratıldığı aslî ve mükemmel halden düştüğünü (el-hubût) kabul etmediği anlamına gelmez. İslâm’a göre insanın büyük günahı gerçekte gaflettir ve vahyin mesajının amacı insanın hatırlamasını sağlamaktır. Kur’ân-ı Kerîm’in isimlerinden birisinin ‘zikrullah’ olmasının ve bütün İslâmî ibâdet ve müşterek davranışların nihâî amacı ve hedefinin Allah’ın zikri olmasının sebebi budur.”²⁸³ Görüldüğü üzere **Nasr**, zikri biraz daha geniş değerlendirmiş, insanın Allah’ın emir ve yasaklarını hatırlayarak, o doğrultuda hareket etmesini bir çeşit zikir olarak ele almıştır.

Schuon, karakter şekillenmesinde yapılan fiilin tekrarının önemli olduğunu, **Şeyh Darkavî**’nin şu sözüyle özetler: “Hayırlı amellerin sistematik bir biçimde yapılması ve bunların çoğaltılması alışkanlıklar arasında bir alışkanlıktır. Bu yüzden mürîdin kendisine uygun tek bir zikir ve tek bir harekete yapışmasını tavsiye ediyoruz.”²⁸⁴ Bu yönüyle denilebilir ki, sûfînin karakter eğitiminde ve kişilik dünyâsının gelişiminde zikrin rolü inkâr edilemez. **Lings**, **Guénon**’dan naklederek, konuyla ilgili yaptığı izâh, zikirde tekrarın ne kadar önemli olduğunu ve zikrin insanüstü bir olguya sahip olduğunu ifâde etmektedir: “Bu formüllerin tekrarıyla varlığın farklı unsurlarının uyumlu hâle getirilmesi ve âlemlerin bütün hiyerarşisindeki akisleriyle daha yüksek âlemlerle iletişim sağlama imkânına sahip olan titreşimlerin ortaya çıkarılması amaçlanmıştır. Üstelik genelde bütün ibâdetlerin aslı ve gerçek amacı budur.”²⁸⁵ Âdeta zikir, kâinattaki uyum ve ahengin ritmik bir şekilde izâhından başka bir şey değildir. Dolayısıyla zikir,

²⁸² Schuon, *Varlık Bilgi ve Din*, 103.

²⁸³ Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, 52.

²⁸⁴ Schuon *a.g.e.*, 125.

²⁸⁵ Lings, *Onbirinci Saat*, 70.

kâinatın râbitası konumundadır. Onun için sûfî, zikir halinde, maddeden tecerrüd eder; mânevî âlemin ufuk noktalarında dolaşır. Sûfîlerin zikir yaparken değişik hareketler ortaya koymaları, -sema gibi- bu uyumun ve ahengin bir parçası olma ve Allah’a teslim olma arzusundan başka bir şey değildir.

İslâm geleneğinde aslında zikrin her mü’min için söz konusu olduğunu söylemek gerek. Tasavvuf’ta zikir, sâdece sistemleştirilmiştir. **Nasr**’ın *Söyleşiler* adlı eserinde bu durum şöyle izâh edilir: “Tasavvuf yolunu sâlikleri hayatların her anında tevhîdi yâni ilâhî birliği sâdece teorik anlamda zihnî bir kavram olarak değil aynı zamanda canlı bir hakikat olarak yaşamaya çalışırlar. Tasavvuf, hayâtın her anında Allah’ı hatırlayarak, Allah’ı zikrederek yaşamayı hedeflemektedir. Edebiyatıyla, şiiriyle, musikisiyle tüm bir tasavvuf literatüründe terennüm edilen budur. Allah’ı zikretmek temel hedeftir. Tasavvuf’un Kur’ânî kaynağı budur. Kalplerimiz Allah’ı anmakla aydınlanır. O’nu zikrettiğimizde O da bizi zikreder. İslâm, Allah’ı zikretmenin ilmidir. İslâm Allah’ı bilmenin ilmidir. En büyük günah, O’nu unutmaktır. Tasavvuf, insan hayâtının her anında O’nu hatırlamanın yolunu öğreten İslâm mesajından başka bir şey değildir.”²⁸⁶

4.5. GELENEKSELÇİ EKOLE GÖRE KÂİNÂTIN YARATILIŞI ve SÛFÎNİN ÇEVREYE BAKIŞI

4.5.1. Kâinâtın Yaratılışı ve Allah’ın Sıfatları

Tasavvuf ilminde, mevcûdata, toplu bir bakış göze çarpar. Sûfî -her sûfî ifâde etmese de- mevcûdatı, büyük âlem (kâinât) ve küçük âlem (insan) olmak üzere iki kısımda değerlendiren. Günümüzde bu iki âlem, makrokosmos ve mikrokosmos olarak da adlandırılmaktadır.

Modern bilim çağımıza gelinceye dek değişik nazariyelerle kâinâtın yaratılışını izâh etmeye çalışmıştır. Ancak bu nazariyeler her zaman kısır ve eksik kalmıştır. Sebebi de, kuşkusuz kâinâtın ilk olarak çıkışının sebepler plânında izâh edilememesidir. Zira çağdaş bilime göre ‘hiçbir şey yokken var olmaz, varken de yok olmaz’dı. Öyleyse bu âlem nasıl ortaya çıktı?

Bu konu tarih boyunca insanların zihnini meşgul etmiştir. Peki, sûfî, bu konuda neyi savunmaktadır?

Gelenekselci ekolün önde gelen isimlerinden **Schuon**, evrimin tamâmen sûdur ve zuhûr nazariyesine karşı konmuş bir düşünce olduğunu ifâde eder. Sûdur ve zuhûr, metafiziksel anlamda ortaya konmuş bir yaratılış düşüncesidir. **Schuon** konuyla ilgili olarak kâinâtın yaratılışını şu şekilde özetler: “Evrin teorisi, geleneksel sûdur teorisinin yerine konulmuş bir teori olup, çevre-merkez ilişkisini reddeder. Dolayısıyla, sûdurun kaynağı olan merkez ve ondan yayılan ışınlar inkâr edilmiş ve hiyerârşideki her ilişki çevre

²⁸⁶ Nasr, *Söyleşiler*, 119–120.

eğrisine oturtulmuştur. Bu teoride maddî düzeyden başlayıp canlı alanda geçen ve nihâyet form ötesi gerçekliklerden müteşekkil bir alan olan metakozmik düzeye yükselen bir hiyerârşî yerine maddeden başlayıp bitki ve hayvan düzeylerinden geçen ve nihâyet bunlarla aynı türden olduğu düşünülen beşerî bilince ulaşan bir evren hiyerârşisi öngörülmektedir. Söz konusu teoriye inanan bir kısım insanlar, insanın giderek Süpermen olacağı ve bu günkü insanın yerini alacağı ve hattâ **İsa**'nın insanlığının üstüne çıkıp tekâmül ederek bir tür 'tanrılaşacağını' iddiâ etmektedir. Fakat bunun sahte bir mutlaklık anlayışı olduğu ortadadır. Çünkü ezelî ve ebedî tanrı hem alfadır hem de omega. Yaratıklar, merkezden ve kesintisiz denilebilecek bir tarzda sûdur etmiş maddî varlıklardır. Dolayısıyla, onların maddeden yâni aşağıdan başlayarak 'tekâmül' etmeleri söz konusu değildir. Fakat onlar aynı zamanda beşerîn anlamayacağı bir biçimde Tanrı'dadırlar ve O'ndan ayrılmazlar. Tanrı ile âlem arasındaki tüm ilişkiler bir izâfiyet monologundan ibârettir."²⁸⁷ **Schuon** sûdur fikrini tek bir cümle ile şu şekilde ifâde eder: "Âlem, hiçbir zaman Tanrı'dan ayrılmaz; o her zaman bir yokluk içine düşmüş ve uzaklığın verdiği soğukluk içinde sertleşmiş bu semâvî maddedir."²⁸⁸ *Varlık Bilgi ve Din* adlı eserinin bir başka bölümünde **Schuon** kâinâtın zûhurunu şöyle açıklar: "Düşüşün prototipi aslında evrensel tezâhürün sürecidir. Tezâhür, projeksiyon, 'yabancılaşma', çıkış gibi fikirler, gerileme, yeniden birleşme, dönüş ve bütünleşme gibi fikirleri ima eder; materyalistlerin hatası, maddeyi sanki aslî ve kalıcı olguymuş gibi hareket noktası olarak almaktır; halbûki madde sâdece bir hareket yâni duyularla algılanamayan bir cevherin geçici bir büzülmesinden ibârettir. Bildiğimiz anlamıyla madde, duyu-üstü ve plastik bir proto-maddeden gelmiştir; bu proto-maddede aslî dünyevî varlık yansımış ve müşahhaslaşmıştır."²⁸⁹

Sûfîler ve özellikle de İbn-i Arabî okulu genel olarak kosmosu İlahî gerçeğin her an yenilenen tecellîsi olarak görmektedir. Yaratılış, bir anlamda kelimcilerin da dediği gibi her an yok olmakta ve yeniden yaratılmaktadır. Tüm evren devamlı olarak genişlemekte ve büzülmektedir. İlk evrede, kosmosun nihâî özü olan ilahî nefes veya rahmanın nefesi (*nefesü'r-rahmân*) değişmez göksel arketiplere (el-*a'yanu's-sâbite*) varlık vererek veya onları dışlayarak her şeyi tezâhür ettirir; ikinci evrede ise her şey sonsuz olarak var olduğu ilâhî kökenine döner, yâni kosmos, mutlak anlamda O'nsuz sâdece bir hiç olduğu ilahî kaynağına bağımlıdır.²⁹⁰ Yaratılış konusundaki bu yaklaşım, doğal olarak insanı **Vahdet-i Vûcud** anlayışına götürmektedir. Burada mistik veya dîni modernleştirme eğiliminde bulunan kimseler, yaratılıştaki bu gizemi tam olarak idrâk edemediklerinden **Panteizm**'e yönelmişlerdir. **Schuon** bu

²⁸⁷ Schuon, *Varlık Bilgi ve Din*, 110.

²⁸⁸ Schuon, *İslâm'ın Metafizik Boyutları*, 110.

²⁸⁹ Schuon, *Varlık Bilgi ve Din*, 169.

²⁹⁰ Nasr, *İslâm'da Düşünce ve Hayat*, 140–141.

konuda yapılan yanlışı *İslâm ve Ezelî Hikmet* adlı eserinde düzeltmeye çalışmıştır.²⁹¹

İbn-i Arabî okulunda yaratılış, varlığın göksel arketipler üzerine fışkırp (feyz), onları ‘yokluk’ veya ‘gizli bir hazine’ olma durumundan haricileşmiş varoluş haline çıkarması olarak kabul edilir. Varlık ‘nurışık’ olarak sembolize edilirken, arketipler veya evrensel isimler ve sıfatlar ışığın kendilerinde ‘yokluk aynasına’ çeşitli renkler yansıtarak parladığı çok sayıda renkli cam parçaları olarak sembolize edilir. Kosmos temelde kendinde ilahî gerçekliklerin yansıdığı aynalar dizisidir, evrensel insanda toplanan ilahî isim ve sıfatların bir tecellîsidir. Bir başka açıdan, suyu her an yenilenirken, yatağının yapısının şekillendirdiği genel biçimini koruyan sürekli akan bir ırmaktır. Kâinat’ın tamamında her an görülen Varlık ışığının sembolüdür su; ırmağın yalağı ise akıntının genel yönünü belirleyen arketipleri sembolize etmektedir.²⁹²

Yaratılış **İbn-i Arabî** tarafından sesin insan ağzından çıkışına da benzetilmiştir. Nasıl daha henüz ayrışmamış durumdaki kelimeler insanın nefesiyle ayrışır ve farklı farklı ortaya çıkar, tıpkı bunun gibi, rahmân’ın nefesi, yâni rahmân ve rahimliği içinde ele alınan ‘Allah’ın nefesi’ de alfabenin harfleriyle sembolize edilen ana imkânlarla varoluş kazandırır. Yine, nasıl insan nefesi büzülme ve genişleme çevrimi içinde çıkıyorsa, Kâinat da aynı çevrimin birbirini bütünleyici aşamalarından geçmektedir. Her an yok edilmekte ve iki aşama arasında bir zaman ayrımı olmaksızın bir sonraki anda yeniden yaratılmaktadır.²⁹³

Sûfiler’in yaratılış üzerinde durdukları bir başka konu, ‘tecellî’dir. Tecellî, Allah’ın zatı, isim ve sıfatları ile kâinâta yansımalarıdır. Bu yönüyle kâinât Allah’tan bağımsız düşünülemez. Kâinât, içinde ilahî esma ve sıfatları barındırır. “Kur’ân-ı Kerîm Allah’la ilgili olarak sık sık ‘vech’ yahut yüz kelimesini kullanır. Mesela ‘nereye dönerseniz dönünüz, Allah’ın vechi oradadır’ (Bakara,2/115) ya da ‘Allah’ın vechi müstesna her şey yok olup gidecektir’ (Kasas,28/88) ayetlerinde görüldüğü gibi. Bu nedenle **vech**, anlaşılması şart olan önemli bir islâmî kavramdır. **Vech**, gerçekte halk âlemini ilgilendirdiği kadarıyla isim ve sıfatların toplamını ifâde etmektedir; yâni yaratmaya yönelmiş Hakk Teâla’nın vech’idir. Burada açıkça yaratılış üstünde ve ötesinde olan ve halk âlemiyle hiçbir ortaklığı bulunmayan Allah’ın özellikleri söz konusudur... ‘Allah’ın vechi müstesnâ her şey yok olup gidecektir’ ayeti bu dünyâdaki her şeyin, dağların, göklerin ve yeryüzünün, tabii ki biz insanların günün birinde yok olacağı anlamındadır. Ancak bu dünyâdaki her şeyin kaynak ve kökeni olan isim ve sıfatlar kalacaktır. Onlar ayakta kalacaktır çünkü Allah’ın isim ve sıfatlarıdır, oysa kendi başlarına

²⁹¹ Schuon, *İslâm ve Ezelî Hikmet*, 208–209– 211.

²⁹² Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, 136–137.

²⁹³ Nasr, *a.g.e.*, 136–137.

oldukları varsayılan bu dünyâdaki nesneler zamanla mukayyettir ve geçicidir; bunun için yok olup giderler.”²⁹⁴

4.5.2. Sûfinin Gözünde Çevre ve Mâneviyât

Yukarıda temas edildiği üzere sûfî, kâinatı ve özelde dünyâdaki güzellik ve ihtişamı Allah’ın isim ve sıfatlarının tecellîsi olması hasebiyle, kâinât ve çevreye hassasiyetle eğilmiştir. Zira çevre sûfîye göre insana birçok şeyi fısıldamaktadır. Modern medeniyetin doğada yaptığı tahribata ve yeryüzünde birçok doğal yaşam şeklinin ortadan kaldırılmasına rağmen doğanın ebediyeti yansıtan yüzü hiçbir şekilde kaybolmamıştır. Sâdece gök kemeri ve karanlıklı yıldızlı gece bize ötelerin enginliğini ve ebediyetin ‘soğukluğunu’ hatırlatmamakta, fakat aynı zamanda hayvanların ve bitkilerin sürekli yenilenen yaşamları da bize zamansal dünyânın geçici karakterinin ötesindeki cennet hayâtının saâdetini hatırlatmaktadır. Sürekli açan bir çiçek, ebedî nizamdan bir mesaj olurken, onun solması da zamanın ebediyet olmadığını ve zamanda yaşıyor olmanıza rağmen ölen ve biten bir dünyânın ötesindeki bir kader için doğduğumuzu hatırlatır.²⁹⁵ Çevrenin cenneti andıran güzelliği karşısında sûfî büyülenir ve bu küçük cennete dahi, büyük cenneti (ahireti) hatırlatması yönüyle fevkalade önem verir.

Gelenekselci ekolün önde gelen isimlerinden **Nasr**, modern insanın, kendisinin ve hayâtın amacını mümkün olduğunca unutturan sürekli artan ihtiyaçlarını tatmin etmek için doğayı benzeri görülmemiş bir şekilde tahrip ettiğini ifâde etmektedir. Yeryüzünde cenneti inşa edeceğini söyleyen modern insan bu yolda şehinsel çevreyi cehenneme çevirdi. Modern insan, anlayışında zorunlu olarak bulunan dengesizliği korumak uğruna hiçbir şey harcamaktan kurtulamadı; dinden el değmemiş tabiata kadar her şey feda edildi; son olarak sıra bizzat insanoğlunun kutsal yönüne geldi.²⁹⁶ **Nasr**’ın ifâde ettiği gibi modern insanın bu akıl almaz çevre tahribine acaba sûfî veya tasavvufî akımlar ne gibi çareler üretebilirler?

Her şeyden önce çevre krizinin aşılabilmesi için, krize sebep olan etmenlerin iyi tespit edilmesi gerekmektedir. **Nasr**, krizin temelinde batının mânevî krizinin yattığını ifâde etmektedir. Bu mânevî kriz çözülmeden, çevre krizinin aşılması mümkün görünmemektedir. Zira bu mânevî kriz insana, kendisine tabiatın mutlak hâkimi gözüyle bakmasını salıklamakta, bunun sonucunda tabiat, insanın sınırsız ve mutlak hakları adına tahrip edilmektedir.²⁹⁷ Tabiat, ne zaman ki gerçek sahibine teslim edilir, Allah’ın, insanın hizmetine sunulan bir emaneti gözüyle bakılır, işte o zaman bu çevre krizinin aşılması için gerekli önkoşullar sağlanmış olur. **Nasr**, bunun için şu

²⁹⁴ Nasr, *Genç Müslüman’a Modern Dünya Rehberi*, 47.

²⁹⁵ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, 58.

²⁹⁶ Nasr, *a.g.e.*, 68.

²⁹⁷ Nasr, *Söyleşiler*, 59–60.

ifâdeleri kullanır: “Çevresel krizin atlatılabilmesi için bir görüş değişikliği – rönesans düşüncesinden farklı- ve derûnîyi esas alan bir düşünce oluşmalıdır. Kemâlî hep kendi dışında arayan; sanayi toplumunun gelişmesiyle de nefsinin nihâî hedefe yücelmesini ve ruhla bağ kurmasını engelleyen insan tekrar kendine dönmelidir.”²⁹⁸ **Nasr**’ın bu ifâdelerinden, çevre krizinin aşılabilmesi için insanın yeniden mânevî dünyâsına dönmesi gerektiği anlaşılmaktadır.

İnsanın en dar çevresi yaşadığı muhittir. Günümüz insanı genel itibâriyle şehirde yaşar. Gelenekselci ekol, İslâm’ın şehircilik anlayışı konusunda ne düşünmektedir? Acaba tasavvuf bu konuda modern insana yol gösterici olabilir mi?

Geleneksel İslâm mîmârîsi, ilham ettiği mânevî hislerle ortaya çıkmıştır. Geleneksel İslâm şehrinin en dikkat çekici özelliklerinden biri onun doğal çevresi, iklim ve diğer doğal şartlarla olan mükemmel uyumdur. İslâm şehri hiçbir zaman insanı tabiatla karşı karşıya getiren bir yapıda olmamıştır; bilakis daima tabîî güçler ve unsurlarla uyum içerisinde olmuştur. Işık, rüzgâr, gölge ve diğer materyallerden âzamî istifâde sağlanmış olup bu materyaller şehir terk edildiğinde tekrar doğayla bütünleşecek bir biçimde kullanılmıştır... Bu ekolojik bunalım çağında geleneksel İslâmî şehir planlaması ve binâ mîmârîsinden öğrenilecek çok şey vardır.²⁹⁹

İslâm’ın diğer veçhelerinde olduğu gibi, mîmârîde de tevhîd ilkesi merkezi bir öneme sahiptir. Bu ilke metafizik ve din alanında İlâhî ilkenin birliğini, bireyin ‘Bir’in irâdesine tamamıyla adanmasını olduğu kadar bütün varlıkların karşılıklı ilişkisini ve onların Bir’e nihâî ontolojik bağılıklarını ifâde eder ve mîmârîde birliğin, mîmârî unsurların birleştirilmesini, yâni kutsal olana zıt bir kategori olarak seküler kavramını ortadan kaldıracak şekilde bütün mîmârî formlarında mekânın fonksiyonları ve amaçlarıyla kutsal olanın her yerde hazır ve nazır varlığı arasındaki karşılıklı ilişkiyi imâ eder. O, bâkir tabiatın çeşitli formlarını ve fenomenlerini karakterize eden ahenk, denge ve karşılıklı ilişki aracılığıyla eşsiz Yaratıcısını yansıttığı tarzda insan eliyle yapılan binâlarda tevhîdin gerçekleştirilmesine atıfta bulunur. Arapçada tevhîd hem ‘birlik’ hem de ‘bir kılma’ anlamlarına geldiğinden, mîmârîde birlik ilkesi aynı zamanda İslâm mîmârîsinin huzurunu, sükûnet ve ahengini, unsurları tek bir yapıda birbirine bağlayan birleştirme ve entegre etmek suretiyle birliğin o eserde yansıtılmasını ifâde eder.³⁰⁰

Gelenekselci ekol, insan ile tabiat arasında sıkı bir ilişki olduğundan söz eder. “Mütefekkir -bir yönüyle sûfî-, tabiatı, insanın geçici eserlerine oranla Allah’ın ‘el-eser’inin (sanat) sonsuzluğunu temsil eden bir tapınak olarak bulur. Tabiat için bir rahmet kanalı haline gelir ve buna karşılık tabiat da onun için ilahî hikmet’in büyük bir kitabı, Hristiyanlık’ta **Hz. İsa**,

²⁹⁸ Nasr, *Söyleşiler*, 99.

²⁹⁹ Nasr, *Genç Müslüman’a Modern Dünya Rehberi*, 157.

³⁰⁰ Seyyid Hüseyin Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, (Çev.: Savaş Şafak Barkçın-Hüsametdin Arslan), İst., 1987, 255.

İslâm'da ise Kur'ân olan ilâhî sözün bir sureti olur. İnsan toplumunun geri kalan kısmı da değiş tokuşa katılır. Çünkü mârifet amacına ulaşmış bulunan mütefekkir kendisiyle yaşadığı topluma rahmet dağıtan araç olmaktadır. **Gazalî**'nin dediğı gibi 'Velîler toplumun tuzu ve onu bir arada tutan kuvvetidir.' Tabiatı parça parça edip hayvansal bir azgınlıkla hiçbir zaman tükenmeyen istekleri için ona saldıran insan sonunda kendini parçalayıp tahrip eder. 'Tabiatın fethi' dediğı şey sonunda kendi yüksek tabiatının yine kendi içindeki insan-altı unsurlar tarafından fethi olur. Fakat ruhu gerçeğe susamış olan ve kendisine Allah tarafından tefekkür gücü verilen kişi tabiatı fethetmek değil, onu içtenlikle tanımak ve ondan ruhen yararlanmak yolunu tutar. Böyle bir insan tabiatın insanın mânevî kemaline katıldığını ve onun kendine özgü metafiziğı ve mânevî yöntemi olduğunu bilir. Yine bilir ki, insanla tabiat arasındaki içten sevgi yoluyla mana insanının ibâdeti sonunda el değmemiş tabiatın ibâdetiyle birleşir. Kendini içten yöneten aynı mânevî prensibin tabiatla da işler olduğunu görür.

İnsan ibâdet eder ve ibâdet, insanı biçimlendirir. Velînin kendisi, ibâdet ve gökle yerin buluşma yeri olmuştur, böylece o, evreni içinde barındırır ve evrende onunla beraber ibâdet eder. Tabiatın ibâdet ettiğı her yerde o da vardır ve tabiatla ve tabiatla ibâdet eder."³⁰¹

4.6. TASAVVUF ve SANAT

4.6.1. Sanatın Mânevî Boyutları

Gelenekselci ekol, sanatın mutlaka kutsal boyutlara sahip olması gerektiğini, aksi takdirde sanatın insan hayâtında hiçbir işleve sahip olamayacağını ısrarla vurgular. Onun için 'kutsal sanat' mefhumunu kullanmışlardır.

Schuon, kutsal sanata duyulan ihtiyacı şu kısa cümle ile anlatır: "Kutsal sanatın varlık sebeplerinden biri, onun hem ârifin zekâsına hem de sıradan insanın muhâyıyesine hitap edip her iki hissiyatı da ihtiyaçlarına göre besleyip tatmin etmesidir."³⁰² İfadelerden da anlaşılacağı üzere sanat insanın hem zekâsını hem de muhâyıyesini, ihtiyaçlarını da karşılayacak bir şekilde tatmin etmesidir. Modern sanatta, insanın zekâsına hitap edilirken, geniş ufuklar açan muhâyıyilenin zayıf kaldığı müşahede edilmektedir. Farklı bir ifâdeyle de olsa **Nasr**, kutsal sanatın varlık sebebini, 'maddeyi soylulaştırmak' şeklinde tanımlar.³⁰³ Bu bakış açısı nesneler itibâriyledir. Nesnelerin soylulaşması, insanların da muhâyıyesinin zenginleşmesi demektir.

³⁰¹ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm'da Düşünce ve Hayat*, (Çev.: Fatih Tatlıoğlu), İst., 1981, 296-297.

³⁰² Schuon, *İslâm ve Ezeli Hikmet*, 60.

³⁰³ Nasr, *Söyleşiler*, 235.

Bu bağlamda modern batı sanatı ile geleneksel İslâm sanatının mukayese edilmesi gerekmektedir. Bu mukayese aynı zamanda bize, İslâm sanatının batıya ne gibi yenilikler sunabileceğini ipuçlarını verecektir.

Nasr, bu konuyla özellikle yakından ilgilenmiş ve bu alanda eserler telif etmiştir. **Nasr**, batı sanatı ile geleneksel veya İslâm sanatı arasında derin ayrılıkların olduğunu ifade etmektedir: “Modern batı sanatının çoğu, sanatçıyı aşan İlâhî norma değil, bireyciliğe, öznelciliğe ve bireyin psikolojik dürtülerine dayanır. Buna mukabil tüm geleneksel sanatlarda olduğu gibi İslâm sanatı, sanatın kaynağını bireyin üstünde ve ötesinde aramıştır. Üstelik batı sanatının aksine İslâm sanatı daima psikolojik alanı aşmaya ve sanatı nesnel bir tarzda beşerî varlığın psikolojik ve öznel boyutlarının ötesinde olan mânevî alanın tefekkürüyle irtibatlandırmıştır.”³⁰⁴ Çağımızda, geleneğin sanatsal ve mîmârî tezâhürleri büyük çapta çevremizdeki toplumda kaybolmuş ve dindeki sanat unsurunun son sağlam mevkiî olarak bireyin evi kalmıştır. Ancak bu acı gerçek bir tarafa bırakılacak olursa, geleneksel öğretilerin yeniden teyidi günümüzün kati bir zarûreti olarak önümüzde durmaktadır.³⁰⁵

Nasr, sanatın mânevî veya tasavvufî boyutları üzerinde geniş açıklamalar yapmıştır. **Nasr**, İslâm geleneğinin, yaratıcılığı daima insanın Allah’la ilişkisi çerçevesinde gördüğünü şu cümlelerle izâh eder: “Her şeyden önce, insan Allah’tan varlığını alır. İkinci olarak, yaratıcılık gücü de dâhil olmak üzere, insanı insan yapan vasıfları alır. Üçüncü olarak, tamamı esmâ-i hüsnâ ve İlâhî sıfatlarda mevcut olan bu vasıfların izhârını mümkün kılan, yaşamın kendisini alır. Bu yüzden, İslâm dünyâsında sanatın, kelimenin tam anlamıyla, daima insanoğlunun Allah’a teslimiyetinden kaynaklandığı ve bir anlamda İlâhî sıfatların insanda zuhûruna izin verdiği kabul edilir... Sanat meşguliyeti insan için bir merkez değildir. Merkezde olan insandır ve Allah’la ilişkisi sayesinde ki bu aslında kendi merkezinden kaynaklanır, insan kendi dünyâsında ilâhî sıfatları yayabilir. Tabii ki Allah her zaman Allah, insan da her zaman insan olarak kaldığı için bu insânî bir düzeyde kalır. İnsanın bütün sıfatları ve vasıflarını kaynağı İlâhî sıfatlardır.”³⁰⁶ Demek oluyor ki aslında sanat, Allah’ın isim ve sıfatlarının insanda yer etmesi ve insanın da bu isim ve sıfatları yansıtmalarıyla oluşmaktadır. Kuşkusuz bu sanat ortaya çıkmadan önce insanın kendisinde sanatın harmanlanması, sentezlenmesi söz konusudur.

Söyleşiler adlı eserde, **Nasr**’a tevcih edilen ve ‘velî-sanat’ ilişkisini ele alan bir soruya karşılık **Nasr**, tasavvufun sanat için önemini dile getiren şu izâhı yapmıştır: “Her şey Allah tarafından yaratıldığı için insanın kendisi de yüce sanatın bir ürünüdür. Bir anlamda insan, Allah’ın en mükemmel hilkatidir. Yaratılışın bütün mükemmel özellikleri insanda mevcuttur. İnsanı kâmil velîdir; başka bir deyişle velî demek tam kâmil insan demektir. Geleneksel açıdan hepimiz nâkıs insanlarız. Standart insan, velîdir. Mânevî

³⁰⁴ Nasr, *Genç Müslüman’ın Modern Dünya Rehberi*, 303.

³⁰⁵ Danner, “Din ve Gelenek”, 35.

³⁰⁶ Nasr, *Söyleşiler*, 224.

disiplin yoluyla velînin teomorfik doğası yontulduğundan, sanatın en mükemmel ürününü temsil eder. Geri kalan insanlarda da böyle bir tekâmül potansiyeli olmasına rağmen, insan tabiatı arada bir perde oluşturur. Çok seyrek olarak izhâr edebilir, fakat velî aradaki perdeyi kaldırdığı için kendisinde insan olmanın tüm vasıfları ortaya çıkar. Bu durumda velîyi velî yapan kaidelerin kutsal sanat kaideleriyle aynı olmadığını söyleyebilirsiniz. Öte yandan, bir anlamda kutsal sanatın da insanüstü bir ilham olduğunu düşünürseniz, bu ikisinin birbiriyle çok yakın bir ilişkide olduğu ortaya çıkar. Bu ilham insan benliğinin ötesindeki âlemden, ruh âleminden gelir. Bu yüzden velinin mânevî vukufuyla çok yakından bağlantılıdır. Kullandıkları teknik ve metotlar farklı olmasına rağmen, her ikisinin temel ilhamı aynı âlemden kaynaklanır. Buradan anlaşıldığı üzere, mukaddeslikle kutsal sanat arasında ruhani bir bağlantı yanı sıra çok derin bir alaka vardır. Kutsal sanat, kozmosun kutsal bir bilimine ve metakozmik gerçekliğine dayanır. Mukaddeslik, böyle bir bilginin farkına varmakla doğrudan bağlantılıdır. Bu yüzden de irfânî mukaddesin kalbindeki bilgi ile kutsal sanatın kalbindeki bilgi arasında çok yakın bir bağlantı vardır. Bu yüzden bu tür bir mukaddeslik yok edildiği veya fakirleştiği zaman kutsal sanat can damarını kaybeder ve bozulmaya başlar.

Geleneksel dünyâda, belli bir ahlâkî olgunluğa sahip olmayan bir kişi bir sanat üstadının talebesi olamaz. Bu o insanı velî yapmaz, ancak mesleği, sanatı sayesinde mânevî tekâmül yolunda ilk adımları atmasına yardım eder. Kutsal sanatın başlangıcında, mânevî gerçekliği, gerçek mânevî âlemden tezâhür âlemine getiren, mânevî üstattır.”³⁰⁷

Geleneksel sanatın kalbinde yer alan ve söz konusu geleneğe yol açmış olan dinî temel ibâdet, efsane ve sembolleriyle doğrudan bir ilişki içerisinde olan kutsal sanattan söz etmeyen biri ebedî olanın zamansal düzeye geçişinden bahsedemez. Kutsal, ebedî olanın zaman içindeki, merkezin çevredeki ‘mevcûdiyeti’ olduğundan, kutsal sanat da ebedî olanın beşerî düzeydeki mevcûdiyetine işâret eder.

Mîmârî ve resim olsun, şiir veya müzik olsun kutsal sanat gerçekten zamansal varoluşun perdelerini delerek başka bir varoluş sahilinden yâni ebedî nizam’dan parlayan bir gerçeklik ile yüz yüze gelir. *Madras* yakınındaki Himpi Tapınağı’nın önünde veya İsfahan Camii’nin içinde veya Chartres Katedrali’nin kapıları önünde duran bir kişi sâdece *Hindistan*’da veya *Fransa*’da bulunmamakta, aynı zamanda kâinatın ‘merkezi’nde de bulunmaktadır. Bu kişi söz konusu kutsal sanat formlarıyla zamanın ötesinde olan ve tabîî ebedî olan’dan başka bir şey olmayan merkeze dâhil olmuştur... Bu eserler, oluşum ve ölüm dünyâsına ait olmayan bir gerçekliğin mevcûdiyetine işâret ederler.”³⁰⁸

³⁰⁷ Nasr, *Söyleşiler*, 224–226.

³⁰⁸ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, 55.

4.6.2. Sanat ve Güzellik

Sanat ve güzellik, birbirine ihtiyaç duyan iki unsurdurlar. Güzellik olmadan sanattan, sanat olmadan da güzellikten söz etmek mümkün değildir.

Nasr, sanat ve güzellik ilişkisine şu cümlelerle açıklık getirmeye çalışmıştır: “Ebedî olanın zamansal düzeye kutsal sanat formları olarak yansiyışı, bu sanat formlarından yayılan güzellik ile doğrudan ilgilidir. Güzellik Allah’ın bir sıfatıdır. İslâm bağlamında bunun ifâdesi ünlü bir hadis-i şeriftir: ‘Allah güzeldir ve güzelliği sever’. Eflatun’un diliyle ‘hakîkat’ın nuru’ olan güzellik, heva ve hevesine kapılan nefisler göremese de İlâhî ebedî nizama aittir. Tefekkür eden için güzellik ebedî olana açılan bir kapı ve insanı ebediyet katına taşıyan bir yelkendir. Daha derin bir düzeyde, bizzat güzelliğin ebedî olanın zamandaki ‘mevcûdiyeti’ olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü büyük güzelliğin tecrübesi zamanın gerçek anlamını normal beşerî tecrübeye bile değiştirirken onun daha yüksek düzeylerde tecrübe edilmesi ebedî nizamı doğrudan tecrübe etmekle eşanlamlıdır. Bunun için Ramakrishna’nın güzel bir şeyi temaşa ederek Samadhi haline girdiğini ya da İlâhî birliğin zevkini güzel bir melodiyi veya şiiri dinlemekte yaşayan birçok sûfî evlîyayı hatırlamak yeterlidir. Eğer zaman ebediyetin hareketli imajı ise, o zaman, o bir varoluş şeklinin, yâni fiziksel ve dünyevi varoluşun bir şartıdır da; bu varoluş formunda imaj, kutsal sanat ve onun yansıttığı güzellik vâsıtasıyla ayakta kalır; ebedi olanda sanki zaman yokmuş gibi parlar. İnsana büyük güzelliği veya güzellikten ayrılması imkânsız olan büyük aşkı tecrübe etme müsaadesinin verildiği beşerî hayât durumlarında insan zaman alanının ötesine geçer. Bu gibi durumlarda insana ebedi nizamın tadına bakma ve bir an için bile olsa ebedi hayâtın sonsuz zevkine erme izni verilir; gerçi bakışı daima ebediyetin üzerinde olan evliya ve bilgeler onu aşağıda, yâni burada bile iç hayâtlarında zaten yaşarlar.”³⁰⁹

Geleneksel İslâm sanatında, sanata ilham kaynağı olan cennet ve İlâhî cemal, sanatın daha aşkın bir boyutta ortaya çıkmasına zemin oluşturmuştur. cennetin ve İlâhî cemâlin sonsuzluğu, geleneksel İslâm sanatında, eserlerin de ebediyeti hissettirir bir biçimde ortaya çıkmasında bire bir etkili olmuştur. **Nasr**, bu durumu şu uzun izahla ortaya koymuştur: “Geleneksel İslâm sanat anlayışında güzelliğin önemli bir yeri vardır. İçimizde güzelliği arayan bir şey vardır ve bunun sebebini ikiye ayırabiliriz. Birincisi, içimizde hâla bizimle yaratılan mükemmel doğayı taşıyoruz. Batı İbrahimî geleneklerinde bu, cennetsel tabiat olarak adlandırılır: **H.z. Âdem**’in dünyâya gönderilmeden önce Cennet’teki tabiatı. Bu yüzden, hepimizde Cennetteki keyfiyetin hâtırasını yaşatan bir şey ve gerçekte ne olduğumuzu anlamaya karşı bir açıklık vardır. Kendimizi arıyoruz ve bulmaya çalıştığımız bu öz daima güzellikle döllelmıştır. Cennetteki bu öz güzellikle gark edilmiştir. İkinci ve birincinin sonucu olarak, ne olduğumuzdan kurtulamadığımıza göre, içimizde sonsuz bir şey var. İç dünyamızda varoluşumuz sonsuzluğa açılır. Bizler kapalı bir dünyâ

³⁰⁹ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, 57.

değiliz... Güzellik gerçekten sonsuzluğun yankısıdır. Güzellik bir an tahdit rabitasını aşarak prangaya vurulduğumuz zinciri kırar ve bu yüzden de ruhumuz güzelliğe susar. Farklı güzellik anlayışları, bir güzellik hiyerarşisi olmasına rağmen, bu hiyerarşinin en alt katmanındaki güzellik formu bile canlıdır ve Allah'ın güzelliği olan nihâi güzelliğe götürür. İnsan ne kadar çok tefekkür edip, mânevîyâtını zenginleştirirse, güzelliğin gücünü serbest bırakmakta o kadar fazla hassaslaşır. Güzellik serbest kalır. Bu da, şüphesiz, bizi sarhoş eder. Güzellik insanı mest eder. Bu keyfiyetten hoşlanmamızın nedeni kısa bir süre için benliğimizi unutturmasıdır.”³¹⁰ Dikkat edilirse, **Nasr** burada bir yandan mânevîyâtı güçlendiren bir unsur olarak tefekkürün insan mânevîyâtı üzerindeki tesirine değinmiş, öbür taraftan da güzellik karşısında insanın bir nevi tasavvufî sekr yaşayacağını vurgulamıştır. Bu ilişki sûfinin tefekkür ve sekr halinde muhteşem güzellikler ortaya koyabileceklerinin bir işâreti olarak değerlendirilmelidir.

Geleneksel İslâm sanatında, güzelliğin yanında fayda da gözetilmiştir. Onun için **Nasr**'ın ifâdesiyle geleneksel İslâm sanatında zanaât ile sanat birbirinden ayrılmamış, devamlı beraber değerlendirilmiştir.³¹¹

4.6.3. Kutsal Sanat ve Özellikleri

Kutsal sanat veya geleneksel İslâm sanatı, bazı özellikleri itibâriyle modern sanat anlayışından ayrılır.

Geleneksel sanat her şeyden önce, sûfinin ilgi alanı olan mânevîyâtı içinde barındırır. Kutsal sanat, her ne kadar nimetlerini toplumun hiçbir kesiminden esirgemese de, bizâtihi tümüyle bâtınî bir olgudur, yâni merkezîdir ve bu yüzden evrenseldir ve kutsal sanatın belki de en iyi tarafı itikadı veya ırkı ne olursa olsun ‘gören gözleri’ ve ‘işiten kulakları’ olan herkese ait olmasıdır.³¹² Onun içindir ki hangi inanca bağlı bulunursa bulunsun, geleneksel olarak varlığını devam ettiren sanat eserleri karşısında her insan büyülenmektedir.

Geleneksel İslâm sanatı Kur’ân-ı Kerîm ve İslâm vahyinin hem biçim hem de ruhuyla doğrudan alâkalıdır. Bu sanat Allah’ı müşahhaslaştırmayı değil, Allah’ın birliğini yansıtmayı gâye edinir. O dünyânın fânî olduğunu vurgular ve arkasındaki kalıcılığa işâret eder. Bu sanat, sanatı, yaşamdan ayırmaz; bilakis onu insanın günlük faaliyetleriyle ilişkilendirir. Arapçadaki ‘sina’ah’ ve ‘fenn’ terimleri sâdece Batılı anlamdaki ‘art’ın ifâde ettiği manaya değil, bir şeyi doğru iyi olarak yapma anlamını da taşır. Üstelik İslâm sürekli olarak sanat ile bilgi arasındaki yakın ilişkiyi vurgular.³¹³

Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünyâ Rehberi* adlı eserinde İslâm sanatının bir başka özelliğini şu şekilde anlatır: “İslâm sanatı öyle bir sanattır

³¹⁰ Nasr, *Söyleşiler*, 230.

³¹¹ Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, 303.

³¹² Lings, “Gelenek Işığında Günümüzün Dünyası”, 237.

³¹³ Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, 148.

ki zamanın değişen değerlerinin ötesindeki yüksek hakikatleri gösterebilme ve İslâm toplumunun çeşitli seviyelerde bulunan insanların kalb ve zihinlerine modern sanatın hayal bile edemeyeceği bir tarzda çağın geçici olaylarını aşarak temas edebilme imkânı bulunmaktadır.”³¹⁴ Buna göre **Nasr**, geleneksel İslâm sanatının zamansal olarak da evrensel olduğunu vurgulamış olmaktadır.

Nasr, geleneksel ve kutsal sanatın ibâdet kaynaklı oluşuna şu cümlelerle temas eder: “Geleneksel medeniyetler pek çok geleneksel sanat dallarını geliştirmişlerdir. Bütün geleneksel sanatların çıkış merkezi, kalbî ibâdetler ve bunların pratiğe geçirilmesi sorunuyla doğrudan bağlantılıdır.”³¹⁵

Nasr, bu durumu daha detaylı olarak *İslâm Sanatı ve Mânevîyatı* adlı eserinde şöyle izâh eder: “İslâm mânevîyatı, aynı zamanda ibâdetlerin sanatçı ve sanatçılar da dahil tüm Müslümanların zihinlerini ve ruhlarını biçimlendiren çeşitli ibâdetleri aracılığıyla da İslâm sanatıyla ilişki içindedir. Gece ile gündüzü ayıran ve sistematik bir biçimde ruh üzerindeki hülyalarının boğucu hâkimiyetini bozan günde beş vakit namaz; Müslüman şehir ve kasabalarındaki camilerin ancak taklit ettiği asıl mescit olan bâkir doğaya yakındır; Kur’ân’daki ahirete ilişkin hakikatlere ve dünyânın geçiciliğine sürekli referanslar; Müslümanların rûhlarını mânevî davranışların mozyiğinde şekillendiren Kur’ân ayetlerinin sürekli tekrarlarında bulunması; herhangi bir Prometheci hümanizmin ortaya çıkmasına engel olan Allah’ın koruyuculuğu üzerine vurgu ve bunlar gibi birçok etken, her müslümanın rûhunu ve zihnini şekillendiren ve şekillendirmeye devam eden İslâm’ın kendine özgü niteliğiyle yakından ilgilidir. Allah’ın kulu ve vekili olan homo İslâmicus olarak insanın eğitim ve öğretiminde, İslâm mânevîyatı, İslâm sanatını üreten kimselerin zihin ve ruhlarındaki belirli tavırların talim edilmesi ve diğer olasılıkların yok edilmesi aracılığıyla doğrudan İslâm sanatını etkilemiştir.”³¹⁶

4.6.4. Çeşitli Sanat Alanları ve Mânevîyât

Mîmârîden hat sanatına, edebiyattan mûsikîye kadar birçok sanat alanı bulunmaktadır. Sûfî, hemen hemen bütün bu sanat alanlarında rengini ve iç mânevîyatını konuşturmuştur ki, bunun bir sonucu olarak, tasavvuf mûsikîsi, edebiyatı ve sanatı ortaya çıkmıştır.

Aslında bu bölüm başlı başına incelenmesi gerek bir bölümdür. Bununla beraber, burada gelenekselci ekolün, tasavvuf ile sanatın bazı alanları arasındaki ilişkiyi ifâde eden görüşlerine yer verilecektir.

Gelenekselci ekol, tasavvufun sanatın değişik alanlarına çok tesir ettiğini kabul etmektedir. Hattâ gelenekselci ekol, bu etkinin günümüzde de devam etmesini arzulamaktadır. Tasavvufun etkilediği alanlardan en önde geleni mûsikidir.

³¹⁴ Nasr, *a.g.e.*, 339.

³¹⁵ Nasr, *Söyleşiler*, 124.

³¹⁶ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm Sânatı ve Mânevîyatı*, (Çev.: Ahmed Demirhan), İst., 1992, 19–20.

İslâm'da en ülvî ses sanatı yâni en yüksek 'müzik' –gerçi bunun için hiçbir zaman müzik tabiri kullanılmamıştır- Kur'ân-ı Kerîm tilavetidir. Kur'ân-ı Kerîm tilaveti Müslümanlar için bir anlamda müziğin modeli ve asırlar boyunca gelişen klasik müzik okullarının sahip olduğu özelliklerin kaynağıdır.³¹⁷

Seyyid Hüseyin Nasr, çağdaş batı müziğinin insan psikolojisi üzerinde olumsuz tesirler icra ettiğini, buna alternatif olarak geleneksel mûsikinin ikamesi gerektiğini şu şekilde anlatmaktadır: “Pop müziğinin gücünü, son birkaç on yılda gençler arasında görülen hızlı ritimli, gürültülü ve çılgın müzik çeşitlerinden görebiliriz. Buna örnek olarak hayvanî dürtülere hitap eden ve on binlerce genci genelde gürültü-patırtıyla son bulan konserlere çeken rock, heavy metal ve benzer müzik türlerini verebiliriz. Kısaca bu çeşit müzikler ne Tanrı'ya teslimiyetten neşet etmekte, ne rûhları teslimiyete sevk etmekte, ne de günümüzde kültürel kahramanlar durumuna gelmiş olan yıldızları mânevî disiplin ve ahlâkî dürüstlük örneğidirler... Bu tür müzikler gençlerin içinde doğup büyüdüğü toplumun değerlerine karşı isyanlarını yansıtmakta ve nizamdan kopup 'özgür' olma hissine katkıda bulunmaktadır; bu özgürlük ise mânevî ve dîni anlamda bir özgürlük olmayıp çoğu zaman nefsin aşağılık dürtülerinin herhangi bir yüksek ilkeden bağımsızlığını ifâde etmektedir.”³¹⁸

Musîkinin diğer sanat alanlarından farklı olduğunu belirten **Nasr**, tasavvuf musikisinin İslâm medeniyetinde gelişimini şu şekilde özetler: “Müzik, sanat olarak bir anlamda tamâmen içsel olması bakımından mîmârî ve hat gibi sanatlardan farklıdır. Diğer sanatlar dışımızda ortaya koyduğumuz sanat eserlerine bakmak şeklinde tecellî ederken, müzik tamâmen içinize seslenen, içe dönük bir sanattır. Bu yönüyle etkisi çok güçlüdür. Aynı zamanda bir afyon gibi çok sıkı kontrol altında tutulması gereken uyuşturucu etkisi vardır. Bu yüzden tüm İslâm tarihi boyunca müzik konusundaki hadislerin yorumunda, haram ve helal olduğu hususunda fıkıhçılar arasında hep ihtilaf olmuştur. Çünkü müziğin gücü bizi yükseltebileceği gibi alçaltabilir de. Bu yüzden **Gazali**, 'kalbinizde ne tür tutku varsa müzik onu yoğunlaştırır' der. Eğer Allah sevgisi varsa Allah sevgisini, dünyâ hırsı varsa dünyâ tutkusunu artırır. Sûfîler rûhî disipline tabi olduklarından Allah sevgisini terk ettirecek dünyâ tutkusundan arınmasını bilmişlerdir. Bu sebeple İslâm tarihinde en meşhur, sûfî müzisyen diyebileceğimiz **Celâleddîn-i Rûmî** ve Sûfî tarikatlarca, Mevlevilerce geliştirilen Türkçe'de karşılığı olan Sema, bu yoğun müzik, zamanla mânevî disiplin pratikleriyle aynileşmeye başlamıştır. Bu bakımdan Müslüman toplumlarındaki klasik müzik formu, Fars, Arap, Türk, Magrip stili yâni Endülüs müziği, Hindistan'da gelişen Hint-İslâm

³¹⁷ Nasr, *Genç Müslümanın Modern Dünya Rehberi*, 163.

³¹⁸ Nasr, *a.g.e.*, 306.

müziği ister sarayda isterse ferdi olarak gelişsin sūfî olmasalar bile tanrıyla rabıtalı çok güçlü bir mânevî boyutu içlerinde derinleştirmişlerdir.”³¹⁹

Nasr, Sūfî müziğin özelliğini şu şekilde anlatır: “Bu (sūfî) müzik, dinin harici boyutundan ziyâde daha çok derûnî boyutunu içermesine rağmen, doğrudan dinsel bir karaktere de sahiptir. Bunun yanında, bu çeşit müzik, büyük azizlerin doğumunun ya da ölümünün yıl dönümleri gibi belirli durumlarda hemen hemen tüm mü’min toplumunu kucaklar.”³²⁰

Nasr, biraz da geleneksel eserlerden yararlanarak, sūfînin müzik dinleme hallerini ve onun iç dünyasında hâsıl ettiği neticeleri detaylı olarak vermektedir. Burada özet olarak sunulacaktır: “Müzik, insanın, ait olduğu konumun yüklerinden tüm düşüncelerin sükûna erişidir ve insanın tabiatını heyecanlandırır. Rabbanî olanın gizemlerinin (esrar-ı rabbanî) muharrikidir o. Bazıları için müzik bir iğvadır, çünkü bu kimseler mükemmel değildirler. Diğerleri için ise bir öğüttür... Müzikte üçyüzbin keyif vardır ki, bir tanesinin yardımıyla bile, ibâdetin herhangi bir biçimi aracılığıyla herhangi bir ârifin başaramayacağı bir yolla mârifet elde etme yolunun bin yılı birden yaşanır. Aşkın müritleri, cismânî rûhlarına mürâcaat etmeksizin müzik dinlerler. Şevk yolunda yürüyenler, mânevî müziği akla başvurmaksızın dinlerler. Yoğun aşkın azimli takipçileri mânevî müziği kalplerine başvurmaksızın dinlerler. Mânevî ünsiyet tarafından vecde gelenler müziği rûhlarına başvurmaksızın dinlerler. Eğer müziği bu yolla dinlerlerse, Allah’tan örtülmüş olurlar. Eğer cismânî rûhlarıyla dinlerlerse sapkın (zındık) olurlar. Akıl gücüyle dinlerlerse, övülmeye hak kazanırlar. Kalpleriyle işitirlerse, tefekkür ehli (murakıp) olurlar. Rûhlarıyla dinlerlerse, tamamıyla mevcut olurlar. Mânevî müzik, İlâhî Zat’ın işitilmesi ve tasarımıdır... Mânevî müzik, İlâhî hakikat’ın hazinelerinin anahtarıdır. Ârifler, kendi aralarında bölünmüşlerdir: Bazıları makamların (makamat) yardımıyla dinlerler; bazıları mânevî keşf (mukâşifat) ile dinlerler; bazıları şahitliğin (müşâhidat) yardımıyla dinlerler. Makamlara göre dinlerken onlar serzeniş içindedirler; mânevî keşfe göre dinlerlerken birlik içindedirler ve şahitliğe göre dinlerlerken İlâhî güzelliğe dalmışlardır.”³²¹

Sanat alanlarının en önemlilerinden bir diğeri de edebiyattır. Sūfînin edebiyata verdiği önem, tasavvuf edebiyatının doğmasına zemin hazırlamıştır. Özellikle, edebiyatın şiir türü, sūfî dünyâda daha da yaygınlık kazanmıştır. Bunun belki de en önemli nedeni, şiirin his dünyâsına daha yakın ve daha yatkın olmasıdır. Şiirlerde mânevî coşku daha net hissedilmektedir. Bu konuyla ilgili olarak **Celâleddîn-i Rûmî** ile **Molla Camî**’in eserleri güzel birer örneklerdir.

Geleneksel İslâm sanatında hat da önem kazanmıştır. Hattın önem kazanması, her şeyden önce Kur’ân-ı Kerîm’in daha güzel yazılmak istenmesinden kaynaklanmaktadır. Değişik biçimlerde geliştiği ve doğrudan

³¹⁹ Nasr, *Söyleşiler*, 130.

³²⁰ Nasr, *İslâm Sanatı ve Mânevîyatı*, 194.

³²¹ Nasr, *a.g.e.*, 197–199.

Kur'ân'ın metniyle ilişkisi olmayan işlev ve alanları kapsadığı halde, tamamıyla Kur'ânî bir bağlamda başlayan hat sanatı ile Kur'ân'ın mânevî özü arasındaki temel ilişki, İslâm'ın hat sanatının tüm yönleri içinde canlılığını korumuştur. Hat sanatı geleneksel İslâmî görsel sanatların atası ve İslâm uygarlığının görünür yönlerinin hayli karakteristik özelliği olarak adlandırıldığı oranda, İslâm da özgül, imtiyazlı bir konum işgal etmeye başlamıştır. Yüzyıllar boyunca bizzat iyi hat yazısı kültürlü bir insanın ve disiplinli bir zihnin, rûhun ve elin göstergesi olarak gösterilmiştir. Hat sanatı, mîmârîden şiire kadar uzanan çeşitli uygulamalarıyla merkezi görsel sanat olmayı sürdürmüştür. Hat sanatı, form ve ritimlerinin sonsuz çeşitliliği içinde noktaların ve çizgilerin oluşturulmasındaki temel sanattır ki, izlerini formlarda tefekkür edebilmeye muktedir olanlar için hiçbir forma sahip olmayan İlâhî kalem'in aslî eyleminin sürekli olarak anılmasına (zikir) vesile olur.³²²

Velî'nin gözünde hat veya kalem çok derin anlamlar ifâde eder. **Nasr** bu durumu şöyle anlatır: “Velî bizzat, İlâhî müzisyenin kozmik varlığın melodilerini ürettiği bir kamış olurken, aynı zamanda da Allah'ın yaratılışında tezâhür ettirdiği hintkamışdır. İlâhî irâdeyle mükemmel bir biçimde çevrelenmiş olarak, ‘Allah’ın eli tüm ellerin üzerindedir’ (Fetih, 10) ayetini somut bir biçimde tahakkuk ettirerek, İlâhî sanatçının ellerinde bir kalem olur. Hem biçim hem de içerikte bir şaheser olarak hayâtının sayfalarını ‘kendisinin’ yazdığı bir kalem, kutsal sanatın bir esri olur. Üstelik böyle bir hal içinde hat sanatını icra ederken, elindeki kalem âdeta ‘Allah’ın elindeki’ bir araç olur; tıpkı kendi varlığının bir araç olması gibi. Bu mükemmel çevrelenme, yoğunlaşma ve içsel yok oluş aracılığıyla, onun ürettiği sanat, kutsal sanat konumuna yükselir. ‘Allah’ın eli tüm ellerin üzerindedir’ ayetini tamâmiyle kavrayamayan şakirt ve talebelerce gıpta edilen normların yaratılmasını mümkün kılarak, velî, semâvî formları zaman-mekân düzleminde tezâhür ettiren bir araç olur.”³²³

³²² Nasr, *İslâm Sanatı ve Mânevîyatı*, 31–32.

³²³ Nasr, *a.g.e.*, 33–34.

5. SONUÇ

Toplum içerisinde basitçe kullanımıyla, âdet, örf, anâne gibi geçmiş nesillerden devralınan ve varlığını bazı somut görüntülerle devam ettiren *gelenek* kavramı; öncülüğünü **René Guénon**'un yaptığı, **Frithjof Schuon**, **A. K. Coomaraswamy**, **Titus Burckhardt**, **Seyyid Hüseyin Nasr** gibi düşünürler tarafından yirminci yüzyılın başlarından itibaren daha geniş ve kapsamlı bir kullanımla düşünce dünyasında kendisine yer bulmuş ve bir düşünce sistemine ad olmuştur.

Gelenek, İlâhî bir kaynaktan sudûr etmek şartıyla tarih süreci içerisinde kültür ve medeniyetlerin birikimiyle ortaya çıkan bir bütünü ifâde eder.

Hız. Peygambere ilk olarak *Hira* dağında gelen vahiy ile oluşmaya başlayan İslâm dîni, yüzyıllar içerisinde farklı düşünce ve yaşam şekilleri ile yorumlanarak günümüze dek kendine has orijinalliğini muhafaza etmiş ve asırlardan tevârüs ettiği zenginlikle kendi geleneğini oluşturmuştur.

Tasavvuf, bu İslâm geleneği içerisinde en önemli öğelerden biri olmuştur. Tarihî seyri içerisinde tâkip edildiği zaman diğer kültür ve medeniyetlerden istifâde etmiş olmasına rağmen, tamâmen Kur'ân ve sünnet kaynaklı olan tasavvuf, imânın samîmîliğini yakalama ve sonsuzu arayış çabasıdır. Allah'la sonsuz birlik içinde bulunan el-insânü'l-kâmil arasındaki ayrılığı giderme noktasına götüren şeyi aramayla geçen bir yolculuktur.

İnsanın, ahsen-i takvim sûretinden tadrîcî olarak uzaklaşmasını, beşerî ârızalar ve zaafının altında kalan insanın aslî hüviyetini ortaya çıkarmayı konu alan tasavvufun gâyesi, insanı yeniden bu aslî hüviyetine geri döndürmek, Allah'ın kendi sûretinde yarattığı ve halîfe tâyin ettiği insanın yeniden bu konumunu kazanmasını sağlamaktır.

Batı dünyasında yetişmiş olmalarına rağmen, araştırmacı fıtrata sâhip olan gelenekselci ekol temsilcileri modernizmin dayattığı katı maddeciliğe karşı mânevîyât ihtiyaçlarını giderebilmek için Hinduizm, Budizm, Taoizm gibi çeşitli mânevî akımları incelemiş, bu arada tasavvufu da tanışmış ve onun otaya koyduğu değerleri incelemiş ve tasavvufun İslâm'ın bünyesinde neş'et eden bir düşünce ve hayat sistemi olduğunu vurgulamışlardır.

Gelenekselci ekol temsilcileri, İslâmî ilimlerin hemen her alanıyla ilgilenmelerine rağmen, özellikle tasavvufa ağırlık vermiş hattâ **René Guénon** tasavvufu tanıdıktan sonra bir şeyhe intisap ederek geri kalan hayatını bir sûfî olarak devam ettirmiştir.

Geleneksel ekol temsilcileri, tasavvufun, ihsan, tefekkür, zühd, zikir gibi konularını incelemiş, klasik eserlerin yaklaşımında çok da farklı olmamakla beraber, bu konular hakkındaki görüşlerini dile getirmişlerdir.

İnsanın yaratılışı, mâhiyeti, insanlık tarihi boyunca tartışılmış bir konudur. Ekol temsilcileri, insanın Allah tarafından ahsen-i takvim sûretinde yaratıldığını, kâinatta Allah'ın isimlerinin kendisinde temessül ettiği en mükemmel varlık olduğunu, kendisinde mündemiç akıl, irâde, nefis, ruh gibi yüksek donanımları itibâriyle meleklerden de üstün, ilâhî bir cevher taşıyan bir varlık olduğunu belirtmişlerdir.

Gelenekselci ekol temsilcileri, klasik tasavvufî konular hakkında görüşlerini dile getirirken, yaşadıkları zaman dilimi içerisinde insanlığın yaşamakta olduğu önemli problemlere tasavvufî bakış açısıyla çözüm önerilerini sunmayı da ihmal etmemişlerdir. Gittikçe kirlenen dünyânın çevre problemlerine karşı çözüm önerisi olarak, insanın, derûnî esâsa yönelmesini nefsinin nihâî hedefe yücelmesini ve ruhla bağ kurması gereğini vurgulamışlardır.

Gelenekselci ekol, sanat ve tasavvuf ilişkisi üzerinde durmuş ve mânevîyâtın yoksun bir sanatın gerçek işlevini yerine getiremeyeceğini belirtmiştir.

Sanat ve güzellik, birbirine ihtiyaç duyan iki unsurdurlar. Güzellik olmadan sanattan, sanat olmadan da güzellikten söz etmek mümkün değildir.

Gelenekselci ekol, sanat ve güzellik ilişkisine şu cümlelerle açıklık getirmeye çalışmıştır: “Ebedî olanın zamansal düzeye kutsal sanat formları olarak yansıması, bu sanat formlarından yayılan güzellik ile doğrudan ilgilidir. Güzellik Allah'ın bir sıfatıdır. İslâm bağlamında bunun ifâdesi ünlü bir hadîs-i şeriftir: ‘Allah güzeldir ve güzelliği sever’.

Gelenekselci ekol, kendine has oluşturduğu düşünce sistematığı ve günümüz problemlerine sunduğu çözüm önerileri itibâriyle entelektüel çevre içerisinde etkinliğini devam ettirmektedir.

6. KAYNAKLAR

- AFÎFÎ, Ebu'l-Ala, *Tasavvuf, İslâm'da Mânevî Hayât*, Çev.: Ekrem Demirli- Abdullah Kartal, İstanbul, 1999.
- ARMAĞAN, Mustafa, *Gelenek ve Modernlik Arasında*, İstanbul, 1998.
- ASLAN, Adnan, "Geleneksel Ekolün Modernizm Eleştirisi ve İslâm Düşüncesine Yansımaları", *İslâm ve Modernleşme, II. Kutlu Doğum İlmî Toplantısı*, TDV İslâm Araştırmalar Merkezi Yay., İstanbul, 1997, 55-69.
- ATEŞ, Süleyman, *İslâm Tasavvufu*, İstanbul, 1992.
- BURCKHARDT, Titus, *Akıl Aynası*, Çev.: Volkan Ersoy, İstanbul, 1997.
- , *İslâm Tasavvuf Doktrinine Giriş*, Çev.: Fahrettin Arslan, İstanbul, 1995.
- BOLAY, Süleyman Hayri, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, İstanbul, 1981.
- ERAYDIN, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarîkatler*, İstanbul, 1997.
- CHITTIK, William, "Seyyid Hüseyin Nasr'ın Yazdıkları", *Söyleşiler*, Çev.: Aysel Danacı, İstanbul, 1996, 11-20.
- COOMARASWAMY, Rama, "Modern ve Geleneksel İnsan Arasındaki Çatışmaların Temel Doğası Ya da Bilim ve İnanç Arasında Var Olduğu Söylenen İhtilaf", Çev.: Süleyman Erol Gündüz, *Kutsalın Peşinde*, Editör: Seyyid Hüseyin Nasr-Katherine O'brien, İstanbul, 1995, 113-146.
- , "Geleneksel Ekonomi ve Kurtuluş İlâhiyatı", Çev.: Süleyman Erol Gündüz, *Kutsalın Peşinde*, Editör: Seyyid Hüseyin Nasr-Katherine O'brien, İstanbul, 1995, 147-182.
- DANNER, Victor, "Din ve Gelenek", Çev.: Süleyman Erol Gündüz, *Kutsalın Peşinde*, Editör: Seyyid Hüseyin Nasr-Katherine O'brien, İstanbul, 1995, 25-36.
- EATON, Gai, "Gelenek ve İnsan Toplumu", Çev.: Süleyman Erol Gündüz, *Kutsalın Peşinde*, Editör: Seyyid Hüseyin Nasr-Katherine O'brien, İstanbul, 1995, 37-56.
- GUÉNON, René, *Doğu Düşüncesi*, Çev.: Fevzi Topçuoğlu, İstanbul, 1997.

- , *İslâm Mânevîyâtı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, Çev.: Mahmut Kanık, İstanbul, 1989.
- , “İslâm Tasavvufu”, Çev.: Mustafa Tahralı, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, Yıl:14, sy.1, İstanbul, 1985, 8-16.
- , *Mânevî İlimlere Giriş*, Çev.: Fevzi Topçuoğlu, İstanbul, 1997.
- , *Modern Dünyânın Bunalımı*, Çev.: Mahmut Kanık, İstanbul, 1999.
- , *Ruhçu Yanılgı*, Çev.: Fevzi Topçuoğlu, İstanbul, 1996.
- KANIK Mahmut, “Frithjof Schuon’un Hayatı ve Eserleri”, *İslâm’ın Metafizik Boyutları*, Çev.: Mahmut Kanık, İstanbul, 1996, 9-32.
- , “René Guénon’un Hayatı ve Eserleri”, *İslâm Mânevîyâtı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, Çev.: Mahmut Kanık, İstanbul, 1998, 11-27.
- , “René Guénon’un Hayatı ve Eserleri Üzerine”, *Modern Dünya Bunalımı*, Çev.: Mahmut Kanık, İstanbul, 1996, 7-32.
- KARA, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatler Tarihi*, İstanbul, 1995.
- LİNGS Martin, “Gelenek Işığında Günümüzün Dünyası”, Çev.: Süleyman Erol Gündüz, *Kutsalın Peşinde*, Editör: Seyyid Hüseyin Nasr-Katherine O’Brien, İst., 1995, 233-245.
- , *On birinci Saat Modern Dünyanın Bunalımı*, Çev.: Ufuk Uyan, İstanbul, 1998.
- , *Tasavvuf Nedir?*, İstanbul, 1986.
- , *Yirminci Yüzyılda Bir Velî*, Çev.: Ufuk Uyan-Bekir Şahin, İstanbul, 1982.
- NAİM, Ahmet, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı ve Tercîd-i Sarih Tercümesi*, Ankara, 1997, I-XIII.
- NASR, Seyyid Hüseyin, *Bilgi ve Kutsal*, Çev.: Yusuf Yazar, İstanbul, 1996.
- , *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, Çev.: Şehabettin Yalçın, İstanbul, 1995.
- , *Genç Müslüman’a Modern Dünya Rehberi*, Çev.: Şehabettin Yalçın, İstanbul, 1995.

- , *İslâm İdealler ve Gerçekler*, Çev.: Ahmet Özel, İstanbul, 1996.
- , *İslâm Sanat ve Mânevîyâtı*, Çev.: Ahmet Demirhan, İstanbul, 1992.
- , *İslâm ve Modern İnsanın Çıkmazı*, Çev. : Ali Ünal-Sara Büyükturu, İstanbul, 2001.
- , *İslâm'da Düşünce ve Hayât*, Çev.: Fatih Tatlıoğlu, İstanbul, 1981.
- , *Kutsalın Peşinde*, Çev.: Süleyman Erol Gürbüz, İstanbul, 1995.
- , *Makaleler I*, Çev.: Şehabettin Yalçın, İstanbul, 1995.
- , *Modern Dünyâda Geleneksel İslâm*, Çev.: Savaş Şafak Barkçın-Hüsamettin Arslan, İstanbul, 1987.
- , *Söyleşiler*, Çev.: Aysel Danacı, İstanbul, 1996.
- , *Tasavvufî Makaleler*, Çev.: Sadık Kılıç, İstanbul, 2002.
- , *Üç Müslüman Bilge*, Çev.: Ali Ünal, İstanbul, 2003.
- ÖZTÜRK, Yaşar Nuri, *Kur'ân ve Sünnete Göre Tasavvuf*, İstanbul, 1998.
- PERRY, Whitl, "Rûhun Burçlar Kuşağı: Geleneksel ve Deneysel Psikoloji arasındaki Farklarla İlgili Gözlemler", Çev.: Süleyman Erol Gündüz, *Kutsalın Peşinde*, Editör: Seyyid Hüseyin Nasr-Katherine O'brien, İstanbul, 1995, 73-12.
- SCHUON Frithjof, "Bir Mesaj", Çev.: Süleyman Erol Gündüz, *Kutsalın Peşinde*, Editör: Seyyid Hüseyin Nasr-Katherine O'brien, İstanbul, 1995, 17-24.
- , *İslâm'ı Anlamak*, Çev.: Mahmut Kanık, İstanbul, 1999.
- , *İslâm'ın Metafizik Boyutları*, Çev.: Mahmut Kanık, İstanbul, 1996.
- , *İslâm ve Ezeli Hikmet*, Çev.: Şehabettin Yalçın, İstanbul, 1997.
- , *Varlık Bilgi ve Din*, Çev.: Şehabettin Yalçın, İstanbul, 1997.

- STODDART, William, “Titus Burckhardt: Genel Hatlarıyla Hayatı ve Eserleri”, *Aklın Aynası, Geleneksel Bilim ve Kutsal Üzerine Denemeler*, Çev.: Volkan Ersoy, 1996, 7-14.
- TAHRALI, Mustafa, “Batıdaki İhtidâ Hâdiselerinde Tasavvufun Rolü”, *Uluslar Arası I. İslâm Sempozyumu*, İzmir, 1985.
- , “Fransız Müslüman Abdulvahid Yahya (René Guénon) Eserinde Tasavvuf ve Mistisizm Farkı”, *Kubbealtı Akademi Mecnûası*, Sayı: 4, İstanbul, 1981, 21-36.
- TÜMER, Günay-KÜÇÜK, Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, Ankara, 1993.
- TÜNER, Osman, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, İstanbul, 1998.
- YILMAZ, Hüseyin, *Ezelî Hikmet ve Dinler*, İstanbul, 2003.
- YÜCE, Abdulhakim, *Râzî’nin Tefsîrinde Tasavvuf*, İzmir, 1996.

7. ÖZET

Gelenek, ilâhî bir kaynağa, kökü itibâriyle vahye dayalı, hakîkat ve prensipler bütünüünün, bulunduğu topluma ve çağa göre yaşama tarzı, sanat, inançlar manzûmesi, hukuk ve bilginin yeni bir medeniyet olarak ortaya konuş şeklidir.

Gelenekselci ekol, geleneği modernizme karşı bir dünyâ görüşü olarak savunan **René Guénon** , **Frithjof Schuon**, **A. K. Coomaraswamy**, **Titus Burckhardt**, **Seyyid Hüseyin Nasr**, **Martin Lings** gibi yazar ve düşünürler tarafından temsil edilen bir felsefedir.

Batı dünyâsında yetişmiş olmalarına rağmen, araştırmacı fıtrata sahip olan gelenekselci ekol temsilcileri, modernizmin dayattığı katı maddeciliğe karşı mânevîyâta ihtiyaçlarını giderebilmek için Hinduizm, Budizm, Taoizm gibi çeşitli mânevî akımları incelemiş, bu arada İslâm tasavvufuyla da tanışmış ve onun ota koyduğu değerleri incelemiş ve tasavvufun İslâm'ın bünyesinde neşet eden bir düşünce ve hayat sistemi olduğunu vurgulamışlardır.

Tasavvuf, kaynağı itibâriyle Kur'ân ve sünnete dayanan, Lâ ilâhe illallâh'ın bir insanın düşünce tarzından, felsefe ile uğraşmasından tutun da yürüyüşüne, hattâ kaşığı tutuşuna kadar hayâtının ve varlığının her ânına uygulanmasıdır. Bunun yanı sıra mânevî hayâtı her şeyi saran bir bütün hâline getirmeyi ve zâhirî formlardan bâtinî mânâyâ geçişi mümkün kılan İslâm'ın mistik boyutu ve en evrensel sûretidir.

Gelenekselci ekol temsilcileri tasavvufun, ihsan, tefekkür, zühd, zikir gibi konularını incelemiş, klasik eserlerin yaklaşımında çok da farklı olmamakla beraber bu konular hakkındaki görüşlerini dile getirmişlerdir.

Gelenekselci ekol temsilcileri, klasik tasavvufî konular hakkında görüşlerini dile getirirken, yaşadıkları zaman dilimi içerisinde insanlığın yaşamakta olduğu önemli problemlere de tasavvufî bakış açısıyla çözüm önerilerini sunmayı ihmal etmemişlerdir. Gittikçe kirlenen dünyânın çevre problemlerine karşı çözüm önerisi olarak, insanın, deruni esasa yönelmesini nefsinin nihâî hedefe yücelmesini ve ruhla bağ kurması gereğini vurgulamışlardır.

Gelenekselci ekol, sanat ve tasavvuf ilişkisi üzerinde durmuş ve mânevîyâttan yoksun bir sanatın gerçek işlevini yerine getiremeyeceğini belirtmiştir.

SUMMARY

Tradition which arises from a divine source and from inspiration as its roots is the integrity of truth and principles, which is a living style that shaped in respect of the society and era, and it is an exposed form of art, beliefs, law and knowledge as a new civilization.

Traditional school of thought is a philosophy that is represented by the scholars and writers, such as René Guénon , Frithjof Schon, A.K.Coomaraswamy, Titus Burckhardt, Seyyid Hüseyin Nasr, and Martin Ligns, who defend the tradition as a general philosophy of life against modernism.

Despite they were educated in western world, the representatives of traditional school of thought, those who had a researcher character, studied various spiritual trends such as Hinduism, Budism, Taoism, in order to satisfy their desires for spiritual things against the strict materialism that insisted by modernism. As a result, they met Sufism and studied its merits. They emphasized that Sufism was a general philosophy of life that was originated from Islam.

Sufism, which is originated from Quran and the Sunna, is the application of ‘La ilahe illallah’ to every moment of one’s existence and life from the his way of thinking to his walking style, and even his holding a spoon. Moreover, it is the mystical dimension and universal form of Islam which makes it possible to external forms to internal (true) forms and which makes spiritual life a united whole that surrounds everything.

The representatives of traditional school of thought has studied the subjects of Sufism such as ihsan(making everything for the sake of god), tefekkür(consideration), asceticism(renunciation of the world and its pleasures in order to devote oneself more completely to God), zikir(telling the beautiful names of Allah). They stated their thoughts on these subjects, even their thoughts didn’t differ too much from the classical work of arts’ approaches.

While expressing their thoughts about classical subjects of Sufism, the representatives of traditional school of thought didn’t neglect to offer solutions to contemporary important problems that mankind faced.

They suggested humans to turn towards their inside truth and to exalt the final goal of their souls and they also emphasize the need to establish bounds with their souls as a solution for world’s environmental problems.

The traditional school of thought emphasized the relationship between art and Sufism and they stated that art without spirit couldn’t fulfill its real function.