

SEYYİD HÜSEYİN NASR'DA
GELENEK, TASAVVUF VE DİNÎ ÇOĞULCULUK

İlhan Kutluer
Mahmut Erol Kılıç
Adnan Aslan

BİLİM VE SANAT VAKFI

Medeniyet Araştırmaları Merkezi

NOTLAR 1

Seyyid Hüseyin Nasr'da
Gelenek, Tasavvuf ve Dinî Çoğulculuk

Kasım 2003

Vefa Cad. No. 35 34470 Vefa İstanbul

Tel **0212. 528 22 22 pbx**

Faks **0212. 513 32 20**

e-mail **bisav@bisav.org.tr**

www. bisav.org.tr

Medeniyet Araştırmaları Merkezi

e-mail **mam@bisav.org.tr**

SUNUŞ

Medeniyet Araştırmaları Merkezi, Bilim ve Sanat Vakfı bünyesinde felsefe, bilim, tarih, sosyal bilimler ve İslâmî ilimler gibi alanlarda medeniyet perspektifli, mukayeseli ve disiplinlerarası çalışmalarını yürütüldüğü bir merkezdir.

Medeniyet Araştırmaları Merkezi, medeniyetlerin insanî-toplumsal varoluşumuzu şekillendiren temel teorik ve pratik istinat noktası olduğu fikrinden hareket etmektedir. Her medeniyet, *varlık, bilgi ve değer* eksenli küllî sorulara verdiği sistemli cevaplar ve bu cevapların bir *sosyal kozmoloji* inşa ederek o medeniyetin tarihî-sosyal realitesini dokumasıyla tebârüz eder. Küllî sorulara verilen sistemli cevaplar o medeniyetin zihniyet planında tutarlılık ve süreklilik kazanmasını sağlarken, inşa edilen sosyal kozmos, tutarlılık ve süreklilik niteliklerini hâiz zihniyeti gerçeklik planında mücessem kılar. Böylece, temel mensubiyet çerçevesi ve aidiyet kaynağı olan medeniyetler, aynı zamanda hem teorik analizin hem de pratik yönelimlerimizin bütüncüleyici birimini teşkil ederler. Medeniyet Araştırmaları Merkezi'nin öncelikli hedefi, muhtelif medeniyetlerin derinlikli bir biçimde tahlil edilmesine imkân tanıyan bir ilmî zemin sağlamak ve bu bağlamda medeniyetimizin özgün yerini hakkıyla yorumlayarak yeniden üretilmesine katkıda bulunmaktır.

Medeniyet Araştırmaları Merkezi, bu hedef doğrultusunda yaptığı çalışmalar ve gerçekleştirmeyi planladığı muhtelif projeler yanında, her ay, ilgi alanına giren konularda ulusal ve uluslararası alanda temayüz etmiş ilim ve fikir adamlarının birikimlerini paylaşmaya zemin hazırlayacak bir düşünce dîvânı olarak *Dîvân Toplantıları* düzenlemektedir. Ayrıca tamamlanmış ya da hazırlanma sürecinde olan kitap, tez, makale ve benzeri araştırmaların tartışılıp değerlendirildiği yine ayda bir yapılan *Tezgâhtakiler* toplantılarıyla faaliyet alanıyla ilgili mevcut birikimi ilgililerle paylaşmaktadır. Bu toplantıların bir kısmı, elinizdeki BSV Notları serisinde yayınlanmak üzere hazırlanarak daha geniş bir okuyucu kitlesinin ilgisine sunulmaktadır.

SEYYİD HÜSEYİN NASR'DA

GELENEK, TASAVVUF VE DİNİ ÇOĞULCULUK*

Burhan KÖROĞLU: Muhterem arkadaşlar! Öncelikle hepiniz hoş geldiniz. Bu toplantıda günümüz İslâm düşüncesinin çok önemli simalarından birini tanımaya çalışacağız. Bildiğiniz üzere Seyyid Hüseyin Nasr, İranlı olmakla beraber düşünceleri hem İslâm dünyasında hem de Batı'da ve Doğu'da çok geniş yankılar uyandırmış bir düşünür. Hocalarımızın katkılarıyla Nasr'ın düşüncesinin çeşitli cephelerini tanıma fırsatı bulacağız.

Ben sizlere hocalarımızı takdim etmek istiyorum. Doç. Dr. İlhan Kutluer, M.Ü. İlahiyat Fakültesi'nde İslâm Felsefesi Ana Bilim Dalında öğretim üyesi. Seyyid Hüseyin Nasr'ın Türkiye'de tanınmasında kendisinin çok büyük katkıları olmuştur. Çeşitli eserlerinin tercümesi yanında gerek M.Ü. İlahiyat Fakültesi'ndeki derslerinde gerekse Bilim ve Sanat Vakfı'ndaki seminerlerinde Nasr hakkında verdiği bilgiler, Nasr'ın Türkiye'de birçok İslâm ülkesinden daha önce tanınmasına vesile olmuştur. Kendisi bize "Nasr'da Gelenek Kavramı ve İslâm Felsefe Geleneği" başlığı altında bir sunuş yapacak.

İkinci olarak ise M.Ü. İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Ana Bilim Dalı öğretim üyesi olan Doç. Dr. Mahmut Erol Kılıç'ı dinleyeceğiz. O da Nasr'ın tasavvufa bakışını "Nasr ve Sufizm" başlığı altında ele alacak. Bilim tarihinden bilim felsefesine, tasavvuftan İslâm felsefesine kadar birçok alanda eserleri bulunan çok yönlü bir düşünür olan Nasr'ın özellikle tasavvuf ile ilgili düşüncelerini Mahmut Erol Kılıç'ın yorumuyla beraber dinleyeceğiz.

Son konuşmacımız ise Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi'nde araştırmacı olarak görev yapan Dr. Adnan Aslan. Doktorasını İngiltere'de Lancaster Üniversitesi'nde yapan Aslan'ın doktora tezi de dinhi çoğulculuk kavramı üzerine ve "Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy: The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr" başlığını taşıyor. Biz de kendisinden özellikle Nasr'ın dinî çoğulculuk kavramını değerlendiren bir konuşma dinleyeceğiz.

Soruları bu üç konuşmanın ardından topluca almak üzere şimdi sözü İlhan Kutluer'e bırakıyorum.

İlhan KUTLUER: Burhan Köroğlu'nun takdiminden benim bir Seyyid Hüseyin Nasr uzmanı olduğum neticesini çıkarmadığınızı ümit ederek konuşmama başlamak istiyorum. Ancak beni Seyyid Hüseyin Nasr'ın dikkatli bir okuyucusu, onu anlamaya çalışan müzmin bir felsefe talebesi olarak görebilirsiniz. Bu konuşmada amacım, Nasr'ın "gelenek" kavramını merkeze alan ve bu kavramı genel bir bakışla kavramayı -belki- kolaylaştırabilecek bir çerçeve sunmaya çalışmak olacak. Onun gelenek kavramına yüklediği anlam, değer ve merkezîlikten hareketle özellikle İslâm felsefesi geleneğine nasıl baktığı hakkında bazı ipuçları sunmaya çalışacağım. Bir İslâm felsefesi uzmanı olarak bu uzmanlığın getirdiği zihnî aydınlıkla Nasr'a bu açıdan bakma şansına sahibim. Bu yüzden onun mütevazı bir okuru olmam belki de bir okur olmanın ötesinde bazı imkanları bana tevdi etmiş olabilir. Umarım bu imkanları yirmi dakikalık bir konuşmada hakkıyla kullanabilirim.

Seyyid Hüseyin Nasr'ı eğer köken itibarıyla Batılı, adadilleri de Batı dilleri olmakla birlikte Müslüman olan birtakım müelliflerin eserlerini atlayarak incelemeye kalkışırsak büyük bir hata etmiş oluruz. Nasr hudâyinâbit, tamamiyle kendi özgünlüğü ve orijinalitesi içinde ortaya çıkmış biri değil. O, bir ekolün, Tradisyonalist Ekolün bir temsilcisi. Bu ekolün temel doktrinlerini ortaya koyan müellifler -belirttiğim gibi daha sonra Müslüman adları almış olsalar da- Batılı isimlere sahipler ve eserlerini genellikle Batı dillerinde, özellikle de İngilizce ve Fransızca olarak yazıyorlar. Bu müellifler, Türk okuyucusunun artık tanımazlık edemeyeceği birtakım

isimler: René Guénon, Frithjof Schuon, Titus Burckhardt, Martin Lings ve Katolik dünyadan bazı yazarlar. Gelenek yani tradition dediğimiz zaman bu düşünürlerin isimlerini zikretmemek mümkün değil. Çünkü, Seyyid Hüseyin Nasr'ın gelenek kavramıyla ifade etmek istediği şey ve ona dayanarak, onu temel alarak inşa etmek istediği fikriyat tamamıyla bu ekole mensup düşünürlerin, ancak bunlar içinde de özellikle René Guénon ve Frithjof Schuon'un tradition kavramına yükledikleri anlam ile ilgilidir. Türkiye'de bu müelliflerin önemli sayıda eseri tercüme edilip yayınlandı. Eğer bu ekolle ilgili ciddi okumalara sahip arkadaşlar varsa içinde, anlatacaklarıma hiç de yabancılık çekmeyeceklerdir. Fakat ben, okumayanların da olabileceğini dikkate alarak mümkün mertebe -meselenin ruhuna çok uygun düşmese de- basit bir çerçevede bu kavramla ilgili birkaç söz etmek ve ondan sonra da İslâm felsefesine ve İslâm'da felsefe geleneğine Nasr'ın nasıl baktığına geçmek istiyorum. Kısacası Nasr'ın fikrî ve entelektüel arkaplanında yukarıda saydığım tradisyonalist yazar ve düşünürler -isterseniz "bilgiler ve ârifler" de diyebilirsiniz- bulunmaktadır. Konuşmamın bundan sonraki kısmında meseleyi Nasr'ın kitaplarından hareketle, büyük ölçüde de onun son yıllarda neşredilmiş olan Bilgi ve Kutsal kitabı bağlamında ele almaya çalışacağım.

Gelenek kavramı, ki bahsi geçen kitapta "Gelenek Nedir?" başlıklı müstakil bir bölüm vardır, Latince traditio kelimesinden gelmektedir. Peki, nakletmek, intikal etmek manasına gelen tradition kavramı niçin kullanılıyor? Seyyid Hüseyin Nasr'ın da vurguladığı gibi bizim gelenek diye tercüme ettiğimiz tradition kavramının, onların gelenek diye isimlendirdiği Doğu doktrinleri ve dinlerinde tam karşılığı bulunmamaktadır. Bir ara René Guénon traditionun karşılığı olarak metafizik kavramını kullanmış, fakat, metafizik kavramının modern felsefe geleneği içinde fazlasıyla yıpratılmış, içi boşaltılmış ve kutsal boyutundan, içeriğinden arındırılmış olmasından dolayı bu kavrama da biraz ihtiyatla yaklaşmıştır. Nasr, en uygun kelimenin tradition olduğu düşüncesinden hareketle bu terimin kullanılmasını önermektedir. Şuna dikkatinizi çekmek istiyorum; Seyyid Hüseyin Nasr'ın özelliği, René Guénon ve Schuon başta olmak üzere tradisyonalist Batılı yazarların Doğu doktrinleri bağlamında inşa ettikleri

tradisyonel doktrin ve bakış açısını İslâm geleneği bakımından yeniden okumak, İslâm geleneği ve İslâm dini bakımından karşılıklarını bulmaktır. Bu sebeple Nasr büyük bir dikkatle ve özenle tradition kelimesinin İslâm'daki karşılığının ne olabileceği üzerinde durmaktadır. Bulabildiği en uygun karşılık ed-dîndir. Bunun diğer geleneklerdeki muhtemel karşılıklarının ise mesela, Hinduizm ve Budizmde darma, Taoculukta tao -ki tao, yol demektir- ve daha özel, çok daha ezoterik anlamda olmak üzere -biz ezoteriki de yine ihtiyatla bâtinî diye çeviriyoruz, ancak ezoterikin İsmâilî bâtinîlikle yani, kelamcı bâtinîlikle karıştırılmaması gerekmektedir- Yahudi mistisizmindeki Kabala olabileceğini belirtmektedir. Bu noktada yol anlamına gelen Kabala ile tasavvuftaki tarikat kavramını da birarada düşünerek Kabala'nın içerebileceği anlamlar üzerinde durmanızı öneririm. Bu konuda Mahmut Erol Kılıç muhtemelen daha fazla bilgiler verecektir. Traditionun karşılığı ed-dîn olarak belirlenince kavram biraz vuzûha kavuşuyor. Yani, gelenek denilen şey, merkezinde, yüreğinde Tanrı'nın olduğu, kökeninde de ilahîliğin, semavîliğin bulunduğu naklî bir şeydir. Bir kere lügavî anlamda bile, bunu böyle anlamalıyız. Şimdi sadece vahiy olarak anlamak, ed-dînin bilgi kaynağı olan vahyi karşılık olarak kullanmak da vahyin yalnızca birtakım zahirî anlaşılmasını hesaba katılacaksa eğer traditionun karşılığı olmama tehlikesini taşır. ed-Dînin dayandığı temel vahiy metinlerine ilaveten, vahyin hakikatine uygun bir şekilde anlaşılması, yorumlanması ve uygulanması da bir gelenek üretmektedir. Dolayısıyla, kaynağı ve menşesinde duran ilahîlik bakımından olsun merkezinde duran Tanrı, Zorunlu Varlık fikri nedeniyle olsun geleneğin dinle, dinî şeylerle, vahyî şeylerle irtibatını kesinlikle kurmamız gerekmektedir. Bunun niçin altını çiziyorum? Şundan: Şimdi bu traditionun karşılığı ne olabilir: ed-dîn mi, metafizik mi? Hangi kavramı kullanacağımıza yönelik anlam problemlerini bugün biz de yaşıyoruz. Gelenek kavramını biz Türkçe'de kullandığımız zaman, bugün geleneğe yüklediğimiz bilimum manalar -"gelenekçi yazar", "gelenekçi düşünür" dendiğinde gelenekten başka şeyler anlaşılması nedeniyle- onların başka türlü konumlandırılmasına sebebiyet verebiliyor. Bu nedentle biz de dikkatli olmak zorundayız. Tekrar vurguluyorum: Gelenek ya dindir, vahiydir ya da bunlarla irtibatlı bir şeydir.

Din ve vahyin, hakikatine uygun bir şekilde anlaşılması ve hakikatine uygun bir şekilde yorumlanarak tatbik edilmesi geleneği üretir. Menşei ve merkezinde duran Varlık itibariyle dikey bir boyuta sahip olan geleneğin, sonuçları itibariyle düşündüğümüzde yani, beşerî varlık seviyesi ve tarih sahnesinde yol açtığı sonuçlar açısından, bir başka ifadeyle yatay bir boyutta medeniyet denilen şeyi ürettiğini söylemeliyiz. Şu halde gelenek kavramıyla beraber onun dikey boyutuna karşılık gelen menşe' ve merkez kavramları yanında beşerî, tarihî yani yatay boyuttaki tecellileri, sonuçları açısından da önemli olan bir kavramla karşılaşıyoruz ki, o da medeniyet kavramıdır. Gelenek medeniyeti, içerdiği hakikat, ilkelerin bilgisi ve bunların doğru yorum ve uygulamalarıyla, beşerî varlık ve faaliyet alanında ortaya çıkardığı şeylerle üretir. Bu medeniyetlere de "geleneksel medeniyetler" diyoruz. Nasr'ın esas aldığı bakış açısına göre aşağı yukarı modern zamanların başlangıcından önceki bütün medeniyetler, kadîm, antik medeniyetler, geleneksel medeniyetler adını alırlar. Bir medeniyet neyi üretir? Veya neyin sonucudur? Neyin sonucu olduğunu öğrendik. Vahye dayalı bir doktrinin belli bir aydınlanma çerçevesinde yorumlanması ve aynı ışık altında tatbik edilmesinden ortaya çıkan sonuçların varlığından bahsettik. Peki bir medeniyette neler olabilir? Bir medeniyeti medeniyet yapan şeyler nelerdir? İlimler, sanatlar ve kurumlar. Demek ki geleneksel medeniyetlerde medeniyetin bu üç büyük tezahürü işte gelenek adını alan bu temel doktrinin sonuçlarıdır, tezahürleridir; onunla bir şekilde irtibatlıdır. O yüzden Nasr'ın kitaplarında sık sık geleneksel ilimler, geleneksel sanatlar tabirlerini görürsünüz. Bu, gelenek ile medeniyet arasındaki yatay ve dikey boyutların ilişkisinden doğan bir şeydir.

Peki, bu gelenek dediğimiz doktrinin bizde, İslâm geleneğinde başka karşılıkları var mıdır? Nasr'a göre, rahatlıkla bu tür karşılıklar bulabiliriz. Bu, en çok bilgi içeriği bakımından hikmet kavramıyla karşılanabilen ya da karşılaştırılabilen bir kavramdır. Grekçesiyle sophia olan hikmet kavramına burada "hikmetin evrenselliği" ve "hikmetin sürekliliği" fikri açısından özel bir anlam yüklenmektedir. O da şudur: İnsanlığın tarihinden bu yana her çağda hikmet denilen şey ve hakîm dediğimiz insanlar daima var olmuştur. Hikmetin bilgisi, tarihin yatay sürekliliği içinde yine süreklilik arz eden bir şeydir; ve böyle olduğu için de dünyanın bütün gelenek-

sel bilgeleri aynı şeyi söylerler. Burada tarihin farklılaştırmadığı bir sabit hakikat kavramı, tasavvuru sözkonusudur. Farklı kültürel havzalarda, farklı tarihsel dönemlerde yaşıyor olmaları, hiçbir zaman bu bilgelerin, bu hakîmlerin farklı şeyler söylemelerinin gerekçesi olmamıştır. Çünkü hepsi hakikatin aynı sabit kaynağından bilgiyi almakta, belki kendi yerel havzalarına ilişkin ifade kalıplarına, farklı sembol biçimlerine başvursalar da özde aynı şeyi söylemektedirler. Sözün kıyası: dünyanın bütün bilgeleri aynı hakikati terennüm etmektedirler. Bu ister Çin'deki bir Taocu bilge olsun, ister Hint Alt-kıtası'ndaki bir guru, ister Kızılderililer arasındaki bir şaman; ister Eskimolar arasında yaşasın, isterse İslâm, Yahudilik veya Hıristiyan dinine mensup bir aziz, bir ârif ve veli olsun durum böyledir. Burada hakikatin kaynağının ilahîliği, semavîliği, varlık tasavvurunun merkezinde Tanrı'nın Zorunlu Varlık olarak duruşunun dışında şunu da söylememiz lazım: Hakikat, sabit bir gerçekliktir, evrenseldir, sürekli-dir; ve bu yönüyle metahistorik -tarihötesi- bir karakter taşır, çünkü kaynağı böyledir.

Nasr, ısrarla bu tasavvurun İslâm dünyasındaki karşılığının el-hikmetü'l-hâlîde yani, Batı'daki karşılığı ile philosophia perennis olduğunu vurgulamaktadır. Zaman zaman philosophia (felsefe) kavramının yine modern zamanlarda taşıdığı, yüklendiği seküler ve kutsal boyutundan arındırılmış anlamlardan ötürü bir kafa karışıklığına yol açmasından da korkarak Nasr, sophia perennis (ezelî hikmet, hâlîdî hikmet) demenin, daha doğru olduğunu düşünmektedir. Çünkü ona göre modern zamanlarda felsefe, philo-sophia olmaktan çıkmış, miso-sophia olmuştur. Yani hikmet sevgisi olmaktan, hikmetin talep edilmesi, hikmetin araştırılması olmaktan çıkmış; hikmet düşmanlığına dönüşmüştür. Bu vesileyle, felsefe kavramına getirdiği yorum bağlamında, onu vesile ederek Nasr'ın kadîm, geleceksel, antik olanla modern olan arasında nasıl bir zıddiyet gördüğünü belirtmiş olalım. İşbu hikmet-i hâlîdenin, ya da el-hikmetin kaynağı ilahî olduğu için karakteri de nebevîdir. Bendeniz İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru kitabını yazmaya çalışırken Nasr'ın İslâm düşünce geleneğine bu açıdan getirdiği yorumlardan azamî derecede istifade ettim. Onun ısrarla vurguladığı şeyi ben de klasik metinlerde açıkça fark ettim: Hikmet kavramı, hikmetin sürekliliği ve evrenselliği kavramı bizim klasik

felsefe metinlerimizde daima mişkâtü'n-nübüvve kavramıyla irtibatlandırılmaktadır. Dolayısıyla hikmet kavramını ilahî menşe' ve nebevî karakteriyle birlikte düşünmek mecburiyetindeyiz. Mişkâtü'n-nübüvve; nübüvvet kandili, nübüvvet feneri, nebevî ışık kaynağı anlamına gelmektedir. Bu tür bir doktrinde, bir varlık tasavvuru; bir bilgi anlayışı bulunduğu gibi bu doktrin, aksiyolojik bir boyut da içermektedir. Ve bu üçü de tevhid ilkesinin birer açılımı, birer tezahürü, birer boyutu olarak karşımıza çıkmaktadır. Mesela varlık açısından baktığımızda doktrin, yine nebevî kaynaklı, ilahî menşe'li bir ontolojinin ifadesi olarak görüldüğünü söyleyebiliriz. Mahmut Erol Bey değineceği için ben çok basit bir formülasyonla geçiştireceğim. Doktrin, Lâ ilâhe illallâh ifadesindeki ilâh kavramı yerine "varlık"ı koyarak ifadeyi Lâ mevcûde illallâh haline getiriyor. Tabii bir çoğunun kafası karıştı, biliyorum. Umarım Mahmut Erol Bey bu karışıklığı giderecektir. Felsefecilerin böyle bir işlevi vardır. Felsefeciler karıştırır(!), sûfiler düzeltir.

Mahmut Erol KILIÇ: Estağfirullah.

KUTLUER: *Lâ ilâhe illallâh* Lâ mevcûde illallâh şeklinde okuduğumuzda gelenek kavramına atfedilen manalar açısından karşımıza bir ontoloji çıkıyor. Bu hepimize, hiç olmazsa genel kültür seviyesinde bildiği vahdetü'l-vücûd (varlığın birliği) doktrinini; müellif, mütefekkir olarak da Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'yi hatırlatıyor olmalı. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'yi, gerçekten tradisyonel ekolün entelektüel kahramanı ve zirve şahsiyeti şeklinde niteleyebiliriz. Hatta biraz cüretkâr bir ifadeyle şunu da söyleyebilirim: René Guénon ve Frithjof Schuon, adeta bugün Fransızca konuşan birer İbnü'l-Arabî gibidirler. Yani onların hakikat, varlık, bilgi vs.den anladıkları şeyin nihâî noktasında daima İbnü'l-Arabî'yi ve İbnü'l-Arabî ekolünü düşünmemiz gerektiğini söylemeye çalışıyorum. Eğer Nasr'ı ve arka planındaki müellifleri anlamak gibi bir hedefimiz varsa İbnü'l-Arabî, anahtar bir isimdir. Fakat Nasr, onların bu söylediklerini yine İslâm düşüncesi geleneği açısından değerlendirmeye, yorumlamaya ve anlamlandırmaya çalıştığı için meselenin, sadece İbnü'l-Arabî'yi ele alıp ve her şeyi ona indirgemekten ibaret olmadığını, İbnü'l-Arabî'ye gelinceye kadar düşünce geleneğimizde nelerin olup bittiğinin açıklanması gerektiğinin ve

İbnü'l-Arabî'den sonra da nelerin olup bittiğinin aydınlığa kavuşturulması lazım geldiğinin de farkındadır. Bu sebeple o, dikkatini yalnızca vahdetü'l-vücûdun doktrineri diyebileceğimiz bu mütefekkir üzerinde yoğunlaştırmamakta; İslâm düşüncesi, tefekkürü, biraz daha özelleştirirsek İslâm felsefe geleneğini gerek tarihsel bütünlüğü gerekse doktrinel bütünlüğü içinde değerlendirmeye yönelmektedir. Dolayısıyla onun eserlerinde rahatlıkla Fârâbî, İbn Sînâ'nın adının belli bir önem, değer ve anlam taşıdığını görebilirsiniz. İhvân-ı Safâ'nın yorumlanmadan geçilemeyecek bir ekol olduğunu fark edersiniz. Hele hele Şihâbüddîn es-Sühreverdî'nin İslâm düşünce geleneği açısından oldukça merkezî bir şahsiyet olduğu düşüncesine kapılırsınız. Tabî ki İbnü'l-Arabî ve nihayet Molla Sadrâ'nın - biliyorsunuz 17. yüzyılda Batı'da Descartes zuhur ederken Doğu'da, İran topraklarında Molla Sadrâ, nam-ı diğer Sadreddîn-i Şîrâzî zuhur etmişti- özel bir değer, anlam ve önem taşıdığını görürsünüz. Fakat bunların hepsinin birden bir bütünlük oluşturduğunu, birbirine atf yapılmaksızın anlaşılamayacağını fark edersiniz. Bütünsellik ve bütüncüllükten bunu kast ediyorum. Yani, Nasr'a göre Şihâbüddîn Sühreverdî ya da İbn Sînâ tek başına ele alınabilecek, değerlendirilebilecek bir düşünür değildir. İbn Sînâ'yı iyi bilmeden Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'yi doğru okuyamazsınız. Şurası muhakkaktır ki, eş-Şeyhu'r-Reîs'in veya Şeyhu'l-İşrâk'ın metinlerini okumuş biri İbnü'l-Arabî'nin metinlerini daha iyi anlama şansına sahiptir. Bu bütüncüllüğü, bütünselliği fark ettiği için Nasr, İslâm düşüncesi veya felsefesi tarihine "şu bölümünü ihmal edeyim de, şu bölüme ağırlık vereyim" şeklindeki bir yaklaşımla değil; bütünsel bir yaklaşımla bakmaya çalışmaktadır. Geleneksel doktrinde bilgi ve değer nihaî noktada vahdetü'l-vücûda varır, demiştim. Bu, İbn Sînâ'nın Vacibu'l-Vücûd'unu -ki son günlerde benim İbn Sînâ'nın Ontolojisinde Zorunlu Varlık başlıklı bir kitap neşrettiğimi umarım biliyorsunuzdur- dışarıda bırakacağımız, ihmal edeceğimiz anlamına gelmemektedir. Çünkü Vâcibu'l-Vücûd'u anlamak, Nasr'ın o bütüncül yaklaşımına göre, vahdetü'l-vücûdu anlamının yolunu hazırlamıştır. Yani bir adım attığınızda, İbn Sînâ'nın atmadığı o adımı siz kendi zihninizde attığınızda, vahdetü'l-vücûd doktrinine ulaşırsınız, demek istiyorum.

Nasr'a göre iki türlü bilgi sözkonusudur -tabîî geleneğe göre de-: İsterse-
niz önce Batı lisanındaki karşılıklarını söyleyeyim. Birincisi episteme; di-
ğeri sapientia. Epistemik bilgi, yani mind dediğimiz istidlâlî aklın akıl yü-
rütmelemleri yapmasını mümkün kılan teorik etkinliğine ilişkin bilgiyi ifade
etmektedir. Bir başka deyişle epistemik bilgi mantığa indirgenebilir bilgi
veya mantığın alet olarak kullanıldığı bilgidir. Sapiental bilginin Türkçe
karşılığı bulunmasa da Nasr'ın ortaya koyduğu şekilde bizim düşünce ge-
leneğimizdeki Arapça karşılıklarından bahsedebiliriz. Sapienta, tatmak
anlamına gelen sapere fiilinden geliyor. Sapiental bilgi, tatmakla ilgili bil-
gi demek. Karşılıklarını tahmin edebiliyorsunuzdur. Episteme veya scien-
tia yani science kelimesinin kökü olan bilgi mantıksal, istidlâlî ve aklın
teorik araştırmalarıyla ulaştığı bilgiyi ifade etmekte olup bunun bizim ge-
leneğimizdeki karşılığı el-hikmetü'l-bahsiyyedir. el-Hikmetü'z-zevkiyye,
sapiental bilginin yani tatmakla ilgili bilginin karşılığıdır. Tradisyonel ekol
bu iki bilgi biçimini de hayatî biçimde önemser, vazgeçilmez bulur, zorun-
lu görür ve bütün amacını bu iki bilgiyi daha üstün bir sentez seviyesinde
birleştirmek ve bütünleştirmek şeklinde belirler. Takdir edersiniz ki epis-
temik bilgiye ait olan scientia, science yani bilimler de buna dahildir. Bu-
gün bizim bilim dediğimiz şey de bu bilgi anlayışı içinde çok önemli ve de-
ğerli bir yere sahiptir. Fakat zevkî bilgi -eğer Nasr okumalarımızdan an-
layabildiğimiz kadarıyla bir değerlendirme yapacak olursak- primus inter
pares yani eşitler arasında birinci mesabesindedir. Yani, ikisi de bilgi ol-
mak bakımından önemlidir, değerlidir, anlamlıdır; zaten hakikatle bağ-
lantılı her ne varsa önemlidir, anlamlıdır, değerlidir. Fakat zevkî bilginin -
hakikatin derunî içeriğini kavrayıcı karakteri bakımından- bir üst seviye-
de değerlendirilmesi gerektiğini tradisyonalist ekol mensuplarının dü-
şüncesi açısından söylemeliyiz. Bu bilgi bize, irfânî düşüncedeki karşılığı
ile insanda vecd, vicdân ve vücûdun bir olması durumunu ifade eden bir
manevî tahakkuk neticesinde gelmektedir. Bu ekole mensup düşünürler
gelenek dedikleri şeyden hareketle bu mertebeye ulaşmış olan insanda,
tahakkuk denilen şeyin vuku bulmasıyla zevkî bilgi imkanının doğduğu-
nu, bir manevî aydınlanmanın gerçekleştiğini söylemektedirler. Peki bu
nasıl oluyor? Bu, maneviyatın kaynağına, yani ışığın, nurun kaynağına,
manevî Doğuya yönelmekle oluyor. Yani siz ısrarla, bütün var oluşunuzla

ışığın geldiği yere teveccüh edeceksiniz. Kapıları çalacaksınız; nasibiniz varsa kapı size açılacak. Orient kavramına başvurarak anlatırsak, bu terim tamamıyla manevî bir sembolizm, bir manevî Doğu kavramını işaret eder ki, ışığın geldiği yere oriente olmayı ifade eder. Bu tür bir oryantasyon çabası sonunda sizde bir aydınlanma imkanını yeşertecek ve sizde sıradan insanın manevî ikliminde doğmayan birtakım anlamlar doğacak. Doğru anlıyorsam, zevkî bilgi tecrübesinden Nasr'ın kastettiği bu. Tabii bunun yaşantılarla, yaşayışlarla, ahlâkî konularımızla, tercihlerimizle yani bizim erdemli olup olmamamızla çok yakından alakası var. Aydınlanmanın gerçekleşmesi için -zevkî bilgi bağlamında söylüyorum- bütün entelektüel varlığınıza, kalbî, aklî bütün varlığınıza eşyanın mahiyetini bilmek isteyeceksiniz ve Orient'e yani ışığın geldiği yere teveccüh edeceksiniz. Çünkü ex oriente lux, yani ışık doğudan gelir.

Teveccüh ve oryantasyon kelimeleri arasındaki ilişkiye dikkatinizi çekmek isterim. Teveccüh sizde manevî bilme imkanları oluşturacak ve buna mutlaka ahlâkî durumunuz eşlik edecek. Burada bilgi ve değer, bilgi ve ahlâk, bilmek istemek ve erdemli olmak istemek at başı giden iki şeydir. Sizde bu zevkî bilgi imkanını doğuran tecrübe bu ikisini de gerektirmektedir. Ve değer kavramının hemen işaret ettiği temel doktrin de insân-ı kâmil (universal man)dir. Onların geleneksel doktrin dedikleri şeyin aksiyolojik boyutunun yüreğinde insân-ı kâmil yani ideal insan, kâmil insan, kemâle doğru yönelen insan durmaktadır. İlginçtir, İslâm'da felsefenin tanımı da kemâle yönelik terimleriyle yapılmıştır. Ve bunun gerektirdiği tüm erdemler doktrin aksiyolojik boyutunu oluşturmaktadır.

Buradan hemen Nasr'ın İslâm düşünce geleneğine nasıl baktığına dair birkaç spesifik şey söylemeye çalışacağım. Nasr'a göre geleneksel bir medeniyette üç temel perspektif oluşur: Philosophia, bizdeki karşılığı ile el-felsefe; theologia, bizdeki karşılığıyla ilmü'l-fıkıh dahil olmak üzere ilmü'l-keleml; ve gnosis yani bizdeki karşılığıyla el-ma'rife, el-irfân. Merkezinde Tanrı'nın, menşesinde semavî ve ilahî olanın durduğu bir dine dayalı geleneksel medeniyette bu üç temel perspektif farklı düzeylerde de olsa mutlaka bulunur. İslâm medeniyeti de geleneksel bir medeniyettir ve bu üçü, tabiatıyla orada da gelişmiştir: el-felsefe, ilmü'l-keleml ve et-ta-

savvuf. Geleneğin yüreğindeki o hakikat tarihsel açılımlarını bir medeniyet şeklinde gerçekleştirdiğinde, tahakkuk ettirdiğinde bu üç entelektüel perspektif ortaya çıkmaktadır. "Bunlar arasında birçok ihtilaflar var, münakaşalar var; siz bunlar arasında nasıl bir bütünlük görüyorsunuz?" şeklindeki bir itiraza Nasr'ın o bütüncül bakışıyla verdiği cevap, bu üç perspektifin geleneksel medeniyetlerin zorunlu tezahürleri olduğu, kendi aralarındaki ihtilaflara rağmen son tahlilde çok önemli azamî müştereklere sahip bulunduğu ve üçünün birden bugün bizim İslâm tefekkürü, İslâm düşüncesi dediğimiz birikimi oluşturduğu şeklinde olacaktır. Benim Nasr'dan İslâm felsefesi açısından öğrendiğim şeylerden biri budur.

Kelamcı hocalarımızda şöyle bir eğilim olabilir: Orijinal İslâm düşüncesi kelamdır. Biz felsefecilere sorarsanız, hadi canım, koskoca İbn Sînâ dururken, İslâm düşüncesini en evrensel şekliyle tabî ki İslâm filozofları temsil eder, deriz. Tasavvufçular ise, siz kendi aranızda tartışadurun, biz en üst seviyede İslâm düşüncesinin ruhunu ve ilkelerini temsil etmekteyiz, derler. Ve hepsi de İslâm düşüncesinin hakikî temsilcilerinin kendileri olduğunu söyleyebilir. Ama Nasr gibi baktığımızda ortada yanan bir ışık vardır ve hepsi aynı ışığı farklı prizmalardan yansıtan kristallere benzemektedirler. Ve hepsi birden içinde bulunduğumuz odayı, anlam dünyasını aydınlatmaktadırlar. Siz o köşeden bakıyorsanız kendinize yansıyan ışığı, bu köşeden bakıyorsanız kendinize yansıyan ışığı ya da rengi görmektesiniz. O yüzden ben, farklı branşlardan hocalarla biraraya geldiğimde şunu söylüyorum: "Eğer Nasr doğru söylüyorsa şu neticeye varmamız zorunludur: Siz kelamcıysanız ve iyi bir kelamcı olmak istiyorsanız iyi bir felsefe ve tasavvuf okuru olmanız zorundasınız. Ben felsefeciysem, iyi bir felsefeci olabilmek için iyi bir tasavvuf ve kelam okuru olmak zorundayım. Siz Mahmut Erol Kılıç, iyi bir tasavvufçu olmak için iyi bir İbn Sina okuru, iyi bir Bâkîllânî okuru olmak zorundasınız." Nasr'dan öğrendiğim şey budur. Eğer doğruysa çok anlam ifade ettiğini düşünüyorum.

Nasr'ın dikkat çektiği bir başka şey ise şudur: Bu daha ziyade Batı'da özellikle İslâm felsefesi hakkındaki "İslâm felsefesi Kindî ile başlar, İbn Rüşd ile biter. Ondan sonra artık İslâm felsefesi diye bir şeyden ya da özgün birtakım açılımlardan söz etmemiz mümkün değildir" şeklindeki id-

diaya yöneliktir. Seyyid Hüseyin Nasr bu bu noktada bize şunları söylemektedir: Hayır, İslâm düşüncesi, felsefesi İbn Rüşd ile bitmediği gibi tam tersine ondan sonraki dönemde en özgün şekillerini kazanmış ve en özgün şekilleriyle yeni açılımlara yol açmıştır. Sözü nereye getirmek istediğimi tahmin edebiliyorsunuz: İbnü'l-Arabî'ye. Çünkü İbn Rüşd'ün gurubunun yaklaştığı bir sırada Endülüs'te İbnü'l-Arabî'nin güneşi doğmaktaydı. Ve Nasr'a göre -ki bu onun felsefeye, tasavvufa bakışını anlamlandırmamıza yardımcı olacaktır- asıl İslâm felsefesi İbn Rüşd'den sonra başlamıştır: Şihâbüddîn Sühreverdî, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, İbn Sînâ'nın işrakî yorumcularından Nasîreddîn Tûsî ve nihayet 17. yüzyıla geldiğimizde İsfahan Okulu'nun ortaya çıkardığı, kristalize ettiği şahsiyet Molla Sadrâ. Nasr, Üç Müslüman Bilge adlı kitabında İbn Sînâ, Şihâbüddîn Sühreverdî ve İbnü'l-Arabî'yi ele almaktadır. Bunun sebebi sözkonusu eserin, daha sonra yazacağı Molla Sadrâ ve İlahî Hikmet kitabına bir giriş olmasıdır. Molla Sadrâ üzerine çalışmalar devam ediyor; ama az buçuk ortaya çıkanlarıyla biliyoruz ki, bir sacayağı üzerine oturur Molla Sadrâ'nın düşüncesi: İbn Sînâ, Şihâbüddîn Sühreverdî ve Muhyiddîn İbnü'l-Arabî.

KÖROĞLU: İlhan Kutluer'den meselenin bir felsefeci gözüyle değerlendirilmesini aldık; ancak İlhan Bey bunun yanında bir kelamcının perspektifini, bir mutasavvıfın perspektifini de bir ölçüde yansıtmaya çalıştı. Ama tasavvuf açısından otantik sayılabilecek bir yorum için Mahmut Erol Bey'e söz vermek istiyorum. Mahmut Erol Bey, Nasr ile kişisel anlamda da daha sık görüşme imkanı olan bir ilim adamı. Bu sebeple burada bulunmasının özellikle tasavvufî açıdan Nasr'ı nasıl anlayabileceğimizi göstermesi açısından bizim için büyük bir şans olduğunu düşünüyorum.

KILIÇ: Aslında İlhan Kutluer'in konuşması, Seyyid Hüseyin Nasr'ın yaklaşımını, metodolojisini anlamak açısından gerçekten çok güzel bir giriş mahiyetindeydi ve geleneksel perspektifi de aynı güzellikte yansıtıyordu. Geleneksel perspektifte ilimler arasında bir geçişlilik sözkonusudur. Dolayısıyla ilimler aynı binanın içersindeki değişik odalar, değişik katlar misali birbirine geçişliliği olan alanlardır. Binaenaleyh benim konuşmamı, adeta meseleyi İlhan Kutluer'in bıraktığı noktadan bir iki

adım daha ileriye götürme teşebbüsü olarak görebilirsiniz. Zannediyorum Adnan Bey'in konuşması da bunun bir tamamlayıcısı niteliğinde olacaktır. Çünkü aslına bakılacak olursa el-ilmü nuktatün kesserehe'l-câhilün yani ilim bir noktadır, cahiller onu çoğaltmıştır.

KUTLUER: Ben alimlerin çoğalttığını düşünüyorum.

KILIÇ: Haklısınız, zaten modern zamanlarda âlim, maalesef câhilin karşılığı olmuştur artık. Ben aslında doğrudan, Seyyid Hüseyin Nasr'ın düşüncelerinde tasavvufun yeri hakkında konuşmayı düşünüyordum. Ancak İlhan Bey'in yaptığı açıklamalar beni de önce geniş bir giriş yapıp, ardından spesifik olarak tasavvufa temas etmenin daha isabetli olacağı düşüncesine götürdü. Yapacağım prolegomena, gelenek, an'ane, tradition, Farsça'da sünnetî, Arapça'da halen bir problem olan sekâfe tanımlaması üzerine olacak. Burada, Müslümanların elinde ed-dîn mefhumu varken niye böyle bir kelimeye ihtiyaç duyulmuştur, şeklinde bir soru gündeme geliyor ister istemez. Şunu hiçbir zaman unutmayalım ki bu kavramların doğuş yeri Batı'dır. Yani bunlar Müslüman dünyada doğmuş kavramlar değildir. Batı'da dinin tarihî süreç içerisinde bazı ritüellere boğulması, etiket denilen, sadece zahirî uygulamalar içerisinde sıkışıp kalması, dinlerin özünün ve dikey boyutunun kaybolması, akabinde bazı modern din araştırmacılarını bu ikisini tefrik etmek, bu zihnî kargaşayı en aza indirmek maksadıyla bir başka terim kullanmaya zorlamıştır. Dolayısıyla bu tradition kelimesinin semantik karşılığının Batı bağlamında oluştuğunu da unutmamamız gerekiyor. Batı'da religare yani, religion kelimesinin tazammun ettiği anlamlar için zaman içerisinde bir kirlenme sözkonusu oldu. Dolayısıyla o dilde religion denildiğinde dinin sadece müessesevî yönü, kilisesi, birtakım kuralları anlaşılıyor ve bu telakki, dinlerin iç boyutu dediğimiz, daha derunî, içte yatan konuları karşılamakta eksik kalmaya başlıyor. Bunun üzerine René Guénon gibi bazı düşünürler bu yüzyılın başında tradition kelimesini tercih etmeye başlıyorlar ve bu kavram İslâm dünyasına tercüme edilerek bugün bizler tarafından tartışılır hale geliyor. Aslında bu bizim açımızdan sun'î bir tartışma. Yani eğer geleneğimizde bir kırılma yaşanmamış olsaydı, mesela bir Selçuklu ya da bir Osmanlı zihniyet halîtasıyla bakıyor olsaydık bunların karşılıklarını bizde bulmak

oldukça kolay olacaktı. Fakat dinî ilimlerde bir zihniyet kırılması yaşayarak Batı dünya görüşüne eklemememizden dolayı bana göre günümüzde tradition ve religion ayrımını tartışmamız çok da anlamsız değil. Çünkü biz de asrın başından bu yana Batı dünya görüşü içerisinde olduğumuzdan artık teolojiyi bile Batılı bağlamda yapmaktayız.

Süratli olarak daha genelden somuta doğru inmeye çalışacağım. Bu sebeple tradition kelimesinin açıklanmasında bir adım daha atarak -Seyyid Hüseyin Nasr'ın kendi yazılarından da yola çıkmak sûretiyle- şunu söyleyebiliriz ki, philosophia perennis veya perennial philosophy veya el-hikmetü'l-hâlîde veya cavidân hîred anlamındaki tradition kelimesinin İslâm'daki karşılığı, Nasr'a göre tamâmına sufizm, sûfî filozofi, sûfî felsefe, sûfî hayat tarzı ve dünya görüşüdür. Bu yaklaşım tarzı bize Seyyid Hüseyin Nasr'da tasavvufun veya sufizmin bir din felsefesi olduğunu göstermektedir. Yani sûfilik, bugün bizim zannettiğimiz veya sıkça kullanmakta olduğumuz şekli ile sadece tekke işleri anlamında değil, öncelikle bir dünya görüşü, bir din felsefesi olarak karşımıza çıkıyor Seyyid Hüseyin Nasr'da. Aslında bu, tradition kavramının tercümesi ya da daha müşahhaslaştırılmış bir şekli. Bu dünya görüşünü incelediğimizde öncelikle bir varlık görüşüyle karşılaşmaktayız. Sûfilerin değil, tasavvuf karşıtlarının icat ettiği bir tabir olan Vahdetü'l-Vücûd'da ifadesini bulan bu varlık görüşüne göre varlık, bölünemez bir bütündür, ama varlıkta bir derecelendirilme sözkonusudur. Daha sonra temas edeceğim gibi Seyyid Hüseyin Nasr'ın düşüncelerini borçlu olduğu, yani kendi düşüncelerini ve metodolojisini çıkardığı sûfî şahsiyetler, bir sıralama yapacak olursak Molla Sadrâ, Şihâbüddîn Sühreverdî ve İbnü'l-Arabî şeklinde dizilirler. Zaten kendisi de bunu zaman zaman dile getirmekte, kendisinin birinci elde bir İbnü'l-Arabî uzmanı olmadığını, İbnü'l-Arabî'den bazı okumalar yaptığını; ama çok sıkı bir İbnü'l-Arabî muakkibi ve okuyucusu da olmadığını zaman zaman dile getirmiştir. Şimdi Şeyh-i Ekber'e göre varlık değişmeyen, başında ne ise, hâlde ne ise sonunda da aynı şekilde olacak olandır. Yani başta yok olan, bir zaman içerisinde varmış gibi gözükken ve daha sonra tekrar yok olacak olan şeye bu düşünürler, başı ve sonuna göre hüküm veriyorlar. Bundan dolayıdır ki zaman zaman bazı felsefe okullarının mümkün varlık dediği kategoriyi sûfler kategorik olarak kabul etmiyorlar.

Onlara göre mümkün ve varlık kelimeleri birbiriyle çelişmektedir. Çünkü onlar, var ve vardır kelimelerinin "daimi olarak var olan" için kullanılabileceğini düşünmektedirler. Buna göre vücûd sadece ve sadece Hakk Teâlâ'ya aittir.

Binaenaleyh bu ontolojik gerçekten yola çıkılarak işin epistemolojisine, bilgisine intikal edildiğinde sûfî müellifler, varlığın bilgisinin birtakım mantıksal çıkarımlarla elde edilemeyeceğini, tez-antitez-sentez şeklinde uzun uzadıya yapılan karşılıklı cedel ve münazara yöntemiyle Tanrı'yı bulmanın mümkün olamayacağını ileri sürüyorlar. Bu şekilde elde edilen bilgi, onlara göre gerçek bilgi olmayıp, sadece o gerçek bilgiye giden yolda yapılan egzersizlerden ve yolu arama denemelerinden ibaret olacaktır. Oysa ki onlar Kur'ân'dan hareketle gerçek bilginin yani hikmetin "elde edilen" değil, "verilen" bir karaktere sahip olduğunu söylemektedirler: ve men yu'te'l-hikmete... [kime hikmet verilirse...] Hikmet, verilen bir şey olduğundan bu durumda insana düşen kendisini, hikmeti kabul edecek şekilde hazırlamaktan ibarettir. Buna göre İlhan Bey'in Latince karşılıklarını vermiş olduğu sapienta ve episteme şeklindeki bilgi türlerini sûfîler ilm-i huzûrî ve ilm-i husûlî şeklinde ifade ediyorlar. Onlara göre gerçek bilgi "hâzır oluş" bilgisidir yani ontik bilgisidir. Yani, siz "hâzır" olduğunuzda -Heidegger'in Dasein ya da oradalık dediği şey-, "orada" bulunduğunuzda elde edeceğiniz bilgi. Tasavvufta buna makâm deniliyor. Kimi düşünce ekollerine göre makâm anlayışı çok basit bir şeymiş gibi görünse de aslında epistemolojik bir süreci ifade etmektedir. Siz "orada" değilken onun bilgisine sahip olamıyorsunuz, bu açıdan tasavvufta makâm bilgisi onların görüşünün aksine çok önemlidir. Diğer düşünüş tarzlarında siz orada olmadan da bir şeyin bilgisine sahip olabiliyorsunuz. Mesela kitap okuyarak, karşılıklı cedeller, karşılıklı tartışmalar neticesinde bir bilgiye sahip olabiliyorsunuz. Tasavvuf ise, Tanrısal bilginin, ilahî bilginin, ulûhiyyet bilgisinin, belirli bir hazırlık süreci geçirildikten sonra size gelecek olan bir bilgi olduğunu ileri sürüyor. Yani, tümevarımsal değil, bir tür tüm dengelim bilgisi olduğunu varsayıyor sûfî düşünürler. Bu noktada sözkonusu sûfî muhakkikler Cenâb-ı Allah'ın isimlerinden el-Hakîm ismi şerîfine ayrı bir önem atfediyorlar. Alîm ve Hakîm isimlerinin sizde tecelli etmesi için yapmanız gereken şey, o gelecek olanın sizde yer edebil-

mesi, size gelebilmesi için hazırlık yapmaktır. Ne var ki sizde tecellinin gerçekleşmesine mani olan bir şey bulunduğunda bunun gerçekleşmesi mümkün değildir. Yani sūfilere göre, sizde belirli bir tabiat varken, tabiatınızda, ontik yapınızda belirli hususiyetler varken, onlar sizde bulunmaya devam ettiği sürece o bilginin size gelip yapışması, sizi bulması, sizinle tanış olması, sizde karar kılması mümkün değildir. Dolayısıyla burada tasfiye, tahallî, tezkiye gibi kavramlar ve pratikler devreye giriyor. Bunların ayrıntılarına burada girmek istemiyorum. Bütün bunları birer felsefi çalışma olarak da görmemiz mümkün.

Burada, bilmek ve olmak ayrımının sūfilere çok önemli olduğunu görmekteyiz. Yani onlara göre sizin bir şeyi bilebilmeniz için sizin o şey "olmanız" gerekmektedir. Burada olmak ve bilmek birbirinden ayrılmaz iki kavram şeklinde karşımızda durmakta. "Ben bir şeyim, bilgim başka bir şey", "ben ve bilgim", "ben ve ilmim" gibi bir ayrım yatac ilimlerde, tarihsel ilimlerde geçerli iken dinî ilimler gibi dikey ilimlerde bunun geçerliliğinden bahsetmek bu düşünörlere göre mümkün değildir.

Bu bakış açısının üzerinde önemle durduğu bir diğer hususiyet de şu: Bir kere din kendi başına anlamlandırılabilen bir şey değildir. Maalesef bu, biz Müslömanlara ilk duyduğumuzda garip gelebilecek bir ifade. Yani, "Dinin tek başına anlamlandırılmaması da ne demek oluyor? İşte kitap belli, peygamber belli, her şey belli" şeklinde bir itiraz ileri sürölebilir bu düşünönceye karşı. Ancak sūfilere göre durum hiç de böylesine basit değildir. Sūfilere göre bir anlamlandırma modeline mutlaka ihtiyaç bulunmaktadır. Zira din kendi başına konuşmaz. Bu sırf İslâm dini için değildir, bütün dinler için, yeryüzündeki bütün düşünöce sistemleri için de böyledir. Yani siz bir model kurarsınız, o modele göre Tanrı, peygamberler, âhiret, kitap vs. gibi dinî verileri tefsir etmeye başlarsınız. Bu açıdan tasavvuf diyor ki, ben bir model kuruyorum, ben bir modelleme yapıyorum, bu modelleme bana ait. Bir bakış açısı bu, bir yoğurt yiğış tarzı. Ancak burada sözkonusu bakış açısının, modelin, yegâne model ve bakış açısı olduğunu da iddia etmiyor. Başka modeller de olabilir; nitekim vardır da. Mesela, tasavvuf gibi İslâm felsefesi ve kelam da birer model konumundadır. Burada tasavvufun kelamdan farkının şuradan kaynaklandığını düşünöyüorum: Ta-

savvuf, kendini modellerden bir model olarak görüyor ve bu modelin, bu dünya görüşünün, bu bakış açısının içerisine girildiğinde kendine has bir anlam haritasının bulunduğunu, bu model içerisinden bakılmadığında ise tamamen bambaşka bir görüntü çıkabileceğini itiraf ediyor. Dolayısıyla modele, anlam haritası içerisinden bakmayı teklif ediyor tasavvuf. Bu noktada Nasr'ın da bu yaklaşımın bir sonucu olarak tasavvufu geniş anlamıyla adeta bir tür felsefe, daha doğrusu bir felsefe yorumu olarak kabul ettiğini görüyoruz. Bugün dahi modern düşüncede, özellikle de Heideggerci yaklaşımda "Nedir bu felsefe?" şeklinde problematik bir konu vardır.

İşte Seyyid Hüseyin Nasr'ın bu yaklaşımının, tasavvufa bakış açısının, felsefeye bir karşılık bulma hem de otantik, aslî bir karşılık bulma çabası olduğunu görüyoruz. Kabul edilir veya reddedilir; o ayrı bir husus. Ama bir tekliftir, bir denemedir. Bir teklif getiriyor Seyyid Hüseyin Nasr ve diyor ki, felsefe (philosophia), sophia ve phila kelimelerinin biraraya gelmesinden meydana geliyor ve yine biliyoruz ki, filozof kelimesi ilk defa Pisagor için kullanılmıştır. Filozof kelimesi bu manada bir üst dereceyi ifade etmektedir. Sophia'ya nisbetle phila-sophia bir derece aşağıdır. Sophia'yı yani bilgeliği, hikmeti elde edememiştir, ama onu seviyoruz. Peki o zaman soruyu şu şekilde sormalıyız: "Nedir bu sophia?" Tabii ki kurduğum model içerisinden bakıyorum şimdi. Dolayısıyla beni yargılamamanız gerekiyor. Bu modeli iptal edip bambaşka bir model kurarak oradan da bakılabilir. Herkes modelini kuracaktır. Dolayısıyla bu şekilde baktığımız zaman bir kelam-tasavvuf çatışması, bir felsefe-tasavvuf çatışmasının olmaması gerekmekte. Ama, yegâne model budur ve herkes buradan bakmak zorundadır, dediğim zaman problem çıkacağı muhakkak. Bu açıdan baktığımız zaman phila kelimesi sevgi, muhabbet anlamına geldiğinden philosophy, hikmet değil, hikmet sevgisi demek. Dolayısıyla bu tradisyonalist düşüncelere göre felsefe bir derece düşüşü, bir dekadans, bir çöküş, bir derece aşağı iniştir. Biliyoruz ki, philosophianın aslı sophiadır. Sophia; hakîm, yani bilge ve ârîfin karşılığıdır. Peki Pisagor için niçin filozof kelimesi kullanılıyordu? Pisagor, yirmi üç yıl Doğu'da eğitim görmüş bir kimse. Yirmi üç yıl Mısır ve Babilonya'da eğitim gördükten sonra kendi bölgesine geri dönüyor.

KUTLUER: Bir parantez açabilir miyim? Antik Grek felsefesinde Aristo hariç herkes Doğu'da talebelik yapmıştır. Yani bu durum Pisagor'a has bir şey değil.

KILIÇ: Doğru. Zannediyorum Aristo'nun Doğu'da dört yıl kalıp kaçtığı söyleniyor. Aristo bir anlamda tekke kaçkını(!).

Yirmi üç yıl Doğu'da eğitim görüp ülkesine dönen Pisagor burada nasıl bir felsefe okulu açmıştır? Çok ilginçtir sabahın erken saatinde yani işrak vakti kalkılıyor ve hymler yani Tanrı'ya övgüler neşidesi eşliğinde tam bir konsantrasyon ile felsefe meşki yapılıyor. Bir meşktir felsefe. Pisagor'un okulunda bu tür felsefe eğitim metoduna bakın, onun adını siz koyun.

KUTLUER: Tarikat.

KILIÇ: Ben demedim, gördüğünüz gibi bir felsefeci arkadaş bunun adının ancak tarikat olacağını söylüyor. Demek ki tarihi süreç içerisinde bir semantik kayma, anlam kayması olduğunu gösteriyor bu. Burada talebelerine o kadar güzel şeyler anlatıyor ki Pisagor, talebeleri "Üstad, sen bize öyle açılımlar getirdin ki biz bunları daha evvel kimseden duymamıştık. Sen bir Tanrı'sın" diyorlar. Pisagor ise "Ben kesinlikle bir Tanrı değilim" şeklinde cevap veriyor. O zaman talebeleri kendisine bir isim arıyorlar. Diyorlar ki: "O zaman sen bir profetasın. Madem Tanrı değilsin, sen profetasın, yani bir peygambersin." O da diyor ki: "Hayır. Ben bir profeta da değilim." "O zaman sen sophiasın" diyorlar talebeleri. Bunun üzerine Pisagor: "Ben sophia da değilim, sophos da değilim. Siz sophos görmediniz ki. Ben Doğu'da eğitim gördüğüm yerde sophoslar tarafından eğitildim. Ben sophos bile değilim. Ama bana şunu söyleyebilirsiniz. Ben olsam olsam o sophosları seven bir kimseyim. Ben o sophosları, o hakimleri ve o hikmeti seven birisiyim." Bunun üzerine talebeleri rahatlıyor ve bir kelime icat ediliyor: Phila-sophos, yani hikmeti seven, hakimleri seven kimse. Bu konuda ayrıntı için E. Schure'nin Büyük İnisyeller kitabına bakılabilir.

KUTLUER: Alanıma tecavüz var. Phila-sophia, hikmet sevgisi demek. Bunu bizim kaynaklarımızda hubbu'l-hikme, mehabbetü'l-hikme şeklinde tercüme etmişlerdir. Fakat bunu, hikmete karşı duygusal sem-

pati besleme, şeklinde anlamayınız. Bunu bir aktivite olarak anlamanız gerekir. Mesela, filarmoni orkestrası diyoruz. Bu, armoniyi sevmek, ahengi sevmek demektir. Ama orada armoni alanında uzmanlaşmayı da içeren bir anlam göndermesi var. Bana sorarsanız, philosophia'nın en doğru karşılığını İhvân-ı Safâ koymuştur Arapça'da: Talebû'l-hikme, yani hikmetin araştırılması. Talep kelimesini de, iktisattaki anlamını zihninizin bir tarafına atarak talebû'l-ilm gibi anlamalıyız. Dolayısıyla bir aktiviteyi, bir etkin konumu ve yönelişi ifade etmektedir. Bunu tavzih etmek istedim. Philosophia, sadece hikmeti sevmek, "ah ne güzel şey hikmet" demekten ibaret değil; aksine hikmeti araştırmak demektir.

KILIÇ: Müsaade ederseniz, ben bizim modele dönmek istiyorum. Tradisyonel felsefede ilginç bir ifade vardır: et-Tasavvuf ve t-tefelsüf hü-mâ yetecâverân ve yezezâverân, yani tasavvuf ve felsefe iki komşudurlar birbirini, ziyaret ederler. Biz İlhan Kutluer'le yıllardır böyleyiz. Böyle insanlarla sabaha kadar konuşulabilir, çünkü her iki taraf da birbirlerinin modellerini biliyor ve buna saygı duyuyor, bu da hiçbir bir problem olmadan muhabbet edilmesini temin ediyor. Yalnız burada muhabbet kelimesi, yani bizim modelde hubb kelimesi sadece psikolojik bir süreci değil, aynı zamanda dinamik bir süreci ifade etmektedir. Bizde hubb, yani aşk aynı zamanda epistemolojik bir süreçtir de. Bizde "bir şeyi ne kadar seversen o kadar bilirsin". Bizde bilmek ve sevmek iç içe olan şeylerdir. Ayrıca bizim varlığa gelişimiz de hubb iledir. Çünkü küntü kenzen mahfiyyen... şeklinde başlayan ve başka modellere göre uydurma olan bir hadisimiz var: Küntü kenzen mahfiyyen fe-ahbebtü en u'rafe, yani ben gizli bir hazine idim, bilinmekliği sevdim. Burada dikkat edilmesi gereken husus, eradtü yani "irade ettim, murad ettim" yerine ahbebtü ifadesinin kullanılmasıdır. İşte bu ifadeden dolayı bize göre varlığa gelişin sebebi hubbdur, yani bizimkisi bir aşk hikayesinden ibarettir vesselam.

KÖROĞLU: Ancak Arapça'da ahbebtü, irade etmek anlamına da gelir.

KILIÇ: Evet, hubbun içinde irade de var. Aslında bu modele göre her şey iç içe zaten. "Seyyid Hüseyin Nasr'da Tasavvuf" başlıklı bir konuşma yapmam istendiğinde iki dereceli bir konuşma yapmayı düşünmü-

tüm. Birincisi onun tasavvuf anlayışının, sufizm dediği şeyin adeta traditi-
on denilen, philosophia perennis denilen şeyin İslâm'daki karşılığı ve ter-
cümesinden ibaret olduğunu belirtmekti. Bununla ilgili daha başka onto-
loji ve epistemoloji delillerini sunmam vakit açısından mümkün değil. Bu
konuları süratle geçerek ikinci konuya geleceğim. O da Nasr'ın bugün bil-
diğimiz, teknik anlamıyla tasavvuf ilmi dediğimiz şey karşısında ne tür bir
tutumla sahip olduğudur. Şimdi kısa da olsa bundan bahsedeceğim. Bu
gözle baktığımız zaman Seyyid Hüseyin Nasr bir tasavvuf araştırmacısı
değil. Bu şekilde tezahür etmiyor karşımızda. Bizim bugün İlahiyat Fakül-
telerinde anabilim dalı olarak bulunan Tasavvuf Ana Bilim Dalı gibi bir Ta-
savvuf Ana Bilim Dalı profesörü, üstadı, tasavvuf tarihi araştırmacısı veya
tasavvuf felsefecisi değil Seyyid Hüseyin Nasr. Seyyid Hüseyin Nasr, ta-
savvufu merkezî bir dünya görüşü olarak alarak bilim, psikoloji, bilim tar-
ihî vb. konularda yorum yapmış bir asrî Müslüman düşünür. Ve İslâm
dünyası üzerine bence Fazlurrahman'la beraber bu çağda en önemli tes-
iri olan iki düşünürden birisi. Hatta İslâm dünyası özel coğrafyasında
René Guénon ve Frithjof Schuon gibi düşünürlerden daha etkili olmuş bir
düşünür Nasr. Çünkü sözkonusu düşünürlerin tesiri daha çok kendi top-
lumlarında olmuştur.

Seyyid Hüseyin Nasr'ın özel anlamda tasavvufla ilgili ne gibi çalışmalarını
bulduğuna baktığımız zaman ise Nasr'ın tasavvuf ile ilgili çok fazla
kitap yazdığını göremiyoruz. Nasr'ın bu konuda sadece iki tane kitabı var.
Biri ilk kitabı olan ve 1972 yılında çıkan Sufi Essays adlı kitaptır ki, bu ki-
tap Prof. Dr. Sadık Kılıç Bey tarafından Türkçe'ye de yakın zamanlarda
tercüme edilmiştir. İkinci kitap ise Nasr'ın 1974 senesinde Tahran'da çı-
karmış olduğu Celâleddîn-i Rûmî başlıklı eseridir. Bu iki kitap Nasr'ın
doğrudan tasavvuf ile alakalı eserleridir. Bunun haricinde tasavvufla ilgi-
li bazı makaleleri de var Nasr'ın. Bunlara örnek olarak Attâr'ın Mantıku't-
Tayr'ı üzerine ve geleneksel İslâm müziğinde tasavvufun tesiri hakkında
yazdığı makaleleri verebiliriz. Ayrıca Üç Müslüman Bilge adlı eserde de
İbnü'l-Arabî'yi ele aldığı bir bölüm bulunmaktadır. Bu saydığımız doğru-
dan tasavvufla ilgili eserleri dışında tasavvufun Nasr'ın bütün eserleri içe-
risinde sindirilmiş, yayılmış olduğunu görüyoruz. Tasavvuf kelimesi çok
fazla geçmese de bir dünya görüşü olarak, bir perspektif olarak bütün

eserlerinde bunu hissetmek mümkün. İslâm düşüncesi hakkındaki bir kitapta Nasr, Kur'ân ve hadis maddelerini yazdı. Kendisi diyor ki: "Benim bu Kur'ân'la ilgili maddemi Tefsir sahasına, Sünnetle ilgili makalemi de Hadis ilminin içine almışlar, halbuki bu tamamen yanlış bir yaklaşım." Çünkü Nasr'a göre Tefsir, Hadis birer ilim değildir. Nasr, ilmin felsefe, kelam ve tasavvuf ibaret olduğunu düşünmektedir. Yani Kur'ân ilimleri, diye bir ilim olamayacağı gibi Tefsir diye bir ilim dalı da olamaz Nasr'a göre. Çünkü asolan kişinin filozof, mütekelim ya da mutasavvıf olarak yapacağı Kur'ân tefsiridir. Hadis de aynı şekilde Nasr'a göre bir ilim değildir. Birtakım verileri toplayıp, falanca hadis sahihtir ya da değildir, diyen bir şey ilim olamaz. Hadisten bilgi çıkarmak için ya bir filozof, ya bir mütekelim, ya da bir sûfi olmalısınız ve bu modeller açısından elinizdeki hadislerden istifade etmelisiniz.

Son olarak size söylemek istediğim bir şey daha var: Seyyid Hüseyin Nasr'ın felsefesi üzerine yakınlarda Amerika'da çıkan bir kitapta Leonard Lewisohn isimli bir İngiliz'in "Seyyid Hüseyin Nasr'da Sufizm" diye kısa bir makalesi var. Söz konusu makalenin içinde bulunduğu kitabı merak edenler, Dîvân dergisinin son sayısında [2001/2, sayı 11] bu kitapla ilgili yazdığım tanıtıma müracaat edebilirler. Gerçekten ilginç bir kitap bu. Bu kitap Seyyid Hüseyin Nasr üzerine yazılmış makaleler ve her makaleye Seyyid Hüseyin Nasr'ın verdiği cevaplardan oluşuyor. Lewisohn'un "Seyyid Hüseyin Nasr'da Sufizm" isimli makalesine Nasr'ın verdiği cevaptan bir iki yer okuyarak konuşmamı tamamlamak istiyorum. Lewisohn makalesinin sonunda iki tip sufizmden bahsediyor. Birincisi entelektüel sufizm, yani herhangi bir üstada bağlı olmadan yaşanan sufizm ki İranlılar buna irfân-ı nazarî demektedirler. Lewisohn, Seyyid Hüseyin Nasr'ın irfân-ı nazarî mektebine mensup olduğunu, hankâhlı, tekkeli sufizmle bir alâkasının olmadığını iddia ediyor. İlginç bir şekilde Seyyid Hüseyin Nasr bu makaleye verdiği cevapta Lewisohn'u tenkit ediyor ve şöyle bir cevap veriyor: "Evet, her ne kadar entelektüel sufizm ile ilgileniyorsam da hankâhî sufizm ile de hiç ilgimi kesmedim; ben yirmi yaşımdan beri dervişim."

KUTLUER: Bu cevap onun bir tarikata bağlı olduğu anlamına geliyor, öyle değil mi?

KILIÇ: Evet. Önceleri bir tarikata bağlı olduğumu söylemiyordum, ama artık bunu gizlemediğimi görüyoruz. "Evet, ben yirmi yaşından beri hem de bir sünnî tarikata bağlıyım" diyor.

KÖROĞLU: Hangi tarikata bağlı acaba?

KILIÇ: Tarikatın adını burada söylemiyor; onun için bir şey diyemem. Söylemiş olsaydı belki söylerdim. Lewisohn diyor ki: "Onun bütün eserlerinin meydana gelişinde sūfizm, yani ilm-i tasavvuf çok önemli bir yere sahiptir." Seyyid Hüseyin Nasr, onun söylediklerine şöyle bir yorum getiriyor: "Lewisohn'a bu konuda aynen katılıyorum. Genel ilgi alanım perennial felsefedir. Ama hem doktrin olarak, hem de pratik olarak sufizmin aracılığıyla bu felsefenin, bu perennial felsefenin hakikatleri bende tahakkuk etmiştir." Yani perennial philosophynin hakikatleri bende hem doktrin olarak hem de pratik olarak sufizm yoluyla tahakkuk etmiştir, demek istiyor. Bu da son derece ilginç bir ifadedir. Devamında da diyor ki: "Din, felsefe, bilim ve sanat sahalarındaki bütün yazdıklarımda sūfi perspektif vardır." Çünkü Nasr'a göre sophia perennisin İslâm özelindeki adı sufizmdir.

KÖROĞLU: Mahmut Erol Bey sayesinde tasavvuf modelini kendinden görme imkanı bulduk. Belki Nasr yakında hangi tarikata bağlı olduğunu da söyleyecektir.

KILIÇ: Bağlı olduğu tarikatı burada telaffuz etmiyor; ancak bu bir sır değil herkes onun Şâzelî olduğunu biliyor.

KÖROĞLU: Zaten tradisyonalist geleneğe mensup düşünürlerin çoğu Şâzeliyye tarikatına mensuptur.

KILIÇ: Başka yollara bağlı olanları da var. Şâzeliyye bildiğimiz klasik sünnî bir tarikat. Nasr bu tarikata 20 yaşında intisap etmiş, yani 60 senelik bir dervіştir.

KÖROĞLU: Hem anlaşılması zor bir konuyu Nasr'ın dilinden anlattığınız, hem de bunların epistemolojik açıdan ne anlama geldiğini açıkladığınız için size teşekkür ediyoruz. Şimdi söze Adnan Aslan Bey ile devam etmek istiyorum.

Adnan ASLAN: Ben Mahmut Erol Bey ve İlhan Bey gibi iyi hatip olmadığım ve ele alacağım mesele de daha spesifik olduğu için bu konuda hazırladığım bir metni sizlere sunmak istiyorum. Metnin başlığı şöyle: "Nasr Felsefesi'nin Dinî Çoğulculuk Boyutu". Bir soru ile başlamak istiyorum: Dinlerin çokluğu problem midir? Dinlerin çokluğu kendi başına bir problem değildir, fakat problem olarak algılanmaktadır. Bunun dinlerden kaynaklanan ve kaynaklanmayan, iç ve dış sebepleri vardır. Modernitenin bir neticesi olan küreselleşme dış sebeplerden biri ise, dinlerin hakikat iddiası ve bu iddialarında çelişmeleri de iç sebeplerden bazılarıdır. Eğer sadece bir din olsaydı veya çok olmalarına rağmen dinler aynı gerçekliği temsil ettiklerini hiçbir kimsenin şüphe etmeyeceği tarzda ortaya koyabilselerdi o zaman belki dinlerin çokluğunu izah edecek hipotezlere ihtiyaç kalmayacaktı. Hakikatin sadece kendinde olduğunu iddia eden ve bu hakikat iddialarında çelişen dinler, dinlerin çokluğunu izah denemelerini kaçınılmaz kılmaktadır. Bu izah denemeleri içinde Nasr'ın nasıl bir yeri olduğunu daha çok Batı düşüncesi kavramsal çerçevesi içinde ele almaya çalışacağım.

Batı'da, dinlerin birbirleri ile çelişen hakikat iddialarını çözme teşebbüsünde bulunan üç paradigma göze çarpmaktadır: Çoğulculuk (pluralizm), kapsayıcılık (inclusivizm) ve dışlayıcılık (exclusivizm). Çoğulculukta, dinler "aynı zirveye ulaşan farklı yollar" olarak görülürken, dışlayıcılığı "sadece benimki doğru", inhisarcılığı ise "benimki doğru ve fakat diğerleri beni temsil ettiği kadar doğru" ifadeleri ile özetlemek mümkündür. Dinlerin çokluğunu izaha çalışan bütün yaklaşımları, bu üç paradigmanın içine yerleştirmeye çalışmak elbette mümkün değildir. Çoğulculuğu bile kendi içinde sınıflara ayırmak gerekir. Mesela bana göre Batı düşüncesi çerçevesinde üç çeşit çoğulculuktan bahsedilebilir. Birincisi, Marksist, Hümanist ve Budist gelenekten beslenen ve Tanrı'yı bir focus yani insan varlığının ve var oluşunun odağı olarak niteleyen, başlıca temsilcileri arasında geçen yıl vefat eden Ninian Smart ve Paul Tillich'in bulunduğu felsefi liberal çoğulculuk. İkincisi, John Hick -ki benim doktora tezim, John Hick ile Seyyid Hüseyin Nasr'ın bu konudaki görüşlerini karşılaştırma üzerinedir- ve Wilfred Cantwell Smith'in temsil ettiği felsefi dinî çoğulculuk.

Hick, fenomen ayrımını esas alarak felsefi zeminde fakat dinleri ve dindarları ikna etmeyi hedefleyen bir dinî çoğulculuk hipotezi ortaya atmıştır. Cantwell Smith ise bütün gelenekleri aynı sürecin ve aynı tarihî akışın bir parçası ya da aynı nehrin içindeki “su” gibi telakki ederek bu probleme bir çözüm getirmeye çalışmıştır. Üçüncüsü ise, asıl bizim konumuz olan ve tradisyonel felsefecilerin temsil ettiği dinî-bâtinî çoğulculuktur. Bence birinci ve ikinci çoğulculuk anlayışlarının kaynağını Aydınlanma Hümanizmi, Budizm, Hinduizm ve Kant felsefesi temsil ederken, geleneksel ekolün çoğulculuk anlayışının kaynağı İslâm’dır. Bunun önemli bir nokta olduğunu düşünüyorum.

Nasr’a göre, dinlerin çokluğunun problem olarak algılanmasının önemli sebeplerinden biri modernitedir. Modern öncesi homojen toplumlarda yaşayan insanların, kendi dinlerini mutlak görmeleri ve dolayısıyla da başka dinlerde kurtuluş aramanın saçma olduğuna inanmaları normaldi. Doğrusu şu anda bile dinlerin çokluğu meselesi, Fas veya Pakistan köylerinde yaşayan Müslümanlara ya da İtalya veya İspanya köylerinde yaşayan Hıristiyanlara modern insanlara görüldüğü gibi görünmemektedir. Şimdi dinî ve geleneksel kültürlerin homojenliği bozulmuş ve bunun neticesi olarak dinlerarası ilişkiler normal hale gelmiştir. Bu sebeple bugünün küresel dünyasında dinlerin fikrî ve teolojik iddialarını görmezlikten gelmek mümkün değildir. O halde bu meselenin çözümü nasıl olacaktır? Nasr’a göre çözüm, ne ilahî adaleti ve merhameti hiçe sayan “sadece benimki doğru” şeklindeki dışlayıcılık tavrındadır, ne de Tanrı’dan geldiği kabul edilen kutsal prensipleri hiçe sayan ve izafileştiren çoğulculuk anlayışındadır. Bu meselenin gerçek çözümü, dinlerin aşkın birliğini mutlak seviyesinde gören ve aynı zamanda “bütün yollar aynı zirveye ulaşır” gerçeğini kabul eden geleneksel ekolde aranmalıdır. Buradan hareketle Nasr, geleneksel bakış açısının, kutsal olan her şeye değer vermesi, dinlerin farklı ve benzer yönlerini takdir edebilecek prensipleri muhtevi olması bakımından diğer çoğulcu görüşlerden ayrı ve aynı zamanda tercihe şâyân olduğunu iddia eder. Bizce geleneksel ekol ister iptidâî ve tarihî isterse Semitik ve Hint kökenli olsun bütün din ve gelenekleri barındıracak genişliktedir. Dolayısıyla bir yandan Eskimo ve Avustralya yerlilerini diğer yandan Taoist Müslümanları içine alabilen geleneksel dünyanın,

hayatın anlamı ve gerçekliği konusundaki muazzam birlikteliğini yansıtan bir ekoldür.

Bugün seküler kültür ve onun vazgeçilmez normu olan liberalizm, değerini/ötekini tetkikte geleneksel toplumlara nazaran daha toleranslı ve daha objektif görünmekle birlikte özü itibarıyla dinî değerlere yabancı olduğu için nihayetinde farklı dinleri rahatça barındırabileceği ruhanî bir atmosfer yaratmakta başarısızdır. Seküler kültür içerisinde geliştirilen metotlar, dinleri araştırmak isteyen öğrencilere diğer dinlere sempati hatta empati ile bakmayı telkin edebilmekte ve fakat süje ile obje, öğrenci ile din arasında tam bir uyum ve harmoni tesis edememektedir. Modern metotların bu gibi mahzurlarını fark eden Nasr, dinlerarası çalışmalar için en uygun metodun, kutsal formları yani dinlerin çeşitliliğini sonunda izafiliğe ulaşan bir çelişki değil, evrensel hakikatin tasdiki olarak gören geleneksel ekol olduğunu söylemektedir.

Nasr, dinleri hakkı ile anlayamamanın sebeplerinden birinin, dinî ifadeler veya formlar ile bu ifadelerin gerisindeki manaları ve özleri birbirine karıştırmak olduğunu söyler. Kozmos, insan ve din, hakikatin üç büyük tecellisi olduğuna göre bu üç farklı unsurun tecelliden önce bir yerde var olmaları gerekmektedir. Tecelli kavramı tecelli eden bir şeyin varlığına delalet etmektedir. Buradan hareketle dini kaynağına bağlayan bir iç boyutun bulunduğunu düşünmek gerekir. Nasr, dini gereği gibi anlamının ancak bu iç boyutu tanımakla mümkün olduğunu ve bu sebeple buraya nüfuz eden bir metodun olması gerektiğini söyler. Formdan öze, dıştan içe, sembolden sembolize edilen gerçekliğe ulaşabilen ve dinî çalışmalar için gerekli olan bu metoda Nasr "ezoterizm" yani "bâtînîlik" demektedir. İnsan Tanrı'nın tecelligâhı olarak düşünüldüğü için Tanrı'nın diğer iki tecellisi olan kozmos ve dini, ancak kendini keşfetmekle hakıyla idrak edebilir. Hakikatin bir nevi taşıyıcısı olan dinin biri dindar insana manevî şuur kazandıran bâtinî, diğeri ise insanların kurtuluşu için yeterli olan kural ve dogmaları içeren zâhirî olmak üzere iki önemli boyutu vardır. Dinin metafizik hakikatlerini ancak onun bâtinî boyutuna nüfuz edebilen bir kısım insanlar anlayabilir. Nasr bunu şöyle ortaya koymaktadır: "Bâtînî yol çevreden merkeze ulaşma imkanını sağlayan bir eksendir ve fakat merkeze

olan bu yolculuğa herkes hazır olmadığı veya bu istenmediği için umuma açık değildir. Bununla birlikte dinin zâhirî boyutunu izlemek çemberde kalmaktır. Dinin bâtinî boyutunu takip edebilmek ise ancak merkezi olan bir dünyada yaşamakla mümkündür.”

Geleneksel ekol açısından bir dinin, teolojik doktrinel söyleminde varlık bulan zâhirî boyutu gereksiz değil, hatta dinin mesajını insanlara ulaştırabilmek için zorunludur. Fakat Nasr’a göre, asıl yanlış ve tehlikeli olan, dinin mesajını sadece zâhirî boyuta hapsederek teolojik söylemin din ile ilgili bütün gerçekliği taşıdığını iddia etmektir. Schuon bu noktayı çok güzel izah eder: “Dinî hakikatin sadece zâhirde olduğu iddiası yalın ve basit bir hatadır. Her bir gerçeklik ve ifade edilen her hakikat zarurî olarak bir forma yani lafzî ifadelere sahip olmak zorundadır. Doğrusu bir formun bütün diğer formları dışlayarak yegâne değer olması metafizik açıdan imkânsızdır. Form, doğası gereği yegâne yani ifade edilmek istenen mananın mümkün olan tek ifadesi olamaz. Bu sebeple form, aslında bir belirleme ve bir ayırma ameliyesidir ve bu belirleme ancak diğer hemicinsleri ile yani benzer modellere kıyâsen idrak edilebilir.”

Geleneksel ekolün bâtinîlik görüşü, dinlerin teolojik seviyede hakikatin sadece kendileri olduğu iddialarına bir sınır getirerek dinî çoğulculuk meselesine bir çözüm getirebilir. Nasr’ın dinî çoğulculuk anlayışının tasavvufa dayanmasının sebebi de bu olmalıdır. Nasr’a göre farklı cihetlerden insanlığı ilahî isim ve sıfatlardan haberdar edebilmek için dinler gönderen Tanrı, dinlerin farklılığını dilemiş olmalıdır. Bu sebeple dinlerin çokluğu ve farklılığı ilahî varlığın sonsuz zenginliğinin bir neticesidir. Her din ilahî dünyanın farklı bir boyutunu yansıtmaktadır. Bu çokluk içinde birlik mikrokozmos-makrokozmos, insanî ve melekût âlemleri dahil her şeyde, varlığın her alanında ve her seviyesinde tasavvur edilmelidir. Schuon bu noktayı şöyle ifade eder: “Eğer dinler doğru ise, bunun sebebi her defasında Tanrı’nın bizzat bize hitap etmesidir ve eğer onlar farklı ise bunun sebebi de muhataplarının farklılığını dikkate alan Tanrı’nın her defasında farklı bir lisan ile hitap etmesidir. Eğer dinler, hem mutlak hem de dışlayıcı ise bunun sebebi de Tanrı’nın her bir dinde ‘Ben’ diye konuşmasıdır.” Nasr’a göre, dinlerin dogmatik ifadelerinin ötesinde gizli olan metafizik

boyutuna ulaşmak her insanın yapabileceği bir iş olmadığı gibi, herkes için gerekli de değildir. Normal şartlarda sıradan insanların sadece kendi dinlerinin doğruluğuna inanmaları yeterlidir, fakat sadece Tanrı'nın geniş bir anlayış ve manevî alanda seyahat kabiliyeti bahsettiği insanlar bu tevhidî vızıyona ulaşip teolojik formüller ve dinî ritüeller ötesindeki dünyayı idrak edebilirler. Nasr bu meseleyi güzel bir analogi ile şöyle ortaya koyar: "İnsanlığın bugünkü dinî ve manevî boyutunun yeni ve gerçekten önemli bir yönü, dinî ve kutsal dünyaların sadece arkeolojik tarihî gerçekler ve fenomenler olmadığına, aksine dinin bir realite olduğunun ortaya çıkmasıdır. Fakat insanoğlu bir güneş sistemi içinde yaşamak ve onun kanunlarına uymak mecburiyetinde olmasına rağmen diğer güneş sistemlerinin ritim ve harmonisini fark etmekle de onların var olduğunu bilir ve her dinin farklı gezegen sistemlerinin büyüleyici güzelliklerini müşahade eder. Fakat bir gezegen sistemi içinde yaşayan için o, tek ve yegâne gezegen sistemidir. Buradaki gezegen sistemini bir dinî gelenek olarak algılamak gerekiyor. İnsan elbette kendi gezegen sisteminin güneşi ile aydınlanacaktır ve buna rağmen manevî yetkinliğinin gücü ile, orada olmadan ve sezgisi ile bilir ki, her gezegen sisteminin bir güneşi vardır ve bu, hem o gezegen sisteminin güneşi hem de bütün güneş sisteminin güneşidir. Her sabah şafakla yükselen ve dünyamızı aydınlatan güneş neden yegâne güneş olmasın!"

Nasr'ın, dinleri aynı çerçevede ve aynı boyutta ortaya koyduğu bu dinlerin aşkın birliği düşüncesini ifade etmek için kullandığı iki temel kavram var: Birincisi izafî-mutlak kavramı, diğeri ise arketip kavramı. Bu iki kavram bence meselenin doğru anlaşılabilmesi için oldukça önemli. Şimdi Nasr'a göre sadece mutlak, mutlaktır. "Allah mutlaktır" diyemiyoruz, zira Allah - tabiri caiz ise- Hak Teâlâ'nın bize bakan cephesini ve vechesini ifade eden bir kelimedir. Nasr'a göre sadece Mutlak mutlaktır ve fakat Mutlak'ın Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm'da vuku bulan tezahürleri farklı dinî dünyalar, yani Mutlak'ın Kur'ân ve Hıristiyanlıkta İsa formundaki tezahürü, bu dinî dünyalar içinde izafî-mutlak gerçeklikler yaratmaktadır.

Bizce izafî-mutlak kavramı dinlerin birbirine benzeyen yönleri olduğunu izah için kullanılabilir. İzafî-mutlak terimi Allah'ın kelamı olarak Mesih ile

Kur'ân veya Hz. Meryem ile Hz. Peygamber'in ruhu veya Krişna veya Şi-va ile bir ilişki kurulmasını mümkün hale getirebilir. Bu kavram dinlerin benzer yönlerini izah edebilse de özellikle birbirleri ile çeliştikleri konuları açıklamakta yeterli değildir. Mesela bu kavram Müslüman ile Hıristiyan arasındaki münakaşa konusu olan Teslis sözkonusu olduğunda İsa'nın ilahî sıfatlara sahip, Tanrı'nın oğlu olması hususunda ikna edici bir neticeye ulaştırmamaktadır. Bu kavramın pratik dinî alana uygulanması da aynı derecede problemlidir. Mesela "Kur'ân mutlaktır" veya "Kur'ân izafî-mutlaktır" gibi iki farklı ifade arasında ne gibi bir fark bulunabilir? Hatta bu kavram bir kısım Müslümanların Kur'ân'ın bir kısmını, mesela kısas emrini veyahut şarabın yasaklanmasını sadece o zamanki tarihî şartların bir gereği görerek izafî saymalarına yol açacak mıdır?

Diğer taraftan izafî-mutlak terimi, özellikle metafizik alana uygulanması durumunda Müslüman ve Hıristiyanlar arasındaki birçok meseleyi izahta da başarılı olamaz. Eğer gerçekten Tanrı bir ise ve başka ortağı ve benzeri yok ise bu durumda Teslisin, bu birliği bozduğu için doğru olmaması gerekir. İzafî-mutlak terimi tevhidi ve Teslisi aynı anda doğru yapacak bir formül gibi gözükmemektedir. Tevhid doğru ise, Teslis yanlıştır. Her ikisini de aynı anda doğru kabul etmek veya her ikisinin birleşeceği ortak bir nokta bulmak oldukça zor görünmektedir.

Nasr her bir dinin, ilahî varlığın mahiyetinin bir cihetini yansıtan, semavî alemde bir özü veya arketipi olduğunu iddia eder. Her bir din, bu dünyadaki varlığını semavî alemdeki arketipinin açılımı ile kazanır. Buna göre bir dinin mesela Hıristiyanlığın bütün tarihî gerçekliği meta-tarihî bir alanda öz olarak vardır ve tarih rolünü bu meta-tarihî arketipine uygun olarak kazanır. Nasr'a göre bir dinin arketipine has özelliklerin bir başka dinde yansımalarını müşahade etmek mümkündür. İslâm ve Hıristiyanlığın her ne kadar birbirinden tamamen farklı arketipleri olsa da, Şiîlik İslâm'da Hıristiyanî arketipi, Protestan Hıristiyanlık ise İslâmî arketipi temsil etmektedir.

Ayrıca Nasr, dinlerin dış formlarında yani doktrinlerinde bir birlik aramanın doğru olmadığını, asıl birliğin zâhirî boyutun ötesinde aşkın alanda olduğunu iddia eder. Nasr'a göre, dinlerin birliği hem hakikat hem de ger-

çeklik olan vahiy ve diğer bütün hakikatlerin kaynağı olan Mutlak'ta aranmalıdır. Mutasavvıflar, et-Tevhidü vâhidün (Tevhid yegânedir) derken aslında bu aslî fakat unutulmuş prensibi ifade etmektedirler. Sadece mutlak seviyesinde dinlerin öğretileri aynıdır. Bu anlamda dinler arasında en derin manada bir mütakabiliyet bulunsa da bir özdeşlikten söz etmek mümkün değildir. Farklı dinler farklı dünyalarda kendi iç arketiplerine göre farklı şekilde gelişen aynı hakikati terennüm eden, sentaksları aynı olmayan farklı lisanlara benzerler. Nasr'a göre her din hakikatten neş'et ettiği için dinde vahyedilen her şey kutsaldır ve bunlara karşı saygı ve ihtimam gösterilmelidir. Hıristiyanlığa gelince o vahyedilmiş bir din olarak diğer bütün dinlerin de temsil ettiği gerçekliğin farklı bir cihetini temsil etmektedir. İslâm, Hıristiyanlık ve Yahudilik İbrahimî ailenin birer ferdi olarak birlikte mütalaa edilmelidir. Mesela özlere farklı olduğu için Hıristiyanlık, hakikati İslâm ve Yahudilikten farklı tarzda yansıtır. Hıristiyanlık mucizeyi öne çıkaran bir dindir. O Tanrı'yı insandan gizleyen sırrı temsil eder. İslâm'da mucize aslî unsur olmadığı için Hıristiyanlık açısından İslâm, insanı Tanrı'ya perdeleyen bir din olarak görülebilir. Nasr'a göre Hıristiyanlık Tanrı'yı insandan gizleyen bir dindir. İslâm ise insanı Tanrı'ya perdeleyen bir dindir. İbrahimî aile içerisinde Yahudilik zâhirî boyutu yani kanunu temsil ederken, Hıristiyanlık ise manevî ve bâtinî boyutu temsil etmektedir. İslâm ise maneviyatı kanunla mezcederek İbrahimî geleneğin orijinal birliğini temsil etmektedir. Bir başka açıdan bakılacak olursa; her üç din de bu temel unsurları içermekle birlikte Yahudilik Tanrı korkusuna, Hıristiyanlık Tanrı sevgisine, İslâm ise Tanrı bilgisine dayanmaktadır.

Şimdi bu noktada, Hıristiyanlıkla İslâm'ın çeliştiği hususlarda Nasr'ın ne düşündüğü aslında gerçekten izah edilmesi biraz güç bir konu. Nasr, Hıristiyanlıkla İslâm arasındaki anlaşmazlığa sebep olan Teslis, İsa'nın ilahlığı ve Allah'ın oğlu olması ve çarmıh olayı gibi konuları sonuca bağlamanın bir tarafın diğerini reddetmesiyle mümkün olmadığını ve bu konuların ancak, bir gerçekliğin iki farklı tarzda görmeyi mümkün kılan bir epistemoloji ile çözülebileceğini iddia eder. Bu konuda şöyle söyler: "Geleneysel felsefî bakış açısından özellikle Mesih'in son durumu sözkonusu olduğunda bunu, bir gerçekliğin iki farklı dünyada iki farklı yolla veya iki farklı perspektiften hiç çelişkiye düşmeden görülmesi olarak ele al-

mak mümkündür. Fakat bu tür bir bakış açısına müsaade etmeyen Batı felsefesidir. İdrak edilen gerçeklik ile onu birebir temsil eden bilgiye inanıp varlığın hiyerarşik seviyesini de inkar eden bu felsefe, sonsuz hikmet ve gücü elinde tutan Allah'ın Mesih'in yeryüzündeki sonu ile ilgili iki farklı toplumun iki farklı fikre inanmalarını mümkün kılacağını inkar etmektedir." Yani Nasr'a göre iki ihtimal de mümkün ve doğrudur; hem Müslümanların inandığı hem de Hıristiyanların inandığı Mesih aynı anda doğrudur. Fakat İsa'nın yeryüzündeki gerçek tarihî hayatı söz konusu olduğunda kişinin İslâmî ve Hıristiyanî görüşten ancak birine inanması mümkündür. Ampirik seviyede bu iki görüşe aynı anda inanmak modern epistemoloji bağlamında mümkün görünmemektedir. Nasr'ın bu konudaki fikirlerini bu şekilde özetlememiz mümkün. Şimdi bu konudaki kendi eleştirilerimi kısaca ifade edip konuşmamı bitireceğim.

Öncelikle dinlerin özellikle de Hıristiyanlık ile İslâm'ın birbiri ile çelişen teolojik iddialarına çözüm için yeni bir epistemoloji önermenin yeterli olacağı kanaatinde değilim. Yukarıda iktibas ettiğimiz pasajın ana fikri esas alındığında bazı problemlerin olduğu açıktır. Birincisi, Nasr modern epistemolojiden başka bir epistemoloji önermesine rağmen bunun nasıl olacağına dair hiçbir şey söylememektedir. Bu sebeple bu teklifin arkasında kurgulanmış gerçek bir epistemolojik sistem mi var, yoksa açık bir mantıkî çelişkidir kurtulmanın bir yolu mu; bunu sezmek mümkün değildir. İkinci olarak aynı gerçekliğin mantıkî çelişkiye düşmeden farklı iki toplum tarafından farklı tarzda algılanması fikrini anlamak da mümkün değildir. Bu fikrin İsa'nın son durumuna uygulanması nasıl olacaktır? Eğer İsa gerçekten de tarihî anlamda çarmıhta ölmüş ise hangi epistemoloji bu olayı hem olmuş, hem olmamış gibi gösterebilir. Bu açık bir çelişkidir. Fakat Nasr, Tanrı bu olayın tarihteki vukuunu dikkate almadan aynı gerçekliği iki farklı tarzda göstermektedir, diyor ise o zaman Tanrı'ya yalan isnat etmiş olur ki bu daha ciddi problemler ortaya çıkarır. Fakat bütün bunların ötesinde bir gerçekliği iki farklı tarzda ifade etmenin ne gibi bir faydası olacaktır? Bunu da anlamak mümkün değildir.

Dinlerarası çelişkileri bir çözüme kavuşturmak için Nasr'ın farklı epistemoloji teklifi ise pek makul görünmemektedir. Bu, sadece Nasr'ın bir çe-

lişkisi değil, aynı zamanda tüm geleneksel ekol için geçerli olan bir çelişkidir. Geleneksel bakış açısı bütün semavî dinleri kendi içinde barındıracak kavramsal genişliğe sahip olmakla birlikte geleneksel olan her şeyi kabul ettiği için dinlerin doktrinel ve ahlâkî farklılık ve çelişkilerini görmezlikten gelmektedir. Eğer geleneksel doktrinlerin her biri doğru kabul edilirse, geleneksel ekol aralarındaki çelişkileri nasıl izah edecektir? Mesela bir taraftan Hıristiyanlar Hz. İsa'nın Tanrı'nın oğlu olduğuna, Müslümanlar da bunun böyle olmadığına inanmaktadır. Geleneksel ekol bunlardan sadece birinin doğru ve diğerinin yanlış olduğunu veya her ikisinin de doğru olduğunu savunacak konumda değildir. Bu tür çelişkiler dinlerin temel doktrinlerinde de vardır. Dolayısıyla geleneksel ekolün İslâm ile Thervada Budizminin Tanrı tasavvurunu bâtin ve zâhir ayrımını ortaya atarak uzlaştırması mümkün görünmemektedir. Nasr'a yöneltilecek bir başka eleştiri, bâtinîliği esas alması bakımından elitizmi meşrulaştırmasıdır. Mesela dinlerin aşkın birliği ve diğer metafizik meselelerin sadece belirli şahıslar tarafından idrak edilebilir olduğu iddiası, bu fikirleri tenkitten kaçırmanın bir başka yolu olarak görülebilir. Nasr, münekkitlerine zimnen de olsa şöyle demektedir: Eğer siz bu meseleyi anlamıyorsanız hata benim fikrimde veya meseleyi ortaya koyuş biçimimde değil, tamamen sizde ve sizin bu meselelerin gerektirdiği standartların altında olmanızdadır. Fakat Nasr, bu tenkitleri geleneksel ekolün ancak modern fizik kadar elitist olduğunu ifade ederek cevaplamaya çalışmaktadır. Nasr'a göre geleneksel ekolün elitist olması onun tabiatının gereğidir. Manevî ve entelektüel açıdan her insan aynı kapasitede olmadığı için herkes kutsal bilgiye eşit derecede ulaşmamaktadır.

Beni dinlediğiniz için teşekkür ederim.

KÖROĞLU: Biz de Adnan Bey'e teşekkür ediyoruz. Her üç sunuş da gerçekten çok zevkliydi. Nasr gibi çok yönlü bir düşünürün görüşlerini böylesine sistematik konuşmalar yoluyla öğrenmek gerçekten büyük bir şans bizler için. Şimdi sorulara geçebiliriz.

SORULAR

Mustafa DEMİRAY (M.Ü. İlahiyat Fakültesi İslâm Hukuku Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi): Bu zevkli sunuşun bir bedeli olarak her üç konuşmacıya da ayrı ayrı toplam beş sorum olacak. İlhan Kutluer'den başlamak istiyorum. Julius Evola nasıl bir gelenekselci ve onun ortaya koyduğu geleneğin Guénon'unkinden ne gibi farkları var acaba?

KUTLUER: Ben bu soruyu peşinen Mahmut Erol Bey'e havale ediyorum.

KILIÇ: Öyle gözüküyor ki soruların beşi de bana gelecek.

KUTLUER: Julius Evola'yı pek fazla okumadım; hakkında çok şey bilmediğim için bir fikir de beyan etmek istemiyorum.

DEMİRAY: İkinci sorum hem İlhan Bey'e hem de Adnan Bey'e yöneltilebilecek bir soru. Burada Nasr'ın gelenek hakkındaki görüşlerinden bahsedildi; peki diğer dinler arasında Nasr'a göre İslâm'ın ayrı/ayrıcıklı bir yeri var mı?

Mahmut Erol Bey'e de bir sorum olacak. Kendileri, modelleme ile ilgili, herkesin meselelere kendi modelinden bakabileceği şeklinde bir görüş ortaya koydu. Acaba bu görüş üst düzeyde bir izafiyete yol açmıyor mu? Bu farklı modellemelerin değeri ve işlevselliği nedir? Acaba böyle bir yaklaşımda postmodern bir taraf yok mu?

Diğer bir sorum, tradition kavramının kullanılmasına dair. Merak ettiğim husus şu: Acaba bizdeki din kavramında o kadar büyük bir kırılma var mı ki onun yerine Batılı bir kavram kullanmaya çalışıyoruz? Bizim geleneği-

mizde bunun karşılığı yok mu? Yahut Batı'daki müesseseseleşmenin, kurumsallaşmanın doğurduğu olumsuz sonuçlar İslâm geleneğinde de var ve biz de buna karşı böyle bir kavram kullanmaya mı yetleniyoruz, o geleneği tekrar kurmak için Batılı bir kavramı tashih etmeye mi çalışıyoruz.

Son sorum yine Mahmut Erol Bey'e. Aziz Mahmud Hüdayî, "Seherde açılan güller nedendir?" diye başlayan ilahisinin sonunda mealen "Allah bir, yollar çok; nedendir?" diyordu. Allah'ın insanları farklı farklı yaratması ve onlara farklı dinler göndermesindeki hikmet nedir? Kısacası "bu çokluk nedendir?"

KUTLUER: İslâm'ın üstünlüğüyle ilgili ilk sorunuz herhalde banyandı. Benim okuduklarımdan anladığım kadarıyla bu konuda birkaç ana fikir öne çıkıyor. Galiba Schuon bir kitabında "Allah rahmetini sadece Doğu'ya teksif etmiş değildir" diyor. Buradan her kültürel havzaya, kültürel coğrafyaya Allah'ın kendi takdir ettiği zamanlarda, dönemlerde peygamber gönderdiğini prensip olarak kabul etmemiz gerekiyor.

KÖROĞLU: Bizzat Allah söylüyor bunu zaten.

KUTLUER: Evet, ama buradan kelamî bir soru da ortaya çıkabilir. "Biz peygamber göndermediğimiz topluma azap edici değiliz" buyuruyor Allah. Buradan bazı toplumlara peygamber gönderilmediği sonucu çıkarılabilir ve Allah'ın sünneti de buna uygundur, denilebilir. Burada kelamî bir münakaşaya sebebiyet vermek istemiyorum. Yalnız bu noktada Kur'ân'ın mesajından, Allah'ın rahmetinin evrensel ve bütün alemi kuşatmış olduğu; bütün toplumlara, hikmetine uygun olarak takdir ettiği şekilde belli dönemlerde peygamber gönderdiği ya da birtakım bilgeleri aydınlatarak kendi toplumlarında görevlendirdiği gibi bir sonuç çıkarmamız gerekiyor. Yani bu okumalardan benim çıkardığım umumi netice şu: Peygamberlik ve nübüvvet kavramını İbrahimî geleneğin tasvir ettiği ya da bizim o gelenek içinde tasavvur ettiğimiz biçimiyle her kültür havzasında aramaya kalkışırsak bulamayabiliriz. Nübüvvetin cüzleri olduğu gibi farklı şekilleri de olabilir. Mesela bir Kızılderili kabilesi içinde nebevî bir mesajın zuhuru, oradaki bir şaman eliyle açığa çıkabileceği gibi, aynı durum bir Afrika kabilesi için de geçerli olabilir. İbrahimî geleneğe göre Ümmü'l-Kitâb'dan peygamberin kalbine Allah tarafından yazılmış, kelimeleri be-

lirlenmiş bir kitap indirilir ve peygamber de o kitabı ümmetine tebliğ eder. Ancak Hinduizmde birtakım nebevî profiller arayacaksa böyle bir metnin yukarıdan indirilip insanlara bir peygamber aracılığıyla intikal ettirildiğini düşünmememiz gerekmektedir.

Burada başka bir nübüvvet tipolojisine müracaat etmemiz gerekebilir ki o da avatar kavramıdır; yani kelimenin inerek ete, kemiğe bürünmesi. Greklerdeki logosun, Hristiyan geleneğindeki kelimenin ete-kemiğe bürünmesi gibi bir şey. Hatta bazı Batılı din felsefecileri avatar kavramını Hıristiyanların İsa tasavvuru ile mukayese etmektedirler. Biz tıpkı Kur'ân'ın iniş ve intikal ettiriliş sürecinde olduğu gibi İncil'in de gökten indiğini ve Hz. İsa'nın onu insanlara tebliği ettiğini düşünsek de Hıristiyanlarla konuştuğumuzda onlarda böyle bir tasavvurun olmadığını görmekteyiz. Hıristiyanlara göre İncil Allah'ın kelimesi olan İsa'dan başka bir şey değildir. Peki, dinlerin aşkın birliği bağlamında bu meseleyi nasıl çözeceğiz? Malumunuz Kur'ân'da Hz. İsa'nın dünyaya gelişiyle ilgili "kelimetun minhu elkâhâ..." ifadesi geçiyor. Yani Cibrîl geliyor, Allah'ın kelimesini Hz. Meryem'e ilkâ ediyor ve böylece Allah'ın kelimesi ete-kemiğe bürünüyor. Bu sebeple biz İbrahimi tasavvurlar açısından diğer kültürel havzalarda birtakım peygamberler ararsak bulamayabiliriz. Bir nübüvvet tipolojisine, hatta fenomenolojisine; bir profetolojiye ihtiyaç var. Ben, böyle bir çeşitliliğin, böyle bir tenevvü'ün mevcudiyetini veya mevcudiyet ihtimalini yine bu ekole mensup düşünürlerin metinlerinden öğrendim.

Diğer bir husus şu: Allah dileseydi insanlığı tek bir ümmet yapardı, ancak böyle dilememiştir. Bunun hesabını da ne haklarında konuştuğumuz müelliflerden, ne buradaki hâzırından ne de benden sorabilirsiniz. Allah'ın sünneti farklı ümmetler, farklı dinî topluluklar, farklı kültürel havzalar, farklı kitaplar, farklı diller, farklı sembolizmler, farklı tasavvurların varlığı yönünde tecelli etmiştir. Peki bu düşünürlerin diğer geleneklere atıfta bulunması, hem kendi kişisel tercihleri hem de bizim muhtemel tercihlerimiz açısından bütün gelenekleri aynı seviyede gördükleri anlamına mı geliyor? Bana sorarsanız onların Hinduizme, Budizme, Taoculuğa atıfta bulunmaları Batı'nın kaybettiği şeyi Batılılara hatırlatmaya yöneliktir. Hiç kimseyi bu dinlere davet etmemektedir bu düşünürler. Yanlış hatırlamı-

yorsam René Guénon Katoliklere, geleneğinize, geleneğinizin aslına dö-
nün, demektedir. Geleneklerinin aslı ise bu doktrine göre İslâmiyet'tir. Bu
sonuca şuradan ulaşabiliriz: Bu düşünürler Taoculuk, Brahmanizm, Ya-
hudilik, Konfüçyanizm gibi bütün gelenekler üzerine konuşuyorlar, yani
tam bir comparative religion [karşılaştırmalı dinler tarihi] yapıyorlar ve
bunu, insanı şaşırtacak şekilde de mükemmel ifa ediyorlar. Diğer gele-
nelere karşı olan bu ilgilerine rağmen insanlara, gidin Hindu olun, gidin
Himalaya eteklerinde afyon çekin, demiyor bu düşünürler. İnsanlığın mo-
dern Batı yüzünden kaybettiği bir hakikat fikri, bir kutsal duygusu var.
Modernite ile kaybettiği şeyi bulmak için o gelenekleri inceleyelim hep
birlikte, diyorlar. Yoksa, bu dinlere girin, bu geleneklere şeklî de olsa da-
hil olun; paçanızı kurtarın, anlamına gelmiyor onların bu araştırmaları.
Çünkü onlara göre herkes layık olduğu yolu bir şekilde bulur ve ona inti-
sap eder. Biz de hepimiz bir yola, bir entelektüel ve kalbî yola intisap et-
miş durumdayız. Bunu bihakkın ve tahkikî bir şekilde yapmanın yoluna
bakmamız gerektiğini söylüyor bu düşünürler.

Peki, bu durumda İslâm'ın üstünlüğü nedir? İslâm'ın diğer geleneklere
kesin bir üstünlüğünün olduğu çok açık bu düşünürlere göre. Böyle dü-
şündükleri içindir ki, bu düşünürler Budist veya Hıristiyan olmak yerine
Müslüman olmuşlardır. Ya da religious pluralism [dinî çoğulculuk] bağla-
mında bütün dinlerden birer parça alarak bir tür eklektisizm teşebbüsün-
de bulunmuşlardır. Formları açısından farklı, ancak özleri itibarıyla ay-
nı olan, aşkın ve özü itibarıyla bir olan bu dinlerden sadece birine, İslâm'a
intisap etmişlerdir. Çünkü yaşayan, canlı, hayatiyet sahibi ve insanın ha-
kikatle bağlantısını kurma imkanını en çok veren ve en çok sağlayan be-
reket-i Muhammediyye'nin içerildiği tek din İslâm'dır. Mesela René
Guénon, Haç'ın Sembolizmi adlı bir eser yazmıştır. Bu eseri yazış sebebi
şudur: Guénon bir gün şeyhi ile görüşürken, galiba haç üzerine bir mu-
habet açılmış. Şeyhi ona demiş ki: Haçın onlarda putu, bizde hakikati
vardır. İşte bu söz üzerine Guénon Haç'ın Sembolizmi'ni yazmıştır. Zan-
nediyorum bu eserin Türkçesi de yayınlandı.

KILIÇ: Evet, İnsan Yayınları'ndan Yatay ve Dikey Sembolizm
adıyla.

KUTLUER: Guénon'dan bahsediyorum ama bu, Nasr'dan da bir ölçüde bahsettiğim anlamına geliyor. Biraz önce Nasr'ın Hıristiyanlık-İslâm diyalogu hakkındaki görüşleri bana bir şey hatırlattı. İlmü'l-kelem açısından İslâm ile Hıristiyanlığın Hz. İsa hakkında söyledikleri arasında gerçekten büyük bir çelişme sözkonusu ve bu seviyede, yani kelimeler ilmi seviyesinde tartışmaya devam ettiğiniz müddetçe bu çelişkiyi aşmanız mümkün değil. Ancak Nasr'ın vurguladığı ezoterik seviyede konuşulduğunda Hıristiyanlık geleneğinin hakikati bizde mevcut olduğu gibi onların dinlerinin hakikati de tevhiddir. Kur'ân doğru yorumlandığında Kur'ân'ın Hıristiyanlığın hakikatini de ifade ettiği sonucunu çıkarabiliriz. Kur'ân -doğru anlaşıldığında-, daha önceki geleneklerin hakikî şekillerini de ortaya koyan bir kitaptır, bu düşünürlerin nazarında. René Guénon, yani Müslüman adıyla Abdülvâhid Yahya son yıllarını Kahire'de geçirmiş ve Müslüman bir hanımla evlenmiştir. Kabri ise Kahire'de ıssız bir mezarlıkta bulunuyor. Mısır'a yerleşince gençliğinde ve orta yaşlarında içinde bulunduğu Batılı mistik, ezoterik geleneklerle/örgütlerle özellikle de Masonlukla irtibatını tamamen kestiğini ve kendisini İslâm dinine, geleneğine vakfettiğini ilan etmiştir. Son sözleri de şu olmuştur: Ruh halâs yani ruh kurtuldu. Bu sebeple onların kişisel tercihleri açısından olaya baktığımızda doktrinlerinde İslâmîyet'e verdikleri yeri ve mevkiyi daha sağlıklı ve doğru bir şekilde görmemiz mümkün olacaktır.

ASLAN: Vahyin evrenselliği İslâmî temelden hareketle bütün perennial filozofların, geleneksel ekol temsilcilerinin kabul ettiği bir şeydir. Bu son derece orijinal bir düşüncedir. Ne Hıristiyanlıkta, ne Yahudilikte, ne Budizmde ne de Hinduizmde böyle bir düşünce vardır. Bu açıdan sözkonusu düşünürlerin konuştuğu zemin İslâmîdir ve eğer bir çoğulculuk sözkonusuysa bu zeminden hareketle bu sonuca ulaşmaktadırlar. Nasr'ın ortaya koyduğu gezegen analojisi aslında meseleye kısmen de olsa bir çözüm getirmektedir. Bu analojiye göre her gezegenin bir güneşi vardır. İnsan, tabiatı gereği bir gezegende yaşar. Yani gezegenin dışında yaşayan herhangi bir insan yoktur. Dolayısıyla her insan bir gezegen içinde doğuyor. Her gezegenin bir güneşi var ve bu güneşten istifade ettiğiniz müddetçe başka gezegenlerin güneşini ya hiç görmüyorsunuz ya da güneş olarak değil de bir yıldız olarak görüyorsunuz. Bu bakımdan aslında

her din -tabî ki burada kastedilen semavî dinlerdir- kendi peygamberiy-le, kendi mesajıyla, kendi müntesibiyle bir gezegen gibidir. Fakat prob-lem şuradan kaynaklanmaktadır: Nasr, Kur'ân'ın ve İslâm düşüncesinin kabul ettiği diğer dinlerin tefessühü düşüncesini benimsememektedir. Burada iki sorun ortaya çıkıyor: Birincisi diğer insanların, imkanı olduğu halde sadece kendi gelenekleriyle aydınlanma mecburiyetinde kalmala-rından dolayı kurtuluşu meselesi, ikincisi ise hakikatin birliği.

İşte John Hick, Gavin D'Costa, Cantwell Smith ve daha pek çok düşünür bu problemi çözmek için çeşitli çabalar gösterdiler. Kısmen ben de İslâm Araştırmaları Dergisi'nin son sayısında yayımlanan makalemde bu prob-leme dair bir çözüm denemesinde bulundum. Bu konuda bizzat Nasr'la muhtelif mülakatlar yaptım. Bu mülakatların bir kısmını kaydedip yayın-ladım. Bu mülakatlardan birisini önce Islamic Quarterly'de, ardından da aynı mülakatın Türkçesini İslâm Araştırmaları Dergisi'nin ilk sayısında yayınladım. Nasr'la Hick'in her ikisinin de yer aldığı o mülakatta bütün bu meseleler enine boyuna çok esaslı bir şekilde tartışılıyor. Ben Nasr'a, bu hakikatin birliği ve çokluğu meselesini, özellikle de İslâm ve Hıristiyanlı-kın Hz. İsa'ya bakışlarını nasıl izah etmek gerektiğini sordum. Nasr'ın ce-vabı oldukça ilginçtir ve hâlâ verdiği bu cevabın altından nasıl kalkılabile-ceğini düşünüyorum. Nasr'ın cevabı şöyleydi: "Dünya dönüyor mu, yoksa durağan mı? Bunun ikisi de doğru. Peki nasıl? Şu anda milyonlarca insa-nın tecrübesine göre bir boyuttan ve bir seviyeden baktığınız zaman dün-ya kesinlikle dönmüyor. Bunun aksini kimse iddia edemez. Ama farklı bir boyuta geçtiğinizde dünya dönüyor. İşte bunun gibi bir farklı boyutu yaka-ladığınız zaman ancak bu iki çelişik hakikatin ikisinin de aynı anda doğru olduğunu görebilirsiniz." Fakat bu farklı boyuta geçebilmenin imkanı da sadece seçilmişlere verildiği için asıl problem burada ortaya çıkıyor zan-nerim.

İlyas ÇELEBİ (M.Ü. İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi): Nasr'a le-kad keferallezîne kâlû innallahe sâlisü selâse âyetini na-sıl izah ettiğini sordunuz mu?

ASLAN: Özel olarak bu âyeti sormadım, ancak sorsaydım herhal-de şöyle izah ederdi: "Bu, İslâmiyet'in, Müslüman olmanın gereği olarak

inanılması gereken bir şeydir. Yani yine o analogiye dönecek olursak bu gezegende doğru olan budur. Fakat bunun doğru olduğu, bu mesaja muhatap olan insanların takdir edeceği bir şeydir.”

KUTLUER: Adnan Bey'in sözlerine bir ilave yapmak istiyorum. Bu güneş sistemleri pluralizminin dışında, bildiğim kadarıyla Tanrı'nın üç tane olduğunu bütün Hıristiyanlar kabul etmiyorlar. Yani bir Katolikle görüştüğümüzde "Bu ayet bizi anlatmıyor. Biz Allah'ın üç tane olduğunu söylemiyoruz ki" diyor.

ÇELEBİ: Ben onu sormuyorum. Sormak istediğim şey şu: Nasr'ın bu görüşlerine göre iki farklı İsa var ve ikisi de kendi açılarından doğru. Fakat eğer biz bu ayeti sadece Mekke müşriklerine veya Mekke'deki Araplara hitap eden bir ifade olarak kabul etmeyip bütün dinlerin ortak bir güç birliği olarak düşünürsek o zaman vahyi, zaman-üstü bir değer olarak kabul etmeliyiz. Bu durumda Allah bugünkü İsa tasavvurlarından birini kabul etmiyorken Nasr'ın her iki tasavvuru da kabul ettiği şeklinde bir durum ortaya çıkıyor.

ASLAN: Tabii özel olarak bu ayet hakkındaki görüşlerini Nasr'a sormadım, ancak Nasr'ın genel felsefesinden hareketle en azından şunu söyleyebilirim: Tamam bu âyet doğrudur ve buna inanılmalıdır; bunda hiçbir şüphe yoktur; fakat bu mesajın muhatabı Müslümanlardır. Müslümanlar Hıristiyanlara karşı bir tavır geliştirirken bu mesajı esas alabilirler ve bu doğru bir yaklaşımdır. Fakat Hıristiyanlar henüz bu mesaja muhatap olmadıklarından onların İsa tasavvurlarını da doğru olarak kabul etmek gerekir. Zaten "her gezegen kendi güneşi ile aydınlanır" analogisinden böyle bir neticeye ulaşmak mümkün gözükmemekte.

KÖROĞLU: Acaba Hıristiyanlar İlhan Bey'in de belirttiği gibi üç Tanrı'nın varlığını kabul ediyorlar mı?

KUTLUER: Öncelikle, özellikle Katolikler üç adet Tanrı anlayışını kabul etmiyorlar. Ayrıca bizim anladığımız şekliyle bir İncil'i de benimzediklerini söylemek oldukça zor. Diğer bir husus Hıristiyanlar İsa'ya ya da ikonlara taptıkları yönündeki iddiaları da reddiyor ve bunun naif, çocukça ve son derece zahîrî bir yaklaşım olduğunu belirtiyorlar. Onlar Teslis aki-

desinin sadece Allah'ın kelimesinin yaratılmamış olduğu anlamına geldiğini ileri sürüyorlar.

ÇELEBİ: Ancak Hz. İsa'nın ontolojik konumu da var onlara göre.

KUTLUER: Buna karşı da diyorlar ki: "Siz de aynı şeyi Allah'ın sıfatları için, Allah'ın kelamı için söylemiyor musunuz? Sizininki çokçu bir yaklaşım olmuyor da bizimkisi niye Allah'a çokluk -haşa ikilik, üçlük- nispet etmek oluyor? Biz 'Allah'ın kelamı ve oğlu' gibi ifadeleri Allah'ın zatının tecellisi, tezahürü anlamında kullanıyoruz." Burada dikkat edilmesi gereken önemli bir husus da "oğul" kelimesidir. Zira Kur'an'ın, "Tanrı'nın oğlu" kelimesinin geçirdiği anlam değişiklikleri sebebiyle ortaya çıkmış teolojik krizlere yani Allah'ın doğurduğu ya da doğurttuğu anlamındaki "Tanrı'nın oğlu" ifadelerinin yanlışlığına işaret ettiğini görüyoruz. Bir irsiyet, bir nesep nispeti fikrinin birtakım Hıristiyan cemaatlerde olduğu apaçık ki Kur'an bunlardan bahsederek onları tekzip ediyor. Plotinus da "Hepimiz Bir'in çocuklarıyız" diyor, yani en-nâsü iyâlullah; insanlar Tanrı'nın ailesidir. Bu sözde bir nesep, bir irsiyet, bir genetik bağlantı görmemiz gerekmediği gibi Hıristiyanlar da diyor ki: "Tanrı'nın oğlu" ifadesinde de siz Müslümanların zannettiği gibi böyle bir nesep fikri yok. Dolayısıyla önce siz bizi doğru anlayın, ondan sonra diyaloga geçelim." Benim anlamıma gelince: Bana göre Nasr eğer tam olarak böyle söylüyorsa geleneksel ekol açısından meramını anlatamamış görünüyor. Bizim Kitabımızda musaddikan li-mâ beyne yedeyhim şeklinde bir ifade geçer. Diğer bir husus, tarihsel olarak varlığından haberdar olduğumuz kitapları Kur'an'ın tasdik ettiğini, Allah'ın onayladığını bizzat Kur'an'dan öğreniyoruz. Kur'an'da dikkat çekilen bir başka nokta ise hangi coğrafya ya da toplumda olursa olsun bir fikrî, doktriner, geleneksel dejenerasyonun olduğudur. Allah Kur'an'ında bir taraftan o geleneklerin ellerindeki şeyi tasdik ediyor, bir taraftan da dejenere olmuş inançlarını tashih ediyor. Dolayısıyla, ben tekrar başa dönüyorum: Kur'an'ın mesajı şudur: Kur'anî gelenek ve vahiy, kendisinden önceki bütün gelenekleri sadece tasdik etmez, aynı zamanda onların hakikatlerini de içerir. Herhangi bir diyalog imkanı bulduğumuzda insanlara şunu söylemeliyiz: "Siz bizdesiniz, fakat bunun farkında değilsiniz. Sizin hakikatiniz budur, sizin aslî inançlarınız

bunlardır. Ama ya geleneğinizin zayıf düştüğü için ya dinamizmini yitirdiği için ya da hakikaten tarihin karanlıklarında yitip gittiği için bu inançlarınız hayatietini yitirmiştir; öyleyse gelin Müslüman olun.” Bunu cesaretle söyleyebilecek durumdayız. Ama “hayır, olmuyoruz” dediklerinde de o zaman “ilâ cehenneme zümerâ” deme alternatifimiz de var; “umulur ki kurtulursunuz” deme alternatifimiz de var. Hangisini daha çok tercih etmemiz gerektiğini yine Kur’ân’a bakıp görmemiz gerekiyor.

KILIÇ: Ben bir şeyler söylemek istiyorum müsaadelerinizle. Geleneksel ekolün en tartışmalı konularından bir tanesidir, dinlerin aşkın birliği konusu. Dinlerin aşkın birliği ifadesi de kendi içinde aslında dikkatle bakılırsa bunu bir bakıma çözüyor. Zemin olarak ileri sürdükleri şey dinlerin transandantal birliği, yani “aşkın alanda” birliğidir.

KUTLUER: Yani kaynakta birlik.

KILIÇ: Evet, burada tezahürde farklılık, ama kaynakta birlik anlamını göz önünde bulundurmamak gerekiyor. Diğer dinlere bakış, yani “öteki” konusu bu geleneksel ekol düşünürlerine gelinceye kadar birçok İslâm düşünürünü, fukahâyı, ulemâyı ilgilendirmiş, meşgul etmiş bir konudur. Mesela Ahidnâme-i Ömer’de Hz. Ömer’in Hıristiyanlarla ilişkilerini tayinde ona izafe edilen bazı maddeler vardır, biliyorsunuz ve bu konu, sonraki âlimler tarafından çeşitli şekillerde yorumlanmıştır. Demek istediğim şu ki, diğer dinlere yönelik tavır alış, zaman içerisinde dönemden döneme ve ulemaya göre bazı farklılıklar arz etmektedir. Günümüzdeki düşünürlere geldiğimiz zaman -bunlar içinde tradisyonel ekole mensup olmayan kimselerin de görüşleri var- mesela bugün İsmail Râcî Farukî’nin İbrahimî Dinlerin Birliği isimli kitabını alıp incelediğinizde çok ilginç bir şekilde bazı yönlerden Schuon’la paralellik arz ettiğini görüyorsunuz ki, İsmail Râcî Farukî Batılıların tabiriyle radikal İslâmci bir Filistinli idi.

ASLAN: Geleneksel ekolü de pek tasvip etmiyordu Farukî.

KILIÇ: Evet, pek tasvip ettiği söylenemez. Ülkemizde ise Süleyman Ateş’in tefsirinde diğer dinlerle ilgili bilinenden farklı bazı görüşleri bulmak mümkün. Yani olayı bu görüşler çerçevesinde bir yere oturttuğumuz zaman bu tradisyonalist düşünürlerin de öteki dinler konusunda

bazı görüşlerinin olmasının doğal olduğu sonucuna bizi götürüyor. Fakat bu görüşleri cımbızla ayıklayarak değil de genel bağlamı içerisinde ele aldığımızda özellikle Guénon ve Nasr'da otantisite denilen kavramın çok önemli olduğunu müşâhede etmekteyiz. Yani bunların, özellikle Guénon'un çok sık vurguladığı bir otantisite konusu var. Bu konuda yazdığı müstakil risaleler, müstakil makaleler var. Yani izlenecek yolun otantik, sahih, bozulmamış olması gibi birtakım şartları var.

KUTLUER: Otantisite ile sahihliği kastediyor herhalde.

KILIÇ: Zaten İlhan Bey'in de söylediği gibi kendi şahsi, pratik tercihlerine baktığımız zaman şu an için devre-i sümbüle yahut kaliuga dönemi denilen bu son dönemde en açık otantik yolun Muhammedî yol olduğunu kabul ettiklerini görüyoruz. Peki o zaman diğer dinlere yönelik bu yaklaşımlarını nereye oturtacağız, şeklindeki bir soruya cevap vermek için ise, bir an için bağlı bulunduğunuz şeriatı bir kenara bırakarak, bir mukayeseli dinler araştırmacısı gibi bakmamız gerekiyor. Böyle baktığımızda Hıristiyanlık, Musevilik veya Hinduizmin, değişen yönleri olsa da hakikatlerinin değişmediği görülecektir; yani inne'd-dîne kad büddilet ve-lâkinne'l-hakîkate lem yübeddel.

KUTLUER: Son söylediğiniz bu söz kime ait acaba?

KILIÇ: Fıkh-ı Ekber şerhinde geçiyor.

KUTLUER: Hangi Fıkh-ı Ekber şerhinde?

KILIÇ: Emin değilim, ama bir Müslümanın söylediği kesin.

KUTLUER: Burada herkes Arapça bilmiyor zannederim, bu ifadeyi açıklasak iyi olur.

KILIÇ: Haklısınız, birazdan açıklayacağım. Yani şüphesiz dinlerin zâhirî vecheleri değiştirler ama hakikat, öz hiçbir zaman değişmez. İşte gelenek budur. Bu ekole mensup insanlar bu bakış açılarıyla bir Hıristiyanın doğru bir şekilde kendi dinini temellendirebilmesine yardımcı olmaya çalışıyorlar. Bu bir bakıma mesela bir Hıristiyanın Teslis olayına getirdiği bir açıklamadan ibaret. Bunun hemen akabinde bir Müslüman olarak olaya baktığımız zaman geleneksel ekol mensupları bu tür bir açıklama

manın ardından "Teslis en doğru yoldur, en geçerli yoldur. Haydi Teslisi kabul edelim, Hıristiyan olalım" diye bir sonuca ulaşmıyorlar. Bu düşünürlerin yaptıkları sadece olayı anlamaya çalışmaktan ibarettir. Yani Allah tarafından Hıristiyanlık diye bir din gönderiliyor ve bu dinin peygamberi olarak da bir Musevî olan ve Musevî şeriatını izleyen Hz. İsa gönderiliyor. Ancak Tanrı Hz. İsa ile, Hz. Musa'da olduğu gibi hukukî emirler değil tabiri caizse ezoterik bilgiler ve aşk gibi metafizik kavramlar gönderiyor. Fakat Hz. İsa'nın ardından onun Tanrılaştırılması gibi bir durum sözkonusu oluyor. Hz. İsa'ya bağlı bazı kimselerin onu Tanrılaştırmasının ise bir zemini var. İşte geleneksel ekole mensup düşünürler bu zemini anlamaya çalışıyorlar. Ortada bir kelimenin ilkâ edilmiş olması, Tanrısallığın yer-yüzüne gönderilmiş olması gibi birtakım görüşler sözkonusu. Şimdi bu ekole mensup düşünürler bir anlama modeli getirmeye çalışıyorlar. Bu açıdan baktığınız zaman tekrar dinlerin aşkın birliği konusuna dikkat etmemiz gerekiyor. Birlik "aşkın"lıkta, yoksa tezahürde bir birlikten söz etmek mümkün değil. Bu düşünürler de zaten tezahürde beraber olunamayacağını, herkesin kendi yolunu izlemesi gerektiğini, ama bunu yaparken de tercihin otantik, açık, tefessüh etmemiş olandan yana kullanılması gerektiğini ileri sürmektedirler. Eğer dinlerin tefessühünü kabul etmemiş olsalardı, otantiklik diye bir kavram ortaya koymazlardı. Yani bir tefessüh sözkonusu ki "otantikliği arayın" diyor bu düşünürler. Guénon'un "Seyfu'l-İslâm" yani "İslâm'ın Kılıcı" başlıklı makalesini de aynı bağlam içerisinde değerlendirmek lazım. Tabî ki, bu düşüncelerini ortaya koyarken tasavvufî yorumlardan ve mesela İbnü'l-Arabî, Gazzâlî ve Mevlânâ'dan büyük ölçüde istifade ediyorlar, onlardan etkileniyorlar. Fakat şu hususu hiçbir zaman unutmamamız gerekiyor: İbnü'l-Arabî, Mevlânâ ve bunlar gibi düşünürler diğer dinlere yönelik bakışlarında, her ne kadar yazılarında, şiirlerinde bir öz, bir müteâl gerçeklik olarak dinlerin hepsinin bir olduğunu ima ediyorlarsa da bunların Muhammedî şeriatı her zaman tafdîl ettiklerini de görmekteyiz.

Şimdi burada tasavvufî açıdan bir şey söylemek istiyorum. Bu söyleyeceklerim fıkıh veya kelam modeliyle kurulan İslâm'a ters gelebilir; ama tasavvuf modeliyle kurulan İslâm'da uygulaması olan bir yaklaşımdır. Mesela siz Batı'da yaşıyorsunuz ve Hıristiyan, Musevî ya da Budist bir

gayrimüslim geliyor size. Şimdi siz ona ilk olarak insanlığınızı sunuyor-sunuz, sizi beğeniyor, sizin düşünceleriniz hoşuna gidiyor ve size yakınlaşıyor. Şimdi siz o noktada "Benimle eğer daha fazla irtibat kurmak istiyorsan önce kelime-i şehâdet getirip Müslüman olman gerekir" mi demelisiniz? Bunu söylemek bir model. İkinci model ise, o kimsenin ağzıyla kelime-i şehâdet getirmesini istemeden "Benimle irtibat kurmaya devam et", "Benimle irtibatı sürdür" diyor. Daha müşahhaslaştırırsak, mesela falanca tarikatın şeyhisiniz ve bir Hıristiyan gelip size muhabbet duyduğunu, şu an için Müslüman olmayı düşünmediğini ancak tarikatınıza girmek istediğini belirtiyor. Bu talebe karşılık ya "Ne olursan ol yine gel" diyeceksiniz ya da "Tarikata girmen için Müslüman olman gerekir" diyeceksin. İşte bu, tasavvufta bir tercih meselesidir. Bazı şeyhler birinci yolu tercih ederken, bazıları da ikinci yolu tercih etmekte. Bu tamamen bir tercih ve içtihat meselesi anlayacağınız. Mesela Seyyid Hüseyin Nasr'ın şeyhi ve Müslüman adı Şeyh İsmâ Nureddîn el-Alevî olan Frithjof Schuon bu birinci yolu tercih eden bir sûfidir. Cerrâhî şeyhi Muzaffer Efendi'nin de böyle bir yol izleyerek birçok Batılı İslâm'a tedricen getirdiği söyleniyor. Moğollara İbn Teymiyye gibi sert karşı çıkarsan bu bir metot olur. Veya Mevlânâ gibi yumuşak yaklaşırsın, hem şerhlerini en aza indirmiş olursun hem de zamanla İslâm'a ısınmalarını sağlamış olursun. Bu da bir diğer metot. Hangisi daha faydalı, ayrı bir tartışma konusu...

KUTLUER: Sonunda Nasr'ın şeyhinin kim olduğunu söylediniz.

KILIÇ: Zaten Frithjof Schuon'un yani Şeyh İsmâ Nureddîn el-Alevî el-Meryemî ed-Darkavî'nin, Seyyid Hüseyin Nasr'ın şeyhi olduğu bilinen bir husus. Biraz önce de belirttiğim gibi Frithjof Schuon'un içtihadı birinci yola yöneliktir ve buna uygun olarak bazı gayrimüslimleri tarikatına kabul etmiştir. Fakat bildiğiniz gibi tarikatlarda inisiyatif süreçte, seyr-i sulûkte birtakım dereceler vardır. Tarikata girmek isteyen bu tür gayrimüslimlere "Biz size bazı tesbihâtlar vereceğiz. Bunlara devam edeceğinize dair söz vereceksiniz" denilir. Bu kimseler ya lâ ilâhe illallâh ya da Allah şeklinde Arapça tesbih çekerler. Şu bir gerçek ki, Şeyh Muzaffer Özak Efendi de son uygulamalarında bunu yapmıştır, ki yaklaşık bir-iki yıl bu şekilde gayrimüslim olarak tesbihine devam eden kimselerin üçüncü derse

geçişleriyle beraber kelime-i şehâdet getirmek zorunda kaldıkları ve Müslüman oldukları da bu uygulamalarda görülmektedir. Belirttiğim gibi bu bir içtihatır ve tabîi olarak tartışılabilir. Meraklısı için şunu da belirtmek isterim ki, dinlerin aşkın birliği konusunda Seyyid Hüseyin Nasr'ın görüşü René Guénon'dan ziyade Frithjof Schuon'un görüşüne yakındır. Schuon'u da Doğu İslâm'ı yerine Batı içerisinde değerlendirmek daha doğru olacaktır. Benim de bu konuda bazı ihtirazî kayıtlarım hâlâ bulunmakta, ancak meseleyi Batı'daki bağlamı içerisinde anlıyor ve saygı gösteriyorum. Ben şahsen bu konuda Schuoncu değil, İbnü'l-Arabîci ve Guénoncu düşünüyorum. Nasr'a bu konuyu sorduğumda, "Tercihin mübarek olsun. Biz daha Schuoncuyuz" demişti.

Adnan Bey'in elitizm konusundaki görüşlerine katılmıyorum. Elitizm, aristokrasi, havâs bütün düşüncelerde, bütün dinlerde olan bir şeydir. "Bilenlerle bilmeyenler hiç bir olur mu?"dan tutunuz da "faddalnâhum ba'dan alâ ba'd"e, bu konuda pek çok örnek getirebilirim. Bence sapla samanın karışmaması ve fazla sosyolojizme kayılmaması lazım. Bütün felsefi sistemlerde de bir elitizmin, bir seçkinciliğin var olduğunu görüyoruz.

KÖROĞLU: Ben ufak bir saptama yapmak istiyorum. Teslis ile ilgili olarak herkesin değişik tecrübeleri var. Bu bazen doğrudan metinlerden elde edilen bir bilgi oluyor, bazen de İlhan Bey'in konuşmalarından da anladığımız gibi bu konuda yapılan diyaloglardan çıkartılan bir sonuç. Ben de katkıda bulunmak amacıyla Teslisle ilgili bir tecrübemden bahsetmek istiyorum. Bildiğiniz gibi Teslis aslında Hıristiyan geleneğinin İncil'e getirdiği bir yorumdan ibaret, yoksa İncil'de Teslisle ilgili bir şey görmeyen pek mümkün değildir.

ASLAN: İncil zaten Hıristiyanlar için yegâne kaynak değeri taşımamaktadır.

KÖROĞLU: Haklısınız, dolayısıyla bir Hıristiyan teologa Teslisin yanlışlığını uzun uzun anlatsanız bile sonunda size "Zaten siz bunu anlayamazsın" der. Biraz daha ileri gidildiğinde ise "Aslında biz de bunu anlayamayız" diyebilir. Daha çarpıcı bir örnek olması açısından Ürdün'deyken başımdan geçen bir olaydan bahsetmek istiyorum. Biliyorsunuz Ü-

dün' de Hıristiyan Araplar da var. Bir şehirden başka bir şehre taksıyla gidiyorum, şoför bir Hıristiyan. Sohbet nereden açıldıysa dönüp dolaşıp Teslise geldi. Şoför Teslise ilgili bir şeyler anlatmaya çalışıyor, ben ona itiraz ediyorum, sonunda dayanamadı ve "Siz Müslümanlara bu işi ne kadar anlatırsak anlatalıp bir türlü kavrayamıyorsunuz" dedi. Aslında bu meselenin de onlar açısından bir hakikati var gerçekten. Ancak bizim zihnimiz Kur'ân'la birlikte tevhide göre şekillendiği için bunu anlamakta zorlanıyoruz. Bununla birlikte Hıristiyanların da Teslisi, İncil'i aşırı bir yorumla tabi tutmadan temellendirmeleri mümkün değil zaten.

KUTLUER: Yani gezegen sistemleri farklı.

KÖROĞLU: Evet, gerçekten gezegen sistemleri farklı ve bundan dolayı anlamak oldukça zor. Teslisi anlamaya kalkıştığımızda bayağı ciddi bir geleneğe doğru geri gidiyorsunuz. Aslında Teslis Hıristiyanlık ile başlamış bir şey değil. Hıristiyanlık öncesinde mesela Philo'nun felsefesinde, Yeni-Eflâtunculukta, Pisagorcu gelenekte Teslisi bulmanız mümkün.

KILIÇ: İslâm'da da var.

KÖROĞLU: Bulmak isterseniz tabî ki Teslisi de bulursunuz İslâm kültürü içinde. Özellikle Yeni-Eflâtuncu ve Yeni-Pisagorcu gelenekten etkilenmiş bazı İsmailî veya Şîî fırkalarda Teslisi andıran unsurlar sözkonusu. Ama tabî ki bunlar ana akımı temsil etmemektedirler.

KUTLUER: Geleneksel düşünürler sadece gökler, yer ve insan üçlemesinden söz ediyor.

KILIÇ: Tabî. Hıristiyanların bize ne dediklerini biliyorsunuzdur. Bizde Teslis, üçleme var; ama sizde de doksan dokuzlama var; yani siz bizden daha politeistsiniz, demek istiyorlar.

KUTLUER: Kitaplarında, biz monoteistiz demiyorlar mı Hıristiyanlar? Ulema da burada iken sorayım: Hıristiyanlar, biz monoteistiz demiyorlar mı?

KÖROĞLU: Tabî ki.

KUTLUER: Öyleyse nedir mesele?

KÖROĞLU: Ben Teslis meselesini açıklamaya çalışıyordum. Yoksa onlar da, tek Tanrıciyiz diyor. Hiçbir zaman, üç Tanrıciyiz diyen bir Hıristiyan görmedim ben.

KUTLUER: Biz de meseleyi yanlış algılıyoruz demek istiyorum.

KÖROĞLU: Tekrar sorulara dönelim isterseniz.

KILIÇ: Burada bana yöneltilen beş tane soru kaydetmiştim. Birinci soru Julius Evola'yla ilgiliydi. Julius Evola tradisyonel ekole bağlı bir İtalyan filozof ve siyaset adamı. Guénon ile aşağı yukarı aynı çağlarda yaşıyorlar, ancak Guénon'dan biraz daha genç. Evola, Guénon'un düşüncelerinden oldukça etkilenmiş bir düşünür. Bildiğiniz gibi bazı düşünürler Guénon'un görüşlerini benimseyip kendi geleneklerine tatbik etmeye çalışmışlardır. Bu düşünürler içinde Titus Burckhardt, Frithjof Schuon gibi otantikliğin peşinde olanlar Müslüman olurken Ananda Coomaraswamy, Marco Pallis ve Julius Evola gibileri Müslüman olma yoluna gitmemişlerdir. Coomaraswamy tradisyonel ekolün görüşlerinin karşılığını mensubu olduğu Hint geleneğinde bulmuş ve bunu da daha çok sanat bağlamında gerçekleştirmeye çalışmıştır. Marco Pallis ise bu karşılığı Budistlikte bulmuştur. Julius Evola'nın özelliği de tradisyonel düşünceyi dinler tarihinden ziyade siyaset alanına taşıyan bir düşünür olmasıdır. Evola felsefi anlamda faşisttir ve bir anlamda faşizmin filozofudur. İtalya'da Mussolini'ye destek vermiş ve bilfiil siyasetle de ilgilenmiştir. Hatta bugün bile İtalya'da Evola'nın düşüncelerini sürdüren faşist bir grup bulunmaktadır. Çünkü bazı tradisyonalist düşünürlerin siyaset görüşleri bir monark fikrine dayandığı için bu düşünceler zaman zaman faşizan bir yöne de kayabilmektedir. Doğrusu gelenekselcilerin siyaset görüşü biraz meşrutî monarşidir.

KUTLUER: Bu faşistlik bir ırkın üstünlüğünü vurguluyor mu?

KILIÇ: Rasizm anlamında değil, siyasî monarşist anlamda bir faşizmdir Evola. Yani onun savunduğu Nazizm değil, faşizmdir. Mesela bugün bu düşüncelerin devamı olarak Andre Bekkov isimli birisi Sovyetler Birliği'nde Devrimci Tradisyonalist Parti adlı yeni bir parti kurmuştur. Evola'yla ilgili faslı burada kapatabiliriz herhalde.

Diğer soru kırılma ve tradition kavramıyla ilgiliydi. Daha önce de söylediğim gibi bana göre Selçuklu-Osmanlı zihniyet dünyası devam ediyor olsaydı bu tradition kelimesine bizim bir ihtiyacımız olmayacaktı. Çünkü bunun karşılıkları bizde zaten bulunmaktaydı. Mesela tasavvufî dünya görüşünde bunların karşılığını bulmak mümkün. Dikkat ederseniz yeni dönemle beraber ilk kapatılan yerler tekkeler olmuştur ve modernist-pozitivist düşünce de hedef olarak genellikle tasavvufî düşünceyi seçmiştir. Bunun sonucunda artık dinî ilimlerde bile tasavvufî bir arkaplandan bahsetmek mümkün değildir. Dinî ilimlerin çoğu o insiyatik yapısını kaybetmiştir. Onu kaybetmesi neticesinde din soğuk, rasyonel ve salt hukukî bir yapıya bürünmüştür. Bugün Batı'dan ithal ettiğimiz bu dünya görüşü bağlamında olduğu için Türkiye'de hakim zihniyet kalıpları maalesef modernist zihniyet kalıplarıdır. Bu sebeptendir ki maalesef birçok insanımız ancak Batı dilinde yazılmış şeyleri anlamak durumdadır. Mesela geçenlerde birisine Fusûsü'l-hikem'in Osmanlıcasını verdim; bir hafta sonra bana kıptan hiçbir şey anlamadığını söyledi. İşte o zaman anladım, bu kişinin yetiştirme tarzını düşündüm ve bu defa Fusûsü'l-hikem'in İngilizce tercümesini verdim ona. Bir hafta sonra geldi ve kitabın ne kadar harika olduğunu söyledi bana. Şimdi, böyle bir yapı içerisinde tradition kelimesinin de bir anlamının olduğunu düşünüyorum ben.

KUTLUER: Ben bu noktada çok önemli bulduğum bir cümle eklemek istiyorum. Bilgi ve Kutsal'ında Nasr, tradition kelimesine karşılık bulmaya çalışırken bir balık meseli anlatır. Yavru balık anne balığa sorar: "Anne su nedir? Bana suyun niteliğini anlatabilir misin?" "Yavrum," der anne balık, "bana su olmayan bir şey söyle, göster; ondan sonra sana suyun ne olduğunu anlatayım". Yani geleneğin içinde olan insanların, o atmosferde soluk alan insanların böyle bir kavram üretmesine, böyle bir mefhumu kavramsallaştırmasına elbette ihtiyaç yoktu. Bu sebeple de traditionun tam karşılığını geleneksel kültürlerde bulmak neredeyse imkânsızdır.

KILIÇ: Arap dünyasında bu çok daha ciddi bir problem. Tradition kelimesinin onlarda da karşılığı yok, ancak onlar bir karşılık bulmaya, daha doğrusu bu kavramı kullanmaya ihtiyaç duymuyorlar. Ama bizdeki kı-

rılmanın şiddeti daha fazla olduğu için tradition kelimesi dinî ilimlerle çocukluktan beri haşır neşir olan Müslüman çevrelerde çok fazla kullanılsa da başka bazı çevrelerde son derece yerinde bir şekilde kullanılmaya devam ediyor.

KÖROĞLU: Peki İran'da böyle bir kırılmadan bahsedebilir miyiz?

KILIÇ: İran'da da aynı problem var. Mesela tradition kelimesini karşılamak için sünnetî kelimesini kullansalar da bu tam olarak karşılamıyor. Dolayısıyla orada da problem bizdeki gibi devam etmekte.

KUTLUER: Bildiğim kadarıyla modern İran'da liseli çocuklar İbnü'l-Arabî hakkında hiçbir şey bilmezlerken Descartes'i çok iyi biliyorlar. Yani onlarda da bir kırılma elbette var.

DEMİRAY: Bir şey sormak istiyorum. Bütün bu geleneksel düşünce içinde, özellikle de Nasr için Muhammed ismini nereye oturabiliriz?

KILIÇ: İlm-i nübüvvet, yani profetoloji görüşü geleneksel düşüncede çok önemlidir. Öncelikle bu düşünürler felsefeyi bir nebevî hikmet olarak görmekte dirler. Dolayısıyla nebînin karşılığı onlarda logostur. Yani bu düşünürler siyerde, tarih ilminde gördüğümüz filanca coğrafyada doğup filanca hicretleri, savaşları yaptıktan sonra filanca mekanda ruhunu teslim eden bir peygamberin varlığını kabul etmekle beraber sahip oldukları sūfî dünya görüşü sebebiyle daha tarih-üstü bir peygamber anlayışı, bir hakikat-i Muhammediyye anlayışı içerisinde her dem canlı bir peygamberi şahsen tanımak, onun dizlerine başlarını koyup ağlamak, ona dokunmak, sıcaklığını hissetmek istiyorlar. Bu konu başka ilim dallarında da tartışılan bir husus. Mesela felsefe bunu el-aklül-evvel kavramı çerçevesinde tartışıyor; ama diğer yandan kelim ilminde bu kavramın hayatî bir yeri yok. Tasavvufa göre ise Hz. Muhammed'in maneviyatıyla yani nûr-ı Muhammedî ve hakikat-ı Muhammediyye ile felsefe diliyle söyleyecek olursak ittisal sūretiyle birebir muhatap olma şeklinde bir tecrübe sözkonusu.

KUTLUER: Tradisyonel düşünürlerin tutum ve davranışlarından en açık ve en bereketli yol olarak Âhîrzaman Peygamberinin yolunu gördüklerini çıkarmak mümkün. Bu düşünürlere göre, daha önceki peygam-

berler, nebiler, bilgeler, işraka mazhar olmuş, aydınlanmış kişiler bir doktrinin ana hatlarını belirlemek üzere gönderilmiş işaretler mesabesinde dirler. Ancak yola girmek istediğiniz zaman bu düşünürler şunu söylüyorlar: Âhırzamanın, bu karanlık çağın imkanları en geniş olan, en bereketli, en aydınlık ve hakikate götüren yolu Muhammed'in yoludur. İzin verirsiniz, bu yol kavramı üzerinde daire sembolizmi ile bağlantılı olarak tekrar durmak istiyorum. Hem René Guénon'un hem de Bilgi ve Kutsal kitabında Nasr'ın yol kavramını açıklamak için daire sembolizmine başvurduklarını görmekteyiz. Bu sembolizme göre şeriat çember, tarikat yarıçap, hakikat ise merkezdir: Şeriat-tarikat-hakikat. Bildiğiniz gibi tasavvuf öğretisine göre Allah'a götüren yolların sayısı -ki buradaki yol, yarıçapı ifade etmektedir- kulların nefsi ya da bir başka okunuşla nefesi sayınsındır. Buna göre bir çember, merkezden eşit uzaklıkta olan sonsuz sayıdaki noktadan oluşur. Dolayısıyla herkes için farklı bir yarıçap yolu bahis mevzuu olabilir. Bu manada hakikate götüren elbette çok sayıda yol vardır. Ancak eğer kendinize daha özel ve özgün bir yol arıyorsanız, Muhammed'in yoluna, onun öğrettiği şeriata ve ona bağlanan manevî yola yani yarıçaplara bağlanmak suretiyle hakikate ulaşabilirsiniz. Ayrıca sırât-ı müstakîm üzere olmak istiyorsanız yine aynı hakikati merkeze alan bir şeriata bağlı olmak zorundasınız. Gerek manevî yol, gerek yarıçap gerekse çember itibarıyla bu düşünürlerin Muhammedî yolu, İslâmî yolu tafdil ettiklerini rahatlıkla söyleyebiliriz.

KILIÇ: Bu noktada ben de bir ilavede bulunmak istiyorum. Biliyorsunuz İbnü'l-Arabî'nin Fusûsü'l-hikem adında meşhur bir eseri vardır. Bu kitabı incelediğinizde yirmi yedi küsur peygamberin tarihinden ibaret olduğunu görüyorsunuz. Aslında bu, maneviyatta hikmetin elde edilmesinin bir peygamber logosunu izlemeye bağlı olduğu anlamına geliyor. Bundan dolayıdır ki hikmet/felsefe sûfî düşünceye göre ilm-i nebevîdir. Sûfîlerin bazı felsefe ekollerine yönelik tenkitlerini de bu açıdan değerlendirmek gerekiyor. Sûfîler özellikle rasyonalist filozofları bir nebînin izinden gitmemekle eleştirirken aynı zamanda kendi felsefelerinin kesinlikle bir nebevî hikmete dayandığını ve bunun muhakkak bir peygamber logosuyla ittisal kurmak suretiyle elde edilebileceğini ileri sürerler.

ÇELEBİ: Benim de modelleme ile ilgili bir sorum olacak. İlhan Bey de, Mahmut Bey de temas etti; ancak özellikle Mahmut Bey daha da açık bir şekilde bir kelam, tasavvuf ve felsefe bakış açısının bulunduğu ve hangi modelden bakıyorsanız elde edeceğinizi sonucun farklı olacağını söyledi. Bu ister istemez hakikatin çokluğuna götürmez mi bizi? Bildiğiniz gibi tasavvufi geleneğe göre âlemde bir merâtibu'l-vücûd sözkonusu. Bu varlık düzenine göre meselelere farklı modellerle bakmıyorsunuz, bunun yerine varlıklar tabir yerindeyse içiçe halkalar halinde olduğundan birini geçtikten sonra ikincisine, sonra da oradan üçüncüsüne gidiyorsunuz. Dolayısıyla perspektiflerin farklı veya ayrı olduğunu bu geleneğe göre ileri sürmemiz ne kadar mümkün?

KILIÇ: İlyas Bey, merâtibu'l-vücûd modelinden bahsederek de şu anda tasavvuf modeli içerisinde konuştuğunuzun farkında mısınız?

ÇELEBİ: Haklısınız, ancak şunu söylemek istiyorum: Kelam, felsefe ve tasavvuf modellerinin farklı hakikatleri ifade ettiğini ileri sürmek yerine bence şu söylenmeliydi: Hakikat tektir ve hakikate de tek bir kapıdan girilebilir. Bu kapıdan girdikten sonra belli bir noktaya kadar o hakikatin bir vechesi görülür; sonra oradan bir diğer aşamaya geçtiğiniz zaman ikinci bir veche görülür, ama bu ikinci veche birinci gördüğünüze aykırı veya zıt değil; aksine onun bir devamı niteliğindedir.

KILIÇ: Şu an, aynen sûflerin dediğini söylüyorsunuz.

ÇELEBİ: Ancak siz sûflerin görüşünü böyle aktarmadınız.

KUTLUER: Bu hakikatin çokluğu anlamına gelmiyor mu?

ÇELEBİ: Bana göre bu, hakikatin çokluğu şeklinde yorumlanamaz.

KUTLUER: Bence bu, Nasr ve Schuon'un görüşleriyle taban tabana zıt bir düşünce.

ÇELEBİ: Benim söylemek istediğim şu: Bu modelleri birbirinden bağımsız şeyler olarak düşünürsek o zaman mesela Katolikliğin Ortodoksluktan bağımsız bir bakış olduğu ve Katoliklik, Protestanlık ve Ortodoksluğun ayrı dinleri andırarak şekilde farklı varlık kategorileri olduğu şeklinde bir sonuç ortaya çıkar. Halbuki ben, biraz önce sizin, tasavvuf ge-

leneğinin dışında ve ötesinde olarak ileri sürdüğünüzün aksine merâti-
bu'l-vücûd kavramının böyle birbirinden farklı veya birbirine zıt varlık ka-
tegorilerini değil; birbirini tamamlayan varlık kategorilerini ifade ettiğini
düşünüyorum.

KÖROĞLU: Aslında benim de aynı bağlamda bir sorum olacak. İl-
han Bey ile Mahmut Bey'in yaklaşımları arasında ben de bir fark hisset-
tim. Bu anlamda kelam, felsefe ve tasavvufu anlamlandırma açısından İl-
han Bey aynı ışığı farklı renklerde yansıtan prizmalar analojisini, Mahmut
Bey de aynı evdeki farklı katlar benzetmesini kullanarak geleneğin su-
fizimle eşit olduğunu ileri sürdü.

KILIÇ: Bunu ben değil, Seyyid Hüseyin Nasr söylüyor. Gerekıyor-
sa yerini de gösterebilirim. Aksi takdirde bir bilinemezciliğe kaymış olu-
rum. Hayır. Ben bunu bağnazlık içerisinde söylemiyorum. Orijinal, aslı,
otantik, kadim felsefe anlayışının öncüllerini dikkatli bir şekilde inceledi-
ğimizde bunun karşılığının modernist ve pozitivist felsefe anlayışıyla hiç
de örtüşmediğini ve fakat sûfi mütefekkirlerin hikmet tasavvuruna daha
yakın düşündüklerini bir tez olarak ileri sürüyorum ve bu tezimi delilleri
ile savunmaya da hazırım.

KUTLUER: Burada cedelî bir şey söylemekten sarf-ı nazar etmek
istiyorum ama, Bilgi ve Kutsal'ı dikkatle bir daha okudum. Bu kitapta
"Kutsal Bilim" şeklinde bir başlık var. Nasr'ın belirttiğine göre geleneğin
ilkesi olan kaynaktan neş'et eden bir kutsal bilgi var. Bu kutsal bilginin ise
iki şekilde tezahür ettiği görülmekte. Birincisi vahiy; ikincisi keşif ve il-
hamla ulaşılan sûfi bilgi. Gelenek ise, bu iki tür bilginin üzerine inşa edil-
miş olan ontoloji, kozmoloji, epistemoloji, aksiyolojilerin dayanaklarını
teşkil eden bir bilimler, sanatlar ve kurumlar toplamı ve sürecinden iba-
ret. Buna göre gelenek, bilime de, sanata da, kurumlara da özünü, içinde
barındırdığı hakikati yansıtan bir şey. Bütün bunlar geleneksel bir mede-
niyette tecelli ediyor; bilime, sanata ve kurumlara bir şekilde rengini ve-
riyor gelenek. Buna göre gelenek, evrensel hikmet ve bunların beşerî, ta-
rihsel ve medeniyet düzlemlerindeki tüm yansımalarını ifade ediyor.

Kutsal bilim ise, tasavvuf yoluyla ulaşılan, bilgi ile kutsalı birbiriyle irtibatlandıran bir yoldur. Elbette ki bu, geleneğin ana damarıdır, ama asla kendisi değildir. Dolayısıyla geleneği kutsal bilime indirgemek, ondan ibaret görmek mümkün değildir. Ancak kutsal bilimin geleneğin yüreğinde duran bir şey olduğunu söyleyebiliriz. Aslında gelenek, konuşmanın başında belirttiğim gibi vahiyden, kutsal metinden hareket ettiğimizde, onu yorumladığımızda, onu doğru anlayıp doğru yorumlayıp birtakım beşerî ve tarihsel tezahürlerine büründürdüğümüzde ortaya çıkan şeydir. İslâm bilim geleneği, İslâm felsefe geleneği, İslâm kelim geleneği, İslâm tasavvuf geleneği, İslâm kurumlar geleneği; işte bütün bunlar, gelenek dediğimiz şeyin farklı tezahürleridir ve hepsi gelenek kavramına aynı anda iştirak etmektedir. Fakat tarihsel ve beşerî oldukları -ki bunu medeniyet kavramı ile ifade ediyorum- nisbette bunlar mutlak değildirler, dolayısıyla yok olabilir ve zeval bulabilir hatta tarih sahnesinden tamamen silinebilirler. Ama onların dayandığı hakikat, onların ilkelerini aldığı hakikat doktrini tarih ötesi olduğu için daima oradadır ve mevcuttur. Sabit hakikat, evrensel hakikat, menşei ilahî ve nebevî olan doktrinin kendisi, el-Hakk ve el-Hakîka, ulaşmak isteyen herkes için oradadır. Kapıları çaldığınız sürece -eğer size bu nasip edilmiş ise, sizin talebiniz anlamlı bulduysa ve siz ona layık görüldüyseniz- kapılar size açılır. Sûflerin hoş bir sözü vardır: "Hakikat aramakla bulunmaz, ama onu yalnızca arayanlar bulmuşlardır." Aramak istiyorsanız, talep ediyorsanız, araştırıyorsanız, kapıları ısrarla çalıyorsanız şuna emin olun ki, talebiniz karşılıksız kalmayacaktır. İslâm medeniyet tarafı, tarihsel tarafı, beşerî tarafı zeval bulabilir, hayatiyetini yitirebilir. Tıpkı bugün İslâm medeniyetinin başına geldiği gibi. Peki yeniden ihyası nasıl olacak? Bu doktrin açısından düşündüğümüzde yapmanız gereken, kapıları çalmaktan başka bir şey değil.

Şimdi geleneğin kutsal bilim, sufizm veya tasavvufî metafiziğe indirgenemeyeceğini, anlamının sadece bundan ibaret olmadığını söyledim. İşte bunun Nasr'ın Bilgi ve Kutsal kitabındaki ifadesi:

"Bu çalışmamızda ve tüm diğer eserlerimizde kullanıldığı şekli ile gelenek, gerçekleri insanlığa açıklanmış ya da açıklanmamış ilahî bir kaynağın hakikat ve ilkelerini ve gerçekte farklı diyarlardaki sonuçlarını ve hu-

kuk, toplumsal yapı, sanat, sembolizm, bilimler ve kazanılması için gerekli araçlarla birlikte yüce bilgiyi ihtiva eden uygulamaları ile birlikte nebiler, resüller, avatarlar, logos ve diğer nakilci vasıtalar olarak tasavvur edilmiş olan birçok figür vasıtasıyla tüm kozmik sektörü ifade etmektedir.”

KILIÇ: Medeniyet görüşü, medeniyet anlayışı biliyorsunuz bir sonuç; fakat bu medeniyetin, bu tezahürün dayandığı bir ontolojik yapı, bir metafizik var. Eğer biz tradisyonel bir medeniyetten bahsediyorsak bu medeniyetin arkaplanında dikey manada bir düşünüş tarzının, diğerlerinden farklı bir epistemolojinin, ontolojinin olduğunu da söylemeliyiz. Bunu İlhan Bey de konuşmasının başında söylemiş ve bu düşünürlerin varlık anlayışlarını incelediğimizde, bugün adına vahdet-i vücûd denilebilecek bir varlık anlayışına sahip olduklarının görüldüğünü belirtmişti.

KUTLUER: Ama bunun Vacibu'l-vücûd'u dışlamadığını da söylemiştim.

KILIÇ: Tabî ki dışlamazlar efendim, bunu onlar da söylüyorlar. Bilgi anlayışlarına baktığımızda da onların hikmet-i zevkiyeye giden yolda hikmet-i bahsiyyeyi araç olarak kullandıklarını görüyoruz. İbnü'l-Arabî dahil olmak üzere bu modeli benimseyen hiçbir düşünür ilm-i husûliyi dışlamıyor ki. Ama ilm-i husulî ile metafizik gerçekliğin elde edilemeyeceğini, ancak ilm-i huzûriye giden yolda hazırlık çalışmalarının bu alet ilmi ile yapıldığını ileri sürüyorlar. Diğer bir husus bu anlayışın, yani bu epistemolojinin çok önemli bir antropolojik tarafının bulunduğunu ve bunun da insân-ı kâmil anlayışı olduğunu belirttiniz. Bütün bunları ortaya koyduğumuz zaman şimdi size şu soruyu soruyorum: Bu İslâm medeniyetinde hangi ekolü ifade etmektedir?

KUTLUER: Şimdi bu tartışma Thomas Kuhn'un paradigma kavramı üzerine cereyan eden tartışmalara benzedi. Mesela Margaret Masternak isimli bir araştırmacı paradigma kavramlarını analiz eden, muhtemel anlamlarını ele alan bir çalışma yaptı ve ortaya şu sonuç çıktı: Paradigmanın, biri bilimsel teorinin kendisi, ikincisi sosyo-kültürel çevre olmak üzere iki anlamı bulunmaktadır. Mesela Newton mekaniği bir paradigmadır, ancak bunun yanında bu teorinin veya buna karşı üretilen alter-

natif teorilerin ortaya çıktığı sosyo-kültürel bilimsel çevre de bir paradigmadır. Bu tartışmamız da biraz buna benzedi. Mahmut Bey ısrarla dar anlamıyla paradigmayı savunurken ben de sosyo-kültürel çevre anlamında paradigma kavramını benimsiyorum. Bu noktada uzlaşmamız gerekiyor.

KILIÇ: Sosyo-kültürel çevre, bir dünya görüşünün tezahürü olarak bilhare yani ikincil olarak ortaya çıkacaktır. Bunu kimse inkar etmiyor, ancak salt medeniyetçi bakış açısı metafizikçi bakışa terstir. Önce metafizik tasavvur, ardından medeniyet inşası...

KUTLUER: Ben de geleneğin bütün bunları birlikte ifade ettiğini söylüyorum.

KILIÇ: Tabii ki hepsi birden gelenektir. Fakat o geleneği doğuran dünya görüşünün daha spesifik olarak adını koymakta tereddüt geçiriyoruz. Ben Seyyid Hüseyin Nasr'ın böyle bir tereddüt geçirmeden bunun adını açık bir şekilde koyduğunu görüyorum: Sufizm/Tasavvuf.

KUTLUER: Hayır. Burada ben Nasr'ı şöyle anlıyorum, demiyorum. Ben diyorum ki Nasr en önemli, en mücmel ve en veciz kitabı olan Bilgi ve Kutsal'da geleneğin sadece sufizmden ibaret olmadığını söylüyor. Aynı kitabın bir başka yerinde ise Nasr, kutsal bilimin her vahyin özünde bulunan ve geleneği kuşatan, tanımlayan dairenin merkezi yani el-Hakîka olduğunu belirtmekte. Yani ortada bir gelenek var, onu kuşatan ve tanımlayan dairenin merkezi ise kutsal bilim. Gelenek, beşerî yönleri olan, tarihsel düzleme de açılan, medenî tecellileri ve tezahürleri olan bir şeydir. İslâm geleneği dediğimizde, İslâm felsefesi geleneğinden, İslâm kelâmı geleneğinden ve İslâm tasavvufu geleneğinden bahsediyoruz. Bütün bunlar bu tradisyonun bir tecellisi, bir tezahürü. Bunun merkezinde duran el-Hakîka ise tarih ötesidir, ancak tarihin belli dönemlerinde Allah'ın inayetini sağtığı toplumlarda yeniden yeşerebilir, çiçek verebilir. Ama onun tarihsel açılımları da tezahürleri de gelenek kavramının zımnındadır, onun kapsamındadır.

KILIÇ: Varlık mertebeleri (merâtibü'l-vücûd) mukabili bilgi dereceleri (derecâtü'l-ilm) bulunduğunu unutmayalım. Müsaade ederseniz İlyas Bey'in sorusuna cevap vermek istiyorum. İlyas Bey, bilmiyorum far-

kında mı ama truth-reality yani bir hakikat-gerçeklik ayırımı yapıyor. Bu, kelimeler ve tasavvufun bakış açıları göstermesi açısından son derece önemli bir ayrım aslında. Tasavvufa göre hakikat bir tane, gerçeklik ise sayıca çok. Bir hakikate varıncaya kadar sizin kurmuş olduğunuz modeller, yani benimsemiş olduğunuz mezhepler hakikat değildir sūfilere göre. Zaten böyle olsaydı, ki tarihte bu böyle olmuştur, tek hakikat görüşü faşizan bir muhteva kazanırdı. Dolayısıyla tek hakikat olduğu için herkes buna uymak zorunda kalır ve buna uymayanlar zındıklık, fâsıklık ve mülhitlikle suçlanırdı, ki sūfiler tarih boyunca hep bu şekilde suçlanmışlardır. İşte bunu ortadan kaldırmak için şöyle bir teklif getiriyor sūfiler: Evet, hakikat bir tanedir, ama bi-adedi enfâsi'l-mahlûkât olarak farklı modellerle bu hakikate ulaşabilirsiniz, ancak bu modelleri de hakikatin yerine ikâme etmemek gerekmektedir. Eğer bu modellerle hakikat dersiniz işte o zaman hakikatin değiştiği gibi bir durum ortaya çıkmaktadır. Kur'ân ortadadır, fakat Kur'ân'ın yorumlanması bize aittir. Bu yorumlama faaliyeti beşerîdir ve bunun sonucunda elde ettiğiniz neticeler hakikat değildir, bizim hakikat kurgularımızdır.

KUTLUER: Ama hakikat ile bağlantılıdır.

KILIÇ: Tabii ki, gerçeklikler hakikat ile bağlantılıdır.

ÇELEBİ: Bunlara katılıyorum. Sizin de belirttiğiniz gibi yorum özeldir, şahsîdir. Burada mesele şu: Tasavvufî bakışta, şeriat-tarîkat-hakikat şeklinde dıştan içe doğru bir sıralama söz konusudur. Şimdi bunun anlamı nedir? Bu tasvire göre kimse çıkıp da "Benim modelim böyle" diyemez ki! Herkesin modelinin şeriat dairesinin içinde olması gerekmiyor mu?

KILIÇ: Bu noktada "Şeriat nedir?" sorusuyla ayrılıyoruz herhalde. Hepimiz kurduğumuz "model" yardımıyla bir şeriat tarifi getirebiliriz. Mesela sūfilerin "model"ine göre şeriat mutlaklık içermez, zıfîdir. İzâfî olduğu için de hakikatin kendisi değildir, bir formdur. Ne var ki, içinde bulunduğumuz bu maddî plandan hakikate yükselmek istediğimizde ilk o kapıdan, şeriat kapısından gireriz. Binaenaleyh şeriat bizâtihî değil, ligayrihî hakikattir. Hakikat ve marifeti elde etmek ve bu elde edileni bu cisimler

mertebesi içerisinde muhafaza edebilmek için vardır şeriat. Onlar yoksa şeriatın da hiçbir anlamı yoktur.

KUTLUER: Yalnız bu daire sembolizmine göre herhangi bir tarikat, merkezkaç bir kuvvetle bir parabol çizerek bir daha aynı yere dönmesi mümkün olmayacak bir şekilde şeriatı saparsa onun hem hakikate ulaşması hem de hakikatle şeriatı ilişkilendirmesi mümkün olmayacaktır. İşte bu merkezkaç güç, dinde "şeytan" diye anlatılıyor. Bu sebeple şeriat olmadan hakikate ulaşmak imkansız.

KILIÇ: Tamamıyla öyle. Bu sadece sûfler için değil, bütün dindarlar için geçerli bir kıstas. Ama şunu da unutmamak gerekir ki, hakikati bulamamış bir kimse cevizin kabuğuyla gıdalanmaya kalkar ve cevizin içinde ne olduğundan haberi olmaz.

ÇELEBİ: Ancak şeriat içinde bulunma meselesini sadece ulema değil, mesela Cüneyd-i Bağdadî gibi büyük sûfler de söylüyorlar.

KILIÇ: Bütün sûfler şeriatsız olmayacağını söylüyorlar, ancak şeriatın ne olduğu konusunda aramızda ihtilaf bulunmakta. Mesela İbnü'l-Arabî bana göre şeriat ehli bir insan. Ama size göre öyle mi? Bu konuda bile ayrılıyoruz, biliyorsunuz.

ASLAN: Çok kısa olarak iki noktaya temas etmek istiyorum. Bir tanesi elitizm meselesi. Mesela burada kastedilen Nasr'ın "Fizikte herkes Nobel ödülü alamaz. Ancak bazıları alır." sözünde olduğu gibi doğal bir elitizm ise, bunu kabul etmemek mümkün değil. Fakat benim burada eleştirdiğim elitizm, tayin edilmişlik, ruhanlık gibi bir elitizm. Diğer bir nokta ise Nasr'ın dinlerde tefessüh kabul edip etmediği meselesi. Bu benim üzerinde çok düşündüğüm bir husus. Nasr'ın çok açık ifadelerinden hareketle onun tefessüh kabul etmediğini düşünüyorum. Kendisiyle yaptığım mülakattaki ifadelerinin bunun için yeterli olduğunu düşünüyorum.

Aslında geleneksel ekol bence bizim için olmasa bile Batı için bir devrimdir. Bu nokta çok mühim bence. Bizim geleneksel ekol ile kendi geleneğimizi anlama ve tahlil etme yoluna gitmeye ihtiyacımız yok. Ama Batı'yı

ikna etme, Batı'ya söz söyleme, Batı'nın anlayabileceği teolojik anlamda bir lisan yaratma için bence geleneksel ekol bir anahtardır. Son olarak şunu söylemek istiyorum: Nasr'ı tenkit etmek aslında bence takdir etmenin bir gereğidir. Yani bir felsefeciyi, bir düşünürü eğer gerçekten takdir edebiliyorsanız önce tenkit etmelisiniz.

KÖROĞLU: Bütün konuşmacılara ve dinleme zahmetinde bulunan arkadaşlara teşekkür ediyoruz.

NOTLAR

