

**T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI**

**ÇAĞDAŞ TÜRK DÜŞÜNCESİNDE GELENEKSELÇİ
EKOL'ÜN (TRADİSYONALİZM) ELEŞTİRİSİ**

ABDULLAH KASAY

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**DANIŞMAN:
DR. ÖĞR. ÜYESİ MEHMET HARMANCI**

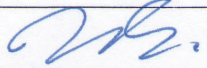
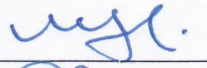
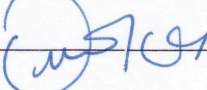
KONYA-2019

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	---	---

YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	Abdullah KASAY
	Numarası	148102011007
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri / İslam Felsefesi
	Programı	Yüksek Lisans
	Tez Danışmanı	Dr. Öğr. Üyesi Mehmet HARMANCI
	Tezin Adı	Çağdaş Türk Düşüncesinde Gelenekselci Ekol'ün (Tradisyonalizm) Eleştirisi

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan “Çağdaş Türk Düşüncesinde Gelenekselci Ekol'ün (Tradisyonalizm) Eleştirisi” başlıklı bu çalışma 03/07/2019 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/~~oyçokluğu~~ ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

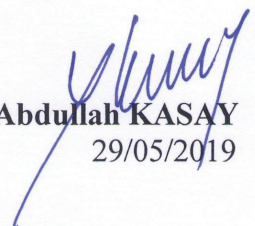
Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Prof. Dr.	İsmail TAŞ	
2	Dr. Öğr. Üyesi	Mehmet HARMANCI	
3	Dr. Öğr. Üyesi	Ömer Ali YILDIRIM	

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	---	---

BİLİMSEL ETİK SAYFASI

Öğrencinin	Adı Soyadı	Abdullah KASAY		
	Numarası	148102011007		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri / İslam Felsefesi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tezin Adı	Çağdaş Türk Düşüncesinde Gelenekselci Ekol'ün (Tradisyonalizm) Eleştirisi		

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.


Abdullah KASAY
29/05/2019

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	---	---

ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Abdullah KASAY		
	Numarası	148102011007		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri / İslam Felsefesi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Dr. Öğr. Üyesi Mehmet HARMANCI		
Tezin Adı	Çağdaş Türk Düşüncesinde Gelenekselci Ekol'ün (Tradisyonalizm) Eleştirisi			

Gelenekselci Ekol (Tradisyonalizm), moderniteye karşılık ortaya koyduğu bazı fikirler dolayısıyla, ülkemizde de ilgili ile karşılanan ve bu ilgiden kaynaklı hem akademik hem de sosyal sahada çok yönlü etkileri olan bir düşünce okuludur. Gelenekselci Ekol'ün ülkemiz düşünce geleneği içerisinde, moderniteye karşı bir alternatif oluşturması ve aynı zamanda da dinî alanda ortaya koyduğu bazı orijinal düşünce ve kavramlarının oluşu; ortaya çıkan bu ilgi ile beraber ekolün görüşlerinde yer alan ârızî yönlerin de tespit edilmesini gerektirmektedir. Bu çalışmada Gelenekselci Ekol'ün düşünce sisteminde yer alan kavramlara ve görüşlere dair, çağdaş Türk düşüncesi içerisinde dile getirilen eleştiriler derlenmeye ve değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: gelenek, tradisyonalizm, dinî çoğulculuk, dinlerin aşkın birliği, bâtnîlik.

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	--	---

ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Abdullah KASAY		
	Student Number	148102011007		
	Department	Philosophy and Religious Studies / Islamic Philosophy		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	X	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Dr. Fac. Member Mehmet HARMANCI		
	Title of the Thesis/Dissertation	The Criticism of Traditionalist School in Modern Turkish Thought		

Traditionalism is a school of thought that has a multifaceted influence both in academic and social field, which is drawing attention in our country due to some thoughts and ideas that it presents against modernity. The Traditionalist School is an alternative to the idea of modernity in our country's tradition of thought, and at the same time has some original ideas and concepts in the religious sphere; it requires the detection of the faulty aspects in the opinions of the school. In this study, it has been tried to compile and evaluate the criticisms in modern Turkish system of thought expressed within the thought system of Traditionalist School.

Key Words: tradition, traditionalism, religious variety, great union of religious, batıniyya.

İÇİNDEKİLER

Bilimsel Etik Sayfası.....	i
Özet.....	ii
Abstract.....	iii
İçindekiler.....	iv
Kısaltmalar Listesi.....	vi
Önsöz.....	vii

GİRİŞ

GELENEKSELÇİ EKOL VE KAVRAMSAL ZEMİNİ

1. Gelenekselci Ekol ve Konumu.....	1
1.1. Gelenekselci Ekol'ün Ortaya Çıkışı.....	1
1.2. Batı'da Gelenekselciliğin Kökleri.....	4
1.3. Modern Dünyada Gelenekselciliğin Konumu.....	7
2. Gelenekselci Ekol'ün Kavramsal Zemini.....	9
2.1. Gelenek Kavramı.....	10
2.2. Din Kavramı.....	14
2.3. Modernite Kavramı.....	18

BİRİNCİ BÖLÜM

GELENEKSELÇİ EKOL'ÜN TEMSİLCİLERİ, TEMEL KAVRAMLARI VE GÖRÜŞLERİ

1.1. Gelenekselci Ekol'ün Temsilcileri.....	21
1.1.1. René Guénon / Abdülvâhid Yahya (1886-1951).....	22
1.1.2. Frithjof Schuon / Îsâ Nûreddin (1907- 1998).....	24
1.1.3. Ananda Kentish Coomaraswamy (1877-1947).....	25
1.1.4. Seyyid Hüseyin Nasr (1933 -).....	26
1.1.5. William C. Chittick (1943 -).....	28
1.1.6. Gelenekselci Ekol'ün Diğer Önemli İsimleri.....	29
1.2. Gelenekselci Ekol'ün Temel Kavramları.....	30
1.2.1. Sophia Perennis ve Philosophia Perennis (Ezelî Hikmet ve Ezelî Felsefe).....	30
1.2.2. Gelenekselci Ekol'ün Dinî Anlayışı ve Dinlerin Aşkın Birliği.....	34
1.2.3. Scientia Sacra (Kutsal Bilim).....	41
1.3. Gelenekselci Ekol'ün Temel Görüşleri.....	44
1.3.1. Gelenekselci Ekol'ün Varlık ve Metafizik Anlayışı.....	44
1.3.2. Gelenekselci Ekol'ün İnsan Anlayışı.....	47

1.3.3. Gelenekselci Ekol'ün Moderniteye Bakışı.....	50
1.3.4. Gelenekselci Ekol'ün Sanat Anlayışı.....	53

İKİNCİ BÖLÜM

ÇAĞDAŞ TÜRK DÜŞÜNCESİNDE GELENEKSELÇİ EKOL'ÜN KONUMU VE EKOL'E YÖNELİK ELEŞTİRİLER

2.1. Çağdaş Türk Düşüncesinde Gelenekselci Ekol'ün Konumu.....	57
2.1.1. Çağdaş Türk Düşüncesinde Bazı Ekoller ve Ekol Anlayışı.....	57
2.1.2. Çağdaş Türk Düşüncesi ve Gelenek Anlayışı.....	60
2.1.3. Çağdaş Türk Düşüncesinde Gelenekselci Ekol'ün Konumu	64
2.1.4. Çağdaş Türk Düşüncesinde Moderniteye Bakış ve Gelenekselci Ekol	69
2.2. Çağdaş Türk Düşüncesinde Gelenekselci Ekol'e Yönelik Eleştiriler	76
2.2.1. Gelenekselci Ekol'ün Gelenek Kavramına İlişkin Eleştiriler	77
2.2.2. Gelenekselci Ekol'ün Dinî Çoğulculuk Bakışına Dair Eleştiriler.....	86
2.2.3. Gelenekselci Ekol'ün Bâtınî Yönüne Dair Yorumlar ve Eleştiriler.....	102
2.2.4. Gelenekselci Ekol'ün Varlık ve Metafizik Anlayışına Dair Eleştiriler.....	108
2.2.5. Gelenekselci Ekol'ün Moderniteye Bakışına Dair Eleştiriler	117
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME	133
BİBLİYOGRAFYA	136
Öz Geçmiş.....	145

KISALTMALAR LİSTESİ

age.	Adı geçen eser
agm.	Adı geçen makale
agmd.	Adı geçen madde
ay.	Aynı yer
bkz.	Bakınız
bs.	Basım, Baskı
c.	Cilt
C. Ed.	Cilt Editörü
Çev.	Çeviren-ler
d.	Doğumu
Der.	Derleyen-ler
Ed.	Editör-ler
ET.	Erişim Tarihi
h.	Hicrî
İSAM	İslâm Araştırmaları Merkezi
MÜSBE	Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
NEÜ	Necmettin Erbakan Üniversitesi
ö.	Ölümü
s.	Sayfa
S.	Sayı-lar
ss.	Sayfa Sırası
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
TÜBAR	Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi
vb.	Ve benzeri
vd.	Ve devamı
vs.	Vesaire
y.	Yıl
Yay.	Yayınevi, Yayınları
Yay. Haz.	Yayına Hazırlayan
YKY	Yapı Kredi Yayınları

ÖNSÖZ

Son iki yüzyıldır modernite ve uzantıları ile ortaya çıkan görünüm, insanın hayatına anlam verme girişimini de derinden etkilemiş ve farklı boyutlar kazanmıştır. Daha somut olandan daha soyut olana doğru şekillenen toplumsal kuramlar ve düşünme biçimleri; modern öncesi olarak tabir edilen dönemden farklı olarak, nesne ya da olayların sürekliliğine dayalı yeni bir dünya biçimi meydana getirmiştir. Bu yeni dünya düzleminde, insanın ve onun tüm sosyal ilişkilerinin “indirgendiği” düşüncesi ile hareket eden bazı sosyal, kültürel ve düşünsel faaliyetler ortaya çıkmış, bir ideolojiye dönüşen moderniteye reddiyeler sunulmaya çalışılmıştır.

Bu çalışmada, modernist ideolojiye bütüncül bir şekilde cevap üretmeye çalışan ve bu bağlamda ortaya koyduğu sistemli düşünsel faaliyetler ile “Gelenekselci Ekol/Tradisyonalizm” adı ile tarih sahnesine çıkan oluşumun ve temsilcilerinin öne sürdüğü fikirlerin, Türk düşüncesi dairesinde eleştirilen yönleri ele alınmaya çalışılmıştır. Gelenekselci Ekol temsilcilerinin sarfettiği düşüncelere ve ortaya koyduğu çalışmalara dair eleştiriler, öncesinde müstakil başlıklarda ve birtakım çalışmalarda ele alınmasına karşın, tek bir çatı altında derlenmemiştir. Gelenekselci Ekol’ün Türkiye’deki mevcut konumu, problem görülen alanlara dair bu eleştirilerin tek bir başlık altında ortaya koyulmasını oldukça önemli bir hale getirmiştir.

Bu önemden ötürü, Gelenekselci Ekol’e ilişkin çağdaş Türk düşüncesi içerisinde dile getirilen eleştirileri ortaya koymaya çalıştığımız bu çalışmada en başta, ekole ilişkin çok geniş bir müktesabat elden geçirilmiştir. Bu bağlamda Türkiye’de ve Türkçe’de ekole ilişkin ortaya koyulan eserlerin ve buna bağlı diğer çalışmaların bibliyografyası çıkarılmış ve ortaya çıkan sonuçlardan elde edilen bulgular değerlendirilmeye çalışılmıştır. Hem ekolün temsilcilerinin doğrudan kendi eserlerinin çevirileri, hem de bununla beraber ekolün temsilcileri üzerine yapılan çalışmalar, yazılan eserler (telif kitap, makale, tez vb.) elden geçirilerek, ekolün ülkemizdeki etkisine dair birtakım analizler ve değerlendirmeler için bir yol haritası çıkarılmaya çalışılmıştır.

Çalışmamızın giriş bölümünde, Gelenekselci Ekol’ün ortaya çıkışı ele alınmış ve geçmiş ile günümüzdeki konumu belirlenmeye çalışılmıştır. Ayrıca çalışmamız boyunca sıklıkla değinilecek olan gelenek, din ve modernite kavramları ele alınarak,

bu kavramların konu özelinde anlaşılması ve diğer alanlardaki kullanımlardan ayrıştırılması sağlanmaya çalışılmıştır.

Birinci bölümde, Gelenekselci Ekol'ün; René Guénon, Frithjof Schuon, Seyyid Hüseyin Nasr, William Chittick gibi önemli temsilcilerinin hayatlarına ve eserlerine değinilerek, bu düşünürlerin fikirleri çerçevesinde ele alınan temel kavramlar ve görüşler sunulmuştur.

İkinci bölümde ise öncelikli olarak Türk düşüncesi içerisinde Gelenekselci Ekol'ün, kavramlarının ve görüşlerinin mevcut konumu ve etkisi belirlenmeye çalışılmıştır. Bu belirlemeden sonra, ekol içerisinde yer alan özel kavramlar ve görüşlerin, çağdaş Türk düşüncesi içerisinde eleştirildiği alanlar tespit edilerek dile getirilmeye çalışılmıştır. Bu eleştirilerin sıralaması esnasında kavramsal açıdan ve teknik manada karşımıza çıkan hususlar, çeşitli başlıklara ayrılarak genel bir çerçeveye oturtulmaya çalışılmıştır. Bu noktada da Gelenekselci Ekol'ün en temel hususlarından en bütüncül alanlarına (parçadan bütüne) doğru bir sıralama gözetilmiştir.

Gelenekselci Ekol'ün görüşlerine yönelik tüm bu eleştiriler dile getirilirken, temsilcilerinin tamamını kapsayabileceği riski de karşımıza çıkmıştır. Bu risk, konunun henüz fikir aşamasında bile, büyük bir sorumluluğu ortaya çıkarmıştır. Zira çalışma boyunca ortaya koymaya çalıştığımız, ekole dönük akademik ve bireysel manada dile getirilen eleştirilerden bazılarının oldukça öznel oluşu, bütüncül manada Gelenekselci Ekol'ün tüm düşünsel çerçevesini de konunun muhatapları açısından etkileyebilecek nitelikte değerlendirilmiştir. Dolayısıyla çalışma boyunca ekole dönük eleştiriler ortaya koyulurken, bu ve benzeri durumlardan ötürü olabildiğince hassas davranılmaya çalışılmıştır.

Her çalışmada olduğu gibi, büyük bir müktesebata sahip Gelenekselci Ekol'e dönük eleştirilerin ortaya koyulmaya çalışıldığı bu çalışmada da bazı sınırlar ve güçlükler bulunmaktadır. Bizim açımızdan her şeyden önce bu eleştirilerin sınırı belirlenirken, özellikle akademik manada bir değer içermesi oldukça önemli görülmüştür. Dolayısıyla çalışmamızda ele aldığımız tüm eleştiri başlıkları, bu akademik karşılıklar kapsamında belirlenmiştir. Yine ekole ilişkin bazı eleştirilerden, bu kapsamın dışına çıktığını düşündüğümüz bazı görüşlere ise yer vermekten kaçınılmıştır.

Tüm bu düşünce ve gayelerle ortaya koyduğumuz bu çalışma boyunca, desteğini ve katkılarını esirgemeyen, lisansüstü eğitim sürecimizde yaptığımız tüm çalışmalarımızı büyük bir titizlikle takip eden, danışman hocam Sayın Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Harmancı Bey'e müteşekkir olduğumu ifade etmeliyim. Ayrıca akademi süreci esnasında her türlü desteğini ve bilgisini aktaran bölüm hocam Sayın Prof. Dr. İsmail Taş Bey'e ve yine konu ile ilgili çevirileri ile literatüre büyük katkısı bulunan bölüm başkanım Sayın Prof. Dr. Tahir Uluç Bey'e özellikle teşekkür ediyorum. Son olarak, bu çalışmanın ortaya çıkmasında edebî ve düşünsel gelişim sürecime daim katkısı bulunan, Mahalle Mektebi Dergisi'ne ve tüm kıymetli yayın kurulu üyelerine de şükranlarımı sunuyorum.

Abdullah Kasay
Meram 02.V.2019

GİRİŞ

GELENEKSELÇİ EKOL VE KAVRAMSAL ZEMİNİ

1. Gelenekselci Ekol ve Konumu

Gelenekselci Ekol (Tradisyonalizm), modernite karşısında sarfettiği çok yönlü fikirlerle İslâm düşüncesi içerisinde önemli bir yere sahip olan bir düşünce okuludur. Gelenekselci Ekol'ün modern olana yönelik olarak, metafizik ve dinî temellere oturttuğu özgün eleştirel perspektifi, birçok fikrî zemine kaynaklık teşkil etmektedir. İslâm dünyası ve 1980 sonrası Türkiye için ilgi odağı hâline dönüşen ekol, ortaya koyduğu düşüncelerle ve müktesabatıyla, üzerinde çok ciddi çalışmaların sürdürüleceği bir yapıya dönüşmüştür.

Türk düşüncesi içerisinde Gelenekselci Ekol'e dair eleştirileri derleyeceğimiz bu çalışmada, konunun bütünsel olarak ele alınması temel bir zorunluluktur. Bu bütünsellikten kastımız ise her şeyden önce Gelenekselci Ekol'ün doğrudan kendi varlığının, yapısının ve temel düşüncelerinin ortaya koyulmasıdır. Çalışmaya muhatap olan Gelenekselci Ekol'ün, kavramlarının, temsilcilerinin ve düşünce sisteminin ele alınması ve tüm bunların sonrasında çalışmamızın esas kısmı olan ekole dönük eleştirilerin ortaya koyulabilmesi, bu zemini sağlayabilmemiz ile mümkündür. Dolayısıyla çalışmamızın bu giriş bölümünde, Gelenekselci Ekol'ün tarih sahnesine çıkışı ile geçmişteki ve günümüzdeki konumu ortaya koyulacaktır.

1.1. Gelenekselci Ekol'ün Ortaya Çıkışı

Modernitenin ortaya çıkışı ile beraber, öncesinde geçirdiği bütün süreci de kapsayarak, bir kuram olarak dünyanın bir problemiği hâline dönüşmesiyle, karşısına çıkarılacak ya da bu duruma refleks gösterilecek bir başka olguya ihtiyaç duyulmuştur. Modernist ideoloji tarihsel süreçte bireyi “ancak maddî yönelişle duyularını harekete geçirebilen” tipte karakterize etmiştir. Batı'nın aygıtlarıyla yükselen ya da yükseltilen değerler, çeşitli mekanizmalar kanalıyla, yaşam tarzı ve ideolojik bağlamlarla İslâm toplumuna da aksettirilmeye çalışılmıştır.

Politik manada modernite hayatı profanlaştırırken; öte yandan ortaya çıkan yaşam biçimleri, geleneksel toplumsal düzenlerin tamamından farklı bir biçimde

tezahür etmiştir. Modernliğin dönüşüm alanında ortaya çıkanlar, İslâm düşüncesinin son dönem dönüşüm çabalarına yapay ve mekanik bir etkinin ötesinde hareket alanı bulmasına fırsat sağlayamamıştır. Bu durum, muhatabının kendi öz dinamiklerini sorgulamasına ve temas ettiği alanın çekim gücüne göre kendi terminolojisini yeniden tanımlama ihtiyacına itmiştir. Bunun neticesi olarak da muhatap, kendi geleneğinin temellerini ve özgünlüğünü gözden geçirme refleksi göstermiştir.

Batı’da ortaya çıkan aydınlanma sonrası bunalımın, Avrupa’dan İslâm dünyasına doğru da görülen yansımaları ile birlikte, modernlik karşıtı bir tavır sergileyen *Gelenekselci Ekol* ismini taşıyan bir oluşum tarih sahnesine çıkmıştır. Fakat *geleneksel* kavramı ilk kez ekol ile ortaya çıkan bir kavram değildir. Bu kavramın sistemleştirilmesi ve ilkelerinin uygulanabilir hâle getirilmesi, Gelenekselci Ekol tarafından gerçekleştirilmiştir.¹

Gelenekselci Ekol; bu çalışmada isimlerine yer verilen, doğrudan Müslüman ve mühtedi düşünürlerin, birtakım faaliyetler neticesinde ortaya koymuş olduğu çalışmaları kapsamaktadır. Gelenekselci Ekol, özellikle entelektüalist yönü öne çıkan bir ekol olarak seçkin, dar bir çevrede ortaya çıkmış ve daha sonra yine aynı çevrelere hitap edecek şekilde dünyanın birçok ülkesinde takipçiler edinmiştir.²

Gelenekselci Ekol’ün en önemli öncüsü ve kurucusu Fransız mütefekkir ve mutasavvıf René Guénon’dur. Guénon’la beraber, İsviçre asıllı Frithjof Schuon, Alman asıllı Titus Burckhardt, İngiliz asıllı Martin Lings, İran asıllı mütefekkir Seyyid Hüseyin Nasr, Hint metafiziğinin önemli temsilcisi Ananda K. Coomaraswamy, Lord Northbourne, William Chittick ismi telaffuz edilmesi gereken diğer kişilerdir. Bu isimler ortaya koydukları eserler ve görüşler ile ekolün en çok okunan ve bilinen temsilcileri olmuşlardır.

Ekol’ün başat iki temsilcisi olan René Guénon ve Frithjof Schuon, bu düşünce sisteminin temsiline yetkin en önemli isimlerdir. Dilsel, metafizik, kelâmî, felsefî ve sanatsal kabiliyetlerini, bu görüşlerini anlaşılır kılmak noktasında etkin şekilde

¹ Nurullah Koltas, *Gelenekselci Ekol ve İslâm*, İnsan Yay., İstanbul, 2013, s. 13.

² Hüseyin Yılmaz, “Gelenekselci Ekolün Batı Yorumu: Modern Dünyanın Bunalımı”, *Hece Dergisi*, Batı Medeniyeti Özel Sayısı, S: 210-211-212, Ankara, 2014, s. 443.

gösterme çabaları olmuş ve bu iki düşünür kitap ve makalaları ile, ekolün sadece devirsel bir oluşum olmaktan çok, ciddi bir disipline dönüşmesini sağlamışlardır.³

Tradisyonalist Ekol'ün temsilcileri İslâm düşünce geleneği içinde, bu geleneğe çok geniş alanda ortaya koydukları çeşitli düşünce ve eserlerle katkılarda bulunmuşlardır. Din, gelenek, modernite bağlamında bu ekolün çalışmaları, orijinal bir disiplin alanı olarak karşımıza çıkmış ve çok yönlü biçimde geniş bir sahada hareket alanı bulmuştur. Geleneğe dair olanın yeniden yorumlandığı ve düşünsel manada orijinal denilebilecek birtakım perspektifler sunan bu ekolün faaliyetleri ülkemizde de karşılık bulmuş ve neticede dilimize ekolün temsilcilerinin birçok kitabı ve makalesi çevrilmiştir. Hatta Türkiye'de ekole mensup öncülerin neredeyse bütün eserlerini Türkçe okumak mümkün durumdadır.⁴ Ayrıca ekolün ortaya koyduğu olgular üzerine yeni yorumlar getirilmiş, çeşitli tartışmalar yürütülmüş ve yine bunlar farklı kategorilerde birtakım eserler olarak ülkemizde yayınlanmıştır.

Gelenekselci Ekol'ün en önemli özelliği genel olarak içinde bulunduğu Batı medeniyeti ve kültürüne yine Batı içerisinden eleştiriler getirmesidir. Bunu yaparken de ezeli hikmet ve dine dayalı bir perspektif ortaya koyarak, moderniteyi insanlık tarihinin geçici ve arızalı bir safhası olarak görmüşlerdir. Bu düşünce akımının temel tezi; hakikatin bir, ezeli, ebedi ve evrensel olduğu ama farklı form ve biçimlerde de tezahür edebileceğidir.⁵

Gelenekselci Ekol, ilkin Guénon ile başlayan, sonrasında onu takip eden isimlerin ortaya koydukları eserlerle muktesabatı oldukça geniş durumda olan bir düşünce okuludur. Gelenekselci Ekol bu hâli ile İslâm düşünce geleneği içerisinde etkisini ve varlığını sürdürmektedir. Tüm bu varlık alanında; kavramları, ontolojisi ve epistemolojisi ile karşımızda duran ekolün, çalışmamız boyunca ilgili başlıklar boyunca düşünce sistemi ortaya koyulmaya çalışılacaktır. Gelenekselci Ekol'ün özellikle 1920'lerden günümüze uzanan, temsilcileri ve eserleri vasıtasıyla bir düşünce okulu oluşunun öncesinde, Batı'da gelenekselciliğin köklerine değinmek yerinde olacaktır.

³ Nurullah Koltas, *age.*, s. 14.

⁴ Hüseyin Yılmaz, *agm.*, ay.

⁵ Şahabettin Yalçın, "Gelenekselci Ekol'de Akıl, Hikmet ve Bilim", *Modernizm ve Gelenekselcilik Arasında Din*, (Ed. Şamil Öçal, Cevat Özyurt), Hece Yay., Ankara, 2013, s. 40.

1.2. Batı’da Gelenekselciliğin Kökleri

Ortaçağ Avrupası’nın her alanda duraklama dönemine girmesi sürecinde ortaya çıkan bazı deneysel düşünceler ve devamında yaşanan Rönesans ile birlikte, antikiteye olan ilgi yeniden canlanmıştır. Geleneğe dair zihnî faaliyetlerin kabaca ilk örnekleri Avrupa özelinde, bu dönemde ve bu zihnî faaliyetler çerçevesinde görülmektedir. Bu ilk faaliyetlerin tam da Avrupa’da zihnî, sosyal, ekonomik ve siyasal alanlarda yaşanan bir dönüşüm sürecine denk düşmesi ve Gelenekselci Ekol penceresinden moderniteye olan refleks şeklinde de özetlenebilecek bir yapıda oluşu, gelenekselci faaliyetlerin ontolojik olarak Batı’da yaşanan dönüşümler neticesinde meydana geldiğine bir işarettir. Nitekim o dönem Marsilio Ficino (1433-1499) nezdinde ortaya konan birtakım çeviri faaliyetlerinin, özellikle ezoterik alanlarda yoğunlaştığı görülür. Bunlardan biri de Hermes Trismegistus’tan yapılan çeviri faaliyetleridir.⁶ Marsilio Ficino’nun bu çabalarla beraber, Hristiyanlığa dair bazı yeni yorumlar getirmesi ve antikite ile olan bağları kurmaya çalışması, “gelenekselci” bir yön olarak karşımıza çıkmaktadır.

Mahiyeti bakımından antikiteye olan bu ilgi, özellikle “modern bir dönemde” ortaya çıkarak, Batı düşünsel perspektifinin seyri noktasında geleneğe ilişkin yorumların ele alınış biçimlerine dair de bir nişanedir. Bu durum, Gelenekselci Ekol faaliyetlerinin, Batı’da mevcut durumda ne şekilde karşılandığı hususunda bir anlayış ortaya koymamıza dolaylı bir katkı sunmaktadır. Rönesans döneminde geleneğe dair bu ilgi, dönemin kendi dinamikleri ve düşünsel manada etkisi altına aldığı sosyal yapının tamamı için, birtakım dönüşümler karşısında bir refleks olarak ortaya çıkan çaba olarak görülebilir.

Guénon’un özellikle modern çağın başlangıcını 14. yüzyıl olarak görmesi ve Rönesans ve Reform’u birer sonuç olarak değerlendirmesi,⁷ moderniteye karşı Batı’da son zamanlarda gerçekleşen bazı reflekslerin (Romantizm düşüncesi gibi), ontolojik olarak o dönemdekilere benzer şekilde ortaya koyulduğu sonucunu doğurmaktadır. Fakat bu noktada Gelenekselcilerin Avrupa merkezli ve kültürel manada Roma ve

⁶ Ayrıntılı bilgi için Bkz: Mark Sedgwick, “Guénoncu Gelenekselcilik ve Avrupa İslâmı”, *Avrupa’da Müslüman Öznenin Üretimi - Fikirler, Bilinçler, Örnekler*, (der. Martin van Brunessen, Stefano Allievi; Çev. Attila Tuygan), İletişim Yay., İstanbul, 2012, s. 255.

⁷ Bkz: René Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, (Çev. Mahmut Kanık), İnsan Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 52-53.

Yunan’a dayandırılan “gelenekten” ya da sezgisel ve duyusal olanının ön plana çıktığı Romantizm düşüncesinden farklı bir perspektif ortaya koydukları görülmektedir.

Bir toplumun kültürel birikimine dair köklere inilirken, Gelenekselciler buna farklı uygarlıkları da katmanın gerekli olduğunu sıklıkla dile getirmişlerdir.⁸ Bu manada özellikle Antik Mısır’ın Batı’ya olan etkisi irdelendiğinde, Rönesans’ta artan ilgi Mısır medeniyetini tabiri caizse Avrupa’da yeniden tedavüle sokmuştur. Fakat öncesine bakıldığında, Hristiyan Kilisesi’nin evvelinde aktarılagelen birtakım paganist unsurları evcilleştirdiği, bir taraftan da tanrıları bilgeleştirdiği görülmektedir. Örneğin, tanrıça Neit-Athena, Azize Catherine; Horus-Perseus, Aziz George ve Anubis, Aziz Christopher olarak Hristiyanlığa katılmıştır.⁹ Elbette Rönesans ile beraber Kilise’nin Mısır özelindeki bu bertaraf edici unsurları yıkılmaya çalışılsa da tam manası ile “gelenekselci” bir tutum içerdiği söylenemez. Kaldı ki Rönesans sonrası bazı tarihlerde ortaya koyulan birtakım çabalar da belirli bir çevrede kısıtlı kalmış, sistematik bir biçimde ele alınamamıştır.

Romantizm ile beraber ilk kez teorik olarak dillendirilen “modernite eleştirisi” ise aklın gerçekliğinden ziyade bireyciliği ön plana çıkarması ile beraber, öncesindeki bazı sosyal ve kültürel zihni faaliyetlere bir sorgulama alanı oluşturmuştur. Esasında sanat üzerinden gelişen bu eleştirilerin en temelinde, bir modern toplum eleştirisi yer almış ve düşünsel yahut kültürel faaliyetlerde esas olanın kişinin tüm zamanı da kapsayan, kendi varlık bilinci olduğuna vurgu yapılmıştır. Bu vurgunun içeriğinde, insanın her zaman bir gelenek ve kültür içerisinde yer aldığı düşüncesi, Romantizm çerçevesinde “muhafazakâr” bir iklim oluştuğunun da bir göstergesi sayılabilir. Buradaki muhafaza ediş ise daha ziyade insanın mevcutta var olan aşkınlığına dairdir.

Gelenekselci perspektifin çizdiği sınırlar kadar olmasa da dolaylı manada insanın salt bilimsel araştırmaların konusu olarak ele alınmasına karşı bir tavır olarak eleştiriye tâbi tutulan modernitenin, Romantizm içerisinde böylesi bir tepkiyle karşılaşması, sonrasında farklı mecralarda da sürmeye devam etmiştir. Özellikle 19. yüzyıl sonlarına doğru üretilen birçok edebî eserin içeriğinde, modernite eleştirisine

⁸ Bkz: René Guénon, *İslâm Maneviyatı ve Taoculuğa Toplubakış*, (Çev. Mahmut Kanık), İnsan Yayınları, İstanbul, 1989, ss. 89-90.

⁹ Bilal Uysal, “Antik Mısır’ın Batı’ya Etkisi”, *Hece Dergisi*, Batı Medeniyeti Özel Sayısı, S: 210-211-212, Ankara, 2014, s. 118.

rastlanır. Bu süreç, 20. yüzyılın başlarında Frankfurt Okulu ile daha sistemli bir hâle bürünür. 1923 yılında pozitivist ideolojinin yıkımlarına karşı *Frankfurt Üniversitesi Sosyal Araştırmalar Enstitüsü* adı ile kurulan Frankfurt Okulu'nun modernite eleştirileri temelde akıl, aydınlanma, doğanın nesneleştirilmesi, faşizm, totalitarizm, Nazizm ve kitle endüstrisi üzerinden biçimlenmiş; okulun ileri gelenlerinin pozitivistliğe yönelik eleştirileri ve bu perspektifle biçimlenmiş yaklaşımları, modernitenin ve akılcılığının yarattığı yıkıcılığa ilişkin olmuştur.¹⁰ Frankfurt Okulu'nun, gelinen noktayı toplamı itibarıyla ele alması ve bununla beraber modernitenin yıkıcı etkisinin; örneğin kapitalizm gibi sonuçlar doğurmaya başlaması, Theodor W. Adorno gibi isimleri, durum karşısında felsefe ve sosyal bilimlerin rolüne dair bir sorgulamaya sevk etmiştir. Bu düşünsel atmosfer, Batı nezdinde olup bitenlerin birer “kontrolü” hâline bürünmüş fakat yine de bireyin pozitivist düşünce karşısında tahakküm altına alınışına net bir çıkış sunamamıştır.

Aynı tarihsel dönemde Tradisyonalist Ekol'ün ortaya çıkışı ve Frankfurt Okulu'nun ele aldığı tüm meselelere karşı, “gelenek” kavramını ortaya koyması, Batı meseleleri için “işlevsel” bir çıkış olmuştur. Bu da Gelenekselciliğin bir manada Avrupaî oluşuna dair bir sonuç ortaya koymaktadır. Bunun yanı sıra karakteristik olarak başlangıçta Guénon çevresinde bir entelektüel faaliyet olarak gelişen Gelenekselciliğin, genellikle Avrupalı isimlerden oluşu (çoğunlukla Fransız, Alman ve İngiliz), bu düşünsel faaliyeti bir cazibe merkezine dönüştürüşü bakımından önemlidir.¹¹

Ortaçağ'dan bu zaman dilimine kadar Batı'nın geçirdiği tüm süreç boyunca ortaya çıkan birikim ve aynı zamanda yıkım, romantizmden oryantalizme; gösteri toplumundan medeniyetler çatışmasına kadar kör topal ilerleyen fakat öte yandan birtakım ideolojik unsurların da sürekli köpürtülmeye çalışıldığı bir gerilim hattı doğurmuştur. Bu gerilim hattı boyunca ele alınan tüm meselelerin açıktan ya da üstü

¹⁰ Sevrâ Fıncıoğulları, “Modernizme Çok Yönlü Bir Eleştiri ve Frankfurt Okulu”, *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, S: 37, 2018, s. 52.

¹¹ Gelenekselciliğin çoğu Avrupalı düşünür tarafından cazip hâle gelişi ve sonrasında Amerikalı isimlerin de birtakım faaliyetlerle ekol ile anılması, onu hem Avrupaî hem de Avrupaî kaygılara hitap eder bir forma büründürmüştür. Fakat sonrasında ekole çok daha fazla ülkeden ve özellikle doğma büyüme Müslüman isimlerin de dâhil olduğu görülmüştür. Buna sebep olarak da başlangıçta salt Batı'nın kendi meselelerine dair bir çıkış olarak görülen ekolün, sonrasında modernite etkisiyle çok daha fazla yüzleşmeye başlayan Müslüman entelektüelleri de en az Batı düşünürleri kadar aynı kaygılara bürünmesi gösterilebilir. Bkz: Mark Sedgwick, *agm.*, ss. 258-259.

kapalı biçimde “geçmişine” gidilmiş ve sonuç itibariyle çözüm önerilerinin referans noktası “geleneksel” bir zemine oturtulmaya çalışılmıştır. Fakat bu zemin, geleneğin kendi anlamından ziyade daha teknik manadadır.

Gerek romantizm düşüncesi altında sürdürülen faaliyetlerde gerekse de pozitivist bakışa dair geliştirilen birtakım reflekslerde, yapısal olarak Avrupa aydınlanmasının çizdiği sınırlar yine belirleyici bir faktördür. Bu bakımdan Gelenekselci Ekol’ün tabiri caizse “geleneği” bir makas değişimine uğratarak; kutsalla arasına set çeken pozitivist dönemden çıkış kapısını aralamıştır. Fakat Gelenekselci Ekol görüşleri, modernist bakışın mutlakçı ve sosyopolitik durumlarla çevrelenen yapısı karşısında birtakım önyargılarla, hatta dirençlerle karşılaşmıştır. Yapısı itibariyle Gelenekselci Ekol’ün en temelde dinî bir öze dayanması ve modernliğin dönüştürücülüğü karşısında birtakım sabiteleri dile getirişi, onun teorik niteliğinin görmezden gelinmesine ve muadili olan bazı düşünsel sistemlerin dışında tutulmasına neden olmuştur. Ülkemiz düşünsel yapısı içerisinde de ekole yönelik birtakım eleştiriler bu nazarda gelişmiş olup, zaman zaman muhtevasının anlaşılmasında birtakım problemler ortaya çıkmıştır. Çalışmamızın ilgili bölümlerinde bu duruma ilişkin tespit ve görüşler yeniden dile getirilecektir.

1.3. Modern Dünyada Gelenekselciliğin Konumu

Modernitenin kendine bağlı argümanlardan hareket ederek, ortaya koyduğu çözüm yollarının bir noktada insanı çıkmazsız bıraktığını dile getiren Gelenekselci Ekol’e göre modern dünyanın gerçek anlamını kavramak için, özellikle modern dünyayı belirleyen zihniyetten bütünüyle kurtulmak gerekmektedir. René Guénon gibi isimler tarafından net bir çözüm olarak görülen bu düşüncenin nedeni; modern dünyayı kuran Aydınlanma fikrinin özellikle Rönesans ve Reform döneminde ortaya koyduğu bilim, sanat ve dinsel alanda geleneksel ruhla kesinkes bağları koparan yapısıdır.¹² Bu hâli ile kabaca özetlenecek biçimiyle modern dünya ve modern dünyanın tüm yapısı Gelenekselciler nezdinde, mânevî olanla çatışan bir formdadır.

¹² Bkz: René Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, (Çev. Mahmut Kanık), İnsan Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 52-53.

Esasında sadece din ekseninde yaşanan birtakım aşınmalar değil, maddî bir görünüm sunan bireycilik, bireyselcilik ya da hümanizm gibi çoğu olgu da modern dünyanın bir sonucu olarak ortaya çıkan “tek bir sonuçtur”.¹³ Modern dünya, birtakım görünümleri ile “bilimsellik” kapsamında ortaya koyulan tüm çalışmaları yüceltmış ve insanın aşkınlığına dair olanları seyreletmiştir. Modern dünyada insanın aşkınlığından yoksun olduğunu sıklıkla dile getiren Gelenekselci düşünce; fizikî dünyada, modern bilimin ağına yakalanamayan her ne varsa bütünüyle ya görmezden geldiğini ya da var olmayanın “nesnel olarak” kanıtlanamadığı fikrini savunmaktadır.¹⁴

Bugün dünya üzerinde konuşulan ve kabul gören durum, toplumların bir aşamadan başka bir aşamaya geçişinde yaşanan hadiselerin tek faktörlü olarak açıklanamayacağıdır. Teknolojik aşamaların sistematik bir biçimde günümüze kadar gelmesi, bundan sonraki süreçleri değerlendirmek adına bir “tecrübe” oluşturmuştur. Bu tecrübelerin en büyüğü bütün bunların “bilgi” ile değerlendirilmesi gerektiğidir. Bu sonuç itibarıyla Gelenekselci Ekol özelinde dile getirilen birçok kavramın bu bilgi türü ile yorumlanması noktasında birtakım tezatlar ortaya çıkmaktadır. Zira Gelenekselci Ekol’e göre tam olarak herkeste eşit seviyede ortaya çıkan ve belirli bir yola bağlı olarak herkesi aynı sonuca ulaştıran bir bilgi türünden bahsedilemez. Çünkü kişinin “bilme hâli” bazı bireysel çabalara ve tecrübelere dayalıdır.

Modern hayat tarzının biçimlendiği Batılı sosyoloji, giderek modernlik ve modernleşme incelemesine odaklanmış ve modernliğin zıttı olarak kabul gösterdiği geleneği; teoloji, folklor ve politik felsefenin ilgi alanına indirgemıştır.¹⁵ Dolayısıyla hayat tarzını belirleyen en başat alanlardan, örneğin din alanında geleneğin bu şekilde geriye itilişi, inanç anlayışlarının yerine farklı şekilde tezahürler gösteren olguların ikame edilmesine neden olmuştur. Bu yer değiştirmeden dolayı içinde geleneğin de olduğu çoğu kavram hafifsenmiş, modern düşüncenin önündeki en büyük engel olarak karşı kutba yerleştirilmiştir.

Sıklıkla dile getirilen “muhafazakârlık” tartışmaları içerisinde de benzer şekliyle bu kutuplaşmanın ön plana çıktığı görülmektedir. Esas itibarıyla bir refleks

¹³ Bkz: René Guénon, *age.*, s. 111.

¹⁴ Bkz: Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm ve Modern İnsanın Çıkmazı*, (Çev. Ali Ünal, Sara Büyükduru), İnsan Yay., İstanbul, 2015, s. 24.

¹⁵ Bedri Gencer, “Modern Dünyada Gelenek ve Gelenekselcilik”, *Eski Yeni*, S: 16, 2010, s. 83.

olarak ortaya çıkan gelenekselcilik ve muhafazakârlık birlikteliğinde; muhafazakârlığın modernlik denen hayat tarzına ve gelenekselciliğin ise modernite denilen düşünce tarzına aynı temellere dayanan birer tepkisi söz konusudur.¹⁶ Bu noktada Gelenekselci Ekol’ün moderniteye dair getirdiği bazı eleştiriler, ontolojik olarak muhafazakârlığın da kendini savunma biçimi olarak gördüğü modernlik karşıtı yapısının benzeştirilmesine sebep olmuş ve çoğu zaman ekol mensuplarının da “muhafazakâr aydın” bir çizgiye oturtulmasına neden olmuştur. Bu nedenle birtakım muhafazakâr savunma biçimlerinin “ideolojiye” dönüştüğüne dair eleştiriler noktasında Gelenekselciler de nasibini almış ve aynı potaya sokulmuştur.

Modern düşüncenin biçim değiştiren birtakım kavramsallaştırmalarından ötürü Türkiye’de de muhafazakârlık ve gelenekselcilik üzerine yapılan bazı genellemelerin kısmi ve taraflı analizler barındırdığı görülmektedir. Örneğin sadece Anglo-Amerikan muhafazakârlığı üzerinden ya da liberal muhafazakârlık üzerinden genel bir sonuca varılmaya çalışılmakta yahut Kıta Avrupası muhafazakârlığı veyahut otoriter muhafazakârlık üzerinden kestirme genelleyici yorumlar yapılmaktadır.¹⁷ Sonuç olarak modern dünyada düşünsel manada, bazı toplumsal pratikler doğrultusunda değişen algılar Gelenekselciliği de etkilemiş olup, bunun yansımaları ülkemiz üzerinde de görülmektedir.

Gelenekselci Ekol’ün, geçmişte Batı’daki mevcut durumlardan dolayı ve şimdiki modern dünyadaki konumundan ötürü, algılanış ve kavranış biçimi değişmiş ve dolayısıyla ekole ait çoğu kavram ve düşüncenin de anlaşılmasını güçleştirmiştir. Dolayısıyla bu bölümde *gelenek*, *din* ve *modernite* gibi ekol açısından önemli görülen üç temel kavramın açıklamasına yer verilecektir.

2. Gelenekselci Ekol’ün Kavramsal Zemini

Gelenekselci Ekol’e ait tüm kavramlar ve fikirler ele alınırken; özellikle gelenek, din ve modernite bağlamında kastedilenlerin ne olduğunun belirgin kılınması gerekmektedir. Dolayısıyla çalışma boyunca sık sık kullanacağımız bu üç kavramın, Gelenekselci Ekol nazarından ne şekilde karşılık bulduğunu ortaya koymamız

¹⁶ Bkz: Bedri Gencer, *agm.*, s. 86.

¹⁷ Fatih Duman, “Muhafazakâr İdeolojide Farklı Düşünce Gelenekleri Bağlamında Muhafazakârlığın Doğası”, *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, y. 10, S: 1, 2017, s. 31.

önemlidir. Zira bu üç kavramın da sosyal bilimlerin farklı konuları ve çalışmaları sırasında ele alınış biçimleri değişmektedir. Bundan dolayı çalışmamızın bu kısmında, bu kavramların Gelenekselci Ekol nezdindeki karşılıkları izah edilmeye çalışılacaktır. Bu izahların ortaya koyulması, Türk düşüncesi içerisinde ekole yönelik eleştirilen kavramlar ve konuların da zeminini belirlemek adına önemlidir.

2.1. Gelenek Kavramı

Gelenek kelimesi ilk çağrışımı ile geçmişten süregelen ve öncesinde tanışık olunan şeylerin unutulmaması, uygulanması, yaşanması gibi anlamlara tekabül etmektedir. Birçok farklı disiplinde, o disipline ait kavramların yorumlanması ve konularının tartışılması esnasında “gelenek” kavramı da farklı biçimler kazanmıştır. Bu manada gelenek için genel bir tanım çerçevesi çizmek, tabiri caizse “üzerinde uzlaşmayan” bir hâle bürünmüştür. Gelenekselci Ekol’ün birçok görüşünün temeli olarak özel önem atfettiği gelenek kavramına bakmadan önce temel tanımlara göz atmak yerinde olacaktır.

Sözlük anlamı itibariyle gelenek; “bir toplumda, bir toplulukta eskiden kalmış olmaları dolayısıyla saygın tutulup kuşaktan kuşağa iletilen, yaptırım gücü olan kültürel kalıntılar, alışkanlıklar, bilgi, töre ve davranışlar, anane, tradisyon ya da zaman içinde meydana gelen kültür birikiminin neticesi olan muaşeret, inanç, bilgi, kurum, değer vb. gibi nesilden nesile aktarılan ve o topluluk için aidiyet unsuru konumunda olan her şey”¹⁸ olarak tanımlanmaktadır. İnsanların nesiller boyu birbirilerinden aktardıkları; yaptırım gücüne sahip ve bir şey yaparken belirli yolları izleme imkânı sunan gelenek, daha önce ortaya konan şeyleri sürdürmeyi esas alır.¹⁹ Bu tanımın içerisinde yer alan İngilizce “tradition” sözcüğünde ise anlam olarak aktarma, teslim etme gibi kavramlar yer almakta ve sözcüğün türediği Latince “tradere” ise kurtuluş, bir bilginin elden ele aktarılması, bir öğretiyi başkalarına iletme ve teslim olmak anlamları içerir.²⁰

¹⁸ D. Mehmet Doğan, “Gelenek”, *Büyük Türkçe Sözlük*, 23. bs., Yazar Yay., Ankara, 2013, s. 538.

¹⁹ Bkz: Mustafa Aydın, “Modern Dönemlerde Gelenek, Din ve İslâm”, *Tezkire*, S: 40, Ankara, 2004, s. 50.

²⁰ Mustafa Armağan, *Gelenek*, Ağaç Yay., İstanbul, 1992, s. 14.

Gelenek kavramının Gelenekselci Ekol açısından anlaşıldığı ve anlaşılmasını istediği tanımını, ekolün önemli temsilcilerinden Seyyid Hüseyin Nasr şöyle ifade etmektedir:

“Bugün çoğu insanın ağzında, bizim burada ve tüm yazılarımızda kullandığımız biçimden her yönüyle farklı bir gelenek sözcüğü dolaşmaktadır. Bu yüzden, bir kez daha bu anahtar deyimini aydınlatmak gerekiyor. Batı’da F. Schuon, R. Guénon ve A. K. Coomarasway gibi gelenekçi yazarların görkemli eserlerinden haberdar olanlar, bu deyimini anlamını da herhalde öğrenmiş bulunmaktalar. Bizim de tüm eserlerimizde bağlı olduğumuz, bu yazarların ortaya koyduğu tanımdır. Bu bakımdan, biz ‘gelenek’ derken, âdet, alışkanlık veya düşünce ve motiflerin bir kuşaktan diğerine kendiliğinden geçişini değil, Semâdan inmiş bulunan ve kaynaklarında *Îlâhî Olan*’ın özel bir tezahürüyle özdeşleşen ilkeler dizisini ve bu ilkelerin farklı zaman birimlerinde ve farklı koşullarda belli bir insan topluluğuna indirilmesini ve uygulanmasını kastediyoruz. Bu nedenle, gelenek zaten aslı itibarıyla kutsaldır ve ‘kutsal gelenek’ deymi, yalnızca vurgu için kullandığımız fazladan bir söyleştir.”²¹

Bu açıdan bakıldığında gelenek, sözlükteki anlamının ötesinde “üretilen” değil; mevcutta var olan ve işlerliği her zaman geçerli olacak bir noktaya tekabül etmektedir. Dolayısıyla Gelenekselci Ekol düşünürleri için “gelenek” kavramının ve anlamının net ifade buluyor olması, gelenek ve modernite tartışmalarının içerisinde “içinin ne şekilde doldurulduğu” ile doğrudan ilgilidir.

Seyyid Hüseyin Nasr’a göre geleneğin ilk tanımı René Guénon tarafından açıkça ifade edilmiş ve gelenek Guénon için; asırlar boyu metafizikten şiire, müzikten siyasete kadara birçok alanda görülen uygulamalar demektir.²² Bu uygulamaların tamamı Gelenekselci Ekol’e ait temel kavramların anlaşılması esnasında sık sık atıfta bulunulan ve merkeze konumlandırılan bir gerçekliktir. Metafizik ve kültürel manada geleneğin, modernite tartışmaları içerisinde bir mukavemet gösterebilmesi için onun aşkın ve biricik olan *mutlak gerçek* ile olan bağının her şekilde ve her daim sürdürülmesi gerekmektedir.

Gelenek kavramı, Gelenekselci Ekol içerisinde temelde modernite karşısına konumlandırılmıştır. Bu hâli ile de geleneğin en baştaki algısı, modernliğin doğrudan reddine ilişkin bir “öteki” olduğu ile ilgilidir. Bu algılanış biçiminden ötürü kavramın

²¹ Seyyid Hüseyin Nasr, *age.*, s. 77.

²² Nasr, *Makaleler II*, (Çev. Şahabeddin Yalçın), İnsan Yay., İstanbul, 1997, s. 25.

güncel hayat meselelerine doğrudan bir çözüm üretmeyişiine dair görüşler, Gelenekselci Ekol tarafından tersine çevrilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla zikredildiği gibi gelenek bir durağanlık hâinden ziyade, dinamiklik barındırmaktadır.

Gelenekselci Ekol'ün sınırlarını belirlediği ve yeniden değer kattığı anlamı ile gelenek; dinî, sosyal ve kültürel tüm meselelerde çizgisel bir doğrultuda ilerleyerek gelen, biriken ve tüm zamanın şartlarında işler halde bulunarak çoğu meseleyi anlaşılır kılabilecek muhteva içerir. Fakat ekole göre yine de bugün gelenekle ilgili olanlar daha az anlaşılır biçimdedir. Zira gelenekçi bakış açısına sahip olanların aktardıkları mevcutta kendini gösteremediğinden, geleneğin yeniden tanımlanmasına bir ihtiyaç bulunmaktadır.²³

Bu tanımlama ihtiyacı, geleneğin metafizik öğelerle olan irtibatının da kopması nedeniyledir. Geleneksel Ekol mensuplarının büyük çoğunluğu bu nedenle, modernitenin karşısında geleneğin işler hâle bürünmesi için; onu yeniden ortaya çıkarmanın bir zorunluluk olduğunu iddia etmektedirler. Zira ekol mensupları, modernite ile beraber “ezelî hikmet”ten bir sapma yaşandığını düşünerek, insanlık tarihinin aslî değil de ârizî bir safhası olduğunu ve dolayısıyla da insanlığın ezeli ve ebedî hikmete “gelenekle” yeniden döneceğini düşünerek, bu işlerliğin gerçekleştirilebileceğini ileri sürmektedirler.²⁴

Gelenek kavramının hem doğrudan Gelenekselci Ekol kullanımındaki anlamı hem de Batı merkezli kavramsallaştırmaların çizdiği yeni anlam alanları itibariyle farklı zeminlerde ele alındığı görülmektedir. Zira modernitenin kavramsallaştırdığı geleneğin, bu manada “geriye atılmış” bir olguya dönüşmesi; dinî, sosyal ve düşünsel perspektifte bir çözüm alanı olarak değil, daha ziyade problem alanı olarak görülmesine neden olmaktadır. Öte yandan gelenek kavramının birtakım düşünsel faaliyetlerde mutlaklaştırılması ve tüm çözüm arayışlarında başat bir role büründürülmesi; toplumsal dinamik ve pratikler karşısında, kavramın “işlevsiz” olarak değerlendirilmesine neden olmaktadır. Ayrıca toplumsal, ideolojik ve siyasal düzlemde, geleneğin politika gibi kavramlarla yer değiştirmesi, kavramın birtakım ideolojiler ya da çeşitli bölünmüşlüklerle anlamını küçültmektedir.²⁵

²³ Bkz: Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, (Çev. Yusuf Yazar), İz Yayıncılık, İstanbul, 1999, s. 77.

²⁴ Bkz: Adnan Aslan, “Gelenek ve Felsefesi”, *Eski Yeni*, S: 16, 2010, s. 6.

²⁵ Bkz: Mustafa Armağan, *age.*, s. 24.

Ayrıca, Gelenekselci Ekol'ün gelenek kavramına dair eleştirilerin zeminine dair bir belirleme olması adına; *gelenek*, *geleneksel* ve *gelenekçi* gibi kavramların net olarak belirlenmesi gerekmektedir. Örneğin gelenekçilik kavramının algılanış biçimlerinde; neşet ettiği gelenekten aktarılan, bazı değişmez ve durağan benimseyişler barındırdığına dair yanılgılar mevcuttur. Bu yanılgılardan ötürü *gelenekçi akım*²⁶ olarak adlandırılan çoğu düşünsel faaliyet de çok çeşitli perspektiflerden eleştiriye tâbi tutulmuş ve modern dünyanın yapısal pratikleri karşısında geri plana itilmiştir. Gelenekçi faaliyetlerin tamamında karşı kutupta duran modernitenin bu tahakkümüne karşı bir cevap üretmek için, en başta Nasr'ın da tarifini verdiği gibi; geleneğin *ne olmadığı*nın açıklanması zarureti ortaya çıkmıştır. Bu manada gelenekten neşvünema bulan gelenekçilik ile gelenekselcilik de geleneğin net tarifleri ile anlaşılır olacaktır.

Gelenekselci Ekol düşünürlerine göre gelenek; âdet, alışkanlık, düşünce ve motiflerin bir kuşaktan bir diğerine kendiliğinden geçişi değil, kaba tabir ile kutsal ve aşkın olandır.²⁷ Bu hâliyle ekol, geleneğin salt anlamı ile yukarda zikrettiğimiz gibi *gelenekçi* bir akım değil, olsa olsa geleneğin hakiki ve öz anlamı ile *gelenekselcidir*. Gelenekçi bir akımdaki gelenek anlayışı ise, tarihin bir nevi taklidini zorunlu kılan bir zihniyetin ana kavramı olup, örf ile âdetleri de içeren bir muhtevaya sahiptir.²⁸ Bu muhtevası da aydınlanma sonrası oluşan düşünsel ortamın pozitivist bakışın ele aldığı değer yargıları ile ötelenmiş, arka plana itilmiş ve bu dünya görüşünde tabiri caizse geleneğin yeri yok sayılmıştır. Böylesi bir düşünsel ortama “gelenek” ile birtakım cevaplar sunabilmek için ise kutsalın yeniden keşfine ve ezeli hikmete ihtiyaç vardır.

Batı'da *sophia perennis*, Hint ve Uzakdoğu'da *sanatâna dharma* ve İslâm'da *el-hikmetü'l hâlîde* olan ezeli hikmet, kadim gelenekle doğrudan ilişkilidir.²⁹ Bu hâli ile Gelenekselci Ekol, insanoğlunun mevcudiyetinden bu yana başlangıcı vahye dayalı ezeli ve ebedi hikmetin (*sophia perennis*) var olduğunu ve bu hikmetin din, bilim, felsefe ve sanatı da içine alan *gelenekte* kristalleştirildiğini dile getirmektedir.

²⁶ Gelenekselci Ekol (Tradisyonalizm) dışındaki akımlar; *İslâmî Gelenekçilik, Medrese Gelenekçiliği, Tarikat Gelenekçiliği* vb. Ayrıntılı bilgi için lütfen Bkz: Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, Klasik Yay., İstanbul, 2016.

²⁷ Bkz: Ramazan Yazıcı, *Anonim Din Arayışı ve Dinsel Çoğulculuk*, Ekin Yay., 2. bs., İstanbul, 2014, s. 44.

²⁸ Bkz: Büyükkara, *age.*, s. 243.

²⁹ Seyyid Hüseyin Nasr, *age.*, ss. 79-80.

Dolayısıyla Gelenekselci Ekol, sosyal ve entelektüel krizlerin ancak geleneğin yeniden keşfiyle tedavi edileceğini iddia eden bir düşünce ve yaşayış biçimidir.³⁰

Fakat modernite ile beraber ve egemen olan kapitalizm-sanayileşme sürecinin doğurduğu kavramsallaştırmalar ile beraber gelenek kavramı da profanlaştırılarak, özel bir alanın konusu olarak daraltılmıştır. Bu durum din-gelenek ilişkisini de doğrudan zedeleyerek ve birbirileri arasındaki yer değişikliğini gerçekleştirerek, her iki kavramın da “indirgenmesine” yol açmıştır. Bu manada Gelenekselci Ekol tarafından dillendirilen gelenek kavramının müstesna rolü ve anlamı, bu sebeplere bağlı olarak da “özelleşerek” yahut ayrı bir çabayı gerektirerek çok daha kapsayıcı, aşkın bir role bürünmesine ve kavranışının da birtakım özel ve metafiziksel bağlamlara dayandırılmasına neden olmuştur. Ayrıca gelenek kavramının din ile iç içe geçişi ve mevcut dünyada her iki kavramın yer değiştirmesi, *din* kavramına da hususen ele almayı gerektirmektedir.

Gelenek kavramı genel kullanımı ve Gelenekselci Ekol tarafından atfedilen özel anlamı ile bu saydığımız nedenlerden ötürü hâlen tartışılan bir olgudur. Zira modernite sonrası gösterilen tüm reflekslerin doğrudan bir hareket merkezi olması da geleneğin bir “yaklaşım” hâline bürünmesine sebep olarak, modernite ile olan ilişkilerin de belirleyici bir göstergesine dönüşmektedir. Fakat biz bu çalışma boyunca “gelenek” kavramını, Gelenekselci Ekol içerisindeki anlamı ile “geçmişten tevarüs edilen ve dini tavsif edilebilecek olanlar da dâhil bir medeniyeti meydana getiren tüm ayırıcı nitelikler”³¹ olarak da telakki edilen ve doğrudan “kadîm” olana yapılan atfıyla kullanacağız.

2.2. Din Kavramı

İnanılıp bağlanılan düşünce, inanç veya ülkü, kült gibi anlamlara gelen din; Allah tarafından konulan ve vazifelendirdiği peygamberler vâsıtasıyla akıl sahibi insanlara tebliği edilen, onlara dünya ve âhirette saadet yollarını gösteren sistem, İslâm olarak tanımlanmaktadır.³² Her din, bir bakıma kendi geleneğini oluştururken, temelde

³⁰ Bkz: Adnan Aslan, “Din ve Geleneksel Bakış Açısı: Seyyid Hüseyin Nasr İle Bir Mülakat”, *Bilimname*, c. 6, S: 3, 2004, s. 41.

³¹ Lord Northbourne, *Modern Dünyada Din*, (Çev. Şahabettin Yalçın), İnsan Yay., İstanbul, 1995, s. 14.

³² D. Mehmet Doğan, “Din”, *age.*, s. 393.

vardığı yer ise vahiydir. Pratikte uygulanagelen öğretileri ve barındırdığı kavramların çeşitlenmesi ile de her din, kendi geleneğini doğurmaktadır. Gelenek kavramı ele alınırken, hemen yanında beliren *din* kavramının, bu nedenlerden ötürü Gelenekselci Ekol tarafından dile getirilen anlamı ile ortaya konulması önemlidir.

Bir dinin ortaya çıkışının hemen akabinde bir geleneğe dönüşmesi beklenmez. Zira yine Gelenekselci Ekol'ün önemli temsilcilerinden Frithjof Schuon'e göre din, doğuşu akabinde insanları Allah'a bağlar fakat gelenek hâline dönüşmesi için o dine bağlananlardan iki ya da üç nesil geçmesi gerekir.³³ Fakat bu noktada Guénon'un din ve gelenek kavramlarını ayrı şekilde ifade etme çabası, Schuon'den ayrı bir yerde durmaktadır. Guénon'un geleneği dinin öncesinde konumlandırmasına karşın Schuon, din ve barındırdığı anlama, gelenek karşısında öncelik tanımıştır.³⁴

Ekolün kurucusu kabul edilen René Guénon'a göre ise din, insanları hem yüksek bir ilkeye hem de onları kendi aralarında birbirine 'bağlar' konumdadır.³⁵ Bu meyandan bakıldığı zaman geleneğin "bağlayıcı" pozisyonu dinlerde aslolanın öz olduğuna dair bir işarettir. Ancak öz, biçimden ayrı tutulamaz ve biçimden bağımsız öz, insanın mânevî seyri açısından tehlike arz eder. Biçimden bağımsız öz tehlikesini Guénon, çember metaforu ile tasvir eder. Buna göre hakikat çemberin ortasındaki merkezken, bu halkadan merkez noktaya yol alan çizgiler ise hakikate ulaştıran farklı yollardır. Çemberin halkası, merkezden uzaklaşmaya mânidir dolayısıyla bu ayrıca himaye eden bir sınır ve başlangıç noktasıdır.³⁶

Gelenekselci Ekol açısından gelenek-vahiy, gelenek-din ve gelenek-medeniyet gibi ilişkilerin ne şekilde izah olunacağına dair sorularda, "sebepler zinciri" ön plana çıkmaktadır. Yani, halkanın ilkinin vahiy oluşturmakta ve vahiy dini, din geleneği, dolayısıyla da medeniyeti oluşturmaktadır. Dolayısıyla vahiy denen ilâhî irade olmaksızın bir gelenekten bahsedilemez.³⁷ Yine Guénon'a göre Batıda İslâmî manasıyla *dîn* kelimesinin karşılığı *religion değil*, olsa olsa *tradition*'dir.³⁸ Din ve gelenek kavramlarının birbirlerini tamamlayıcı pozisyonu ve birbirlerine kaynaklık

³³ Bkz: Mustafa Armağan, *Gelenek ve Modernlik Arasında*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2012, s. 74.

³⁴ ay.

³⁵ René Guénon, *Doğu Düşüncesi*, (Çev. Fevzi Lütfi Topaçoğlu), İz Yay., İstanbul, 1997, s. 81.

³⁶ Serap Kılıç, *İbn Miskeveyh ve Ezeli Hikmet*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2012, s. 83.

³⁷ *age.*, s. 60.

³⁸ Armağan, *Gelenek*, Ağaç Yay., İstanbul, 1992, s. 31.

edişleri (dinin kendi geleneğini ortaya çıkarışı), Gelenekselci Ekol açısından titizlikle üzerinde durulması gereken bir bağlantı olarak görülmektedir.

Schuon’un ise geleneği ve din kavramını yeniden tedavül etme süreçlerinde, Batı’daki *religion* kavramına dair bakışı da değiştirme çabası bulunmaktadır. Schuon’e göre din, sınırlı bir gerçeklik olarak ele alınamaz. Ona göre din “religio”dur, yani insanı Tanrı’ya ve niha ilkeye bağlayan bir bağdır. Schoun için din, bugün Batı’da olduğu gibi, insan düşüncelerinin, eylemlerinin dışında; toplumdan, evrenden soyutlanarak insan hayatının bir köşesine atılan bir şey gibi değerlendirilemez.³⁹ Dolayısıyla esasen *religion* teriminin, Batı ideolojisi ile beraber olumsuzlanması ve ele alınış biçiminin değerışmesi, ekolün *tradition* kavramını ön plana çıkarma çabalarını da beraberinde getirmiştir.

Modern dönemlerde “dinin çözülmesi” veya “kş” olarak atıfta bulunulan sürecin; aslında dinin değil de dinin örgütlenmiş, kurumsallaşmış yapısının kş şeklinde ele alınması gerekir. Dolayısıyla bugün ekolün çabaları dinin ıslahından ziyade, geleneğin teşkilatlanmış yapısının bu yeni duruma adapte edilmesi ve yeni bir medeniyet çözümlemesinin ortaya koyulmasıdır. Zira Gunon’un “gelenek” terimini, dinin Batı’ya münhasır ve modern mahiyetini de ifade edebilmek adına, “din” karşılığında kullanması da bu nedenledir.⁴⁰ Fakat her iki kavram arasındaki bu “yer değerirme”, geleneğin mutlaklaştırılması gibi bazı yorumlara sebep olarak, ekole dair eleştiri başlıklarında karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla ekolün gelenekten kastının bu nazardan da değerlendirilmesi önemlidir.

Mevcutta dinin ve geleneğin hem birbirini kapsayan hem de sürekli liği ifade eden yapıları, günümüzde dine ve geleneğe dair farklı yorumların oluşu nedeniyle, tüm bu sahaları etkilemektedir. Bu noktada Nasr’a göre gelenek teriminin biri teknik, biri çok geniş ve evrensel, öbürü daha dar ve sınırlı  kullanımından kaynaklanan çeşitliliği,⁴¹ din-gelenek arasındaki ilişkiyi bu üç farklı kapsamda sınırlamakta ya da genişletmektedir.

³⁹ Sadettin Sağ, *Frithjof Schuon’da Din Kavramı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 1998, s. 7.

⁴⁰ Bkz: Mustafa Armağan, *age.*, ss. 36-37.

⁴¹ *age.*, s. 35.

Elbette din-gelenek ilişkisi, Gelenekselcilik içerisinde sosyolojik bir temasın ötesindedir. Bu ilişki, geleneğin oluşumunda önemli bir fonksiyonu olan dinin gelişiminden ziyade, algılanış ve uygulanış noktasında geleneğin ne şekilde tedavül edildiği ile doğrudan ilgilidir. Zira gelenek, bir medeniyeti medeniyet yapan, dinî dâhil tüm özgül nitelikleri kapsar.⁴² Dolayısıyla gelenek ne denli anlaşılırsa, din de o denli anlaşılabilir ve konumu belirlenebilir.

Yine Nasr'a göre, dini benimseyip yaşayan insanların hayatları içerisinde dinin örülü oluşu ve bunun her an yaşanıyor oluşu, geleneğin çok daha müstesna ve anlaşılmaya haiz yönüne işaret etmektedir. Zira zaten mevutta bu dünyanın yaratıcısının tek ve biricik oluşu tüm insanlığın bütününde yer alan din örgüsüne işaret etmektedir ki dolayısıyla dinin verili oluşu ile geleneğin muhtevasının şekillenışı bir manada ayrılmaktadır.⁴³ Bu manada bahsi geçen gelenek; dinî, sosyolojik ya da hangi boyuttan ilişkiye dayanırsa dayansın, bunların tamamından azade olan *kadîm gelenektir*. Din ise bu dairede yer alan aslî bir unsurdur. Bu unsurlar da birbirini hem kapsayıcı hem de tamamlayıcı roldedirler.

Gelenekselci Ekol'e göre her dinin *mutlak*'ı göreceli olarak temsil etmesi, mükemmelliğe mâni bir durum teşkil etmez. Her din müntebisinin kendi dinini mutlak mükemmel addetmesi, ezeli hikmet açısından da bir tenakuz teşkil etmez.⁴⁴ Yani bu noktada bireyler, muhatap oldukları dinden dünyevî ilişkilerine göre farklı anlamlar çıkarsa da ya da farklı uygulamalarla o dine yönelseler de gerçek tektir. Dolayısıyla mânevî vasıtalar ya da kavramlar değişse de her dinin mutlak derecede değişmeyen yönleri değişmezdir.

Schuon, dinler ve Tanrı arasında ve kendi tanımı ile vurguladığı şekilde, dinler ve *mutlak Hakikat* arasında ontolojik bir ilişkiyi dile getirir. Bütün dinler *mutlak Hakikat*'i sembolize etmek ve onu belli bir surette ifade etmek bakımından eşit hükümdedir. Bütün dinlerin eşit hükümde olduğunu, bir dinin veya bazı dinlerin diğerlerinden üstün olmadığını belirtmek için şu gerekçeleri ileri sürer: Bütün dinler mutlak Hakikat'in tezahürleridir, mutlak Hakikat'i belli coğrafi-kültürel şartlarla uyum

⁴² Serap Kılıç., *age.*, s. 61.

⁴³ Seyyid Hüseyin Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, (Çev. Latif Boyacı), İnsan Yay., İstanbul, 2002, ss. 25-26.

⁴⁴ Kılıç., *age.*, s. 84.

içinde tezahür ettirirler.⁴⁵ Schuon'un dinlerin eşit hükümler içerdiğine dair bu yorumu, Gelenekselci Ekol'ün dinî bakışına ciddi eleştiriler getiren de bir görüştür. Zira “dinlerin aşkın birliği” olarak da tanımlanan bu durum, ekolün en problemlî alanlarından biri görülmektedir.

Bakıldığı zaman din kavramı, Gelenekselci anlayışta oldukça müstesna bir konumda ele alınmaktadır. Zira ekol düşüncesine göre dinlerin özünün aynı olması, farklı tezahürleri de olsa aslî manada birbiriyle uyumludur. Tüm bunların ötesinde dinlerdeki öz, metafizik ve tasavvufî sahada ise daha derinlikli görünümeler sunmakta ve aşkın bir konuma oturmaktadır.

Gelenek kavramında da değindiğimiz üzere, modernite ile beraber din kavramının anlamında da aşınmalar olmuş ve nitekim Gelenekselci Ekol tarafından dile getirilen içeriğinden uzaklaştırılmıştır. Dolayısıyla gelenek ve din kavramının, Gelenekselci Ekol açısından net olarak ifade buluyor olması çok önemli görülmüştür. Hem geleneğe hem de dine dair Gelenekselci Ekol'ün diğer görüşleri, çalışma boyunca bu kavramları ilgilendiren başlıklarda yine dile getirilecektir.

2.3. Modernite Kavramı

Modernite (ya da *endüstriyalizm*), sosyolojik manada; Batı'da 17. yüzyıl civarında ortaya çıkan ve zaman içerisinde tüm dünyaya yayılarak etki alanını genişleten, toplumsal değerler sistemi ve organizasyonu olarak adlandırılmaktadır. Modernitenin başlangıcı ya da bitişi bir süreç çerçevesine dahil edilse bile, sonuçları çok daha geniş bir alana ve zamana yayılmış vaziyettedir. Doğrudan ilerlemeci düşüncenin ürünü olan modernite, elbette felsefî temelde çok daha derin karşılıklar içerir. Modernlik ise dinî, siyasî ya da sosyal birçok anlamı ile beraber; “*şimdiki zamanın ya da hâlihazırda olanın temel özelliklerini, yeniliği, onu kendisinden önceki çağ ile karşılaştırmak suretiyle kavrama fikrini ifade eden, modern toplumların temel ve olmazsa olmaz özelliklerini betimleme tavrı; bilimsel ve teknolojik akılcılışmanın sosyal yaşamın her alanına yaygınlaşması*”⁴⁶ olarak tanımlanmıştır.

⁴⁵ Rahim Acar, “Mutlak Hakikat'in Tecellisi Olarak Dinlerin Meşruiyeti: Frithjof Schuon'un Gelenekselci Mevzisine Eleştirel Bir Bakış”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 54, S: 1, 2013, s. 2.

⁴⁶ Ahmet Cevizci, “Modernlik”, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., 8. bs., İstanbul, 2013, s. 1115.

Bu tanımlara göre, modern olan her şey, kendisi dışındakileri de kendine dâhil etmekte ve onların tamamını dönüştürme eğilimi içerisine girmektedir. Bu faaliyetten de en çok etkilenen alan ise *gelenek* olmaktadır. Zira modernite ile, daha ziyade öncesinde Aydınlanma ile beraber dinî sahanın terkedilişi ya da yeniden bir çerçeve içerisine sokuluşu, inanç sistemi ile beraber bunun en dinamik ve süreğen yaşandığı sosyal sahanın doğrudan ilişkili olduğu geleneği de politize ederek, daha ziyade toplumları ayıran, tanımlayan ya da onlara nitelik kazandıran, “farklı uygulamalar” ve “değerler” şeklinde görülmesine neden olmuştur.

Gelenekselci Ekol nezdinde modernite kavramının “hesaplaşılması” gereken yönü nedeniyle, çok özel bir konumu bulunmaktadır. Yani kavramsal olarak aktarmaya çalıştığımız anlamından ziyade modernite; *insanı ebedî ilkelerden, aşkın olandan koparan ve bu bakımdan tam da geleneğin zıddı durumundaki bir sistemdir*.⁴⁷ Nasr’ın bu düşüncesinde, iki karşıtlık (zıtlık) olarak beliren modernite ve gelenek bir gerilim alanı oluşturmuş ve nihayetinde Gelenekselciler modernitenin ezeli hikmetten bir sapma süreci olduğunu vurgulayarak, bu sürecin insanlığa ket vurduğunu dile getirmişlerdir.

İslâm düşüncesi içerisinde, temas edilen birçok mesele ve problem ile beraber; Batı modernitesinin “meydan okuması” olarak da adlandırılan ve günümüze kadar uzanan sosyal, ekonomik, siyasî birçok sonucu doğuran durumlar, birtakım reflekslerle bertaraf edilmeye çalışılmış ve bu durumlar karşısında çıkış yolları aranmıştır. Gelenek ve modernite çatışması olarak da tanımlayabileceğimiz bu sürecin kutsal ile olan irtibatı kesme girişimlerine ve bugüne değin toplumla beraber hareket eden din olgusunun bu alanın dışına çıkarılışına tanıklık edilmiştir. Toplumun geçmiş ile temasının en başat alanı olan dinin yerine ikame edilen yeni kavramlar, olgular ve ideolojiler, modernitenin üretimi altında kontrollü biçimde sunulmuştur.

Gelenek ve modernitenin sıklıkla karşı karşıya gelişi, her iki kavramın da birbiri arasında oluşturduğu bir “öteki” ortaya çıkarmıştır. Gelenekselci Ekol tarafından modernitenin ele alınışı da elbette yine bir tepki-refleks bağlamında değerlendirebilir. Gelenekselci bakış açısının modernite yorumu esasen temel

⁴⁷ Seyyid Hüseyin Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, (Çev. Savaş Şafak Barkçın, Hüsamettin Arslan), İnsan Yay., İstanbul, 1989, s. 108.

manada “gelenek mi gelecek mi?” şeklinde özetlenebilecek bir sonucu karşımıza çıkarmaktadır.

Modernitenin insana vadettiği “özgürlük”, Nasr’a göre geleneksel İslâmî anlayış içerisinde halihazırda Allah’a ait olan ve insanı da ancak ilâhî niteliklere bürünebildiği ölçüde o hâle ulaştıran; fakat Batı tarafından modernite ile beraber insanın mevcut doğasında olan bu hâlin kısıtlandığı bir olgudur.⁴⁸ Dolayısıyla toplumlardaki her türlü bilgi ve eylemin kendisinden kaynaklandığı, hiyerarşik manada da bütün alanlara yayıldığı bir merkez olan “gelenek” ve ona dair olanlar, modernitenin kısıtladığı her alanda ya da olguda ekole göre yeniden “imkân” sunacak haldedir.

Ekolün modernite karşısında kısaca izah etmeye çalıştığımız bu görüşlerine karşın, yine de eleştirildikleri başlıklardan birinin, bu duruma karşı yaklaşımlarında “köktenci bir bakış olduğu” şeklindeki düşüncelerdir. Buna karşın ekolün modernite eleştirileri esnasında İslâmî bir yaklaşım sunmaları, orijinal bir tavır olarak görülmüş ve bu görüşleri dikkatle izlenmiştir.

⁴⁸ Bkz: Nasr, *İslâm ve Modern İnsanın Çıkmazı*, (Çev. Ali Ünal, Sara Büyükduru), İnsan Yay., İstanbul, 7. bs., 2015, s. 42.

BİRİNCİ BÖLÜM

GELENEKSELÇİ EKOL'ÜN TEMSİLCİLERİ, TEMEL KAVRAMLARI VE GÖRÜŞLERİ

Bu bölümde, esas konumuz olan çağdaş Türk düşüncesinde Gelenekselci Ekol'e yönelik eleştirilerden önce, değinilmesi önemli gördüğümüz bazı başlıklara yer verilecektir. Bu başlıklar, Gelenekselci Ekol temsilcilerinin hayatlarını, eserlerini, temel kavramlarını ve görüşlerini kapsamaktadır.

1.1. Gelenekselci Ekol'ün Temsilcileri

Gelenekselci Ekol'ün en önemli öncüsü ve kurucusunun René Guénon olduğuna dair bir ittifak vardır.⁴⁹ Guénon'dan sonra onun düşünsel çerçevesinde faaliyetler yürüten, Frithjof Schuon, Titus Burckhardt, Martin Lings, Seyyid Hüseyin Nasr, Ananda K. Coomaraswamy, Lord Northbourne, William Chittick gibi isimler bu ekolün müntesipleri olmuştur.⁵⁰ Burada telaffuz edilmesi gereken husus ise en başta Guénon'un bir ekol kurucusu olarak sahneye çıkmadığıdır. Guénon'un *geleneg*e dair düşünsel faaliyetleri ve neticesinde ortaya koymuş olduğu eserleri, sonrasında kavram üzerinden şekillenecek ilmî, akademik ve sosyolojik çabalara birer yol açıcı hüviyettir.

Guénon, Schuon, Coomaraswamy ve Nasr gibi isimler, bu ekolün daha sistematik ve felsefî arka planı da kapsayarak faaliyetlerde bulunan önemli isimlerdir. Özellikle Batı'da gelenegın yeniden keşfini mümkün kılacak bir düşünce mirasını ortaya koymuşlardır.⁵¹ Yine bu isimler ortaya koydukları eserler ve görüşler ile ülkemizde de ekolün en çok okunan ve bilinen temsilcileri olmuşlardır.

Gelenekselci Ekol'ü ve temsilcilerini çağdaşlarından ayıran özelliklerinden biri de bizim yine öncesinde vurguladığımız gibi, modern dünyaya dair eleştirilerinin

⁴⁹ Bkz: Taha Burak Toprak, *René Guénon'da Doğu - Batı Karşıtlığı ve Modernite Eleştirisi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009, s. 25.

⁵⁰ Bkz: Nurullah Koltaş, *age.*, s. 26.

⁵¹ Bkz: Adnan Aslan, "Medeniyetler İttifakı'na Uzanan Yol: Geleneksel Ekol ve Dinî Çoğulculuk", *Modernizm ve Gelenekselcilik Arasında Din*, (Ed. Şamil Öçal, Cevat Özyurt), Hece Yay., Ankara, 2013, s. 167.

niteliğidir. Bu bağlamda ekol mensuplarının farkı, modern dünyanın kendi içinde vücuda gelmiş mevcut eleştiri pratiklerine bir alternatif sunmalarıdır.

Çalışmamız boyunca isimlerini zikrettiğimiz ve Türkiye’de üzerinde en çok durulan şahsiyetleri kapsayacak biçimde, çalışmamızın da üzerine yoğunlaştığı ekol mensuplarının bazılarının hayatlarına ve eserlerine kısaca değinmek yerinde olacaktır.

1.1.1. René Guénon / Abdülvâhid Yahya (1886-1951)

René-Jean Joseph Guénon, 1886’da Fransa’nın Blois kentinde doğar. Anne ve babası koyu Katoliktir. İlköğrenimden sonra felsefe ve matematik eğitimi alan René Guénon, matematik bölümüne devam etmek üzere 1904 de Paris’e yerleşir. Hayatının bu döneminde kendisini klasik eserlerin tatmin etmediğini fark ederek o zamanlar hayli yaygın olan "neo-spiritualiste" öğretilere yönelir.⁵²

1909 yılında *La Gnose* dergisinde gözüken René Guénon, bir tarikat kurmayı düşünerek, Hint düşünce ve doktrinlerini inceler. Taoist ve sûfî düşüncelerini araştırır.⁵³ 1917 yılında, bir yıl kalacağı Cezayir’e felsefe öğretmeni olarak atanır. İslâm’la ilk ciddî ve uzun temasının olduğu bu dönemde Arapçasını ilerletmiş olarak, 1918’de Paris’e döner. 1924’ten itibaren bir kolejde felsefe dersleri vermeye başlar. 1928’de eşini kaybeder. Bu arada kendi çıkardığı *Etudes Traditionnelles* dergisinde yazmaya devam eder.⁵⁴

1930’da İslâm tasavvufu ile ilgili araştırma yapmak üzere üç aylığına Mısır’a gider, ancak bir daha dönmez ve ölünceye kadar da orada yaşar. Kahire’de hiçbir Avrupalı ile temas kurmadan yeni vatanın geleneklerine göre yaşayan René Guénon, artık yeni adıyla *Şeyh Abdolvahid Yahya* olmuştur. Şeyh Muhammed İbrahim’in kızıyla 1934’te evlenir. Fransa’daki kütüphanesini Kahire’ye getirir. Kahire dışında özellikle Avrupalı dostlarıyla irtibatını kesecek bir şekilde münzevi bir hayat yaşayacağı evine taşınır ve ölünceye kadar da buradan ayrılmaz.⁵⁵

René Guénon, Mısır’da yaşayan Müslüman bir İngiliz olan Şeyh Ebu Bekir (Martin Lings) ile bu süreçte çeşitli temaslar yürütür. Öte yandan Frithjof Schuon de

⁵² Mustafa Tahralı, “Abdülvâhid Yahyâ (René Guénon)”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 1, 1988, s. 279.

⁵³ Mahmut Kanık, “René Guénon ve Eserleri Üzerine”; René Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, (Çev. Mahmut Kanık), Hece Yay., Ankara, 2012, s. 11.

⁵⁴ Hüseyin Yılmaz, *Ezelî Hikmet ve Dinler*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003, s. 115.

⁵⁵ Tahralı, *agmd.*, s. 280.

kendisini iki defa ziyarete gelir. 1946 Mayıs'ında karısı Fatıma ve kızı Hatice hacca gider ancak Guénon bu mukaddes yolculuğa Mısırlı olmadığı için iştirak edemez. 7 Ocak 1951'de ise vefat eder.⁵⁶

René Guénon'un eserleri birçok Batı diline çevrilmiştir. Seyyid Hüseyin Nasr'a göre Guénon, eserlerinde Doğu'ya ait gelenek öğretilerini “modern dünyaya” aktararak, Gelenekselci Ekol'ün metafizik zemininin oluşmasında öncü olmuştur.⁵⁷ Türkçede ise, 1979 sonbaharında ilk kez Diriliş Dergisi'nde dört ay süreyle Guénon'un eserlerinden çeviriler yayınlanmıştır.⁵⁸ René Guénon bu eserleri ile ülkemizde de Gelenekselci Ekol'ün en çok takip edilen ve bilinen isimlerinin başında gelmektedir.

Guénon'un dilimize çevrilen bazı önemli eserleri şunlardır:

- *Modern Dünyanın Bunalımı*, (Çev. Nabi Avcı), Yeryüzü Yay., İstanbul, 1979, (169 Sayfa).
- *Doğu ve Batı*, (Çev. Fahrettin Arslan), Yeryüzü Yay., İstanbul, 1980, (227 Sayfa).
- *İslâm Maneviyatı ve Taoculuğa Toplubakış*, (Çev. Mahmut Kanık), İnsan Yay., İstanbul, 1989, (128 Sayfa).
- *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, (Çev. Mahmut Kanık), İz Yay., İstanbul, 1990, (352 Sayfa).
- *Maddi İktidar Manevi Otorite*, (Çev. Birsal Uzma), Ağaç Yay., İstanbul, 1992, (104 Sayfa).
- *Ruhçu Yanılgı*, (Çev. Fevzi Lütfi Topaçoğlu), İz Yay., İstanbul, 1996, (344 Sayfa).
- *Geleneksel Formlar ve Kozmik Devirler*, (Çev. Fevzi Lütfi Topaçoğlu), İnsan Yay., İstanbul, 1997, (127 Sayfa).
- *Manevi İlimlere Giriş*, (Çev. Fevzi Lütfi Topaçoğlu), İnsan Yay., İstanbul, 1997, (205 Sayfa).
- *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar*, (Çev. Fevzi Lütfi Topaçoğlu), İnsan Yay., İstanbul, 2000, (189 Sayfa).
- *Büyük Üçlü*, (Çev. Veysel Sezigen), İz Yay., İstanbul, 2006, (200 Sayfa).

⁵⁶ Hüseyin Yılmaz, *age.*, s. 116.

⁵⁷ Bkz: Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, (Çev. Yusuf Yazar), İz Yay., İstanbul, 1999, ss. 116-117.

⁵⁸ Bkz: Mahmut Kanık, *age.*, s. 10.

- *Agarta Dünya Kralı*, (Çev. Haluk Özden), Ruh ve Madde Yay., 2. bs., İstanbul, 2008, (176 Sayfa).
- Guénon, René; Ananda K. Coomaraswamy; Surendranath Dasgupta, *Doğu Bilgeliği Kılavuz Kitap*, (Çev. Ahmet Aydoğan), Ruh ve Madde Yay., İstanbul, 2012, (152 Sayfa).

1.1.2. Frithjof Schuon / Îsâ Nûreddin (1907- 1998)

Frithjof Schuon, 1907 yılında İsviçre'nin Basel şehrinde Alman bir ailenin çocuğu olarak doğmuştur. İlköğrenimini Almanca görmüştür. Babasının ölümü üzerine Mulhouse'a göç etmiş ve Fransızca eğitim almıştır. Çocukluk yıllarından beri sanata ve Doğu öğretilerine merakı olmuştur.⁵⁹

Schuon, askerlik vazîfesini ifâsından sonra ve 1929'daki ekonomik buhranın eşiğinde, Paris'e yerleşmiştir. Yahudi bir arkadaşından Arapça öğrenerek, camiide dersler almış ama yoğun ilgisine rağmen ciddi olarak İslâm'a girmeyi o tarihlerde düşünmemiştir. Yine de 9 Nisan 1931'de arkadaşı Jenny'ye yazdığı mektubunda Arapça hatla yazdığı Besmele-i Şerif'le başlamıştır. Bu mektupta Guénon'dan üstâd diye bahsetmektedir.⁶⁰

Schuon daha sonra, 1932'de Cezayir'e giderek önce Müslüman olmuş ve ardından da Şazeliyye tarikatına intisab etmiştir. Bir süre sonra Mısır'a giderek Guénon'la görüşmüş ve II. Dünya savaşı yıllarında ise İsviçre'ye yerleşerek uzun müddet burada kalmıştır.

Eserlerinin çoğunu İsviçre'de geçen dönemde, Fransızca olarak yazmıştır. Yetiştirdiği önemli talebeler arasında Titus Burckhardt, Martin Lings, Seyyid Hüseyin Nasr ve Huston Smith gibi isimlerin bulunduğu şeyh, 5 Mayıs 1998'de Amerika'nın Bloomington şehrinde vefat etmiştir.⁶¹

Frithjof Schuon'ün dünya üzerinde çok sayıda mürîf ve takipçisi bulunmaktadır. Frithjof Schuon, Gelenekselci Ekol içerisinde dile getirdiği fikirlerden dolayı halen ekolün en çok tartışılan isimlerden biridir. Schuon'ün dilimize çevrilen bazı önemli eserleri şunlardır:

⁵⁹ Bkz: Frithjof Schuon, *İslâm ve Ezelî Hikmet*, (Çev. Şahabeddin Yalçın), İz Yay., İstanbul, 2013, s. 4.

⁶⁰ <http://www.sazeliyye.org/?pnum=60&pt=Frithjof%20Schuon%20>, (ET: 20.09.2018).

⁶¹ Adnan Aslan, "Îsâ Nureddin", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 22, 2000, s. 484.

- *Dinlerin Aşkın Birliği*, (Çev. Yavuz Keskin), Ruh ve Madde Yay., İstanbul, 1992, (200 Sayfa).
- *İslâm'ı Anlamak*, (Çev. Mahmut Kanık), İz Yay., İstanbul, 1996, (224 Sayfa).
- *İslâm'ın Metafizik Boyutları*, (Çev. Mahmut Kanık), İz Yay., İstanbul, 1996, (207 Sayfa).
- *Varlık, Bilgi ve Din*, (Çev. Şehabeddin Yalçın), İnsan Yay., İstanbul, 1997, (171 Sayfa).
- *İslâm ve Ezeli Hikmet*, (Çev. Şehabeddin Yalçın), İz Yay., İstanbul, 1998, (215 Sayfa).
- *Tasavvuf: Kabuk ve Öz*, (Çev. Veysel Sezigen), İz Yay., İstanbul, 2006, (159 Sayfa).
- *Bilgelik Şiirleri*, (Çev. Mahmut Kanık, Munise Yetim), İz Yay., İstanbul, 2009, (264 Sayfa).
- *Beşer Tecellisi*, (Çev. Nebi Mehdiyeve), İnsan Yay., İstanbul, 2012, (116 Sayfa).
- *Bir Merkeze Sahip Olmak*, (Çev. Tahir Uluç), İnsan Yay., İstanbul, 2016, (191 Sayfa).
- *Dinlerde Biçim ve Öz*, (Çev. Salime Leyla Gürkan), İnsan Yay., İstanbul, 2016, (342 Sayfa).

1.1.3. Ananda Kentish Coomaraswamy (1877-1947)

Ananda K. Coomaraswamy 1877'de Colombo'da dünyaya gelmiştir. René Guénon ve Frithjof Schuon ile birlikte Tradisyonalist Ekol'ün kurucularından biridir. Coomaraswamy, sanat metafiziği ve Hint sanatına dair öncü çalışmalarıyla tanınmıştır. Batı ve Doğu gelenekleri (özellikle Hindû ve Budist) ile ilgili çeşitli yayın organlarında çıkan pek çok önemli makalesiyle, Tradisyonalist Ekol'ün önde gelen sözcülerinden olmuştur.⁶²

Coomaraswamy, 1930 yılında Guénon'un eserlerini keşfedişiyle beraber Doğu metafiziğine ilişkin görüşlerini kökten değiştirmiş ve geleneksel topluma dair nazarını

⁶² <https://1000kitap.com/yazar/ananda-k-coomaraswamy>, (ET: 23.09.2018).

bu metafizik üzerine geliştirmeye çalışmıştır. Hayatının büyük bir kısmını Amerika'da geçiren Coomaraswamy, moderniteye eleştirilerde bulunmuş ve eserlerinde Guénon ile benzer şekilde bütün geleneklerin özünde bulunan hakikat birliğine vurguda bulunmuştur.⁶³

Ananda Kentish Coomaraswamy'nin dilimize çevrilen bazı önemli eserleri şunlardır:

- *Sanatın Tabiatındaki Başkalaşım*, (Çev. Nejat Özdemiroğlu), İnsan Yay., İstanbul, 1995, (223 Sayfa).
- *Hinduizm ve Budizm*, (Çev. İsmail Taşpınar), Kaknüs Yay., İstanbul, 2000, (127 Sayfa).
- *Doğu Bilgeliği Kılavuz Kitap*, (Çev. Ahmet Aydoğan), Say Yay., İstanbul, 2012, (152 Sayfa).

1.1.4. Seyyid Hüseyin Nasr (1933 -)

İslâm dünyasında en çok tanınan Gelenekselci yazar olan Nasr, 7 Nisan 1933 Tahran'da doğmuştur. Yüksek öğrenimini ABD'de Massachusetta Institute of Technology'de fizik dalında yapmıştır.

Harvard Üniversitesi'nde jeoloji ve jeofizik alanında yüksek lisans, bilim tarihi alanında da doktora yaptıktan sonra, 1958 yılında İran'a dönmüş ve bir süre Tahran Üniversitesi'nde felsefe ve bilim tarihi profesörlüğünde bulunmuştur.⁶⁴

1962-1965 yılları arasında Harvard'da bilim tarihi dersleri vermiştir. 1972 yılında Tahran Üniversitesi rektörlüğüne getirilmiştir. Dünyanın birçok yerinde İslâm, felsefe, karşılaştırmalı din ve çevre bunalımı gibi konular üzerine konferanslar vermiştir. Doğu ve Batı dillerinde çok sayıda makalesi bulunan Nasr, halen ABD'de George Washington Üniversitesi'nde İslâm araştırmaları profesörü olarak görev yapmaktadır.

Nasr, Gelenekselci perspektifi daha geniş kitlelere sunmak adına birçok eser ortaya koymuştur. Ekolün kurucu iki ismi, Guénon ve Schuon'un birbiriyle zıt gibi

⁶³ Bkz: Sinan Akdoğan, *Gelenekselci Ekole Göre Din ve Modernleşme: René Guénon Örneği*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), MÜSBE, İstanbul, 2010, s. 73.

⁶⁴ Seyyid Hüseyin Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, (Çev. Sara Büyükduru), İnsan Yayınları, İstanbul, 2014, s. 4.

görünen görüşlerini telif etmeye çalışmış ve geleneksel perspektifin belirli bir kemal seviyeye ulaşmasında önemli katkılar sağlamıştır. Bununla birlikte İslâm kozmolojisi, bilimi ve mâneviyatı üzerine akademik çalışmalarda bulunmuş ve Müslüman felsefeci ve mutasavvıfların eserlerinin anlaşılmasında faaliyetler yürütmüştür.⁶⁵

Seyyid Hüseyin Nasr'ın dilimize çevrilen bazı önemli eserleri şunlardır:

- *İnsan ve Tabiat*, (Çev. Nabi Avcı), Yeryüzü Yay., İstanbul, 1982, (197 Sayfa).
- *İslâm ve Modern İnsanın Çıkmazı*, (Çev. Ali Ünal), İnsan Yay., İstanbul, 1984, (254 Sayfa).
- *İslâm İdealler ve Gerçekler*, (Çev. Doç. Dr. Ahmet Özel), Akabe Yay., İstanbul, 1985, (208 Sayfa).
- *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, (Çev. Nazife Şişman), İnsan Yay., İstanbul, 1985, (416 Sayfa).
- *İslâm'da Düşünce ve Hayat*, (Çev. Fatih Tatlılıoğlu), İnsan Yay., İstanbul, 1988, (310 Sayfa).
- *İslâm ve İlim - İslâm Medeniyetinde Akli İlimlerin Tarihi ve Esasları*, (Çev. İlhan Kutluer), İnsan Yay., İstanbul, 1989, (263 Sayfa).
- *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, (Çev. Savaş Şafak Barkçın, Hüsamettin Arslan), İnsan Yay., İstanbul, 1989, (338 Sayfa).
- *İslâm'da Bilim ve Medeniyet*, (Çev. Nabi Avcı, Kasım Turhan, Ahmet Ünal), İnsan Yay., İstanbul, 1991, (360 Sayfa).
- *İslâm Sanatı ve Maneviyatı*, (Çev. Ahmet Demirhan), İnsan Yay., İstanbul, 1992, (256 Sayfa).
- *İslâm ve Modern Bilim*, (Çev. H. Basri Boynukara), Seha Neşriyat, İstanbul, 1993.
- *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, (Çev. Şehabeddin Yalçın), İnsan Yay., İstanbul, 1995, (231 Sayfa).
- *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, (Çev. Şahabettin Yalçın), İz Yay., İstanbul, 1995, (342 Sayfa).

⁶⁵ Nurullah Koltas, *age.*, s. 89.

- *Makaleler - I*, (Çev. Şahabeddin Yalçın), İnsan Yay., İstanbul, 1995, (207 Sayfa).
- *Makaleler - II*, (Çev. Şahabeddin Yalçın), İnsan Yay., İstanbul, 1997, (165 Sayfa).
- *Bilgi ve Kutsal*, (Çev. Yusuf Yazar), İz Yay., İstanbul, 1999, (350 Sayfa).
- *İslâm ve Bilim: İslâm Medeniyetinde Pozitif Bilimlerin Tarihi ve Esasları*, (Çev. İlhan Kutluer), İnsan Yay., İstanbul, 2006, (263 Sayfa).
- Nasr, Seyyid Hüseyin; Oliver Leaman, *İslâm Felsefesi Tarihi I-II-II*, (Çev. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu), Açılım Kitap, İstanbul, 2007, (1385 Sayfa).
- *Ebedi Hikmetin Peşinde*, (Çev. Harun Tan), İnsan Yay., İstanbul, 2007, (255 Sayfa).

1.1.5. William C. Chittick (1943 -)

Gelenekselci Ekol içerisinde tasavvuf çalışmaları ile ön plan çıkan William Chittick, 1943 yılında Milford'da doğmuştur. Chittick doktorasını 1974'te Tahran Üniversitesi'nde Fars edebiyatı alanında, Seyyid Hüseyin Nasr'ın öğrencisi olarak tamamlamıştır.⁶⁶ New York Stony Brook Üniversitesi'nde öğretim üyesidir. Özellikle İbnü'l Arabî ve Mevlâna üzerine yürüttüğü çalışmalarla tanınmaktadır.

Chittick, tasavvuf ve İslâm felsefesi alanında çeşitli araştırma projelerinde görev almış ve İslâm klasikleri, Hinduizm ve dinî araştırmalar alanının diğer konularına dair dersler vermiştir.⁶⁷

William Chittick'in dilimize çevrilen bazı önemli eserleri şunlardır:

- *Varolmanın Boyutları: Tasavvuf ve Vahdetü'l-Vücud Üstüne Yazılar*, (Çev. Turan Koç), İnsan Yay., İstanbul, 1997, (408 Sayfa).
- *Hayal Âlemleri: İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, (Çev. Mehmet Demirkaya), Kaknüs Yay., İstanbul, 1999, (223 Sayfa).
- *Tasavvuf: Kısa Bir Giriş*, (Çev. Turan Koç), İz Yay., İstanbul, 2003, (319 Sayfa).

⁶⁶ William C. Chittick, *Varolmanın Boyutları - Tasavvuf ve Vahdetü'l-Vücud Üzerine Yazılar*, (Çev. Turan Koç), İnsan Yay., İstanbul, 2016, s. 4.

⁶⁷ <https://nefesayinevi.com/yazarlar/william-chittick>, (ET: 25.09.2018).

- *Kozmos'taki Tek Hakikat*, (Çev. Ömer Çolakoğlu), Sufi Kitap, İstanbul, 2010, (190 Sayfa).
- *İbn Arabî Giriş Kitabı: Varis-i Enbiya*, (Çev. Kadir Filiz), Nefes Yay., İstanbul, 2014, (192 Sayfa).
- *Sufi'nin Aşk Yolculuğu*, (Çev. Ömer Saruhanlıoğlu), Litera Yay., İstanbul, 2016, (456 Sayfa).

1.1.6. Gelenekselci Ekol'ün Diğer Önemli İsimleri

Temel ilgi alanlarını, Guénon'la olan münasebetlerini ve kısaca hayat hikâyelerini aktardığımız Schuon, Coomaraswamy ve Seyyid Hüseyin Nasr, Gelenekselci Ekol'ün Guénon'la beraber en önemli isimlerindendir. Gelenekselci Ekol elbette bu isimlerden ibaret değildir. Bunların haricinde doğrudan Gelenekselci anlayışla yazan ve bu anlayıştan etkilenen daha pek çok yazar ve düşünür vardır.

Mark Sedgwick, tradisyonalist yazarlardan, René Guénon, Ananda K. Coomaraswamy, Julius Evola, Mircea Eliada, Frithjof Schuon ve Seyyid Hüseyin Nasr gibi isimleri, ekolün en önemli temsilcileri olarak görmektedir.⁶⁸ Yine Titus Burckhardt, Martin Lings, Michel Valsan, Tage Lindbom ve Lord Northbourne, diğer ismi telaffuz edilmesi gereken Gelenekselci Ekol düşünürleridir. Bu isimler ortaya koydukları eserler ve görüşler ile ekolün en çok okunan ve bilinen temsilcileri olmuşlardır. Bakıldığı zaman, tüm bu saydığımız isimler ve eserleri etrafında düşünsel bir canlılık oluşturan Gelenekselci Ekol, İslâm dünyası ile beraber, Batı düşüncesinde de oldukça önemli bir konumda durmaktadır.

Yine geleneksel edebiyat ve bazı geleneksel bilimler hakkında eserleriyle tanınan Elémire Zolla; Tibet Budizmini orijinal şekliyle Batı'ya sunan, doğa ve müzik üzerine gelenekselci tarzda eserler veren Marco Pallis; Guénon'un ve Coomaraswamy'nin etkisinde kalan Katolik bilim adamı Eric Gill ve Ortodoks olan Bernard Kelly; Joseph E. Brown, Huston Smith ve günümüz toplumsal şartlarını dikkate alarak gelenekselci bakış açısını yeniden yorumlayan İngiliz asıllı gazeteci ve

⁶⁸ Bkz: Sinan Akdoğan, *age.*, s. 76; 224. dipnot.

diplomat Gai Eaton (Sidi Hasan Abdullah Abdülhamid) da gelenekselci bakış açısıyla pek çok eser vermiştir.⁶⁹

Geleneğe dair olanın yeniden yorumlandığı ve düşünsel manada orijinal denilebilecek birtakım perspektifler sunan bu ekolün faaliyetleri ülkemizde de karşılık bulmuş ve neticede dilimize ekolün temsilcilerinin birçok kitabı ve makalesi çevrilmiştir. Bunun yanı sıra bu ekolün ortaya koyduğu görüşler üzerine yeni yorumlar getirilmiş, çeşitli tartışmalar yürütülmüş ve yine bunlar farklı kategorilerde çok çeşitli eserler olarak ülkemizde yayınlanmıştır. Hatta Türkiye’de ekole mensup öncülerin neredeyse bütün eserlerini Türkçe okumak mümkün durumdadır.⁷⁰

1.2. Gelenekselci Ekol’ün Temel Kavramları

Gelenekselci Ekol’ün görüşlerinin temelini oluşturan *ezelî hikmet*, *dinlerin aşkın birliği* ve *kutsal bilim* gibi kavramlar, Türk düşüncesi içerisinde ekole yöneltlen eleştirilerin bağlamını teşkil etmektedir. Dolayısıyla tüm bu kavramların genel bir çerçevede aktarılması ve ekolün bu kavramlara dair görüşlerinin net olarak ifade buluyor olması gerekmektedir. Bu başlığın altında, bu üç kavramın ele alınması, ikinci bölümde aktaracağımız eleştiriler öncesinde bizlere “muhataplık” göstermesi bakımından önemlidir.

1.2.1. Sophia Perennis ve Philosophia Perennis (Ezelî Hikmet ve Ezelî Felsefe)

Ezelî hikmet kavramı, Gelenekselci Ekol’ün en temel kavramlarından biridir. Ezelî hikmet, kaynağı itibarı ile vahye dayalı ve insanlığın varlık sahasına çıkışından bu yana farklı coğrafyalardaki toplumların inanışlarında mevcut bulunan evrensel ve ebedî tüm ilkeler demektir. Ayrıca metafizik sahayı da kapsamaktadır. Ezelî hikmet kavramının İngilizce karşılığı olan *philosophia perennis*’in ilk kez Rönesans düşünürü ve dinbilimcisi Agostino Steuco (1497-1548) tarafından kullanıldığı muhtemeldir.⁷¹

⁶⁹ Bkz: Sinan Akdoğan, *age.*, s. 77.

⁷⁰ Hüseyin Yılmaz, “Gelenekselci Ekolün Batı Yorumu: Modern Dünyanın Bunalımı”, *Hece Dergisi*, Batı Medeniyeti Özel Sayısı, S: 210-211-212, Ankara, 2014, s. 443.

⁷¹ Bkz: Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, (Çev. Yusuf Yazar), İz Yayıncılık, İstanbul, 1999, s. 81.

Kavramı entelektüel manada dolaşıma sokan isim ise Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) olmuştur.⁷²

Kavramın tanımı ve isimlendirilmesi sürecinden evvel karşılık bulduğu tarihsel saha, elbette Agostino Steuco ve Leibniz'den çok daha evveldir. Geleneğin saf hâli ile varlıkta karşılık bulmaya başlamasından ve bu karşılığın derinliğinin tekâmül ederek farklı boyutlara ulaşması ile beraber ortak bir hafızada toplanması, Gelenekselcilerin de üzerinde sıklıkla durduğu bir konudur. Ezelî hikmet yaşanagelmekte fakat entelektüel manada sistemli bir biçimde onun yeniden işlenmesi ve tedavüle sokulması gerekmektedir. Nitekim kavramın çok daha eski olduğu hususunu dile getirenlerden biri de Aldous Huxley (1894-1963) olmuştur ve ona göre kavramın tanımı bilinemeyecek kadar eski ve evrenseldir. Huxley kavramın içeriğine “nesneler”, “canlılar” ve zihinler dünyası için vazgeçilmez unsurlar olan “metafizik”, “psikoloji” ve “ahlâk”ı da dâhil etmiştir.⁷³

René Guénon'a göre hikmetin Batı'da karşılık bulduğu anlam ve onun *philosophia* içerisinde yer edindiği birtakım kalıplar; düşünsel manada hikmetin dinle iç içeliğine bazı ketler vurmaktadır. Guénon'a göre; “*Etimolojik manası ile felsefe hikmet aşkı'ndan başka bir ifadeye karşılık gelmemekte ve bu halde felsefe her şeyden önce hikmete ulaşmak için önceden çözülmesi gereken bir durum olarak*” karşımıza çıkmaktadır. Bu durumu Guénon şöyle ifade eder:

“O halde felsefe, giriş ve hazırlık niteliğinde bir aşamadır; hikmete doğru bir ilerlemedir. Hikmetten daha aşağı bir duruma tekabül eden bir aşamadır. Daha sonra meydana gelen bu sapma, bu geçiş düzeyini amaç olarak almış ve felsefeyi hikmet yerine koymuştur. Bu da hikmetin gerçek niteliğinin unutulmasına ve tanınmamasına neden olmuştur.”⁷⁴

Bu manada Guénon *hikmeti*, düzlemi bakımından felsefenin çok daha ötesinde bir yerde konumlama çabasına girişmiştir. Öyle ki Guénon'a göre Batı'daki hikmet anlayışı, kadîm gelenek (*tradition primordiale*) ile değil, ondan sadır olan ve sonradan ortaya çıkan ona bağımlı gelenekler (*traditions subordonnées*) ile ilişkilidir.⁷⁵ Guénon burada iki farklı biçimde gelenek ve ona bağımlı hikmet anlayışı ortaya koymuştur.

⁷² Hüseyin Yılmaz, *Ezelî Hikmet ve Dinler*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003, s. 34.

⁷³ *age.*, ss. 34-35.

⁷⁴ René Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, (Çev. Mahmut Kanık), Hece Yayınları, Ankara, 2012, s. 44.

⁷⁵ *age.*, s. 167.

Burada Gelenekselci Ekol'ün en önemli temsilcisi olan Guénon, kendisini takip eden ve edecek olan diğer düşünürlerin, ezeli hikmet kavramına dair düşüncelerini şekillendirecek ve yeniden bir düzleme oturtacak bir yorum getirmiştir. Schuon de ezeli hikmet tanımlamaları esnasında, *philosophia perennis* yerine daha ziyade *sophia prennis* kavramını tercih edecektir. Buna gerekçe olarak da Schuon, *philosophia perennis*'in çoğunlukla metafizik ve tüm hikmet ifadelerinde aynı ile kalan şeylere karşılık geldiğini ve günümüzde felsefenin daha çok yapay zihni kurgular içerdiğini dile getirmiştir.⁷⁶

Gelenekselci Ekol içerisinde konu özelindeki tartışmalara, Seyyid Hüseyin Nasr da katılmış ve felsefenin anlamına dair yorumlar getirmiştir. Nasr'a göre Batı'daki felsefe deyiminin iki farklı ayrımı bulunmakta ve felsefe “teknik” ve “hikmet” anlamı bakımından ayrılmaktadır. Fakat artık Avrupa ve Amerikan felsefesi ikinciye yani hikmete karşı *ayaklanma içerisinde girişmiş* ve hikmetten *nefret eder hâle geldikleri* için de felsefeye *philosophia* (filo-sofya) denemez duruma gelinmiştir.⁷⁷

Nasr bu düşüncesine yine gerekçeler sunmuş ve İslâm dini içerisinde vücut bulan fikrî ve mânevî mirası incelerken çeşitli karşılaştırmalar yapmıştır. Bu mirasın içerisinde yer alan felsefe (*el-felsefe veya el-hikme*) deyiminin Nasr'a göre “İslâm'ın hayat yelpazesinde, İslâmi batinîliğin çeşitli biçimlerinde ve özellikle tasavvufta” durduğu nokta ile Batı felsefesinin durduğu yerler arasında ayrılan tarafları bulunur. İslâm'ın geleneksel bilgi hiyerarşisinden sadır olan felsefî faaliyetlerin bu manada doğru okunması Nasr'a göre Batı felsefesini de yerli yerine oturtma imkânı verecektir.⁷⁸ *Philosophia Perennis* Nasr için bu anlamda felsefenin de ötesinde çok daha kuşatıcı bir biçimde telakki edilmektedir.

Ezeli hikmet kavramına dair nitelenen *ezelilik*, *evrensellik*, *nebevîlik* gibi kapsamlar onun ayrıca mekânlar ötesinde bir özelliğine vurgu yapmakla beraber, dinlerin ya da felsefe-düşünce okullarının çeşitliliği de hikmetin zamanın muayyen dilimlerinde ve muayyen coğrafyalarda ortaya çıktığının göstergesidir.⁷⁹ Fakat bu

⁷⁶ Bkz: Hüseyin Yılmaz, *age.*, s. 35.

⁷⁷ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm ve Modern İnsanın Çıkmazı*, (Çev. Ali Ünal, Sara Büyükduru), İnsan Yay., İstanbul, 2015, s. 51.

⁷⁸ *age.*, ss. 61-65.

⁷⁹ Serap Kılıç, “Ezeli Hikmet ve Tarihi Süreçte Tezahürü”, *Sabah Ülkesi Dergisi*, S: 36, Köln, 2013, s. 32.

onun biricik olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Ezeli hikmet kavramının tekilliği de yine Gelenekselciler tarafından *merkez* hüviyetindedir. Çünkü insanlar çeşitli din, dil ve ırk çeşitliliğine sahip olabilirler ki bu da yaratılış ilkesinin doğal bir sonucudur. Fakat insanların çeşitliliğinin ayrıştığı tek bir nokta vardır ki o da geleneğin dairesinde yer alan merkezde yer alıp almadıkları ile ilişkilidir. Bu bakımdan eğer insanlar bir merkezde yer alıyorsa o derece özgür ve aynı zamanda o derece derûnî bir alanda yer almaktadır.⁸⁰

Gelenekselciler içerisinde *philosophia perennis* kavramını, Seyyid Hüseyin Nasr geniş ve kapsayıcı bir anlama kavuşturmuştur. Nasr'a göre; “*O, her zaman varolmuş ve varolacak olan, hem farklı iklim ve çağlarda yaşayan insanlar arasında varolması hem de evrensel ilkeleri irdelemesi anlamında, evrensel nitelik taşıyan bir bilgidir.*”⁸¹ Nasr'ın buradaki bilgidен kastı süreğen ve intikal eden bir bilgidir.

Ezelî hikmet geniş bir sahada ve tek bir alana sıkışıp kalmayan yönü ile birçok dönemde birçok temas noktası oluşturmıştır. İslâm geleneğinde de *hikmet*in marifeti kendinden menkul bir pay edinişi göze çarpmıştır. Dolayısıyla hikmet, zâhirî ve bâtınî düzlemde çok yönlü tevarüsler ile aktarılırken, onun niceliği Gelenekselciler tarafından da çok geniş perspektifte işlevsel hâle getirilmeye çalışılmıştır.

Elbette ekolün burada hikmet ve gelenek payelerini ortaya koyarken çok özel çalışmaları olduğu ortadadır. İlk kez René Guénon'un dile getirdiği (ekol içerisindeki) kavram, Michel Valsan, William C. Chittick, Lord Northbourne ve Titus Burckhardt gibi diğer Gelenekselci düşünürler tarafından da sonrasında geniş izahlara kavuşturulmuştur.

Michel Valsan İslâm düşünce geleneğinde hikmet ve hakîm gibi terimleri ele alan ve *Fusûsu'l-Hikem* eserinin müellifi İbnü'l-Arabî'ye (ö. 638/1239) özel bir ilgi göstermiştir. Michel Valsan öncülüğünde gerçekleşen İbnü'l-Arabî çevirilerine sonrasında, öğrencisi Charles-André Gilis ve Titus Burckhardt gibi diğer Gelenekselci isimler de dâhil olmuştur.⁸²

⁸⁰ Bkz: Frithjof Schuon, *Bir Merkeze Sahip Olmak*, (Çev. Tahir Uluç), İnsan Yayınları, İstanbul, 2017, s. 46.

⁸¹ Seyyid Hüseyin Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, (Çev. Şehabeddin Yalçın), İnsan Yay., İstanbul, 1995, s. 76.

⁸² M. Mustafa Çakmaklıoğlu, “Modern Dünyada Ezeli Hikmet Geleneğinin Yeniden Canlanması: Batı’da İbnü'l-Arabî'ye Yönelik İlginin Tarihi Seyri”, *Tasavvuf-İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, S: 23, 2009, ss. 436-437.

Bu çeviri faaliyetleri ile beraber Batı’da İbnü’l Arabî özelinde tasavvufa ve ezeli hikmet geleneğine dair bir ilgi ortaya çıkmıştır. Gelenekselcilerin ezeli hikmet ile beraber, görüşlerinde sıklıkla yer alan tasavvuf kavramının da büyük önemi bulunmaktadır.

1.2.2. Gelenekselci Ekol’ün Dinî Anlayışı ve Dinlerin Aşkın Birliği

Gelenekselci Ekol’e göre din kavramı kutsal ve ahlâkî öğeler barındırmasının, inanç ve ibadet unsurları taşımasının ötesinde en başta “bağlayan” anlamı ile vardır. Akide, ahlâk ve ibadet unsurlarının birbirine bağlanması ile tam bir anlama tekabül eden dinin bu manada entelektüel, sosyal ve ibadetlere (ayinlere) dönük yönleri bulunur.⁸³ Bu manada İslâm dininin tüm bu alanları kapsayan yönü, tezahürleri ile de aslî gerçeklikle uyum içinde olmuştur. Nitekim entelektüel manada ortaya koyulan verimler ve sosyal manada düzen getirici rolü ile İslâm dininin, “geleneğin” hakiki bağlamı ile tam bir bütünleşme içinde olduğu görülmüştür. Tüm bunların ötesinde metafizik sahada ise daha derinlikli ve aşkın bir alan olan tasavvufî bir bağlamı olmuştur.

Gelenekselciler tüm bu yönleri ile vahye dayalı, kadîm bir hikmete bağlı olarak telakki ettikleri İslâm’ı, tüm yönleri ile benimsemişlerdir. Ekolün çoğu mensubunun mühtedi olması ve bu bakımdan Avrupa’ya İslâm’ı anlatmak çabaları, hemen hemen hepsini özellikle tasavvuf ile ilgili kılmıştır. Gelenekselcilerin tasavvuf ilgilerinin ve kelâmî yönlerinin temelinde, İslâm’ın metafizik yönünün aktarımı vardır. Yine Batı’daki İslâm anlayışının değişmesi ve İslâm’ın evrensel mesajının taşınabilmesi için tasavvufun daha “yumuşak” bir yönünün oluşu da bu ilgiye neden gösterilebilir.

Tasavvuf özelinde Gelenekselcilerin düşüncelerini aktarmaktan ziyade, dinî perspektifte en temelde vahiy anlayışlarını ele almak yerinde olacaktır. Gelenekselcilere dönük eleştirilerin başında yer alan hususlardan biri olan “Dinlerin Aşkın Birliği” düşüncesindeki farklı din ve inanışların özü itibarıyla dayandığı tek bir merkezin (özün) ve kadîm gelenek olarak da adlandırılan “kaynağın”, bugün sosyal bilimlerin “fenomen” olarak nitelendirdiği vahiy ile “benzeşen” yönlerinin bulunuyor olmasıdır. Fakat bu benzeşme mahiyet yönünden değil, kapsam yönündendir. Zira

⁸³ René Guénon, *Doğu Düşüncesi*, (Çev. Fevzi Lütfi Topaçoğlu), İz Yay., İstanbul, 1997, ss. 81-82.

gelenek kavramının Gelenekselcilerin attığı yönü ile vahyin mahiyeti açısından ötede bir yerde konumlanıyor oluşu ve bu manada *Mutlak Hakikat*'in bilgisine ulaşmanın tek ve geçerli yolunun, vahiyle gelen her dinin özünde bulunan metafizik bilgiye sahip olmaktan geçmesi,⁸⁴ eleştiri konusu olmuştur. Çünkü ekole göre gelenek bu hâliyle vahyin ötesindedir ve onunla aynılık ifade eder.

Bu aynılık noktasında Schuon'e göre İslâm dini, özü bakımından bir hakikattir ve yasadır fakat bu hakikat ve yasa zaten bilinmektedir.⁸⁵ Burada bilinen olmaklık, mevcutta var olanın tarihsel süreçte çeşitli şekillerde zuhur etmesinden başka bir şey değildir. Zira Schuon vahyin farklı şekillerde tezahür edişinin bir zorunluluk olduğunu ve Tanrı'nın gerçekliliğinin bütün varlığa bir şekilde nüfuz ettiğini düşünmektedir. Çünkü insan akletmenin bir delilini aramakla aynı zamanda ona erişemediğini de ispat etmekte ve bu süreç nihayetinde mânevî akletmeye dönüşmektedir. Bu kişi için kaçınılmaz bir döngüdür ve bu süreçte vahyin devrede olması ile yaşanan “iman fenomenidir.”⁸⁶

Schuon'ün *vahiy-iman fenomeni* olarak adlandırdığı yaklaşım esasında Gelenekselci düşünürlerin dinin bağlamını yatay ve dikey yönde ele aldıkları yaklaşımdır. Nitekim Guénon'a göre yatay ve dikey yön, bir bakıma zâhir ve bâtın ilişkisi arasında olanlardır. Bu noktada İbnü'l Arabî'den örnek veren Guénon, dinin herkes için olan zâhir yönünün yani “büyük yolun” bir meyvenin *kabuğu* (çemberin çevresi) olduğunu, merkezde ise yani *çekirdek*te ise hakikatin yani öz gerçeğin varlığından bahseder. Kabuk herkes içinse, öz yani çekirdek de ancak meşakkatli bir yolun sonunda oraya erişebilenlerindir. Çünkü insan ancak bu kabuğu delip geçebilirse yani dikey yönde ilerleyebilirse merkeze, *Mutlak İlke*'ye ve O'na (Tanrı'ya) ulaşır. Yatay yönde yani kabukta kalanlar ise daha ileri gitmekten aciz kimselerdir ki kabuğun dışı onlara güncel durumlarını kabul edebilecekleri her imkânı sunar. O kimseler bu kabul edişten dolayı adeta oraya zincirlenmişlerdir. Kabuk onları merkeze ulaştıracak bir çıkış iken, artık bir sınırlılığa dönüşmüştür.⁸⁷

⁸⁴ Bkz: Hüseyin Yılmaz, “Guénon Bize Ne Söyler?”, <http://fikircogrfyasi.com/makale/Guénon-bize-ne-soyler>, (ET: 13.10.2018).

⁸⁵ Frithjof Schuon, *İslâm'ı Anlamak*, (Çev. Mahmut Kanık), İz Yay., İstanbul, 2013, s. 24.

⁸⁶ Schuon, *Bir Merkeze Sahip Olmak*, (Çev. Tahir Uluç), İnsan Yayınları, İstanbul, 2017, s. 70.

⁸⁷ Bkz: René Guénon, *İslâm Manevîyatı ve Taoculuğa Toplubakış*, (Çev. Mahmut Kanık), İnsan Yayınları, İstanbul, 1989, ss. 39-42.

Gu  non'un sembolizme dayandırarak *din, vahiy, iman, şeriat, tarikat, yol* ve *hakikat* bağlantısını geniş bir izaha tuttuğu görülmektedir. Gelenekselcilerin İslâm'ı anlatmak ve aktarmak noktasında bu şekliyle özel bir çaba sarf ettikleri mutlaktr. Halihazırda tasavvufa olan yaklaşımları ve ilgileri de bu meyanda değerlendirilebilir. İman, amel, kader vb. konularda özel görüşler geliştiren gruplar arasında sûfî teolojinin daha avantajlı olması ve mistik düşüncenin bir manada geleneğe dayanıyor olması buna sebep görülebilir.⁸⁸ Bu noktada Gelenekselcilerin çabasını bir nevi İslâm'ı yeniden tanımlamak ve tedavüle sokmak olarak değerlendirirsek temelde buna benzer girişimlerin tasavvuf bağlamında mevcut olduğu ortadadır. Özellikle İbnü'l Arab  i   zelinde Gelenekselcilerin yoğun çevirilere girişmesi dikkate şayan bir durum olarak karşımızda durmaktadır.

Gelenekselcilerin sadece tasavvuf özelinde değil Uzakdoğu'dan; Konfüçyanizm ya da Taoizm'den getirdiği örnekler, dinin *yatay* ve *dikey* yönüne vurgular için sıklıkla başvurduğu referanslar olmuştur. Zira   zellikle Gu    n yönünden bu iki kadîm gelenekteki   ğretiler, İslâm geleneğindeki z  ahir  -b  t  n   boyutta yer alanlardan ayrı değildir. Biri z  ahir   yönden (Konf  çy  ş  l  k) sosyal ilişkileri düzenlerken, bir diğeri ise Tanrı ile olan b  t  n   bağ (Taoizm) ya da yoldur. Bu h  lleri ile birbirilerini tamamlamakta ve beslendiği kaynak itibariyle temelde her ikisi de aynı   zden ve aynı kadîm gelenektendirler.⁸⁹ *Religio Perennis* (Ezelî Din) olarak da ifade edilen bu durum esasında salt Konfüçyanizm ya da Taoizm'in bağlandığı değil; tüm dinlerin ve mânevî inanışların dayandığı ana esastır. Schuon'e göre *Religio Perennis*, temel itibariyle tüm dinlerde, inan  larda, geleneklerde aynı kalan ve değişmeyen hikmettir ki tüm geleneklerin özünde din, değişmeyen olandır. Schuon'e göre tüm dinler aynı amaca hizmet eder; eğer bir din geçerli ise onun mevcutta var olması yeterlidir. Dolayısıyla bu yönü ile farklı dinî g  r  mlerin ve vahiylerin olması da zaten doğaldır.⁹⁰

⁸⁸ Mehmet Evkuran, "Gelenekselci   ğreti   zerine Teolojik Tartışma", *Modernizm ve Gelenekselcilik Arasında Din*, (Ed. şamil     l, Cevat   zyurt), Hece Yay., Ankara, 2013, s. 301.

⁸⁹ Bkz: Ren   Gu    n, *age.*, ss. 89-91.

⁹⁰ Bkz: Ayşe Sıdık   Oktay ve Sevgi   akır, "Frithjof Schuon'un Dini   oğulculuk Düşünceleri Açısından Modernizm Eleştirisi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S: 39, Isparta, 2017, ss. 73-74.

Gelenekselci Ekol'ün dinî bakışlarına dair bu değerlendirmelerden sonra *çokçuluk* ya da *çoğulculuk* kavramına bakarsak; kabaca kâinat ve içindeki her şeyin tekil ve iki farklı biçimde kategorize edilip mutlaklaştırılmayacağı ve bu sebepten ötürü aynı formlarda olsa bile her şeyin çokluk içerdiğine dair tüm görüşlerin *dinî çoğulculuğun* kapsamında olduğu görülmektedir. Bu şekli ile çoğulculuk; evrenin, biriciklikleri içinde, tek bir ya da iki ayrı gerçekliğe indirgenemeyecek olan, birçok varlık ve gerçeklik türünden meydana geldiğini savunan anlayıştır.⁹¹

Dinî çoğulculuk ve akabinde dile getirilen *Dinlerin Aşkın Birliği* meselesi Gelenekselciler için büyük önem arz etmiş ve konu üzerinde çok farklı yaklaşımlar ortaya koymuşlardır. Gelenekselci Ekol düşünürlerinin çoğu dinsel çoğulculuk tartışmalarında dinî çeşitliliği savunan taraftadırlar. Bu savunmayı yaparken de dinlerin zâhirî yönünden ziyade bâtinî yönü ile ilgilenmişlerdir. Elbette dinî çoğulculuk meselesinin Gelenekselciler açısından savunulan ya da kabul bulan konumunun ötesinde, diğer kabullere ve ayrımlara da bakmak gerekmektedir. Bu noktada dinlerin çeşitliliği noktasında görüşlerden ilki tek bir dinin doğru ve diğerlerinin kabulünün mümkün olmadığını savunan *dışlayıcı* tavır; ikincisi tek bir dinin hak ve geçerli olup diğer dinleri de kapsadığını beyan eden *kapsayıcı* tavır; üçüncüsü ise bütün dinlerin aynı hakikate göndermede bulunduğunu ve bu yönü ile hiçbir dinin doğruluk iddiasında bulunamayacağı *çoğulcu* tavidir.⁹²

Dinî çoğulculuk meselesi son yüzyılda özellikle Batı terminolojisinde de sıklıkla yer almaya başlayan bir kavram olmuştur. Bu manada John Hick ismi doğrudan bu kavramla anılır olmuştur. John Hick'in daha sistemli bir biçimde ele aldığı *dinî çoğulculuk* meselesindeki temel görüşü, dinlerin birbirlerine ahlâkî yönlerden üstünlük kuramayacağı ve bu manada eşit düzeyde olduklarıdır. Hick'e göre bütün iyi insanların bir dinde, bütün kötü insanların da başka bir dinde toplanması mümkün değildir.⁹³ Gelenekselci Ekol'ün görüşlerinden birtakım farklı yönleri bulunsa da Hick'in temelde savunduğu “çoğulculuk” meselesi, Batı'daki karşılığı ile Gelenekselcilerle örtüşmektedir. Fakat ekole dönük çoğu eleştirinin merkezinde yer

⁹¹ Ahmet Cevizci, “Çokçuluk”, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul, 2013, s. 386.

⁹² Latif Tokat, “Dini Çoğulculuk Hangi Açıdan Mümkündür?”, *Milel ve Nihal Dergisi*, c. 4, S: 2, 2007, ss. 50-51.

⁹³ *agm.*, s. 61.

alan *dinî çoğulculuk* meselesinde, Gelenekselcilerin konuya dönük olarak Batı terminolojisindeki karşılığından daha farklı perspektifleri bulunmaktadır.⁹⁴

Gelenekselcilere göre ‘dinsel çoğulculuk’ olarak telakki edilen paradigmanın özünde her bir dinin aslına ulaştıran kaynak olarak *gelenek* bulunur. Bu durumu ile gelenek, merkezdedir. Metafiziği de kapsayıcı bir şekilde ortada duran gelenek bu noktada, hiçbir dini bozulmaya uğratamaz. Eğer dinler bozulmuşsa bunun sebebi; dinlerin tarih içerisinde gösterdikleri değişikliklerin belirli bir ırkın ya da çağın *şartlarına* uyarlanmasından kaynaklanan sonuçlardır.⁹⁵ Bu düşünceye göre Gelenekselcilerin dinsel çoğulculuk noktasındaki görüşleri, bu durumun doğal bir seyir içinde geliştiği konusunda hemfikir olduklarının bir göstergesidir. Nitekim Frithjof Schuon’e göre, dinlerin farklı olmasının nedeni, insanların farklı olması ile uyumludur. Bu farklılık nedeniyle dinler ne kadar çok olursa olsun bu onların doğrulanmayacağı anlamına gelmemektedir. Çünkü dinler eğer doğruysa, alıcı ya da havuz durumunda olan insanların farklılığına tamamen uygun olarak, her defasında farklı dillerde konuşanın Tanrı olmasından dolayı doğrudur.⁹⁶

Dinî çoğulculuk noktasında ekol düşünürleri, bâtinî manada her dinin dogmatik yapısına muhatap olan insanın aynı hakikate erişmesinin mümkün olamayacağı gibi bunun bir zorunluluk olmadığını da belirtmişlerdir. Çünkü mevcut durumda insanların kendi muhatap oldukları dine ve o dinin doğrularına inanmaları yeterli olmakta; eğer kendi dinleri ötesinde bir dünyayı idrake erişeceklerse de bu ancak Tanrı’nın bahşetmesi ile mümkün olmaktadır.⁹⁷

Gelenekselcilerin burada daha çok deneyime dayalı şekilde bir perspektif çizmesi ve muğlak alanlar bırakması dinsel çoğulculuk ve akabinde gelen dinlerin aşkın birliği konusundaki düşüncelerini eleştiri sahasına indirecektir. Çünkü daha ziyade metafizik alanda bazı şeylerin kavranabilecek düzeyde olması ve her bir insanın bu kavrayışa hemen erişemeyişi ya da ihtiyaç duyduğu zaman (modern hayatın bir

⁹⁴ Batı düşüncesindeki çoğulculuk ile Gelenekselcilerin sınırlarını belirlediği çoğulculuk tartışmalarına “Gelenekselci Ekol’ün Dinî Çoğulculuk Bakışına Dair Eleştiriler” başlığında daha geniş biçimde değinilecektir.

⁹⁵ Hüseyin Yılmaz, “Yitik Hikmetin Kapıları”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, c. 3, S: 2, 2014, s. 225.

⁹⁶ Frithjof Schuon, *İslâm’ı Anlamak*, (Çev. Mahmut Kanık), İz Yay., İstanbul, 2013, s. 56.

⁹⁷ Bkz: Adnan Aslan, “Medeniyetler İttifakı’na Uzanan Yol: Geleneksel Ekol ve Dinî Çoğulculuk”, *Modernizm ve Gelenekselcilik Arasında Din*, (Ed. Şamil Öçal, Cevat Özyurt), Hece Yay., Ankara, 2013, ss. 160-161.

kaçışı olarak) hakikate yönelişi, Gelenekselcilerin entelektüel sahada çabalarının sorgulanmasına neden olacaktır.

Dinsel çoğulculuğun doğal bir sonucu olarak ortaya çıkan “aşkın din/ler” ve bunların “birliği” düşüncesi, bir dinin tanınması ve tanımlanması sürecinde ortaya çıkan ve doğal bir süreç kabul edilmektedir.⁹⁸ Özellikle son yüzyılda yükselen *öteki ilgisi*, dinî alanda da farklı taraflarca baş göstermiş bu ilginin neticesi olarak son dönemde tartışmalara konu olan “dinler arası diyalog” gibi çeşitli sonuçları ortaya çıkarmıştır. Nitekim Gelenekselcilerin eleştirildiği alanlardan biri de *diyalog* söylemlerinin temellendirildiği dinsel çoğulculuk, bunların (dinlerin) birbirleri arasında kurulan bağlar ve en üstte durmakta olan “aşkınlık” düşüncesi ile “*anonim din*” arayışı olmuştur.

Gelenekselcilere göre tüm dinler özünde tek bir hakikate dayanır ve bu hakikat de gelenekte mündemiçtir. Kişi modernite ile yüz yüze gelmiş ise bunun çıkışı olarak çözümler aramakta ve kendini yeniden keşfe çıkmaktadır. Bu keşif alanlarından biri de dindir. Dinlerin tamamı farklı olsalar da insanın aradığı *asl'ında* hepsinde mevcuttur. İnsanın, vahyin, kozmosun *asl'ını* oluşturan, gerçekliği tezahür ettiren dinlerin bâtinî bir işlevidir. Bunun için dinlerin zâhirî yönüne nüfuz etmek gerekmemekte ve diğer dinleri derinlemesine araştırabilmesi için kişinin aslında kendi varlık bilincinin derinlerine inmesi gerekmektedir. Kutsalla boyanmış derunî ve nüfuz eden bir aklı bürünmüş olması gerekmektedir.⁹⁹ Kişi bunları gerçekleştirebilirse başka bir dinin anlam ve sembollerini de kavrama mertebesine ulaşabilir. Bu da Nasr'a göre diğer tüm dinlere yaklaşma, onları tanıma ve anlama kapısını açacak bâtinî bir yoldur. Kişiyi bu yola sevk eden ise içinde bulunduğu birtakım metafizik problemler ya da krizlerdir. Nitekim Nasr bu konuda şunları söylemiştir:

“Müslüman fikir adamları, Batı dünyasının içinde bile bu medeniyete yönelik ciddi eleştiriler bulunduğunu ve pek çok Müslümanın taklid etmeye çalıştığı Batı modelinin aslında yıkılmakta olduğunu fark ettiler. İşte Batı'daki bu hareket, çoğu Müslüman aydını köklerini görmeye, geleneği yeniden keşfetmeye ve kutsalla yeniden buluşmaya yöneltmiştir. Böylece bir yandan Batı geleneğinden artakalanlar yıkılıp yerini nihilizme ve ümitsizliğe bırakırken, bir yandan da geleneksel öğretiler yeniden ele alınmaya, mit ve semboller yeniden keşfedilmeye başlamış; Batı dışı dinlere olumlu bir

⁹⁸ Hüseyin Yılmaz, *age.*, s. 219.

⁹⁹ Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, (Çev. Yusuf Yazar), İz Yayıncılık, İstanbul, 1999, s. 293.

yaklaşım ve hatta o malum Rönesans ve 18. yüzyıl eleştirmenlerinin karanlık olarak gösterdiği Ortaçağ Batı mirasının yeniden değerlendirilmesine yönelik faaliyetler baş göstermiştir”.¹⁰⁰

Nasr’ın Batı dinlerine olumlu bir yaklaşım olarak telakki ettiği düşünce Schuon’de daha derinlerde ve köklerde. Çünkü ona göre *Yaratıcı*’nın bazı uygarlıklara tarih boyunca ruhsal ve tinsel bir ilerleme bahşetmesi ve sonrasında bu ilerlemenin tam tersi bir düşüş ve gerilemeyi reva görüyor oluşu, O’nun tabiatı ile bir çelişki oluşturmaz. Tüm beşeriyetin binlerce yıllık sağlıklı ve dengeli biçimde yaşadığı hayatın bazen bulanıklaşmış ya da silinmiş olması Tanrı’nın “davranış biçimlerine” uygun düşmektedir.¹⁰¹ Dolayısıyla eğer kişi hayatında bazı fikrî, mânevî veya dinî değişimler geçirmekte ise ve bu değişimler bir noktada kişiyi krize sürüklüyorsa, bundan çıkış yolları da Tanrı’nın davranış biçimlerini idrak etmekle mümkündür.

Martin Lings’e göre yine yaratılışın akıl, duygu ve hafıza ile gelişen ve son kertede hayal ve mantığın da dâhil oluşu ile kâmillik seviyesine erştirdiği insan, yüce olandan aşağı doğru neş’et etmektedir. Hakikatin evveli ve ahiri yaratıcının doğrudan kendisidir ve hakikati bütün anlamıyla muhafaza eden de ve aşağı derecelere doğru tezahür ettiren de O’dur.¹⁰² Lings’in bu görüşleri yine Gelenekselcilerin evrensel olanın tüm dinlerin içerisinde mevcut olduğu ve bu mevcudiyetin tek yaratıcısının Tanrı olduğu noktasındaki görüşleri ile hemen hemen aynıdır. Lings bütün dinlerde ortak olan geleneksel varoluş düşüncesini şu hadisle de destekler: “*Ben gizli bir hazine idim, bilinmeyi istedim ve âlemi yarattım.*”¹⁰³

Yine Seyyid Hüseyin Nasr geleneği ve dinleri kutsal bilimin çerçevesinde *ilke-tezahür, biçim-öz, cevher-araz, zâhir-bâtın* ayrımları ile inceler. Mutlak olan mutlaktır ve dinlerin birliği ilk önce *hakk* ve *gerçeklik* olan ve bütün vahiylerin ve gerçeğin kaynağı olan *Mutlak*’ta bulunur ve sadece *Mutlak* düzeyinde bütün dinlerin öğretileri aynıdır.¹⁰⁴

¹⁰⁰ Seyyid Hüseyin Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, (Çev. Sara Büyükduru), İnsan Yayınları, İstanbul, 2014, s. 85.

¹⁰¹ Frithjof Schuon, *Dinlerin Aşkın Birliği*, (Çev. Yavuz Keskin), Ruh ve Madde Yay., İstanbul, 1992, s. 33.

¹⁰² Martin Lings, *On Birinci Saat*, (Çev. Ufuk Uyan), İnsan Yay., 2016, İstanbul, s. 39.

¹⁰³ *age.*, s. 40.

¹⁰⁴ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, (Çev. Yusuf Yazar), İz Yayıncılık, İstanbul, 1999, s. 307.

Guénon'a göre geleneğin korunması için “*Kutsal Kitab ve diğer şeylerin uygun biçimde yorumlanması, Kitab'ın ilkelere uygun olması*” gerekmektedir. Bu bakımdan Avrupa'da Katolik Kilisesi'nin geleneği en iyi koruyan mezhep olduğunu, Protestanlığın ise “geleneğin dışına” çıktığını düşünmektedir.¹⁰⁵ Anlaşılabacağı üzere Guénon'un bu düşüncesindeki temel paradigma, gelenek eğer korunmuş ve bozulmamış ise “herkesçe anlaşılan gerçek” de tahrif edilmemiştir. Eğer dinî bir mezhep geleneğe sahip çıkmıyorsa da özü itibarıyla aşkınlığını yitirmekte ve en temeldeki bağından kopuk hâle bürünmektedir. Guénon'un buradaki mezhep örneği geleneğe sahip çıkmayan bir dinin bozulacağı gibi, aynı din içerisindeki mezhepler için de aynı sonucun geçerliliğini göstermesi bakımından önemlidir. Eğer bir dinde aşkınlığı sağlayacak olan bir unsur varsa da Gelenekselcilerin anlam bakımından makas değişimine uğrattığı gelenek, bu unsurun doğrudan kendisidir.

Fakat öte yandan dinlerin, gayb âleminin varlığı ve özellikleri hakkında, doğruluğu empirik olarak test edilmesi mümkün olmayan hakikat iddialarında bulunmaları, bu iddiaların da çoğu zaman birbiriyle çelişmesi, dinlerin çokluğunu bir problem hâline getirmektedir.¹⁰⁶ Gelenekselcilerin “aşkın birlik” konusunda ortaya koydukları düşüncelerin bazı ârızî yönleri bulunmaktadır. Dinsel çoğulculuk meselelerine bakış konusunda Gelenekselci Ekol'e dönük eleştiriler büyük yer kaplamaktadır.¹⁰⁷

1.2.3. Scientia Sacra (Kutsal Bilim)

Gelenekselciler açısından bir diğer önemli husus ise bilgi, bilginin kaynağı, mahiyeti ve edinimidir. Kişinin metafizik düzlemde erişeceği bu bilgi Gelenekselciler açısından kutsiyet atfedilmiş bir bilgidir. Seyyid Hüseyin Nasr'a göre *scientia sacra*, her vahyin özünde bulunan şeyden ve geleneği kuşatan ve tanımlayan dairenin merkezinden başka bir şey değildir.¹⁰⁸ Bu noktada dinlerin aşkın birliğinin bağlandığı nokta; kişiye dinî, kalbî ve ruhanî manada doğru olanı, güzel olanı, gerçek olanı

¹⁰⁵ Bkz: Mehmet Vural, “Gelenek ve Dinlerin Aşkın Birliği”, *Doğu Batı*, S: 25, 2003, s. 171.

¹⁰⁶ Adnan Aslan, “Dinî Çoğulculuk Problemine Yeni Bir Yaklaşım”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, S: 4, 2000, s. 17.

¹⁰⁷ Dinlerin Aşkın Birliği konusu yine “Gelenekselci Ekol'ün Dinî Çoğulculuk Bakışına Dair Eleştiriler” başlığında daha geniş şekilde ele alınacaktır.

¹⁰⁸ Seyyid Hüseyin Nasr, *age.*, s. 141.

aktarıırken beri yandan onun entelektüel serüvenine de doğrudan katkı sağlayacak mekanizmadır. Yani kişinin bu bilgiden hareketle yürüteceği tüm faaliyetler ve bunun akabinde ortaya çıkacak bilim, kutsal bir bilimdir.

Bütün geleneksel öğretilerde¹⁰⁹ kişinin “bilme hâli”, bazı bireysel çabalara ve tecrübelerle dayalıdır. Kişinin geçirdiği bu sürecin sonunda kazandığı birtakım edinimler ve edinimlerin sonucu olarak da “hikmetli” hâle bürünmesi tam olarak kavramsal düzeyde aktarılamaz. Formal manada birtakım analizlerden ve eleştirilerden de azadedir. Bu şekliyle bu bilgi türü, tam olarak herkeste eşit seviyede ortaya çıkan ya da belirli bir yola bağlı olarak herkesi aynı sonuca ulaştıran bir süreçle tanımlanamaz. Fakat tüm bunlara rağmen her biri farklı süreç ve tecrübelerle dayansa da geleneğin “bilgiye götüren” konumu, onu Gelenekselciler tarafından belirli bir bütünselliğe dayalı kavramsallaştırma çabasına itmiştir. İşte bu noktada *scientia sacra* olarak adlandırılan kavram; geleneksel toplumlardaki her türlü bilgi ve eylemin kendisinden kaynaklandığı, hiyerarşik manada da bütün alanlara yayıldığı bir merkezi ifade etmesi bakımından ortaya çıkmıştır.¹¹⁰

Scientia Sacra, bilmenin en önemli unsuru olan aklın tek başına bilgiyi elde edemeyeceğini, kalbî manada vahiy zincirine bağlı olarak gelişen içsel süreçlerin de bu bilme sürecine dâhil olması gerektiğini ortaya koyar. Seyyid Hüseyin Nasr’a göre bu bilginin kendisi doğrudan metafizik olmakla beraber, metafiziğin tüm bilimlerin ilkelerini kapsadığı ve onlardan önce gelen asıl ve temel bilim olan hikmettir.¹¹¹ Buradaki hikmet ise gerçeğin nihai bilgisine ulaştıracak doğrudan bir yoldur.

Eğer gelenek, toplumsal var oluşun bir parçası olarak, tecrübî bir birikime ve tarihsel pratiğe sahipse siyasal, ekonomik ve hukukî manada bir “fayda” ilişkisinin ve kabulünün gereği olarak da vardır.¹¹² Dolayısıyla geleneğin bu fayda yönü, bilginin ortaya çıkış sürecinde de gereklidir. Yani insan eğer geleneğin ihtiva ettiği bilgiyi işlemeye namzet ise bu bilginin kaynağı olan gelenek de hâlihazırda onun için anlamlı ve değerlidir.

¹⁰⁹ Gelenekselcilerin özellikle “Doğu Metafiziği” olarak genel bir adla sıklıkla atıfta bulunduğu Hinduizm, Budizm ve diğer geleneksel dinlerin öğretileri.

¹¹⁰ Hüseyin Yılmaz, *age.*, s. 38.

¹¹¹ Seyyid Hüseyin Nasr, *age.*, s. 143.

¹¹² Bkz: Halis Çetin, “Ezelden Ebede: Kadim Bilgeliğin Kutsal Yolculuğu: Gelenek”, *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, Gelenek Özel Sayısı, S: 3, Ankara, 2005, s. 159.

Seyyid Hüseyin Nasr’a göre eğer akıl ile kozmos arasında bir bağ var ise o bağ Allah’ın ilk yarattığı akletmeden bağımsız değildir. Yani eğer *scientia sacra*’ya ulaşılabaksa bu zaten ona ulaşmak için insana verilmiş olan ve bu ulaşımı sağlaması için yaratılmış, hazır bulunan akıldandır.¹¹³ Kişinin mutlak bilgiye ulaşması için kutsalla olan münasebeti bu biliş düzeyinde olmalıdır. Zira eğer bilmenin mertebeleri kavramsal düzeyde aktarılabilir hâle gelecekte ve *scientia sacra* herkes için bir yol olacaksa, Nasr’a göre bunun sistematik fakat aynı zamanda da metafizik bir bağlamının da olması gerekmektedir.

Scientia Sacra’nın kutsal bilgiye giden süreçte kavramsal düzeyde bazı teorik ilkeleri barındırmasının yanında, Gelenekselciler açısından esas olanı kişiyi ulaştıracağı sonucudur. Fakat modernite ile beraber ortaya çıkan birtakım bilgi teorileri ve buna bağlı gelişen süreçler, bu sonuçtan ziyade doğrudan teorinin kendisi ile ilgilenmiş ve dolayısıyla Gelenekselcilere göre bilgi teorilerinin kendisi kutsanmıştır.

Tage Lindbom gibi Gelenekselci isimler özellikle pozitivizm ve Marksizm gibi düşünce sistemlerinin “geliştirilmek” zorunda olduğunu ve nihayetinde her birinin sahte-metafizik temsiller ortaya koyduğunu düşünmektedir.¹¹⁴ O halde Gelenekselcilere göre bilimin, kutsal ile olan uzlaşısı yeniden gerçekleşmelidir. Evvelinde kutsalın ışığında gelişen bir bilim, şu an onun yerine ikame edilen bazı düşünce sistemleri ile karartılmış ve nihayetinde insanlık yararına olması düşünülen her şey, insanı profanlaştırmıştır.

Gelenekselci Ekol açısından *scientia sacra* önemli bir kavram olmakla beraber yine birtakım kişisel tecrübeler dayalı bir metodu öngörüyor olması ve Seyyid Hüseyin Nasr’ın da doğrudan ifade ettiği gibi; *gerçeklik bilgisinin teorik bir açıklamasından ziyade, insana yol gösterici, onu aydınlatıcı ve onun kutsala erişmesini sağlayıcı*¹¹⁵ rolünün ağır basışı, kavramın eleştirilerine sebep olmuştur. Zira bir bilgi teorisi olarak ihtiva edilmeye çalışılan fakat bu bilgiye *onu yaşamının dışında bir yolla ulaşmanın mümkün olmayışı*¹¹⁶, *scientia sacra* kavramının da problemleri görülmesine neden olmuştur.

¹¹³ Bkz: Seyyid Hüseyin Nasr, *age.*, s. 161.

¹¹⁴ Bkz: Tage Lindbom, *Başaklar ve Ayrık Otları - Modernliğin Sahte Kutsalları*, (Çev. Ömer Baldık, İnsan Yay. İstanbul, 1997, s. 39.

¹¹⁵ Nasr, *age.*, s. 169.

¹¹⁶ *age.*, ay.

1.3. Gelenekselci Ekol'ün Temel Görüşleri

Gelenekselci Ekol'e ait kavramlardan sonra; ekolün, insan, varlık, metafizik, modernite ve sanat gibi alanlarda dile getirilen görüşlerinin aktarılması gerekmektedir. Tüm bu konularda bir bütün olarak değinmeye çalışacağımız görüşler, yine Gelenekselci Ekol'e ilişkin kavramlarda da olduğu gibi, eleştirilen alanların zeminine dair bir gösterge sunması açısından önemlidir. Zira Gelenekselci Ekol'ün; örneğin yaratılış, varlık, metafizik ve moderniteye bakışı gibi meselelerde, Türk düşüncesi içerisinde çok yönlü olarak değerlendirildiği görülmektedir. Bu değerlendirmelerin yönünü tayin etmek için, Gelenekselci Ekol'ün görüşlerinde yer alan tüm hususların genel manada ortaya koyulması gerekmektedir.

1.3.1. Gelenekselci Ekol'ün Varlık ve Metafizik Anlayışı

Gelenekselci Ekol perspektifinden varlık, varlığın mahiyeti ve ikisi arasındaki salınımlarda zuhur eden metafizik bağlamlar, çok katmanlı biçimde aktarılmaya çalışılmış ve ekol açısından bunların anlaşılması çok önemli görülmüştür. Zira Gelenekselci düşüncenin merkezinde yer alan metafizik ilkeler, onların tüm bu görüşlerinde başat bir fonksiyondadır. René Guénon açısından insanın dünyevî cennetten, semavî cennete gidişi sürecinde aklın üstünde ve aynı zamanda insanüstü bir bilgiye ihtiyaç vardır.¹¹⁷ Metafizik bilgi olarak da telakki edilen bu bilgi düzeyine her insan erişemeyebilir.

Gelenekselciler açısından varlık ile varoluş bağlamında, her ikisi arasındaki nedensellik ve bu nedensellikten kaynaklanan “bilgiye erişim”, bazı metafizik ilkeleri izahtan önce gelmektedir. Çünkü bu noktada özellikle Guénon tarafından üzerinde sıklıkla durulmuş olan mesele, varoluş ve var olmak kavramlarıdır. Guénon'a göre varlık varlığını, *saf varlıktan* almakta ve varoluş varlığa, varlık ise *saf varlık* tâbi olmaktadır. Bu hâli ile varoluş varlık'a, varlık ise saf varlık'a tabidir. Saf varlık ise hiçbir şekilde konuşlanmamıştır; zira en yüksek ilke O'dur ve O sonsuzdur.¹¹⁸

Guénon'un özellikle burada varlığın merkezini *saf varlık*'a dayandırması onun aynı zamanda düşüncesinin temelinde yer alan mutlak bir hakikattir. Guénon *saf varlık*

¹¹⁷ René Guénon, *Maddi İktidar Manevi Otorite*, (Çev. Birsal Uzma), İz Yay., İstanbul, 1997, s. 59.

¹¹⁸ Numan Rakipoğlu, “Varlığın Bilgisi Bilginin Varlığı - René Guénon'un Varlık ve Bilgi Anlayışı”, *Sabah Ülkesi Dergisi*, S: 36, Köln, 2013, s. 52.

diyerek bir noktada varlığın ötesinde bir konumda birtakım sınırların çok daha ilerisinde bir yere vurgu yapar. Bu aynı zamanda Gelenekselci düşüncenin “varlık ötesi olmadan varlığın var olamayacağı” tezinin temel düşüncesini teşkil eder. Nitekim William C. Chittick gibi ekol düşünürlerine göre Allah, yani varlığın kaynağı, yaratılmış olan şeylerden uzaktır. Bu uzaklık âlemden mekân bakımından değil, kedisine ve yarattıklarına isnat edilen sıfatlara sonsuz bir şekilde sahip olması bakımından bir uzaklıktır. Bu yönüyle de Allah’ın kıyas gerektirmeyen büyüklüğü, tüm yaratıkları O’nun kulu kılmakta ve bu durum yarattıklarının özgür bir seçime sahip olmalarından değil, tüm gerçekliklerini O’ndan almalarından dolayıdır.¹¹⁹ Dolayısıyla esasında *Varlık* ya da *Saf Varlık* mutlak olan, tek olan, sonsuz olan *Bir*’e işaret eder ki bu da Allah’ın doğrudan kendisidir.

Gelenekselciler açısından entelektüel manada ulaşılan bilgi düzeyi, modern felsefenin ele alışının çok daha ötesinde tanımlanmıştır ki modern bakış açısındaki bilimlerin bağımsızlaşması neticesinde her türlü metafizik ilkedен uzaklaşılması ve bilimi aşan her şeyin inkârı, metafiziğin göz ardı edilmesi şeklinde yorumlanmıştır.¹²⁰ Bu durumu ile esasında bilgi terimi, yeniden tartışmaya açılmalıdır. Gözlenebilir, ölçülebilir, yorumlanabilir oluşun ötesinde olanların bilgiye karşılık gelmemesi ve metafiziğin geri plana itilmesi, Gelenekselci düşüncenin bilgiyi yeniden metafizik saha içerisine taşıma çabasına sebep olmuştur. Özellikle modernite süreci ile beraber yaşanan büyük çaplı değişimler, en başta *mutlak bir kesinlik içeren* metafizik bilginin insanlar tarafından göz ardı edilmesini de beraberinde getirmiştir.

Seyyid Hüseyin Nasr’ın özellikle bu manada gerçek bilgi yerine gerçeğin bilgisi olarak adlandırdığı metafizik bilgi; ona göre felsefe okullarında bile gerçeğin mahiyetiyle ilgili insanın tüm varlığını kuşatan bir bilim olmaktan ziyade, yalnızca zihnî aktiviteye indirgenen bir hâle bürünmüştür. *Scientia Sacra* başlığında da ifade olunmaya çalışıldığı üzere; Gelenekselciler açısından bilginin, bilginin kaynağının, mahiyetinin ve ediniminin tarifleri ya da izahları, en başta gelenek kavramını ele alırken gösterdikleri hassasiyetlerle aynı düzlemde değildir. Zira esasında Gelenekselci düşüncenin perspektifinde mevcut olan/olanların yeniden tedavül edilişi esnasında

¹¹⁹ William C. Chittick, *Varolmanın Boyutları - Tasavvuf ve Vahdetü'l-Vücûd Üzerine Yazılar*, (Çev. Turan Koç), İnsan Yay., İstanbul, 2016, s. 27.

¹²⁰ Bkz: Hüseyin Yılmaz, *age.*, s. 83.

kullanılan dil ya da anlatım ve akabinde gelecek aktarımlar, anlaşılabilir olmalıdır. Çünkü insanlığın önündeki en büyük engel bu mevcut hakikatlerin perdeleniyor oluşudur.

Gelenekselci düşüncenin varlık anlayışına geri dönecek olursak, Guénon özelinde varlığın mertebelere ayrıldığı görülür. Esasında Guénon'un varlığı mertebelendirmesi özellikle İbnü'l Arabî'nin ele aldığı biçimle büyük benzerlikler taşır ki Guénon'un bu noktada sûfî gelenekten referanslara başvuruyor oluşu bir dayanak olarak Gelenekselcilerin çoğunda görülür.

Guénon'un kabaca *varoluş*, *varlık* ve *saf varlık* olarak telakki ettiği silsilenin en üst mertebesinde yer alan saf varlık, bir manada İbnü'l Arabî'nin varlık telakkisi esnasında dile getirdiği vücûd halkalarının bağlandığı en üst mertebe olan ve bir olan *Mutlak Vücûd*'dur. Yine William C. Chittick tarafından dile getirilen Allah'ın varlıklardan uzak oluşu hâli (varlığın tüm gerçekliğini Allah'tan alışından sebep), bir bakıma *gizli bir hazine* gibi kendi kendinde gark halde bulunan Yaraticının bilinmeyi istemesiyle yaratılışın başlaması ile izah edilebilir. Nitekim İbnü'l-Arabî'ye göre bu yaratılıştan sebep, “ulûhiyyet” ve “nâsûtiyet” vücûdun değişik mertebelerindeki iki tecellisinden başka bir şey değildir. Ulûhiyyet her varlığın gizli, iç yüzüne, beşeriyet ve nâsûtiyet ise onun dış yüzüne karşılık gelir.¹²¹

Bu noktada bilginin ve varlık bilgisinin kavramsallaştığı *scientia sacra*'nın ortaya koyduğu prensip olan, aklın tek başına bilgiyi kavrayamaması ve bu hâli ile varlık telakkisini tam olarak ortaya koyamaması hâli, vahyin önemini tekrar ortaya koymaktadır. Vahyin kaynağı ise *Saf Varlık* olan Tanrı'dır. O, varlığın tecellisi olarak varoluşun sebebi ve Gelenekselcilerin ifadesi ile metafizik bilginin kaynağıdır.

Varlık ve bilginin dayandığı tek bir hakikat var ise eğer, Gelenekselci düşünceye göre birden fazla metafizik anlayış da kabul edilemez bir durum olarak ortaya çıkmaktadır. Metafizik bilginin gerçekleşmesi kutsallık ve mânevî mükemmellik anlamına gelmektedir ki bu nedenle ancak vahye dayanan bir gelenekle “tek bir metafizik” ilkeye ulaşılabilir.¹²² Fakat kavram bir noktada farklı disiplinler

¹²¹ Bkz: Mahmud Erol Kılıç, “Muhyiddin İbnü'l Arabî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 20, 1999, ss. 520-522.

¹²² Hüseyin Yılmaz, *age.*, s. 85.

içerisinde tabiri caizse atomize edilmiş, parçalanmış ve esas hakikatinden uzaklaştırılmıştır.

Gelenek, bilgi, varlık ya da metafizik gibi mezkûr kavramlar temelde insanlığın karşısına çıkan birtakım ideolojik düşünsel süreçlerin neticesinde anlam yitimine uğramış ve netice itibariyle Gelenekselci Ekol, kökeni ve tarihsel bağlamları ile bu kavramları yeniden bir anlayış çerçevesine sokma çabası içerisine girmişlerdir. Elbette Gelenekselci Ekol'e dair tartışma konusu olan tüm bu kavramlar ya da meseleler, bazı teknik hususlar açısından ele alınmıştır. Ön plana çıkarılan veya geri plana itilen izahatlar ve bunların ele alınış biçimleri, Gelenekselci Ekol'e bakışı belirleyen temel odak noktalarını oluşturmuştur.

1.3.2. Gelenekselci Ekol'ün İnsan Anlayışı

İnsanın yaratılışı, bu yaratılıştaki gaye unsurları ve bu gaye etrafında şekillenen toplumsal hususlar ve nihayetinde modern döneme (Gelenekselciler açısından modernist ideolojinin unsurları ile yaşanmakta olan modern dönem) ulaşan insanın dinî, felsefî ve sosyolojik boyutta kendini, kozmosu algılayış biçimleri ve ilanihaye varlık arayışı Gelenekselciler açısından çok boyutlu yönleri ile ele alınır.

Gelenekselci Ekol'e göre din ile doğrudan münasebeti olan insanın dayandığı ilâhî unsurlar, aşkın olana bağlanması ve kendi mahiyetini bilişi birtakım sebepler dairesinde gelişir ve bu dairenin merkezi gelenektir. Modernite içerisinde kendine yer arayan insan, aslî olandan kopmuş ve fakat buna rağmen kendi hakikat arayışını içinde muhafaza etmeyi başarmıştır ve Gelenekselcilere göre zaten insan yaratılışının gereği olarak kutsal olan ile donatılmış vaziyettedir. İnsan kutsal olanın içinde muhafaza edilmesini ise bütüncül ve nesnel bir akılla bilir.¹²³

Gelenekselcilere göre insanın aslî olandan kopuşu, modernite kuşatması ile beraber bariz şekilde görünür hâle gelmiştir. Ayrıca bu mesele sadece Gelenekselciler özelinde değil, sosyo-psikolojik düzlemde de çok katmanlı biçimde tartışılmaya devam etmektedir. Fakat Gelenekselcileri bu düzlemdeki tartışmalardan ayıran en önemli husus; semavî olana isyan etmiş insanın pek çok sorunu çözerken giriştiği

¹²³ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm İdealler ve Gerçekler*, (Çev. Ahmet Özel), Akabe Yayınları., İstanbul, 1985, s. 22.

yolların başında sosyal bilimlerin olması problemidir. Hâlbuki kalbî aklın ışığına değil de duyuların verilerini elekten geçiren insan aklının gücüne dayalı yaratılan bilim, insanı bir sonuca kavuşturamamıştır.¹²⁴

Gelenekselciler insanı ele alırken en başta, son iki yüzyılda ortaya çıkan kaba pozitivist düşüncenin direkt ya da dolaylı olarak insana olan etkisine uzunca bir değini sunarlar. Zira insanın Tanrı'dan kopuşu ile beraber, onun boşluğu birtakım enstrümanlarla yine insan eli ile doldurulmaya çalışılmış ve insan küllî bir varlık mertebesinde, parçalara ayrılan ve savrulan bir konuma indirilmiştir. Guénon ve tüm Gelenekselcilerin en büyük çabalarından biri, insanın başından beri yeryüzündeki halifelığının¹²⁵ yeniden olduğu yere yükseltilmesi ve insanın bu manada yeniden *yüceliğine* erişmesi çabası olmuştur.

Modern insan ile insanın kendisi arasına örülen çok kalın duvarlardan biri de Martin Lings'e göre geçmişte insanın karşısında bulunmayan fikirlerin bugün zihinleri allak bullak etmesidir. Bu allak bulak ediş, nihayetinde insanın dinle olan münasebetini de etkilemiştir. Çünkü insan Allah'ı ve öte âlemi anımsatan işaretlerle kuşatılmıştır ve tüm bunlar insanda bir *içe dönüklük* oluşturur. Eğer bu ilâhî kuşatma yıkılırsa insanın fazileti de yok olur.¹²⁶

Nasr'a göre bireysel manada yaşanan bu çözülme, toplumsal olarak da karşılıkları olan doğal sonuçlara dönüşür. Bu sonuçların biri, İslâm'ın da karşılaştığı, *indirgenmiş* bir din telakkisidir. Modernitenin etkilerinden biri de bu manada, insanların çoğunun kafasındaki İslâm'ın tek bir boyuta, şerîata indirgenmesidir. Bu hâli ile de insanlar, modern düşüncenin taarruzlarına karşı kendilerini koruyabilecekleri fikrî silahlardan yoksun kalmıştır.¹²⁷

Elbette bu durum dünyada Müslüman öznenin yeniden üretimi gibi farklı tipolojilerde görüngülere de neden olacaktır. Nitekim Avrupa İslâm'ı olarak da adlandırılan farklı Müslümanlık biçimleri, bireysel manada doğrudan Müslüman

¹²⁴ Nasr, *İslâm ve Modern İnsanın Çıkmazı*, (Çev. Ali Ünal, Sara Büyükduru), İnsan Yay., İstanbul, 2015, ss. 19-20.

¹²⁵ Bakara Sûresi, 30. ayette mealen bildirilen; *İnsanın yeryüzünde Allah'ın halifesi kılması*.

¹²⁶ Bkz: Martin Lings, *Öze Dönüş - Sorular ve Cevaplar*, (Çev. Zeynep Tan), İnsan Yay., İstanbul, 2014, ss. 44-45.

¹²⁷ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, (Çev. Sara Büyükduru), İnsan Yayınları, İstanbul, 2014, s. 112.

özneyi de zedelemektedir. İnsanlar toplumsal olarak tasnif edilirken, bu durum hâliyle bağlı olduğu dinin değişmez bütünlüğünü de farklı kategorilere bürümüştür.

Gelenekselci Ekol'ün insan anlayışının en temelinde İslâmî bakış bulunur. İnsanın yaratılış gayesinin temelinde yer alan kulluğun yerine getirilmesi ve Cenâb-ı Hakk'ın tanınması, bu bilinçle hareket eden kişinin âlemi, eşyanın hakikatini bilişi ve ve bazı sembollerle sanatın ortaya koyulması gibi meselelerde Gelenekselciler çok yönlü görüşler ortaya koymuşlardır. Bu bağlamda Martin Lings'e göre insan, makrokosmozun bir cüzü olarak çeşitli veçheleriyle ve küçük âlemden büyük âleme olan hareketleri, yönelimleri ile ve bunlar arasındaki ilişkilerle ele alınmalıdır. Zira bu ilişkinin iki yönünden biri olan mikrokosmoz yani insanın doğrudan kendisinin şu anki konumu, zamanın yani çağın da mevcut tabiatını anlaşılır kılar.¹²⁸ Dolayısıyla insanın maddî görünümünün ötesindeki mânevî yönleri de önemlidir.

René Guénon açısından *yaratılış düşüncesi* kavramsal boyutu ile önemlidir. Zira insanın zuhur edişinin mânevî boyutu ile Batı'nın yaratılış anlayışı farklıdır. Batı'nın panteist yönü ile daha da silikleşen yaratılış anlayışı bu noktada temelden insanı yanlış ele almaktadır. Fakat Guénon'a göre Doğu öğretilerindeki yaratılış nazariyeleri ile İslâm'daki zuhur ediş (*insanın yeryüzünde Allah'ın halifesi kılınması*) ve Batı'daki *genesis* esasında çelişki içermez. Eğer bir farklılık varsa bu görüş açıları ile ilgilidir. Her şeye rağmen metafiziksel manada görüş açıları ötekilerden farklı olsa bile, birbirleriyle kati surete çelişmezler, birbirilerini çürütüp ortadan kaldırmazlar.¹²⁹

Guénon'un yaratılış bağlamındaki bu düşünceleri ekole dönük eleştiriler noktasında kendine yer edinmiştir. Özellikle Zübeyir Yetik tarafından¹³⁰ René Guénon ciddi manada eleştirilmiştir. Gelenekselcilerin özellikle insanın mânevî yönüne vurguları ve kişinin mahiyetine yönelik olarak dile getirdiği hususlar birtakım felsefî akımlara getirdikleri eleştiriler ve yorumlarla da çeşitlenmiştir. Seyyid Hüseyin Nasr'ın hümanizm ile ilgili düşünceleri de buna dâhildir. Ayrıca Gelenekselcilerin insan anlayışı, Gelenekselcilerin sanat görüşünü de inşa eden önemli bir husustur. Çünkü insan temel olarak her zaman sorumludur ve sorumluluk onun inşa ettiklerine

¹²⁸ Bkz: Martin Lings, *On Birinci Saat*, (Çev. Ufuk Uyan), İnsan Yay., İstanbul, 2016, s. 67.

¹²⁹ René Guénon, *İslâm Maneviyatı ve Taoculuğa Toplubakış*, (Çev. Mahmut Kanık), İnsan Yay., İstanbul, 1989, s. 80.

¹³⁰ Ekole dönük ilk ciddi eleştirinin kaleme alındığı; "*İnsanın Yüceliği ve Guénoniye Batınlık*" kitabı. Bkz: Zübeyir Yetik, *İnsanın Yüceliği ve Guénoniye Batınlık*, Fikir Yayınları, İstanbul, 1992.

de yansır. Sonuç olarak insanın bağlandığı tek bir merkez ve hakikat vardır. Eğer insan temel olarak bu hakikati bilir ve mükellefiyeti çerçevesinde hareket ederse *halife*, bu sorumluluğu reddettiği ve inkâr ettiği müddetçe de prometeyen insan olarak kalacaktır.¹³¹

1.3.3. Gelenekselci Ekol'ün Moderniteye Bakışı

Aydınlanma Çağı olarak adlandırılan süreçle beraber hatları çizilmeye başlanan modernite süreci tüm kavramlar arasında bir gerilim hattı meydana getirmiştir. Bu gerilim hattı, kavramların yerine ikame edilecek “yeni” ile yer değiştirmesi ya da değiştirilmesi olarak da kabaca özetlenebilir. Kuşkusuz modernite, hattın her iki ucunda da yer alan tüm bu kavramları yeniden tanımlamış, yeni kavramlar ortaya çıkarmış ve neticede bu hâli ile insan yeniden ele alınmıştır.

Modernite, kabaca “geleneksel olandan uzaklaşılması” gibi bir deyişle ifade olunan modern dönemde; kendisinden önceki bilgi ya da birikim düzeyini çok kısa süreçte yeniden ele almış, yeniden tanımlamış ve geri dönüşümsüz biçimde öğütme eğilimine girmiştir. Modernizmin Latince anlamına karşılık gelen *modernus* kelimesinin kapsadığı “şimdiye” olan vurgusu, onu bir bakıma kendisine dair zamanın yüceltilmesi eğilimine sokmuştur. Fakat esasında şimdiki zamanın yüceltilmesi aslında genel geçer bir tutum olarak karşımızda olmasına rağmen, “modernite” ile beraber “şimdi” ye olan atıf, kitlesel anlamda bir ideolojik öneme olan atfa dönüşmüştür.¹³²

Modernitenin ideolojik bir forma bürünüyor olması, Gelenekselciler açısından tarihsel bir gerçeğe vurgu yapar. Ekole göre çağdaş bunalımın başlangıç noktası tam da Hristiyanlığın çöküşü dönemine denk düşmektedir. Guénon'un özellikle 16. yüzyıl olarak kabul edilen modern çağın başlangıcını, iki yüzyıl kadar geriden başlatıyor oluşu ve Rönesans ve Reform'u birer sonuç olarak değerlendirmesi, bir noktada önceki çöküşün yükselişinden ziyade oldukça derin bir düşüş olarak yorumlaması dikkate değerdir. Çünkü ona göre Rönesans ve Reform; bilim, sanat ve dinsel alanda

¹³¹ Burcu Bayer, *Gelenekselci Ekolün Sanat Felsefesi Anlayışı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2015, s. 48.

¹³² Yasin Aktay, “Kavramsal Açıdan Modernizm ve Postmodernizm’e Bakmak”, *Hece Dergisi*, Modernizmden Postmodernizme Özel Sayısı, S: 138-139-140, Ankara, 2008, s. 8.

geleneksel ruhla kesinkes bağları koparan ve özellikle dinî alanda bu kesintinin görünür hâle geldiği zamanlardır.¹³³ Bu da yaşanan hadiselerin maddî ve mânevî dönüşüm ya da değişiminden ziyade, ideolojik bir girişim olduğu yönünde öne sürülen tezler için birer gösterge olarak karşımıza çıkmaktadır.

Peki bu noktada Ortaçağ öncesi dönemlere Gelenekselciler nasıl bakmaktadırlar? Zira modernite ile beraber bilim, sanat ya da dinî alanda yaşanan kesintiden ve kopuştan söz edilişi, modernite öncesine dair Gelenekselci Ekol’ün bakışını aktarmayı gerektirmektedir. Modernite öncesi dönem için, Guénon tarafından özellikle 6. yüzyıl öncesine yapılan vurgu önemlidir. Zira ona göre çoğu araştırmacının o tarihten öncesine dair düşünceleri bir şekilde perdelenmekte ve atıfta bulunulan zamandan “efsanevî” biçimde bahsedilmektedir ki Guénon açısından bunun sebebi olsa olsa modern düşüncenin gelenek karşıtlığından başka bir şey değildir.¹³⁴

Aktay’ın modernite için vurguladığı “ideolojik tavır”; bir bakıma modern dönemde yeniden sınırları, temas alanları belirlenmeye ve esas itibarıyla merkezden uzaklaşmaya başlayan sosyal bilimlerin (tarih ve sosyoloji özelinden ele alırsak), tümünün çalışma alanını da bu tavır doğrultusunda bir zihnî değişime tâbi tutmuştur. Bu noktada modern dönemin klasik dönemi ve antikiteyi yok sayışı, bir manada modern dönemle beraber zaman algısının da yeniden ele alınıp tarihselci söylemler noktasında bir zıtlaşmaya girildiğinin de göstergesi sayılabilir. Çünkü modernite ile beraber olayların ritminde yaşanan değişimler, zamanı algılayıştaki farklılaşma ve hayatın hızlanması, sosyal manada insanın önceliklerini belirleyen bir gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü artan ritimle beraber kişinin hayatının önceliklerindeki kararsızlıklar, tarihsel mirasın yol gösterici işlevini zayıflatmış ve yaşama dünyası bakımından geçmiş, şimdi ya da gelecek olarak belirlenen süreçlerden en çok “şimdi” ön plana çıkmıştır.¹³⁵

Guénon’un antik döneme dair yorumlarına geri dönersek, *şimdinin* ötesindeki görmezden gelinen bu dönem esas itibarıyla birtakım arkeolojik bulgularla da kuşkuya yer bırakmayacak şekilde, “gerçek bir uygarlığın” yaşandığını kanıtlamaktadır ki bu

¹³³ Bkz: René Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, (Çev. Mahmut Kanık), İnsan Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 52-53.

¹³⁴ *age.*, s. 45.

¹³⁵ Milay Köktürk, “Zaman Algısının Değişimi ve Tarihselci Söylemler Üzerine”, *Hece Dergisi*, Modernizmden Postmodernizme Özel Sayısı, S: 138-139-140, Ankara, 2008, s. 74.

dönem kendisinden sonrakilerle de gelenek zincirini koparmamış ve sürdürülebilir kılmiş Helen uygarlığıdır.¹³⁶ Çünkü bu uygarlık maddî bir aktarımdan ziyade mânevî-kültürel manada da çok geniş bir sahada etkileşimi olan mirası doğurmuştur.

Batı açısından bakıldığı zaman iyi bir prototip sunan Helen uygarlığından ziyade, Guénon daha çok Doğu'ya odaklanır. Zira küreselleşme öncesinde yaşanan modernitede, tüm dünyanın gelenekten bağının koptuğu söylenemez. Özellikle Çin, İran ya da Hindistan kültürlerinin tamamında olmasa da büyük çoğunluğunda geleneğin daha önceleri mevcut olan durumlarının yeniden uyarlanması, tamamen sahih anlamda gerçekleşen uyarlamalar olmuştur.¹³⁷ Peki bu dönemlere ait arkeolojik ve tarihsel manada birtakım gerçeklikler karşımızda iken, modernist ideolojinin bu durumu perdelemesi ne şekilde mümkün olmuş ya da mümkün olmaya devam etmektedir? Bu soru esasında şu temel soruyu da beraberinde getirmektedir: Modernitenin başarısı nedir?

Elbette bu soru sosyal, kültürel veya siyasî düzlemde tek bir çırpıda cevaplanamaz. Fakat Gelenekselciler açısından bakarsak; bilimsellik veyahut nesnellik düzeyinde ele alınan tüm çalışmaların insanın aşkınlığına dair olanların kapsayıcılığından yoksun oluşunu sıklıkla dile getirişleri, moderniteye bakışlarının temel argümanlarını oluşturmaktadır. Bu argümanların içerisinde modernitenin teorik eleştirisinden ziyade metafizik temele oturttukları birtakım pratik eleştiriler de bulunmaktadır.

Seyyid Hüseyin Nasr kanadından bakıldığında fizikî dünyada bile, modern bilimin ağına yakalanamayan her ne varsa bütünüyle ya görmezden gelinmekte ya da var olmadığı “nesnel olarak” kanıtlanmaktadır.¹³⁸ Bütün bir Gelenekselci düşüncenin modern dünyaya bakışını kapsayabilecek bu cümle, kabaca girdi, süreç ve çıktı olarak özetlenebilecek bilimselliğin modern insan üzerinde yarattığı etkiyi tartışmaya açmaktadır. Bu etkinin başında insanın aşkınlığına ve hakikatine dair olanların, insanı harekete geçiremeyecek kadar tutsak kılması düşüncesi de yer almaktadır.

¹³⁶ René Guénon, *age.*, s. 48.

¹³⁷ *age.*, s. 46.

¹³⁸ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm ve Modern İnsanın Çıkması*, (Çev. Ali Ünal, Sara Büyükduru), İnsan Yay., İstanbul, 2015, s. 24.

Gelenekselci Ekol nezdinde modernitenin tüm bu tavrı yine kendi problemlerine dair çözümlerde de sürmektedir. Modernitenin kendine bağlı argümanlardan hareket ederek ortaya koyduğu çözüm yolları bir noktada insanı çıkışsız bırakmaktadır. Bu noktada hem Guénon özelinde hem de tüm Gelenekselci perspektifte modern dünyanın gerçek anlamını kavramak için, öncesinde de zikrettiğimiz üzere, modern dünyayı belirleyen zihniyetten bütünüyle kurtulmak gerekmektedir.¹³⁹ Bu düşünce Gelenekselcilerin modern dünyaya bakışının sorgulanmasına sebep olacaktır. Zira eğer modern çağın problemlerine dair bir çıkış bulunacak ise modernite gerçeğini bütünüyle reddetmek olanaksız bir durum olarak yorumlanmaktadır.¹⁴⁰

1.3.4. Gelenekselci Ekol'ün Sanat Anlayışı

Yeni bir toplum yapısı ve yeni bir süreç yaşanmakta olduğu sosyal bilimciler tarafından genel bir kabul olarak görülmektedir. Bu toplum yapısı içerisinde sanatın tarihsel bağlamı ve günümüz anlamına katkısı çerçevesinde, inşa edilen tüm bu sosyal yapının Gelenekselciler nezdinde esasında “*İnsan Krallığına*”,¹⁴¹ her şeye kadir bir varlık hissi oluşturma gayesinden bağımsız bir sonuç doğurmadığı düşüncesi yer almaktadır. Bir bakıma insanın ortaya koyduğu verimlerden, insanın yaşam yolculuğunun ve varlık idrakinin bir boyutunda yer alan sanatın da yer aldığı süreçlerde, asıl olandan uzaklaşıp, araçların amaç kılınması, *İnsan Krallığı*'nın bir başka yanılgısı olarak da ortadadır.

Hâl böyle iken sanatın boyutlarının çizilmesi ve ona duyulan ihtiyaç, Gelenekselciler açısından büyük önem arz etmektedir. Sanat ancak “kutsal” ise bir işleve sahip olabilir. Nitekim insanlık tarihi boyunca geçirilen süreçte sanat kutsallığını yitirmiş ve insanlık eşyanın derinliğini kavramayı da yitirmiştir. Schuon'e

¹³⁹ Bkz: René Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, (Çev. Mahmut Kanık), İz Yay., İstanbul, 1990, s. 14.

¹⁴⁰ Gelenekselci Ekol'ün modernite anlayışına dair buna benzer eleştiriler, çalışmanın ilgili bölümünde genişçe ele alınacaktır.

¹⁴¹ Tage Lindbom gibi Gelenekselci Ekol düşünürleri birtakım sosyal, toplumsal fikirlerin ruhsal talepleri karşılamasından ziyade, sadece kişisel çıkarlara dayalı ve *bencil*, idrakten yoksun bir maddî varlık ortaya koyduğunu ifade ederken, bunu özetlemek adına kısaca *İnsan Krallığı* olarak adlandırdıkları bir duruma işaret ederler. Tage Lindbom'a göre *İnsan Krallığı* ne kimsenin efendisi ne de kölesi olacak, eşitlik formu altında evrensel iktidarı kazanacak ve cismanî ihtiyaçlarını doyuma ulaştırarak kendisini gerçekleştirecektir. Bkz: Tage Lindbom, *age.*, s. 19.

göre en ilkel insanın bile ortaya koyduğu kaba bir sanat tasarımında dahi sembollere dayalı bir anlam ve çağrışım var iken artık bunca teknik bilgiye rağmen ortaya koyulan eserler fiziksel ve ârızî şekillerin ötesinde bir şey kavramaya zemin oluşturmamaktadırlar.¹⁴²

Gelenekselciler açısından sanatın mânevî ve tasavvufî boyutu bulunur. Mânevî boyut en başta insanın kutsal ile bağıni kuracak bir yön olarak karşıda dururken, tasavvufî boyutta ise daha ziyade sembollerle kurulu, dıştan içe doğru uzanan ve doğrudan ilâhî olana atıflarda bulunan bir yön yer almaktadır. Bu iki yönden en başta kutsala değinecek olursak, Nasr'ın bu noktada edebiyattan mimariye kadar sıklıkla vurguladığı düşünce, İslâm sanatının ve ihtiva ettiği tüm unsurların İslâm vahyine bağıli olduğudur. Nitekim Nasr'a göre sanatın vahiyle olan bağılinn doğrudan ve dolaylı olarak hem vahyinin iç boyutu (bâtınî boyut) ile bu boyutun ihtiva ettiği kutsal bilimden neş'et eden idrak ile gelişen yönleri bulunur.¹⁴³ Bu hâli ile misal mimari sanatında ortaya koyulan eserlerin (kurulan şehirlerin ve içinde barındırdığı tüm yapıların), İslâm'ın hukuk ilkeleri ile örtüşmesi ve *şerîata* bağıli olması beklenir.

Sanatın doğrudan dine bağıli yapısı onu kutsal bir forma dönüştürür. Fakat bu noktada vurgulanmalıdır ki Gelenekselci perspektife göre kutsiyet atfedilen sanat her ne kadar ilâhî kaynaklı olsa da dinî bir sanat değildir. Nasıl ki bir sanatın dinî olması, onun ele aldığı konu ve işlevi ile alakalı olup olmadığı ile ilgili ise; bir sanatı geleneksel yapan da ele aldığı konudan ziyade onun biçimlerinin ilâhî kaynaklı sembolizme uygun olup olmadığı ile alakalıdır. Geleneksel sanatın ölçüsü ele aldığı nesnede yer alan sembolizm kadar ayrıca derunî boyutta kutsaldan ilhamla ilişkili sembolizmden aldığı nasip ile de alakalıdır.¹⁴⁴

William C. Chittick gibi Gelenekselci isimler ise sanatı daha ziyade mânevî boyutu ile ve tasavvuf ekollerine yoğunlaşarak getirdikleri örnekler ile ele alırlar. Chittick'in daha çok Sadreddin Konevî ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî özelinde ele aldığı *kutsal sanat* bahsinde sembolizme dönük yönler vurgulanır. Ayrıca sanatın ilâhî olanla

¹⁴² Bkz: Frithjof Schuon, *İslâm ve Ezeli Hikmet*, (Çev. Şahabeddin Yalçın), İz Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 80.

¹⁴³ Bkz: Seyyid Hüseyin Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, (Çev. Sara Büyükduru) İnsan Yay., İstanbul, 2014, s. 231.

¹⁴⁴ Bkz: Burcu Bayer, *age.*, ss. 66-67.

teması da ön planda tutulur. Nitekim Chittick, İbnü'l Arabî'nin hayal âlemi ve şiirsel imaj konusunda görüşlerini aktarırken ondan şöyle bahsedecektir:

“O, aynı zamanda en azından üç divanı ve düzyazı niteliğindeki metinlerinin içine dağılmış binlerce başka beyit ve dizeleri olan en verimli şairlerden biridir. Hayal konusunda en büyük Müslüman kuramcı olarak, o etkin hayâl gücüyle kazanılan şiirsel ifade imkânlarını, ne yaptığıının tam bir bilinciyle kullanabilecek birisiydi. Ona göre şiir, Venüs'ün dünyasından ve Yûsuf peygamberden şaire gelen bir armağandı ve bizzat kendisine Allah'ın semâvî âlemlerine (spheres) yükselişi sırasında bu armağan bahşedilmişti.”¹⁴⁵

Görülebileceği üzere geleneksel sanat anlayışı en başta sûfizm özelinde ve tüm İslâm sanatı çerçevesinde mânevî olanı içinde barındırır. Gelenekselcilerin Chittick örneğinde olduğu üzere İbnü'l Arabî gibi sûfilere sık sık atıf yaparak, bir geleneksel sanat anlayışı ortaya koyma çabaları görülmektedir. Aslında Gelenekselci sanat anlayışı ortaya koyma çabası temel itibarıyla ekolün bilgi, varlık ya da diğer meselelere getirdiği izahlarla aynı oranda önemli görülmüştür. Zira tüm ekol mensuplarının özellikle en az modern bilim anlayışına getirdikleri eleştiriler kadar, modern sanatın insanın kendisinden kopuk oluşu üzerine düşüncelerini serdederken de *sophia perennis*'in mantalitesine bağlı oldukları görülür.

Eğer ezeli hikmet, kaynağı itibarı ile vahye dayalı ve insanlığın varlık sahasına çıkışından bu yana farklı coğrafyalardaki toplumların inanışlarında mevcut bulunan evrensel ve ebedî tüm ilkeler demek ise ekole göre sanatın da benzer şekilde, kutsala bağlı ve evrensel manada “işler” halde bulunması gerekir. Buradaki işlerlik insanın yeniden keşfine doğru aralanacak bir kapı ya da bir “ihtiyacın” giderilmesidir. Buradaki ihtiyaç hâli Seyyid Hüseyin Nasr'a göre kutsal bilimden ayrılmayan, kutsal bir tabiatı olan ve bu tabiatın gereği olarak da bilginin nakledilmesinde bir araç olma durumuna tekabül eden bir ihtiyaçtır. Nasr açısından geleneksel sanatın kalbinde yatan kutsal sanatın kutsal bir fonksiyonu vardır ve en az din kadar gerçek ve mevcuttur.¹⁴⁶

Gelenekselciler açısından sanatın mânevî yönü doğrudan dinle irtibatlıdır. Schuon'un en ilkel insanın bile ortaya koyduğu kaba bir sanat tasarımında dahi birtakım şekli unsurların ötesinde, aklî bilme hâli olarak da vurguladığı sezgisellik sanatı bir “keşif” alanına çeker. Dolayısıyla gerçekliği ve sezgiselliği içkin olan bir

¹⁴⁵ William C. Chittick, *age.*, s. 307.

¹⁴⁶ Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, (Çev. Yusuf Yazar), İz Yay., İstanbul, 1999, s. 265.

sanatın tasarlanırken orijinalliğini sağlayan unsur, sanatçının İlahî olanın gerçek şeklini aklen görüp sonrasında kendini onunla bütünleştirmesi yani onunla bir olmasıdır. Bu da ancak ilham psikolojisinin kavranması, mistik bilgi ve tecrübe ile mümkün olabilir.¹⁴⁷ Buradaki sanatçı esasında zaten İlahî manada insan-ı kâmil olan ve kendiliğinden o idrakle donanmış insandır. Eğer insan bilgiyi, kutsal bilginin kaynağı olan sanatla elde etmişse, kutsala erişmiş ve elde ettiği hikmet ile güzellik ve inayeti kendisinde birleştirmiştir. *Kutsal Sanatkâr*'ın bir eseri olarak insanın iç doğasını oluşturan gerçekliğe kutsalın bilgisiyle ve kutsal bilginin elde edilmesiyle ulaşılır.¹⁴⁸

Gelenekselci perspektifteki sanat anlayışı, esasında âlemin sonsuzluğunu şeklen bir forma dönüştürmek ve bu formdan elde edilen kutsal bilgi ile insanın gelenekle olan bağı kuvvetlendirmektir. Bu hâli ile sanat en üst perdede tüm varlık ve oluş âleminde bütüne giden yolların mütemmim bir cüzüdür. Sanat işlevselliği ve kutsal olanla irtibatı sağlaması bakımından *faydacı* bir sanattır. Fakat bu fayda yönlerinden olan irtibat noktasında bazı kişisel ve tecrübî yönlerin olması, geleneksel sanat perspektifine dair de eleştirileri getirmiştir.

¹⁴⁷ Bkz: Ömer Lekesiz, *Sanat Bizim Neyimize?*, Profil Yay., İstanbul, 2013, s. 76.

¹⁴⁸ Bkz: Seyyid Hüseyin Nasr, *age.*, s. 289.

İKİNCİ BÖLÜM

ÇAĞDAŞ TÜRK DÜŞÜNCESİNDE GELENEKSELÇİ EKOL'ÜN KONUMU VE EKOL'E YÖNELİK ELEŞTİRİLER

Çalışmamızın bu bölümünde, öncesinde aktarmaya çalıştığımız ekole ait temel kavramların ve görüşlerin içerisinde yer alan meselelerin, çağdaş Türk düşüncesinde eleştirilen tarafları ele alınacaktır. Bu eleştiriler ortaya koyulmadan önce ise Gelenekselci Ekol'ün ülkemizdeki konumu ve etkisi irdelenecektir.

2.1. Çağdaş Türk Düşüncesinde Gelenekselci Ekol'ün Konumu

Gelenekselci Ekol'ün Türk düşüncesi içerisinde ne şekilde karşılık bulduğu ve bu karşılığın en çok hangi alanlarda olduğunun tespit edilmesi önemlidir. Zira ekole dönük tüm bu eleştirilerin yoğunlaştığı alanlar, Türk düşüncesi içerisinde tartışılan, geçmişten gelen ya da mevcutta var olan tüm meseleler ile doğrudan ilgilidir. Dolayısıyla Gelenekselci Ekol'ün düşünce sistemimizdeki özel konumuna ve yansımalarına, bunların da öncesinde çağdaş Türk düşüncesinde kendine yer edinmiş bazı ekollerin ve ekol anlayışının ne olduğuna göz atmak gerekmektedir.

2.1.1. Çağdaş Türk Düşüncesinde Bazı Ekoller ve Ekol Anlayışı

Türkiye'de zaman zaman çeşitli düşünsel hareketlerin oluşu ve bir “ekol” tanımlamasına girebilecek bazı faaliyetlerin yürütülüşü, temel manada her birinin “gelenegin içinden bir modernleşme” çabası olarak ortaya çıktığını göstermektedir. Zira cumhuriyet sonrası ülkemizde yaşanan, doğrudan Batı etkisi ile gelişen modernleşme çabalarına alternatif olarak; örneğin *Bergsonculuk* gibi bazı akımların ortaya çıkması, hem mevcut rejime dair ilk eleştirileri getirmesi hem de milliyetçi-muhafazakâr bir düşünce ekseninde gelişmesi bakımından önemlidir.

Henri Bergson'un (1859-1941), Batı'daki pozitivizm ya da relativizm gibi akımların aksine, *sezgiciliği* öngören felsefesi, ülkemizde de yankı bularak; düşünsel manada yeni ve farklı perspektifler getireceği ve bundan hareketle de “yerli bir modernite anlayışı” ortaya çıkarılabileceği düşüncesi ile bazı çevrelerce benimsenmiştir.

Henri Bergson'un Türk muhafazakârları için pozitivizmin ve entelektüalizmin simgesi olan Batı düşüncesine alternatif bir açılım getirmesi değerli görülmüş ve öznesi salt akıl ile değil, tarihsel olanla irtibatlı bir bilinç ile şekillenen insan anlayışı nedeniyle de kendisine yakın ilgi gösterilmiştir.¹⁴⁹ Ayrıca Bergsonculuk etrafında şekillenen bazı fikrî hareketler, pozitivist düşüncelerin aksine spiritualist, irrasyonalist, antientelektüalist yönelimler göstererek; felsefenin ve metafiziğin anlamının ve kapsamının yeniden ele alınarak sınırlarının genişlemesi sonucunu doğurmuş ve netice itibarıyla de katı determinist fikirlerin savunulduğu bir dönemde Türk tefekkür hayatına yeni ufuklar açmıştır.¹⁵⁰

Hilmi Ziya Ülken'e göre Bergsonculuk; "*İstanbul'da yıkılan İmparatorluğun enkazı üzerinde, maddî imkânsızlıklar önünde mânevî kuvvete ve yarı mistik bir ruh hamlesine dayanmak*" fikrinden güç almıştır. Ülken bu hâli Bergsonculuğu, "*Batıdan gelen metafizik cereyanın doğurduğu modern mistik hava*" olarak telaffuz ederek, "*halk ruhunu ve halk sûfiligini birleştirerek, modern felsefe açısından Doğu'yu aydınlatmak ve onun değerlerini yeni metafiziğe göre meydana çıkarmak*"¹⁵¹ şeklinde görmektedir. Bu görüşler, dönem içerisindeki fikrî manzarayı genel manada ortaya koymaktadır.

Batı'nın mekanik bir dünya anlayışına karşın, Türk aydınları için bir umut gibi görülen ve milliyetçi-muhafazakâr düşüncenin gelişimi noktasında bir adım olarak değerlendirebileceğimiz bu fikrî hareketlilik sonrasında yine karşımıza çıkan bir önemli husus ise *Hareket Dergisi* etrafında şekillenen Nurettin Topçu felsefesi ve fikirleri olmuştur. *Milliyetçilik*, *Türk-İslâm sentezi*, *Anadolu*, *yerellik* gibi kavramlar etrafında şekillenen Nurettin Topçu felsefesinin ülkemiz düşünce hayatında önemli bir yeri bulunmaktadır. Nitekim bu düşünce *Hareket Ekolü* olarak da adlandırılmıştır. Nurettin Topçu, gelenek ve modernlik arasındaki bir nevi uzlaşmaz gibi görünen süreci tersine çevirme çabasıyla, İslâmlaşma sürecini ön planda tutarak, modern toplum

¹⁴⁹ Bkz: Mustafa Cem Oğuz, "Mustafa Şekip Tunç ve Türkiye'de Bergsonculuk", *Artvin Çoruh Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, S: 1, 2015, s. 94.

¹⁵⁰ Levent Bayraktar, "Bergsonculuğun Türkiye'ye Girişi ve İlk Temsilcileri", *Felsefe Dünyası*, S: 28, 1998, s. 71.

¹⁵¹ Bkz: Numan Rakipoğlu, *Gelenekselci Ekol ve Modernizm Eleştirisi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2008, s. 103; 267 ve 268. dipnot.

tasarımının en temel alanı olanı sanayi/teknik düzenine köklü eleştirilerde bulunmuştur.

Topçu batılılaşmayı ve modernliği sorgulayarak, bu sürecin bir kurtuluş değil bir çöküntü olduğunu dile getirerek, batılılaşmayı benliğimizi parçalayan bir taklitçilik olarak değerlendirmiştir.¹⁵² Esasen Bergsonculuk çerçevesinde de olduğu üzere yine *hareket ekolünün* de temel dinamiğinde yer alan “yerellik”, kökleri geçmişte aranan ve aynı zamanda “işler” halde bulunan bir toplum tasarımı ortaya koyarak; İslâmlaşma sürecini yeniden inşa etmeyi ve modernitenin yıkıcılığı karşısında mukavemet göstermeyi, temel esas olarak belirlemiştir.

Yine yerelliği ve yerliliği ön plana çıkaran ve Osmanlı sonrası Türkiye’nin mevcut sosyal, düşünsel krizlerine karşın bir tepki ortaya koyma amacı güden *Anadoluculuk* düşüncesini de zikredersek, Hilmi Ziya Ülken isminin ağırlıkta olduğu ve öncesinde *Osmanlıcılık*, *İslâmcılık*, *Turancılık* gibi bazı hareketlerin tamamını kapsayan bir düşünce hareketinin karşımıza çıktığı görülmektedir. *Anadoluculuk*, 20. yüzyılın hemen başlarındaki Türkiye’nin mevcut problem ve şartlarının bir sonucu olarak benimsenen yeni bir kimlik ve ideolojisi olarak ortaya çıkarak; Osmanlı’dan geriye kalan Anadolu topraklarını merkeze alarak ortaya konulan yeni tür siyaset etme ve kimlik edinme sürecini temsil etmiştir.¹⁵³ Hilmi Ziya Ülken’in ve bu fikir etrafında birleşen isimlerin, coğrafi olarak Anadolu üzerinden aktarmaya ve sistemleştirmeye çalıştığı ve kültürel manada mevcut birikimden yararlanarak ortaya koymaya çalıştıkları “medeniyet” telakkisi, Batı’nın mevcut değer sistemine karşın kendi yerimizi ve konumuzu belirleme amacı gütmüştür. Nitekim Ülken’in felsefi manada ortaya koymaya çalıştığı bazı eserlerde de Batı medeniyetine karşın fikrî açılımlar ve çabalar görülmüştür.

Gelenekselci Ekol’ün de mevcutta dile getirdiği, moderniteye karşı ortaya koyulması gereken tepkilerin, zikrettiğimiz üç ekolün kuruluş felsefeleri açısından da geçerli olduğu söylenebilir. Dolayısıyla zikrettiğimiz bu üç ekolün ülkemizdeki mevcudiyeti, Gelenekselci Ekol’ün de Türkiye’deki varlığına dolaylı zemin

¹⁵² Ergün Yıldırım, “Nurettin Topçu’da Sosyolojik Tahayyül: Yerli Eleştirel Sosyal Teori”, *Hece Dergisi*, Bir Düşünce ve Yarınki Türkiye Tasarımı Olarak Fikir ve San’atta Hareket ve Nurettin Topçu Özel Sayısı, S: 109, Ankara, 2006, s. 143.

¹⁵³ Köksal Alver, “Anadoluculuk ve Hilmi Ziya Ülken”, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, c. 3, S: 1, 2001, s. 133.

oluşturmuştur. Elbette Türk düşüncesi dairesinde dile getirebileceğimiz bazı diğer fikir akımlarının da merkezinde yer alan esas düşüncenin; kendi dinamiklerimizden hareketle bir medeniyet tasavvuru ortaya koymaya dönük olduğu vurgulanmalıdır.

Dile getirmemiz gereken bir diğer husus ise; mevcutta ortaya koyulmaya çalışılan bazı düşünsel çabaların, günümüzde artık bir “çerçeve” içerisinde değil de daha ziyade “modern düşüncenin” dinamiklerden hareket ederek, sürekli değişmekte olan referanslar içermesidir. Bu nedenle artık ülkemizde “ekol” gibi bir düşünce sistemi ve şekli yok olarak, mevcutta var olmayan bir konu hâline bürünmektedir.¹⁵⁴ Buradan hareketle; yukarıda adlarını zikrettiğimiz bazı ekoller ile benzeşen tarafları ve bir “ekol” tanımlaması altındaki faaliyetlerinden ötürü, ülkemizde “Gelenekselci Ekol” nezdinde ortaya koyulan çalışmaların *olumlu bir konumu* ortaya çıkmaktadır. Zira Gelenekselci Ekol faaliyetlerin derli toplu, sistemli ve bir düşünsel çerçeve dairesinde karşımıza çıkması, bu olumlu izlenimi de ortaya çıkaran en büyük nedenlerdir.

Gelenekselci Ekol’ün, Türk düşünce sistemi içerisindeki bu olumlu konumundan dolayı, eleştirel manada üzerinde konuşabileceğimiz çok kısıtlı materyallerin ve çalışmaların olduğu söylenmelidir. Ayrıca Gelenekselci Ekol’ün çerçevelendirdiği “gelenek” kavramı ile mevcutta Türk düşüncesi etrafında şekillenen gelenek kavramlarının benzeşen ve ayrışan tarafları da bulunmaktadır. Bu durum ekole dönük eleştirileri yine doğrudan ve dolaylı yönden etkilemektedir. Türk düşüncesi içerisinde gelenek kavramının konumuna ve algılanış biçimlerine bakmak, kavrama dair bu farkı ve benzeşen tarafları ortaya koymak adına önemlidir.

2.1.2. Çağdaş Türk Düşüncesi ve Gelenek Anlayışı

Ele alacağımız konu itibarıyla, Gelenekselci Ekol’ün Türk düşüncesi içerisindeki iz düşümünü belirlemek adına bazı sınırların ortaya koyulması gerekmektedir. Bu bakımdan, Gelenekselci Ekol’ün ülkemizde varlık göstermeye başladığı zamanlardan öncesinde, temel kavram ve meselelerinin ne şekilde karşılık ve yer bulduğunun zikredilmesi oldukça önemlidir. Zira Türk düşüncesinin genel yapısının ve meselelerinin zikredilmesi, ekolün dile getirdiği mesele ve kavramlar ile

¹⁵⁴ Burhanettin Tatar, “Nostalji ve Ütopya Arasında Gelenek Sorunu”, *Bilimname*, c. 6, S: 3, 2004, s. 5.

benzeşen ve ayrışan yönlerinin net olarak anlaşılması için oldukça önemlidir. Dolayısıyla bu da Gelenekselci Ekol'ün ülkemizdeki konumuna daha doğru bir bakış sunacaktır.

Hilmi Ziya Ülken'e göre düşünce tarihi, medeniyet tarihinin en önemli kısmını oluşturmakta ve adeta onun özü ve ruhunu teşkil etmektedir. Fakat bu yönüyle düşünce tarihi yalnızca ilim ve felsefeden ibaret olmamakla beraber aynı zamanda "kolektif düşünce" olarak da tabir olan, âlemin yaratılışı hakkındaki dinî akidelere ve en nihai temelde "hikmete" de dayalıdır.¹⁵⁵

Ülken'in bu şekilde dile getirdiği düşünce perspektifi aynı zamanda Türk-İslâm düşünce geleneğinin de mahiyetine dair bir vurgudur. Bu mahiyetin kapsamı içerisinde yer alan tefekküre dayalı eserler ya da bazı şahsiyetlerin emeği sonucu ortaya koyulan çalışmalar da yine bu düşünsel çerçeveyi teşekkül eden diğer unsurlardır. Fakat en başta vurgulanmalıdır ki yukarıda zikredilen bu *hikmet*, hiçbir muayyen şahsiyete ait olmayan, ilâhî yönünün işaret edildiği "dinî tefekküre" dayalı hikmettir. Buradaki vurgu, ele alacağımız Gelenekselciliğe bakış hususunda da yine başta belirttiğimiz "kapsama" dair bir emare olarak önemlidir. Zira ekole dönük eleştirilerin bazı noktalarında hikmete dayalı bir düşünsel perspektif dairesinden ziyade, Avrupa merkezli ve paradigma değişimine uğramış bir bakışın hâkim olduğu görülmektedir.

Tanzimat sonrası dönemde hatları belli şekillerde belirmeye başlayan daha doğrusu kategorize edilmeye başlayan Türk düşüncesi içerisinde, geleneğin yeri mühim bir noktadadır. Zira kendinden önceki düşünce birikimin kendi aksiyonu içerisinde vücut bulduğu ve bu hâli ile tekâmül eden bir yapı gösteren düşünce iklimimiz, her bir alanın kendi içerisinde farklı seyirlerini ortaya koysa da esas itibarıyla tüm alanların bütüncül olarak tek bir hafızada toplandığı bir yapı göstermiştir. Fakat modernite sürecinde birtakım çözümlere uğrayan bu bütüncül hafıza, kendi içerisinde devam eden tekâmül sürecini sekteye uğratmış ve "geleneğin" ötelenmesine neden olmuştur.

Semavî kitaplar ve kutsal metinler başta olmak üzere dinî, felsefî ve hikemî eserler, kanunlar, kurucu siyasî ve hukukî metinler, neşideler-şiiirler ve diğer tüm edebî eserler düşünce geleneğimizin temelini oluştururken; Batı düşünce tarihinin ürünü

¹⁵⁵ Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkür Tarihi*, YKY, İstanbul, 2007, s. 7.

olan bazı ideoloji ya da çatışmaların içinde bütüncül yapısını kaybederek, gittikçe müstakilleşmiştir. Bu müstakilleşme için çağdaş Türk düşüncesinin önemli isimlerinden Nurettin Topçu'nun bazı tespitleri önemlidir. Ona göre; *Selçuklu, Osmanlı sanatları gibi birçok gelişmenin yaşanmış olmasına rağmen, bunlar geriden gelenler tarafından kabullenip sürdürül(e)mediğinden bir düşünce rönesansımız gerçekleşmemiştir.*¹⁵⁶

Nurettin Topçu'nun bu tespiti, düşünsel seyrimizin “gelenekten” kopuşuna dair önemli bir hususu ifade ederek; kavrama ilişkin nazarımızın ne olduğuna da bir işaret sunmaktadır. Elbette *Türk Düşüncesi* dairesi içerisinde ele aldığımız *gelenek* ile Gelenekselci Ekol tarafından dile getirilen *gelenek*, bazı teknik hususlar noktasında ayrılmaktadır. Fakat ekolün ülkemizdeki algılanış biçimlerine doğrudan etkisi olduğunu düşündüğümüz bu sürecin, yine ekol eleştirileri bağlamında gözardı edilmemesi gerektiğinin de altı çizilmelidir.

Temel itibariyle Türk düşüncesi, Gelenekselci Ekol tarafından dile getirilen ezelî hikmet kavramındaki; kaynağı itibari ile vahye dayalı ve insanlığın varlık sahasına çıkışından bu yana farklı coğrafyalardaki toplumların inanışlarında mevcut bulunan evrensel ve ebedî tüm ilkeler olarak izah edilen düşünceden bağımsız değildir. Zira Türk düşüncesi; İslâmiyet öncesinde varlık sahasında yer almaya başlamasından itibaren, fikrî yoğunluğuna dinî bağlamın ve bu dinî bağlamdan neşet eden birtakım fikirlerin de eklenmesi ile genişleyen bir sahadır.

Bu hâli ile Türk düşünce sistemi içerisinde gelenek, maziden gelmesi yanında aynı zamanda güncelde de işlerliğini sürdüren bir form içerir. Bu işlerlik salt düşünsel alanda değil güncel hayatın içerisinde de kendini gösterir. Zira modernite karşısında Türk düşünce sistemi içerisinde vücut bulan bazı reflekslerin, bu dünyayı belirleyen zihniyetin salt olarak karşısında olan ya da onu görmezden gelen bir yapı içerdiği söylenemez.

Nurettin Topçu gibi isimlerin modernite karşısında her ne kadar da gelenekten yana olan tavırları olsa da körü körüne, kısır ya da şoven bir gelenek anlayışları olmadığı, aksine kâlp ve aklın süzgecinden geçmiş bir anlayışı barındırdıkları görülür.

¹⁵⁶ Bkz: Erol Battal, “Bir Ütopya ve Tasarım Olarak Yarınki Türkiye”, *Hece Dergisi*, Bir Düşünce ve Yarınki Türkiye Tasarımı Olarak Fikir ve San’atta Hareket ve Nurettin Topçu Özel Sayısı, S: 109, Ankara, 2006, s. 123.

Hatta Topçu geleneğin isyanını, cellâdını, ahlâkını, iradesini, ihsanını, anarşisini de almış ve her birini kendi dairesi içinde özümsemiş, hepsinden yarınlar ders çıkarmış bir aydındır.¹⁵⁷

Burada vurgulanmalıdır ki “gelenek” ile “modernliğin” yol ayrımında, her ne kadar birbirleri ile çatışır yanları olsa da her iki olgunun keskin hatlarla birbirinden ayırmadığıdır. Zira ülkemiz özelinde bakıldığında, geleneğin ve modernliğin gerçekte birbirlerine eklemlenen ortak formlara sahip olduğu görülür. Zaten geleneğin, modern bir zeminde savunulmaya çalışılmasının, aslında kendine bir “öteki” yaratması anlamına geleceği ve bu noktada “kendiliğinden” olan niteliğinin kaybedilerek muhteva kaybına uğrayacağı da bir gerçektir.¹⁵⁸ Çünkü çeşitli bilimsel ölçütlerin somut çıktıların şematik olarak belirginleşmesi ve bunların toplamının “medeniyet” olarak telakki edilmesi, moderniteyi bu medeniyetin birincil bilgi kaynağı olarak işaret ettiği birtakım argümanlar karşısında, Batı’nın dışında kalan toplumların iletişim kanalına dönüştürmektedir. Modernite, bu şekilde bir iletişim aracına dönüşerek; ekonomik, politik, sosyal boyutta Batı merkezci anlayışın dünyaya sunduğu tek gerçeklik olarak görülmektedir.

Buna karşın son tahlilde “geleneğin”, bu gerçeklik olarak lanse edilen durum karşısında bir savunma aracı olarak kendi varoluş şartlarından başka bir noktada konumlandırılması, onu bir “biçim” hâline de dönüştürmüştür. Bu durum onu formal bir düzleme taşıyarak, daha içine kapanmış bir eksene oturtmuştur. Modernitenin oluşturduğu gerilim hattının uçlarında yer alan eski ve yeni, yaşanan toplumsal sorunlar karşısında zıt kutuplarda konumlandırılarak (gelenek ve modernite kavramlarında olduğu gibi), *öteki* ile çatışır hâle dönüştürülmüştür. Bu çatışma hâlinde çıkmak için özellikle Gelenekselci Ekol tarafından dile getirilen düşünce, modern dünyayı belirleyen zihniyetten bütünüyle kurtulmak gerektiği yönünde olmuştur.¹⁵⁹

Bu düşünce, Osmanlı’da son dönemde girişilen yenileşme çabalarının, istenilen sonucu ulaşılamadığı dönemde gösterilen reflekslerle benzerlik taşımaktadır.

¹⁵⁷ Selim Somuncu, “Modernist İdeolojinin Karşısında Gelenekçi Bir Reformist: Nurettin Topçu”, *Hece Dergisi*, Bir Düşünce ve Yarınki Türkiye Tasarımı Olarak Fikir ve San’atta Hareket ve Nurettin Topçu Özel Sayısı, S: 109, Ankara, 2006, ss. 220-221.

¹⁵⁸ Bkz: Mustafa Armağan, *Gelenek ve Modernlik Arasında*, Timaş, İstanbul, 2012, ss. 15-16.

¹⁵⁹ Bkz: René Guénon, *age.*, s. 14.

Osmanlı'da geleneksel yapıyı “yeniden” inşa etme girişimlerinin, siyasî ve idarî alandaki aşmazların diğer toplumsal alanlardaki sorunlarla bütünleşerek bir sarmal hâline dönüşmesi ve sonuçsuz kalması; farklı etkenlerin de dahil olduğu birtakım düşüncelere ve ideolojilere sebebiyet vermiştir. Bu düşüncelerden biri de Batı'nın her yönüyle meydan okumasına karşın onun bütünüyle reddedilmesidir.¹⁶⁰ Bu refleksler Osmanlı sonrasında da cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren farklı şekiller alarak sürmüştür. Elbette yeni ve eski arasında yaşanan bu gerilimin etkilendiği alanların başında da gelenek kavramı ve bu kavrama dair bakış gelmiştir. Bu etki ise Türk düşüncesinde eleştirel yönlerini ele aldığımız Gelenekselci Ekol'e bakışı doğrudan etkilemektedir.

2.1.3. Çağdaş Türk Düşüncesinde Gelenekselci Ekol'ün Konumu

Ülkemizde 1980'li yıllarla beraber Gelenekselci Ekol'e ilişkin bazı çevirilerin yapıldığı ya da metinlerin üretildiği görülmektedir. Ülkemizde o tarihten bu yana süregelen ekole ilişkin her yeni çalışma, kendisinden sonra yapılacak çalışmanın birer öncüsü konumundadır. Zira henüz tam manasıyla ülkemizde, ekole ilişkin yürütülen çalışmalar, yeterli düzeye ulaşmamıştır. Fakat bununla beraber ekolün ülkemizde büyük bir ilgi ile karşılandığı da görülmektedir. Hatta Seyyid Hüseyin Nasr bu durumu şöyle ifade etmektedir:

“Türkiye modernizmle yüzleşen ilk ülkelerden biri olup modernist fikirler diğer çoğu Müslüman topluluktan da fazla bir şekilde Türk toplumunun birçok üyesinin ruhuna ve zihnine derinden kök salmıştır. Dolayısıyla Türkiye, bu çalışmanın konusu da olan Gelenekselciler tarafından anlaşıldığı şekliyle modernist dünya görüşünün yanlış öncüllerinin sebep olduğu tehlikeli illetlere panzehir sağlayacak olan geleneğe yönelik artan bir alâkasının bulunduğu ilk İslâmî beldelerden biridir.”¹⁶¹

Doğrudan ekolün temsilcisi birisi tarafından söylenen bu sözlerde de görüleceği üzere, Türkiye'de ekole ilişkin yapılan çalışmalar önemli bir yerde durmaktadır. Tespit edildiği kadarı ile dilimizde ilk kez Sâmîha Ayverdi'nin, *Türk Tarihinde Osmanlı Asırları* isimli eserinde ilk kez Guénon'a atıfta bulunduğu

¹⁶⁰ Mehmet Akgül, *Türk Modernleşmesi ve Din*, Çizgi Yayınları, Konya, 1999, s. 194.

¹⁶¹ Seyyid Hüseyin Nasr, “Seyyid Hüseyin Nasr'ın Önsözü”; Nurullah Koltas, *Gelenekselci Ekol ve İslâm*, İnsan Yay., İstanbul, 2013, s. 9.

görülmektedir.¹⁶² Bu atıf Türkçe literatürde Gelenekselcilere yapılan ilk atıf olması nedeniyle önemlidir.

Gelenekselci Ekol ile ilk tanışma, 1980'in hemen öncesinde görülen çeviri makaleler ve çeviri kitaplar vasıtasıyla olmuştur. Tespit edebildiğimiz kadarı ile Gelenekselci Ekol'e ait Türkçe'de yayınlanan telif kitap, çeviri kitap, telif makale, çeviri makale, lisans, yüksek lisans ve doktora tezi, bildiri gibi metinlerin sayısı bir hayli fazladır.¹⁶³ Gelenekselci Ekol'e ait metinlerin sayısının Türkiye'de özellikle seksen sonrası dönemde yoğunlaştığı görülmektedir. İlk çeviri makale ve çeviri kitaplarla başlayan süreçte, ekole olan ilginin yıllara göre çeşitlilik göstermesinde, ülkemizin siyasî, sosyal ya da düşünsel atmosferi de belirleyici rol sahibi olmuştur.

Son kırk yıllık sürece bakıldığında Türk modernleşmesinin yoğun olarak etkilendiği sosyal, kültürel, ekonomik ve dinî sahada birçok değişimin yaşandığı ve yeni kavramların ortaya çıktığı görülür. Bu kavram yoğunluğu içerisinde, kendi dinamiklerini yeniden tanımlama ihtiyacı hisseden ve mevcutta var olanların yeniden gözden geçirildiği Türkiye'de, birtakım aksiyolojik faaliyetlerin yoğun şekilde yaşandığı görülür.

Bu faaliyetlerden biri de *İslâmcılık* düşüncesidir. Esasen bu düşünce mevcutta o tarihe kadar bazı etkilerle ya da gelişmelerle yaşanagelse de seksen sonrasında yeni eğilimler göstermiştir. Bu dönemde Türkiye içinde gerçekleşen en önemli olay, 1980 askerî darbesidir. Darbeyle birlikte devlet aygıtının, kitlelerin dinî, kültürel, politik yönelimlerini baskılaması bazı reflekslere yol açmış ve bu kitlenin bir kısmının İslâmî mücadeleyi benimsemesine sebep olmuştur.

Türkiye'de meydana gelen gelişmeler, bir yönüyle kitlelerin *mevcut düşüncelerine* ket vurmuş, sosyolojik ve ideolojik bir kriz yaşanmasına sebep olmuştur. 1980 darbesinin; milliyetçi, muhafazakâr ve dinî bir eğilimi olan düşünce üzerinde yarattığı travma, bakışların İslâm dünyasındaki gelişmelere yönelmesiyle atlatılmaya çalışılmıştır. O güne kadar düşük yoğunluklu bir ilgiyle karşılanan

¹⁶² Sâmîha Ayverdi, *Türk Tarihinde Osmanlı Asırları*, c. 1, Damla Yay., İstanbul, 1975, s. 12, 202. Ayrıntılı bilgi için Bkz: Sinan Akdoğan, *Gelenekselci Ekole Göre Din ve Modernleşme: René Guénon Örneği*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), MÜSBE, İstanbul, 2010, s. 1.

¹⁶³ Ayrıntılı bilgi için Bkz: Abdullah Kasay, *Türkçe'de Tradisyonizm (Bir Bibliyografya Denemesi)*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Semineri), NEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2017, ss. 88-89.

dünyadaki İslâmî hareketler, 1980’li yıllarda Türkiye İslâmcılarını besleyen en önemli ideolojik damar olmuştur.¹⁶⁴

Bakıldığı zaman *gelenekselci metinlerin* ülkemizde yer aldığı dönem, yaşanan tüm bu gelişmelerle paraleldir. Yaşanan bu siyasî gelişmelerin yanında elbette özellikle köyden şehre yoğun bir göç döneminin başlaması, modernleşme ve sanayileşme çabalarının artması gibi toplumsal değişimler de yine bu dönemin ön plana çıkan unsurlarındandır. Şehir hayatı içerisinde kimliklerini koruma çabası ile bazı refleksler gösteren bireyler, taşıdıkları duygusal dozu yüksek Müslümanlıklarını şehirlerin çevrelerinde öbeklenerek muhafaza etmeye, bilgi yönünden eksik gördükleri “İslâm”larını ise benzer düşünceler taşıdıkları kişilerle paylaşma eğilimi ile (Kur’an kursu gibi yerlerde) örgütlenmeye başlamışlardır.¹⁶⁵

Elbette dönemin ve sonrasının sosyokültürel yansımalarına ilişkin benzer şekilde ve farklı alanlarda birden fazla gelişme sayılabilir. Dinî bağlamı ile ele alındığında Gelenekselci metinlerin bu ve benzeri toplumsal hareketler karşısında Türkiye’de bir etki uyandırdığı söylenebilir. Zira Türkçe’ye çevrilen ilk kitabın René Guénon’a ait *Modern Dünyanın Bunalımı*¹⁶⁶ olması, modernite ile yoğun şekilde karşılaşmaya başlayan döneme dair birtakım ipuçları sunmaktadır.

Guénon’un esas itibarıyla ekolün ana eksenine yön verdiği ve hatlarını belirlediği “Gelenekselcilik” fikri; düşünce, din, bilim, felsefe gibi insana özgü ve insan için var olan tezahürlerden geçerek, O’nun yolunda merteye merteye ilerleyerek kişiyi bir dirilişe götürür. Örneğin, Sezai Karakoç’un dirilişe yüklediği anlam da benzer şekilde Guénon’a yakındır.¹⁶⁷ *Modern Dünya’nın Bunalımı*’nın Türkçe’ye çevrildiği tarihte aynı zamanda *Mavera* ve *Diriliş* dergilerinde *gelenekselci metinlere* rastlanır. Özellikle Sezai Karakoç’un dergisi *Diriliş*’te René Guénon’a ait arka arkaya “*Kabuk ve Çekirdek*”, “*İslâm Tasavvufu*”, “*İslâm Uygarlığının Batı’daki Etkisi*”

¹⁶⁴ Bkz: Mahsum AYTEPE, “Doğuşundan Günümüze İslâmcılığın Türkiye Seyri: Bir Sınıflandırma Denemesi”, *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, c. 4, S: 1, 2016, ss. 188-189.

¹⁶⁵ Mustafa ARMAĞAN, *Gelenek*, Ağaç Yay., İstanbul, 1992, ss. 84-85.

¹⁶⁶ René GUÉNON, *Modern Dünyanın Bunalımı*, (Çev. Nabi Avcı), Yeryüzü Yay., İstanbul, 1979.

¹⁶⁷ Bkz: Abdullah BAŞARAN, “Gelenekçi mi Gelenekselci mi?”, <https://www.dunyabizim.com/kitap/gelenekci-mi-gelenekselci-mi-h3356.html>, (ET: 02.12.2018).

başlıklarını taşıyan metinlerin çevirilerinin¹⁶⁸ yer alması ekole olan ilginin en başta Guénon etrafında şekillendiğine dair önemli bir işarettir.

Mustafa Tahralı'nın da yine *Kubbealtı Akademi Mecmuası*'nda ekolün diğer temsilcilerine ilişkin bazı çeviri faaliyetlerine giriştiği görülür.¹⁶⁹ Hem birtakım fikir ve düşünce dergilerindeki çevirilerle hem de akademik manadaki yayınlarla ilgi odağı hâline dönüşen ekol, ülkemizde kısa sürede etkisini göstermiştir. Zira takip eden yıllarda ekole ilişkin çeviri makalelerin yanında telif makaleler de sıklaşmış ve René Guénon ile beraber Martin Lings, Seyyid Hüseyin Nasr, William Chittick, Titus Burckhardt, Lord Northbourne, Osman Bakar, Frithjof Schuon, Gai Eaton, Ananda K. Coomaraswamy gibi isimlerin de çeviri kitapları yer almaya başlamıştır.

Peki Türkiye'de Gelenekselci Ekol'ün bu denli ilgi görmesinin sebebi nedir? En başta diğer düşünsel faaliyetlerden farklı olarak, ideolojik bir nitelik barındırmaması ve temelde özü itibarıyla dinî oluşu, ekolü dünya görüşü sunma kabiliyetinde bir konuma oturtmuştur.

Genel manada insanı ve insanın yeryüzünde inşa ettiği medeniyetleri, tarihi, ürettiği bilgi ve sanatı hülâsa her şeyi kutsal olan ile (Tanrı) ilişkilendirmesi; bilgiyi kurtuluşa ulaşmanın bir aracı olarak görmesi ve dolayısıyla, bilgi ile kurtuluş arasında doğrudan bir alaka olduğunu iddia edişi, modern olana alternatif sunmanın yanında, kökü vahye dayalı bütün dinleri ve gelenekleri yeni bir vizyonla güncelleştirerek onları sadece dinî-tarihi araştırmaların konusu olmaktan çıkarması, ekolün ön plana çıkan özelliklerindendir.¹⁷⁰ Bu niteliğinden ötürü, yukarıda değindiğimiz döneme ilişkin bazı sosyal hareketlenmelerin karşısında bir “yeniden inşa edici” fonksiyonu üstlenen, daha doğrusu bu değer kendisine atfedilen ekol, modernite karşısında Türk düşüncesinin çıkış arayışlarına katkı sunmuştur.

Bakıldığı zaman, içerisinde dinî perspektifte değişimleri de içeren ve bununla beraber katlanarak çözüm yolu arayışlarını sürdüren Türk modernleşmesi

¹⁶⁸ Bkz: René Guénon, “Kabuk ve Çekirdek”, (Çev. Mahmut Kanık), *Diriliş Dergisi*, c. 5, S: 61, 1979, s. 26; Bkz: Guénon, “İslâm Tasavvufu”, (Çev. Mahmut Kanık), *Diriliş Dergisi*, c. 5, S: 62, 1979, s. 22; Bkz: Guénon, “İslâm Uygarlığının Batıdaki Etkisi”, (Çev. Mahmut Kanık), *Diriliş Dergisi*, c. 5, S: 63, 1979, s. 20.

¹⁶⁹ Bkz: Kubbealtı Akademi Mecmuası, c. 5, S: 2 ve 4, 1979.

¹⁷⁰ Bkz: Adnan Aslan, “Gelenekselci Ekol Düşüncesinin Kaynakları”, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Medeniyet Projelerinin İnşa Sürecinde Çağdaş İslâm Düşüncesi*, (C. Ed. Selim Eren, Ali Öztürk), c. 10, İnsan Yay., İstanbul, 2015, s. 753.

çerçevesinde de ekolün çok ciddi yankı bulduğu söylenebilir. Öyle ki Türk modernleşmesi temel itibariyle salt cumhuriyet sonrası dönemi ifade etmez. Cumhuriyet ile birlikte modernite karşısındaki radikalizmi ve kararlılığı ifade ederek bir olgu hâline dönüşen modernleşme, aslında Osmanlı'nın Batı karşısındaki çözüm arayışları sürecinde bir hedeften ziyade; Batı'da olanı sahiplenme çabasıdır.¹⁷¹

Subaşı'nın ifade ettiği bu paradigma Gelenekselci Ekol'ün modernite anlayışı ile benzerlik taşır. Bu konuda Seyyid Hüseyin Nasr şunları söylemektedir:

“Türkiye asırlarca sadece siyasî olarak değil ayrıca dinî, mânevî ve entelektüel açıdan da İslâm âleminin merkezi olmuş ve geleneksel doktrinler; modern dünyanın yanlışlıklarını gözler önüne sermede sahih metafizik öğretileri bilinir kılmada felsefe, kelâm, tabiî ve fennî İslâmî ilimler, İslam kozmolojisi ve bilim felsefesi, İslâmî antropoloji ve sosyoloji, İslâm fıkhi ilkelerinin metafizik ve vahyî temelleri, İslâm sanatının mânevî önemi ve diğer birçok alâkalı konu dâhil İslâm entelektüel geleneğinin bütününe çağdaş bir dilde bilinir kılma ve yeniden inşa projesinde kıyası gayri kabil bir yardım sağlayacak olan doktrinlerdir.”¹⁷²

Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere gelenek, modern olanın karşısında hem var olanı yeniden ortaya çıkarma, hem de inşaa etme noktasında merkezî niteliğini koruyan Türk düşünsel hayatının gelişiminde, önemli bir role sahiptir.

Günümüz insanını ihata etmekte olan profanlaşma yönelimi ülkemiz özelinde de çok farklı sonuçlar doğurmuştur. Bireycilik ilkesinin modern Batı kanalınca ideolojik bir düzlemde sürdürülme çabası neticesinde, modernitenin etki gücü daha da belirgin hâle dönüşmüştür. *Geleneksel kodlar* ile yoğrulmuş Türk düşüncesi içerisinde bir refleks olarak görünen Gelenekselci Ekol ve görüşleri ise, Batı karşısında Doğu fikrini ve düşüncesini sunarak, *modern dünyanın bunalımından* çıkmaya bir reçete sunma çabasıdır.

Bu reçetenin kimi çevreler için entelektüel ve sosyolojik manada karşılıkları olmasına rağmen, ekolün henüz Türk düşüncesi içerisinde tam manası ile yerleşik bir noktaya vardığı söylenemez. Modernitenin yıkıcı ilkelerinin tamamen reddedilmesi yönünde salık veren ve *bilim, bilgi, varlık* gibi olguları ele alış biçimleri ile bir *öze*

¹⁷¹ Bkz: Necdet Subaşı, “Türk Bilimadamlarının Bakış Açısından İslâm ve Modernite”, <http://www.necdetsubasi.com/calismalar/makale/70-turk-bilimadamlarinin-bakis-acisindan-islam-ve-modernite>, (ET: 07.12.2018).

¹⁷² Seyyid Hüseyin Nasr, “Seyyid Hüseyin Nasr'ın Önsözü”; Nurullah Koltas, *Gelenekselci Ekol ve İslâm*, İnsan Yay., İstanbul, 2013, s. 11.

dönüş vadeden ekolün, orijinal bir disiplin alanı olarak karşımıza çıkmış olması ve çok yönlü biçimde, geniş bir sahada hareket alanı bulması, halen üzerinde çalışmayı gerektiren farklı yönlerini önümüze koymaktadır.

Doğrusal bir ilerleme düşüncesinin zıttı olarak, onu çevrimsel bir döngü düzeyinde ele alarak, modernleşme karşısında bir çözüm anlayışına sahip ekolün, bunu dile getirirken kavramsal manada ele aldığı hususların halen tartışılıyor oluşu da bir gerçektir. Nitekim bu tartışmalar Türk düşüncesi çerçevesinde de yer bulmakta ve ekole dair yaklaşımlar çok farklı şekillerde sürmektedir.

2.1.4. Çağdaş Türk Düşüncesinde Moderniteye Bakış ve Gelenekselci Ekol

Gelenekselci Ekol'ün en baştan itibaren ana felsefesi, modernitenin doğrusal ilerlemeci tutumuna karşın göstermiş olduğu tavırdır. Bu tavıra karşılık olarak, Türk düşüncesinde temel manada moderniteye bakışın ne olduğunu tespit etmek yerinde olacaktır. Zira modernite karşısında ekolün ortaya koyduğu meseleler ile Türk düşüncesi içerisinde yer alan modernite anlayışının, benzeyen ya da çatışan taraflarının ortaya konulması, Türkiye'de Gelenekselci Ekol'e bakışın boyutlarını tespit etmek için oldukça önemlidir.

Esasen spesifik olarak ekole ilişkin bütün kavramların, ülkemizdeki karşılıklarının ne olduğuna ayrı ayrı bakmak gerekmektedir. Fakat Gelenekselcilerin, insanın *aşkınlığına* dair bir yoksunluk yaşamasına sebep olarak gösterdikleri *modernitenin*, özel bir değerlendirmeye tâbi tutulması gerekmektedir. Çünkü Nasr'ın “*onun ağına yakalanamayan her şeyin bütünüyle görmezden gelinişi*” olarak ifade ettiği durum,¹⁷³ tüm kavramların da algılanışını doğrudan etkilemektedir. Yani modernite, her şeyi dönüştürmekte ve onun kapsamına girmeyen şeyleri ise görmezden gelmektedir. Dolayısıyla Türk düşüncesindeki Gelenekselci Ekol ve modernite anlayışı, Gelenekselci Ekol'ün kendi düşünsel dairemiz içerisinde yansımaları ile doğrudan ilgilidir.

Türk modernitesi tartışmaları içerisinde en dikkat çekici olan; modernleşme gayretlerinin sosyal, ekonomik, teknolojik ilerlemeden ya da dönüşümden ziyade,

¹⁷³ Bkz: Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm ve Modern İnsanın Çıkmazı*, (Çev. Ali Ünal, Sara Büyükduru), İnsan Yay., İstanbul, 2015, s. 24.

daha çok bir zorunluluk ve dayatmaya ilişkin olduğuna dair vurgudur. Necdet Subaşı'nın, öncesinde de dile getirdiğimiz üzere *Batı'da olanı sahiplenme düşüncesi ile hareket edilerek ilerleyen* olarak tarif ettiği Türk modernleşmesinin, daha sonra ana eksenlerinden en önemlisi *sekülerleşme* olmuştur.

Eğitim, yargı, siyaset mekanizmaları ya da diğer tüm kurumları ile İslâm'ın doğrudan organik bağa sahip olduğu Osmanlı sonrası Türkiye, laikleşme sürecine girmiş ve neticede toplumsal-kültürel bağlamda dünyevîleşme hızlanarak dinî referanslardan her alanda uzaklaşmıştır. Laikliğin bir devlet politikası hâline dönüşmesi ve neticede modern “ulusal kimlik” inşası süresince yaşananlar, Türk modernleşme sürecinin kısa bir özeti sayılabilir. Konumuz itibarıyla bu sürecin politik ya da sosyal arka planından ziyade, etkileri ve bu etkiler çerçevesinde modernite anlayışına ilişkin tespitlere değinmek daha yerinde olacaktır.

Gelenekselci Ekol nezdinde dile getirilen modernite eleştirilerinin, özellikle Osmanlı'nın son yüzyılına atfedilen modernleşme sürecinde gösterilen reflekslerle alakası, bizim için önemlidir. Bu bakımdan; Osmanlı'nın geçirdiği modernleşme sürecini, o dönem içerisinde eleştiren, Batı medeniyetinin, İslâm medeniyeti ve Osmanlı toplumu üzerinde hakimiyet kurmaya çalıştığı bir dönemde çıkış yolu arayanlardan Said Halim Paşa gibi isimlerin görüşleri önemlidir.

II. Meşrutiyet sonrasında, Osmanlı devlet yönetiminde sadrazamlık gibi görevler yerine getiren Said Halim Paşa, dönemin siyasal ve toplumsal meselelerine dair görüşleri ile ve Doğu-Batı hattında yaşananlara ilişkin yaklaşımları ile ön plana çıkan isimlerdendir. Ona göre Batı karşısında gösterilen hayranlık seviyesi hem bir taklit oluşundan ötürü çok güç hem de tehlikelidir. Zira Batı'nın medeniyetine duyulan hayranlık ve onların tecrübelerinden istifade etmeye dair arzu siyasî, sosyal ve felsefî manada kendi fikir hayatımıza başka bir özellik katmaktadır. Bu düşüncesini şöyle dile getirmektedir:

“Her milletin kendine has fikirleri ve hisleri olmasaydı, içtimaiyat ilmi (sosyoloji), hayvanat ilmi (zooloji) ile garip bir şekilde iç içe bulunurdu. Bunun içindir ki, başka milletlerin tecrübelerinden istifade etmeye kalkışan bir milletin, tâmiri imkânsız birtakım hatalara düşmemesi güçtür. Gerçi, başka milletlerin, çoğu zaman onlara pek pahalıya mâl olmuş bulunan siyasî tecrübelerinden, zahmetsizce istifade etmek pek çekici şeydir. Fakat Garb'ın düşünce tarzı ve ruh halleri ile Şark'ın düşünce

ve ruhu arasındaki ortak noktalar ekseriya umulanın aksine pek azdır. Bu yüzden, böyle bir istifadeye kalkışmak çok tehlikeli olur.”¹⁷⁴

Yine ona göre İslâm medeniyeti ile yoğrulan kendi düşünce birikimimiz, modernite sürecinde birtakım çözümlere uğrasa da çıkış yine “İslâmlaşmak” ile mümkündür. Çünkü, Kant ya da Spencer’in ahlâk görüşleri ile yoğrulan bir Müslüman ne kadar bilgili olursa olsun ne yaptığını bilmeyen bir kimseden ibarettir”.¹⁷⁵

Said Halim Paşa’nın düşüncesinde hatları çizilen sınır en başta modernite karşısında “kendi benliğini” korumak üzerinedir. Bu benlik dairesi ise salt bir ırka dair olan atıftan ziyade, İslâm milletlerinin tamamını kapsar. Eğer Batı karşısında geri kalınmışsa, bunu tersine çevirecek olan kimlik de en başta Müslüman kimliğidir. Bu Müslüman kimliğine bürünüldüğü takdirde Batı’nın yanlış değerlendirilmesi sonucu bir problem hâline dönüşen “yenileşme hareketinin”, kendi iç dinamiklerimizle yeniden tesis etme imkânına sahip olduğumuzu savunan Said Halim Paşa, sık sık Batı’ya olan bu körlemesine yakınlaşmayı eleştirmiştir.

Bu görüş, ele aldığımız konu düzleminde Gelenekselci Ekol’ün Batı’ya olan yaklaşımı ile benzeşmektedir. Fakat teknik olarak Gelenekselcilerin ilerlemenin tecellisine sebep bilimin bazı metafizik ilkelerden yoksun oluşunu savunuşu ve buna sebep olarak da modern bilimin ve bilme tarzının da doğrudan modernliğin kendisi olduğuna dair eleştirileri, salt İslâmî kaynaklardan değil Budist, Hindû hatta Coomaraswamy gibi ekol mensuplarının Eflatun, Dionysius, Boehme gibi Batı kaynaklarını da dahil ederek referans göstermesi,¹⁷⁶ Said Halim Paşa’nın esasını belirlediği salt İslâmî metodoloji ile zaman zaman zıtlık gösterir. Elbette ekolün Doğu metafiziği gibi unsurlardan elde ettiği bazı çıkarımlar, doğrudan onların kullanımından ziyade elde edilen sentezler şeklindedir.

Said Halim Paşa’ya göre; *uzun ve eski bir mâziye sahip olan Doğulu milletlerin kendine mahsus âdet ve an’aneleri, ahlâkî ve felsefî inançları, ayrı ruh halleri ve birbirinden farklı sosyal ve siyâsî esasları bulunmakta iken İslâm’ın nuru, zayıflamış ve sönmüş bu Şark milletlerine yeniden taze bir hayat sunmuştur.*¹⁷⁷ Said Halim

¹⁷⁴ M. Ertuğrul Düzdağ, *Said Halim Paşa: Buhranlarımız ve Son Eserleri*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2015, ss. 76-77.

¹⁷⁵ Bkz: *age.*, s. 186.

¹⁷⁶ Bkz: Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, (Çev. Yusuf Yazar), İz Yay., İstanbul, 1999, s. 119.

¹⁷⁷ Bkz: Düzdağ, *age.*, s. 162.

Paşa'nın bu görüşü çok katmanlı bir biçimde ele alındığında Gelenekselciler nezdinde dile getirilen bazı hususlar noktasında ortaya farklı yorumlar çıkarmaktadır.

Ekolün “Doğu Metafiziğini”, Batı tarafından yitirilen metafiziğe cevap üretme yetisi taşıması bakımından, doğrudan İslâm'ın kendisi yerine öncelemesi önemlidir. Zira ekolün, “saf” olduğu düşünülen bu metafizik anlayışı, bağlamı itibariyle *sophia perennis*'in bir cüzü ya da muhtevasına dâhil görmesi, temelde tüm bu hikmetin de “tekilliliğine” dair bir vurgudur. Ortaya çıkan durumun, Said Halim Paşa'nın tüm maddî ilimler ile metafizik inanç ve nazariyeleri bütünüyle kendinde toplayan olarak gördüğü İslâmî düşünceyi, dolaylı olarak zedelediği yorumu ortaya çıkabilir. Elbette Gelenekselcilerin konuya bu şekilde yaklaşımlarının; Batı modernitesinin mantalitesi gereği “bilinemez” olana dair maddî bir görünüm sunmasına karşılık olarak, somut bir gösterge sunma çabalarının gereği olduğu da ortadadır.

Türk modernleşme sürecinde elbette en başta ortaya koyulan çabaların, devletin bekası üzerine şekillendiği görülmektedir. Fakat Batılılaşmanın temel itibariyle “sonuç odaklı” bir düzlemde ilerlemesi, süreci çok daha keskin görüşlerle farklı bir noktaya kaydirmiştir. Öyle ki Abdullah Cevdet gibi isimler Batı medeniyetinden beklenenin sadece birtakım sorunlara çözüm olmaması gerektiğini, onun bütünüyle kabul edilmesinin zorunlu olduğunu dile getirmiş ve Doğu'nun geri kalmasının temel sebebi olarak dini göstermiştir.

Abdullah Cevdet'e göre Osmanlının gerilikten kurtulması için yapılması gereken tek şey Batılılaşmaktır. Zira hakiki medeniyet, Avrupa medeniyeti olup üstünlük ve kuvvet ondadır. Bunun için de siyasî ya da askerî manada birtakım yenileşme faaliyetlerinin ötesinde sosyal alanın her noktasında reformlar yapılmalı, kadınlar dilediği gibi giyinmeli, bütün tekke ve zaviyeler ilga olmalı, Avrupa medeni kanunu kabul edilmeli ve nihayetinde din ile devlet işleri birbirinden ayrılmalıdır.¹⁷⁸

Cevdet'in görüşleri bu hâli ile esasında modernite anlayışımızın o dönem itibariyle iki farklı zıtlıkta ilerlediğini göstermektedir. Bir taraftan Said Halim Paşa gibi isimler çareyi *İslâmlaşmakta* ararken, öte yandan Abdullah Cevdet gibi isimlerin

¹⁷⁸ Bkz: Nasuh Günay, “Dr. Abdullah Cevdet ve Görüşleri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S: 1, Isparta, 1994, ss. 218-219.

ise tümüyle Doğu ve Doğu'ya ait olan (ki içerisinde en başta dinin dahil olduğu) olgulardan kurtulunması gerektiği düşüncesi, ayrı boyutlarda yer almıştır.

Yine benzer zıtlıklardan biri de Ahmet Mithat Efendi'nin kaleme aldığı “Avrupa’yı Beğenelim mi, Yoksa Ondan Nefret mi Edelim?” başlıklı yazısında da görülmektedir. Ahmet Midhat’a göre “*kişiler ekseriyetle tanışık olmadıkları şeylere temkinli yaklaşmakta misal elektrikle çalışan bir makinenin kabzasını bile tutmaktan çekinmekte bazen de hiç bilmediği bir şeyi cesaretle eline almakta ve bundan sebep dikkatsiz davranıp yıldırım çarpmışa dönmektedir.*”¹⁷⁹ Fakat ona göre insan ancak yaklaştığı konunun esasına vakıf ise bunu kendi kullanımına alabilir. Nitekim benzer durum Avrupa ile ilgili algıların çeşitliliğinde de kendini göstermektedir.

Ahmet Mithat’a göre kimi zaman çok önyargılı bir şekilde Avrupa yaklaşımı ortaya koyulup ondan nefret edilmiş ya da çok aşırı bir beğeni ile Batı’ya ölçüsüzce yaklaşılmıştır. Eğer Batı hakkında bir fikir beyanı olacaksa bunun öncesinde Avrupa’nın ele alınış biçiminin tespit edilmesi gerekmektedir. Zira ona göre Avrupa’dan hem kendi içinde yaşayanların da oluşturduğu bir nefret mevcuttur hem de ilim, sanayi, ticarî, malî açıdan Avrupa hayranlık uyandırıcı noktadadır. Bu açılardan bakıldığında, Batı modernitesi ile olan temasımızın ortaya koyduğu anlayışların, bunun ele alınış biçimleri ile ilgili olduğunu ifade eden Ahmet Midhat’a göre yine de çözüm Batılıların Osmanlı Devleti’ni mevcut durumu ile bırakmamalarıdır. Zira aksi takdirde devletin bu şartlarda yıkılması kaçınılmazdır.¹⁸⁰

Osmanlı’nın son döneminde yaşanan Türk modernleşme sürecindeki buna benzer tartışmaları hülasa edersek, ana eksenin devletin bekası üzerine olduğu ve elbette bunun da bazı sosyal sonuçlar doğurduğu görülmektedir. Millî Mücadele dönemi sonrasında yaşanan bazı reflekslerin ise öncesinde yaşanan siyasî, ekonomik ve sosyal travmaları “bir an önce” sonlandırmak ve mevcut psikolojiden olabildiğince hızlı çıkmak üzerine gösterildiği söylenebilir. Elbette süreç içerisinde çok katmanlı paradigma değişimleri de başlamış ve nihayetinde günümüze kadar gelen zaman içerisinde modernitenin etkileri farklı alanlara tezahür etmiştir.

¹⁷⁹ Bkz: Ahmet Midhat, “Avrupa’yı Beğenelim mi? Yoksa Nefret mi Edelim?”, *Neyyir-i Hakikat (Nüsha-i Mümtaze)*, Neyyir-i Hakikat Matbaası, Manastır, h. 1325, s. 2.

¹⁸⁰ *agm.*, ss. 3-5.

Osmanlı-Türk modernleşme sürecinin en ihmal edilen alanının dinî bağlamlar noktasında olması sebebiyle; bu paradigma değişiminin ne olduğuna da değinmek yerinde olacaktır. Zira öncesinde de ifade ettiğimiz üzere Gelenekselci Ekol'ün Türk düşüncesinde mevcutta var olan problemler karşısında bir çıkış olarak görüldüğü ve bu çıkış arayışlarının başat alanının da dinî bağlamda olduğunu ifade etmiştik. Nitekim ekole dönük kavramsal eleştirilerin merkezinde de yine bu dinî bağlamda ele alınan meselelerin ağırlıkta olduğu görülmektedir.

Osmanlı-Türk modernleşmesinin dinî bağlamı ele alınırken en büyük metodolojik problemlerden biri; din ekseninin Batılı araştırmalarda ittihad-ı İslâm, Türkiye'deki çalışmalarda ise irtica kalıbı etrafında ele alınması ve bu araç kavramların kullanılmasıyla sahanın hem muhteva hem de psikolojik olarak daraltılması, hatta kendi mecrasından çıkarılmasıdır.¹⁸¹ Bu açıdan bakıldığında Osmanlı ve mirasçısı Türkiye'nin din merkezli yapısının ötelenerek ve hatta bir makas değişimine uğratılarak, dine dair meselelerin kendine münhasır bir alana sıkıştırılarak örselendiği görülmektedir. Yine Kara'ya göre ikinci metodolojik problem ise çağdaş İslâm ve Türk düşüncesinin tasnifi esnasında ortaya çıkan meseleler ile ilgilidir. Zira gelenekçiler, muhafazakârlar, modernistler, inkılapçılar ya da Osmanlıcılar, İslâmcılar, Batıcılar, Türkçüler gibi tasniflerin yapılması hatta bu tasniflerin de alt tasniflerinin yapılarak mesela Hilmi Ziya Ülken'in gelenekçi, modernist ve modernite karşıtı olarak İslâmcıları da gruplaması; temelde *irtica kalıbının işleyişine* benzer şekilde olmuştur. Çünkü aralarında ne kadar fark olursa olsun bu akımların en başat özelliği her birinin modernleşme hareketlerinin bir neticesi ve zaten bu hâli ile de modern ve modernleştirici olmasıdır. Nitekim bu sınıflamalar dinî temelde benzerlik gösteren grupların ve ilişkilerinin zıtlık ya da düşmanlık etrafında ele alınmasına sebep olmuştur.¹⁸²

Kara'ya göre diğer metodolojik problemler ise devletin çöküşü ile dinin de çöküşünün aynileştirilmesi, İslâm tarihi ve İslâmî ilimlerin yeni bir tenkit süzgecinden geçirilmemesi ya da Müslüman aydınların savunmacı bir halet-i rûhiyede olmaları gibi

¹⁸¹ İsmail Kara, "İslâm Düşüncesinde Paradigma Değişimi: Hem Batılılaşım Hem de Müslüman Kalalım", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce - Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi I*, (C. Ed. Murat Gültekinil), İletişim Yayınları, İstanbul, 2001, s. 235.

¹⁸² *agm.*, s. 237.

meselelerdir. Meselenin tüm bu boyutları ele alındığında ortaya çıkan sonuç, İslâm dünyasında yaşanan her modernleşme faaliyetinin bir nevi dinî eksende yer almasıdır. Esas itibarıyla dinî alanı tahrip etmeye, zaafa uğratmaya ve dönüştürmeye dönük bir modernleşme süreci olmuştur.¹⁸³ Dolayısıyla Türk düşüncesinde modernite tartışmalarının merkezinde yer alan dinî meselelerin kendi merkezinden kayması ve dini referans olarak yapılan modernite eleştirilerinin de “geçersiz” kabul edilmesi, Gelenekselci Ekol’e dair bakışı da etkilemiştir. Zira benzer şekliyle örneğin İslâmcılık düşüncesi de incelenmesinde ve ele alınmasındaki tutarsızlıklar, araştırmacıların ön yargıları, kullanılan yanlış metotlar ve kısmen hadiselerle yaklaşma niyetleri yüzünden bugün çok farklı bir içeriğe ve boyuta gelmiştir.¹⁸⁴

Bu noktada Gelenekselci Ekol’ün modern dünyaya bakışını özetleyen; kabaca girdi, süreç ve çıktı olarak özetlenebilecek bilimselliği, modern insan üzerinde yarattığı etki bakımından irdelemesi ve bu etkinin başında insanın aşkınlığına ve hakikatine dair olanların, insanı harekete geçiremeyecek kadar tutsak kıldığı düşüncesini tekrar vurgulamak gerekmektedir. Benzer şekliyle bu tutsaklığın dinî referans alanlarını da yoğun şekilde etkilediği görülmektedir.

Seyyid Hüseyin Nasr’a göre; bütün bilim dallarında, deyimlerin açıkça tanımlandığı ve zihinlerde her zaman belirli bir anlamla kullanıldığı geleneksel İslâm eğitim ve öğretimindekinin aksine, son yüzyılda, kendi geleneklerini ele alan çok sayıda modernleşmiş Müslüman arasında, bir anlam belirsizliği ve çoğu deyimlerin rastgele kullanılış eğilimi, en basit düzeyde karmakarışık bir zihin yapısını yansıtan eğilim baş göstermiş bulunmaktadır.¹⁸⁵ Dolayısıyla İslâmcılık düşüncesinin salt deyimsel anlamı ile ele alınması ve farklı bir forma büründürülmesi örneğinde olduğu gibi, modernite karşısında Gelenekselciliğin de algılanış biçimlerinin benzer bir şekle büründürüldüğü söylenebilir.

İsmail Kara’nın bir metodolojik problem olarak gördüğü¹⁸⁶ tasniflerin içerisinde yer alan *muhafazakârlar* ya da *gelenekçiler* gibi gruplandırmalar, bu tür

¹⁸³ *agm.*, s. 234.

¹⁸⁴ Mustafa Gündüz, “Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri”, *Dîvân İlmi Araştırmalar Dergisi*, S: 19, 2005, s. 308.

¹⁸⁵ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm ve Modern İnsanın Çıkması*, (Çev. Ali Ünal, Sara Büyükduru), İnsan Yay., İstanbul, 2015, s. 173.

¹⁸⁶ Bkz: Kara, *agm.*, s. 237.

hareket ve oluşumları kendi sistemlerinin ötesinde bir yere oturtmaktadır. Hatta bu tasnif ediş, bu grupları tarihî bir geçmişe iterek adeta üzerlerini kapatmaktadır. Benzer şekliyle ülkemizde Gelenekselcilik anlayışının da mevcutta önceki tasniflerde yer alan oluşumlarla şekillendiği görülmektedir. Zira mahiyetinden ziyade doğrudan kelime anlamına dair bir vurgunun ön plana çıkışı, Gelenekselci Ekol'ün kendi bağlamının ötesinde ele alındığı sonucunu ortaya çıkarmaktadır.

Osmanlı-Türk düşüncesi içerisinde modernite anlayışının, Batılılaşma doğrultusunda bir çaba dairesinde ayrı ve özel bir konuma büründüğü söylenebilir. Zira Türkiye'nin yaşadığı tarihsel tecrübenin tek bir çizgide ilerlememesi, farklı katmanları barındırması ve buna bağlı olarak ortaya çıkan çelişkili ve karmaşık yapının Türkiye'nin iki yüzyıldır süren garplılaşma serüveninde gerek bireysel ve gerekse toplumsal düzeyde, geçmiş ile gelecek arasında oluşan büyük yarıklar ve çarpıklıklar oluşturduğu ortadadır.¹⁸⁷

Doğrusu mevcut durum ve çözüm arayışlarının Osmanlı'nın son döneminde gösterilen reflekslerden azade olmamasına karşın, yapısal olarak da bazı farklılıklar içerdiği söylenebilir. Zira öncesinde odak noktasının devletin bekası üzerine olduğu tartışmalar bugün çok farklı boyutlarda sürmektedir. Fakat yine de müşterek çözüm arayışları olduğu ortadadır. Said Halim Paşa'nın işaret ettiği şekliyle benzer olarak yine Gelenekselcilerin dilinden aktarırsak; *"İslâm'ın her türlü oluşun üstündeki değişmez ve sonsuz ilkelerine inançla bağlı kalmak ve sonra da bu ilkeleri, Müslümanların karşısına çıkan her türlü duruma ve kendisini ileri süren her türlü 'dünya'ya uygulamak"*¹⁸⁸ bir çözüm teklifi olarak karşımızda durmaktadır.

2.2. Çağdaş Türk Düşüncesinde Gelenekselci Ekol'e Yönelik Eleştiriler

Gelenekselci Ekol'ün Türk düşüncesindeki konumuna ilişkin değerlendirmelerden sonra çalışmamızın bu kısmında, ekolün düşüncelerine yönelik olarak dile getirilen eleştiriler sıralanacaktır. Bu eleştirilerin sıralaması esnasında kavramsal açıdan ve teknik manada karşımıza çıkan hususlar, çeşitli başlıklara ayırarak genel bir çerçeveye oturtulmaya çalışılmıştır. Bu noktada da Gelenekselci

¹⁸⁷ Bkz: Faruk Deniz, "Osmanlı-Türkiye Batılılaşmasının Kararsızlığı: 'Köhne' Geçmiş, 'Şanlı' Gelecek", *Dîvân İlmi Araştırmalar Dergisi*, S: 19, 2005, s. 61.

¹⁸⁸ Seyyid Hüseyin Nasr, *age.*, s. 182.

Ekol'ün en temel hususlarından en bütüncül alanlarına (parçadan bütüne) doğru bir sıralama gözetilmiştir.

Gelenekselci Ekol'e dair eleştirilerin, ekolün ülkemizdeki algılanış biçimleri ve temsilcilerinin düşünceleri ekseninde, ekseri olarak “akademik bir çerçevede” ele alındığını vurgulayabiliriz. Elbette ortaya koymaya çalıştığımız tüm bu eleştirilerin, açmış olduğumuz başlıklar dışında da farklı çevrelerde ve biçimlerde dile getirildiği görülmektedir. Bu noktada belirtilmelidir ki tüm bu eleştiriler ortaya koyulurken, en başta doğrudan Gelenekselci Ekol'e dair bir vurgu içeriyor olması öncelenmiş, fakat dolaylı da olsa ekol ile ilgili olduğu düşünülen görüşlere de yer verilmiştir.

2.2.1. Gelenekselci Ekol'ün Gelenek Kavramına İlişkin Eleştiriler

Gelenek kavramı, Gelenekselci Ekol içerisinde temelde modernite karşısına konumlandırılmıştır. Bu hâli ile *geleneğin* en baştaki algısı, modernist düşüncenin doğrudan reddine ilişkin bir “öteki” olduğu ile ilgilidir. Bu algılanış biçiminden ötürü, kavramın güncel hayat meselelerine doğrudan bir çözüm üretmediğine dair birtakım görüşler ön plana çıkmıştır. Çünkü gelenek gücünü, geçmiş ile sürekliliği temsil etmesinden ve aynı zamanda geleceği de aynı doğrusallıkta düzenleme yeteneğinden almakta ve bu nedenle de sıradanlaşıp anlamsızlaşma tehlikesine karşın sürekli yeniden yorumlanmaya, hatta yeniden üretilmeye devam edilmektedir.

Bu hâli ile *geleneğin* gücünü koruması için durağanlıkta değil, süreklilikte; dogmatiklikte değil, evrimsel değişim içerisinde bulunması gerekir.¹⁸⁹ Fakat Gelenekselci Ekol'ün sınırlarını belirlediği ya da yeniden kavramsallaştırdığı *geleneğe* bakıldığında ise tarihsel süreçte dinî, sosyal ve kültürel tüm meselelerde çizgisel bir doğrultuda ilerleyerek gelen bir tavrı ortaya çıkmaktadır. Tüm zamanın şartlarında işler halde bulunarak, çoğu meseleyi anlaşılır kılabilecek muhtevayı içeren gelenek, âdet, alışkanlık veya düşünce ve motiflerin bir kuşaktan diğerine kendiliğinden geçişi olarak algılanmaması gereken bir nitelikte olmalıdır. Dolayısıyla Gelenekselciler tarafından bu kavramın, halihazırda semâdan inmiş bulunan ve kaynaklarında ilâhî olanla özdeşleşen ilkeler dizisi olarak tanımlandığı görülmektedir. Bu hâli ile her ne

¹⁸⁹ Bkz: Halis Çetin, *agm.*, s. 167.

kadar da düşünsel genişlik için bir dinamiklik barındırsa "verili" ve mevcutta var oluşu münasebetiyle de "statik" bir görünümüdür.

Seyyid Hüseyin Nasr'a göre kişi bu verili saf bilgi ve bilinç özüne döndüğü zaman, tüm ârızî olan şeyleri bir kenara iterek, ebedî öze kavuşur ve böylece değişme ve oluşlar silsilesi kişiyi gerçekliğe kavuşturabilir.¹⁹⁰ Yani gelenek statikliğine rağmen (verili oluşundan ötürü), tüm zamanın şartlarında işlevseldir ve çoğu meseleyi anlaşılır kılabilecek muhtevayı kapsamaktadır.

Bu açıdan bakıldığı zaman geleneğin düşünsel bir genişlik sağlaması ve aslında muhatapları açısından o zamana kadar olan birikimi de beraberinde getirmesi birtakım paradokslar içerdiğine dair görüşleri de beraberinde getirilmiştir. Fehrullah Terkan'a göre bu durum bir problematik alan oluşturmaktadır. Terkan bu sorunu bir taslak üzerinden dile getirmiştir. Bu taslağı olduğu gibi sunmak yerinde olacaktır:

"I. K metni belli bir zaman diliminde insanlara ilâhî bir vahiy şeklinde inzal edilmiştir ve bütün insanlık için geçerlidir.

II. A şahsı, ilk asırda yaşamaktadır. A şahsı, ilâhî kaynaklı olduğuna inanılan K nassını anlamak ve ona göre amel etmekle mükelleftir. Diyelim ki K, vahyi temsilen 10 maddelik bir metinden oluşmaktadır.

III. B şahsı 14. asırda yaşamaktadır. B şahsı, K nassını anlamak ve ona göre amel etmekle mükelleftir. Önünde dikkate alması gereken K metninin yanı sıra, içerisinde tebliğcinin gerçek pratiğinin ne olduğu hususunda mükellefi şüpheye düşüren bir pratikler ve söylemler zinciri vardır; buna ilaveten bütün bu maddelerin nasıl anlaşılması ve yaşanması gerektiğine dair asırlar içinde oluşan ek olarak 20 maddelik bir G birikimi bulunmaktadır. Mükellefin, K'yı G'nin otoriter talimatlarına göre anlaması ve bunlara göre amel etmesi istenmektedir.

Gelenekselci yaklaşımın ön-görüşü: G birikimi, K nassının anlaşılmasında ve hayata geçirilmesinde çıkacak bütün problemleri çözme kabiliyetine sahiptir.

Yukarıdaki taslaktan çıkan sonuçları sıralayalım: S1. A şahsı ile B şahsı arasında 14 asırlık bir zaman dilimi bulunmaktadır. S2. G birikimi, farklı zaman dilimlerinde ortaya çıkmış olmakla malüldür. S3. G birikimi, dinin vazedicisinin genel olarak insanlara yüklediği bir yorum dağarcığıdır. S4. Dolayısıyla bu birikim, B şahsının asli mükellefiyetine, o mükellefiyetin orijinal kapsamı içinde bulunmayan bir eklemedir. (I ve S3'ten çıkarım) S5. Şu hâlde G birikimi, A şahsının mükellefiyet

¹⁹⁰ Bkz: Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, (Çev. Yusuf Yazar), İz Yay., İstanbul, 1999, s. 49.

alanına girmemektedir. (I, II ve S4'ten çıkarım) S6. Sonuç olarak, B şahsına din olarak teklif edilen yapı, A şahsına teklif edilenden farklıdır (Genel çıkarım).”¹⁹¹

Terkan'ın ifade ettiği bu duruma göre geleneksel öğretiyi oluşturan her bir hususun dönemsel olarak onu işleyecek, ondan yararlanacak ve bu manada ortaya çıkacak verimleri de yorumlayacak kişilere göre çeşitlilik kazanması ve yatay boyutta da bir genişleme oluşturacak olması problemi ortaya çıkmıştır. Zira aynı gelenek içerisinde değişik renkler olabilir ve bu durumda her bir renk ya da yaklaşımı benimseyip onu temsil edecek kişinin öğretisine bağlı olarak bir hedef kitle de ortaya çıkacak ve bu farklılıklar teferruat dairesinde her bir başka düşünceye ve onun hedef kitlesine giydirilen bir sürekliliğe dönüşecektir.

Gazali'nin de örneğin “tasavvuf” özelinde gerçekleştirdiği dinî anlayış, daha öncesinde “görünmez bir el” ya da “gelenek tanrısı” tarafından mevcudiyete getirilen yani halihazırda var olan bir durumu doktrinel hâle getirmesidir. Yani bu şekilde mevcutta var olan dinî gelenek içerisine yeni bir gelenek katarak, gelenek geleneğin devamını teminat altına almıştır.¹⁹² Gelenekselcilerin *ezelî hikmet* ile beraber, görüşlerinde tasavvuf kavramının sıklıkla işlendiği ve ele alınışı bakımından bir referans alanına dönüştürüldüğü bilinmektedir. Yine Terkan'a göre Gazali örneğinde görüleceği üzere din anlayışı içerisine tasavvuf geleneğinin entegre edilmesi ve bir “geleneğin” din içerisine sokulması, Gelenekselciler tarafından bir problem olarak görülmemiştir. Çünkü gelenek içerisinde, kendisine otorite atfedilen görüşler ve dinî öğretiler yabana atılmamış, daha da önemlisi bunlar büyük bir dikkatle ele alınarak vahyin anlaşılmasında ve yaşanmasında delil olarak kabul edilmiştir.¹⁹³

Bu durum, Guénon'un “kadîm geleneklere” yaklaşımlarında da benzer şekilde olduğuna dair yorumları beraberinde getirmiştir. Hatta Guénon sırf bu “kadîm gelenek” bilgilerini, karşısına aldığı ve karşıt düşünce ürettiği “çağ”ın gereklerine ya da zorlamalarına uygun kalıplar içinde sıralamaktan başka bir şey yapmamıştır. Dolayısıyla onun yazıp söylediklerinden geriye çok az bir “bilgi” kalmaktadır. Guénon'un bu düşünce/inanç/görüşleri, İslâm'la ilişkisiz ve doğrudan doğruya bâtinî bir inancın, hatta “ikinci bir dinin” gereği olarak vardır. Ağırlığı Hindû olan Çin, Mısır,

¹⁹¹ Fehrullah Terkan, “Dine Yaklaşımda Gelenekselciliğin Paradoksları”, *İslâmîyat Dergisi*, c. 10, S: 3, 2007, s. 17.

¹⁹² Bkz: *agm.*, s. 18.

¹⁹³ *agm.*, ay.

İran, Kelt, Hristiyan, Yahudi ya da İslâm geleneklerinin bir arada derlenmesi de yeni bir düzene sokulmuş “bilgi yığınınından” ibarettir.¹⁹⁴

Hem Terkan’ın hem de Yetik’in ifadeleri *sophia perennis*, *sanatana dharma* ya da *hikmet-i hâlîde*’deki mutlak olan, kutsal yönü öncelenen, ezeli ve ebedi bilgelik kaynağı olarak görülen geleneğin, geneline dair bir eleştiri alanı açmaktadır. Geleneğin kendinden beslenen yapısı ve kendi mantıksal bütünlüğü ile paradigmasını oluşturması, geleneğin kendi dışındakilerle münasebetinde de bir ketumluğa sebebiyet vermektedir. Öyle ki gelenek, kendi dünyasının anlam bütünlüğünü ve bilgi düzeyini sadece kendine tâbi olana açmakta ve bu hâli ile gelenek, gelenek dışı unsurlarla anlaşılamamaktadır. Hatta gelenek, kendi iktidarından yararlanma hakkını da yine, kendi iktidarına tâbi olana tanımaktadır.¹⁹⁵ Bu da geleneğin “özel bir mülkiyet” alanına dönüşmesine neden olmaktadır.

Bu durumda bir başka problem alanı daha ortaya çıkmaktadır ki o da Gelenekselci Ekol’ün kullandığı anlamda geleneğin, toplumsal sahada nasıl kullanılacağı ve modern dünyaya karşı gerçekten bütünsel bir cevap üretip üretemeyeceğidir. Çünkü hem dünyanın farklı coğrafyalarında hem de aynı toplum içerisinde dahi birbirinden farklı siyasal, kültürel ve dinî anlayışlar kadar birbirinden farklı gelenek anlayışları bulunmaktadır. Bu çeşitlilik karşısında, ekole göre tam olarak herkeste eşit seviyede ortaya çıkan ya da belirli bir yola bağlı olarak herkesi aynı sonuca ulaştıran bir bilgi türünden bahsedilemiyor oluşu, yani daha çok bireysel tecrübelerle dayalı bir bilme hâlinin ön plana çıkarılıyor oluşu, sorunu daha da katmanlı bir hâle getirmektedir.

Çağımız insanların hayatlarını, salt kabullere dayanan geleneklerle ya da bürokratik devlet örgütü, karar alma mekanizmaları ve diğer bazı güçlerin seküler anlamda icat ettikleri yeni geleneklerle yapılandırmak artık eskisi kadar kolay değildir.¹⁹⁶ Bu şartlardan dolayı ve ayrıca sosyolojik manada geleneğin oturduğu zemin itibarıyla, ekole ait gelenek kavramının dünyaya tedavülü güçleşmektedir. Ayrıca öncesinde de ifade ettiğimiz üzere; hayat tarzının biçimlendiği Batılı sosyoloji,

¹⁹⁴ Zübeyir Yetik, *İnsanın Yüceliği ve Guénoniyen Batınilik*, Fikir Yayınları, İstanbul, 1992, ss. 254-255.

¹⁹⁵ Halis Çetin, *agm.*, s. 169.

¹⁹⁶ Nuri Sağlam, “Gelenek ve Toplumsal Bir Ayırıştırma Aracı Olarak Gelenekselciler”, *Sabah Ülkesi Dergisi*, S: 36, Köln, 2013, s. 67.

giderek modernlik ve modernleşme incelemesine odaklanmış ve modernliğin zıttı olarak kabul gösterdiği geleneği; teoloji, folklor ve politik felsefenin ilgi alanına indirgemıştır.

Böylesi bir indirgeme nedeniyle, geleneğin içerdiği değer yargısını, ancak onu müştereken paylaşan grup ya da toplumların korumasının mümkün olması,¹⁹⁷ kavramın kullanım alanının daralmasının nedenlerindendir. Ayrıca hayat tarzını belirleyen en başat alanlardan da geleneğin bu şekilde geriye itilişi, inanç anlayışlarının yerine farklı şekilde tezahürler gösteren olguların ikame edilmesine neden olmuştur. Bu yer değiştirmeden dolayı içinde geleneğin de olduğu çoğu kavramın hafifsenmesi ve modern düşüncenin önündeki en büyük engel olarak karşı kutba yerleştirilmesi, kavram(lar)ın hareket alanını kısıtlayan diğer nedenler olarak zikredilebilir.

Seyyid Hüseyin Nasr bu durumu şöyle ifade etmektedir: “*Çağımızın paradokslarından biri, dinin farklı biçim ve anlamda tezahürünün son zamanlarda Batılı insanın dünyaya bakış açısını şekillendiren kutsallığı giderilmiş bilgi tarafından günümüz dünyasında kutsalın son kalıntılarını iyice tahrip etmek amacıyla kullanılmış olmasıdır.*”¹⁹⁸ Yine Guénon’a göre Batı’da saf ya da en azından kendini dışa vuran bir mânevî otorite yoktur ve geleneğin alt ve üst katmanları modern çağda bu mânevî otorite eksikliğinden dolayı anlaşılamamaktadır. Bu nedenle de geleneğin tüm katmanlarının git gide saklı ve erişilemez bir nitelik kazanması doğaldır.¹⁹⁹ Bakıldığı zaman, bahsini etmiş olduğumuz geleneğin modern dünyaya karşı sosyal sahada ne derece işlenebileceğine dair handikabın ve kısıtlamaların, Gelenekselciler tarafından da hassasiyetle ele alındığı ve dile getirildiği görülmektedir.

Geleneğin bu handikaplarını dile getirdikten sonra yine başa dönersek, tüm bunlara karşın gelenek kendini çoğaltmaya devam etmektedir. Hatta geleneğe aykırı düşmeyen ama orijinal nassın da içinde bulunmayan “yeni” eklemeleri de gelenek içerisinde telakki ederek genişlemektedir de.²⁰⁰ Dolayısıyla Gelenekselcilerin benimsenmesini ve uygulandığı takdirde kişiyi hakikate ulaştıracağını düşündükleri

¹⁹⁷ Bkz: Mustafa Armağan, *age.*, s. 56.

¹⁹⁸ Seyyid Hüseyin Nasr, *age.*, s. 291.

¹⁹⁹ Bkz: René Guénon, *Maddi İktidar Manevi Otorite*, (Çev. Birsal Uzma), İz Yayıncılık, İstanbul, 1997, ss. 32-33.

²⁰⁰ Bkz: Fehrullah Terkan, *agm.*, s. 19.

birtakım yaklaşımlar, benimseyicileri tarafından dönemsel olarak farklılık arz edebilmektedir.

Gelenekselci Ekol içerisinde yer alan kavramların, süregelen ya da yaşanmakta olan yeni verilerle ve referanslarla çoğalmaya devam eden yapısı, farklı muhataplıklar oluşturmaktadır. Yani Gelenekselci yaklaşımı benimseyen bir kişi tarihsel konumu itibariyle geriye dönük mevcutta var olan gelenek hazinesinden yararlanacakken, kendisinden sonra yaşanacak bir birikimden mahrum kalacak hem de aynı zamanda kendisinden sonrakiler de bir öncekilerden çok daha fazla bir “gelenek birikimi” ile karşılaşacaktır.

Bu nedenle felsefî açıdan Gelenekselci yaklaşımın, belli bir tarihi esas alarak geleneğe bir son nokta koyma imkânı ve hakkının olup olamayacağı problemi ortaya çıkmaktadır. Örneğin 2. asırdaki bir bireyin gelenekselciliğine dayanak oluşturacak birikim ile 14. asırdaki bir bireyin “gelenek” dağarcığını dolduran kültürel birikim, birbirinin aynı olamayacağı gibi, bu meydana gelen “genişlemenin” önüne geçecek teorik bir yol da yoktur. Dolayısıyla her dönemde ilk vazedilen din ile genişleyen dinin anlam dünyası arasında farklar meydana gelecektir.²⁰¹

Gelenek kavramının özellikle toplumların hızla değiştirilmeye ve dönüştürülmeye kalkışıldığı olağanüstü dönemlerde insanlara bir kurtuluş imkânı sunma yahut tam tersine otoriter ve buyurgan hususiyetleri dolayısıyla onları bir şekilde esaret altına alma potansiyeline sahip olduğu da bir gerçektir.²⁰² Sağlam’ın ifade ettiği bu durum geleneksel olanın iki yönüne işaret etmektedir. Birincisini ele alırsak, modernlik her ne kadar geleneğin alanını kısıtlasa da yine de tamamıyla onu eylemsiz kılmamaktadır. Çünkü kültürel manada geçmiş, aynı zamanda şimdinin ve geleceğin de simgesel manada bir verim alanı oluşturmaya katkı sunmaktadır. Bu durum kültürün beslenme kanallarının yapısı gereği de böyledir.

Bakıldığı zaman ortaya çıkan sonuç, geleneğin belirli bir etkinlik ya da deneyimi, yinelenen toplumsal uygulamalarla yapılanmış olan geçmişin, bugünün ve geleceğin sürekliliği içine yerleştiren bir zaman ve uzam kullanma yoludur. Bu hâli ile bütünüyle durağan da değildir; çünkü kültürel mirasını kendinden önce gelenlerden

²⁰¹ Terkan, *agm.*, ay.

²⁰² Nuri Sağlam, *agm.*, s. 67.

devralan her bir kuşak tarafından yeniden icat edilmek zorundadır.²⁰³ Bu durumda, modernitenin her halükârda geleneğin zayıflamasına neden olduğu sonucunun çıkmadığı görülmektedir. Çünkü sosyal hayatta kültürel sahada ve diğer alanlarda pratikte yaşanmakta olan modernite-gelenek ilişkisi, kavramsal olarak ele alınan bu “ideolojilerin” dışında farklı bir formda yaşanmakta ve gelişmektedir.

Gelenekselcilerin ifade ettiğinin aksine, modern dünyada gelenekler varlığını sürdürebilmekte ise ortaya bir başka sorun daha çıkmaktadır. O sorun da “modernitenin, zıttı olarak gösterdiği geleneği”, bu görüşün aksine yaşatmaya devam ettiğidir. Fakat hemen belirtmekte fayda vardır ki ifade ettiğimiz bu “sorun”, tamamen Gelenekselci Ekol’ün gelenekten “kastının” anlaşılma biçimleri ile ilgilidir. Zira Avrupa merkezci bir bakışla, yeniden anlam kazandırılmaya çalışılan bazı dinî ve dinî bağlamı ağır basan kavramların arasında, “gelenek” de yer almaktadır.

Modern toplumsal yaşamın düşünümseelliği, toplumsal uygulamaların, bu uygulamalarla ilgili yeni bilgiler ışığında sürekli olarak incelenip reforme edildiği, böylece karakterlerini yapıcı olarak değiştirdiği gerçeğinden oluşur.²⁰⁴ Giddens’in vurguladığı bu sosyolojik gerçek, yukarda da ifade ettiğimiz gibi geleneğin; teoloji, folklor ve felsefe gibi alanların ilgi alanına indirgenmesine bir açıklama olarak görülebilir. Bu noktada halihazırda modernitenin geleneğin karşısı olmadığına dair eleştiriler karşısında, Gelenekselci Ekol’ün gelenek anlayışını yeniden hatırlamak yerinde olacaktır.

Adnan Aslan’ın Seyyid Hüseyin Nasr ile yaptığı bir mülakatta Nasr, gelenek için şu ifadeleri kullanmaktadır:

“... ‘gelenek’ terimiyle ben ilâhî kaynaklı bütün kutsal hakikatleri ve onların tarihî açılımlarını kastediyorum. Bu noktadan bakılırsa, gelenek Sema’dan yani vahiyden, modernizm ise bireyden neşet eder. Bu meselenin kötülükle bir alâkası yoktur. Modern toplumlarda olduğu gibi geleneksel toplumlarda da kötülük vardı. Mesele bu değil. Mesele gelenekle modernist dünyaya bakış açılarının birbirinden tamamen farklı olmasıdır. Geleneksel medeniyetlerde de kötülük vardı. Bunu kimse

²⁰³ Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, (Çev. Ersin Kuşdil), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, s. 38.

²⁰⁴ *age.*, s. 39.

inkâr etmiyor. Fakat o medeniyetlerde kötülük dinî bir bağlamda anlaşılıp yorumlanmaktaydı.”²⁰⁵

Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere, en başta modernite çerçevesi içerisinde çizilen Gelenekselcilik anlayışına itiraz edilmekte ve gelenek ile modernitenin ontolojik olarak birbirinden ayrılan tarafları ortaya koyulmaktadır. Hâl böyleyken kavramın düşünsel bir zeminde ele alınırken, münhasır bir düzleme de ihtiyacı ortaya çıkmaktadır. Tüm bu değerlendirmelere bakıldığı zaman ortaya çıkan sonuçlar itibariyle gelenek kavramının Gelenekselciler tarafından;

- a- Modernite karşısında arka plana itildiği,
- b- Âdet, alışkanlık veya düşünce ve motiflerin bir kuşaktan diğerine kendiliğinden geçişi olarak algılanmaması gerektiği,
- c- Kaynaklarında ilâhî olanla özdeşleşen ilkeler dizisi olduğu ve bu hâli ile düşünsel genişlik için bir dinamiklik barındırdığı ve “verili” olduğu,
- d- Düzlemi itibariyle kendine münhasır bir anlamı, anlayışı, yorumlanışı bulunduğunu düşünülmektedir.

Genel manada çerçevesi bu şekilde çizilen gelenek kavramının, Gelenekselcilerin ona atfettiği anlam itibariyle ve onların kastı dışındaki algılanış biçimleri itibariyle, sosyal-kültürel sahada kullanımı problemleriyle eleştirildiği görülmektedir. Bu eleştirel düzlemin referans noktaları, birbiri ile ilişkili ve aynı zamanda bağımsızdır. Örneğin gelenek kavramının “*otoriter ve buyurgan hususiyetleri dolayısıyla insanları bir şekilde esaret altına alma potansiyeline sahip olduğuna*” ve gelenekselciliğin “*dünyada var oluşumuzu anlama ve anlamlandırmaya yarayacak bilgi ve hakikate ulaşmak için akıl ve geleneğe aynı ölçüde ihtiyacımız olduğundan hareketle, hakikati kavrama noktasında âciz kaldığı gerekçesiyle akli devre dışı bırakarak*” bir “*tuzağa*” dönüşebileceğine ilişkin bazı yorumlar da yapılmıştır.²⁰⁶ Bu da onu hem bir ideolojik hâle dönüştürme hem de bir “soyutlamaya” büründürerek alt ve üst tabakalarında farklı görünümeler sunma riskini ortaya çıkarabilir. Geleneği en fazla kullanım alanına sokan ile onun yalnızca bazı veçhelerinden yararlanmak isteyenler arasında bir “hiyerarşi” oluşturabilir.

²⁰⁵ Adnan Aslan, “Din ve Geleneksel Bakış Açısı - Seyyid Hüseyin Nasr ile Bir Mülakât”, *Bilimname*, c. 6, S: 3, 2004, s. 42.

²⁰⁶ Bkz: Nuri Sağlam, *agm.*, s. 67.

Geleneğin “evrensel” olduğuna dair Gelenekselci anlayışın öne sürdüğü düşüncelerde, birtakım problemler görülerek, “kişisel tecrübelerle dayalı bir bilgi anlayışı” olduğu sıklıkla dile gelmiştir. Zira Gelenekselci düşünceye göre kişiyi “mutlak iyiye” ulaştıracak olan, O’na tanıklık eden şeyleri sevmekten geçmekte ve erdemin eşlik etmediği akıl, metafizik bir akıl dahi olsa etkisizdir ve bu nedenle erdem sahibi insanlar, ustalıklı ve maharetli olsa dahi gerçeği algılamakta eksik olan kimi filozoflardan dahi üstün olabilirler.²⁰⁷ Bu bakımdan geleneğin benimseyicileri tarafından hem şahsî tecrübeler içermesi hem de gelenekçi sıfatının; “sûfî, mukallid ve muhaddis” gibi bizzat geleneğin içinde olan özneler için kullanılması nedeniyle, gelenekselci bu manada geleneğin dışında olup da geleneği savunan kimse olarak kalacaktır. Geleneksel anlayış evrensel olduğunu söylemesine rağmen tüm bu nedenlerden dolayı bunu yaygınlaştıramamıştır.²⁰⁸

Bu başlık altında ortaya koymaya çalıştığımız, Gelenekselci Ekol’ün gelenek kavramına ilişkin eleştirilerden ortaya çıkan sonuçları özetlersek;

- a- Geleneksel öğretiyi oluşturan her bir hususun dönemsel olarak onu işleyecek, ondan yararlanacak ve bu manada ortaya çıkacak verimleri de yorumlayacak kişilere göre çeşitlilik kazanması, yatay boyutta bir genişleme oluşturmaktadır.
- b- Gelenek içerisinde kendisine otorite atfedilen görüşler ve dinî öğretiler yabana atılmamış daha da önemlisi bunlar büyük bir dikkatle ele alınarak vahyin anlaşılmasında ve yaşanmasında da delil olarak kabul edilmiştir.
- c- Her türlü “kadîm gelenek” bilgileri, karşısına aldığı ve karşıt düşünce ürettiği “çağ”ın gereklerine ya da zorlamalarına uygun kalıplar içinde sadece bir “bilgi” olarak sıralanmıştır.
- d- Gelenekselcilerin benimsenmesini ve uygulandığı takdirde kişiyi hakikate ulaştıracağını düşündükleri birtakım yaklaşımlar, benimseyicileri tarafından dönemsel olarak farklılık arz etmektedir. Kişiye göre değişecek bu durumun da önüne geçecek teorik bir yol bulunmamaktadır.

²⁰⁷ Bkz: Frithjof Schuon, *Bir Merkeze Sahip Olmak*, (Çev. Tahir Uluç), İnsan Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 61-64.

²⁰⁸ Bkz: İhsan Eliaçık, *Devrimci İslâm: Değişim Yazıları*, Bengisu Yayınları, İstanbul, 1996, s. 122.

- e- Geleneğin hem kendinden beslenen yapısı hem de kendi mantıksal bütünlük ve paradigmasını oluşturması, bu nedenle de kendi dışındakilerle münasebetindeki problemler; sosyal sahada kullanımını ve modern dünyaya karşı bütünsel bir cevap üretmesini engelleme riskini barındırmaktadır.
- f- Gelenekselcilerin ifade ettiğinin aksine, modern dünyada gelenekler varlığını sürdürebilmekte ve bu da “modernliğin zıttı olarak görülen geleneğin” gerçekte öyle olmadığı yorumlarını doğurmaktadır.
- g- Geleneğin “evrensel” olduğuna dair Gelenekselci anlayışın öne sürdüğü düşüncelerde de birtakım problemler bulunup daha çok öne çıkarılanın “kişisel tecrübelerle dayalı bir bilgi anlayışı” olduğu görülmektedir.

Sonuç olarak bakıldığında *gelenek* kavramı, Gelenekselci düşünce içerisinde ilâhî olanla özdeşleşen ilkeler dizisi olmasına rağmen, bazı ön kabuller ve yorumlardan dolayı farklı değerlendirilmektedir. Bu nedenlerden ötürü de *gelenek*, Gelenekselci Ekol içerisindeki kullanımının dışında, Batı merkezli kavramsallaştırmaların çizdiği yeni anlam alanları içerisinde de eleştirilere tâbi tutulmaktadır.²⁰⁹

2.2.2. Gelenekselci Ekol’ün Dinî Çoğulculuk Bakışına Dair Eleştiriler

Gelenekselci Ekol’ün, belki de *gelenek* kavramını algılayış ve kullanım biçiminden ziyade en bariz eleştirildiği konu, “dinî çoğulculuk” hususudur. *Dinî Çoğulculuk* ve akabinde dile getirilen *Dinlerin Aşkın Birliği* meselesi, Gelenekselciler için büyük önem arz etmiş ve konu üzerinde çok farklı yaklaşımlar ortaya koymuşlardır. Dolayısıyla Gelenekselci Ekol’ün dinî çoğulculuk noktasında sarfettiği düşünceler, çok geniş bir tartışma alanı oluşturmaktadır.

Ekol içerisinde Frithjof Schuon’ün daha çok üzerinde durduğunun görüldüğü dinî çoğulculuk meselesinde, ekseri olarak bütün dinlerin ayrı ayrı ya da farklı zamanlarda ortaya çıkmasına rağmen temelde eşitlik içermesinin sebebi, *Hakikat*’i tecellî ettiren bazı sembol ve suretlerin onu tüm coğrafyalar ile kültürel şartlara uyum

²⁰⁹ Bu başlık altında “gelenek” kavramına ilişkin eleştirileri ele alırken, esasen ekolün tüm kavramlarına bakış noktasında da bir prototip sunmaya çalıştık. Zira çok daha farklı alanlarda ya da disiplinlerde de ele alınan *gelenek*, *din* ya da *modernite* gibi kavramlar; bahsettiğimiz ön kabuller ya da diğer nedenlerle, Gelenekselci Ekol’ün kastettiği anlamın ötesine taşınmaktadır. Bu durum, ekolün kavramlarının ve görüşlerinin zeminini değiştirmekte, dolayısıyla dile getirilen eleştirinin yönünü de etkilemektedir.

içerisinde taşıma becerisi nedeniyledir. Bu manada bütün dinlerin ilâhî inayetçe belirlenmiş yayılma alanları vardır, hepsi *religio perennis* (perenniyal din) denilen ortak bir özün örnekleridir.²¹⁰ Bu hâli ile dinler en temelde birbirine bağlanır ve farklı farklı tezahürler gösterebilirler de birlik içerirler.

Tanrı bütün insanların tanrısı olduğu halde, bugüne kadar hiçbir dinin bütün insanlarca benimsenmemiş olması, hiçbir dinin yegâne hak din sayılamayacağını gösterir.²¹¹ Bu görüş Schuon'un dinlerin meşruiyetine dair düşüncelerine bir sorgulama alanı açarak, muhtelif dinlerin akidelerindeki farklılığın, onların aynı türün farklı şartlarda ortaya çıkan örnekleri olarak görülmesinin problemlerini de beraberinde getirmiştir. En başta belirtilmelidir ki Gelenekselci Ekol içerisinde dine yaklaşım, onun tarihin bir ürünü ya da ilk insanlardan bu yana karşılaşılan hadiseler karşısında psiko-sosyal bir hâlin gereği olarak değerlendirilmemesidir. Gelenekselci Ekol, modern rasyonalitenin ele aldığı “maddî bir yaklaşımın” tersine, metafizik yönünün ön plana çıktığı ve vahyi parçalı değil de bütünsel bir bakışla değerlendirdikleri bir dinî anlayışa sahiptirler.

Gelenekselci Ekol'un, medeniyeti meydana getiren “ayırıcı nitelikler” olmasının yanında dinî öğeler olarak da telakki ettikleri geleneği dine dahil etmeleri ve bunu meşrulaştırmaları, İslâm'ın “ayıklayıcı ve reddedici” özelliği ile zıtlık barındırmaktadır.²¹² Nitekim Yazçipek'in ifade ettiği bu durum “*Anonim Bir Din Arayışı*” olarak değerlendirilerek eleştirilmiştir. Bu tanımlama yine bu başlık altında ilerleyen sayfalarda aktarılacaktır. Fakat tüm bu problemlere değinmeden önce birinci bölümde kabaca bahsetmeye çalıştığımız, ekole ait din anlayışının konu özelinde ne şekilde olduğuna bakmak yerinde olacaktır.

Frithjof Schuon'e göre temel itibarıyla bir dinin aslî olabilmesi için tamamen yeterli ve münasip şekilde “mutlak öğretiyi” esas alması ve aynı zamanda bu öğretiye denk olan hem kavram hem de gerçeklik olarak kendinde kutsallığı barındıran bir mâneviyata, teorik ve pratik olarak sahip olması gerekmektedir. Yani felsefî bir

²¹⁰ Rahim Acar, “Mutlak Hakikat'in Tecellisi Olarak Dinlerin Meşruiyeti: Frithjof Schuon'un Gelenekselci Mevzisine Eleştirel Bir Bakış”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 54, S: 1, 2013, s. 1.

²¹¹ *agm.*, ay.

²¹² Bkz: Ramazan Yazçipek, *Anonim Din Arayışı ve Dinsel Çoğulculuk*, Ekin Yay., İstanbul, 2014, s. 47.

kaynaktan değil, İlahî kaynaktan gelen bir yapısı ile “kutsal huzur” barındırması gerekmektedir.²¹³ Schuon’un vurguladığı din ve mutlak hakikat arasındaki ilişki temelde tüm dinleri aynı zemine oturtmaktadır.

Bu noktada bireyler, muhatap oldukları dinden dünyevî göreceliklerine göre anlamlar çıkarmaktadır ve bir dinden diğerine geçişte de bu göreceliklerden dolayı sadece duygusal manada bir değişim olabilir. Yani mânevî vasıtalar ya da kavramlar değişse de her dinin mutlak derecede değişmeyen yönleri “tekillik” içerir. Bu durumda, konu bağlamında bazı sorular ortaya çıkmaktadır. Bu sorulardan biri İslâm, Hristiyanlık, Yahudilik, Hindûluk ya da Konfüçyüsçülük gibi birbirinden oldukça farklı olan din ve inançların neden var olduğudur? Bu durumu Schuon, bir örnek üzerinden şu şekilde izah etmektedir:

“Her dinin bir ve aynı Bilinç’ten veya aynı semavî cazibe ve denge İradesinden gelen bir Vahiy üzerine kurulu olduğundan hareket edersek diyebiliriz ki Hristiyanlık, Tanrı’nın Mucizesi, İslâm’da ise Hakikat üzerine temellenmiştir. Başka bir deyimle, İsa’nın bir bakireden doğuşu Hristiyanlara göre Hristiyanlığın tek doğru din olduğunu kanıtlarken Müslüman bakış açısından aynı mucize, *İlahî Kudret*’in onu meydana getirmede yeterli bir sebebi olduğunu kanıtlar; fakat onun metafiziksel âşikârlığının önüne geçen *İlahî Otorite*’nin tek kriteri veya mutlak *Hakikat*’in tek garantisi olduğunu reddederler”.²¹⁴

Bu örnek üzerinden dile gelen düşünce, dinlerin tek bir kaynaktan gelmesine rağmen beşerî yönden izâfiyet içerebileceğine dairdir. Dolayısıyla Schuon dinlerin çokluğunu aynı zamanda beşer kaynaklı bir zorunluluk olarak da görmektedir. Çünkü dine dair inanışlar yaşanan hadiselerin o toplumlardaki karşılıklarına göre “doğal olarak” gelişmektedir. Örneğin Hint geleneğinde “bir ipi, ip olarak tanımanın, onun bir yılan olduğu aldanışını yok etmesi ya da İslâm düşüncesinde Allah’ın hakiki varlığının var olup, âlemin varlığının hayal olarak addedilmesi ve bu nedenle de Allah’ın *yok görünen bir varlık*, âlemin ise *var görünen bir yokluk*” olarak telakki edilmesi farklı “deneyim” ya da “bilinçler” gereğidir.²¹⁵ Bu duruma göre birtakım beşerî unsurlardan dolayı izâfiyet içeren dinler ve bunların özünde aynı oluşu, *mutlak* ve *göreceli mutlak* kavramlarını ortaya çıkarmaktadır.

²¹³ Frithjof Schuon, *İslâm ve Ezeli Hikmet*, (Çev. Şahabeddin Yalçın), İz Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 23.

²¹⁴ *age.*, s. 35.

²¹⁵ Bkz: Hüseyin Yılmaz, *age.*, s. 245.

Bu kavrama değinmeden önce yine Geleneksel Ekol mensubu Martin Lings'in konu bağlamında şu görüşlerine de yer vermek istiyoruz:

“Bir dinin, kurtuluşu tek başına vadetme iddiasına ‘yarı-hakikat muâmelesi’ yapılmalıdır, zaten dinin çoğu durumda böyle yapmaktan başka çaresi de yoktur. Örneğin geleneksel medeniyetler, etrafını çevreleyen yüksek duvarların ardında, insanlığın geri kalanından bîhaber bir yaşam sürüyordu. Üstelik bazı dinlerin ilâhî bir müdahale ile kendinden sonra gelen dinlerce nesh olunduğu inancında sorgulanabilir bir taraf yoktur. Benzer şekilde, kutsal kitaplar sahte peygamberlerin varlığından söz ettiğine göre, sahte dinlerin de olabileceği kuşku duymamamız gereken bir hakikattir. Örneğin; Ortaçağ’da yaşayan bir Hristiyan, Yahudilik’i ilga edilmiş, İslâm’ı ise sahte bir din olarak telakki ettiğinde, hakikatten taviz vermiş, iktidarını tehlikeye atmış olmaz. Herkesin kendi dünyası dışında kalan dünyalara yabancı kalma ve öteki hakkında yanıltıcı olma hakkı vardır.”²¹⁶

Bu noktada Lings, vizyonları gereği kişilerin dini muhafaza edeceğini ve muhafaza ettiklerinin tek başına bir kurtuluş hakikati içermeyeceğine vurgu yaparak, bir *göreceli mutlak* perspektifi çizmektedir. Mutlak ve göreceli mutlak Frithjof Schuon’e göre, vahiylerin farklı olmasının zorunluluğundan kaynaklanmaktadır. Çünkü vahyin, istisnasız her topluma aynı anda ulaşması zâhiren mümkün gözükmemektedir. Coğrafi ve mekânsal şartlara göre, zamana bağlı durumlar gereği farklı insanları muhatap alan bir vahiy, eşzamanlı olarak nüzul edemez. Netice itibarıyla vahyin “tek” olabilmesi için aynı mekânda ve aynı zamanda yaşayan topluluklara hitap etmesi gerekir.²¹⁷

Mutlak olan vahyin kaynağı olan hakikat, göreceli mutlak ise zamana ve şartlara bağlı olarak farklı olma zorunluğu olan vahyin içerdiği hakikattir. Fakat bu ikinci hakikatin görünümü beşerî olanla temas ettiği için dış dünyadaki tüm varlıklar ya da insanın kendi varlığı, gerçek bir varlığa sahip değildir. Bunlar ancak *Mutlak varlık* söz konusu olduğunda göreceli olarak var olmalarından söz edebileceğimiz varlıklardır.²¹⁸ Gelenekselci perspektifte bu sınıflandırmanın en üstünde duran “vahyin kaynağı hakikat” ise tüm dinlerin esasında aynı hükümler içerdiğine dair bir vurgudur. Ekole göre farklı dinlerde bâtinî boyutla ilişkili olarak dile getirilen; kadîm,

²¹⁶ Martin Lings, *Öze Dönüş - Sorular ve Cevaplar*, (Çev. Zeynep Tan), İnsan Yay., İstanbul, 2014, s. 44.

²¹⁷ Bkz: Numan Rakipoğlu, *age.*, s. 50.

²¹⁸ Hüseyin Yılmaz, *age.*, s. 246.

evrensel bir bilme biçimi ve bu bilginin dayandığı bir *ilkeler bütünü* bulunmaktadır. Bu bütünlük de “*Dinlerin Aşkın Birliği*” kavramı ile ifade edilmektedir.

Bahsi geçen dinlerin aşkın birliği kavramı, Gelenekselciler ile ortaya çıkmamıştır. Öncesinde İslâm düşüncesinde örneğin İbnü'l Arabî'nin doktrinin en ilgi çekici yönlerinden birinin ya da Celâleddin-i Rûmî'nin sık sık değindiği kavramlardan birinin yine dinlerin aşkın birliği kavramı olduğu görülmektedir.²¹⁹ Fakat Gelenekselcilerin “kullanışı” itibarıyla, en çok eleştirilen hususların başında bu kavram gelmektedir.

Dinî çoğulculuk meselesine geri dönersek; Kur'an'da birçok ayette hak din olarak İslâm'ın zikredilişi, birden fazla din olduğuna dair bir vurgu olmakla beraber; aynı zamanda da son din İslâm'ın, diğer dinleri nesh ettiğini göstermektedir. Dolayısıyla Gelenekselci perspektifteki dinî çoğulculuk ve dinlerin doğruluk iddiaları, bir başkasının tespiti ya da değerlendirmelerinde “başkalık” içerecektir. Çünkü İslâm'ın “son hak din” oluşu ve kendinden öncekileri nesh ederek yenilemesi, bu paradigma ile zıtlık içermektedir. Hâl böyleyken bu konuda kişilerin “benim inancıma göre” şeklinde bir hakikat anlayışı ortaya koyması, muhatapları için bunu bir “hakikat” kabulünün ötesinde kendi dininin kriterlerine göre tanıma ya da reddetme hakkını doğuracaktır.²²⁰ O halde problemlerden biri dinî çeşitliliği değerlendirme yetkisidir.

Rahim Acar'ın makalesinde,²²¹ yetki konusunda Frithjof Schuon'un dinî çeşitlilik bakışının yorumlandığı görülmektedir. Acar'a göre Schuon'un Gelenekselciler içerisinde bu konuda özel bir çabası vardır ve bu da meseleyi Gelenekselci Ekol içerisinde çıkmış en büyük tartışma konularından birine dönüştürmüştür. Konunun dile gelişi, öncesinde de vurguladığımız üzere Gelenekselciler'den öncedir fakat Schuon'un dinî çoğulculuk müdafaasının, dinî çoğulculuğun mistik tecrübeye ya da onun tabiriyle *entellektüel-metafizik bilgiye* dayalı olmasından ötürü, ortaya çıkan soru; dinî çeşitlilik karşısındaki tavırları belirlerken, aklî zeminde çoğulcu bir tavır, hangi yetkiye dayanarak iddia edebileceğimizin açık olmayışıdır.²²²

²¹⁹ Mehmet Vural, *agm.*, ay.

²²⁰ Bkz: Ramazan Yazıcı, *age.*, s. 136.

²²¹ Lütfen Bkz: Rahim Acar, “Dinî Çeşitliliği Değerlendirme Yetkisi: Frithjof Schuon Örneği”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 44, S: 1, 2013, ss. 99-122.

²²² Bkz: *agm.*, s. 100.

Elbette dinî çoğulculuk meselesinin Gelenekselciler açısından savunulan ya da kabul bulan konumunun ötesinde diğer kabullere ve ayrımlara da bakmak gerekmektedir. Öncesinde de değindiğimiz üzere; salt bir dinin doğruluğu üzerine savunulan ve bu nedenle diğer dinlerin reddine ilişkin ilk tavrın “dışlayıcılık” olduğu görülmektedir. Dışlayıcı tavırda semavî dinlerin mensupları, çoğulcu bir bakışı tümü ile reddetmektedirler. Kapsayıcı tavır ise tek bir dinin hak ve geçerli olup bu dinin diğer dinlerin hakikatlerini de barındırdığını beyan etmektedir. Ele almaya çalıştığımız çoğulcu tavır bu iki görüşten farklı olarak, bütün dinlerin aynı hakikate göndermede bulunduğunu ve bu yönü ile hiçbir dinin doğruluk iddiasında bulunamayacağını savunmaktadır.²²³

Dinî Çoğulculuk meselesinin temel itibariyle, son yüzyılda özellikle Batı terminolojisinde daha ziyade aklî bir zeminde ele alınışı, Schuon’un metafizik temele dayalı görüşü ile farklı bir biçim kazanmıştır. Schuon’un sunduğu görüşler geleneksel dinî tefekkür içinde, tüm benzer dinlerin köklerinin bulabileceğini ve bu nedenle de “*entellektüel bilgiye dayanan dinî çoğulculuk müdafaasının dindar insanlar nezdinde de cazip bir seçenek*” olduğunu iddia etmesi bakımından, her dinî bağlamda zemin bulan tartışmanın yönüne farklı bir bakış getirmiştir.²²⁴

Yetki meselesine geri dönersek, aklın öncelenişi ile dinî bağlamın geri plana itildiği modern dünyanın meseleye yaklaşımı ile Schuon’un metafizik ilkelere dayandırarak genel geçerlik kazandırmaya çalıştığı “çoğulculuğun” hem aynîlik içermemesi hem de yaklaşım olarak ayrışan teknik yönlerin oluşu, meseleye dair genel geçer bir doğruluk beyanı bulunamayacağı yorumlarına neden olmuştur. Zira misal Batı nezdinde John Hick’in daha sistemli bir biçimde ele aldığı dinî çoğulculuk meselesindeki temel görüşün, dinlerin birbirlerine ahlâki yönlerden üstünlük kuramayacağı ve buna göre bütün iyi insanların bir dinde, bütün kötü insanların da başka bir dinde toplanmasının mümkün olmadığı²²⁵ görüşü savunulurken, Gelenekselciler açısından ise durum daha ezoterik olarak ele alınmıştır.

Schuon, bilginin kaynağını üç farklı mertebeye ve bunların anlamlandırılmasını ise iki farklı mertebeye dayandırmakta ve bilginin birincil

²²³ Bkz: Latif Tokat, *agm.*, ss. 50-51.

²²⁴ Bkz: Acar, *agm.*, s. 102.

²²⁵ Tokat, *agm.*, s. 61.

kaynağını Tanrı ile doğrudan irtibat sağlayan metafizik bilgi olarak görmektedir. Ona göre salt entelektüel bilgi, bireylik üstü olup evrensel ve ilâhî nitelik barındırmakta yani herhangi bir aracıya ihtiyaç duymaksızın muhakemeyi ve hatta imanı da geride bırakarak herhangi bir felsefî görüşte ya da akılcı görüşten kıyas kabul edilemeyecek derecede üstündür. Yani ezoterik (bâtınî) olarak da adlandırılabilir bu metafizik bilgi, dinî bir sembolizm aracılığı ile tezahür ettiğinde, herkese açık bir bilgi olmanın ötesinde ancak müminlerin gönlünde doğrudan doğruya algılanabilecek bir hakikate ifade araçlığı sağlamaktadır.²²⁶

Görüleceği üzere Schuon, bu bilgi türünü hem imanî mananın da ötesinde bir yere konumlandırmakta hem de ona göre bu bilgi tüm dogmaları da aşarak sonsuz bir hakikate nüfuz etmektedir. Fakat Acar'a göre dinî aynîliğe ulaştıracak bu teori; ancak Tanrı'yı doğrudan bilenlerin bir bilgi türü olabileceğini iddia eden Schuon'un metafizik konumlandırmasının, ikna edici gerekçeler sunmadığı noktasında bir problem olarak görülmektedir. Zira Schuon'un üç bilgi mertebesinde kalan ikisini de *dinî-teolojik* ve *aklî bilgiler* olarak adlandırması, böyle bir mertebeli ayırımın geçerli olabilmesi için en başta bu üç bilgi türünün kendine mahsus üç ayrı sonuç vermesi beklentisini doğurmakta, fakat ortada da böyle birbirinden ayrılabilen bilgi örneklerinin olduğunu söylemek zor görünmektedir.²²⁷ Bu yoruma göre ortaya çıkan sonuç, Schuon'un sadece metafizik bilgiyi incelemekte olduğu ve diğer iki bilgi türünden de en az metafizik bilgi seviyesinde verimler ortaya çıkardığı yanılgısına düşmesidir.

Bu hâli ile bakıldığında, dinî çoğulculuğu yetkilendirecek kişilerin daha çok bireysel tecrübelerine dayalı bir “*biliş*” seviyesinde oldukları takdirde, ancak bu durum hakkında konuşabilecek yeterlilik taşımaları, bu biliş mertebelerinin her birinin sonuçları itibarıyla farklılaşma ihtimalini ortaya çıkarmaktadır. Bu durumun Schuon tarafından görmezden gelinişi, bir sorun olarak gözükmemektedir.

Üç farklı “*bilgi mertebesi*ni” anlamlandıracak, iki farklı “*anlama mertebesi*ne” bakacak olursak da Schuon'un birtakım semboller aracılığı ile temellendirdiği idrak seviyesini oldukça önemsediği görülmektedir. Zira akla dayalı bilgi türlerinin

²²⁶ Bkz: Frithjof Schuon, *Dinlerin Aşkın Birliği*, (Çev. Yavuz Keskin), Ruh ve Madde Yay., İstanbul, 1992, s. 10.

²²⁷ Bkz: Rahim Acar, *agm.*, s. 118.

tamamının anlaşılmasında kullanılan yöntemler “*yuvarlak sözler alanının*” ötesine geçememekte ve böylece müteal hakikat, birtakım felsefî kaziyelerin içerisine kendini sevk edememektedir.²²⁸ O halde metafizik hakikatin anlaşılması, aklî yöntemlerin önermelerinden farklı bir özellik barındırmalıdır. Bu da ancak vasıtasızca bir biliş sunan sembolizmle mümkün olabilir. Çünkü tüm ilâhî kaynakların esas itibariyle konusu olan olay ya da kişilerin bağlamı sadece “kendileri” değil, onlar üzerinden anlaşılması ve yorumlanması gereken çok daha yüksek mertbe düzeyine ulaştıracak harici hakikatlerdir.

Bu durum yine Acar’a göre Schuon açısından keyfilik içermektedir. Çünkü sembolizm taraftarı olan bu ayırım en temelde dinî öğretilerde bir öz ve suret ayırımının kabul edilmesine dayanmakta ve bu öz ve suret ayırımı tam da dinî öğretilerin anlatmaya çalıştığının iptal edilmesidir.²²⁹ Bu durumda Schuon’un öngördüğü metafizik teorinin bilgi düzeyinde ve bu bilgiyi yorumlama aşamasında hem görecelilik hem de dinî bağlamın ötesine çıkarak, kişisel yorumların ön plana çıkarıldığı görülmektedir. Bu da dinî çoğulculuk meselesinde Schuon kanadında bir yetki problemi ortaya çıkarmaktadır.

Schuon’un kendi görüşlerinin metafizik bilgi olduğunu farz edersek, bu durumda Schuon’un kendi görüşüyle çelişkili davrandığı yorumları ortaya çıkmaktadır. Acar bu durumu şöyle ifade etmektedir:

“Eğer Schuon’un görüşlerinin metafizik bilgi olduğunu kabul edersek, bu görüşlerini, metafizik bilgi sahibi olanlara veya olabileceklere aklî bir yapı içinde sunması gerekmeyecektir. Oysa Schuon görüşlerini bize sunarken, belli bir ikna gayreti göstermekte, rasyonel argüman kurma ve ifade biçimlerine başvurmaktadır. Nihayetinde metafizik bilgisini, aklın denetimine arz etmektedir. Bu durumda Schuon’un bilgisinin metafizik olduğu iddiasını teslim etmemiz durumunda şöyle bir sonuç çıkar. İnsanların bir doğruluk iddiasını benimsemelerinin farklı dayanakları, yolları, nedenleri olsa da bu iddialarını üçüncü şahıslara sunması bir anlamda aklın denetimine arz etmesi anlamına gelmektedir. Schuon’un, bir yandan aklî bilgiye dayanarak metafizik bilginin değerlendirilemeyeceğini ima etmesi, bir yandan da bilgisini aklın denetimine arz etmesi, birbiriyle çelişkilidir”.²³⁰

²²⁸ Bkz: Frithjof Schuon, *age.*, ss. 11-12.

²²⁹ Bkz: Rahim Acar, *agm.*, s. 118.

²³⁰ *agm.*, s. 120.

Görüleceği üzere Gelenekselci Ekol bakış açısına göre dinî çoğulculuğun formüle edilişi hem bu konuya dair bakışın çeşitliliğinden hem de bazı problem yönlerinden dolayı bu eleştirilere göre “yetkisizlik” ortaya çıkarmaktadır. Çünkü hem birden fazla din içerisinde bu konunun farklı yöntemlerle dile geliyor oluşu hem de her birinin farklı paradigmlar içeriyor oluşu, “çoğulculuğa” dair bakışı da etkilemektedir.

Gelenekselci Ekol’ün dine çoğulcu bakışının neden ortaya çıktığına ilişkin temel sorular, aslında çoğulculuk iddialarının tamamı için geçerlidir. Batı’da çoğulculuğun en önemli ilk temsilcisinin teolog Ernst Troeltsch olduğu ve 1923 yılında yazmış olduğu “*Dünya Dinleri Arasında Hristiyanlığın Yeri*” (*The Place of Christianity Among the World Religion*) makalesinde ilk kez çoğulcu paradigmayı savunduğu görülmektedir. Yine aynı dönemde Amerikalı filozof William Rocking de 1932’de “*Misyonları Yeniden Düşünmek*” (*Rethinking Missions*) adlı makalesinde çoğulcu paradigmayı gündeme getirerek Troeltsch’e benzer şekilde dinlerin tarihi ve kültürel rölativizminin farkında olarak Hristiyanlığın diğer dinlere oranla hiçbir zaman özel bir statü iddia edemeyeceğini savunmuştur.²³¹

Temel manada Batı nezdinde ortaya koyulan çoğulculuk iddialarının, özellikle zihnî, sosyal, ekonomik ve siyasal alanlarda yaşanan bir dönüşüm sürecine denk düştüğü görülmektedir. Fakat tüm bu tartışmaların aynı zamanda dinî sahanın konusu olmasına rağmen, sosyal bilimler ya da politik manada felsefî bir çerçevede ele alınıyor oluşu da mânidardır. Özellikle küreselleşme ile ortaya çıkan çoğulculuk tartışmalarında modernitenin ortaya çıkardığı bazı sosyal gerçekliklerle örtüşen bir paradigma oluştuğu görülmektedir. Çünkü Batıda özellikle geçtiğimiz yüzyılın ikinci yarısında hız kazanan dinler, kültürler ve inançlar arası ilişki ve diyalog söylemlerinin siyasal güçler ve egemen ideolojilerle yakın ilişkisi olduğu görülmektedir.²³²

Bu durum Gelenekselci bakışa dair “anonim bir din arayışı” eleştirilerinin de şekillendiği temel bir problemdir. Zira Batı’nın “*Medeniyetler İttifakı*” söylemleri ile de gündeme gelen birtakım politik ve sosyal hedeflerin, temel manada Gelenekselci

²³¹ M. Kazım Arıcan, “Dinî Çoğulculuk Paradigması ve Eleştirisi (John Hick Eksenli Dinî Çoğulculuğun Eleştirisi)”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 15, S: 2, 2011, s. 24.

²³² Ramazan Yazıcı, *age.*, 2014, s. 139.

bakışın sunduğu perspektifle benzeşen yönlerinin olduğu gibi bazı yorumlar da gündeme gelmektedir.

Hem bu “anonim din arayışı” hem de “medeniyetler ittifakı” bağlamındaki diğer eleştirilere de yine bu başlık altında değinmeden önce çoğulculuğa bakış hususuna geri dönersek; özellikle bu noktada Batı terminolojisi içerisinde John Hick’in konuyu daha sistematik manada ve felsefî bir düzlemde ele aldığı görülmektedir. Hick daha ziyade teolojik düzlemde ele alınan çoğulculuk meselesine “kapsayıcılık” kazandırma çabası ile Batı terminolojisinde yoğrulan kavramı; dini tekelci ya da dışlayıcı tutumda ele alarak, dinlerin çeşitliliğine bakış çabasından daha normatif bir düzleme taşımıştır. Ayrıca bu çabası ona göre farklı dinlerin yeni bir çeşit küresel din oluşturmak için birleşerek tek bir inanç meydana getirmesi değil; daha ziyade insan olmamızın bir sonucu olarak da kültürel ve dinî çeşitliliğin kutlanması ve anlaşılması içindir.²³³

Aslında bu paradigma özü itibariyle Gelenekselci Ekol tarafından formüle edilen muhteva ile benzerlik taşımaktadır. Schuon’un, daha ziyade teknik boyutları ile ele aldığı ve onun özelinde aktarmaya çalıştığımız konuya, diğer Gelenekselcilerin başka hususiyet derecelerinde yaklaştığı görülür. Örneğin Martin Lings açısından dinlerin birbiri ile çelişmesi, her dinin aynı hakikatin farklı tezahürleri olması gerçeğine binaen, “mümkün görünmemekte” olup, mesela *Kelimetullah* bazı dinlerde tecellisini insan ile bulurken, bazılarında ise kutsal kitap şeklinde tezahür edebilmekte ya da Hindûzim içerisinde Vedalar kitap suretinde tezahür eden “Söz” iken; aynı zamanda Vişnu’nun Avatarlar’ı beden bulmuş “Söz”dür.²³⁴ Bu bakımdan Gelenekselciler’in salt kavramsal manada ele almayarak buna benzer izahlar getirmeleri, dinî çeşitliliğe bakış noktasında, John Hick’in bir noktada “kutlama” olarak görmesine benzer şekilde bir “yaklaşım” barındırdığı noktasında eleştirilere sebep olmaktadır.

Yukarıda değindiğimiz dinî çeşitliliğe bakışın “yetki” sorunu barındırması ve Müslüman bakış açısına göre “hak dinin İslâm oluşu”, diğer dinlere ve hatta kültürel geleneklerdeki metafizik öğelere bakış hususunda temkinli ve hassasiyetli bir

²³³ Bkz: M. Kazım Arıcan, *agm.*, s. 27.

²³⁴ Bkz: Martin Lings, *age.*, ss. 31-32.

yaklaşımı gerektirmektedir. Bu manada yukarda daha ziyade teorik bağlamı ile ilgili eleştirilere yer verdiğimiz Gelenekselci Ekol nazarındaki “dinî çoğulculuğun”, “İslâmî hassasiyet” dairesi dışında ele alınışına ilişkin; tahrife uğrayan bazı dinlerin geriye kalan vahyî parçalarından da mutlak bir doğruluk kanalı olarak telakki edilmesi örnek verilmektedir. Fakat İslâm’ın, Allah katında ve Müslüman inanışında son hak din olması, çoğulculuk noktasında bu imanî kabulün önüne geçerek, her bir dinî geleneğin, kendi taraftarlarını kurtuluşa ulaştırma yolunda diğerleriyle *eşit derecede* olması problemini ortaya çıkarmaktadır.

Batı nezdinde din, ahlâkî bir bağlama indirgenmesinden dolayı; iman, ibadet gibi konular daha ziyade sosyolojik perspektiflerle ortaya koyulmuştur. Her ne kadar çoğulculuk, aklî yaklaşımdan ziyade metafizik bir temele dayalı şekilde formüle edilse de bu hâli ile Gelenekselci yaklaşıma “şeklen” de olsa benzemektedir. Bu nedenle Gelenekselci Ekol çoğulculuğunun tersine bir okuma ile Batı çoğulculuğu ile kıyası ve benzerlikleri ele alınmaktadır. Örneğin Hick’in temel itibarıyla İsa Mesih üzerinden telakki ettiği “biriciklik ve yaganelik” eksenli görüşleri, dinî çoğulculuk meselesinde her ne kadar çoğulcu bir bakış gibi gözükse de bakıldığı zaman tekelci ve diğer dinlere ilişkin olarak dışlayıcı bir tavrı içermektedir.

Hristiyan tekelciliğinde ya da dışlayıcılığında İsa Mesih’in biricik yol ve yegâne kurtarıcı olması anlayışı, temel anlayışlardandır. Dolayısıyla Hick’in çoğulculukla eş zamanlı olarak İsa Mesih’in yegâneleliğini ve biricikliğini savunması, onun kendi felsefesi açısından paradoksal bir durum ortaya çıkarmakta ve çoğulculuğun mantıksal olarak, tekelciliğin veya dışlayıcılığın bir şekli olduğu ve çoğulculuk diye bir şeyin aslında olmadığı görüşü ön plana çıkmaktadır.²³⁵

Bu durumda, Gelenekselciler tarafından ele alınan şekliyle ve Batı paradigmasındaki hâli ile çoğulculuk “anonim bir din arayışı” olabilir mi?²³⁶ Çünkü hemen yukarda da belirttiğimiz Hristiyanlık eksenindeki “tekelcilik”, İslâmî argümanlarla hareket ederek ortaya koyulmaya çalışılan Gelenekselci “metafizik çoğulculuğun” da bir problem olarak gözükmesine neden olmaktadır. Bu çoğulcu anlayışın, vahiy kaynaklı dinlerin son halkası İslâmîyetin perspektifi ile de tezat

²³⁵ Bkz: M. Kazım Arıcan, *agm.*, s. 37.

²³⁶ Çalışmamız boyunca zaman zaman zikrettiğimiz bu ve benzeri sorular, bahsi geçen tüm eleştirilerin odağını bildirmek adına, kendimiz dışında dile getirilmektedir.

yönlerinin oluşu, zikrettiğimiz soruya aranan cevaplar içerisinde yer alan eleştiriler olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü İslâm'ın muhataplarının, bütün dinlere İslâm perspektifinden bakma zorunluluğu, çoğulculuk fikrine de ancak İslâm içerisinde bir meşru zemin bulmakla mümkün olabilecektir. Çünkü en başta Gelenekselci Ekol içerisinde yer alan çoğulculuk fikrinin metafizik bağlamına dair en büyük eleştiri unsuru, tüm bu argümanları “*Tanrı'nın gözüyle görme imkânının olmamasıdır*”.²³⁷

Sorumuza geri dönersek, hem Batı tarafındaki çoğulculuk tartışmaları hem de Gelenekselci çoğulculuk bakışının problemleri ve İslâm geleneğinde tasavvufi bağlamı dışında meselenin pek itibar görmeyişi, bu paradigmanın “*dini, mübadeleye tâbi tutan, onu emtia gibi alınıp satılır gören modern anlayışın talebini paradoksal mistik zeminden karşılama*” olarak tanımlanmaktadır.²³⁸ Yazçıçek'in özellikle çalışmasına da adını veren *anonim din arayışı* çabalarının, bir talebi karşılamak adına ortaya koyulduğuna dair yorumu, dinî bir gereklilikten ziyade sosyolojik bir zemine dayandırılmaktadır. Bu, hem dinlerin çeşitliliği probleminin dinî bir zeminin ötesinde ele alındığının da bir göstergesi olarak hem de *diyalog, hoşgörü* gibi kavramsallaştırılan bazı politik söylemlerin de temel argümanlarına dönüşebileceğine dair bir yorum olarak da karşımıza çıkmaktadır.

Birden fazla doğrunun oluşu (dinî bağlamda), çeşitlilikler arası temasın gelişmesi noktasında bir “ilişki” de doğurmaktadır. Çünkü bir dinî çoğulcu taraftarı için Tanrı'ya ulaştıran birçok dinin varlığı; çok kültürlülük, görecelilik ve postmodernizm gibi kavramlarla ifade edilen günümüzün hâkim anlayışıyla da uyum gösteren bir anlama bürünerek, çeşitli dinlerin hakikat iddialarında bulunmaları sorununu da “demokrasiye” havale etmektedir.²³⁹ Hâkim kültür anlayışını doğuran bazı ideolojik unsurların, postmodernizm dairesinde çeşitlenen “doğruluk unsurlarının” kavramsallaştırmaları neticesinde ve nedensellik-sonuçsallık açısından çoğulculuğun da birtakım üst kavramları ortaya çıkarması, bu perspektiften bakıldığı zaman çeşitli yönelimlere ve düşüncelere neden olmaktadır.

²³⁷ Latif Tokat, *agm.*, s. 98.

²³⁸ Bkz: Ramazan Yazçıçek, *age.*, s. 295.

²³⁹ Recep Kılıç, “Dinî Çoğulculuk mu, Dinde Çoğulculuk mu?”, *Dinî Araştırmalar Dergisi*, c. 7, S: 19, 2004, s. 14.

Modernitenin “ideal toplum” parolasıyla, kendine bağlı argümanlardan hareket ederek ortaya koyduğu çözüm yollarının bir noktada insanı çıkışsız bıraktığı bir zaman diliminde, bu “doğrusal ilerlemeye” karşın “dönüştürme” taraftarı olarak ortaya çıkan postmodernizm, tek tipin, tek merkezin, bütünselliğin karşısına çeşitlilik, parçalılık ve hatta daha yerellik olarak kendini konumlandırmıştır. Postmodernizmin kesin hatlarının olmayışı, belki de modernizmin başarısını elde ederken kullandığı “geriye dönük sildiği her şeyi”, bu dönüşüm sürecinde yeniden tedavüle sokma çabasını da ortaya çıkarmıştır. Daha ziyade “mutlak gerçekliğin” olmayışı, modernite sürecinde ele alınan tüm kavramların postmodernizmle yeniden “yapı bozuma” uğratılması neticesini doğurmuştur. Fakat temel manada modernitenin tahakküm altına aldığı bazı kavramlar ya da anlamlar, postmodern daire içerisine girse de “özü” itibariyle bir eksilme barındırmaktadır.

Modern dünyayı kuran Aydınlanma fikrinin, özellikle Rönesans ve Reform döneminde ortaya koyduğu bilim, sanat ve dinsel alanda, geleneksel ruhla kesinkes bağları koparan yapısı, postmodern zamana da “mânevî olanla çatışan bir formu” miras bırakmıştır. Bu mirasın sosyolojik düzlemde yaşattığı geri dönüşsüz problemlerin çözümü de “ötekiye” dönüştürülen teolojik unsurların, postmodern tahayyül ile yeniden bir hareket alanı bulması için farklı kavramlara büründürülmesi şeklinde cereyan etmektedir. Konunun Gelenekselciler açısından problem alanına bakarsak, tüm bu postmodern daire içerisinde çoğulculuğun da “aşırı” kavramsallaştırılmasından ötürü, bir ötekiye dönüşme ve anlam kaybına uğraması söz konusu hâle dönüşmektedir. Bu bakımdan çoğulculuk savunucularının, Gelenekselciler bağlamında ne şekilde bir düşünsel zemine oturduğuna dair yorumlar da yine bu postmodern dairenin içerisinde şekillenmektedir.

Yazçiçek’e göre, çoğulculuk iddialarının felsefi-bilgisel zeminindeki temel paradigma, anonim bir din isteminden başka bir şey değildir. Bu durumu ise şöyle ifade etmektedir:

“Bu bakış açısını dile getiren çevrelerin, dinle ilgili çözümlemelerinde dinin kendisinden ziyade içinde yaşanan siyasal ve sosyo-kültürel çevrelerin verilerinden hareket ettikleri gözden kaçmamaktadır. Bu çerçevede, bu bakış açısında hakikat, kurtuluş, ahlâk ve ötekilerle ilişkiler bağlamında dinlerin bakış açılarının temel alınması yerine, “globalleşme”, “sekülerleşme”, dünyanın adeta global bir köy hâline gelmesi, tekliğe gidiş ve yaşanan zamana ait sosyal-siyasal sorunlar temel alınmakta ve din, bu

sorunların çözümü bağlamında mevcut şartların ürettiği öneriler doğrultusunda yorumlanmaya çalışılmaktadır.”²⁴⁰

Bakıldığı zaman tüm bu yorumların çıkışı, temel itibariyle çoğulculuğun dinî değil daha ziyade sosyal-siyasî bir muhteva içerdiğidir. Bu açıdan, Gelenekselci metafizik çoğulcu bakışın daha ziyade bâtinî bir yönünün oluşu, dinî çeşitliliğe bakış noktasında da İslâmî bir hassasiyet içermeyişini ön plana çıkarmaktadır. Zira İslâmî bir bakış açısından uzak olduğu düşüncesini savunan çoğulculuk eleştirilerinin temelinde yer alan ana düşüncenin, Allah katında dinin zaten kemâle erdirildiğinin beyanıdır.²⁴¹

Bu başlık altında dile getirdiğimiz, yine temel problemlerden olan birbirinden oldukça farklı din ya da inanışların “tek bir kaynaktan” geldiğine ilişkin düşüncenin formüle edilişi esnasındaki yorumların, “keyfî” olduğuna dair eleştiriler de karşımıza çıkmaktadır. Bu bakış da meseleyi dinî bir bağlamın kapsamından uzaklaştırdığına dair görüşleri de karşımıza sunmaktadır.

Yazçiçek’e göre Seyyid Hüseyin Nasr’ın dile getirdiği şu cümle buna delildir: *“Bâtınî anlayış, zâhirî ölçülere göre değerlendirilemez; onun hiçbir dış yaklaşımın üstesinden gelemeyeceği kendine özgü bir mantığı vardır. Kur’an için de durum tamamen böyledir.”*²⁴² Yazçiçek’e göre bu durum keyfiliğe dâhil olup, isteyen istediği şeyi söyleme hakkını kendinde görmesinin yolunu açmaktadır.

Tüm bu açılardan bakıldığında Batı’daki çoğulculuk iddialarının, meselenin Gelenekselci Ekol açısından problemlî yönlerinden ötürü, plüralizm düşüncesinin postmodern tahayülle de bütünleşerek ortaya çıkardığı sonucun, “global bir din anlayışı” ortaya koyma çabası olduğuna dair bir kanaat ortaya çıkmaktadır. Ayrıca dinî çoğulcuların bir kısmının hakikat ve kurtuluş konularında birbirlerinden farklı düzlemler ortaya koyarak; her dinî geleneğin hakikatin bir boyutunu ifade ettiğini buna karşılık tek başına hakikatin tam ve mükemmel olarak ifadesi olmadığını dile getirmeleri, çoğulcuları hakikat-kurtuluş öğretilerine tepeden bakan kişiler olma

²⁴⁰ Ramazan Yazçiçek, *age.*, s. 151.

²⁴¹ Mealen: “Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim. Size nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm’ı seçtim.” (Mâide Sûresi, 3. ayet).

²⁴² Bkz: Yazçiçek, *age.*, s. 296.

niteliği kazandırmakta ve bu da aslında onları emperyalistik bir tavra büründürmektedir.²⁴³

Gelenekselci Ekol'ün çoğulculuk düşüncesine dair bu başlık altında dile getirmeye çalıştığımız tüm eleştirileri hülasa edersek;

- a- Gelenekselciler açısından “Tanrı bütün insanların tanrısı olduğu halde, bugüne kadar hiçbir dinin bütün insanlarca benimsenmemiş olması”, hiçbir dinin yegâne hak din sayılamayacağını göstermektedir.
- b- Gelenekselcilerin geleneği daha ziyade medeniyeti meydana getiren “ayırıcı nitelikler” olmasının yanında dinî öğeler olarak da telakki ederek dahil etmeleri ve bunu meşrulaştırmaları İslâm'ın “ayıklayıcı ve reddedici” özelliği ile zıtlık barındırmaktadır.
- c- Gelenekselci Ekol'ün din ve mutlak hakikat arasındaki ilişkide, temel itibariyle tüm dinleri aynı zemine oturttuğu anlayış; İslâm, Hristiyanlık, Yahudilik, Hindûluk ya da Konfüçyüsçülük gibi birbirinden oldukça farklı olan din ve inançların neden var olduğu sorusunu ortaya çıkartmaktadır.
- d- İslâm'ın kendinden önceki dinleri nesh edişi, Gelenekselci perspektifteki dinî çoğulculuk ya da dinlerin doğruluk iddialarında “başkalık” içerecektir. Hâl böyleyken bu konuda kişilerin “benim inancıma göre” şeklinde bir hakikat anlayışı ortaya koyması, muhatapları için bunu bir “hakikat” kabulünün ötesinde, kendi dininin kriterlerine göre tanıma ya da reddetme hakkını doğuracaktır. Bu da dinî çoğulculuğu değerlendirmede bir *yetki* problemi ortaya çıkarmaktadır.
- e- Gelenekselcilerin tüm ilâhî kaynakların esas itibariyle konusu olan olay ya da kişilerin bağlamını sadece o olayların kendisi üzerinden değil de anlaşılması ve yorumlanmasını sembolizm üzerinden çok daha yüksek mertebe düzeyine ulaştıracak harici hakikatler olarak telakki etmeleri, *keyfilik* içermektedir.
- f- Gelenekselcilerin tahrif olan dinlerin vahyî parçalarından da mutlak bir doğruluk kanalı olarak telakki etmeleri fakat İslâm'ın Allah katında ve Müslüman inanışında son hak din olması, çoğulculuk noktasında bu imanî

²⁴³ Bkz: M. Kazım Arıcan, *agm.*, s. 38.

kabulün önüne geçerek “her bir dinî geleneğin, kendi taraftarlarını kurtuluşa ulaştırma yolunda diğerleriyle *eşit derecede* olması” problemini ortaya çıkarmaktadır.

- g- Postmodern bir anlayışın ortaya koyduğu çoğulculuğun, Batı paradigmasındaki hâli ile Gelenekselci Ekol düşüncesindeki dinî çeşitliliğin benzeşen bazı tarafları, *anonim bir din arayışına* dair yorumları ortaya çıkarmaktadır. Nitekim globalleşme ve sekülerleşme neticesinde *tekliğe* gidiş yaşayan dünyanın, yaşanılan zamana ait sosyal-siyasal sorunları temel alarak, dini de bu sorunların çözümü bağlamında mevcut şartların ürettiği öneriler doğrultusunda yorumlamaya çalışması, “çoğulculuğun” da bu bağlamda değerlendirilmesine neden olmaktadır.
- h- Her bir dinî geleneğin hakikatin bir boyutunu ifade ettiğini dile getiren tüm çoğulcu anlayış gibi Gelenekselcilerin de benzer düşünceleri dile getirmeleri ve aynı zamanda çoğulcu bakışın hiçbir dinin tek başına hakikatin tam ve mükemmel olarak ifadesi olmadığını söylemesi; tüm bu paradigmaya sahip düşünürlerin, hakikat-kurtuluş öğretilerine tepeden bakan kişiler olarak görülmelerine neden olmaktadır.

Sonuç olarak bakıldığında “dinî çoğulculuk” kavramının, Gelenekselci Ekol içerisindeki formüle edilişi bakımından ve Batı terminolojisi içerisinde farklı şekilde bir “sosyolojik zorunluluk olarak” kavramsallaştırılmasından ötürü, eleştirilere tâbi tutulduğu görülmektedir. Gelenekselci Ekol’ün belki de en bariz eleştirildiği konu alanı dinî çoğulculuk hususudur. Gelenekselci Ekol düşünürlerinin çoğunun dinsel çoğulculuk tartışmalarında dinî çeşitliliği savunan tarafta olmaları ve bu esnada dinlerin zâhirî yönünden ziyade bâtinî yönü ile ilgilenmeleri, çoğunlukla bu eleştirilerin temelini oluşturmaktadır.²⁴⁴

²⁴⁴ Gelenekselcilerin bu konu özelinde dine bakışı esnasında vermeye çalıştığımız örnekleri, bu bölüm altında “Gelenekselci Ekol’ün Bâtînî Yönüne Dair Yorum ve Eleştiriler” başlığında müstakil olarak ele alacağımız için kısıtlı tuttuk. O başlıkta dile getireceğimiz yorum ve eleştirilerde de zaman zaman yine *çoğulculuk* hususuna bazı noktalarda atıflarda bulunacağız.

2.2.3. Gelenekselci Ekol'ün Bâtınî Yönüne Dair Yorumlar ve Eleştiriler

Gelenekselci Ekol'ün *dinlerin aşkın birliği* konusunda teknik manada örneklendirdiğimiz, İslâm'a ve diğer dinlere bakışlarında dile gelen en büyük eleştirinin bâtınîlik şeklinde ortaya çıkması, bu konuyu müstakil olarak değerlendirmeyi gerektirmektedir. Bakıldığı zaman ekolün bâtınî taraflarına dair yorumların, en temel itibariyle ekolün ülkemize girişi noktasında temellendirildiği görülmektedir. Zira dinlerin aşkın birliği hususunda ve bu bağlamda anonim bir din arayışı çerçevesinde, bazı paradigmaları barındırdığı düşünülen Gelenekselci Ekol'ün; en başta “*yaygın bir aldaniş*” neticesinde, “*Müslüman olmuş bir yabancıya duyulan yakınlık*” olarak telaffuz edilebilecek bir benimseme ile sorgusuzca ülkemizde kabul gördüğü düşünülmektedir.²⁴⁵

Zübeyir Yetik'in Guénon üzerinden dile getirdiği bu durum, belki de bu benimseye sebep diğer durumlardan daha önemli bir etkidir. Çünkü “yazar-düşünür” kimliği ile ve sonradan Müslüman oluşu hasebiyle Guénon, dile getirdiği bazı fikirler noktasında ülkemizde “*öncü*” kabul edilerek, kendisine bir “*yakınlık ve sıcaklık*” duyulmuştur. Zira bu sıcaklığa neden olan diğer etkenlerden biri de “Çağdaş Batı Uygarlığına” yönelttiği eleştirilerin “Müslüman kamuoyu”nda uyandırdığı ilgi ve “çıkış yolu” olarak telaffuz edilen “doğu mâneviyatçılığının”, İslâm kastediliyormuşçasına algılanmasıdır.²⁴⁶ Buradaki vurgulara bakıldığı zaman temel manada Yetik'e göre, Gelenekselci Ekol'ün doğrudan bize aktarımı ve algılanışı esnasında gerçek amacının ve manasının “örtülmesi”, bâtınîliğin bir görünümü olarak karşımıza çıkmakta ve nitekim ekolün “gizli” tarafları bahsetmiş olduğu nedenlerden ötürü görmezden gelinmektedir.

Bakıldığı zaman *bâtıniyye* teriminin, İslâm düşünce tarihinde nasları bazı zâhir ve bâtın yönlerden ayrımlara tâbi tutarak, mevcut hükümlerin farklı yorumlanması ve dinî anlayışın en temel dinamiklerinin değiştirilerek, sosyal ve politik düzlemde bir hareket alanı oluşturan görüş-ler olarak karşımıza çıktığı görülmektedir. İnsanın kutsal ile olan münasebetinden ötürü en temel ikna alanı olarak dinin; bazı sosyal nedenler ile dönemin dinamiklerinden hareket edilerek yorumlanması ve bu yorumlardan bir

²⁴⁵ Bkz: Zübeyir Yetik, *age.*, ss. 237-238.

²⁴⁶ *age.*, s. 238.

manipüle imkânının ortaya çıkması, İslâm düşünce tarihi boyunca sıklıkla karşılaşılan bir durumdur. Daha ziyade İslâm tarihinin ilk dönemlerinde ya da İslâm coğrafyasının genişlemeye başladığı dönemde faaliyet alanı bulan bâtinî düşüncelerin, elbette çoğunun siyasî nedenlerden ötürü, sürece yayılan ve zaman zaman etkinliğini artıran bir yapıda olduğu bilinmektedir.

Bu manada Gelenekselci Ekol'ün büyük dinler olarak adlandırılan Hristiyanlık, Yahudilik ve İslâm ile beraber, Taoizm, Budizm ve Hindûizm gibi panteistik-doğu dinlerini de katarak “kutsal gerçekliği” tek potada eritişi; Yetik'e göre olsa olsa kendini yenileyen, farklı görünümeler kazanan, toplum genelini etkileyerek yönlendiren *bâtınîliğin bir gereği* olarak ortaya koyulan çabalaradır.²⁴⁷ O halde Gelenekselci Ekol'ün esas amacı, modernite karşısında “durağanlaştığı” düşünülen İslâm'a “yanıt verici” ve “çözüm sağlayıcı” bir perspektif kazandırarak, yeni bir bakış açısıyla yeniden tedavül etmek çabasıdır.²⁴⁸ Aslında bu çabalar Yetik'e göre, öncesinde de dile getirdiğimiz eleştirilerin “tamamıdır”. Yani Gelenekselci Ekol kullanımındaki geleneğin kendinden beslenen yapısı ve kendi paradigmasını oluşturması, bu nedenle de kendi dışındakilerle münasebetindeki problemler, bâtinî bir görüşün sonucu olarak karşımıza çıktığı yorumlarını beraberinde getirmektedir.

Gelenekselcilerin tüm ilâhî kaynakların esas itibarıyla konusu olan olay ya da kişilerin bağlamını, sadece o olayların kendisi üzerinden değil de anlaşılması ve yorumlanmasını sembolizm üzerinden sürdürmeleri de bâtinî bir görünüm olarak düşünülmektedir. Dolayısıyla da gerek René Guénon gibi Müslümanlığı benimsemiş, gerek Guénon'un kişilik gelişiminde büyük katkısı olan Albert de Pouvourville, gerekse de Ananda K. Coomaraswamy gibi dinini değiştirmemiş “öncekiler”, “bâtınî itikad” a dayalı kitapları ile “yeni kuşak” ya da kendilerine yakınlık duyanlar arasında bu “plânı” gerçekleştirmiştir.²⁴⁹

Bu kitaplardan en dikkat çeken Yetik'e göre Guénon'un 1973 yılında yazdığı *İslâm Bâtınîliği ve Taoizm Üzerine Açıklamalar* kitabı²⁵⁰ olup, örneğin “kimya” adının

²⁴⁷ Yetik, *age.*, ay.

²⁴⁸ Bkz: *age.*, ss. 238-239.

²⁴⁹ Bkz: *age.*, s. 240.

²⁵⁰ Kitap dilimize Mahmut Kanık tarafından 1989 yılında “*İslâm Manevîyatı ve Taoculuğa Toplubakış*” olarak çevrilmiştir. Bkz: René Guénon, *İslâm Manevîyatı ve Taoculuğa Toplubakış*, (Çev. Mahmut Kanık), İnsan Yay., İstanbul, 1989, (128 Sayfa).

Arapça olduğunun belirtilmesine rağmen, her bilimin Mısır'ın “kadîm geleneğine” dayandırılması ya da matematiğin “eski Hind'e” bağlanması, Guénon'un “vazgeçilmez bir sevdası” olarak görülmektedir.²⁵¹ Guénon'un daha ziyade tasavvuf ile ilgili makalelerinin bulunduğu bu kitap *tarikat, hakikat, şeriat* gibi kavramları ele alırken, son bölümlerde Taoizm ve Konfüçyanizm'e de odaklanarak, ezoterik manada geleneklerin mânevî yolda etkinliğine dair birtakım görüşlerden oluşmaktadır. Fakat Guénon'un “*tanıtıldığı gibi*” Müslüman kişiliğinden ziyade görülmeyen yahut görülmemek istenen durumu ise kitabın yazıldığı dönemde “iyi bir mason” olması ve aynı zamanda bahsi geçen kitapta da ifade edilen bazı düşüncelerin “masonluk karşıtı” gibi gözükse de o günün masonluk anlayışına karşı olmasından ibaret oluşudur. Hatta Yetik'e göre Guénon'un buna benzer bazı “iç yüzleri”, Mahmut Kanık tarafından çevrilen kitabın “bâtınîlik” ifadesinin, “mâneviyat” olarak “tebdil” edilişi ile saklanmışır.²⁵²

Örneğin yine Nasr'ın, İslâm ile Hristiyanlığın insanlar için hidayet kaynağı olduğunu savunması ve her iki dinin ortak düşmanlarının modern agnostisizm, ateizm ve laiklik olduğunu belirtmesi ve bu durum neticesinde de kimin kurtuluşa ereceğinin bir tarafa bırakılarak önemli olanın; Müslümanların Hristiyanlığın geçerli bir din kabul etmeleri olduğunu düşünmesi; Batılı çoğulcu düşüncenin adeta ekmeğine yağ sürmektedir.²⁵³ Bu durum da yine Gelenekselci Ekol düşüncelerinin İslâm'a bakışları noktasında da “Batılı hegemon iradenin” bir parçası olarak görülmesine neden olmaktadır.

Hem Guénon üzerinden “bâtınî” tarafların dile gelişi hem de Nasr nezdinde dile getirilen “ilâhî hakikatın kendisinin izhar etme şeklinin”, tecelli ve hulûl sorununa neden oluşu, bir noktada İslâm'ın gözünü *Mutlak*'a sabitleyerek, hulûlü reddedişi ile çelişki göstermekte ve dolayısıyla genel manada tüm Gelenekselci Ekol'ün İslâm'a bakışı bu tip eleştirilerden dolayı “sorunlu” hale bürünmektedir.²⁵⁴ Zira genelde metafizik düzlemde ele alınan dinî bağlamlara bakıldığında, Gelenekselciler tarafından her dinin bir biçiminin ve özünün olduğu dile getirilmiştir. Mutlak'tan gelen

²⁵¹ Bkz: Zübeyir Yetik, *age.*, s. 252.

²⁵² Bkz: *age.*, ss. 252-253.

²⁵³ Bkz: Ramazan Yazıcıoğlu, *age.*, s. 188.

²⁵⁴ Bkz: *age.*, ss. 188-189.

özün sınırsızlığı biçim izâfî olduğu için sınırlı olmakta ve nitekim bu yüzden de dinî mesajların zâhirî yorumu diğer dinlere mensup insanlar açısından yanlış görünürken, kendi bağılılıkları açısından ise doğru görünmektedir.

Aslında ekolün özetle dile getirdiği şey; dinlerdeki özü kavrayan herkes için tüm dinlerin özdeş olduğunun anlaşılabilirliği.²⁵⁵ Dinlerin aşkın birliği meselesinde de dile getirdiğimiz bu durum hem İslâmî perspektife ters oluşundan, hem de sosyal bir gerçeklik olarak her toplumun kültürel birikiminin, Gelenekselcilerin ifade ettiği şekildeki gibi bir zeminde pratik olarak bu duruma müsait ol(a)mayışından ötürü problemli görülmektedir.

Gelenekselci Ekol'ün bu noktada mutlak bir sonuçtan ziyade dinlerin özünü kavrayanlar ile kavrayamayanlar ayrımı, izâfî bir din anlayışına yol açmaktadır.²⁵⁶ Yine gelenek kavramını ele alırken, kavram üzerindeki eleştirilerin yoğunlaştığı temel noktanın, Gelenekselciler açısından İslâm dışında yaşayan diğer geleneklerin de insanları kurtuluşa ve mutlak hakikate götüreceğine dair görüşlerini hatırlarsak; dinlerin de farklı yönlerinin bulunarak öz olarak aynı olduğunu düşünmeleri ve geleneği vahyin anlaşılmasında ve yaşanmasında da delil olarak kabul etmeleri iki yönlü eleştiri doğurmaktadır. Bunlardan birincisi, Gelenekselci Ekol'ün İslâm karşısında; İslâm'la ilişkisiz ve doğrudan doğruya bâtinî bir yönüne ve diğeri de aynı zamanda tüm bu çabaların “ikinci bir dinin” gereği olduğuna ilişkindir.²⁵⁷

Guénon, dinin hem zâhir hem de bâtin olarak ifade edilmesi esnasında bu ayrımı havas ve avam için yaparak; dış şekillerin avamın gözünde birer perde olduğunu ve derin gerçekliği sakladığını, havasın gözünde ise aksine açığa çıktığını düşünmektedir.²⁵⁸ Bu noktada elit grup olarak nitelendirilen havas, bâtinî gerçekliğe ulaşarak topluma da yön gösterici kimseler olurken dinin zâhirî manada teması içinde olan avama rehberlik etmektedirler. Bu durum ayrıca Guénon'un yönetimde salt kalabalıkların iktidarı anlamına gelen demokrasinin bir neticesi olan “aristokrasiye” karşı çıkarak, bunun “elitlerin” ortaya çıkmasında bir sorun olarak gördüğüne dair de

²⁵⁵ Bkz: Hüseyin Yılmaz, *age.*, ss. 282-283.

²⁵⁶ Numan Rakipoğlu, *age.*, s. 51.

²⁵⁷ Bkz: Zübeyir Yetik, *age.*, s. 255.

²⁵⁸ Bkz: Kadir Canatan, “Batı İslâmı”, *Modernizm ve Gelenekselcilik Arasında Din*, (Ed. Şamil Öçal, Cevat Özyurt), Hece Yay., Ankara, 2013, s. 186.

bir vurgudur.²⁵⁹ Doğrudan İslâm ve demokrasi tartışması dairesinde olmasa da dolaylı olarak tüm geleneksel sahanın ve öğretilerinin içerisinde netleştirilmeye çalışılan “elitlerin”, bir noktada hem dinî alanda hem de siyasal alanda bir rehberlik konumunda görülüyor olması, dolaylı olarak İslâm-demokrasi karşılaştırmasını ortaya çıkarmaktadır. Bu da dile getirilen bazı fikirlerin de Gelenekselci Ekol’ün bu anlayışına dair eleştiriler barındırdığı noktasında bizlere bir yorum alanı açmaktadır.

Postmodern tahayyüllerin bir gereği olarak ortaya koyulan çoğu kavramın, yine Guénon’un *elit* kavramında olduğu gibi İslâm ile karşılaştırılması, karşısına konumlandırılması ya da benzeştirilmesi ve hatta bu kavramların “ehlileştirilme” çabalarının ortaya çıkması, modern dünyada “dinî unsurlar” ve “din dışı unsurlar” olarak bir kategorilendirme nedeni olarak görülebilir. Zira İslâm ile demokrasinin bağdaşmaz olduğu hususundaki önermelerin ve böyle düşünenlerin farkına varmadan ikisini mukayese etme eğilimi; bir anlamda ikisi arasında bir temas noktası doğurarak, zihin kaymalarına neden olmaktadır. Fakat demokrasiden maksat, siyasal katılım (seçim), azınlığın veya çoğunluğun birbirine tahakkümünün önlenmesi, kişi hak ve özgürlüklerine riayet edilmesi vb. faktörler ise bu faktörler de zaten İslâm’da kendiliğinden uygulanabilir durumdadır.²⁶⁰

İkinci bir dinin gereği olduğu dile getirilen bu eleştiriler ve bu çabaların sonuçları örneğin havas-avam ayrımındaki kavramsal meselelerde olduğu gibi İslâmî perspektif açısından sorunlu görülmektedir. Kendi içinde yeterli ve *verili* oluşundan ötürü bir başka “katkıya” ihtiyaç duymayan İslâm dini ile Gelenekselci Ekol tarafından temel manada moderniteye bir tepki olarak gösterilen tüm bu çabalar da dolaylı olarak karşı karşıya gelmektedir.

Yukarda saydığımız nedenlerden dolayı, başından itibaren Gelenekselci Ekol’ün kendini, kendi dinamikleri dairesi içerisinde tutarak ve bu daire içerisinde birtakım göreceli ve özel alanlar yaratarak konumlandırması, ekolün görüşlerinin “evrensellik problemi” içerdiğine dair eleştirileri doğurmaktadır. Bu evrensellik problemi, modernitenin problemleri ile karşılaşp çıkış arayan tüm kültür ya da toplumlar kadar, İslâmî perspektifin gündemine de sokulmaktadır.

²⁵⁹ Canatan, *agm.*, ss. 186-187.

²⁶⁰ Rasim Özdenören, “İslâm ve Demokrasi”, <https://www.yenisafak.com/yazarlar/rasimozdenoren/islam-ve-demokrasi-36141>, (ET: 12.01.2019).

Gelenekselci Ekol'ün bâtinîlik ile beraber İslâm'a bakışına ilişkin de doğrudan ve dolaylı olarak dile getirilen tüm bu eleştiriler; Nasr'ın ifade ettiği şekliyle, “*modernist fikirlerin diğer çoğu Müslüman topluluktan daha fazla bir şekilde etkilediği Türkiye’de, geleneğe yönelik artan bir alâkanın bulunuşu*”nun²⁶¹ bir gereği olarak da çoğalmaktadır. Gelenekselci Ekol’e dair tüm bu bakış ve eleştiriler yine bu ilgi nazarıyla da ele alınmalıdır.

Gelenekselci Ekol'ün bâtinî yönüne dair yorum ve eleştirileri dile getirmeye çalıştığımız bu başlıktaki tüm sonuçları özetlersek;

- a- Gelenekselci Ekol'ün; “*yaygın bir aldanış*” neticesinde, en başta “*Müslüman olmuş bir yabancıya duyulan yakınlık*” olarak telaffuz edilebilecek bir benimseme ile sorgusuzca ülkemizde kabul gördüğü düşünülmektedir.
- b- Gelenekselci Ekol'ün doğrudan bize aktarımı ve algılanışı esnasında gerçek amacının ve manasının “örtülmesi”, bâtinîliğin bir görünümü olarak karşımıza çıkmakta ve nitekim ekolün “gizli” tarafları bahsetmiş olduğu nedenlerden ötürü görmezden gelinmektedir.
- c- Gelenekselcilerin, Hristiyanlık ya da İslâm'ın ortak düşmanlarını modern agnostisizm, ateizm ve laiklik olarak görerek, kimin kurtuluşa ereceğinin bir tarafa bırakarak önemli olanın; Müslümanların Hristiyanlığın geçerli bir din kabul etmeleri olduğunu düşünmesi, bu fikirlerin “Batılı hegemon iradenin” bir parçası olarak görülmesine neden olmaktadır.
- d- Gelenekselci Ekol'ün dinlerin özünü kavrayanlar ile kavrayamayanlar şeklindeki ayrımları, kişiler üzerinde izâfî bir din anlayışına yol açmaktadır.
- e- Kendi içinde yeterli ve verili oluşundan ötürü bir başka “katkıya” ihtiyaç duymayan İslâm dini ile Gelenekselci Ekol tarafından temel manada moderniteye bir tepki olarak gösterilen tüm çabalar, dolaylı olarak karşı karşıya gelmektedir.

²⁶¹ Seyyid Hüseyin Nasr, “Seyyid Hüseyin Nasr'ın Önsözü”; Nurullah Koltas, *Gelenekselci Ekol ve İslâm*, İnsan Yay., İstanbul, 2013, s. 9.

Sonuç olarak, Gelenekselcilik içerisinde İslâm'a ve diğer tüm dinlere bakış, ekolün kendi paradigmasını ortaya koyarken getirdiği izahlar nedeniyle eleştirilmektedir. Bu durum aslında öncesinde de belirttiğimiz gibi Gelenekselci Ekol'ün dinî çoğulculuk hususundaki görüşlerini de etkilemektedir. Gelenekselci Ekol'ün yine İslâm'a ya da diğer dinlere bakarken zâhirî-bâtınî yönlerle konulara yaklaşımları, bu başlık altında dile getirdiğimiz eleştirilerin de nedeni olarak gösterilebilir.

2.2.4. Gelenekselci Ekol'ün Varlık ve Metafizik Anlayışına Dair Eleştiriler

Gelenekselci Ekol kullanımındaki tüm kavramların temellendiği varlık, varlığın mahiyeti ve ikisi arasındaki bağlamların ifade edilişi ve anlaşılması, ekol açısından çok büyük önem arz etmektedir. Önceki başlıklarda da eleştirilerin yoğunlaştığı ana husus olan zâhir-bâtın düzlemi, ezoterik manada Guénoniyen düşüncenin ana temalarındandır.

Ekolün metafizik bağlamda ele aldığı meseleler; gelenek, hakikat ve kutsala dair olanların hem görünen hem de gizli yönleri olmakta ve her ikisi arasındaki düalizm olarak şekillenmektedir. Hâl böyleyken ekole dönük metafizik manadaki eleştirilerin, yine bu zıtlıklar dairesinde ele aldıkları bazı temel yaklaşımların problemlerine dönük olduğu görülmektedir. Zira Gelenekselci düşüncenin tüm yayılım alanlarında kendini gösteren “doğu bilgeliği”, yine bu eleştirileri Gelenekselcilerin doğu mistisizmine yönelik ilgileri nedeniyle çoğaltmaktadır.

Schuon'ün iradeci olarak tanımladığı mistisizmde, hiçbir aklî unsurun alanına giremeyeceği bir sevgi yolundan bahsedilip, bu yolun tamamen ahlâkî bir öğreti olduğu görülmektedir. Bu mistisizmde bazı dogmatik semboller ya da teolojik kavramların olduğu vurgulanarak, bu yolun sadece düşünceyle uğraşan bir insan için, kendini felsefeye mahkûm etmişliği içerisinde bir anlam ifade edemeyeceği ve böylece o sevgi yoluna erişemeyeceği ifade edilmektedir.²⁶² Bu ifade esas itibarıyla, varlığın idrak seviyesinin salt düşünsel bir faaliyetle açığa çıkamayacağına dair bir vurgu olması nedeni ile Gelenekselci perspektifin genel bir izdüşümünü yansıtmaktadır.

²⁶² Bkz: Frithjof Schuon, *Beşer Tecellisi*, (Çev. Nebi Mehdiyev), İnsan Yayınları, 2017, s. 79.

Guénon tarafından bakıldığında varlığın ele alınışında temelde varlığa tek bir boyuttan bakılmadığı, daha ziyade “varlık mertebelerinden” bahsedildiği görülmektedir. Ayrıca Schuon’un zikrettiği sevgi yolundaki bilgi de aynı zamanda karşılığı olarak varlıktır. Zira Gelenekselcilerin varlık görüşü ile bilgi görüşleri arasında sıkı bir bağ olup; varlıktan bahsedilen yerde bilgi, bilgiden bahsedilen yerde de çoğunlukla varlıktan bahsedilmiştir.²⁶³ Metafizik bilgi olarak da telakki edilen bu bilgi-varlık düzeyine Gelenekselcilere göre her insan erişemeyebilir.

Guénon’un din bağlamında vermiş olduğu *kabuk-çekirdek* örneği çoğunlukla varlık ve varlığı oluşturan metafizik hususlar için geçerlidir. Fakat Gelenekselci düşünce açısından bilgiye erişim kaynağı yine de metafizik ilkelerden ziyade varlık ile varoluş bağlamında, her ikisi arasındaki nedensellik ile izah olunabilir. Çünkü bu noktada özellikle Guénon tarafından üzerinde sıklıkla durulan varoluş ve var olmak noktasındaki ayrım önemlidir. Ona göre varlık varlığını, saf varlıktan almakta ve varoluş varlığa, varlık ise saf varlık’a tâbi olmaktadır. Bu hâli ile varlık tezahür etmemiş olup bilakis *Varlık* tezahürün ilkesi durumundadır.²⁶⁴

Bu durumda ortaya hem verili bir bilgi kaynağı olarak varlığın kendisi, hem de onu yaratan *Mutlak Varlık*’tan ötürü ulaşılması gereken öz (çekirdek) ve ondan sadır olan bilgi (hakikat) ortaya çıkmaktadır. Fakat Guénon’a göre verili bilgi kaynağı ile yetinen varlığa sahip kimseler daha ileri gitmekten aciz dahi olsalar bu verili (zâhirî) bilgi ile güncel durumlarında kabul edecekleri her şeye bir “dayanak” bulabilirler. Ama zâhirle yetinen insanların büyük bir kesimi için zâhirî yasa bir rehber niteliğinden ziyade bir sınır niteliğine de dönüşebilir.²⁶⁵ Bu noktada Guénon’un böylesi bir perspektifle, hem varlığın idrakinde bir tezahürün gereği olarak gösterdiği zâhirî yön hem de bu zâhir yönün insanı sınırlayabileceğine dair görüşü iki paradoksal niteliği açığa çıkarmaktadır.

Zâhir, hakikatin tecellisi için bir zorunluluktur ve eğer o ortaya çıkmamışsa da “yol” da doğal olarak oluşamaz. Ancak, zâhir aynı zamanda hakikati örten bir perde

²⁶³ Numan Rakipoğlu, *age.*, s. 23.

²⁶⁴ Rakipoğlu, *agm.*, s. 52.

²⁶⁵ René Guénon, *İslâm Maneviyatı ve Taoculuğa Toplubakış*, (Çev. Mahmut Kanık), İnsan Yay., 1989, İstanbul, s. 42.

ve ona ulaşmayı önleyen bir engel de teşkil etmektedir.²⁶⁶ Bu açıdan bakıldığında insanı kabuktan öze ulaştıracak aşamanın bu boyutunda, kendiliğinden ve aynı zamanda “zorunluluktan” da kaynaklanan bir problem ortaya çıkmaktadır. Fakat yine de bu problem bir manada *Mutlak Varlık*’tan kaynaklanan tecellisinden ötürü de *tolere* edilebilecek bir durumda olup, insana bazı hakikat yansımalarını sunma noktasında işlevselliğini sürdürür. Bakıldığı zaman bunlar da hakikatin kendisi değil ancak görünümleridir. Esasen bu görünümeler de eğer sembolik bir şekilde tecelli ediyorsa, bu tecelliden semboller vasıtasıyla bâtinî yöne doğru bir geçiş de mümkün olabilir.

Gelenekselcilerin bu noktadaki düşünceleri, şu soru ve eleştiriyi de gündeme getirmektedir: Zâhirî yasaya anlam ve hayat verdiğine inandığımız öze, yani bâtına ulaştığımızda zâhirin işlevsel ve pratik bir anlamı kalır mı? Yani zâhir bir noktadan sonra terkedilir mi?²⁶⁷ Bir problem olarak karşıya çıkan bu soruya aslında Gelenekselcilerin epistemolojileri içerisinde cevap ürettiği görülmektedir. Fakat bu cevapların görecelilik sorunu olması ve bağlamları itibarıyla İslâm’ın doktrinleri dışına taşması, yine bir eleştiri alanı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Gelenekselci epistemoloji içerisindeki zâhirî yönün, bâtinî mertebede terk edilmeyeceğine dair görüşlerden ön plana çıkanın, “bâtınlığın, içsel gerçekliğin her türlü formun ötesine geçerek bir ‘kavrayışa’, zâhirîliğin ise bu kavranışın bir ‘ifadesine’ tekabül eden” bir yönünün olduğu görülmektedir.²⁶⁸ O halde varlıklar arasında varoluşları bakımından farklı dereceler vardır. Zira eğer varlık bâtinî bir mertebede zâhirî pratiklere devam edebiliyorsa onun “var olma” bağlamının derecesi, nisbet edilen şeyin konumuna bağlı olarak “daha gerçek” ya da “daha az gerçek” olabilir.²⁶⁹ Yani temel itibarıyla bir şeyin var olması onu “varlık mertebisine” dahil etmez. Fakat varlık hem varoluşu gereği hem de varlık oluşu gereği, varoluşunu da kuşatarak zâhirî manadan bâtinî manaya yöneliminde “doğal bir süreç” neticesinde, varlığının en yüksek kavrayışını o hâl içerisinde idrak eder ve bunu zâhiren de yaşar.

Guénon *saf varlık* diyerek, varlığın ötesinde bir konumda, birtakım sınırların çok daha ilerisinde bir yere vurgu yapar. Bu aynı zamanda Gelenekselci düşüncenin

²⁶⁶ Bkz: Mehmet Evkuran, “René Guénon Düşüncesinde Temel Konu ve Kavramlar”, *Bilimname*, c. 10, S: 1, 2006, s. 99.

²⁶⁷ Evkuran, *agm.*, s. 100.

²⁶⁸ *agm.*, ay.

²⁶⁹ Numan Rakipoğlu, *age.*, s. 24.

“varlık ötesi olmadan, varlığın var olamayacağı” tezinin temelini teşkil eder. Çünkü varlık da ve ondan daha gerçek olarak kapsadığı varoluş da *saf varlık* tâbidir.²⁷⁰ Guénon’un özellikle burada varlığın merkezini *saf varlık* dayandırması aynı zamanda bu durumun Gelenekselci düşüncenin temelinde yer alan argümanların mutlak bir hakikati olduğuna dair en önemli vurgudur. Bu vurgu bu bağlamda şu soruları gündeme getirmektedir: Varlığın idrak seviyesinin salt düşünsel bir faaliyetle açığa çıkamayacağına ilişkin bir görüş sunan Gelenekselci perspektifin, *saf varlık* ulaşma kanalları nelerdir? Yani yol nedir ve nasıl şekillenmektedir?

Birinci bölümde kabaca değinmeye çalıştığımız Gelenekselci Ekol dairesindeki varlık ve metafizik anlayışının, bir önceki cümlede sorduğumuz soruların cevabına dönük olarak ortaya koyulan görüşler odağında olduğu vurgulanmalıdır. Gelenekselci Ekol epistemolojisi; müktesebatının hem çok yönlü oluşundan hem de kendi odağımız dışına çıkan taraflarından ötürü bir başka çalışmanın konusunu teşkil etmektedir. Dolayısıyla biz bu başlığın kalan kısmında daha ziyade bu metafizik ilkelerin formüle edilişi esnasında güdülen amaca ve problem olarak görülen hususlara değinmeye çalışacağız.

Yine konu özelindeki eleştirilere değinmeden önce vurgulanması gereken bir hususu, konunun bağlamı itibarı ile bir zorunluluk olarak görmekteyiz. Bakıldığı zaman Türk düşüncesi içerisinde Gelenekselci Ekol’e dönük ilk ciddi eleştirilerin Zübeyir Yetik tarafından telif edilen eserde²⁷¹ dile getirildiği görülmektedir. Yetik zaman zaman diğer eleştiri başlıklarında da yer vermeye çalıştığımız görüşlerinin tamamını, kavramsal olarak taşıdığı anlamı ile ve öncesinde de zikrettiğimiz üzere “bâtınîlik” olarak özetlemektedir. Bakıldığı zaman bu çıkış, zikredilen eserin telif edildiği o tarihe değin Gelenekselcilere yöneltilmiş bir eleştirinin olmaması nedeni ile önemlidir. Bu bakımdan Yetik tarafından dile getirilen Guénon odağındaki “bâtınîlik” yorumu, tüm Gelenekselci Ekol epistemolojisine dair de bir eleştiri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bakımdan bu başlık altında Gelenekselci Ekol’ün varlık ve metafizik anlayışına dair eleştirilerin, daha ziyade Zübeyir Yetik çerçevesinden ele alındığı vurgulanmalıdır.

²⁷⁰ Bkz: Numan Rakipoğlu, *age.*, s. 26.

²⁷¹ Zübeyir Yetik, *İnsanın Yüceliği ve Guénoniyen Bâtınîlik*, Fikir Yayınları, İstanbul, 1992, (340 sayfa).

Gelenekselci Ekol'ün varlık ve metafizik anlayışının, genel manada bir “insan anlayışı” ortaya koyma çabası olduğu görülmektedir. Gelenekselcilerin açısından modernite, ideolojisini şekillendirirken, bunun ana öznesi insanın da Tanrı'dan kopuşu ile beraber, küllî bir varlık mertebesinde, parçalara ayrılan ve savrulan bir konuma indirilmiştir. Birinci bölümde Gelenekselci Ekol'ün *insan anlayışını* aktarmaya çalıştığımız esnada da belirttiğimiz üzere, Guénon ya da diğer tüm ekol mensuplarının en büyük çabalarının, insanın yeryüzündeki halifelik mertebesini yeniden tesis edecek ve insanı yeniden *yüceliğine* eriştirecek kanalları dile getirmek ve bunları formüle etmek üzerine olduğu görülmektedir.

Yetik'e göre bu durum başından beri bir yanlış üzerine inşa edilmiştir. O yanlış ise zaten mevcutta insanın yaratıklardan birçoğuna göre olan “üstün” durumunun, Allah tarafından bildirilmiş bir gerçek olduğudur. İnsanın bu üstünlüğünden eğer bir hüsrana doğru iniş varsa, bunun sebebi modernite gibi sosyal-siyasal hadiseler değil, daha ziyade “*iman edip salih amel işleme ve birbirlerine hakkı ve sabrı tavsiye etme*” hâllerinden uzaklaşmaları sebebiyledir. Bu nedenle “*yüceliş öğretileri*” gibi yöntem ya da kuramlar, zaten çok yaygın bir biçimde bilinen; üstelik, getirilmiş bulunan sınırlamalar içinde yinelenip durulan bir yorum biçimidir.²⁷²

Bu durumda Gelenekselci öğretilerdeki yüceliğini yitirmiş insan anlayışı, ancak ibadet-iman konularındaki noksanlıkla yaşanabilecek bir alçalışın “neticesine” değil, modern dünyanın bunalımına dayandırılmaktadır. Bu da Yetik açısından en büyük problem olarak görülmekte ve netice itibarıyla durum “*Guénoniyen Bâtınlık*” olarak adlandırılmaktadır.

Yetik, bu görüşlerini delillendirmeye başlamadan önce temel olarak René Guénon aracılığı ile ülkemizde yankı bulan Gelenekselci Ekol ilgisine dair, “yaygın bir aldaniş” olduğuna ilişkin bazı sebepleri dile getirmektedir. Gelenekselci Ekol'ün bâtinî yönüne dair yorum ve eleştirilerde de zikrettiğimiz bu durum; en başta Guénon özelinde “*Müslüman olmuş bir yabancıya duyulan yakınlık*” olarak telaffuz edilerek, Gelenekselci Ekol'e “sorgusuzca” bir benimsenme kazandırmıştır.²⁷³

²⁷² Bkz: Zübeyir Yetik, *age.*, s. 17.

²⁷³ Bkz: *age.*, ss. 237-238.

Yetik açısından tanımlanan bâtinîliğin sebepleri ile devam edecek olursak, yine temel olarak “dinî çoğulculuk” üzerinden de dile getirilmiş olan; İslâmî bakış açısı ile zıtlık içeren durumlar ön plana çıkarılmaktadır. Bunlardan en önemlisi Gelenekselcilerin; “İslâm’ın, özgün yapısı ve özüyle tüm zamanlarda ve geçmiş dönemlerde olduğu gibi gelecek çağlarda da her yerde ve her bakımdan yeterlilik içinde olacağını” görmezden gelmeleri; “İslâm’la özdeşleştirdikleri yorumları sündürme yöntemi ile yenileme ve çağdaşlaştırma çabasına girerek, ‘Batı dili’ ile ‘yeni bir söylem’ üretmeleridir”.²⁷⁴

Yetik’e göre işte Guénon, bu çaba esnasında Doğu-Batı arasındaki zihnî yakınlışmayı ve hatta uzlaşmayı temellendirmek için de bu başlık altında eleştirileri ortaya koymaya çalıştığımız “metafizikî çalışmaları”, bir zaruret olarak görmektedir.²⁷⁵ Peki Batı’nın temel meselelere metafiziksel bakışı ile İslâm arasında, Gelenekselcilere göre nasıl bir bağ kurulmaktadır?

Yine çalışmamız esnasında öncesinde de zikrettiğimiz üzere, örneğin “yaratılış” bahsinde Guénon’un Batı metafiziği ile İslâm arasında bir “uzlaşma” arayışında olduğu görülmektedir. Zira René Guénon açısından *yaratılış düşüncesinin*, kavramsal boyutu daha önemlidir. Zira insanın zuhur edişinin mânevî boyutu ile misal Batı’nın yaratılış anlayışı farklıdır. Batı’nın panteist yönü ile daha da silikleşen yaratılış anlayışı, bu noktada temelden insanı yanlış ele almaktadır. Fakat Guénon’a göre Doğu öğretilerindeki yaratılış nazariyeleri ile İslâm’daki zuhur ediş (*insanın Allah’ın halifesi kılınması*) ve Batı’daki “genesis” esasında çelişki içermez. Eğer bir farklılık varsa bu görüş açıları ile ilgilidir. Her şeye rağmen metafiziksel manada görüş açıları ötekilerden farklı olsa bile, birbirleriyle kati surete çelişmezler, birbirilerini çürütüp ortadan kaldırmazlar.²⁷⁶

René Guénon’un hem örneğini zikrettiğimiz yaratılış gibi meselelerde hem de diğer metafiziksel alanlarda varolduğunu düşündüğü bu bağ, diğer tüm Gelenekselci Ekol düşünürleri tarafından da anlamsal olarak benzer; örnekler olarak farklı şekillerde dile getirilmiştir. Örneğin Seyyid Hüseyin Nasr; Bacon, Newton ve Locke tarafından temsil edilen mekanistik ve akılcı dünya ve insan görüşüne karşın, daha bütüncül bir

²⁷⁴ Bkz: *age.*, ss. 239-240.

²⁷⁵ Bkz: *age.*, ss. 259-260.

²⁷⁶ René Guénon, *age.*, s. 80.

görüŖe dönmeyi arayanların kahramanı olarak addettiği William Blake'ten bahsederken, onun belli bazı geleneksel zuhurların müjdecisi ve kurulu düzen ve dünya görüşünün anti-geleneksel olduğu bir zamanda çıkma nedenini dolaylı olarak “Doğu geleneklerine ait bazı bilgilere sahip olduğuuna dair kuşkunun olmamasına” bağlamaktadır.²⁷⁷ Bu bağı gerekçelendirmek adına Guénon'un metafiziği bir “zorunluluk” olarak görmesinin nedeni Yetik'e göre, bunun çeşitli dinî kapsamlar ve sınırlar dairesinde gerçekleşmesinin mümkün olamayacağına dair gerçeğin oluşudur. Yani eğer esasında hem “dinî çoğulculuğu savunmanın” hem de Doğu-Batı öğretilerini yakınlaştırmmanın genel geçer bir yolu varsa bu da ancak dinsel bir öğretinin kapsamından ziyade, metafizikî bir ön çalışmanın gerekliliğinden geçmektedir.²⁷⁸ O halde ortaya çıkan sonuç, Gelenekselci epistemolojiye dair en büyük eleştirinin, “metafiziğin” bir amaca dönük olarak kullanıldığı noktasındadır.

Bu başlık altında, Guénon'un varlığın merkezini *saf varlık*a dayandırmasını, Gelenekselci perspektifin tüm alanlarına yayılan “mutlak hakikat arayışı” esnasında dile getirişlerini vurgularken, bunun nasıl bir “yol” ile gerçekleştirileceğini soru olarak notlamıştık. Bu noktada Gelenekselci düşüncede büyük bir önemi olan *scientia sacra* kavramını tekrar ele alırsak, geleneksel öğretilerin tamamında varolduğu düşünölen ve herkeste aynı şekilde tezahür etmeyip ve aynı şekilde tek bir yola bağılı olarak da zuhur etmeyen “kutsal bilginin” Gelenekselciler tarafından bu soru ve eleştirilere karşı bir cevap olarak dile getirildiği görölmektedir.

Formal olarak, yani aklî boyutta kavranmasının mümkün olamadığı bu “bilgi” hâli, her gelenekte farklı süreç ve tecröbelere dayansa da onun “mutlak bilgiye götüren” konumunu değiştirmemektedir. Dolayısıyla *saf varlık*a götüreceğ yolun belirlenmesi adına da *scientia sacra* kavram olarak kullanılıp; geleneksel toplumlardaki her türlü bilgi ve eylemin kendisinden kaynaklandığı, hiyerarşik manada da bütün alanlara yayıldığı bir merkez olarak ifade edilmiştir.²⁷⁹ Bu yol, her bir geleneğin özünde mevcut olup, o öğretilerin kendi uygulanış biçimleri ile ortaya çıkmaktadır. İşte bu noktada hem yolu tanımlamak hem de onun aşamalarını

²⁷⁷ Bkz: Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, (Çev. Yusuf Yazar), İz Yay., İstanbul, 1999, ss. 109-110.

²⁷⁸ Bkz: Zübeyir Yetik, *age.*, ss. 259-260.

²⁷⁹ Hüseyin Yılmaz, *age.*, s. 38.

belirlemek adına Gelenekselci Ekol'ün özellikle Doğu metafiziğine odaklanması, metafizik ve *doğu doktrini* olarak dile getirilen her şeyin “Bâtınîliği” anlatmak adına bir çabanın gereği olduğu yorumunu ortaya çıkarmaktadır.

Yetik'e göre bu bâtinî öğretinin kendini özümsetmek, benimsetmek ve yaymak adına “en müsait zemini” Doğu metafiziğidir.²⁸⁰ Bu noktada Guénon'un şu sözleri bu yorum için bir gerekçe olarak karşımıza çıkmaktadır:

“Doğu'da bir orta yer tutan Hind, Batı'ya ne çok yakın, ne çok uzaktır... İşte bu nedenledir ki, İslâm bâtinîliği üzerine özellikle dayanmanın uygun olmadığını sanıyoruz; ama bunun, özünde tamamen metafizikî olan bu bâtinîliğin başka doktrinlerde bulunan şeyin muadilini vermesine mâni olmadığı tabiidir; tekrar edelim, bütün bunlarda söz konusu olan yalnız bir ‘uygun düşme’ meselesidir; bu mesele en uygun şartları bulmak gerektiği için vardır ve bu meselenin bizzat ilkeler ile alıp vereceği yoktur.”²⁸¹

O halde Guénon üzerinden telaffuz edilen “bâtinî anlayışın” gerekçelendirme nedeni, ekolün ilkelerin dış görünümülerinden ziyade daha içe dönük bir anlayışla “özü” ile ilgilenmeleri ve tüm geleneklerde mevcut olan bu özü de “tekerci” bir anlayışla ele almalarıdır.

Saf varlık olan Tanrı'nın, “vahyin kaynağı” olarak telaffuz edilmesi, Gelenekselcilerin tüm geleneksel öğretilerdeki metafizik bilginin kaynağının da Tanrı olduğuna dair görüşte ittifak hâlinde olduklarını göstermektedir. Yine de burada dile getirilmelidir ki Gelenekselciler sadece kadîm gelenekleri değil tasavvufu da “saf metafizik” olarak görmektedirler.

Guénon'a göre “*İslâm tasavvufunun her gerçek inisiyasyon gibi ‘esoterik’ bir yanı vardır ve tasavvuf öğretisi sözü itibariyle, sözcüğün gerçek anlamıyla saf bir metafiziktir*”.²⁸² Yetik'e göre bu durum Gelenekselcilerin “gelenek politikasının” bir gereği olup, tasavvufun “tek şey olduğunu” iddia etmeleri de dinî bağlamda “*ikincil*” bir anlayışın biçimidir ve yine tasavvufun metafizik temellendirmelere dair “uygun düşün” bir zemininin olmasından ötürüdür.²⁸³

²⁸⁰ Bkz: Zübeyir Yetik, *age.*, ss. 259-260.

²⁸¹ René Guénon, *Doğu ve Batı*, (Çev. Fahrettin Arslan), Yeryüzü Yay., İstanbul, 1980, ss. 200-202; Ayrıca Bkz: Zübeyir Yetik, *age.*, s. 261.

²⁸² Guénon, *İslâm Maneviyatı ve Taoculuğa Toplubakış*, (Çev. Mahmut Kanık), İnsan Yay., İstanbul, 1989, ss. 34-35.

²⁸³ Bkz: Yetik, *age.*, s. 267.

Yine gelenek kavramına ilişkin eleştiriler esnasında da dile getirdiğimiz, ekolün din anlayışı içerisine tasavvuf geleneğini ekleyerek bunu bir problem olarak görmemesi, tasavvuf özelinde metafizik bağlamı temellendirirken de benzer şekildedir. Bu durumda, Gelenekselcilerin metafizik bağlamına ilişkin bir başka problem daha çıkmaktadır ki o da metafizik unsurların aşırı mutlaklaştırılmasıdır.²⁸⁴ Tek “çıkış” olarak görülen metafizik unsurlar, “mutlak hakikate” giden yolun da öz itibarıyla yegâne ve biricik kanalıdır. Öyle ki “tasavvufî unsurlar” da bu mutlaklaştırma dairesinde kadim geleneklerle aynı potaya sokularak, tekleştirilmektedir.

Gelenekselci Ekol’ün varlık ve metafizik anlayışına dair, bu başlıkta ortaya koymaya çalıştığımız eleştirileri özetlersek;

- a- Gelenekselcilere göre zâhîrle yetinen insanların büyük bir kesimi için zâhîrî yasanın bir rehber niteliğinden ziyade, bir sınır niteliğine de dönüşebileceğinin belirtilmesi bir paradoks ortaya çıkarmaktadır. Zâhîrî yasaya anlam ve hayat verdiğine inanılan öze, yani bâtına ulaşıldığında zâhîrin işlevsel ve pratik bir anlamının kalıp kalmayacağı, yani zâhîrin bir noktadan sonra terkedilip terkedilmeyeceği problemini doğurmaktadır.
- b- Guénon ya da diğer tüm ekol mensuplarının en büyük çabalarının, insanın yeryüzündeki halifelik mertebesini yeniden tesis edecek ve insanı yeniden *yüceliğine* eriştirecek kanalları dile getirmek ve bunları formüle etmek olduğu görülürken; hâlihazırda insanın yaratıklardan birçoğuna göre “üstün” durumunun Allah tarafından bildirilmiş bir gerçek olması, “yüceliş öğretileri” olarak dile getirilen yöntem ya da kuramları, zaten çok yaygın bir biçimde bilinen; üstelik, getirilmiş bulunan sınırlamalar içinde yinelenip durulan bir yorum biçimine dönüştürmektedir.
- c- Hem “dinî çoğulculuğun” savunulmasının hem de Doğu-Batı öğretilerini birbirine yakınlaştırıp bir uzlaşa ortaya çıkarılmasının genel geçer bir yolu olarak kullanılan metafizik, Gelenekselciler için bunların dinî kanallar ile

²⁸⁴ Adnan Aslan, *Dinler ve Hakikat - J. Hick ve S. H. Nasr'ın Felsefesinde Dinî Çoğulculuk*, İSAM Yay., İstanbul, 2006, s. 77.

gerçekleşemeyeceğinin bilinmesinden ötürü daha ziyade bir “amaca dönük” olarak kullanılmaktadır.

- d- Gelenekselci Ekol’ün tüm geleneklerdeki ve dinî öğretilerdeki ilkelerin dış görünüşlerinden ziyade daha içe dönük bir anlayışla “özleri” ile ilgilenmeleri ve tüm geleneklerde mevcut olan bu özü de “tekeli” bir anlayışla ele almaları, “bâtınî bir anlayışa” sahip olduklarını göstermektedir.
- e- Tasavvufa dair “saf metafizik” yorumları ve bu bağlamda bu metafizik öğelerin tüm geleneklerde ‘tek şey olduğunu’ iddia etmeleri “ikincil bir din anlayışına” sahip olduklarını göstermektedir.
- f- Tek “çıkış” olarak görülen metafizik unsurlar, “mutlak hakikate” giden yolun da öz itibarıyla yegâne ve biricik kanalı görüldüğünden, Gelenekselci Ekol’ün metafizik anlayışı aşırı derecede mutlaklaştırılmaktadır.

Sonuç olarak bakıldığında, Gelenekselci Ekol’ün içerisindeki tüm kavramların temellendiği varlık, varlığın mahiyeti ve ikisi arasındaki bağlamın hem ifade edilişi esnasında hem de anlaşılması esnasında bazı ciddi problemler görülmektedir. Ekolün “saf bir öz” barındırdığı düşüncesi ile doğu mistisizmine yönelik ilgisinin de yoğun şekilde oluşu, “bâtınlık” olarak tanımlanmaktadır. Bu hâliyle de tüm bu metafizik öğretiler, çoğunlukla “sızma” yönteminin kullanılarak başkaca kisveler altında varlığını sürdürdüğü ve kendini korumak adına da dönüşüm ve başkalaşma geçirdiği çabalar olarak değerlendirilmektedir.²⁸⁵

2.2.5. Gelenekselci Ekol’ün Moderniteye Bakışına Dair Eleştiriler

Türk düşüncesi içerisinde ekolün bu denli yankı bulma sebebi olarak zikredilen, “modern dünyanın bunalımına” dair fikirlerinin ve çıkış yollarının, gerçekte bir çözüm üretip üretmediğine ilişkin şekillenen eleştirileri ele alacağımız bu başlıkta, ortaya çıkacak olan sonuçlar önemlidir. Osmanlı’nın son döneminden günümüze kadar geçen süreçte, çok ciddi manada ortaya çıkan sorunlara karşın etki gösterme beceresini bünyesinde taşıdığı düşünülen Gelenekselci Ekol’ün, ülkemizdeki

²⁸⁵ Bkz: Zübeyir Yetik, *age.*, s. 266.

mevcudiyeti daha ziyade bu problem alanlara dönük çözüm arayışları ekseninde yer almaktadır.

Gelenekselci Ekol'ün modernite anlayışının ne şekilde karşılık bulduğu, çözüm önerilerinin pratikte bir geçerliliği olup olmadığı, daha spesifik manada modern dünyadaki gelenek-geleneksel-gelenekselcilik algısının buna bir imkân tanıyıp tanımadığı da önemli bir husus olarak ele alınmayı gerektirmektedir.

Gelenekselcilere yönelik en sert eleştirilerin başında, moderniteye karşı verdikleri mücadelede, bu duruma karşı yaklaşımlarının köktenci bir reddiye şeklinde olması gelmektedir. Fakat Gelenekselci Ekol'ün yine de moderniteye eleştirilerini sunarken, meseleye İslâmî bir perspektifle yaklaşıyor olmaları ve moderniteye alternatifi de yine bu meyan üzerine kurmaları, onların bu görüşleri karşısında gösterilen eleştirilerin hangi saiklerle hareket ettiğine bakmamızı da elzem hâle getirmektedir.

İslâm düşünce geleneğinin tarih boyunca temas ettiği birçok mesele ve problem karşısında kırılma noktası diyebileceğimiz Batı modernitesinin “meydan okuması” olarak da nitelenen sürecin günümüze kadar uzanan ve sosyal, ekonomik, siyasî birçok sonucu olmuştur. Bunlar birtakım reflekslerle bertaraf edilmeye çalışılmış ve durum karşısında çıkış yolları aranmıştır. Gelenek ve modernite çatışması olarak da tanımlayabileceğimiz bu sürecin, kutsal ile olan irtibatı kesme girişimleri olmuş ve bugüne değin toplumla beraber hareket eden din olgusunu da bu alanın dışına çıkardığı görülmüştür.

Modernite ile beraber toplumun geçmiş ile temasının en başat alanı olan dinin yerine ikame edilen yeni kavramlar, olgular ve ideolojiler ortaya çıkmıştır. Bu açıdan baktığımızda günümüzde temel olarak “gelenek mi, gelecek mi?” şeklinde özetlenebilecek bir tercihin karşımızda olduğu görülmektedir. Gelenekselcilerin moderniteye bir alternatif sunarken, bu görüşlerinin hangi gerekçelerle eleştirildiğine bakmadan ve gerçekten ekolün modernite karşısında bir çözüm üretip üretmediğine dair görüşleri de değerlendirmeden önce; modernite ile tahakküm altına alınan İslâm geleneğinin, süreçteki durumunu kabaca aktarmak yerinde olacaktır.

Modern dünyayı kuran aydınlanma fikrinin, özellikle Rönesans ve Reform sonrasında zihnî manada dönüştürdüğü bilim, sanat ve dinî çerçeve ile geleneksel olanla kesinkes bağları koparan yapısı, Batı ile de sınırlı kalmayarak Müslüman

dünyanın da bir “gerçekliği” hâline bürünmüştür. Zira Müslüman dünya, 18. yüzyılın ikinci yarısından, bilhassa 19. yüzyılın başlarından itibaren Batı’dan gelen güçlü meydan okumanın etkisinden -dünyanın diğer insanları gibi- bugüne kadar kurtulabilmiş değildir.²⁸⁶ Nitekim bu durum özellikle Türk modernleşmesinin de bir sonucu olarak eğitim, yargı, siyaset mekanizmaları ya da diğer tüm kurumları ile İslâm’ın doğrudan organik bağa sahip olduğu Osmanlı sonrasında da toplumsal-kültürel bağlamda “kendine özgü bir modernite” üretme çabalarını ortaya çıkarmıştır.

Elbette bu çabalar esnasında “dinin” bu gelişmelerden nasıl etkileneceği ve bu gelişmeleri nasıl etkilediği de zaman zaman ideolojik manada müdahalelerle, kimi zaman da “kendiliğinden çıkan sonuçlarla” test edilmiştir. Aslında Türkiye özelinde gelişen bu durum, modern dünyada İslâm dünyasının topyekûn karşılaştığı genel bir sonuca da tekabül ederek; “aklî ilerlemenin” ya da “toplumsal değişimlerin” yarattığı her neticenin karşılığını “dine” odaklanmıştır.

İlerlemeci bir perspektifle, dünyevîleşmenin hızlanarak dinî referanslardan her alanda uzaklaşıldığının tartışıldığı ve laikliğin (ya da lâik olguların) devlet/ler politikası hâline dönüşmesi ile modernleşme sürecinin sürdüğü Müslüman coğrafyaların bir kısmında, bazı kavramların temelden değiştiğine dair yorumların ortaya çıkması, “modern dünyada Müslümanların” konumunun, reflekslerinin ve kabullerinin tam olarak ne olduğunun tespitini de önemli hâle getirmektedir. Beri taraftan; Müslüman coğrafyalar dışında yaşayan Müslümanların karşılaştığı dine dair politik-ideolojik baskılar da meseleyi farklı boyutlara taşıyarak, Gelenekselciler özelinde ele almaya çalıştığımız modernite konusunu daha da çetrefilli hâle getirmektedir.

René Guénon tarafından “*Batı istilası*” olarak isimlendirilen bu süreç, salt siyasal ya da ekonomik manada bir egemenlik kurmaktan ziyade, kendini koruma refleksini barındıran Doğu ruhunu da aşındırmaktadır.²⁸⁷ Gitgide modern düşüncenin yanılgılarını benimseyen ve kendi geleneğini terk etmek zorunda kalan bir Doğu’nun ortaya çıkması bizim sadece Gelenekselciler tarafından dillendirilen modernite eleştirilerini değil, “sekülerleşme karşısında” dile getirilen diğer tüm “çıkış yollarını”

²⁸⁶ Abdurrahman Aslan, *Modern Dünyada Müslümanlar*, İletişim Yay., İstanbul, 2015, s. 183.

²⁸⁷ Bkz: René Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, (Çev. Mahmut Kanık), İnsan Yayınları, İstanbul, 2017, s. 173.

da ele almamızı gerektirmektedir. Fakat bu çıkış yolları da yine modernite dairesinde bertaraf edilerek, öñü kesilmektedir.

Francis Fukuyama'nın 1989 yılında *The National Interest*'te yayınladığı “*Tarihin Sonu mu?*” başlığını taşıyan makalesinde,²⁸⁸ ele alacağımız her konunun “muğlaklaşmasına” sebep olarak; “liberal demokrasinin” tüm dünyada elde ettiği başarıyı dile getirmesi ve bu başarının da “alternatif ideolojileri” bertaraf ettiği düşüncesi gösterilebilir. Bu durum modernite karşısında salt Gelenekselcilerin bakışını değil, diğer tüm alternatif kanalları da “hâkim görüş” ya da “genel kabullerden” ötürü zedelemektedir. Dolayısıyla esasen Gelenekselci Ekol'ün modernite anlayışına dair getirilen eleştiriler, modernite karşısında refleks gösteren diğer tüm kanalların çabalarına getirilen eleştirilerle aynılaşmaktadır.

Gelenekselci Ekol'ün modernitenin tümünden reddine dair görüşü, salt Gelenekselci Ekol'e mahsus bir pratik olmamakla beraber, benzer yaklaşımlar farklı zaman dilimlerinde farklı argümanlar ve görüşlerle başka kişiler ya da çevrelerce de dile getirilmiştir. Dolayısıyla biz bu başlıkta modernite karşısında “reddedici tarafta” yer alan Gelenekselci Ekol'e yöneltilen eleştirileri dile getirirken bunun sadece onlara dair bir tutuma yönelik olmadığının da altını çizmek istiyoruz.

Bahsini ettiğimiz “genel kabullerden” ötürü, modernitenin kendine yönelik eleştirilerin sınırlarını da belirlemesi, sadece bizim bu eleştirileri derlerken yaşadığımız bir problem olmamakla beraber, doğrudan Gelenekselci Ekol'ün de bu meseleyi dile getirişi esnasında karşılaştığı bir “sorun”dur. Zira Seyyid Hüseyin Nasr, Gelenekselcilerin “modern dünyaya karşı çözümlerini” ortaya koyarken karşılaştığı problemleri şöyle dile getirmektedir:

“Gözlerimizi bugünün dünyasında yaşayan çağdaş Müslüman'a çevirdiğimizde, onun da sorunları her ne kadar Batılı insanın sorunlarıyla özdeş olmasa da imanını en çetin sınavla karşı karşıya getiren sayısız güçlüklerle dolu bir ortamda yaşadığını görürüz. Bugün İslâm dünyasında, salt geleneksel öğelerden tutun da geleneksel değerlerle modernizm arasında bocalayan ve hâlâ İslâmî çerçeve içinde kalan cüretkâr modernistlere; nihayet, sayıları az da olsa, kendilerini artık İslâm

²⁸⁸ Francis Fukuyama, “The End Of History”, https://www.embl.de/aboutus/science_society/discussion/discussion_2006/ref1-22june06.pdf, (ET: 20.01.2019).

evrenine ait hissetmeyen kişilere kadar uzanan, rengârenk bir görünüm karşımıza çıkmaktadır”.²⁸⁹

Aslında Nasr bu cümleleri ile; benzeri şekilde “zihnî karışıklıkların” yaşandığı ülkemizde, Osmanlı’nın son döneminden günümüze uzanan durumlar için de bir özet sunmaktadır.

Francis Fukuyama’nın tezinin aslında nihai bir sonuç önermesinden ziyade, “döngüsel bir probleme” evrilen tarafının da dolaylı bir gerçeğe dönüşünün tespitini yaparsak; modernite-gelenek karşılaşması örneğinde de olduğu gibi, “mutlak” olan, sabitelerden ziyade geçmişte yaşanan ya da gelecekte de karşımıza çıkmaya devam edecek “çatışmaların” arasından ortaya çıkacak çözüm yollarıdır. Yani nasıl ki modernite şu anın bir problemi değilse, üretilen çözümler de salt bu zamana ait olmayacak ve gelecekte de farklı şekillerde tezahür edecek sorunlar ya da çözümler de birbirinden farklı olacaktır.

Batı istilası olarak telaffuz edilen sürecin öncesine dönersek, modernitenin ideolojik bir forma bürünmesi, Gelenekselci Ekol’e göre Hristiyanlığın çöküşü dönemine denk düşmektedir. Guénon, öncesinde de ifade ettiğimiz gibi modernitenin başlangıcı olarak 16. yüzyılın çok daha öncesine işaret ederek, en az o tarihten iki yüzyıl kadar öncesine vurgu yapmakta ve Rönesans ile Reform’u birer sonuç olarak değerlendirmektedir. Çünkü Guénon’a göre Rönesans ve Reform; bilim, kültür, sanat ve dinî alanda geleneksel ruhla bağları koparan ve dinî alanda da bu kesintinin belirginleştiği zamanlardır.²⁹⁰ Öncesinde ise Guénon’a göre geleneksel ruhtan ilk kopuş; başlangıç ve köken itibarıyla sahih olan Tapınak Şövalyeleri Teşkilatı’nın lağvedilmesi ile başlamıştır.²⁹¹ Bu durum Avrupa’da geleneksel ruhla bağın yavaş

²⁸⁹ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm ve Modern İnsanın Çıkmazı*, (Çev. Ali Ünal, Sara Büyükduru), İnsan Yay., İstanbul, 2015, s. 35.

²⁹⁰ Bkz: René Guénon, *age.*, ss. 52-53.

²⁹¹ Guénon’un Tapınak Şövalyeleri’ne ilişkin bu söylemine bir parantez açarsak; Hristiyanlığın çöküşüne dair bir sürecin başlangıcı olarak değerlendirdiği bu durum, Gelenekselci Ekol’ün tarihsel bağlamına da ilişkin bazı yorumları ortaya çıkarmıştır. Gelenekselci Ekol’ün tarih sahnesine çıkışı ile beraber; mensuplarının çoğunun sonradan Müslüman oluşu ve bir manada Batı dünyası içerisinde çıkarak İslâm literatürüne katkı sunuşları, tüm bu isimlerin, öncelerine dair bazı soruların merkezinde yer alışlarına neden olmuştur. Özellikle René Guénon (1886-1951) ve Frithjof Schuon (1907-1998) gibi isimler özelinde irdelenen bu durum, ekolün tarihsel arka planına dair bazı yorumlar ve eleştiriler barındırmaktadır. Örneğin René Guénon’un 1912 yılında Müslüman olup da 1914 yılına kadar mason locası ile mensubiyetini sürdürdüğüne ilişkin düşünce, İslâm’ın özüne yönelimi esnasında “yeni bir söylem” ya da “tavır” arayışı olarak değerlendirilmiştir. Bu yoruma göre Guénon, içerisinde bulunduğu mason teşkilatının işlerliğini yitirishinden ve onlara “sahih” olanı yeniden hatırlatmak için “arayışlara” girmiş ve İslâm’a yönelişi de en başta bu niyetle olmuştur. Ayrıca yine Ananda K. Coomaraswamy gibi

yavaş kesildiği ve mânevî öğretinin kaybolmaya başladığı bir dönemin de başlangıcı olmuş, Tapınak Şövalyeleri de başka adlar altında, görünmez bir merkez gibi Hristiyan ezoterizmine hizmet etmeye devam etmiş ve bu etkisini de sonradan kaybetmiştir.²⁹²

Guénon'un bir "sonuç" olarak gördüğü Rönesans ve Reform sürecinden bugüne değin "bilimsel manadaki" gelişmeler de etkilenerek, yeni bir yaşam tarzı ortaya koymuş ve daha da profanlaştırdığı bir dünya öngörüsü ile buna dinî sahayı da dahil etmiştir. Nihayetinde bu durum da genelde Doğu'da ve özelde İslâm dünyasında da sahnelenen bir "trajedi" ortaya çıkararak, Doğu'nun Batı'yı körü körüne model almasına uzanan bir süreci ortaya çıkarmıştır.²⁹³ Fakat Nasr'a göre Batı modelden ziyade bir "inceleme sahası" olarak görülmelidir. Zira yeryüzü, Batı medeniyetinin işlediği hataların yeniden işlenmesine daha fazla katlanacak değildir.²⁹⁴

"bâtinî itikada" dayalı isimler de Türkiye'de "olumlu bir etki" yaratarak, "asıl plânlarını" gerçekleştirmişler. Bu da netice itibarıyla ekole ilişkin olumlu bir "sanı"dan ziyade, "yanılgı" olarak değerlendirilmektedir. (Guénon ve diğer isimlere yönelik bu ve benzeri yorumlar için lütfen Bkz: Zübeyir Yetik, *age.*, ss. 240-243). Yine bu bağlamda bir başka iddia ise; Schuon ve diğer ekol mensuplarının sık sık vurguladığı din ve mutlak hakikat arasındaki ilişkinin, temelde tüm dinleri aynı zemine oturtması ve her dinin mutlak derecede değişmeyen yönleri ile "tekilliğe büründürülmesi" yönünden, *Kadîm Felsefe* düşüncesi ile örtüştüğüne dairdir. Bu iddiaya göre de *Kadîm Felsefe* düşüncesi ile hareket eden Tapınakçıların bir kısmı, 20. yüzyıldan sonra, İslâmî tarikatlara girerek sûfî olmuşlar ve kendilerini "Gelenekçi Ekol" (Traditionalist School) olarak târif etmeye başlamışlardır. Tapınakçıların kendilerini bu şekilde târif etmeye başlamaları, ekserisi Müslüman adı taşıyan tüm mensuplarının moderniteye ve Batı'nın fenne dayanan materyalist fikirlerine gelenekçi, ruhânî ve bâtinî bir tavır göstererek ve Müslümanları da cezbederek; bâtinî bir *Yeni Dünya* düzeni kurma çabası olarak yorumlanmıştır. Bu iddia içerisinde de yine Guénon ile beraber; bazı fikirleri ile siyaset, ekonomi, medya ve iş dünyasında etkili olan Julius Evola; İslâm'ın sadece bâtinî kısmına ehemmiyet veren Schuon; Kur'ân-ı Kerîm'den ziyâde, Guénon'un eserlerini temel alan Felice Pallavicini; Kadîm Felsefe konusunda özel çalışmaları bulunan, mutasavvıfların bütün dinleri hak olarak kabul ettiklerini, fakat reaksiyon çekmesin diye bu inançlarını gizlediklerini iddia eden Martin Lings; Kur'ân-ı Kerîm'in insanlara Kadîm Felsefe'yi ve Yeni Eflatunculuğu hatırlatan bir kitaptan ibaret olduğunu iddia eden Charles Le Gai Eaton ve Türkiye ile İran'ı Gelenekçi çizgiye çeken, başlatmış olduğu sosyalist İslâmcı cereyanın İran İhtilâli'ne varan süreci etkileyen ve tüm insanların bâtinîlik üzerinde birleşebileceği inancını taşıyan Seyyid Hüseyin Nasr gibi isimler bulunmaktadır. Ayrıca yine bu iddia ve yorumlara göre ekolün "gelenekten" kastı da Hristiyan ya da İslâm geleneği değil, antik çağlara kadar uzanan, *Kadîm Felsefe* olarak ortaya çıkmaktadır. (Gelenekselci Ekol ve mensuplarına dair bu ve benzeri iddialar için lütfen Bkz: Mehmet Hasan Bulut, *Yeni Dünya'nın Kurtları*, IQ Kültür Sanat Yay., İstanbul, 2018, s. 163 vd.). Gelenekselci Ekol mensuplarının çoğunluğunun, yeni dünya düzeni içerisinde, Tapınakçılar tarikatının birer görünümü olarak ortaya çıktığına dair iddialar ve yorumlar, bu meseleyi başka konu ve bağlamlarla da ele almayı gerektirmektedir. Burada vurgulanmalıdır ki konunun doğrudan kendisi ile ilişkili olmayan, günümüz dünyasındaki hadiseleri değerlendirirken başvuru olan "yorumlama" ve bir yöntem olarak karşımıza çıkan "komplocu düşünme" biçimleri ile de ilgisi vardır. Dolayısıyla bu bölüm altında ortaya koymaya çalıştığımız eleştirilerden farklı bir düzlemde yer alan bu hususun, müstakil bir başlıkta ele alınması tarafımızca uygun görülmemiştir.

²⁹² Numan Rakipoğlu, *age.*, ss. 69-70.

²⁹³ Seyyid Hüseyin Nasr, *age.*, s. 33.

²⁹⁴ *age.*, ay.

Nasr üzerinden bakıldığında teknik olarak Gelenekselci düşünce, aklî birtakım getirilerin, dünyanın maddî birikimine katkısı dışında herhangi bir mânevî yöne olumlu etkisini görmemekte, aksine modernleşme sürecini insanın insan olma bilincine vurulan bir ket olarak değerlendirmektedir. O halde en temelde Gelenekselciler, Batı karşısında net olarak ortaya koydukları tavrı temellendirebilmek ya da pratik manada sürdürülebilir kılmak için bir çevrime ihtiyaç duymaktadır. Bu ihtiyacı karşılayacak olan esaslar ise ancak “vahyî” bir dünya görüşü ile mümkün olacaktır.

Gelenekselci Ekol’e göre modern düşüncenin dışından dile getirilecek her türlü modernite eleştirisi, İslâm düşünce ve yaşayışının, modern dünyada varlık kazanma sürecinde anahtar rol oynama becerisi kazanmasına ve Batı ile kurulacak entelektüel ilişkide de İslâmî bir temele rehberlik edebilmesine olanak sağlayabilir.²⁹⁵ Buradaki “modern düşüncenin dışından modernite eleştirisi” önemli bir vurgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira yukarda da değinmeye çalıştığımız gibi modernitenin kalıplarından hareket edilerek “modernite karşıtlığının” ele alınıyor olması, Gelenekselci Ekol’e göre sonuçtan ziyade “mutlak bir sonuçsuzluk” doğurmuştur.

Guénon’a göre modern çağ zorunlu olarak, başlangıcından itibaren gizil güç hâlinde duran bazı ihtimallerin gelişimine uygun düşmekle beraber aynı zamanda bütün hiyerarşisinde de bu ihtimalleri kendileri için belirlenen düzene sokarak, genel zuhur içinde yerlerine koymaktadır.²⁹⁶ Yani modernite yine kendi dışındakileri de bir alt kümesi olarak görmekte ve üst perdede kendini konumlandırarak o “gizil güç hâlinde duran ihtimallere” fırsat tanımamaktadır. Dolayısıyla salt modern düşünce olan gelenek karşıtı düşünce, tüm insanlığı kendi düzensiz etkinliğinin girdabına çekmektedir. Fakat yine Guénon’a göre “modern karşıtı” olmak “Batı karşıtı” olmamakla beraber, Batı’yı kendi düzensizliğinden kurtarmaya uğraşmak için de değerli olabilecek tek çabadır.²⁹⁷ Guénon bu şekilde bir modernite ve Batı ayrımı yapmakta ve Batı’yı da düzensizliğinden kurtarılması gereken bir yer olarak görmektedir.

²⁹⁵ Bkz: Adnan Aslan, “Gelenekselci Ekol Düşüncesinin Kaynakları”, *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni: Medeniyet Projelerinin İnşa Sürecinde Çağdaş İslâm Düşüncesi*, (C. Ed. Selim Eren, Ali Öztürk), c. 10, İnsan Yay., İstanbul, 2015, s. 766.

²⁹⁶ Bkz: René Guénon, *age.*, s. 57.

²⁹⁷ Bkz: *age.*, s. 73.

Burada önemli bir noktanın vurgulanması gerekmektedir ki o da Gelenekselci Ekol'ün doğrudan bir Batı karşıtlığından ziyade, “gelenek karşıtı olan moderniteye” dair bir tepkisinin olduğudur.

Modernist ideoloji ortaya koydukları ile hakimiyet alanını genişlettikçe, farklı görünümlemlerle İslâm Dünyası'nın “kendi değerleri” ile de tenakuz yaşamasına neden olmuştur. Örneğin 19. yüzyılın sonlarından itibaren, Batıcı fikirlerin İslâm âlemindeki siyasî kadroların önemli bir kesimini etkilemeye başlamasıyla birlikte, önceleri ‘ilerleme’ ve sonra da ‘kalkınma’ düşünceleri büyük oranda kabul görerek, ‘tarihin doğal bir sonucu’ olarak telakki edilmeye başlanmıştır.²⁹⁸ Bu durum genel itibariyle tüm medeniyetlerde, özelde ise İslâm coğrafyasında Gelenekselcilere göre “insan ve tabiat”, “insan ve toplum”, “insan ve Allah” arasındaki ilişkileri kökten zedelemektedir.

Dolayısıyla İslâm'ın maddî ve ruhî manada kurduğu denge bozularak; İslâm'ın öngördüğü anlayışa zıt, dünyevî ve evrimci bir antropomorfik felsefî anlayışın hâkim olmaya çalıştığı, giderek daha hızlı bir üretim ve tüketim çarkı içine girmeye mahkûm, atomize bireylerden oluşan bir topluluk; günümüz ve geleceğin Müslümanlarının “sorun alanlarına” dönüşmektedir.²⁹⁹ Yani modernist ideoloji; ilkin Batı'yı dönüştürmüş ve bu dönüşüm yön değiştirerek Doğu'nun (özelde İslâm'ın) kendi ontolojisine de zıt ama yine de “mecburiyet hissi” ile sürdürülen ve her alanda bir paradigma değişimin de başlangıcını tetiklemiştir. Dolayısıyla modernite en başta Gelenekselciler açısından “din karşıtı” durumu ile ele alınmakta ve geçmişle olan bağı koparan yapısı ile de her şeyin yüzeyselleştiği ve “dönüştürerek ilerlediğini” iddia eden bir görünümü ile varlığını sürdüren olgu olarak değerlendirilmektedir.

René Guénon'un ilkin çerçevelendirmeye çalıştığı ve bizim de kısım kısım değinmeye çalıştığımız modernite anlayışı, tüm Gelenekselcilerin ayrı ayrı sahalarda (sosyoloji, sanat, felsefe vb.) yürüttüğü çalışmalarla ve düşüncelerle çeşitlenmiş olmasına rağmen, temel itibariyle “modern dünyaya karşı sergiledikleri tavır” ile karakteristik olarak aynıdır. Hem Guénon hem de Nasr üzerinden örnekendirerek aktarmaya çalıştığımız bu “modernite reddiyelerinin”, elbette çok daha genişçe ele

²⁹⁸ Seyyid Hüseyin Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, (Çev. Sara Büyükduru), İnsan Yay., İstanbul, 2014, s. 116.

²⁹⁹ Bkz: *age.*, ss. 117-118.

alınması gerekmektedir. Fakat temel itibariyle Gelenekselciler açısından iki karşıtlık (zıtlık) olarak beliren modernite ve gelenek, bir gerilim alanı oluşturmuş ve nihayetinde ekol mensupları; *“modernitenin ezeli hikmetten bir sapma ve bu sebeple insanlık tarihinin aslî değil de ârızî bir safhası olduğunu ve dolayısıyla da insanlığın yeniden ezeli ve ebedî hikmete döneceğini”* söylemişlerdir.³⁰⁰

Peki modern dünyanın bu vaziyeti karşısında dile getirdiğimiz tespitlerinden ziyade, Gelenekselciler nasıl bir dünya tasavvurunda bulunmaktadırlar? Zira bu soru, Türk modernleşme tarihinde başta da belirttiğimiz üzere Gelenekselci Ekol’ün ülkemizdeki mevcudiyetinin “kritik konumuna” da yöneltilmektedir. Abdullah Cevdet ve Said Halim Paşa üzerinden de örneklendirmeye çalıştığımız Türk modernleşme sürecinin sıkıntılı yönlerinin, çözüm arayışlarının ve günümüzde daha ziyade “sekülerleşme” olarak tezahür etmeye devam eden ve *“İslâm’ın yeni kamusal yüzleri”* olarak da başlıklandırılan tüm tartışma alanlarında, Gelenekselci Ekol’ün öngördüğü bir “çıkış yolu” mümkün gözükmekte midir? Tüm bu sorular karşısında cevapları da yine Gelenekselci Ekol’ün modernite anlayışına ilişkin eleştiriler üzerinden vermeye çalışacağız.

Gelenekselci Ekol’ün tüm geleneklerin metafizik yönden insanlara hakikat yolunda mânevî olarak kanat gerdiği görüşü, bu geleneklerin moderniteye karşı “dünyevî bir gücü” de ortaya çıkarabileceklerine dair düşünciyi de barındırmaktadır. Bu en başta bu düşüncenin modern dünyanın karşısında bir “yeterlilik” ortaya koyup koyamayacağı sorusunu gündeme gelmektedir. Nitekim kendi paradigmasını yine kendi ideolojisinden beslenerek ortaya koyan modernitenin, kendisine alternatif olma becerisine sahip tüm olguları da “postmodern” potada eritmesi, Gelenekselciler açısından karşılaşılan en temel “güçlük” olarak gözükmektedir.

Seyyid Hüseyin Nasr ile gerçekleştirilen bir mülakatta dile getirilen *“Modernizm hayatın her alanında bu denli etkiliyken, modern hayatın ortasında yaşamak zorunda olan, sözgeli bir gökdelenin 40. katında yaşayan bir Müslümanın geleneksel İslâm’ı yaşaması, tasavvufî bir dünya görüşüne sahip olması gerçekten*

³⁰⁰ Bkz: Adnan Aslan, “Gelenek ve Felsefesi”, *Eski Yeni*, S: 16, 2010, s. 6.

*mümkün mü?*³⁰¹ sorusu, bu güçlüğü doğrudan ekol mensubu birine yöneltilmesi noktasında önemlidir. Buna cevaben Nasr şunları ifade etmektedir:

“Evet, bir gökdelenin 40. katında yaşıyor olursa da bu mümkün. Bu kişinin içinde/kalbinde ve bireysel yaşamında mümkün, seküler bir dünyada bulunuluyor olursa da. Normal bir bilinç ve akıl sağlığına sahip olunduğu müddetçe, insan yaşamındaki hiçbir durumda, bir kadına ve erkeğe Tanrı’yı hatırlama veya unutma seçeneğinin sunulmaması mümkün değildir.”³⁰²

Bu noktada Nasr’ın ifade ettiği “kişinin içinde” ve “bireysel yaşamında” vurgusu, modernite karşısında sadece bireysel bir kurtuluş öngörüsü belirtmesi açısından, topyekûn bir mücadele içermemesi noktasında bir zaaf olarak görülmekte ve aynı zamanda muğlak bir reçete sunuluyor oluşundan ötürü de eleştirilmektedir. Zira bu muğlaklığı doğuran temel nokta; daha ziyade mânevî bir yönün öncelenmesi nedeniyle kişinin dinî manada muhataplığına ilişkin olmaktadır.

Gelenekselci yaklaşımın yine bu bakımlardan en büyük sorunu olarak görülen durum; dinin tebliğ edildiği dönemde yaşayan insanların mükellefiyeti (vahye muhataplığı ile) ile sonraki dönemlerde insanların mükellefiyetinin zorunlu olarak farklı olup olmadığı ve hatta farklı olmasının gerekli olup olmadığıdır.³⁰³ Bu da “teklif eşitliği” problemini ortaya çıkarmaktadır. Yani kişinin yaşadığı modern zaman ile vahye muhatap olunan ilk zamanın dinamikleri, en başta “Kurân ile muhatap olan” birey için aynı olsa da Gelenekselci düşüncenin vahye yaklaşımından ötürü ve geleneksel unsurların da dine dahil olması nedeniyle ilk asırdaki insan ile son asırdaki insanın aynı ‘din’e muhataplık problemini ortaya çıkarmaktadır.³⁰⁴ Bu eleştiriye göre ortaya çıkan sonuç; modern zamanın sorunlarının çözümü esnasında Gelenekselci Ekol’ün “mâneviyat” anlayışının da zamanla değişebileceğine ilişkindir.

Öncesinde de “genişleme” olarak dile getirdiğimiz bu problem, “modernite karşısında” tek ve mutlak bir çözüm önerisinden ziyade daha çok “değişken” bir form içermektedir. Bireyselliğin öncelenmesinden ötürü bir pratikliğinin olmayışı nedeniyle ve muhataplık sorununa dair de bir çözüm dile getirmemeleri nedeniyle Gelenekselci

³⁰¹ Ahmet Faruk Çağlar, “Seyyid Hüseyin Nasr ile Modern Zamanlarda Müslüman Olmak ve Gelenekselci Ekol Üzerine”, *Sabah Ülkesi Dergisi*, S: 36, Köln, 2013, s. 24.

³⁰² *agm.*, ay.

³⁰³ Bkz: Fehrullah Terkan, *agm.*, s. 18.

³⁰⁴ Bkz: *agm.*, s. 19.

Ekol'ün eleştirildiği görülmektedir. Aslında ekole dönük kavramsal eleştirilerde de farklı boyutlardan ele aldığımız bu teknik sorun(lar), temel itibariyle karakteristik olarak birbiri ile aynıdır. Zira sıklıkla vurgulanan “geleneğin ilkelerine uygun bir yaşamın” hem mânevî olarak hem de “çağdaşlık ihtiyacının giderilmesi” yönünden kişiye tüm sahalarda hareket alanı tanıyabileceği düşüncesi, Gelenekselci Ekol'ün modernite krizi ile başa çıkma yöntemi olarak başından beri aynı şekilde telaffuz edilmektedir.

Teoride ve pratikte gerçekleşme olasılığının bazı açılardan uzak, bazı açılardan da yakın bir ihtimal olarak görüldüğü Gelenekselci Ekol'ün görüşleri, “mutlak” bir noktada değil, iki uçlu bir hatta yer almaktadır. Bu uçlardan ilki uzak bir olasılığa sahiptir; çünkü kendi varoluşunu ancak modern paradigma içinde anlamlandıran kişi, kendi varlığını tehdit eden bir öğeyle karşılaştığında, doğal bir refleksle bu öğeyi ortadan kaldırmak için çaba gösterir, aynı şekilde felsefecisiyle bilim adamıyla, sanatçısıyla, devlet adamıyla, bir parçası olduğu paradigmayı reddeder. Öte yandan bu ihtimal aynı zamanda yakın da olabilir; çünkü modern insan içinde bulunduğu durumdan memnun değildir ve *modernizm* ekseriyetle ve bizzat modern insanın kendisi tarafından eleştirilmektedir.³⁰⁵

Her iki ihtimali de dile getiren Rakipoğlu'nun birinci olarak vurguladığı “paradigmanın reddi”, esasen bizim de değinmeye çalıştığımız, modernitenin elde ettiği başarının “alternatif ideolojileri” bertaraf ettiğine dair “hâkim görüşün” bir gereği olarak değerlendirilmektedir. Öte yandan modernite krizinin derinleşerek sürdüğü bilinen bir gerçektir. Bu gerçeklik içerisinde gerek İslâm dünyasının gerekse de Türk modernleşmesi sürecinde yaşananların, doğrudan “sonuç odaklı” bir mantalitede ve kimi zaman köktenci bir yaklaşımla sorunları bertaraf etme çabaları da görülmeye devam edilmektedir.

Salt dinî manada değil sosyal ve toplumsal manada da sonuca dönük olarak Gelenekselci Ekol perspektifinden dile getirilen bazı çözümler de “bütünleyicilik” olarak ortaya çıkmaktadır. Zira modernitenin salt dinî sahayı daraltan değil, aynı zamanda sosyal ve kültürel alanlarda da zihnî değişimlere gebe yapısı devam etmektedir. Ayrıca geleneksel öğretilerin, moderniteye karşı farklı kültürlerde

³⁰⁵ Numan Rakipoğlu, *age.*, s. 139.

sürdürülen dirençlerin hareket alanı bulduğu “düşünce sistemlerine” de bir katkısının olması gerekmektedir. Bunun için de tüm kültürel birikimin “kutsal etki alanına” çekilmesi ve bundan neşvünema bulacak üretimlerin de Batı kültür hegemonyasına bir cevap üretmesi beklentisinin karşılanıyor olması gerekmektedir.

Esasında “*Gelenekselci Ekol’ün Bilim ve Sanat Anlayışına Dair Eleştiriler*” olarak müstakil bir başlıkla ele almayı düşündüğümüz bu konunun, “modernite eleştirilerinden” bağımsız olmadığını görmemiz nedeniyle; bundan sonrasında Gelenekselci Ekol’ün “düşünsel ve kültürel” görüşlerine değinmeye çalışacağız.

Seyyid Hüseyin Nasr’ın “*geleneksel sanat*” kavramı, Gelenekselci Ekol’ün bilim, kültür ve sanat görüşünün bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Zira ona göre “*geleneksel sanat, kelimenin tam anlamıyla işlevseldir; yani Tanrı’ya ibadette olsun, yemek yemede olsun, belli bir kullanım için yapılmıştır*” ve aynı zamanda “*geleneksel sanat faydacı olup, bu faydacılık sadece bu dünyadaki kullanımla da sınırlı değildir*”.³⁰⁶ Bu görüşe bakıldığı zaman esasen Nasr’ın kastının, kavramsal olarak bir “geleneksel sanata” vurgudan ziyade, şu anda üretilse dahi sanatın ve sanat eserinin o niteliği barındırmasına dairdir.

Ekol bu şekilde, geleneğin sanat ile yeniden şekil aldığı ve bu manada da “içindeki gerçeklerin her tarafa yansıtıldığı ve geleneğin realitesine uygun bir evren içinde insanların soluk aldıkları ve yaşadıkları ortam” tasavvuru ortaya koymaktadır.³⁰⁷ Fakat bu durum, mevcutta modernite içerisinde “sekülerleştirilen” kültürel iklimle benzerlik taşımaktadır. Zira Aslan’a göre bu düşünce “*Gelenekselcilerin bütün bir kültürü kutsalın etki alanına çekerek ve sekülerleşme sürecini geriye çevirerek*” karşı çıktıkları modern kültürel ortamla benzeşmeleri problemini ortaya çıkarmaktadır. Ama Gelenekselciler bunu sağlamak ve gerçekleştirmekten de (süreci geri çevirmekten de) uzaktırlar.³⁰⁸

Bu görüş neticesinde yine başka bir problem ortaya çıkmaktadır ki o da “içinde geleneğin olduğu” her şeyin doğru kabul edilerek, çözümlere ulaştırmak noktasında “yeterlilik” barındırdığına inanılmasıdır. Esasen öncesinde de değindiğimiz üzere

³⁰⁶ Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, (Çev. Yusuf Yazar), İz Yay., İstanbul, 1999, s. 267.

³⁰⁷ Bkz: *age.*, ay.

³⁰⁸ Adnan Aslan, *Dinler ve Hakikat - J. Hick ve S. H. Nasr'ın Felsefesinde Dinî Çoğulculuk*, İSAM Yay., İstanbul, 2006, s. 150.

geleneği daha ziyade medeniyeti meydana getiren “ayırıcı nitelikler” olarak gören, benzerliğin ise “dinî bağlamda” olduğunu düşünen Gelenekselci Ekol’ün bu noktada da yine düşüncesi ile bir zıtlık gösterdiği yorumu ortaya çıkmaktadır. Zira her şartta ve koşulda ve aynı zamanda da moderniteden etkilenen tüm toplumların düşünsel durumları ne kadar birbirinden ayrı olsa da “geleneğin” tüm bu farklılıkları ona karşı mücadelede “aynı safta” toplayabileceği düşüncesi, yine “geleneği her alanda mutlaklaştırma” problemini doğurmaktadır.

Sosyal ve kültürel saha ile beraber yine “bilimsel” olarak da ortaya koyulan düşüncelerin *scientia sacra* olarak kavramsallaştırıldığını gördüğümüz Gelenekselci Ekol’ün; bilmenin en önemli unsuru olan aklın tek başına bilgiyi elde edemeyeceğine dair vurgusu da informal bir özellik taşımaktadır. Zira Nasr’a göre; “*her hâlükârda, entelektüel sezgi imkânına sahip olanlar için, dini teşkil eden nesnel vahyin ve insanın varlığının özünde bulunan kutsal bir karakterdeki bilgiye ulaşma vasıtası vardır*”.³⁰⁹

Geleneksel anlayışta sanatın mânevî, dinî ve tasavvufî boyutunun birinci aşamasında yer alan mânevî yön, insanın kutsal ile bağını kurmasına yardımcı olurken, dinî-tasavvufî boyutu ise ilâhî olana atıflarda bulunan nitelik taşımaktadır. Dolayısıyla İslâm sanatının ve ihtiva ettiği tüm unsurların İslâm vahyine bağlı oluşu, ayrıca içine “geleneklerin” de dahil olduğu bir yere işaret etmektedir. Zira yine Nasr’a göre sanatın vahiyle olan bağının doğrudan ve dolaylı olarak, Kur’an vahyinin iç boyutu ve (bâtınî boyut) bu boyutun ihtiva ettiği kutsal bilimden neş’et eden idrak ile gelişen yönleri vardır.³¹⁰ Bakıldığı zaman modern düşünce karşısında sanatsal ve bilimsel faaliyetlerin dayandığı nokta, “kutsal ile kurulan ilişkinin boyutu” kadar olmaktadır. Zira temel olarak bu ilişkinin ortaya çıkaracağı sonuçların varlığı yine doğrudan metafizik olanla kurulacak münasebete dayalı olduğu için sonuçlardan ortaya çıkacak “hikmet” de gerçeğin nihai bilgisine ulaştıracak doğrudan bir yol olarak karşımıza çıkmaktadır. Aslında bu durum yine dinî münasebetin yani ilk etapta orijinal vahiyle kurulacak münasebetin, Gelenekselci Ekol tarafından uygulanırken, “harici” unsurların dahil edilmesi ile bir arıza ortaya çıkardığına dair görüşleri de doğurmaktadır.

³⁰⁹ Seyyid Hüseyin Nasr, *age.*, s. 143.

³¹⁰ Bkz: Seyyid Hüseyin Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, (Çev. Sara Büyükduru) İnsan Yay., İstanbul, 2014, s. 231.

Gelenekselci Ekol'ün ahlâkı ve hikmeti öne çıkararak ve insanda fitrî ve mânevî bir değişim süreci başlatarak, modern dünyaya karşı koyduğu görüşler; İslâm coğrafyasının ve özelde Türk modernleşme sürecinin önünde bir “çıkış” gibi gözüke de yine de bazı sınırlılıklar içermektedir. Zira en başta Gelenekselci Ekol'ün modern insanı ele alırken, modernite ile kurduğu ilişkiden ötürü kişiyi dolaylı şekilde “dışlaması”, ekolün ciddi bir ikilem içerisinde olduğunu dair eleştirileri de beraberinde getirmektedir. Geleneksel Ekol, bir taraftan modernitenin krizlerinden doğan hastalıkların dermanının kendinde olduğunu iddia ederken diğer taraftan da fikirlerini bizzat bu hastalığa yakalananların anlayamayacağı tarzda ifade etmektedir.³¹¹ Bu zorluktan dolayı ve ayrıca ifade etmeye çalıştığımız gibi modernite karşısında tüm kültürel sahanın yeniden biçimlendirilmesi esnasında Gelenekselci Ekol'ün sınırlılığından doğan problemler olduğu düşünülmektedir. Zira Aslan'a göre Gelenekselci Ekol'ün başarısı ancak bütün bir kültürün dinî transformasyon geçirmesi ile mümkün olabilir. Ayrıca Geleneksel bakış açısı, bütün semavî dinleri kendi içinde barındıracak kavramsal genişliğe sahip olmakla birlikte, geleneksel olan her şeyi doğru kabul etmekte, dinlerin doktriner ve ahlâkî farklılıkları ile çelişkilerini görmezden gelmektedir.³¹² Bu ayrıca tüm kültürel ve düşünsel farklılıkların dönüşüm sürecinde de geçerlidir.

Gelenekselci Ekol'ün moderniteye bakışına dair bu başlık altında dile getirmeye çalıştığımız tüm eleştirileri toparlarsak;

- a- Modernite karşısında salt Gelenekselcilerin bakışını değil diğer tüm alternatif kanalları da “hâkim görüş” ya da “genel kabullerden” ötürü zedeleyen mevcut durum; Gelenekselci Ekol'ün modernite karşısındaki eleştirilerini, diğer tüm kanalların gösterdiği eleştirilerle “aynılaştırarak”, orijinalliğini kaybettirmektedir. Ayrıca nasıl ki modernite şu anın bir problemi değilse, üretilen çözümler de salt bu zamana ait olmadığından ve gelecekte de farklı şekillerde tezahür edecek sorunlar ve çözümler de

³¹¹ Bkz: Adnan Aslan, “Medeniyetler İttifakı'na Uzanan Yol: Geleneksel Ekol ve Dinî Çoğulculuk”, *Modernizm ve Gelenekselcilik Arasında Din*, (Ed. Şamil Öçal, Cevat Özyurt), Hece Yay., Ankara, 2013, s. 169.

³¹² *agm.*, s. 170.

birbirinden farklı olacağından, Gelenekselci Ekol moderniteye karşı “mutlak” bir çözüm önerememektedir.

- b- Guénon tarafından geleneksel ruhtan ilk kopuşun; başlangıç ve köken itibariyle sahil olan Tapınak Şövalyeleri Teşkilatı’nın lağvedilmesi olarak değeriendirilmesi, Gelenekselci Ekol’ün tarihsel arka planına ilişkin bazı şüphe ve eleştirilere neden olmuştur.
- c- Gelenekselci Ekol’ün temel itibariyle tüm geleneklerin hem metafizik yönden insanlara hakikat yolunda mânevî olarak kanat gerdiği düşüncesi hem de aynı zamanda bu geleneklerin moderniteye karşı “dünyevî bir gücü” de ortaya çıkarabileceklerine dair görüşü; bunun en başta modern dünyanın karşısında bir “yeterlilik” ortaya koyup koyamayacağı sorusunu gündeme getirmektedir.
- d- Gelenekselci Ekol’ün moderniteyi ele alırken dinî referans çevresi ile hareket etmesi, dinin tebliğ edildiği dönemde yaşayan insanların mükellefiyeti ile sonraki dönemlerde insanların mükellefiyetleri noktasında “teklif eşitliği” problemini ortaya çıkarmaktadır. Yani modern zamanın sorunlarının çözümü esnasında Gelenekselci Ekol’ün “mâneviyat” anlayışı da zamanla değışebilir. Bu da “modernite karşısında” tek ve mutlak bir çözüm önerisinden ziyade daha çok “değişken” bir form içermektedir.
- e- Gelenekselcilerin sanat ile yeniden şekil alacağını düşündükleri “geleneği” bu denli mutlaklaştırmaları, mevcutta Batı modernitesi içerisinde “sekülerleştirilen” kültürel iklimle aynılık taşımaktadır. Yani Gelenekselci Ekol bütün bir kültürü kutsalın etki alanına çekerek ve sekülerleşme sürecini geriye çevirerek, karşı çıktığı modern kültürel ortamlarla benzeşmektedir.
- f- İçinde geleneğin olduğu her şeyin doğru kabul edilerek, çözümlere ulaştırmak noktasında “yeterlilik” barındırdığı düşüncesi; geleneği “ayırıcı nitelikler” olarak gören, benzerliğin ise “dinî bağlamda” olduğunu düşünen Gelenekselci Ekol’ün bu noktadaki düşüncesi ile bir zıtlık göstermektedir.
- g- Kutsal bir bilim ya da sanat üretmek için ilk etapta dinî münasebetin yani orijinal vahiyle kurulacak münasebetin, Gelenekselci Ekol tarafından uygulanırken “harici” unsurların dahil edilmesi ile moderniteye cevap

retmesi dnlen “fıkr enstrümanlar” bidat problemi ile karşı karşıya kalmaktadır.

- h- Gelenekselci Ekol’n modern insanı ele alırken ve onla kurduğu ilişkiyi kişinin modern dünyanın içinde olmasından dolayı “dışlayıcı” bir şekilde konumlandırması, ekolün ciddi bir ikilem içerisinde olduğunu göstermektedir.
- i- Gelenekselci Ekol’n başarısını ancak bütün bir kültürün dinî transformasyon geçirmesi ile mümkün kılacak olması, henüz o yeterliliğe sahip olmadığından ötürü olanaksız görülmektedir.

Sonuç olarak bakıldığında Türk Düşüncesi içerisinde ekole en çok ilgi duyulmasına sebep olarak gösterilen “modernite bakışının” teorik ve pratik manada bazı problemleri olduğu ortaya çıkmaktadır. Moderniteye bakışları esnasında kavramsal olarak değindiğimiz görüşlerinin ve bilim-sanat noktasında atıfta bulundukları “kutsal” daireye ilişkin düşüncelerinin, uygulanışı ve sınırlılıkları nedeniyle Gelenekselci Ekol düşüncesinde çeşitli sorunlar ortaya çıkmaktadır. Ayrıca modern dünyada düşünsel manada ve bazı toplumsal pratikler doğrultusunda değişen anlayışların da “geleneğe dair” bakışı, ekol için bir dezavantaj olarak görülebilir.

Gelenekselci Ekol, bir problem olarak grdğu moderniteyi ele alırken, bunun çözümü noktasında da yine ilâhî olanı ön plana çıkararak, modernite eleştirileri için orijinal bir perspektif oluşturmaya çalışmıştır. Tüm bu eleştirilere rağmen modernist ideolojinin tahakküm ettiği yargıların kalıbında ve sınırında; modernite eleştirisi esnasında dile getirdikleri birtakım orijinal fikirlerin oluşu, ekole dair ilgiyi de canlı tutmaya devam etmektedir. Gelenekselcilerin moderniteye bir alternatif sunarken, eleştirilen bu görüşlerinin de yine modernite ile tahakküm altına alınan İslâm geleneğinin, süreçteki durumu ile ilişkili olduğu tekrar vurgulanmalıdır.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

René Guénon, Frithjof Schuon, Seyyid Hüseyin Nasr ve diğer isimlerin ortaya koyduğu fikir ve eserler ile bir düşünce sistemine dönüşen Gelenekselci Ekol (Tradisyonalizm), moderniteye bakıştan, insan anlayışına; bilginin yorumlanışından, sanat görüşüne kadar çok geniş düşünsel, sosyal, kültürel ve hatta siyasal bir sahada varlık göstermektedir.

Gelenekselci Ekol'ün ülkemiz düşünce geleneği içerisinde, moderniteye bir alternatif oluşturması ve aynı zamanda dinî alanda ortaya koyduğu bazı orijinal düşünce ve kavramlarının oluşu; ortaya çıkan bu ilgi ile beraber ekolün görüşlerinde yer alan problemleri yönlerin de tespit edilmesini önemli hâle getirmiştir. İşte bu düşünceden hareket ederek, Gelenekselci Ekol'e yöneltilmiş olan doğrudan ve dolaylı eleştirileri derleyip değerlendirmeye gayret ettiğimiz bu çalışmamızın neticesinde, bazı sonuçlara ulaşılmıştır.

Gelenekselci düşünce içerisinde ilâhî olanla özdeşleşen ilkeler dizisi olarak ifade edilen gelenek kavramının, bazı ön kabuller ve yorumlardan dolayı farklı zeminlerde değerlendirildiği görülmektedir. Gelenekselcilerin benimsenmesini ve uygulandığı takdirde kişiyi hakikate ulaştıracağını düşündükleri gelenek yaklaşımı, mevcut kavramsallaştırmalar ve kabullerden ötürü, hâlâ anlaşılması noktasında güçlükler barındıran bir meseleye dönüşmüştür. Bundan ötürü de gelenek, Gelenekselci Ekol içerisindeki kullanımının dışında, Batı merkezli kavramsallaştırmaların çizdiği yeni anlam alanları içerisinde eleştirilere tâbi tutulmaktadır. Geleneğin “evrensel” olduğuna dair Gelenekselci anlayışın öne sürdüğü düşüncelerde de birtakım problemler bulunup, daha çok öne çıkarılanın “kişisel tecrübelerle dayalı bir bilgi anlayışı” olduğu dile getirilmektedir.

Dinî çoğulculuk kavramının ise temel manada Gelenekselci Ekol içerisindeki formüle edilişi bakımından eleştirilere tâbi tutulduğu görülmektedir. Gelenekselci Ekol düşünürlerinin çoğunun dinsel çoğulculuk tartışmalarında dinî çeşitliliği savunan tarafta olmaları ve bu esnada dinlerin zâhirî yönünden ziyade bâtınî yönü ile ilgilenmeleri, çoğunlukla bu eleştirilerin temelini oluşturmaktadır. Postmodern bir anlayışın ortaya koyduğu çoğulculuğun, Batı paradigmasındaki hâli ile Gelenekselci Ekol düşüncesindeki dinî çeşitliliğin benzeşen bazı tarafları, anonim bir din arayışına

dair yorumları ortaya çıkarmaktadır. Gelenekselci Ekol'ün belki de en bariz eleştirildiği konu alanı dinî çoğulculuk hususudur.

Gelenekselci Ekol'ün içerisindeki tüm kavramların temellendiği varlık, varlığın mahiyeti ve ikisi arasındaki bağlamın hem ifade edilişi esnasında hem de anlaşılması esnasında bazı ciddi problemler görülmektedir. Ekolün “saf bir öz” barındırdığı düşüncesi ile doğu mistisizmine yönelik ilgisinin yoğun şekilde oluşu, “bâtınlık” olarak tanımlanmaktadır. Gelenekselci Ekol'ün doğrudan bize aktarımı ve algılanışı esnasında gerçek amacının ve manasının “örtülmesi”, bâtınlığın bir görünümü olarak değerlendirilmektedir.

Ekole ilişkin varlık, metafizik ya da modernite gibi konularda sarfedilen eleştiriler ise ekol temsilcilerinin bu alanlarda oldukça öznel sınırlar çizdiğine ilişkindir. Gelenekselcilere göre zâhirle yetinen insanların büyük bir kesimi için zâhirî yasanın bir rehber niteliğinden ziyade, bir sınır niteliğine de dönüşebileceğinin belirtilmesi bir paradoks olarak değerlendirilmektedir. Dolayısıyla zâhirî yasaya anlam ve hayat verdiğine inanılan öze, yani bâtına ulaşıldığında zâhirin işlevsel ve pratik bir anlamının kalıp kalmayacağı, zâhirin bir noktadan sonra terkedilip terkedilmeyeceği bir problem olarak değerlendirilmektedir.

Türk Düşüncesi içerisinde ekole en çok ilgi duyulmasına sebep olarak gösterilen “modernite bakışının” ise teorik ve pratik manada bazı sorunları olduğu düşünülmektedir. Ekolün moderniteye bakışı esnasında kavramsal olarak değindiğimiz görüşlerinin ve bilim-sanat noktasında atıfta bulundukları “kutsal” daireye ilişkin düşüncelerinin, bazı sınırlılıkları olduğu değerlendirilmektedir. Ayrıca ekolün moderniteyi ele alırken dinî referans çevresi ile hareket etmesinin, dinin tebliğ edildiği dönemde yaşayan insanların mükellefiyeti ile sonraki dönemlerde insanların mükellefiyetleri noktasında “teklif eşitliği” problemini ortaya çıkardığı düşünülmektedir.

Tamamını her bir başlıkta ayrıntılı bir şekilde ortaya koyduğumuz bu eleştirilerin haricinde; ekolün tarihsel arka planına dair de bazı yorumlar ve eleştiriler olduğu görülmüştür. Bu yorum ve eleştiriler ise akademik çerçevenin ötesinde görülerek, çalışmamızda müstakil bir başlıkta ele alınmamıştır. Daha ziyade konuya ilişkin bazı kısımlarda dipnot açıklamalarında dile getirdiğimiz bu yorum ve eleştirilerin ayrı bir düzlemde ele alınması gerektiği kanaati ortaya çıkmıştır.

Dolayısıyla bu ve benzer hususlarda, ekole ilişkin bazı yorum ve değerlendirmelerden, çalışmamız kapsamına dahil edemediklerimiz de olmuştur.

Son olarak, Gelenekselci Ekol müktesabatına dair Türk düşüncesi içerisinde ortaya koyma gayretinde bulunduğumuz bu eleştirilerin ötesinde, eserler ve müellifler üzerinde de ayrı ayrı çalışmaların yapılması gerekmektedir. Zira ortaya koyulacak bu çalışmalar da Gelenekselci Ekol'e yöneltilecek eleştirileri, daha geniş çerçevede değerlendirme imkânı sunacaktır.



BİBLİYOGRAFYA

KUR'AN-I KERİM

Gelenekselci Ekol Temsilcilerinin Eserleri

CHİTTICK, William C., *Varolmanın Boyutları - Tasavvuf ve Vahdetü'l-Vücûd Üzerine Yazılar*, (Çev. Turan Koç), İnsan Yay., İstanbul, 1997.

———, *Tasavvuf: Kısa Bir Giriş*, (Çev. Turan Koç), İz Yay., İstanbul, 2003.

———, *Kozmos'taki Tek Hakikat*, (Çev. Ömer Çolakoğlu), Sufi Kitap, İstanbul, 2010.

COOMARASWAMY, Ananda K.; René Guénon; Surendranath Dasgupta, *Doğu Bilgeliği Kılavuz Kitap*, (Çev. Ahmet Aydoğan), Ruh ve Madde Yay., İstanbul, 2012.

EVOLA, Julius, *Modern Dünyaya Başkaldırı*, (Çev. Fevzi Topaçoğlu), İnsan Yayınları, İstanbul, 2016.

GUÉNON, René, *Agarta Dünya Kralı*, (Çev. Haluk Özden), Ruh ve Madde Yay., İstanbul, 2008.

———, *Büyük Üçlü*, (Çev. Veysel Sezigen), İz Yay., İstanbul, 2006.

———, *Doğu ve Batı*, (Çev. Fahrettin Arslan), Yeryüzü Yay., İstanbul, 1980.

———, *Geleneksel Formlar ve Kozmik Devirler*, (Çev. Fevzi Lütü Topaçoğlu), İnsan Yay., İstanbul, 1997.

———, *Hristiyan Mistik Düşüncesi*, (Çev. İsmail Taşpınar), İnsan Yay., İstanbul, 2005.

———, *İslâm Maneviyatı ve Taoculuğa Toplubakış*, (Çev. Mahmut Kanık), İnsan Yay., İstanbul, 1989.

———, *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar*, (Çev. Fevzi Lütü Topaçoğlu), İnsan Yay., İstanbul, 2000.

———, *Maddi İktidar Manevi Otorite*, (Çev. Birsal Uzma), Ağaç Yay., İstanbul, 1992.

———, *Manevi İlimlere Giriş*, (Çev. Fevzi Lütü Topaçoğlu), İnsan Yay., İstanbul, 1997.

———, *Modern Dünyanın Bunalımı*, (Çev. Mahmut Kanık), İnsan Yayınları, İstanbul, 2017.

———, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, (Çev. Mahmut Kanık), İz Yay., İstanbul, 1990.

LİNDBOM, Tage, *Başaklar ve Ayrık Otları - Modernliğin Sahte Kutsalları*, (Çev. Ömer Baldık), İnsan Yay. İstanbul, 1997.

———, *Demokrasi Miti*, (Çev. Ömer Baldık), İnsan Yay., İstanbul, 1998.

LİNGS, Martin, *On Birinci Saat*, (Çev. Ufuk Uyan), İnsan Yay., İstanbul, 2016.

———, *Öze Dönüş - Sorular ve Cevaplar*, (Çev. Zeynep Tan), İnsan Yay., İstanbul, 2014.

NASR, Seyyid Hüseyin, *Bilgi ve Kutsal*, (Çev. Yusuf Yazar), İz Yay., İstanbul, 1999.

———, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, (Çev. Şehabeddin Yalçın), İnsan Yay., İstanbul, 1995.

———, *Ebedi Hikmetin Peşinde*, (Çev. Harun Tan), İnsan Yay., İstanbul, 2007.

———, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, (Çev. Şahabettin Yalçın), İz Yay., İstanbul, 1995.

———, *İnsan ve Tabiat*, (Çev. Nabi Avcı), Yeryüzü Yay., İstanbul, 1982.

———, *İslâm İdealler ve Gerçekler*, (Çev. Ahmet Özel), Akabe Yay., İstanbul, 1985.

———, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, (Çev. Nazife Şişman), İnsan Yay., İstanbul, 1985.

———, *İslâm Sanatı ve Maneviyatı*, (Çev. Ahmet Demirhan), İnsan Yay., İstanbul, 1992.

———, *İslâm ve İlim - İslâm Medeniyetinde Akli İlimlerin Tarihi ve Esasları*, (Çev. İlhan Kutluer), İnsan Yay., İstanbul, 1989.

———, *İslâm ve Modern Bilim*, (Çev. H. Basri Boynukara), Seha Neşriyat, İstanbul, 1993.

———, *İslâm ve Modern İnsanın Çıkmazı*, (Çev. Ali Ünal), İnsan Yay., İstanbul, 1984.

———, *İslâm ve Modern İnsanın Çıkmazı*, (Çev. Ali Ünal, Sara Büyükduru), İnsan Yay., İstanbul, 2015.

———, *İslâm'da Bilim ve Medeniyet*, (Çev. Nabi Avcı, Kasım Turhan, Ahmet Ünal), İnsan Yay., İstanbul, 1991.

———, *İslâm'da Düşünce ve Hayat*, (Çev. Fatih Tatlılıoğlu), İnsan Yay., İstanbul, 1988.

———, *Makaleler - I*, (Çev. Şahabeddin Yalçın), İnsan Yay., İstanbul, 1995.

———, *Makaleler - II*, (Çev. Şahabeddin Yalçın), İnsan Yay., İstanbul, 1997.

———, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, (Çev. Sara Büyükduru) İnsan Yay., İstanbul, 2014.

NORTHBOURNE, Lord, *İlerlemeye Farklı Bir Bakış*, (Çev. Deniz Özer), İnsan Yay., İstanbul, 1989.

———, *Modern Dünyada Din*, (Çev. Şahabettin Yalçın), İnsan Yay., İstanbul, 1995.

SCHUON, Frithjof, *Beşer Tecellisi*, (Çev. Nebi Mehdiyev), İnsan Yay., İstanbul, 2012.

———, *Bir Merkeze Sahip Olmak*, (Çev. Tahir Uluç), İnsan Yay., İstanbul, 2016.

———, *Dinlerde Biçim ve Öz*, (Çev. Salime Leyla Gürkan), İnsan Yay., İstanbul, 2016.

———, *Dinlerin Aşkın Birliği*, (Çev. Yavuz Keskin), Ruh ve Madde Yay., İstanbul, 1992.

———, *İslâm ve Ezelî Hikmet*, (Çev. Şehabeddin Yalçın), İz Yay., İstanbul, 1998.

———, *İslâm'ı Anlamak*, (Çev. Mahmut Kanık), İz Yay., İstanbul, 1996.

———, *İslâm'ın Metafizik Boyutları*, (Çev. Mahmut Kanık), İz Yay., İstanbul, 1996.

———, *Tasavvuf: Kabuk ve Öz*, (Çev. Veysel Sezigen), İz Yay., İstanbul, 2006.

———, *Varlık, Bilgi ve Din*, (Çev. Şehabeddin Yalçın), İnsan Yay., İstanbul, 1997.

SEDGWICK, Mark, *Modern Dünyaya Karşı: Gelenekselcilik ve Yirminci Yüzyılın Gizli Tarihi*, (Çev. Şamil Öcal), Hece Yay., Ankara, 2016.

Kitaplar

AKGÜL, Mehmet, *Türk Modernleşmesi ve Din*, Çizgi Yayınları, Konya, 1999.

ARMAĞAN, Mustafa, *Gelenek*, Ağaç Yay., İstanbul, 1992.

———, *Gelenek ve Modernlik Arasında*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2012.

ASLAN, Abdurrahman, *Modern Dünyada Müslümanlar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015.

ASLAN, Adnan, *Dinler ve Hakikat - J. Hick ve S. H. Nasr'ın Felsefesinde Dini Çoğulculuk*, İSAM Yay., İstanbul, 2006.

BRUNESSEN, Martin van ve Stefano Allievi (der.), *Avrupa'da Müslüman Öznenin Üretimi - Fikirler, Bilinçler, Örnekler*, (Çev. Attila Tuygan), İletişim Yay., İstanbul, 2012.

BULUT, Mehmet Hasan, *İngiliz Derviş*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul, 2018.

———, *Yeni Dünya'nın Kurtları*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul, 2018.

BÜYÜKKARA, Mehmet Ali, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, Klasik Yay., İstanbul, 2016

ÇİĞDEM, Ahmet, *Aydınlanma Düşüncesi*, İletişim Yay., İstanbul, 1997.

DAFTARY, Farhad, *İslâm'da Entelektüel Gelenekler*, (Çev. Muhammet Şeviker), İnsan Yayınları, İstanbul, 2005.

DÜZDAĞ, M. Ertuğrul, *Said Halim Paşa: Buhranlarımız ve Son Eserleri*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2015.

EREN, Selim ve Ali Öztürk (Ed.), *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Medeniyet Projelerinin İnşa Sürecinde Çağdaş İslâm Düşüncesi*, İnsan Yay., İstanbul, 2015.

GENCER, Bedri, *İslâm'da Modernleşme*, Lotus Yayınevi, Ankara, 2008.

GİDDENS, Anthony, *Modernliğin Sonuçları*, (Çev. Ersin Kuşdil), Ayrıntı Yay., İstanbul, 2012.

GÖLE, Nilüfer, *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri*, Metis Yayınları, İstanbul, 2000.

KILIÇ, Serap, *İbn Miskeveyh ve Ezeli Hikmet*, İnsan Yay., İstanbul, 2012.

KOLTAŞ, Nurullah, *Gelenekselci Ekol ve İslâm*, İnsan Yay., İstanbul, 2013.

KUTLUER, İlhan, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012.

LEKESİZ, Ömer, *Sanat Bizim Neyimize?*, Profil Yay., İstanbul, 2013.

ÖÇAL, Şamil; Özyurt, Cevat, *Modernizm ve Gelenekselcilik Arasında Din*, Hece Yay., Ankara, 2013.

ÖZAY, Mehmet, *Sekülerleşme ve Din*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2007.

TOPÇU, Nurettin, *Felsefe*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2011.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Türk Tefekkür Tarihi*, YKY, İstanbul, 2007.

YAZÇIÇEK, Ramazan, *Anonim Din Arayışı ve Dinsel Çoğulculuk*, Ekin Yay., İstanbul, 2014.

YETİK, Zübeyir, *İnsanın Yüceliği ve Guénoniyen Batınîlik*, Fikir Yayınları, İstanbul, 1992.

YILMAZ, Hüseyin, *Ezeli Hikmet ve Dinler*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003.

Makaleler

ACAR, Rahim, “Dinî Çeşitliliği Değerlendirme Yetkisi: Frithjof Schuon Örneği”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 44, S: 1, 2013.

———, “Mutlak Hakikat’in Tecellîsi Olarak Dinlerin Meşruiyeti: Frithjof Schuon’un Gelenekselci Mevzisine Eleştirel Bir Bakış”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 54, S: 1, 2013.

AKTAY, Yasin, “Kavramsal Açından Modernizm ve Postmodernizm’e Bakmak”, *Hece Dergisi*, Modernizmden Postmodernizme Özel Sayısı, S: 138-139-140, Ankara, 2008.

ALVER, Köksal, “Anadoluculuk ve Hilmi Ziya Ülken”, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, c. 3, S: 1, 2001.

ARICAN, M. Kazım, “Dinî Çoğulculuk Paradigması ve Eleştirisi (John Hick Eksenli Dinî Çoğulculuğun Eleştirisi)”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 15, S: 2, 2011.

ASLAN, Adnan, “Dinî Çoğulculuk Problemine Yeni Bir Yaklaşım”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, S: 4, 2000.

———, “Din ve Geleneksel Bakış Açısı: Seyyid Hüseyin Nasr İle Bir Mülakat”, *Bilimname*, c. 6, S: 3, 2004.

———, “Gelenek ve Felsefesi”, *Eski Yeni*, S: 16, 2010.

———, “Medeniyetler İttifakı’na Uzanan Yol: Geleneksel Ekol ve Dinî Çoğulculuk”, *Modernizm ve Gelenekselcilik Arasında Din*, (Ed. Şamil Öçal, Cevat Özyurt), Hece Yay., Ankara, 2013.

———, “Gelenekselci Ekol Düşüncesinin Kaynakları”, *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni: Medeniyet Projelerinin İnşa Sürecinde Çağdaş İslâm Düşüncesi*, (C. Ed. Selim Eren, Ali Öztürk), c. 10, İnsan Yay., İstanbul, 2015.

AYDIN, Mustafa, “Modern Dönemlerde Gelenek, Din ve İslâm”, *Tezkire*, S: 40, Ankara, 2004.

AYTEPE, Mahsum, “Doğuşundan Günümüze İslâmcılığın Türkiye Seyri: Bir Sınıflandırma Denemesi”, *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, c. 4, S: 1, 2016.

BATTAL, Erol, “Bir Ütopya ve Tasarım Olarak Yarınki Türkiye”, *Hece Dergisi*, Bir Düşünce ve Yarınki Türkiye Tasarımı Olarak Fikir ve San’atta Hareket ve Nurettin Topçu Özel Sayısı, S: 109, Ankara, 2006.

BAYRAKTAR, Levent, “Bergsonculuğun Türkiye’ye Girişi ve İlk Temsilcileri”, *Felsefe Dünyası*, S: 28, 1998.

CANATAN, Kadir, “Batı İslâmı”, *Modernizm ve Gelenekselcilik Arasında Din*, (Ed. Şamil Öçal, Cevat Özyurt), Hece Yay., Ankara, 2013.

ÇAKMAKLIOĞLU, M. Mustafa, “Modern Dünyada Ezeli Hikmet Geleneğinin Yeniden Canlanması: Batı’da İbnü’l-Arabî’ye Yönelik İlginin Tarihî Seyri”, *Tasavvuf-İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, S: 23, 2009.

ÇETİN, Halis, “Ezelden Ebede: Kadim Bilgeliğin Kutsal Yolculuğu: Gelenek”, *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, Gelenek Özel Sayısı, S: 3, Ankara, 2005.

DENİZ, Faruk, “Osmanlı-Türkiye Batılılaşmasının Kararsızlığı: ‘Köhne’ Geçmiş, ‘Şanlı’ Gelecek”, *Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi*, S: 19, 2005.

DUMAN, Fatih, “Muhafazakâr İdeolojide Farklı Düşünce Gelenekleri Bağlamında Muhafazakârlığın Doğası”, *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, y. 10, S: 1, 2017.

EVKURAN, Mehmet, “René Guénon Düşüncesinde Temel Konu ve Kavramlar”, *Bilimname*, c. 10, S: 1, 2006.

———, “Gelenekselci Öğreti Üzerine Teolojik Tartışma”, *Modernizm ve Gelenekselcilik Arasında Din*, (Ed. Şamil Öçal, Cevat Özyurt), Hece Yay., Ankara, 2013.

FIRINCIOĞULLARI, Sevrâ, “Modernizme Çok Yönlü Bir Eleştiri ve Frankfurt Okulu”, *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, S: 37, 2018.

GENCER, Bedri, “Modern Dünyada Gelenek ve Gelenekselcilik”, *Eski Yeni*, S: 16, 2010.

GÜNAY, Nasuh, “Dr. Abdullah Cevdet ve Görüşleri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S: 1, Isparta, 1994.

GÜNDÜZ, Mustafa, “Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri”, *Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi*, S: 19, 2005.

KARA, İsmail, “İslâm Düşüncesinde Paradigma Değişimi: Hem Batılılaşalım Hem de Müslüman Kalalım”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce - Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi I*, (C. Ed. Murat Gültekin), İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

KILIÇ, Recep, “Dinî Çoğulculuk mu, Dinde Çoğulculuk mu?”, *Dinî Araştırmalar Dergisi*, c. 7, S: 19, 2004.

KILIÇ, Serap, “Ezelî Hikmet ve Tarihî Süreçte Tezahürü”, *Sabah Ülkesi Dergisi*, S: 36, Köln, 2013.

KÖKTÜRK, Milay, “Zaman Algısının Değişimi ve Tarihselci Söylemler Üzerine”, *Hece Dergisi*, Modernizmden Postmodernizme Özel Sayısı, S: 138-139-140, Ankara, 2008.

OĞUZ, Mustafa Cem, “Mustafa Şekip Tunç ve Türkiye’de Bergsonculuk”, *Artvin Çoruh Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, S: 1, 2015.

OKTAY, Ayşe Sıdika ve Sevgi Çakır, “Frithjof Schuon’un Dini Çoğulculuk Düşünceleri Açısından Modernizm Eleştirisi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S: 39, Isparta, 2017.

RAKİPOĞLU, Numan, “Varlığın Bilgisi Bilginin Varlığı - René Guénon’un Varlık ve Bilgi Anlayışı”, *Sabah Ülkesi Dergisi*, S: 36, Köln, 2013.

SAĞLAM, Nuri, “Gelenek ve Toplumsal Bir Ayırıştırma Aracı Olarak Gelenekselciler”, *Sabah Ülkesi Dergisi*, S: 36, Köln, 2013.

SOMUNCU, Selim, “Modernist İdeolojinin Karşısında Gelenekçi Bir Reformist: Nurettin Topçu”, *Hece Dergisi*, Bir Düşünce ve Yarınki Türkiye Tasarımı Olarak Fikir ve San’atta Hareket ve Nurettin Topçu Özel Sayısı, S: 109, Ankara, 2006.

TATAR, Burhanettin, “Nostalji ve Ütopya Arasında Gelenek Sorunu”, *Bilimname*, c. 6, S: 3, 2004.

TERKAN, Fehrullah, “Dine Yaklaşımında Gelenekselciliğin Paradoksları”, *İslâmîyat Dergisi*, c. 10, S: 3, 2007.

TOKAT, Latif, “Dini Çoğulculuk Hangi Açıdan Mümkündür?”, *Milel ve Nihal Dergisi*, c. 4, S: 2, 2007.

UYANIK, Mevlüt, “Modern İslâm Düşüncesi’nin Teşekkül Devri: Modernist ve Gelenekselci Eğilimler Merkezli Bir İnceleme”, *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, S: 47, İstanbul, 2016.

UYSAL, Bilal, “Antik Mısır’ın Batı’ya Etkisi”, *Hece Dergisi*, Batı Medeniyeti Özel Sayısı, S: 210-211-212, Ankara, 2014.

VURAL, Mehmet, “Gelenek ve Dinlerin Aşkın Birliği”, *Doğu Batı*, S: 25, 2003.

YALÇIN, Şahabettin, “Gelenekselci Ekol’de Akıl, Hikmet ve Bilim”, *Modernizm ve Gelenekselcilik Arasında Din*, (Ed. Şamil Öçal, Cevat Özyurt), Hece Yay., Ankara, 2013.

YILDIRIM, Ergün, “Nurettin Topçu’da Sosyolojik Tahayyül: Yerli Eleştirel Sosyal Teori”, *Hece Dergisi*, Bir Düşünce ve Yarınki Türkiye Tasarımı Olarak Fikir ve San’atta Hareket ve Nurettin Topçu Özel Sayısı, S: 109, Ankara, 2006.

YILMAZ, Hüseyin, “Gelenekselci Ekolün Batı Yorumu: Modern Dünyanın Bunalımı”, *Hece Dergisi*, Batı Medeniyeti Özel Sayısı, S: 210-211-212, Ankara, 2014.

———, “Yitik Hikmetin Kapıları - Mevlâna ve Ezelî Hikmet”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, c. 3, S: 2, 2014.

Diğer Kaynaklar

AKDOĞAN, Sinan, *Gelenekselci Ekole Göre Din ve Modernleşme: René Guénon Örneği*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), MÜSBE, İstanbul, 2010.

BAŞARAN, Abdullah, “Gelenekçi mi Gelenekselci mi?”, <https://www.dunyabizim.com/kitap/gelenekci-mi-gelenekselci-mi-h3356.html>, (ET: 02.12.2018).

BAYER, Burcu, *Gelenekselci Ekolün Sanat Felsefesi Anlayışı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2015.

CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., 8. bs., İstanbul, 2013.

DOĞAN, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, 23. bs., Yazar Yay., Ankara, 2013.

FUKUYAMA, Francis, “The End Of History”, https://www.embl.de/aboutus/science_society/discussion/discussion_2006/refl-22june06.pdf, (ET: 20.01.2019).

KASAY, Abdullah, *Türkçe’de Tradisyonizm (Bir Bibliyografya Denemesi)*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Semineri), NEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2017.

KILIÇ, Mahmud Erol, “Muhyiddin İbnü’l Arabî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 20, 1999.

RAKİPOĞLU, Numan, *Gelenekselci Ekol ve Modernizm Eleştirisi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2008.

SAĞ, Sadettin, *Frithjof Schuon’da Din Kavramı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 1998.

SUBAŞI, Necdet, “Türk Bilimadamlarının Bakış Açısından İslâm ve Modernite”, <http://www.necdetsubasi.com/calismalar/makale/70-turk-bilimadamlarinin-bakis-acisindan-islam-ve-modernite>, (ET: 07.12.2018).

TAHRALI, Mustafa, “Abdülvehid Yahyâ (René Guénon)”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 1, 1988.

TOPRAK, Taha Burak, *René Guénon’da Doğu - Batı Karşıtlığı ve Modernite Eleştirisi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.