



**İSTANBUL MEDENİYET
ÜNİVERSİTESİ**

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI

İNSAN HAKİKAT VE ANLAM
René Guénon'da Modern İnsanın Anlam Problemi ve İnsan
Hakikat İlişkisi

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Mona Ahmed TUFAN

Mayıs-2016



**İSTANBUL MEDENİYET
ÜNİVERSİTESİ**

**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI**

**İNSAN HAKİKAT VE ANLAM
René Guénon'da Modern İnsanın Anlam Problemi ve İnsan
Hakikat İlişkisi**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Mona Ahmed TUFAN

**Tez Danışmanı:
Yrd. Doç. Dr. Yaylagül CERAN KARATAŞ**

Mayıs-2016

ONAY

İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Sosyal BilimlerEnstitüsü'nde Yüksek Lisans öğrencisi olan Mona Ahmed TUFAN'ın hazırladığı ve jüri önünde savunduğu “İNSAN HAKİKAT VE ANLAM René Guénon'da Modern İnsanın Anlam Problemi ve İnsan Hakikat İlişkisi” başlıklı tezbaşarılı kabul edilmiştir.

JÜRİ ÜYELERİ

İMZA

Tez Danışmanı:

[Yrd. Doç. Dr. Yaylagül CERAN KARATAŞ]

Kurumu: İMU

Üyeler:

[Doç.Dr. Özkan GÖZEL]

Kurumu: İMU

[Yrd. Doç. Dr. Yaylagül CERAN KARATAŞ]

Kurumu: İMU

[Yrd. Doç. Dr. Ahmet Murat ÖZEL]

Kurumu: Yalova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Tasavvuf Anabilim Dalı

[Ünvanı, Adı ve Soyadı]

Kurumu:

Tez Savunma Tarihi:

3 Mayıs 2016

ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI

İstanbul Medeniyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde hazırladığım bu Yüksek Lisans tezinin bizzat tarafımdan ve kendi sözcüklerimle yazılmış orijinal bir çalışma olduğunu ve bu tezde;

- 1- Çeşitli yazarların çalışmalarından faydalandığımda bu çalışmaların ilgili bölümlerini doğru ve net biçimde göstererek yazarlara açık biçimde atıfta bulunduğumu;
- 2- Yazdığım metinlerin tamamı ya da sadece bir kısmı, daha önce herhangi bir yerde yayımlanmışsa bunu da açıkça ifade ederek gösterdiğimi;
- 3- Alıntılanan başkalarına ait tüm verileri (tablo, grafik, şekil vb. de dâhil olmak üzere) atıflarla belirttiğimi;
- 4- Başka yazarların kendi kelimeleriyle alıntıladığım metinlerini kaynak göstererek atıfta bulunduğum gibi, yine başka yazarlara ait olup fakat kendi sözcüklerimle ifade ettiğim hususları da istisnasız olarak kaynak göstererek belirttiğimi,

Beyanve bu etik ilkeleri ihlal etmiş olmam halinde bütün sonuçlarına katlanacağımı kabul ederim.

Mona Ahmed Tufan

ÖNSÖZ/ TEŞEKKÜR

Modern insan Gelenek'ten ve ondan neşet eden metafizik kavrayıştan kopmuştur. Modernite fenomenal alanla sınırlı insan aklı, birey-üstü bilgi kaynaklarının reddi ile tesis edilmiş ve kendinde şeyin bilinmemesi insanı varlığın temellerinden, anlam ve hakikatinden yoksun bırakmıştır. Aşkın bir metafizik yoksunluğunda insan varlık, bilgi ve ahlâk alanlarında problemler yaşamaktadır. Modernitenin problemlerinin açığa çıktığı postmodern dönemde ise problemler sonuçları bakımından incelenmekte, ancak modern düşüncenin temellerine dair bir sorgulamaya girilmemektedir. René Guénon öncülüğünde oluşan Gelenekselci Ekol böyle bir temelden sorgulamayı ifade etmektedir.

Gelenekselci Ekol çoğunluğu ihtida etmiş Müslümanlar ve farklı Dini Gelenekler'e bağlı düşünürlerden oluşmaktadır. Bu düşünürlerin ortak zeminleri kökten bir modernite eleştirisi ve Geleneği yeniden tesis etme çabasıdır. Bizim gibi modernite ile Gelenek arasında sıkışmış, insanın, coğrafyanın ve zamanın ruhuna uygun bir terkip çıkarmakta zorlanan bir toplumda söz konusu Gelenekselci eleştiri ve Geleneği tesis çabası anlamlı bir örnek oluşturmaktadır. Çalışmamız modern insanın temel özelliklerinin ortaya konması, ontolojik, epistemolojik ve ahlaki problemlerinin analiz edilmesi, Kozmik Çevrim Öğretisi dâhilinde insanlığın gidişatının betimlenmesi, Geleneğin mahiyeti, sınıflandırılması ve Geleneksel insan tasavvuru, insanın beşeriyetten insaniyete tekâmülünde bir Geleneksel eğitim metodu olarak inisiyasyonun çeşitli yönleriyle açıklanması kısımlarından oluşmaktadır.

Bu çalışmayı yönlendirmeleri, düzeltmeleri, titiz çabalarıyla danışmanlığında yürüttüğüm İstanbul Medeniyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Anabilim Dalı Öğretim Üyesi Yrd. Doç. Dr. Yaylagül CERAN KARATAŞ'a, tez yazımına, eleştirel bakışa, felsefi düşünceye dair ufuk açıcı katkılar sunan İstanbul Medeniyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Anabilim Dalı Öğretim Üyesi Prof. Dr. İhsan FAZLIOĞLU'na ve Gelenekselci Ekolü Perennial Felsefeyi tasavvufa yaklaşan çizgide anlayabilmeme katkı sunan Yalova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı Öğretim Üyesi Yrd. Doç. Dr. Ahmet Murat ÖZEL'e, Guénon eleştirileri konusunda katkı sunan Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı Öğretim Üyesi Prof. Dr. Mahmut Erol KILIÇ'a, tez başlığını seçmem konusunda yardımını esirgemeyen İstanbul Medeniyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Anabilim Dalı Öğretim Üyesi Doç. Dr. Özkan GÖZEL'e ve çalışmam esnasında desteklerini esirgemeyen eşime ve kızıma içten teşekkürlerimi sunarım.

İÇİNDEKİLER

ONAY	i
ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI	ii
ÖNSÖZ/ TEŞEKKÜR	iii
İÇİNDEKİLER	iv
ÖZET	vi
ABSTRACT	vii
GİRİŞ	1
1. MODERN İNSANIN BUNALIMI	6
1.1. MODERN İNSAN KİMDİR?	6
1.1.1. Modern İnsan Bireycidir	7
1.1.2. Modern İnsan İlerlemecidir	12
1.1.3. Modern İnsan Yararcıdır	16
1.1.4. Modern İnsan Yabancıdır	18
1.2. MODERN İNSANIN TEMEL PROBLEMLERİNİN HAKİKAT VE ANLAMLA İLİŞKİSİ	23
1.2.1. Ontolojik Problem, Hakikat ve Anlam	23
1.2.2. Epistemolojik Problem, Hakikat ve Anlam	32
1.2.3. Ahlaki Problem, Hakikat ve Anlam	39
1.3. KOZMİK ÇEVİRİMDE İNSAN	44
1.3.1. Kozmik Çevrimde Modern İnsanın Durumu	45
1.3.1.1. Kozmik Çevrimin Safhaları	46
2. GUENON'UN ANLAM VE HAKİKAT ARAYIŞINDA GELENEKÇİ YAKLAŞIM	55
2.1. GELENEĞİN MAHİYETİ VE UYGARLIK GELENEK İLİŞKİSİ	55
2.2. GELENEĞİN İNSAN TASAVVURU	61
2.2.1. Guénon Düşüncesinde Yahudi-Hristiyan-İslam Geleneğine Göre İnsan	63
2.2.2. Guénon Düşüncesinde Hindu Geleneğinde İnsan	66
2.3. ZÂHİRDEKİ VE BÂTINDAKİ GELENEK	69
3. GUENON'UN ÇÖZÜM ÖNERİSİ OLARAK İNİSİYASYON	75
3.1. İNSANIN ANLAM VE HAKİKATLE İLİŞKİSİ BAKIMINDAN İNİSİYASYON	77
3.1.1. İnisiyasyonun Mahiyeti Üzerine	77
3.1.2. İnisiyasyona İlişkin Yanlış Bilinenler Üzerine	82
SONUÇ	91

KAYNAKLAR	105
ÖZGEÇMİŞ	116

ÖZET

Modernite bireycilikle şekillenen, hayatının gayesi ilerlemecilikle ifade edilen, ahlaki alanda yararcı ve evrene, kendine, ötekine yabancılaşmış bir insan profili ortaya çıkarmıştır. Bu nedenle modern insan anlam ve hakikat problemi içindedir. René Guénon'a ve öncülüğünde gelişen Gelenekselci Ekol'e göre anlam ve hakikat ne insan zihninde ne de doğadadır ancak varlığı aşkın özlerde ve varlığı belirleyen metafizik ilkelere bulunmaktadır. Modernite öncesi dönemlerde insanlık vahiy ve hikmet merkezli metafizik öğretiler ve teolojiler sayesinde varlığın özlerine ve metafizik ilkelere ilişkin bilgi sahibiydi. Modernite ile insanlık şüphenin neden olduğu bir kopuşla, birey-üstü hiçbir bilgi kaynağını tanımayan ve fenomenal alanla sınırlı bilginin varlığın kendisine dair bir bilgi sunmadığı bir çerçeveye oturtulmuştur. Çalışmamız modern bireyin anlam ve hakikat probleminin kaynaklarını René Guénon'un görüşleri ekseninde araştırmaktadır.

Gelenekselci Ekol Moderniteyi insanî hakikatten bir sapma olarak tanımlamaktadır. René Guénon'a göre problem modernitenin temellerinden neşet eder ve postmodern çözüm arayışları problemin temelleri bakımından bir sorgulamaya girişmemektedirler. René Guénon modernitenin temellerine ve onun varlık felsefesine, epistemolojisine, insan tanımına ilişkin eleştiriler getirmekte ve modern insana anlam ve hakikat probleminin çözümünde Geleneksel Öğretileri ve Geleneksel bir eğitim metodu olan inisiyasyonu adres göstermektedirler. Bu çalışmada çözüm olarak sözkonusu edilen Geleneksel Öğretiler ve İnisiyatik Eğitim Guénon metinleri üzerinde incelenecektir.

Anahtar kelimeler: İnsan, anlam, hakikat, metafizik, Modernite, Gelenek, inisiyasyon

ABSTRACT

Modernity formed a human profile which shaped by individualism, whose aim of life is progress, pragmatist in morality, alienated to the universe, to the other and even to himself. In spite of this modern human being struggles with the problem of Meaning and Truth. According to René Guénon and Traditionalist School which begins with him, the Meaning and the Truth is neither in human mind nor in nature but the Meaning and the Truth is in transcendental essences of Being and in metaphysical principles which determines it. Before modernity humanity is aware of these transcendental essences and metaphysical principles under the revelation centered and wisdom based theological and metaphysical doctrines. With Modernity, because of doubt humanity broke with Tradition, refused all supra-individual source of knowledge and limited himself with the phenomenological section of being which he no longer has any knowledge about being in itself. Our dissertation investigates the sources of the Meaning and the Truth problem of modern individual based on the ideas of René Guénon.

Traditionalist School counts modernity as a deviation from the Truth of humanity. According to René Guénon problem is originated from the foundations of modernity and non of the postmodern solutions investigates the foundations of modern deviation. René Guénon criticizes these foundations, its ontological, epistemological and anthropological definitions and addresses Tradition and initiation as a Traditional method of education in order to solve the Meaning and the Truth problem of modern individual. This dissertation also deals with these solutions of Traditional Doctrines and Initiation as a Traditional education around Guénon's thoughts.

Keywords: Human, the Meaning, the Truth, metaphysics, modernity, Tradition, initiation

GİRİŞ

İnsan; düşünen, anlamlandıran varlıktır. Anlam arayışı, insanın ayrılmaz vasfıdır. İnsan, anlam verebilmek için nesneler dünyasına yönelir. Anlam; nesnede midir, ona yönelen insan zihninde midir, yoksa anlam bu ikisi dışında başka aşkın bir kaynaktan mı gelir? Bu sorunun birden fazla cevabı vardır. Empirizme göre duyuları yardımıyla nesneler dünyasından aldığı verilerle anlama ulaşır. İdealizme göre insan zihni doğuştan idelere sahiptir. İdealizme göre, insan ruhu bu sayede nesnelerle karşılaştığında onların anlamını hatırlar. Rasyonalizme göre insanın anlam verme melekesi rasyonel akıldır. Rasyonalistler, duyuların getirdiği bilgiden şüphe duyulsa da, rasyonel aklın şüpheyi yer bırakmayan biçimde anlama ulaştığı kanısındadırlar. René Guénon'un merkezinde gelişen Gelenekselci (*Traditional*) Ekol'e göre ise ister duyularında temellensin, isterse rasyonel akla dayandırılсын, insan aklıyla nesneler arasında gelişen bu ilişki biçimi bize anlamı vermez.¹ Gelenekselciler'in ifade ettiği biçimiyle anlam, nesnelerin dış özelliklerinde ya da rasyonel akılda bulunan bir şeydeğildir. Nesnelerin dış özelliklerini keşfeden duyular ve matematiksel, mantıksal ilişkiler ağı ören rasyonel akıl maddi ve niceliksel olana bağlıdırlar. Anlam; nesneye maddesi ve niceliği tarafından değil, özü ve niteliği tarafından verilir ve nesnenin özü metafizik bir ilkeye bağlıdır.² Ne duyular, ne rasyonel akıl, metafizik alana nüfuz edebilir. Gelenekselciler; varlığa anlamın aşkın bir kaynaktan verildiği, insanın ise bu aşkın kaynakla irtibatı ile bu anlamı edindiği kanaatindedirler.

Modern insan varlığa anlam verme problemi yaşamaktadır. Bunun sebebi varlığın özüne, hakikatine ilişkin bir metafizik ilkedен yoksun oluşudur. Modern bilim ve felsefe, fenomenal alanla sınırlıdır ve metafizik bilgi imkânını reddetmektedir.³ Gelenekselcilere göre metafizik bilgi kavramı aşkın kaynaktan edinilen bilgiyi ifade eder. Bu metafizik anlayışı, Aristoteles metafiziğinden farklı olarak aklın kurucu olmadığı ama kabul edici olduğu bir anlayıştır.⁴ Guénon, Aristoteles öncesinde Hint, Mısır, Mezopotamya, Apollon-Delfik Uygarlığı gibi uygarlıklarda, sözünü ettiği biçimde dini doktrine dayalı, aşkın kaynaktan vahiy ve ilham yoluyla gelen bir metafizik anlayışın var olduğu kanaatine sahiptir.⁵ Guénon'a göre bu tanımla ifade edilen bir metafizik olmadan nesneler özü itibarıyla bilinemezler ve varlığın kendinde anlam ve hakikati bilinemez. Bu metafizik anlayış tarihin farklı dönemlerinde farklı coğrafyalarda yenilenen vahiy ve ilhamla tekrar insanlık sahnesine çıkmıştır. Bu metafizik doktrin

¹ René Guénon, *Doğu ve Batı*, Fahrettin Arslan (çev.), 2. Basım, İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1991, sf.10-13

² René Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, Mahmut Kanık (çev.), 1. Basım, İstanbul: İz Yayıncılık, 1990, sf.12-23

³ Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prologomena*, İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek (çev.) 4. Basım, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2000, sf.21-23

⁴ René Guénon, *Doğu ve Batı*, sf. 141-142

⁵ René Guéon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, Mahmut Kanık (çev.) , 4. Basım, İstanbul: Hece Yayınları, 2014, sf.43

zaman ve mekânda değişkenlik arz etse de özü itibariyle sabittir. Eşyaya anlam verebilmek için de böyle sabit bir noktaya ihtiyaç vardır. Bu değişmeyen nokta, metafizik bir ilke olmalıdır. Fenomenal alan sürekli değişir. Modern insan fenomenal alanla sınırlanmış olduğundan, anlamın ve hakikatin yokluğuna ya da bilinemezliğine hükmetmek zorunda kalmaktadır.⁶ Modern insan metafizik ilkeyi bir kenara ittiği için hiçbir şeyi özü itibariyle bilmemekte, hakikatini anlayamamaktadır.⁷

İnsanlık tarihinde söz konusu metafizik ilke ekseninde gelişen medeniyetler vardır. Gelenekselci Ekol'ün adlandırmasıyla bu medeniyetler 'Geleneksel Medeniyetler'dir. Modernlik öncesi dönemde insanlığın Geleneksel Medeniyetler içinde yaşadığını görürüz. Geleneksel bir medeniyet René Guénon'a referansla, tüm biçimleriyle vahye dayalı medeniyettir. Vahiy merkezli medeniyetler, bu hakikati ve anlamı bizzat Tanrı'dan alırlar. Bu nedenle özleri birdir. Guénon'a göre hakikat tarihsel bir olgu değildir fakat her gelenekte içkin biçimde sembolik olarak taşınıp korunan içsel ve entelektüel öz, soyut bir ilkedir.⁸ Bu düşüncede Gelenek, Batı Medeniyeti'nde Hristiyanlık biçiminde zuhur etmiştir. Bu anlamda bilinen tarih itibariyle Batı Medeniyeti'nin tecrübe ettiği tek Gelenek Hristiyanlık'tan kaynaklanır. Ortaçağ'da Batılı insan Geleneksel bir yapı içinde yaşamış ve anlam problemine Hristiyan teolojisi içinde kendisine sunulan metafizik bilgi ile çözüm bulmuştur. Ancak daha sonra Batı Medeniyeti'nde, Geleneksel Batı Medeniyeti'nin Modern Batı Medeniyeti'ne dönüştüğü bir kırılma vukû bulmuştur. Guénon, Batılı insanı anlam ve hakikatten uzaklaştırması itibariyle Gelenek'ten Modern'e doğruvuku bulan bu değişimi bir kırılma ve sapma olarak görür.

Modernite ile ilgili standart yorum, onun 17. yüzyılda Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'da fizikte Galileo, epistemolojide Descartes ve siyaset teorisinde Hobbes ile başladığı, kendisini rasyonel düşünceyle belirlediği yönündedir. Guénon'a göre bu başlangıcı 14. yüzyıla dek geriye götürmek mümkündür. Bu değişimin ardında Avrupa'nın İslam Medeniyeti karşısında siyasi, ekonomik ve hepsinin ötesinde metafizik ve dini sıkışmışlık içerisinde oluşu söz konusudur.⁹ Skolastik'ten kopuş iki yöndedir: Birincisi bilimsel bir devrim olarak astronomi ve fizikte yeni metotlarla yeni bir düşünüş tarzının ortaya çıkmasıdır, ikincisi ise felsefi yöndedir, bu da bilgi teorisinde önemli değişikliklere ve metafiziğin gözden düşüşüne yol açmıştır.¹⁰ Empirizm ve rasyonalizm modern düşüncenin iki ayağını oluşturur. Baconcu anlayışta bilmenin varlığa anlam vermekle değil, iktidarla ilişkisi vurgulanır. Descartes sonrası insan, bedensel (*corporal*), yer kaplayan (*res extensa*) ve mekanik bir varlık olarak mütalaa edilmeye başlanır. İnsanın beden ve doğa üzerinden ele alındığını Hobbes'un

⁶ René Guénon, *Doğu ve Batı*, sf.45

⁷ René Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, sf.12-21

⁸ Mehmet Evkuran, "René Guénon Düşüncesinde Temel Konu ve Kavramlar", *Bilimname*, Vol. 10, (2006), sf. 93-115

⁹ René Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, sf.47-49

¹⁰ Stephen Toulmin, *Kozmopolis Modernitenin Gizli Gündemi*, Hüsamettin Arslan (çev.), 1. Basım, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002 sf.24

eserlerinde de görmekteyiz.¹¹ Locke ve Hume da insanın elinde bulunan, üzerine şüphe etmeyeceği tek bilgi kaynağı olduğu zannıyla doğaya yönelmiştir.¹² Bu anlayışta bilgi deneye, insan bedene hasredilir. Metafizik imkânı yoktur.¹³ Guénon'un nazarında modern insanın hümanizmle başlayan ve rasyonalizmle devam eden süreçte birey-üstü bir otoriteyi, rasyonel akıl-üstü bir melekeyi, fenomenal alan-üstü bir bilgiyi reddeder hale gelmesi, onu bir metafizik ilkedен mahrum eden şeydir. Bu durumda modernlik öncesi Hristiyan teolojisi ile varlığa anlam veren Batılı insan, metafizik bir ilkedен yoksun biçimde anlam problemiyle baş başa bırakılmıştır.

Böylece modern insan elinde bulunan iki şeye yönelmiştir: bilimselcilik ve ahlakçılık. Guénon'a göre bu onun rasyonel akılla duygu arasında sıkışmışlığını ifade etmektedir.¹⁴ Modern insan bilimselcilikle rasyonel aklın kalıpları içine girmekte, ahlakçılıkla duygu dünyasını tatmin etmeye çabalamaktadır.¹⁵ Bu durum aynı zamanda onun fenomenal alanda sınırlanmışlığını ifade eder. Nitekim postmodern dönemde Bergson, Sartre, Jaspers, Heidegger başta olmak üzere pek çok filozofun, insanın varoluş problemini yeniden ele aldığını görmekteyiz. Varoluşçu Ekol'e göre varoluş özden önce gelir.¹⁶ Bu varlığın anlamına dair problemin fenomenal düzeyde çözümlenmeye çalışıldığı, öze ilişkin bir bilgi imkânının dışlandığı anlamına gelmektedir. Guénon'un eleştirmek suretiyle atıf yaptığı Bergson'da da varlık sürekli bir değişim ve akış halinde görülmektedir. Rasyonel akla değil sezgiye yaptığı vurgu ile bir metafizik arayışına umut olduğu varsayılan Bergson'a göre de varlık oluştan ibarettir.¹⁷ Bergson'cu sezgi Gelenekselci Ekol'ün sezgisinden farklı olarak aşkın olana yönelmiş saf sezgi değil, fenomena yönelmiş içgüdüsel bir sezgidir. Fenomenal alanla sınırlı düşünce, hangi insanî melekenin altını çizerse çizsin, dünyaya ilişkin bir metafiziksel sav olarak değil, dünya hakkında konuşmanın alternatif bir yolu olarak gündeme getirilmektedir.¹⁸ Bu da modern dönemin, temel kabulleri itibarıyla sorgulanmadığı, hâlâ duygu/duygu ve rasyonel olan arasında sıkışmışlığın mevcut olduğunu göstermektedir.¹⁹

Öte yandan Guénon'a göre varoluş, değişken olanı, fenomenal olanı temsil eder, öz ise sabit bir hakikattir. Varoluşa, fenomene yönelmiş bir zihin, metafizik yapma kabiliyetine sahip değildir. Sahih bir metafizik arayışın olmadığı çabalar, psikolojik düzeyde bazı iyileştirmelere vesile olsa bile, insanın hakikat ve anlam problemi

¹¹ Thomas Hobbes, *Leviathan*, Semih Lim (çev), 6. Basım, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007, sf.92-121

¹² John Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme 1-2*, Meral Delikara Topçu (çev), 2. Basım, Ankara: Öteki Yayınevi, 2000 sf. 158-171

¹³ David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, Münevver Özgen (çev), 1. Basım, İstanbul: Biblos Yayınları, 2014, sf. 205

¹⁴ René Guénon, *Doğu ve Batı*, sf.78

¹⁵ René Guénon, *Doğu ve Batı*, sf.32-33

¹⁶ Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, Asım Bezirci, 8. Basım, İstanbul: Say Yayınları, 1985, Sf.8

¹⁷ Ali Osman Gündoğan, *Bergson*, 1. Basım, İstanbul: Say Yayınları, 2007, sf. 52

¹⁸ Alan Musgrave, *Sağduyu, Bilim ve Şüphelilik*, Nur Küçük (çev.), 1. Basım, İstanbul: İthaki Yayınları, 2013, Sf.183

¹⁹ René Guénon, *Doğu ve Batı*, sf.33-34

karşısında çözümsüz kalacaktır. Zira anlam, öze dayalıdır ve öze dair bilgi de fenomenal alanı aşkın bir metafiziğe dayanmaktadır. Metafizik bilginin oluşla ilgisi yoktur, o varlıkla ilgilidir ancak Guénon'un çağdaşları olan filozoflar varlık kavramından sadece oluşu anlamaktadırlar.²⁰ Oysa varlığın bilgisi olan metafizik bilgi değişmeyen külli ilkelerin bilgisidir.²¹ Moderniteye alternatif varsayılan postmodern dönemde böyle değişmez bir ilke bulunmamaktadır.²² İnsanın anlam ve hakikat problemi çözülmemiştir. Guénon düşüncesinde yalnızca Gelenek insanın anlam problemini çözebilir çünkü yalnızca Gelenek hakikati ve anlamı ihtiva eden metafizik ilkeye sahiptir.

Guénon anlamın, metafizik bilginin insana intikali ile ortaya çıktığı kanaatinde. Bu anlayışta anlam, aşkın bir ilkeyi kabulde ve Tanrı insan arasındaki ilişkide ortaya çıkar. İnsanlık tüm Geleneksel Medeniyetler'de, insanın hakikat ve anlam problemini, insanı Tanrı önünde edilgen ve alıcı, evren önünde Tanrı'dan aldığı metafizik bilgi ile etken ve verici durumda kabul ederek çözmüştür.²³ Gelenek'te insan, evrenle Tanrı arasında ara(*berzah*) durumda kabul edilir. Bu sebeple insan, varlığa ilişkin metafizik bilgiye sahip olabilir. İnsan bu bilgiyi rasyonel aklın üzerinde bulunan intellekt ve saf sezgi yoluyla alır. Guénon'a göre metafizik bilgi imkânından söz ettiğimizde insanda bunu kabul edecek meleke olarak rasyonaliteden değil entelektualiteden söz etmekteyiz. Zira rasyonalite Guénon düşüncesinde duyum (*sensualite*) ile müdrike (*intellectualite*) arasında yer alır ve aracı rolü üstlenir. İnsanda metafizik bilgiyi alan yön onun rasyonalitesi değil entelektualitesidir. Rasyonalite ancak entelektualitenin alıp kabul ettiği metafizik bilginin insani alana aktarılması ve uygulanması söz konusu olduğunda devreye girmektedir. Gelenek insana hem ilk düşünüşle kaybedilen asli mükemmelliğe dönüş imkânı, hem de hakikat ve anlamı içinde bulunduran irfânı (*gnosis*) temin eder. Varlığın anlam ve hakikatinde derinleşmesi ise insani melekelerinin kuvveden fiile çıkması ile ilgilidir. Anlam ve hakikat katmanlıdır. Bu katmanlar insanın melekeleri kuvveden fiile çıktıkça anlaşılır. Guénon'a göre insanın melekeleri aşağıdan yukarıya bir tertiple duyular, duyulara bağlı sezgi, hayal-vehim melekeleri, rasyonel akıl, intellekt ve intellekt üstü saf sezgidir.²⁴ Guénon'a göre bir tür üst akıl olan intellekt öbür dünyanın gerçekliklerini onların ruhtaki uzantılarını idrak eden -ki ruhta bu uzantılar entelektüel sezgi olarak adlandırılabilir- bir

²⁰René Guénon, *İnisiyasyona Toplu Bakışlar 1-2*, Mahmut Kanık (çev.), 1. Basım, Ankara: Hece Yayınları, 2010, Sf.30

²¹René Guénon, *Doğu ve Batı*, sf.78-81

²²René Guénon, *Doğu ve Batı*, sf. 120-121

²³René Guénon, *Doğu ve Batı*, sf.142

²⁴Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, Hakkı Hünler (çev.), 1. Basım, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004, Sf.104-105, 228-229

Yunanca *nous*'a karşılık gelir. Yunanca *nous*, Latince *intellectio* ve *intuitio* terimlerinin bütününe karşılık gelir. Klasik Türkçe'de *hads*, *ayan* kelimeleriyle karşılanabilir. Sezgi ile tümeller, kavramlar, şeylerin özleri, duyuşal nesneler, Tanrı ve dile dökülemeyen varlık kavranabilir. Bahsi geçen intellekt üstü saf sezgiden kasıt tümeller, şeylerin özleri, dile gelmeyen varlık ve Tanrı gibi konuların muhatabı olan melekedir. Duyu nesnelerine ilişkin çalışan sezgi, melekeler hiyerarşisinde aşağıda, rasyonel aklın altında yer alır.

melekedir.²⁵Frithjof Schuon’a göre değişmez bir tezâhür çeşidi, ilkece kalıcı ve ‘tabiat-üstü tabiat’ olan intellekt, hakikatin hiçbir ifadesine ters düşmez, intellekt anlamıyla akıl, duygu, tahayyül, hafıza ve muhakeme (rasyonel akıl) gibi melekelerin üstünde bir şeydir. Fakat aynı zamanda bunları aydınlatma yetisine de sahip bir melekedir.²⁶

Gelenekselci Ekol René Guénon başta olmak üzere bazıları Hindu, bazıları Hristiyan olup ihtidâ etmiş Müslüman Batı’lı ve Doğu’lu düşünürlerin bulunduğu, Kadîm Felsefe (*Perennial Philosophy*) ekseninde düşünce üreten bir ekoldür. Gelenekselci Ekol dinlerin özünde mukîm olan ve suretler değişse de kendisi değişmeyen Ezelî Hikmet’in (*Perennial Wisdom*) insanı asli haline döndüreceği ve modernizmin ona yüklemiş olduğu arızaları gidereceği gerekçesiyle dinlerin özünde bulunan hakikati araştırmaktadır.²⁷ Ekolün temsilcileri: René Guénon, Ananda Kentish Coomaraswamy, Frithjof Schuon, Martin Lings, Titus Buckhardt, William Chittick, Gai Eaton, Huston Smith, Seyyid Hüseyin Nasr’dır. Çalışmamızın merkezinde yer alan René Guénon’a göre insanın anlam probleminin çözümü bir süreçtir. Bu süreç onun bir Geleneğe intisap etmesiyle başlar. İnsanî potansiyelin tümünün gerçekleşmesi için gerekli eğitimi ona sağlayacak Geleneğe bağlı bir inisiyatik yapıya mensubiyetiyle devam eder. İnisiyatik yapılar Geleneksel Medeniyetler’de insani melekelerin tekâmülüne dayalı bir eğitimi üstlenen irfânî yapılardır. Geleneksel medeniyetlerin bâtınında yer alırlar ve bu medeniyetlerin kendisine dayandığı bilgelik özünü içerirler.²⁸ Çalışmamızda René Guénon ve Gelenekselci Ekol’ün görüşleri çerçevesinde modern insanın hakikat ve anlam krizi nedir, neden kaynaklanmaktadır, nasıl çözülebilir, Gelenek bu çözümün neresindedir sorularıyla alınacaktır.

²⁵ Martin Lings, “René Guénon”, *Sophia*, V.1, (Yaz 1995), sf.21-37 (1994 Sonbaharında Londra’da *Prince Wales Institute*’da verilen konferansın metnidir)

²⁶Frithjof Schuon, *Beşer Tecellisi*, Nebi Mehdiyev (çev.), 1. Basım, İstanbul: İnsan Yayınları, 2012, sf. 31

²⁷Nurullah Koltaş, “Batıdaki Gelenekselci Ekolün Kelami Konulara Yaklaşımı- René Guénon ve Frithjof Schuon Örneği”, Selçuk Üniversitesi SBE, *Yayımlanmamış*, DT,(Konya2009), sf.8

²⁸René Guénon, *Man and His Becoming According to Vedanta*, sf.31-39

1. MODERN İNSANIN BUNALIMI

1.1. MODERN İNSAN KİMDİR?

Modernite, araştırmacıların ortak kanaati ile fizik ve astronomide Galileo, matematik ve epistemolojide Descartes ile temsil edilir. Modern düşüncenin omurgasını 1600’lerde Galileo’nun gençlik dönemi çalışmaları ile 1687’de Newton’un *Principa*’sı arasında olduğu kabul edilir, Descartes’ın çalışmaları ise bu ikisi arasında yer alır. Modern dönemle ilgili standart görüş budur.²⁹ Onu Rönesans’tan başlayarak hazırlayan pek çok çabaya karşın modernliğe tam bir başlangıç noktası arandığında ise onun Descartes’ın Kartezyen *cogito* anlayışı olduğu söylenir.³⁰ Ancak bu dönem ve öncesinde insanların böyle bir entelektüel değişikliğe uğraması için bir şeyler olmuş olmalıdır. Bu entelektüel değişimin ilk adımı ticaretin gelişmesidir. Avrupa’da Orta Çağ sonları itibariyle Burjuva Sermaye yükselişe geçmiş, ticari iyileştirmelere gidilmiş ve maddi refahta bir artış olmuştur. Burjuva Sermaye’nin ihtiyaçlarını karşılamak için Rönesans döneminde bazı teknik icatlar yapılmaya başlandığını görüyoruz.³¹ Bunun sebebi maddi üretimsel yapının durumunun, hayat şartlarını ve entelektüel yapıyı belirlemesidir.³² Ticaretin sağladığı dolaşım imkânına matbaanın icadı eklendiğinde Avrupa’da bilginin dolaşımı da gerçekleşti. Bu şekilde bilgi, ruhban sınıfın tekeline çıktı ve herkes için ulaşılabilir hale geldi. Bu da Kilise’nin doktrininin sorgulanmasına kapı araladı. Dönemin yaygın anlayışının şüphecilik olduğunu Descartes’ın eserlerinde bir yöneme dönüşen şüphe (*dobito*) ile görmekteyiz.³³ Bu şüphecilik Katolik Kilisesi’ne yöneldiğinde kendini Protestanlığın ortaya çıkışı şeklinde göstermiştir.³⁴ Sorgulama Kilise öğretisinin her yanına yayıldığı için kozmolojide, epistemolojide, felsefede değişimler yaşandı. Artık Kilise’ye güven(e)meyen Avrupalıların kuşkuculuk batağından çıkış yolu rasyonalizmdir.³⁵

Montaigne ve Descartes’ta şüphe dışında ortak olarak gördüğümüz bir vasıf da bireyciliktir. Dönemlerinin genel anlayışını da yansıtan bireycilikleri birbirini destekler mahiyette olmakla birlikte fakat farklı istikametlerde ilerlemiştir. Montaigne’de bireycilik hümanizme, Descartes’da ise rasyonalizme yol açar. Hümanizm ve rasyonalizm diye adlandırılan iki ayak modern insanın entelektüel temellerini oluşturmaktadır. Hümanizm merkezinde Tanrı’nın yer aldığı bir kozmopolitsen,

²⁹Stephen Toulmin, sf.23

³⁰ Tülin Bumin, *Tartışılan Modernlik Descartes ve Spinoza*, 6. Basım, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014, Sf.8

³¹Boris Hessen, Henryk Grossmann, *Social and Economic Roots of Scientific Revolution*, Gideon Freudenthal and Peter Mclaughlin (ed.), 1st Edition, Boston: Springer, 2009, sf.107-108

³²Lorraine Daston, *Science Studies and the History of Science, Critical Enquiry*, Vol 35, No.4 The Fate of Disciplines, sf.801

³³Tülin Bumin, sf.53-55

³⁴Stephen Toulmin, sf.25-27

³⁵Stephen Toulmin, sf.83

merkezinde insanın yer aldığı bir kozmopolise geçişi, rasyonalizm ise merkezinde Kilise doktrinindeki metafizik öğretinin yer aldığı düşünme yönteminden, merkezinde rasyonel aklın yer aldığı düşünme yöntemine geçişi ifade etmektedir.³⁶Descartes sonrasında, rasyonalizm yeni yönetime dayalı yeni bir bilim arayışı ile Kartezyen Mekanik anlayış olarak doğaya taşınır.³⁷ Sonraları mekanik evren anlayışını sistemleştirilmiş biçimde Newton'un *Principa*'sında görmekteyiz.³⁸ Newton'un ardından Locke ve Hume'la bilgi anlayışının iç ve dış duyumla sınırlandırıldığı, metafiziğin tümüyle reddedildiği dönem gelir.³⁹Üzerinde durduğumuz modern insan 16. ve 17. yüzyılların şüphecilik, dünyevileşme, hümanizm, bireycilik, dînî sorgulama, rasyonalizm, empirizmle oluşturulmuş düşünce yapısının insanıdır.

Descartes'la başlayan bu süreç rasyonel akıl üstü bilginin inkârı anlamına gelmektedir. Bu dönemde insan bilgisi duyu merkezli fizikle tanımlanmış, metafizik bir kenara itilmiş, insan dünyası duyulur olan ile sınırlanmıştır. Bu dönem insan zihninin rasyonel akılla özdeş sayıldığı, rasyonel aklın da çeşitli materyalizm biçimleriyle maddeye bağlandığı her tür metafizik ve dini bilginin şüpheyile karşılandığı bir dönemdir. Descartes'ın öncülüğünde gelişen, Ansiklopedistler tarafından sistemleştirilen, mekanik evren tasavvuru sayesinde matematik, geçmişte metafiziğin tuttuğu yeri alarak bilimlerin temeli haline gelmiştir. Geleneksel dönemde metafiziği anlamak için bir alet olan matematik, modern dönemde fizik içindir. Modern bilim matematik diliyle ifade edilen fizik bilgisidir. Ansiklopedistler'in rasyonalizmine karşı olarak Rousseau'nun duyguculuğu gelişir. Karşıtlık gibi gözükken akılcılık ve duyguculuk birbirini tamamlar. Modern insanın ahlak anlayışı bu duygucu ve iradeci nazariyelerle belirlenir hale gelmiştir.⁴⁰

Modernite, Gelenek'ten kopuk, aşkın olana referans yapan bir metafizik ilkesi olmayan, evreni maddi ve niceliksel yönüyle mütalaa eden, nesneler dünyası için bir öz kabul etmeyen, matematikleşmiş fizik bilgisini hem temel bilim hem de temel yöntem olarak bilginin merkezine yerleştirmiş, diğer bilgi türlerini bu kriterle ölçen, ahlakı ise profan ve yatay düzlemde, duygu ve yarar merkezinde gelişmiş bir anlayışı ifade eder. Modern insanın temel özelliklerine bakacak olursak şunları görürüz: Modern insan bireyci, ilerlemeci, yararcı ve yabancısıdır.

1.1.1. Modern İnsan Bireycidir

Modern insanın en başta gelen temel özelliğini bireycilik oluşturur. Bireycilik dini, siyasi, toplumcu her anlayışa karşı bireyin özgürlüğünü savunduğu savındadır.

³⁶ Stephen Toulmin, sf.57-68

³⁷ René Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, Mesut Akın (çev.), 13. Basım, İstanbul: Say Yayınları, 2014, Sf.107-138

³⁸ Tülin Bumin, sf.70-80

³⁹ David Hume, sf.205

⁴⁰ René Guénon, *Doğu ve Batı*, sf. 24-43

Bireyci düşünce için en belirgin özellik birey-üstü otorite kabul etmemek, bireyin karşına konumlanan ne olursa olsun bireyin önemini, önceliğini savunmaktır. Bireycilik ontolojik açıdan bireyde temellenmeyen hiçbir fikri, değeri kabul etmez. Bu anlamda bireycilik nominalizme dayanır. Birey kendine yeterlidir, ad koyar, anlam verir, değer belirler. Anlam, değer, ad ve hakikat bireyde temellenir. Bireyciliğin bir başka dayanağı da hümanizmdir. Erasmus ve Montaigne'nin eserlerinde tevazu ve ihtiyat içeren bireyi önceleme, kesin hakikat iddialarına karşı bireyin şüphesini muhafaza etme titizliği görülmektedir. Hümanizmle ortaya çıkan bireycilik Descartes'ın *cogitosu*yla keskin bir rasyonel açıklama bulur, böylece bireyci anlayış rasyonalist çizgide devam eder. Kartezyen düşünceyle yayılır. Bireyciliğin rasyonalite ile birlikte ilerlemesi tabiidir zira bireysel akıl rasyonel akıldır. Bu akıl neden sonuç ilişkileri, ilişkisellik, basamaklılık özelliklerine sahiptir ve intellekten farklı olarak sadece insan türüne özgüdür. Bu nedenle kozmosun merkezinden Tanrı'yı çekip, yerine insanı ikame eden hümanizm bunun bir izdüşümü olarak evrensel mahiyetteki intellektin yerine bireysel beşeri akıl olan rasyonaliteyi yerleştirmiştir.⁴¹Newton'la başlayan fizik bilimindeki gelişmelerle, bunları yorumlayan İngiliz empirist felsefecileri Locke ve Hume ile bireycilik kendine rasyonalizmin yanında empirizmden de dayanak bulur. Bunun sebebi rasyonel aklın dayanağı kendinde buluşu gibi, deneyci aklın da soyut ve aşkın unsurlar yerine, somut ve deneylenebilir bireyde dayanak buluyor olmasıdır.⁴²Modern birey rasyonalite ile sensualite arasında kendine bir dünya kurar.

Bireyciliğin liberalizmle de yakın ilişkisi vardır.Liberalizmin tek vasıflı bir tanımlamasını yapmak gerekseydi, herhalde; "Liberalizm bireyci bir toplum sistemidir" demek yeterli olurdu.⁴³Bireycilik kavramının etimolojik kökenine bakacak olursak ilk olarak Saint-Simon'cular tarafından kullanıldığını görürüz.⁴⁴John Locke, Immanuel Kant, Bernard Mandeville ve David Hume ile modern anlamdaki algılanış biçiminin aslı unsurları ortaya konulmaya başlanan bireycilik akımı, Josiah Tucker, Adam Ferguson, John Stuart Mill, Frederic Bastiat ve Adam Smith gibi düşünürlerin çalışmaları ile olgunlaşmıştır. Liberalizm bireyi temel sivil hakların, sosyal düzenin, iktisadi ve siyasal yaşamın temel birimi olarak kabul ettiği gibi aynı zamanda bireyi hem epistemolojik, hem de ontolojik bir merkez olarak da kabul eder.Ekonomik anlamda bireycilik, toplum refahının bireysel servet kazanımından daha önemsiz olduğu anlamındadır. Bireylerin her şeyi yapabildikleri doğal düzen en iyi bireycilik düzeni olarak kabul edilir. İktisadi bireycilik, iktisadi denetim ve düzenlemelere yer veren her türlü sosyal ve siyasal değere karşı çıkar. Bireycilik bir öğretisi olarak bireyi ve onun psikolojik eğilimlerini, toplumun iktisadi örgütlenmesinin gerekli temeli olarak kabul eder, bireylerin eylemlerini toplumun iktisadi örgütlenmesi için yeterli görür, sosyal ilerlemeyi birey

⁴¹Frithjof Schuon, *Dinlerin Aşkın Birliği*, Yavuz Keskin (çev.), 1. Basım, İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1992, sf.148-150

⁴²Stephen Toulmin, sf.57-68

⁴³Atilla Yayla, *Liberalizm*, 1. Basım, Ankara: Turhan Kitabevi, 1992, sf.137

⁴⁴Hüsamettin İnaç ve Muhittin Demiray, "Siyasal Bir İdeoloji Olarak Neo-liberalizm", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Vol. 1, (2004), sf. 163-184

aracılığıyla ona kendini gerçekleştirmesi için her şeyi sunarak gerçekleştirmeyi arar. Bir sistem olarak bireycilik iktisadi özgürlük, iktisadi ve sosyal rekabet ve özel mülkiyet sistemidir.⁴⁵ Bireye atfedilen bu en yüksek derecedeki önem ve değer; ne pahasına olursa olsun onun amaç durumundan araç durumuna düşürülmesinin önlenmesi isteğini beraberinde getirerek temel hak ve özgürlükler, 1789 Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi'nde de vurgulanmıştır.

John Locke'a göre İlahi bir fitrata sahip olan birey temel haklarla dünyaya gelir. Bireyin sahip olduğu en temel üç hak yaşama hakkı, mülkiyet hakkı ve özgürlük hakkıdır. Bu haklar bireyin insan olmaktan, insan onuruna sahip olmaktan kaynaklanan temel hakları olup hiçbir şekilde ihlal edilemez ve hiçbir aşkın amaç uğruna vazgeçilemezler. Bu temel vazgeçilmez haklarla dünyaya gelen birey aynı zamanda hukuksal düzenlemeler için de temel bir dayanak oluşturmaktadır. Siyasal kurumların ve hukuksal düzenlemelerin temel hedefi bireyin doğuştan getirdiği bu tabii hakları korumaktır. Devlet, siyasal düzen ve hukuk sisteminin varlık sebebi budur. Tabii hukukun bir gereği olan mülkiyet hakkı bireyin yaşamı kadar masum ve kutsal bir haktır. Mülkiyet, bireyin sahip olduğu maddi ve manevi tüm değerleri ifade etmektedir. Burada bireyin kendine malik oluşu da söz konusudur ki bu mülkiyetten özgürlük ilkesi doğar. Zira mülk kime ait ise o kişi mülkte dilediği gibi tasarruf etme hakkına da sahiptir. Birey özgürdür, bu onun hiçbir birey-üstü otoriteye tabi olmadığı anlamındadır. Bu nedenle başkasının özgürlük alanına girmeksizin bireyin ön gördüğü her tür düşünce, inanç ve pratik onun tabii hukukunun bir gereğidir ve asla vazgeçilemez.⁴⁶ Locke'un ifadesiyle bireyciliğin vazgeçilemez ve hiçbir aşkın amaç uğruna feda edilemez iki temel unsur özel mülkiyet ve birey-üstü otoritenin reddi oluşturur. Bu anlamda modern olmak, bireyci olmak, Gelenek ve dışsal otoriteler karşısında bir özerklik talep etmek, kendi inançlarını ve hayatını düzenleme hakkı elde etmek demektir.⁴⁷

Her tür üst otoritenin reddi ve mülkiyetin talebi ile şekillenen ve rasyonalist, empirist düşüncede temellenen bireyciliğin dikkate almadığı husus bireyciliğe dayanak olan 'ben' in insanın fizik yapısına değil 'iç âlemine' ait olduğudur. Bu nedenle ben/zat klasik anlamdaki fiziğin değil, metafiziğin konusudur. İnsan benliği değişken olanda değişmeyi temsil eder. Bu nedenle değişken olanın bilgisi/yöntemi ile değil, değişmeyen külli hakikatlerin bilgisi/yöntemi ile keşfedilebilir.⁴⁸ Burada kendisine mâlik olduğunu iddia eden modern bireyin kendi zâtını tanımadığı çelişkisi karşımıza çıkmaktadır. Guenon'a göre modern birey kendinden habersizdir çünkü bireycilik metafiziğin reddini ve bireyin 'empirik ben' olarak ele alınmasını gerektirir. Birey-

⁴⁵ Mustafa Özel, *Birey-Burjuva-Zengin* 1. Basım, İstanbul: İz Yayınları, 1994, sf.17

⁴⁶ Bahar Burtan Doğan, *Klasik Liberal Teoride Bireyciliğin Yeri ve Önemi ile Bireycilik ve Kalkınma Sorunsalı Arasındaki Etkileşimler*, *Mevzuat Dergisi*, Yıl.13, Sayı.152, (Ağustos 2010), <http://www.mevzuatdergisi.com/2010/08a/01.htm>

⁴⁷ Mehmet Küçük, *Modernite Versus Postmodernite*, 1. Basım, Ankara: Vadi Yayınları, 1994, sf.199-226.

⁴⁸ Teoman Duralı, *Sorun Nedir*, 2. Basım, İstanbul: Dergah Yayınları, 2011, sf.158-159

üstünün reddi metafiziğin de reddidir çünkü ‘empirik ben’ ile ifade edilen birey cüzi bir varlıktır, metafizik ise küllidir. Cüzi olan ile külli olan bilinemez yani bireysel varlığın kavrayışıyla sınırlı iken metafizik bilgi edinmek mümkün olmaz. Birey daima ‘fizik’ alanında kalır. Bireyi dikkate almak insana ilişkin külli varlık durumlarından yalnızca birini dikkate almaktır.⁴⁹ Bu bağlamda Guénon Batılı insanın Gelenek karşıtı olduğunu belirtir.⁵⁰ Çünkü Geleneksel düşünce Orta Çağ Hristiyan Avrupa Medeniyeti’nde de görüldüğü gibi metafizik ve dini bir doktrine dayanır.⁵¹ Modern insan için dini ya da aşkın anlamda metafizik bir doktrinin kabulü söz konusu değildir. O rasyonel aklın sınırları dışındaki her şeye karşı şüphecidir. Bu şüphecilik iki şekilde kendini gösterir. İlki pozitivizmde duyulur alanda olmayan, ölçülemeyen, sayılamayan, rasyonel akla veya duyulara hitap etmeyen hiçbir şeyin doğrulanamayacağı⁵² bu nedenle anlamsız olduğu, onunla ilgilenmenin gereksizliği biçiminde formüle edilirken, ikincisi agnostisizmde ise söz konusu alanda bir şeyler varsa da insan bilgisinin sınırları dışında kaldığı ve hiçbir surette bilinemeyeceği biçiminde ifade edilir. Guénon düşüncesinde bireycilik (*individualisme*), bireylikten (*individualite*) üstün her ilkenin inkâr edilmesi ve bir uygarlığın sadece insanî öğretilere indirgenmesi şeklinde tanımlanır. Din dışı (*profane*) bakış açısı da buradan neşet eder.⁵³ Bu bir ilke yokluğunu da ifade eder, zira dini ya da metafizik bir ilkenin kabulü söz konusu değildir. Tanrı merkezli bir evren anlayışının yerine birey merkezli bir evren anlayışını getirmek, Gelenekselci Ekol açısından sabitin yerine değişkeni koymak demektir. Bireylik değişken olanı, modern insanın habersiz olduğu insanın zatı ise sabit olanı temsil eder.

Guénon’a göre birey kendi başına mutlak ve tam bir birim oluşturmaz, bu meyanda Guénon Leibniz’in monadı tarzında bir kapalı sistem kuramını reddeder. Ona göre birey görelî, parçasal (*fragmentaire*) bir birimdir. Bu da bireyciliğin bireyi ‘kendi kendine yeter’ tanımlamasına zıt bir durum arz eder. Birey bütün yayılımıyla birlikte düşünüldüğünde bile bütünsel/tamamlanmış bir varlık değildir. Bu durumda Varoluşçu tamamlanmamışlığı anımsatan Guénon düşüncesi Varoluşçu düşünceden farklı olarak tamamlanmamış ancak yaşam süresince kendi kendine tamamlanacak olan birey anlayışına da karşı çıkar. Ona göre bireylik ayırt edici vasfı olan rasyonel akılla ve tüm varoluş halleri ile beraber sadece bir görünüm ve fragmandır. İnsanın külli varlığının geçici bir görünümünden/cüz’ünden ibarettir. Guénon düşüncesinde birey görelî ve eksik varlıktır, varlığın belirli bir mertebesinde koşullanmış varoluş olanaklarının toplamıdır. Guénon’a göre tamamlanma bireyden insana doğrudur ve kendi kendine yaşam koşulları içerisinde oluşmaz, bilakis Gelenek merkezli ciddi bir inisiyatif eğitimi mümkün olabilir. Guénon’a göre insan ise salt birey değildir, ondan fazlasıdır. O birey ile insan arasında ayırım yapar, bu iki kavramın mukayese edilebilir olduğu ama

⁴⁹René Guénon, *Symbolism of The Cross*, Angus Macnab (trans.), 3.rd Edition, Newyork: Sophia Perennis, 1996 sf.1

⁵⁰René Guénon, *Doğu ve Batı*, sf.96

⁵¹René Guénon, *Doğu ve Batı*, sf.151

⁵²Şafak Ural, *Pozitivist Felsefe*, 1. Basım, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986, Sf.52-54

⁵³René Guénon, *Doğu ve Batı*, sf.45-49

aynı olmadığı kanaatindedir. Zira Gelenekçi düşünceye göre insan koşullanmamış, müteal, külli bir varlıktır. Bu hususta Guénon ‘zat’(*soi*) ve ‘birey’(*moi*) ayrımına gider ve insanın zatı ile bireyselliğinin birinin küllî diğerinin cüzî olduğunu ifade eder. Bireylik zatın bir düzlemde tezahür etmiş bir görünümünden ibarettir.⁵⁴Ancak modern dünyada zat bireye, küll cüze indirgenmiştir bu da onun bireyden zata yol bulmasına engel teşkil etmektedir.

Modern birey sadece yatay düzlemde bir varoluşa sahiptir. Bedeni ve rasyonel aklı ile var olur. Çünkü ruh beden dualizmi ile insanı sembolize eden Kartezyen düzlem iki eksenli kurulmuştur.⁵⁵Guénon söz konusu ikili Kartezyen düzlemi yatay eksene yerleştirir. Oysa insan dikey boyutta bir varlığa da sahiptir. Modern dünyada insanın dikey boyutunu teşkil eden intellekti yok sayılır. İntellekt insanın birey-üstü ile bağlantı kurabilen, metafiziğe muhatap olabilen kısmıdır. Guénon insanın yatayda bedensel ve psikolojik eksenlerin ve düşeyde entelektüel eksenin oluşturduğu üç eksenli bir varoluşa sahip olduğundan söz eder. Modern birey ise dikey eksenden habersiz, sadece bedensel ve psikolojik eksenler arasında yaşam sürmektedir. Bu düzeyde anlam ve hakikate ilişkin bilgi bulunmaz. Bireycilik hem metafizik ilkesizlik anlamına geldiği için, hem birey-üstü herhangi bir güç ve otoriteyi tanımadığı için insanın rasyonel akıl ve duyuları dışındaki melekelerini köreltir. İntellekt insanda evrensel aklın bir şubesi/yansımasıdır ve insanın bireysel olanın üstünde konumlanan hakikat ile yegâne irtibatıdır. Yukarı âlemle ilişkisi kesilmiş, ruhun fonksiyonları sayılabilecek saf sezgisi ya da intellekti itibariyle körelmiş bu modern varlık Guénon’a göre insan-altı bir varlıktır. Bireycilik metafizik imkânının inkârı gibi entelektüel sezginin de inkârı anlamına gelir, çünkü entelektüel sezgi özü itibariyle birey-üstü ile irtibatla var olan bir melekedir.⁵⁶Hakikat birey-üstüdür, beşeri bir ürün değildir.⁵⁷Guénon düşüncesinde hakikat insandan bağımsız olarak vardır, bireyi insana taşıyan da bu hakikattir ve insan onu sadece bilmek ve tanımakla yükümlüdür. Bireyden insana giden süreç de bir bilme ve tanıma sürecidir. Bireycilik (*individualité*) sonrası bireyin zâtı/kendi/nefsi (*persona*) yitirilmiştir.⁵⁸ Çünkü insanın zâtı/kendi/nefsi onun aşkın olanla irtibatlı dikey boyutudur.

Frithjof Schuon’a göre bireyci, rasyonalist ve pozitivist reddiye duygusal bir temele dayanmaktadır. Bir öğretinin duygusal oluşu onun duygu sembolizmini kullanmış olup olmamasına değil, duygusal bir itkidenden hareket edip etmemesine bağlı olarak değerlendirilebilir. Bu nedenle rasyonalist ve pozitivistlerin rağbet görüşü tutumlarının soğukkanlılığıyla ve mantıklarının berraklığıyla değil, her tür birey-üstü otoriteden kurtulabilmek için insanı, rasyonel akılla sınırlamaya yönelik

⁵⁴René Guénon, *Symbolism of The Cross*, Angus Macnab (trans.), 3.rd Edition, Newyork: Sophia Perennis, 1996 sf.1-5

⁵⁵René Descartes, sf. 52

⁵⁶René Guénon, *Doğu ve Batı*, sf.31

⁵⁷René Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, Sf.96-97

⁵⁸René Guénon, *Symbolism of The Cross*, sf. 10-14

irrasyonel arzularından kaynaklanır. Aklın rasyonelleşmesi/meکانیکleştirilmesi onun insansızlaştırılması anlamına gelir. Bunun nedeni Kantçı tutumun, insanı salt rasyonel canlı gibi ele alıp, insanın aslı ve bütünsel özelliklerine karşı dışlayıcı oluşudur. Bu sebeple anlayamadıkları metafiziği dogmatik olmakla itham etmiş, insanı insan-altı seviyeye hapsedmişlerdir. Schuon'a göre metafizikçiler ilk söze/akla (*fitri akıl*) dönmek isterlerken modern filozoflar son söze/akla meylederler. Guénon'da intellekt ve rasyonel akıl, Schuon'da ilk söz/akıl, son söz/akıl ayrımı İslam Geleneği'nin ifadesiyle akl-ı külli, akl-ı cüzi ayrımını ifade eder. Gelenekselci Ekol'ün bu akıl tasnifi, Comte ve Kant sonrası felsefenin insanı rasyonel/cüzi/son akla mahkûm ettiği hâlbuki insanın entelektüel/küllî/ilk/fitri denebilecek bir aklının daha olduğunu ifade edilmiştir.

1.1.2. Modern İnsan İlerlemecidir

Modern insanın ikinci temel vasfı onun yenilikçi/ilerlemeci bir anlayışa sahip olmasıdır. Modern bireyciliğin birey-üstü otoriteyi reddedişi gibi modern ilerlemecilik de eskilerin otoritesinin reddini gerektirmektedir. Modernlik Yeniler-Eskiler (*Modernus-Antiquus*) karşıtlığından beslenir. Eski-Yeni karşıtlığının kökenine bakacak olursak bu çatışmanın ilk olarak M.S. 5.yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlandığını ve Hristiyanlığın eski Yunan-Roma-Pagan anlayıştan farklılığını ifade etmek için icat edildiğini görürüz.⁵⁹ 12. yüzyıla gelindiğinde, Orta Çağ entelektüeli için Yeniler-Eskiler ayrımı devam etmekte, ancak bu ayrım Yeniler ile Eskilerin çatışmasına değil, aksine Yenilerin Eskilerden beslendiği, Eskilerin Yenilere önderlik ettiği olumlu bir ilişkiye işaret etmektedir. Le Goff'un aktardığı üzere, dönemin entelektüellerinden Pierre de Blois bu ilişkiyi şu sözlerle dile getirmektedir: "Cehalet karanlıklarından bilimin ışığına ancak Eskilerin eserleri her seferinde daha canlı bir aşkla yeniden okunursa geçilebilir."⁶⁰ Calinescu'nun aktardığı üzere, 16. yüzyılın sonlarında Michel de Montaigne çağdaşlarının eskiye nazaran daha çok şey biliyor olmasını, üst üste çıkmış insanlar örneklemesiyle anlatır.⁶¹ Yine Eskilerden beslenen Yeniler söz konusudur, ama artık ne Eskiler yüceltilmekte, ne de Yeniler aşağı görülmektedir. Hepsi bilgi ağacını oluşturan eşit unsurlar olarak anılmaktadır. Bu noktaya dek Batı'da Geleneğin devamından söz etmemiz mümkündür. 17. yüzyıla gelindiğinde artık Yeniler ile Eskiler arasındaki ayrım, bir bağ ve süreklilikten ziyade, bir çatışma ve kopukluğa işaret etmeye başlamaktadır. 1690'lı yılların başında Fransa'da edebiyat alanında yükselen karşıt görüşler bu çatışma ve kopukluğu gözler önüne serer. Eskilerle Yenilerin Çatışması (*Querelle des Anciens et des Modernes*) olarak adlandırılan bu dönemde,

⁵⁹Jürgen Habermas ve Seyla Benhabib, Modernity vs. postmodernity. New German Critique, No. 22, Special Issue on Modernism (Winter, 1981), pp. 3-14

⁶⁰Jaques Le Goff, Ortaçağda Entelektüeller, M. A. Kılıçbay (çev.), 1. Basım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları. 1994, sf.27

⁶¹Matei Calinescu, Five faces of modernity: Modernism, avant-garde, decadence, kitsch, postmodernism. Durham: Duke University Press, 1987, p.16

Antikleri yücelten görüşlerle Modernleri yücelten görüşler karşı karşıya gelir.⁶²Daha çok estetik alanında süren bu tartışmalarda, bir yanda yeni olanın eskiyi taklitten başka bir şey olmadığını iddia eden Nicolas Boileau Despréaux ve yandaşları, diğer yanda çağını öven ve “Eskiler, bütün büyüklüklerine rağmen, hiçbir zaman bizim kadar aydınlanmış değillerdi” diyen Charles Perrault yer alır.⁶³

Eskilerin otoritesi yalnızca estetik alanında değil, bilgi alanında da yıkılmaya başlar. Francis Bacon, Eskilerin yüceltilmiş bilgisinden kaynaklanan otoritenin yıkılışını kutlarken, bu durumun zaten bir paradoks olduğunu söylemektedir. “Gerçek eskilik dünyanın eskiliğine göre hesaplanmalıdır ve bu bizim zamanımızın vasfıdır, eskilerin yaşadığı çağların değil; o çağlar bize göre yaşlıdır, ama dünyaya göre gençtir.”⁶⁴ diyen Bacon’a göre, kendimizi değil de dünyayı referans aldığımızda, biz Modernler Eskilerden daha genç olsak dahi, dünya Eskilerin dünyasından daha eskidir. Modernler dünya hakkında Eskilerden daha çok şey bilmektedir ve eğer bilgeliğin Eskilerin bir niteliğiye, esas Eskiler, Modernlerdir. Eskilerin yüceltilmiş bilgisine karşı çıkan ilk isimlerden biri olan Bacon, bu bilginin bir otorite haline geldiğini ve insanoğlunun aklını karıştırmaktan başka bir işe yaramadığını düşünür. Artık Yeniler ile Eskiler arasında bir çatışma ve kopukluk vardır ve hatta Yenilerin Eskilerden daha bilge olduğu yönünde bir görüş olgunlaşmaya başlamıştır.⁶⁵

Modern bilimin keşifleri, teknolojik icatlar modern bireye kendinden önceki tüm insanlık tarihinden daha gelişmiş bir noktada olduğu zannını vermiştir.⁶⁶Bu nedenle modern birey geçmiş insanlık tecrübesine ihtiyaç duymamakta, her konuda seleflerinden daha ileri bir noktada olduğu kanaatini taşımaktadır. Modern dünyada insan hayatını belirleyen eski zamanların dini doktrinlerine ihtiyaç olmadığı gibi doğadaki düzeni belirleyen büyüsel/okült bir gizeme de yer bulunmamaktadır. Böylece hayat da doğa da rasyonel aklın önüne serilmiş ve her an bir önceki ana göre daha fazla keşfedilmiş bulunmaktadır. İnsanın gözlerinin önüne serilene duyduğu ilgi, gizemli/örtük kalanı reddedişi bir biçimini dini ve aşkın anlamda metafizik doktrinlerin reddinde de göstermektedir. Modernite tam da bu nedenle her şeyi görünür alana çıkarmaya dönük bir dinamizmi ve savaşımı içermektedir. Doğa bilimleri sürekli ilerleme, insanın doğa üzerindeki hâkimiyetini arttırmaya yönelik keşifleriyle, beşeri bilimler ise hayatı sürekli bir öncekinden daha iyi kurma hedefleriyle dinamiktir. Klasik dönemde değişken olanın üstünde sabit olanı arayan insan zihni, modern dönemde sabit hiçbir şeyin bulunmadığı, değişken olanın yüceltildiği bir zihne dönüşmüş bulunmaktadır. Böylelikle modernite kavramı, 18. yüzyılda Aydınlanma’yla birlikte

⁶² Joan Dejean, *Ancients against moderns: Culture wars and the making of fin de siecle*. Chicago: The University of Chicago Press, 1997, p.6

⁶³ Joan Dejean, p.42-78

⁶⁴ Francis Bacon, *Francis Bacon, Novum Organum: tabiatın yorumu ve insan âlemi hakkında özlü sözler*, S. Ö. Akkaş (çev.), 1. Basım, Ankara: Doruk Yayıncılık. 1999, sf.51-52

⁶⁵ Anthony Grafton, *Yeni Dünyalar, Eski Metinler*, F. Savcı (çev.), 1. Basım, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2004, sf.171-172

⁶⁶ René Guénon, *Doğu ve Batı*, sf.60

Batı’da kullanılmaya başlayan modern kapitalist-endüstriyel devletin gelişimine paralel olarak, statik olanı ima eden Geleneksel düzenin zıddı bir dinamizmin, ilerlemenin, ekonomik ve idari rasyonalizasyonun vuku bulduğu bir durumu ifade etmektedir.⁶⁷

Aydınlanmanın ideali bilginin ilerlemesine dayanan entelektüel⁶⁸ bir kültürdür. Aklın aydınlattığı doğrular ile beslenecek olan bu kültür sonsuz bir ilerlemeyi hedefler. Bu anlayış doğrultusunda, tarihsel süreç içerisinde oluşan bütün kurumları aklın eleştirisinden geçirilerek; toplumu dini ve eğitimi aklın ilkelerine göre yeniden düzenlemeye girişilir. Sonuçta, aklın göstermiş olduğu bu yolda durmadan ilerleyen entelektüel kültür temeli üzerinde insanlığın birleşeceğine inanılır.⁶⁹ Modernite, ilerlemeye ve mekanik doğa anlayışına inançla birlikte gelişmiştir.⁷⁰ 19. yüzyılda ilerleme kavramının Emile Durkheim’a endüstriyalizmin daha çok yayılmasının, işbölümü ve ahlaki bireyciliğin birleştirilmesiyle bütünleşmiş, uyumlu ve doyurucu bir toplumsal yaşamı kuracağını düşündüğünü, Max Weber’in ise modern dünyayı, maddi ilerlemenin yalnızca bireysel yaratıcılığı ve özerkliği ezen bir bürokrasinin genişlemesi pahasına elde edildiği paradoksal bir ortam olarak gördüğünü biliyoruz. Ancak Weber söz konusu paradoksa rağmen doğa bilimlerinde elde edilen ilerlemenin beşeri bilimlere de uyarlanabileceğini ve bu şekilde ihdas edilen toplumbilimle, fen bilimlerinin doğa alanında sağladığı türden bir denetimin toplum üzerinde de kurulacağı kanaatine de sahiptir. Böylelikle bu yolla, kalkınma ve ilerleme gibi önemli görülen hedeflere ulaşmak için, sosyolojik altyapının teşkil edilmesini gerekli görmektedir.⁷¹ Söz konusu modernleşme teorileri, bütün ulusların/bölgelerin aynı modernleşme sürecinden geçeceğini iddia eder. Kalkınma kavramı, ülkelerin evrensel modernleşme yolundaki ilerleme süreci olarak tanımlanmıştır. Böylece ilerleme doğa bilimlerinden, beşeri bilimlere uzanan ve yeryüzünün her bölgesinde aynı şekilde geçerliliği bulunan evrensel bir olgu sayılmıştır.

Guénon modern ilerleme iddiasını sadece maddi/teknik alanda kabul eder. Ona göre maddi ilerleme ile entelektüel ilerleme ters orantılı gerçekleşmiştir. Modern insanın kavrayışı intellektten, rasyonel akla, rasyonel akıldan duyuya indirildiği için, modern insan geçmiş asırların insanına göre maddi/teknik ilerlemesi oranında entelektüel olarak gerilemiştir.⁷² Guénon’a göre Modern Batılı insanın Orta Çağ insanından ya da günümüzün Doğulu insanından üstün olduğu tek yanbu maddi yandır ve genel itibarıyla sözü edilen ‘ilerleme’ sözcüğü düşünce boşluğunu doldurmak ve

⁶⁷ Murat Yıldırım, “Modernizm, postmodernizm ve kamu yönetimi”, *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* Vol. 7, No.1. (2010), Erişim: <http://www.insanbilimleri.com>

⁶⁸ Burada entelektüel kavramı modern bilgi birikimini ifade etmektedir. Guénon’a atıfla kullandığımız entelektüel bilgi terimi ise bundan farklı olarak insanda aşkın olanla irtibatlı, onu kavrayan yetidir.

⁶⁹ İsmail Hira, “Sosyal Bilimler: Yasa Koyucu Tasarımdan Yorumcu Tasarıma”, *Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi*, Vol.3, No:2 (2000), sf.82

⁷⁰ John Hassard, “Postmodernism, Philosophy and Management: Concepts and Controversies”, *IJMR*, Vol.1, No.2, (June 1999) s.171-195.

⁷¹ İsmail Hira, sf.86

⁷² René Guénon, *Doğu ve Batı*, sf.82-83

kalabalıkları etkilemek için söylenmiş tumturaklı bir sözden başka bir şey değildir. Guénon ‘ilerleme’ fikrinin dikkate alınabilecek tek biçiminin Pascal’da olduğu kanısındadır. Pascal insanlığı hep var olan ve yüzyıllar boyu öğrenen bir ve aynı insan gibi mütalaa etmiştir.⁷³ Pascal’ın külli insan (*homme universel*) tasavvurusürekli öğrenen bir şahs-ı manevidir. Benzer bir fikre Bacon’da da rastlarız.⁷⁴ Bu anlayışın hatası insanlığın bir bütün olarak tek koldan bir gelişme takip ettiği kabulüne dayanmasıdır. Guénon düşüncesinde tarih, her devirde birbirinden bağımsız ve ayrı yönlerde gelişen, bazıları gerileyip ölürlen bazıları ortaya çıkıp intişâr eden, çok sayıda ve çok yönde ilerlemeler ve gerilemeler içerir. Bu ilerleme ve gerilemelerde yeni medeniyetler her zaman eskilerin mirasını devralmaz, ya da yeniler her zaman eskilerden daha iyi olanı başarmaz. Bazen farklı yerlerde farklı başlangıçlar, birbirinden habersiz benzer gelişmeler yahut aynı koşullardan apayrı yönde ilerlemeler vuku bulur. Bu nedenle Guénon Pascal’ın ‘ilerleme’ tanımını ciddiye alsa da onun düşündüğü külli insan (*homme universel*) tasavvurunu kabul etmez. Bunun yerine bir daha kabul edilebilir gördüğü ma’şeri insan (*homme collectif*) kavramını koyar. Ama ma’şeri insan da Pascal’ın iddia ettiği gibi sürekli öğrenen bir şahs-ı manevi değildir. O bazen bildiklerini unuttur, bazen öğrendikleriyle çelişir. Üstelik Pascal kendi içinde bulunduğu dönemde, sınırlı bir düzeyde kabul edilebilir gözüken bir durum olarak ilerleme fikrini düşünmüş bile olsa, bu fikirhatalı olarak 18.yüzyılın sonlarına doğru Turgot ve Condorcet ile bütün faaliyet dallarına yayılmıştır. Guénon Pascal’a kısmen hak verse de Turgot ve Condorcet’in ilerlemeci anlayışı tüm alanlara yaymalarına karşı çıkar. Bu formdaki modern ilerleme fikrini klasik önyargı olarak mütalaa eder, her alanda/evrensel bir ilerlemeden söz edilemeyeceğini, maddi/teknik alan dışında hiçbir ilerleme olmadığını, bilakis entelektüel gerilemeden söz edilebileceğini ifade eder.⁷⁵

Gelenekselci Ekol’ün doğruladığı ilerleme deneysel bilimlerin ve özellikle onların pratik uygulamalarının gelişimine matuftur. Bu tür bir ilerleme yanlış olarak entelektüel ilerleme ile karıştırılmaktadır oysa bilim/teknik ilerleme ancak maddi ilerleme cümlesine dâhil edilebilir. Guénon düşüncesinde entellektualite ile deneysel bilimlerde ve onların pratik uygulamalarındaki gelişmenin hiçbir ilgisi yoktur. Zira bu bilimlerdeki gelişme insanın eşyaya dair kavrayışına hiçbir şey eklememekte bilakis onu daha da bulanık hale getirmektedir. Entellektualite ise intellektin aktüel kullanımı ile ilgilidir. Bu da insanın varlığa, eşyanın özüne, hakikatine, niteliğine, anlamına ilişkin kavrayışını ifade eder. İntellekt insanın dikey düzlemde hakikatle ilişkisini belirleyen melekelerin adıdır. Tanrı’ya, evrene ve kendine ilişkin hakikatin, metafizik bilginin edinilebilmesi içindir. Bu alanda bir ilerleme yoktur, bilakis gerilemeden söz edilebilir. Zira maddi gelişme ile saf entellektualite (*rasyonalite* değil) birbirine taban tabana zıttır. Duyu alanına (*sensualite*) kendini kaptıran, entelektüel alandan (*intellectualite*) uzaklaşır. Modern insan rasyonel akıl üstü melekeleri inkâr ettiğinden beri sensualite ile

⁷³ René Guénon, *Doğu ve Batı*, sf.24-29

⁷⁴ Francis Bacon, *The Essays*, Mary Augusta Scott (ed.), 1. Edit, Newyork: Charles Scribner’s Sons, 1908, pdf, sf.11

⁷⁵ René Guénon, *Doğu ve Batı*, sf.21-30

rasyonalite arasında sıkışmış, entellektualite kavramı da anlamını yitirmiş, yerli yersiz bütünüyle yanlış olarak kullanılmaya başlanmıştır.

Frithjof Schuon'a göre *homo sapiens* bütüncül aklı sebebiyle zorunlu olarak *homo faber*'dir; bu anlamda o, zihinsel ve sanatsal yaratıcılıkla donatılmıştır, bu meyanda insanın tabiatı taklit etmesi onun yapısı gereğidir, maddi teknik ilerlemeyi bu anlamda ele aldığımızda Schuon onu olumlu görür. Ancak insan "Tanrı'nın suretinde yaratılmış" olduğundan yaratıcılık vasfını bünyesinde barındırsa da, bir bütün olarak tabiatı yönetmeye, baştan tasarlamaya kalkışamaz, çünkü o Tanrı'nın suretidir, kendisi değildir, modern teknoloji ile yapılmaya çalışılan şey de budur.⁷⁶Söz konusu tutum insanın neliği sorusunun cevapsız kalmasından kaynaklanmaktadır. Modern insan,doğru tanımlamadığı tabiatı,yanlış konumlandığı beşeri hayata çevirirken onunla uyumlu olmak bir yana, onu baştan aşağıya değiştirmeye, kendi arzu ve isteklerine uydurmaya çalışmakta, bu da hem tabiatın hemonun içinde barınmaya çalışan beşeri hayatın sonunu hazırlamaktadır.

1.1.3. Modern İnsan Yararcıdır

Batılı insanın üçüncü temel vasfı onun yararcılığıdır. Yararcılık Latince yarar (*utilis*)kelimesinden türemiştir ve bir kişinin mutluluğunu hedefleyen hazcı (*eudaimonist*) anlayıştan farklı olarak ahlakın temeline yararı koyan bir anlayıştır.⁷⁷Modern insanın ilerlemecilik iddiasının bir ayağında yararcı ahlak oluşturur.⁷⁸Utilitarist anlayışa göre eylem yöneldiği kimselere en büyük yararı getirdiğinde ahlakidir, eylemin sonuçları azami haz, yarar, kâr getirdiğinde o eylem doğru/iyi bir eylemdir. Jeremy Bentham'a göre bir eylem ve davranışın içkin eğilimi topluluğun mutluluğunu arttırma bakımından, bunları azaltma eğiliminden daha fazlaysa, o eylemin yararlılık ilkesine uygun düştüğü söylenebilir. John Stuart Mill'e göre yararlılık ilkesi bütün ahlaki davranışların temelini oluşturur. Ancak Mill, Bentham'dan farklı olarak, niteliksel yararı öne çıkarır, ona göre manevi yarar, maddi yararın üstündedir. R.B. Brandt'a göre eylem utilitarizminde tek bir eylemin doğruluğu, dünyaya getirdiği sonuçlara bakarak belirlenir. Oysa kurallar utilitarizmi, bir eylemin yararlılığını onun nisbi yararına göre değil de bize önemli bir ahlaki kural sunma yararına göre belirler. Böylece Brandt, yararcılığı keyfi bir görünümünden kurtarmak için 'ahlak yasaları' cüzü tasarlar, böylece cüzi yararı herkes için yarara dönüştürmeye çalışır.Ancak J.L. Mackie utilitarizmin ahlak için meşru bir zemin oluşturmadığını utilitaristlerin yarar konusunda ileri sürdükleri-bütün çıkarları ve amaçları kapsayacak-ortak bir ölçütün bulunmadığını belirtir. Yararcılığın bir başka çeşidi olan pragmatizm Amerikalı William James'le ortaya çıkar. James aldığı tıp ve psikoloji eğitiminin de

⁷⁶Frithjof Schuon, *Beşer Tecellisi*, sf.47

⁷⁷Annemarie Pieper, *Etîğe Giriş*, Veysel Atayman, Gönül Sezer(çev.), 2. Basım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012, sf. 228-230

⁷⁸René Guénon, *Doğu Batı*, sf.30

etkisi altında kalarak insan bilincini bütünüyle empirist görüşe dayalı, bedensel bir düzlemde değerlendirmiş, tüm fikir, kültür ve estetik yapımızı da bedene bağlamıştır. Bu nedenle pragmatizm adını verdiği öğretiyi biyolojik ve psikolojik düzlemlerde yer almaktadır. Burada onun inorganik değil ama organik/canlı maddeye bağlı uslamalarını görmekteyiz.⁷⁹ Pragmatizme göre bir düşünce ancak yaşamımıza yararlı olduğu sürece hakikat olarak benimsenebilir. Bir şey yararlı olduğu sürece iyidir. Hakikat pragmatistlere göre iyinin bir türüdür. Söz konusu iyi ise somut olarak belirlenebilir olandır.⁸⁰

Guénon'a göre Yararcı Ahlak duyguda temellenmektedir ve duygu ile madde birbirinin zıddı değil bilakis tamamlayıcısıdır. İkisi de duyulardan neşet etmektedir ve bedensel (*corporal*) düzleme, insan bedenine ve onun çevresiyle ilişkisine bağlıdır. Sezgicilerin zekâyı ayrılmaz biçimde maddeye bağlayarak açıklamasını bu minvalde anlamak gerekir. Hakikatte maddilik ve duygululuk birbirine zıt değil fakat biri öbürü olmadan edemez durumdadır ve bu ikisi gelişmelerini ancak birlikte tamamlayabilirler. Guénon duyucu ve duygucu tutumun en abartılı örneklerinin Amerika'da olduğunu ifade etmektedir. Yararcı Ahlak'ın İngiltere ve Amerika'da ortaya çıkışını da duyuculukla duyguculuk arasındaki irtibata bağlamaktadır. Guénon'a göre Amerika rasyonel, pragmatist iş dünyasının, çoklu dinler, sahte tarikat yapılanmaları ve psişik, mistik saçmalıkların aynı anda birlikte var olduğu bir dünyadır.⁸¹ Entellektualite azaldıkça yerini duygululuk doldurmaktadır. Duygululuk entellektualitenin aksine pragmatist dünyada rağbet görür zira duygululuk kolaylıkla yönetilebilen, yarara/kâra dönüştürülebilen bir olgudur. Pragmatizm sadece Amerika ve İngiltere'den tüm Avrupa'ya yayılmıştır. F.C.S. Schiller (1937) İngiltere'de, bu felsefeyi daha doğrusu kültür anlayışını geliştirmeye çalışmış, İtalya'da Papini pragmatizm'in öncülüğünü yapmıştır. Polonya'da ise M. Kozlowsky pragmatist düşüncenin yayılmasına öncülük edenler arasında yer almaktadır.⁸²

Modernitenin yararcılık temelinde bir ahlaki ilerleme iddiası da bulunmaktadır. Utilitarist/pragmatist ahlak anlayışı yarar merkezinde tanımlandığından, insanların doğa üzerine hâkimiyet kurduğu, geçmişe göre ondan daha fazla yararlanabildiği bir hayat düzeni, önceki hayat düzeylerine göre daha yararlıdır, bu da onu daha ahlaki kılar. Yararcılık ekseninde ahlaki ilerleme iddiası hem mekanik evren anlayışında hem biyolojik doğa anlayışında temellenen felsefi anlayışlarda yer bulur. Yararcılara göre evren/doğa kendisi için en yararlı olanı/en kısa yoldan/en az enerji harcayarak yapar. Modern anlayış zekâyı, Bergson'da da görüldüğü üzere, alet yapan olarak tanımlar, bu

⁷⁹William James, *The Varieties of Religious Experience*, A. Mentor Book, pub. by The New American Library 1958, Alıntı: İhsan Turgut, *William James ve Pragmatizm*, TC. Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İlahiyat Fakültesi Dergisi Vol. 4, (1987), sf. 73-84

⁸⁰William James, *Pragmatism and four essays from The Meaning of Truth*, Meridian Books, Newyork, 1955, s. 17-41

⁸¹René Guénon, *Doğu Batı*, sf.21-32

⁸²İhsan Turgut, *William James ve Pragmatizm*, TC. Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İlahiyat Fakültesi Dergisi Vol. 4, (1987), sf. 73-84

bilginin teknoloji ile özdeş varsayılmasını beraberinde getirir ve bu durumda insan da *homo-faber* olarak tanımlanmaktadır. Modern dönemde bilim-teknikğin ilerlemesi, evrenin/doğanın yasalarının daha iyi anlaşılıp onun taklit edilebilmesi, insanın alet yapan olarak mütalaa edilmesi, yapılan aletlerin de insana yararı göz önüne alınarak ahlaki ilerlemeden söz edilebilmektedir. Yararcılığın öne çıkan bir unsuru makineleşmedir. Modern dünyada makineler insanın doğaya hükmetmesinin ve bunun sonucu olarak insan yararının somut göstergeleri olarak sunulmuştur. Gelenekselci Ekol'e göre *homo-faber* tanımı insanın cüzi bir yönünü temsil etmektedir. Ancak modern tutum bu yönü insanın bütünü olarak ele alır yahut önemini fazlaca abartır. Yararcı ahlak/değer kavrayışı canlı doğada ya da mekanik evrende temellendiğinden, tıbbın ve mühendisliğin yükselişi üzerinden temsil edilir. Tıp yüceltilir çünkü insanın bedeni yararına çalışmaktadır ve insan bütünüyle beden üzerinden tanımlanmaktadır. Mühendislik yüceltilir çünkü insan yararına olanı üretmektedir. Ancak mekanik evren anlayışı ve makinelerle çevrelenmiş ve alet yapan olarak tanımlanmış insanın kendisi de gitgide makine olarak kavranılmaya başlar. Makineci yarar, insanı gitgide kaba, sert, zevksiz, nicelikçi, budala ve makineye bağımlı hale getirmiştir.⁸³

Maddi/bedensel olana bağlı yararcı ahlakçılığın bir diğer problemi de makineleşmenin insan yararına olanı temsil edebilmesi için insanın azami sorumluluk göstermesi, makineyi üretirken bilgece davranması gerektiği hususudur. Söz konusu makine üretimi genetik mühendisliği ile mekanik alandan biyolojik alana da taşınmıştır. Bu hususta uygulamalı ahlak teorileri üretilmeye başlanmıştır. Ancak burada yararcı ahlakçıların gözden kaçırdığı bir çelişki bulunmaktadır. İnsanın bir yandan makine dünyasına adapte olurken bir yandan bilgelik, samimiyet, sorumluluk gibi ahlaki erdemleri kavrayışını korumak mümkün müdür? Bu erdemleri kavrayış mekanik evren, mekanik zihin, mekanik doğa ve mekanik hayat anlayışı ile nasıl örtüşebilir? Ohalde 'yarar' kavramı da gitgide insana dönük olmaktan çıkmakta, bu kurguda bir insan hayatının insana ne kadar yararlı olduğu sorulmaya başlanmaktadır.

1.1.4. Modern İnsan Yabancıdır

Yabancılaşma postmodern filozofların modern insanın problemleri arasında ele aldıkları temel bir kavramdır. Filozoflar varlık karşısındaki yabancılaşmayı bulantı, fırlatılmışlık, varlıktan başka bir şey arayışı, saçmalık biçiminde ifadelerle dile getirirler. Varoluşçu felsefenin önde gelen isimleri Sören Kierkegaard, Gabriel Marcel, Karl Jaspers, Martin Heidegger ve Jean Paul Sartre farklı kavramlar altında insanın varlık karşısındaki durumunu yabancılaşma olarak ifade edebileceğimiz biçimde betimlerler. Karl Jaspers'ta varoluşsal düşünce, varlığın kırık dökük olduğunun anlaşılması, Heidegger'de ölüme doğru koşuş, Sartre'da bulantı ile ifade

⁸³Frithjof Schuon, *Beşer Tecellisi*, sf.21

edilir.⁸⁴ Edmund Husserl, fenomenolojisiyle egzistansiyalizm için önemlidir. Heidegger, Marcel ve Sartre, Husserl'in fenomenolojik metodu kullanırlar. Fenomenoloji bilginin olanaklarını aydınlatan, onları temellendiren bir yöntemdir. Husserl'e göre fenomenoloji öze dairdir, ilkeler olarak nesnelleştirici bilimin olanaklı olmasını sağlayan temel kavram ve ilkeleri açıklar.⁸⁵ Bu anlamda fenomenoloji, fenomenal alan dışında bilginin imkânsızlığı kabulünden hareketle, varolanı fenomenal alanda kalarak, şeyin özünü ise fenomenin zihinde belirmesi varsayarak temellendirmeye çalışan bir çeşit metafizik arayışıdır. Husserl insan bilincinin (*cogito*) kendini dolaylı ve kesin bilişi ile, bilimler söz konusu olduğundaki göreceli bilgiyi aşmaya çalışmıştır. Bu açıdan Husserl'in Descartes'a dayandığını söyleyebiliriz. Husserl'e göre fenomen, bir felsefe ya da bilim kuramının bize verdiği bilgilere karşıt olarak, "şey" in olduğu gibi ortaya çıkması ve kendini göstermesi demektir. Yani fenomenoloji şeyleri, arada bilimsel, toplumsal olarak eklenen tüm unsurları temizleyerek, bilince göründükleri gibi betimlemek ister, şeyi ne ise o olarak bu zihne belirme ile bilebileceğimizi iddia eder. Ancak insanın zihninden bilimsel ve toplumsal tüm unsurları temizlemesi mümkün müdür yahut temizlediği varsayılsa bile şeyin bilince görünümü ile şeyin kendisi aynı mıdır? Bu görünümün ardında şeye ait örtülü kalan bir unsur var mıdır? Husserl görünür olanın ardına ilişkin soruyu yanıtsız bırakır. Fenomenoloji şey ile insan zihni arasındaki mesafeyi kapatabilir mi? Şey kendini bilmek gibi bilebilir mi? Öte yandan Descartes'a dayanan *cogito* kavrayışı insanın gerçekten kendini bildiği anlamına mı gelir yoksa bu sadece varlığını bilmek anlamında mıdır? Bu bizi bir şeyin varlığını bilmek ile mahiyetini bilmenin farklılığı problemine taşımaktadır? Kanaatimizce *cogito* ile ifade edilen insanın kendi varlığına dair kesinlik bilgisidir, ancak burada kendiliğin mahiyetine dair bir bilgi söz konusu değildir. Öyle ise öze/mahiyete ilişkin olarak kendimiz de bize diğer şeyler kadar yabancıdır. İnsanın kendisi de dâhil olmak üzere, şeyler ve insan zihni arasında nesne kavrayışına hakemlik edecek, ister insanın kendi ister öteki olsun bilmeye konu olan nesneyi sadece fenomenin bize kendini sunduğu yerden değil sunmadığı yerden de gösterecek aşkın bir unsur olmadan şeyi bildiğimizden/tanıdığımızdan asla emin olamayız. Husserl'in metafizik arayışının çıkmazı buradadır.

Varoluşçu Filozoflar Husserl'in öze ilişkin felsefesini dikkate almazlar ancak onun fenomeni bilince görüldüğü gibi betimleme yöntemini esas alırlar. Bir öz var saymamakla yukarıda ifade ettiğimiz nesne için bilinçte beliren ve filozofun betimlediği şey ile kendinde şeyin aynı mıdır sorusunu da iptal etmiş olurlar. Geriye sadece değişken olgu ve olaylar anlamında fenomenler, onların tesiriyle bilinçte belirenler yani insanın kendine ve nesnelere yönelik izlenimleri kalır. Bu varlıkla bilinç arasına girmiş ne büyüklükte olduğu bilinemez bir mesafeyi ifade eder. Bu mesafenin en iyi ifadesi yabancılaşmadır. Varoluşçu filozoflar bilinçte beliren izlenimleri esas kabul

⁸⁴Karl Jaspers, *Felsefeye Giriş*, Mehmet Akalın (çev.), 2. Basım, İstanbul: Dergah Yayınları, 1981, Sf.10-11

⁸⁵Edmund Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, Harun Tepe (çev.), 1. Basım, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2010, sf.84

ettiklerinden bu izlenimlerin kendisine dayanması gereken bir öz söz konusu olmadığından izlenimleri aktarmada felsefi dilden çok edebi dili tercih ederler. Bu dil betimlemeyi öne çıkarır ve hakikate uygunluk/uyumluluk söz konusu edilmez. Sartre’a göre insan varlıkta kendisini çevreleyen bir boşluğun içindedir. Bulantı, Sartre’ın fenomenolojik ontolojisiyle ilgili olarak ortaya çıkmaktadır. Sartre’a göre, bulantı bir sürecin sonucunda ortaya çıkmaz. İnsanın varoluşunu algılamasıyla ortaya çıkar. İnsan bulantıyı hayatın her aşamasında yaşamaktadır. İnsan bu bulantı duygusundan, bıkmışlıktan yine kendi seçimleri ile kurtulabilmektedir. Ancak, birey yaptığı her seçimin sonucunda yine bu duyguyla karşı karşıya gelebilmektedir. Sartre da kendinde varlık, sebepsiz ve izahsızdır. Çünkü o başka varlıklarla açıklanamadığı gibi mümkün ya da zorunlu varlıktan da türemiş değildir. O dayanaksız olarak mevcuttur.⁸⁶

Camus’ye göre insan dış dünyayla karşılaştığı anda saçmayı fark eder. Saçma, akıldışı olan dünya ile insan bilinci arasındaki kopuştan kaynaklanır.⁸⁷ Albert Camus için dünya, anlamsız, saçma ve beyhudedir. O’na göre insan her an bir durum içerisinde ve içerisinde olduğu durumun akıl karşısında saçma olduğunun farkındadır. İnsan hem kendisinin, hem de başka varlıkların anlamını sorar. Anlam sorusu saçmanın ilk habercisidir. Zamanın geçmesi, onun öldürücü bir unsur olarak algılanması ve geleceği değiştiremez oluşumuzun bilincine varılması da ‘saçma’ ile bir karşılaşmadır. İnsanın kendisine, başkalarına ve dünyaya yabancı oluşu ve başkalarıyla ayrılığın kesin bir biçimde bilincine varılması, ölümün zorunlu ve kaçınılmaz bir son oluşunun ve ölümle birlikte her şeyin sona ereceğinin anlaşılması ile de ‘saçma’nın varlığı ortaya çıkmaktadır.⁸⁸ Camus’ye göre akıl dünyayı anlamlandırmanın tek yoludur, ancak etkin değildir. Net yanıt sağlamaz. Yaşamın anlamlandırılması, insanın anlamlandırılmasından geçer ancak tutku ile sarılı insan ile rasyonel akılla kavranan insan arasında paralellik yoktur. Bu da insanın varoluşsal durumu ile rasyonel durumu arasındaki bir mesafeyi ifade eder. Bu mesafe insanın saçma olanı yapmasına, olanı saçma bulmasına neden olan şeydir. Oluş ve rasyonel aklın bir araya gelememesi saçmanın temelidir.⁸⁹ Varoluşçu saçma tam olarak modern insanın elinde bulunan enstürmanlarla kendine, doğaya, hayata anlam veremeyişini göstermektedir.

Kierkegaard anlam probleminin üstüne korku teorisiyle gider, varlık karşısında insanın tamamen çaresizliği ve insan kaderinin trajikliğini ifade eder. Kierkegaard “İnsan varoluşta trajik bir kahramandan öteye gitmiyorsa öyküye ne gerek var?” sorusunu sorar.⁹⁰ Eserlerinde insanın var oluşunu konu edinirken süreci, tereddütleri,

⁸⁶ Kenan Gürsoy, *Jean Paul Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler*. 1. Basım, Ankara: Akçağ Yayınları, 1987, sf.49

⁸⁷ Ali Osman Gündoğan, *"Saçmadan Başkaldırı Ahlakına"*, Akademik Araştırmalar, Vol.3, 1996, sf. 1

⁸⁸ Ali Osman Gündoğan, *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*, 2. Basım, İstanbul, Birey Yayınları, 1997, sf. 64-65

⁸⁹ Neşe Demirdeler ve Erdem Dönmez, “Yabancı’da Saçma Kavramı”, *Sakarya Edebiyat*, 31. Aralık.2012, <http://sakaryaedebiyat.com/?p=553>

⁹⁰ Søren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, N. Ekrem Düzen (çev.), 1. Basım, İstanbul: Ara Yayıncılık, 1990, Sf.81

alternatifleri ve her alternatifte yine de kaçınılmaz olarak beliren trajediyi gözler önüne serer. Bu anlatımla modern insanın neyi seçerse seçsin kaçınılmaz olarak trajedi ile karşı karşıya olduğunu vurgular. Öyle ise insan neden mücadele eder? Çabalamak saçmadır. Ancak insan ölmeye korktuğu kadar yaşamaya da korkmaktadır. Ölüm karşısında trajediye rağmen insanın hayata tutunmaya çalışması da saçmadır.⁹¹

Marcel ise dünya içindeki insanı ve onun somut tecrübelerini temel alan somut felsefesini şekillendirmiştir. Somut felsefede insani tecrübenin “metafizik bir değere” sahip olduğunu vurgulayan Marcel’e göre, Varlık sırrına ancak aşk, sadakat, iman, umut gibi yoğun tecrübelerden hareketle ulaşabilmek mümkündür.⁹² Marcel’e göre insan, olmuş, tamamlanmış bir ürün olmayıp, oluş halindeki bir varlıktır. Yani o, somut bir durumdan bir diğerine geçecek surette daimi yolculuk halinde olan, *gezgin bir varlık*, Marcel’in ifadesiyle bir *homo viator*’dur. *Homo viator*, bir umut insanıdır. Umut, onun için bir yaşam biçimidir. O, geleceğe, yaşama, çevresine ya da başkalarına karşı umut içinde bir bekleyiş halindedir. *Homo viator*, her geçen gün kendisine yabancılaşan bir dünyada umut yoluyla kendisine ve dünyaya yabancılaşmayı reddederek yönünü tayin edebilecektir.⁹³ Ancak anlamın bilinmediği, rasyonel akılla oluşun arasındaki mesafenin kapanmadığı bir durumda insan ne kadar umut edebilir? Umudu koruduğu farz edilebilse bile salt duygu anlam problemini çözmemektedir.

Frithjof Schuon varoluşçuluğun bir ‘idraksizlik ezoterizmi’ olduğu kanaatinde. Schuon’a göre Varoluşçular rasyonel aklın yerine varoluşu koymakla, Aydınlanma ile intellekten rasyonel akla düşen modern insanı, rasyonel akıldan da uzaklaşmış, idrak edilemeyen/saçma bir varoluşu koyarak büsbütün idraksizliğe indirmişlerdir.⁹⁴ Tutunacak sabit bir noktası, üzerinde duracak sağlam bir temeli olmayan insanın varoluşunu anlamlandıracak bir şeyi umut etmeyi başarabilmesi mümkün değildir. İnsanın anlam ve hakikat problemi öze ve ilkelere gidilerek çözülebilir, bunun tek zemini olan metafizik, duyguyla değil entelektüel idrakiyle ilgilidir. Varoluşçu düşüncenin çalışma alanı olan fenomenal düzey ise metafizik alanı değildir. Gelenekselci tanımıyla metafizik bütünüyle tabiat-üstüdür, burada tabiat kavramı beşeri olanı da içine alan bir tarzda zuhurun tümünü ifade eder. Guénon bu nedenle modern filozofların metafizik adı altında söyledikleri şeylerin içeriğinde ne tür ahlaki ya da duygusal öge bulunursa bulunsun yatay düzlemde kaldığını ve söz konusu felsefenin metafizik olamayacağını, metafiziğin olmadığı yerde ise insanın anlam probleminin çözülemeyeceğini ifade eder.⁹⁵ Gelenekselci Ekol’e göre insanın salt varoluşsal

⁹¹Søren Kierkegaard, sf.11-22

⁹²Emel Koç, *Gabriel Marcel Üstüne*, 1. Basım, Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2014, sf. 4

⁹³Emel Koç, “Bir Umut Metafiziği Olarak Gabriel Marcel Felsefesi”, SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, Vol:18, 2008, sf. 171-194.

⁹⁴Frithjof Schuon, *Beşer Tecellisi*, sf.11-12

⁹⁵Henri Bergson, Gabriel Marcel, René Guénon, *Metafizik Nedir?* Mustafa Tahrallı (Guénon Doğu Metafiziği bölümü çev.), 1. Basım, İstanbul: Birey Yayıncılık, 1999, sf. 99

tecrübesini dikkate alan düşünce sistemleri onun dikey boyutunu görmezden gelmektedir. Bu da insan için varlığa/kendine yabancılaşmanın ana sebebidir.⁹⁶

Gelenekselciler insanın kendine yabancılaşmasını aşmak için aradığı “İnsanın özü nedir?” sorusuna “İnsan özü itibarıyla Tanrı ne irade ettiyse odur” şeklinde cevap verirler. Burada bir tanım söz konusu değildir, sadece insanın tanımını Tanrı’ya nispetle yapabileceğimizi ifade etmektir. Yani insanın özünü bilmek için Tanrısal iradeyi bilmek gerekir. Bu irade değişmez olduğundan insanın özü de sabittir değişmez. İnsanı tanımlama güçlüğü özü itibarıyla değişken oluşundan değil sınırsız oluşundan kaynaklanmaktadır. Zira her tanım bir sınır koymayı gerektirir. İnsan beşeri bireyselliği bakımından cüzi iken, insan olması bakımından küllidir. Varoluş/tecrübe biçimi oluşturur dünya ile yatay düzlemde ilişkimizi belirler, bu belirlenim şartlı ve görecelidir. İlahi irade/hakikat ise özü oluşturur ve Tanrı ile ilişkimizi/insanın dikey/semavi boyutunu/varlık mertebelerindeki zuhuru belirler bu belirlenim şartsız ve daimidir.⁹⁷ Öze dair bilgisizlik Tanrı bilgisi olmaksızın aşılamaz. Yani insanı bilmenin tek yolu Tanrı’yı bilmektir, insanın göreceli külliliği ancak Tanrı’nın asli külliliğinde anlaşılabilir. Modernite külli olan insan varlığını beşeri bireysellikte hapsetmekte ve ona bu cüzi noktadan bakarak kendine, hayata ve varlığa anlam vermesini ummaktadır. Bu umut beyhudedir zira cüzi alanda kalarak hakikat ve anlam gibi külli mahiyetler bilinemez. Fenomen merkezli düşünce görünüşte varoluşun, akışın içinde yer alsa da onun hakikatine ilişkin bir kavrayışa sahip değildir. Bu tür bir kavrayış ancak oluşun dışından bir nazarla mümkün olabilir.⁹⁸ İnsanın melekelerinin eşyanın özüne dair bilgide tek başlarına yetersiz kalması ve postmodern filozofların da modern selefleri gibi duyulur alanın ve bireyin üstünde aşkın varlığı/aşkın bilgi kaynağını reddetme eğilimi onları metafizik bilgidен yoksun bırakmakta ve varlığa yabancı kılmaktadır. Metafizik bilgi olmaksızın insanın sabit bir noktası bulunmaz. Sabit bir noktası olmayan insan varoluşun değişken şartlarında bir şeye tutunamaz. Bu tutunamama durumu ise onun kendini fırlatılmış hissetmesine yol açar. Fırlatılmış insanın da âlemde akıp giden olgu ve olaylara, sayısız ve karmaşık nesnelere, hatta insanın kendine yabancılaşması kaçınılmazdır. İnsan özünü bilmediği şeyi tanımaz, tanımadığı şeye de yabancıdır.

Gelenekselci Ekol’e göre insanın bu dünyadaki ıstırapının sebebi, yalnızca bilgi ve düzen eksikliği değil, daha ziyade insanın dâhili uyumsuzluğudur.⁹⁹ Yabancılaşma problemi uyumsuzluk biçiminde kendini göstermektedir. Modern insan özünü bilmediği her şeyle uyumsuzdur/kavga halindedir. Doğa ile uyumsuzdur, onu hükmü altına almaya, kendine uymaya zorlamaktadır. Toplum içinde uyumsuzdur, diğer bireylerin kendi yararına, diğer toplumların kendi toplumu yararına hareket etmesini beklemekte, bunun için savaşlar çıkarmaktadır. Modern insanın bireyciliği ise onu kendi üstünde bir aşkın ilke ile uyumsuz hale

⁹⁶Frithjof Schuon, *Beşer Tecellisi*, sf. 61

⁹⁷Frithjof Schuon, *Beşer Tecellisi*, sf. 63

⁹⁸René Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, sf.8

⁹⁹Frithjof Schuon, *Beşer Tecellisi*, sf.41

getirmektedir. Yani modern insan Tanrı ile de uyumsuzdur. Tanrı ile uyumsuz olan insan Tanrıya ilişkin bilgiden yoksundur, zira bu bilgi ancak tam bir uyum halinde zuhur eder. Tanrı'dan gelen bilgi olmaksızın kendi özünü de bilmeyen insan kendi ile de uyumsuzdur. Modern insanın sürekli çatışma halinde olmasının sebebi budur. Gelenekselci Ekol'e göre Erken Hristiyanlık başta olmak üzere tüm geleneklerde insanın yeryüzündeki ıstırapı günahla ilişkili görülür. Modern filozofların ifade ettikleri varoluş bunalımı günahıtan kaynaklanmaktadır. İnsan önce "Tanrı'nın hükümlerliği içinizdedir" ilkesi ile uyumsuzdur, bu onun dâhili yönde, bir başka deyişle kendi ile de uyumsuz olması anlamına gelir. İlk düzlemde insan-Tanrı, ikinci düzlemde insan-kendi, üçüncü düzlemde insan-âlem/öteki/diğer insan/şey uyumsuzluğu söz konusudur.¹⁰⁰ Gelenekselciler uyumsuzluğu suç, hata, dengesizlik ya da başka bir terimle değil 'günah' ile belirlemektedirler, bu uyumun özüne, metafizik temeline dikkat çekmek, bu temel olmaksızın diğer düzlemlerde uyumun-faraza sağlansa bile- insanın ıstırapını ortadan kaldırmayacağını ifade etmek içindir. Bu nedenle kötülük tanımını da bu düzlemde yaparlar. Mutlak İyi'ye yabancı olan kötülük, insanın nihaî gayesine, ruhun yüksek ilkelerine karşı gelen, insanın manevi yönünü tehlikeye atan şeydir. İnsanı kaynağından koparan, yanlış yere koyan bir durum, asli günahanlamasına gelir, kendini yanlış yere koyan insanın, ötekileri doğru yere koyması beklenemez. Modernite insanı güya günahıtan ve bununla başlayan 'çile'den kurtarmaya ve Tanrı'ya karşı sorumsuz ve özgür kılmaya çalışmış ancak bu şekilde günah kavramına yabancılaşmak, daha büyük bir çilenin, anlam ve hakikat probleminin kapısını açmıştır. İçinde Tanrı'nın da bulunduğu bir huzur arayışı ile Tanrı'nın dışında mutlak dünyevi mutluluk arayışı birbirinden ayrı şeylerdir. İlki insan için mümkündür, geleneksel dönemlere bakıldığında bu görülebilir. Ancak modern durum ikincisini elde etmeye çalışmaktadır ki bu insanın kendini yanlış konumlandırması, "Tanrı'nın hükümlerliği içinizdedir" ilkesine göre bâtında kendiyile de uyumsuzluğa düşmesi demektir. Frithjof Schuon'a göre problemin asli nedeni ihmal edilerek yapılan her düzeltme çalışması için İncil'deki şu ifade geçerlidir: "Benimle birlikte toplamayan dağıtıyor demektir"¹⁰¹

1.2. MODERN İNSANIN TEMEL PROBLEMLERİNİN HAKİKAT VE ANLAMLA İLİŞKİSİ

1.2.1. Ontolojik Problem, Hakikat ve Anlam

Grekçe hakikat kavramı *-aletheia-* varolanlarda örtük kalmış olanı görünür kılma anlamını taşır. Bir bütün olarak dünyanın bilimi diye de tanımlanan ontoloji ya da ona eş anlamlı olarak kullanılan metafizik, bu tanımla kendisinin dünyanın bir bölümünü ele alıp inceleyen bilimlerden ayırmaya çalışır. Metafizik ya da ontoloji söz konusu olduğunda genel olarak aşağıdaki dört tanım etrafında bir faaliyetten söz edilir:

¹⁰⁰Frithjof Schuon, *Beşer Tecellisi*, sf. 43

¹⁰¹İncil, Matta, 12/30

1. Metafizik/Ontoloji var olana, gerçekten var olana ilişkin bir araştırmadır.
2. Metafizik/Ontoloji görünüşün tersine gerçekliğin bilimidir.
3. Metafizik/Ontoloji bir bütün olarak dünyaya ilişkin bir incelemedir.
4. Metafizik/Ontoloji bir ilk ilkeler teorisidir.¹⁰²

Dünyaya, ya da sıklıkla söylendiği üzere, bir bütün olarak deneyime ilişkin bir açıklama sunmayı metafizik olarak gören anlayış, nihaî hakikatin gündelik deneyimi aşkın olduğunu söyleyen veya gündelik deneyimin sınırları ötesinde kaldığını düşünenlerin görüşlerinden ayrılır. Bu metafizik anlayış nihaî hakikatin dolaylı olarak bilinene içkin olduğunu veya onun özünde var olduğunu düşünenlerin görüşlerine uygun düşer. Bir başka tanımıyla metafizik, amacı şeylerin gerçek doğasını, var olanın var olmak bakımından anlamını, yapısını, ilkelerini belirleyen disiplindir. Bu anlamda metafizik terim olarak ‘fizikten sonra gelen’ anlamı taşır ve hareketten bağışık olan tözün bilgisini ifade eder ve Aristoteles’te ‘ilk felsefe’ olarak ele alındığı görülmektedir. Aristoteles’in sisteminde Tanrı hareket etmeyen hareket ettirici, ilk ilke olduğundan teoloji de bu anlamda metafiziktir. Metafizik’in konusu ise ezeli, ebedi ve hareketten bağışık olan varlıktır. Modernite öncesi Klasik Metafizik anlayış bu tanım etrafında şekillenmektedir.

Modernitenin metafizik problemi Kant’ın kendinden önceki metafizik anlayışlarına yönelen eleştirisi dikkate alınmadan anlaşılamaz. Kant Thales’ten Leibniz’e kadar her metafizikçiye şu soruyu yöneltir: görünenin ardında olanı nasıl bilebiliyorsun? İnsan aklını kritik eder, bu kritikten maksat insanın neyi nasıl bilebildiğidir. Metafizik imkânını reddeden modern düşünce bu kritik üzerinde şekillenmiştir. Kant’a göre akli kritik etmeden kullanmak bir eksikliği doğurur, bu eksiklik kendini metafizikçilerin iddialarının birbirini tutmuyor oluşunda belli etmektedir. Kant, ahlak metafiziği, doğa biliminin metafizik temelleri gibi bir metafizik arayışına yönelir ve ruh, Tanrı gibi eski metafizikçilerin ele aldığı meselelerin bir bilim olarak metafizik tarafından ele alınamayacağını iddia eder.¹⁰³ Modern düşünce Kant ekseninde belirlenmiştir, aklın ve bilginin sınırlarının Kant’ın bakış açısıyla ele alınması sayesinde “Görünenin ötesinde bir şey var mı yok mu?” sorusunu bir kenara bırakmak suretiyle pozitivizm, tecrübenin kendi içinden temellendirilmesi çabası olan fenomenoloji zuhur etmiştir. Kant’a göre fenomenoloji bir doğa bilimidir ve doğanın belli bir açıdan incelenmesini ifade eder. Fenomenoloji aynı zamanda varlığı kendi içinde, klasik anlamıyla aşkın olana gitmeden temellendirme arayışını da ifade eder. Kendinde şeyin araştırılması bir yana bırakılmış, insan zihninde fenomenin özü nasıl açığa çıkar konusuna yoğunlaşmıştır. Husserl’in özcülüğü bu anlamda bizzat şeyin özünü değil fenomenin zihindeki özünü araştırma

¹⁰² Ahmet Cevizci, *Metafiziğe Giriş*, 1. Basım, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2001, sf.4-13

¹⁰³ Aliye Kovanlıkaya, “Kant’ın Metafizik Eleştirisi”, Erdal Yılmaz (Ed.), *Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar* (11-46), İstanbul: Küre Yayınları, 2012, sf.12-16

çabasıdır. Bu nitelikte bir metafizik araştırma var olanların faaliyetinin, doğasının ilkelerini araştırmakla sınırlanmıştır.

Analitik Felsefe ile kendini ortaya koyan bir diğer ontolojik görüş ise ontolojinin sadece var olanlara bakıp onları açıklığa kavuşturmak olduğunu ifade eden analizci görüştür. Bu görüş ontoloji var olanların anlamını da ortaya çıkarma arayışıdır diyen bir anlayış etrafında şekillenir. Wittgenstein'a göre felsefenin görevi önermeler üretmek değil onları analiz etmek ve mantıkça açıklığa kavuşturmadır.¹⁰⁴ Wittgenstein'in ontolojik arayışı klasik anlamda şeylerin hakikatini arayan bir anlayışı ifade etmekten uzaktır. Bu anlayış anlam arayışı var saydığı ontolojiyi olgular dünyasının bir temsili olan dil düzeyinde kavram analizleriyle yapma çabasını ifade etmektedir. Analitik felsefe geleneğinin ontolojik anlayışını ifade eden kavramların açıklığa kavuşturulması yöntemi insan varlığı üzerine akıl yürütürken önermeleri, tutarlılık, gerçeklik içerikleri, tarihsel dile getirilişleri bakımından ele alır. Bu anlayışa göre düşüncenin açıklığa kavuşması aynı zamanda varlığın açıklığa kavuşmasıdır. Ancak Wittgenstein'in varlığı açıklığa kavuşturma zemini olan dil, mutlak temel olacak bir zemini ifade etmez, bilakis dil oyunlarına dönüşen kendi içine kapalı sistemleri ifade eder. Dilsel imajlar varlığın resimlerini vermekten uzak, kültür, tarih, sosyoloji gibi farklı yapıları da içinde barındıran karmaşık bağıntılardır. Bu da bizi hedeflediği anlamda var olanlar dünyasını 'açıklığa kavuşturmayan' bir zemine taşımaktadır.

Ontolojik bakış, Aydınlanma etkisi ile ihmal edilmiş ve bilgi felsefesi ontolojinin yerine ikame edilmeye çalışılmıştır ancak bir temel arayışı olmaksızın Kant'ın *Arı Usun Eleştirisi* adlı eserindeki ifadesiyle bilgi sevgisi/*philosophia*zan sevgisine/*philodoxa*yaya döneceğinden¹⁰⁵ ontoloji 19. yüzyılda modernitenin taşıdığı etkiler ve problemlerle beraber "Yeni Ontoloji" adıyla tekrar gündeme gelmiştir. Çağdaş Ontoloji'nin kavramları real ya da ideal varlıklar, real varlığın sferleri, genel ve özel varlık kategorileri, modaliteler gibi konulardır. Nicolai Hartmann'ın Husserl'in fenomenolojisinin etkilerini görebileceğimiz ontolojiye yönelik çalışmaları bulunmaktadır. Hartmann ontolojiyi hem ilk felsefe (*philosophia prima*) hem nihai felsefe (*philosophia ultima*) olarak adlandırır.¹⁰⁶ Hartmann'a göre tasarım bilinçtedir, bu bizim nesneden hareketle oluşturduğumuz imgeler için de geçerlidir. Buna karşılık nesnenin kendisi bilinçten bağımsız olarak vardır. Nesnenin bağımsız varlığı sadece maddi nesneler için değil tinsel olanlar için de geçerlidir.¹⁰⁷ Varlık cansız, canlı, ruhsal ve tinsel olmak üzere dört katmanlı bir yapı arz eder. Değişik nitelikler taşıyan varlık alanlarını kavrayabilmek için evren bir bölümüyle değil, bütünlüğüyle ele alınmalı; olgular ve olaylar arasındaki varlık bağlantıları araştırılmalıdır. Varlık bir bütündür,

¹⁰⁴Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Oruç Aruoba (çev.), 7. Basım, İstanbul: Metis Yayıncılık, 2013, sf.61 (4.112)

¹⁰⁵Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, Aziz Yardımlı (çev.), 3. Basım, İstanbul: İdea Yayınları, 2010, sf.42

¹⁰⁶Uluğ Nutku, *Felsefenin Temel Disiplini: Ontoloji*, <http://www.flisfdergisi.com/sayi1/79-84.pdf>, sf.80

¹⁰⁷Nicolai Hartmann, *Ontolojinin Işığında Bilgi*, 1. Basım, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, sf. 5

öznenin karşısındadır ve özneye karşı ilgisizdir ve iki temel kategorisi/belirleyici ilkesi vardır.¹⁰⁸Hartmann'da varlık alanları, reel varlık alanı ve ideal varlık alanı olmak üzere ikiye ayrılır. Hartmann'ın bu ayrımı Platon'un duyulur dünya ve düşünülür dünya ayrımını hatırlatmaktadır. Ancak çok temel bir fark vardır. Platon'da gerçek varlık idealar alanına aittir, duyulur dünya onun yansımasıdır. Hartmann'da ise idealar varlık alanı irrealdır.¹⁰⁹Hartmann'da da varlık Aristoteles'deki gibi tek tek varlıkları ifade eder.Hartmann'da da gerçeklik, Aristoteles'teki gibi zamansal-mekânsal bir varlık formudur. Her varlığın mahiyeti onun bireysel ve belirli özüdür. Yeni Ontoloji var olanın varlığından, var olanın özlerini anlamaz. Varlık birbiri üstüne yükselen tabakalara ve bu tabakaların kategorilerine sahiptir. İşte yeni varlık bilimin çalışma sahası gerçek dünyanın içerisinde yer alan bu somut varlıkların tabakalı yapısıdır. Bu yüzden felsefenin konusu olan “varlığın neliği” sorunu, yerini “var olan nesnelerin ve objelerin neliği” sorusuna bırakmıştır. Burada varlığın hem düşünce anlamında idea, hem madde ve fenomen olarak kabul edildiğini görmekteyiz.¹¹⁰Varlığın var olanları aşkın hiçbir yanı yoktur. Yeni Ontoloji anlamı bulmak yerine var olanları açıklığa kavuşturmak amacına yönelmiştir. Hartmann varlığı insan zihninde de temellendirmemekte, imge ile nesneyi karıştırmanın hata olduğunu ifade etmektedir. Varlığı nesnede temellendirdiğinde ise Aristoteles'ten farklı olarak içkin özü kabul etmemektedir. Şayet varlığın insan dışında,insanı aşkın bir anlamı yoksa o zaman varlık ya insan zihninde anlamlandırılacaktır ya da nesnenin kendinde anlamı veren bir özü bulunacaktır. Ancak Hartmann problemi ne Platon gibi aşkın özlere, ne Aristo gibi içkin özlere, ne de Descartes gibi insan zihnine bağlı olarak çözmez. O problemi somutta, nesnelerde çözmeye çalışır, böylece subjektiviteden kurtulabileceği kanaatindedir. Hartmann'a göre de nesneler onlara bakan zihnin özneliği olmaksızın ne ise o olarak kavranabilirler. Göreliliğin bu şekilde aşılabileceğini, tek tek varlıkların anlamının insan zihninden bağımsız olarak ‘objektif’ okunabileceğini düşünmektedir.Hartmann varlığı insan zihninde değil nesnede temellendirmektedir ve nesnede bir öz kabul etmemektedir, bu durumda anlamın nereden neşet edeceği sorusu cevaplanmamış olarak kalmaktadır.Anlam Tanrısal ya da insani zihinde, aşkın ya da içkin özde değilse nerededir?

Bir bütün olarak var olanlara ilişkin bir inceleme olarak yapılan metafizik tanımı Guénon'un metafizik anlayışına uymamaktadır. Guénon'a göre metafizik var olanın değil, varlığın bilgisidir. Guénon'un fizik ve metafizik tanımları bu meyanda Aristoteles'in tanımlarına uygun düşer. Aristoteles'ten önce hocası Platon değişken olanın bilgisine sanı (*doxa*) değişmeyenin bilgisine ise bilgi (*episteme*) diyerek metafiziğe ilişkin bir temel atmıştır. Sanı, değişken, aldatıcı olanı, bilgi ise ezeli ve ebedi, değişmeyen, aldatma ihtimali olmayan özlerin bilgisini ifade eder. Bu anlayışta sanı'nın nesneleri fenomenler/görünümler, bilginin nesneleri ise numenler/hakikatler

¹⁰⁸İsmail Tunalı, *Sanat Ontolojisi*, 1.Basım, İstanbul: Sosyal Yayınları,1984, sf.24

¹⁰⁹Vedat Çelebi, *Nicolai Hartmann'ın Yeni Ontolojisinde Varlık ve Değer İlişkisi*, sf. 100

¹¹⁰A. Kadir Çüçen, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, 2. Basım, Bursa: Asa Yayınları,2000, sf. 73

adını almaktadır. Görünüş/hakikat, sanı/bilgi ayrımını Platon'cu mefhumlarıyla Guénon'da da görmekteyiz. Guénon metafiziği aşkın alandan gelen bilgi, varlığın nedeni olan aşkın özlerin ya da ilk ilkelerin bilgisi olarak tanımlamaktadır, burada Guénon'un metafiziği ele alışında matematikçi zihin yapısının izlerini görmek mümkündür. O bu ilkelerin fenomenal alandan bakarak anlaşılamayacağını ifade etmekte, ancak ilkelerin bilgisi elde edildiyse bununla dedüktif olarak var olanların açıklanabileceği görüşündedir.

Guénon bizzat referans yapmasa da metafizik imkânına dair Kant'çı kritik soruyu 'hem evet, hem de hayır' diyerek yanıtlar. Bu değerlendirmeyi akklı, rasyonel akıl ve intellekt şeklinde tasnif ederek, sezgiyi ise saf entelektüel sezgi ve bedene/duyulara bağlı sezgi diye ayırarak yapmaktadır. Guénon'a göre modern metafizik reddiyesi rasyonel akıl sınırları içerisinde doğrudur, ancak insan akklı rasyonel akıldan ibaret değildir. Neyi bilebilebileceğimiz konusundaki kritik soruya fenomenal alan sınırı ile yanıt vermek intellekt söz konusu olduğunda yanlıştır. Metafizik bilgi mutlak olarak imkânsız değildir ancak modernitenin sınırladığı şartlar dâhilinde imkânsızdır. Zira modernite insanı eksik tanımlamaktadır. Modern insan kendini salt rasyonel akılla sınırlandırdığı, bireyi vahiy ve ilham gibi teolojik ya da inisiyatik bilgi kaynaklarından mahrum bıraktığı için metafizik imkânsız hale gelmiştir. Modern yanılı insanın bundan başka bir çaresinin, yolunun olmadığı sanısında yatmaktadır. Guénon'a göre intellekti rasyonel akıl gibi bir fonksiyon olarak görmek yanlıştır, insanda bulunan intellekt ise Tanrısal/Evrensel Akılın pasif bir şubesi, yansıması gibi mütalaa edilir. İnsan intellekt ile kozmik akıl ya da teolojik ifadesiyle meleki akıllarla ortaktır. Bu akıl alıcıdır, Tanrısal/Evrensel akılla aynı özendir, intellekt kendisini engelleyen şartlar ortadan kaldırıldığında metafizik bilgiyi Tanrısal/Evrensel Akıl'da olduğu gibi bilir, zira Ondan bir yansımadır. Engelleyen şartların ortadan kaldırılması ise bizzat intellektin bir fonksiyonu değildir, inisiyatik süreçle insanın eğitimi sırasında beşeri fonksiyonları ile perdelenmesinin ortadan kaldırılmasıdır. Bu durumda elde edilen bilgi sahihtir, Gelenekselci Ekol, Hint'ten, Çin'e, Yahudi, Hristiyan ya da İslam Dünyası'na dek Doğu'da ve Batı'da Gelenekte mevcut öze ilişkin inisiyatik bilginin temelde aynı olmasından, Kant'ın metafizikçilerin çelişkilerine işaret eden kritiğinin bu düzlemde geçersiz olduğunu bildirir.¹¹¹

Guénon'a göre düzensizliği bir düzen içinde görebilmek ya da yanlışı hakikatin bozulmuş bir şekli olarak kavrayabilmek için bu yanlışın ait olduğu imkân düzeyinin üstüne çıkmak gerekir.¹¹² Bu sebeple modern insanı anlamak ve onun hakikat ve anlam problemini çözebilmek için de intellektin önündeki beşeri engelleri kaldırır gibi Kadim İnsan'ın önündeki modern engellerin kaldırılması gerekir, bu ise modern dünyayı belirleyen zihniyetten bütünüyle kurtulmak demektir. Modern insan evreni belirleyen metafizik ilkelere ve bunlardan ortaya çıkan hakikatlere dair bir bilgisizlik içindedir. O

¹¹¹Frithjof Schuon, *Dinlerin Aşkın Birliği*, sf.44-68

¹¹²René Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, sf.8

Geleneksel varlık tasavvurundan kopmuş, onun yerine de eşyadaki çokluğu birleyecek, karmaşayı düzenli hale getirecek, her şeyin kendisinde temelleneceği bir varlık tasavvuru koyamamıştır.¹¹³ Bu nedenle modern insan tek bir ilke etrafında birleştiremediği çoklukta, niteliği hakkında bir fikir sahibi olamadığı bir nicelik düzeninde yaşamaktadır. Nicelik artışı aşkın/Tanrısal/metafizik ilkeye dair bilgisizliğin sonucudur. İnsan için gitgide eğildiği aşağı âlemden, maddi ve doğal düzenden asli hüviyetine yeniden doğrulma ancak hakikate ilişkin bilgiye erişmekle ve varlığın dayanağı olan metafizik ilkeyi idrak etmekle mümkündür.¹¹⁴ Modern insanvarlığına anlamını veren özsel ve niteliksel bir kavrayışından uzaktır. Gelenekte ise teolojik/kelâmî bakış altında varlık insan zihninde değil, onları var eden aşkın/Tanrısal zihinde anlamlandırılır yahut metafizik/irfâni bakış altında varlık anlamını/niteliğini belirleyen özlerden (*Ayân-ı Sabite/İlahi İsimler*) alır ve bunlar insanı aşkındır. İnsan bu özlerin/hakikatlerin bilgisini aşkın kaynaktan alır.

Guénon modern insanın anlam probleminin temelinde mütalaa ettiği Kartezyen Evren Anlayışı'na ve onun mekân, zaman, uzam, cisim, madde kavrayışına itiraz eder. Guénon'a göre Kartezyen Ontoloji'de temellenen fizik alanı da nitelikten arındırılmış salt niceliksel bir yapıya büründürülmüştür. Nitelikten yoksun uzay-zaman kavrayışı anlamsızlığa yol açar, çünkü anlam nicelikte değil niteliktedir. Mekânın ya da uzamın sadece niceliksel olduğunu söyleyebilmek için onun homojen olduğunu varsaymak gerekir, geometrik mekân için homojenlikten söz etmek mümkün olsa bile fiziksel mekân için bu söz konusu değildir. Descartes'çı anlayışa göre niceliğin temel biçimi uzamla temsil edilir. Nicelik iki türlüdür: süreksiz nicelik, bu sayıdır; sürekli nicelik, bu da uzamdır. Guénon'a göre uzam ise Descartes'çı tasnife rağmen saf niceliğe indirgenemez. Uzam sayıdan farklı olarak hissedilebilirdir. Bu da onun saf nicelik olmadığını kanıtlar. Guénon'a göre homojen mekânın hiçbir varlığı yoktur, çünkü o basit bir gizilgüçten (*virtualité*) ibarettir. Buradan çıkan sonuç mekânın cismani varoluşu belirleyen şartlardan biri olarak, salt niceliksel olmayıp aynı zamanda öze ve niteliğe ilişkin bir kavram olduğudur. Bu Descartes'ın uzamlı töz (*res extensa*) kavramını tartışmalı hale getirmektedir. Mekânı doğrudan doğruya ölçebiliriz; fakat zaman ancak mekâna indirgenerek ölçülebilir. Guénon'a göre ölçülen şey hiçbir zaman süre (*la durée*) değildir, fakat ölçülen kanununu bildiğimiz bir hareket seyri içinde bu süre esnasında dolaşan mekândır. Yani zaman hareketin sayısıyla, hareket ise mekânla ilgilidir. Yukarıda mekânın salt niceliksel olamayacağını ifade ettik. Bir diğer gösterge de şudur ki zamanın içinde gerçekleşen her olay biriciktir, oysa mekânın içindeki cisim değişebilir. Bu da zamanın niteliğe mekândan daha çok bağlı olduğunu gösterir.¹¹⁵ Bu yüzden zaman bugün mekanik fizikçilerin düşündüğü anlamda basit soyut geometrik düz bir çizgiyle temsil edilemez. Guénon'un mekanik fizik anlayışınabir diğer itirazı cisimlerin salt uzama indirgenmesi ile ilgilidir. Descartes'çı kabul, bize cismin

¹¹³René Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, sf.8-16

¹¹⁴René Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, sf.10-11

¹¹⁵René Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, sf.31-51

varlığının uzama hiçbir şey ekmediğini söyler. Descartes’a göre cisimlerin değişik özellikleri uzamın basit birer değişiminden ibarettir. Cismin sadece niceliksel anlamda uzama eşdeğer olduğunu söylemek, cismin işgal ettiği uzam parçasını ölçen alan ve hacmin toplamının cisim olduğunu söylemek olur ki bu yanlıştır. Modern madde kavrayışı da çeşitli problemler barındırmaktadır. Guénon bu problemi Skolastik düşünürlerin madde kavrayışı ile ifade etmektedir. Skolastik düşüncede maddenin *materia prima* ve *materia secunda* ayrımına tabidir.¹¹⁶ Bu ayrımında *materia prima* evrensel madde, *materia secunda* ise nisbi madde anlamına gelir. Saf kuvve statüsü *materia prima*ya aittir. *Materia prima*nın evrensel madde olması bir gizilgüç olduğu anlamına gelir, o her şeyin altında duran maddi temel ya da dayanaktır. O aynı zamanda anlaşılabilir olandır. *Materia secunda* ise ondan biraz daha üste çıkmış kendisine özden bir şeyler katılmıştır. Bu yüzden onda anlaşılabilir bir nitelikten söz etmek mümkündür. Varlık, öz ya da nitelik ile ifade edilen üst kutuptan *materia prima* ile ifade edilen alt kutba doğru indikçe *materia prima*nın anlaşılabilirliğine daha çok yaklaşır ve kendisi de bir o kadar anlamsızlaşır.¹¹⁷ Bu da varlığı maddede temellendirdikçe ona anlam vermenin zorlaşmasını açıklamaktadır. Guénon’a göre modern mekanik niceliksel yapısı ile Skolastik dönemin nitelik temelli Doğa Felsefesi’nin yerine geçmekle Batılı insanı niteliksel bir doğa kavrayışından koparıp niceliksel bir doğa kavrayışına taşımıştır.

Guénon modern mekaniğin temel kavramlarını eleştirirken Leibniz düşüncesine atıf yapar. Leibniz’in ayırt edilemezlik ilkesini (*principe des indiscernables*) hatırlatır ve hiçbir yerde birbirine özdeş olan, yani her bakımdan birbirine benzeyen iki varlık olamayacağını ifade eder, böylece Kartezyen düşüncenin tek tip, homojen, niceliksel nesne kavrayışını çürütme niyetindedir. Leibniz’in ayırt edilemezlik ilkesi evrensel imkânın sınırsızlığının doğrudan sonucudur ki beraberinde özel imkânlar içinde hiçbir tekrarın olmadığı sonucunu getirir. Yani özdeş oldukları düşünülen ve sadece sayısal olarak ayırt edilebildiği var sayılan iki varlık olması imkânsızdır. Her bakımdan çıkan iki varlığın olması söz konusu değildir. Öte yandan varlıkların özdeş ya da ayırt edilemez olması demek aralarında daima bir nitelik farkının bulunması demektir. Bu da belirlenimin hiçbir zaman salt niceliksel olamayacağı anlamına gelir. İşte Leibniz’in “Hangi varlık olursa olsun iki varlığın birbirinden ancak sayısal olarak (*solo numero*) farklı olabilecekleri doğrudur”¹¹⁸ derken ifade etmek istediği budur. Ayrıca Leibniz şunu da söylemektedir: “Eğer varlıklar niteliksel olarak birbirinden farklı değillerse o zaman varlık bile olamazlar ancak hiçbir gerçek varlığı olmayan fakat Skolastikler’in *entia rationis* dedikleri biçimde zihni bir kabulde homojen bir mekânın her yönden birbirine benzeyen bölümlerine benzer bir şey olabilirler. Bu da realitede var olanı açıklamaktan uzaktır. Öyleyse zamanda, mekânda ve bunlar içinde ortaya çıkan varlıklarda zuhurun en alt tabakasında bile tek biçimcilikten söz etmek mümkün

¹¹⁶ René Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, sf.25-27

¹¹⁷ René Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, sf.25-28

¹¹⁸ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadoloji Metafizik Üzerine Konuşma*, Atakan Altınörs (çev.), 1.Basım, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayıncılık, 2011, sf.74-79

değildir. Bundan söz etmek yani varlığı, zamanı ve mekânı basit sayısal birlikler durumuna indirgemek mümkün değildir.¹¹⁹ Oysa mekanikçi evren anlayışı söz konusu kabule dayanmaktadır. Bu da homojen mekân, homojen cisim ve lineer zaman anlayışının temelsizliğinin göstergesidir. Öyleyse modern insanın ontolojik kavrayışını oluşturan kavramlara ilişkin mekanikçi tanımlar temelsizdir.

Guénon düşüncesinde varlığın ontolojik ilkesi tevhitir. Bu varlık kavrayışına göre çokluk birlikten zuhur eder. Bir tarafta birlik vardır, diğer tarafta birimler. Saf çokluk zuhur etmiş varlığın bir alt tabakasında bulunur ve ilkesel birliğin karşıt ucunu temsil eder. İlkesel çokluk yukarıda, metafizik birliğin içinde bulunurken, aritmetiksel birimler aşağıda, çokluğun içinde bulunur. Aşağıdaki çokluk tanım itibarıyla bütünüyle nicelikselidir. Hatta her tür nicelikten ayrılmış bizzat niceliktir diyebiliriz. Yukarıdaki çokluk ise nitelikselidir. Yani varlıkların özündeki nitelikleri temsil eden bir sıfatlar bütünüdür. Yukarı aşağı ifadeleri mekân değil ontolojik hiyerarşi bildirir. İnış yani zuhur saf nitelikten saf niceliğe doğrudur. Saf nitelik ve saf nicelik zuhurun iki sınırındır. Biri ötesinde diğeri berisindedir. Varoluşumuzun özel durumlarında görülmezler. Bu ifadeler öz (*essence*) ve maddi töz (*substance*) olarak da ifade edilebilirler. Her tür oluş bu iki kutup arasında vuku bulur. Öz ve maddi töz zuhurun iki kutbudur. İlk sebepler olan öz ve maddi töz olduğu gibi analoji yoluyla çok farklı düzeyde evrensel varoluşun içerisinde ele alınabilen özel durumlar/nesneler/özel varoluşlar bu iki ilkeye ayrılarak değerlendirilebilir. Varlığın genel ya da özel her durumu, her varlık kademesi için öz ve maddi tözden söz edilebilir. Öz (*essence*) aktif ilkeyi, bilfiili ve sûreti ifade eder, maddi töz ise pasif ilkeyi bilkuvveyi ve maddeyi ifade eder. Varlığın hiçbir durumunda saf bilfiil ve saf bilkuvve durumdan söz edilemez, zira onlar evrensel öz ve evrensel maddenin hakiki karşılıklarıdır, zuhur ise daima nisbidir.¹²⁰ Dünyada öz ve maddi töz, nitelik ve nicelik olarak gözükür. Öz tanım olarak bir varlığa ait olan bütün sıfatların ve özelliklerin ilkesel bütünüdür. Öz/sûret dediğimiz sıfatlar ve özellikler o varlığın ne ise o olmasını sağlarlar. Özellik ve nitelik bir bakıma eş anlamlı sayılabilir. Nitelik özün içeriğidir ve nitelik sadece bizim dünyamızla sınırlı olmayıp anlamı evrenselleştiren bir varlık mertebesini değiştirmeye (*transposition*) elverişlidir. Anlam ve hakikat öze ve niteliğe aittir. Bunun nedeni niteliğin/özün üst ilke olmasıdır. Niceliğin ya da maddi tözün böyle bir imkânı yoktur. O varlık mertebesini değiştirmeye de elverişli değildir. Maddi töz âlem-i mahsûsa sıkı sıkıya bağlıdır. O yalnızca özün bir varlık mertebesindeki görünümüdür. Bu da gösterir ki nitelik niceliğin mütekâbili değildir. Aristoteles'in ifade ettiği nicelik ve nitelik birbirinin mütekâbilidir çünkü o bunlarla Guénon'dan farklı olarak salt müşahade edilen âlemdeki varlık kiplerini ifade eder. Guénon'a göre Aristoteles'in söz konusu yorumu yalnız âlem-i mahsûs için geçerlidir. Ona göre nitelik ve nicelik arasında tüm varlık mertebeleri söz konusu olduğunda bir mütekâbiliyetten değil, asıl ve fer ilişkisinden söz edilebilir.

¹¹⁹ René Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, sf.65-67

¹²⁰ René Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, sf.15-21

Gu  non'a göre Skolastik filozofların 's  ret' dedikleri şeyin Aristoteles'in 'eidos' diye adlandırdığı şeydir ve 'eidos' aynı zamanda t  r anlamına gelir. Tür ise birçok bireyin ortak adı olduğundan bir   ze ve bir tabiata tekabül eder. Aristoteles'in ikincil töz olarak da sınıflandırdığı bu özsel tabiat tamamen nitelikseldir, sayılamaz, tüm bireylerde bölünmeden bir bütün olarak bulunur. Nicelikten bağımsızdır. Bireylerin azlık ya da çokluğundan etkilenmez, sayı ile değişikliğe uğramaz, ölçülemez.   okluk ya da azlık ona uygulanamaz. Eidos etimolojik olarak fikir anlamına da gelir. Bu sadece modernlerin anladığı anlamda değildir. Platon'un kullandığı ontolojik anlamdadır. Bunlara 'arketipler' de diyebiliriz, söz konusu olan ilk temel örneklerdir ve zuhurun niteliksel yanını temsil ederler.¹²¹   z  n fikirle ilişkisine tekrar dikkat çekecek olursak anlarız ki varlığın anlamını veren de bu özsel, niteliksel yapıdır. Gu    on'a göre mahsus âlem denilen, müşahede alanımızdaki varlık mertebesi bu arketiplerin belli bir mertebedeki görünümüdür ve onlar bilinmeden varlığın hakikatine ve anlamına dair bir şey söylemek mümkün değildir. Gelenekselci Ekol'e göre dünya İlahi Mevcudiyetin biçimlerini ihtiva ettiği gibi İlahi Akıl da dünyevi olguların arketiplerini önceden kendi içinde barındırır. Başka bir ifadeyle Tanrı dünyada kutsal nesneler aracılığıyla dünya da Tanrı'da Platonik İdealar aracılığıyla mevcuttur.

Ontolojik bir temel olmadan varlığa anlam verebilmek imkânsızdır. Gu    on'a göre Geleneksel anlamda metafizik bilgiye ulaşan insan anlam ve hakikat problemini çözer. Zira o e  şyanın özlerini bilmektedir ve   zler/arketipler anlamlı ve değerlidir. Anlam probleminin bir yönünü teşkil eden Varoluşçu Filozoflar tarafından öne çıkarılan saçmalık/kötülük problemi Gu    on tarafından etraflıca ele alınmaz. Onun saçmalık/kötülük problemine metafizik bilgi yoksunluğundan ortaya çıkan göreli meseleler olarak baktığını söylemek mümkündür. Ancak postmodern dönemde epey tartışılan söz konusu probleme Gelenekselci Ekol'  n bir diğer düşünürü Schuon'un yaklaşımından söz edilebilir. Schuon'a göre Mutlak imkân Mutlak Hakikat'in bir yansımasıdır ve Mutlak Sonsuzluk'ta imkânı barındırmaktadır. Böylece Görece olan kozmogonik yansımada ortaya çıkar ve Zorunlu İlke'den çıktığı/ayrıldığı ve zuhura ait olduğu için kendisinde yetkinsizlik mahrumiyet, kötülük ve saçmalık gibi özellikler bulunur. Bu zuhurun Görece Varlık olmasından ve içinde yokluğu barındırmasından kaynaklanmaktadır. Varlığın   z   İyilik'tir ama kötülük ve saçmalık da ontolojik olarak mevcuttur ve zuhura ait şeylerdir. Mutlak iyilik ve anlam Mutlak Varlık olan Tanrı'nın Zat'ıyla ilgilidir. Ancak zuhur söz konusu olduğunda onun mutlak iyi ve anlamlı olduğu söylenemez. Schuon'a göre zuhur bazı kötülükleri de içeren bir iyiliktir çünkü Tanrı k  t  l    u istemez ama onun var olmasına izin verir. Âlemde mahrumiyet anlamındaki kötülük bir araz, ama değer anlamındaki iyilik cevherdir. Bunu şöyle de ifade edebiliriz e  şya Tanrı'yı yansıttığı ölçüde iyi, Ondan ayrı/farklı/başka olduğu ölçüde kötüdür. Kötülük, zuhurun O olmadığının al  metidir. Saçmalık ise Schuon'a göre İlahi Sonsuzluk ile ilgilidir, İlahi Sonsuzluk sadece Kendini sınırlamayı değil aynı zamanda öteki ile çelişme imkânını da ihtiva eder, etmese sınırlı olurdu. Sonsuz ve sınırlı, Kendi

¹²¹Ren   Gu    on, *Niceliğin Egemenliği ve   a  ın Alametleri*, sf.22

ve öteki arasındaki çelişkiden saçmalık ortaya çıkar.¹²² Gelenekselci Ekol'ün ontolojik ilkesinin tevhid olduğu dikkate alınır, ayrılığı, ikiliği ifade eden Kendi ve öteki arasındaki ilişkiden saçmanın/kötünün çıkması tabiidir zira ikilikte Bir'lik olan temel ilkedir uzaklaşma söz konusudur.

1.2.2. Epistemolojik Problem, Hakikat ve Anlam

Yunanca *episteme*'den gelen epistemoloji ya da Yunanca *gnosis*'ten gelen gnosoloji olarak adlandırılabilen bilgi kuramı 'Bilgi nedir?' sorusuyla hem bilişsel eylemleri hem de bilişsel sonuçları ele alır. Bilişsel eylemlerden kasıt algı, anımsama, yargı, akıl yürütme, düşünme, çıkarsama yapma gibi zihinsel faaliyetlerdir. Bilimsel savlar ise bilişsel sonuçların birer örneği olmaları bakımından incelenirler.¹²³ Bilgi kuramı, bilişsel eylemlerle doğrulukları ya da yanlışlıkları yahut haklı kılınmaları açısından ilgilenir. Bunu yaparken bilginin doğruluğunun şartlarını, bilginin kaynaklarını, başka bir deyişle bilgi edinme yöntemini inceler. Bu inceleme bilginin doğruluğu onun ya doğrudan hakikatle örtüşüp örtüşmediği ya da söz konusu bilginin hakikati veren ölçütlerle örtüşüp örtüşmediği konusundadır. Bilgi kuramının bir diğer temel meselesini ise bilginin sınırları konusu oluşturmaktadır. Bu da modern insanın anlam ve hakikat probleminin, bilgi kuramı çerçevesinde tartışılmasını gerektirir. Epistemolojinin önceki çağlarda felsefe içerisinde mütalaa edilse bile, bir felsefe disiplini olarak tek başına ele alınışı Yeniçağ'da John Locke ile başlar. Locke *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* adlı yapıtında Tanrı, evren, yaratılış, ruh ve madde gibi konularda fikir yürütmeye başlamadan önce insanın bilme yetisinin ne olduğunu anlamamız gerektiğini vurgular. Böylece insanın neyi bilip bilemeyeceği, bilginin kaynağı, temelleri, doğruluğu gibi konuları ele alır.¹²⁴ Bu anlamda Locke düşüncesi modern bilimin kökenlerinde epistemolojinin olması gerektiğini, Skolastik düşüncede ilk felsefe olarak kabul gören metafiziğin yerini epistemolojinin alacağını haber verir niteliktedir. Locke bilginin kaynağına iç ve dış duyumu, doğrulanmasına deneyi, sınırlarına ise duyulara bağlı çalışan mum ışığına benzettiği rasyonel akıllı yerleştirir. İnsan bilgisi duyulur dünya ve rasyonel akılla sınırlıdır. Bilinebilir nesne, görünüşe aittir. Öz var mıdır? Varsa da bilinebilir mi? Bu sorular bilgi sınırlarımızın dışında kalmaktadır. Bunun dışına çıkmaya çabalamak anlamsızdır. Bu sebeple Locke'dan itibaren metafizik bilgi, teolojik bilgi, kaynağını iç ve dış duyumdan almayan her tür bilgi dışlanır. Bu bakış açısı Locke'dan sonra İngiliz empiristlerinden Hume ile devam eder, Kıta Avrupasına geçer ve bilginin fenomenal alanla sınırlı olduğu, insan zihninin

¹²²Frithjof Schuon, *Beşer Tecellisi*, sf. 67-69

¹²³Kazimierz Ajdukiewicz, *Felsefeye Giriş*, Ahmet Cevizci (çev.), 4. Basım, İstanbul: Say Yayınları, 2010, Sf.15-20

¹²⁴Doğan Özlem, *Felsefe ve Doğa Bilimleri*, 5. Basım, İstanbul: Notos Kitap, 2013, sf.46

zaman ve mekân kiplerinden bağımsız olarak numenal alanın bilinemeyeceği, bu nedenle modern epistemolojide metafizik bilginin imkânı olmadığını ifade eden Kant epistemolojisi ile tamamlanır.

Modern dünyada bilimsel bilgi, doğru bilgi denildiğinde pozitifbilgi anlaşılmaktadır. Bu tür bilgide doğruluk ölçütü doğaya giderek, duyum, alet, ölçüm ve nicelik varsayımları doğrulama(*justification*) yöntemidir.¹²⁵ Doğrulama bir varsayımın deney ve gözlemle doğaya ya da insan eliyle kurulu laboratuvar ortamına gidilerek teyit edilmesi anlamı taşır.¹²⁶ Ancak deney sanıldığı gibi kendi başına bir bilgi sunmaz, onu yorumlayan insanın zihnî arka planına, içinden düşündüğü paradigmaya, varlığı algılayış biçimine, kültürüne, ihtiyaçlarına, kullandığı araç gereçlerin niteliğine, deneyde neyin aranıp neyin aranmadığına göre belirlenir.¹²⁷ Bu sınırlı bir alanda, denenilen sınırlı konunun, belirlenmiş şartlarda doğrulanması anlamındadır. Bu nedenle deneyci doğrulamaya dayalı bir bilginin kesinlik arz etmesi mümkün değildir. Dolayısıyla elde edilen bilgi belirli bir zaman sonra yanlış da bulunabilir.¹²⁸ Deneye konu olan tikel durumlar ne kadar çok olursa olsun, bir sonraki durumda aynı neticenin elde edilmesi zorunlu değildir. Zira n tane gözlem ve deney sonunda elde ettiğimiz sonuçların n+1 gözleminde de geçerli olduğunun, mantıksal veya başka her hangi bir zorunlu gerekçesi yoktur.¹²⁹

Pozitif bilim deneyin neticesinde bulduğu şeye hakikat adını vermektedir. Burada hakikat sözcüğünün anlam kaybına uğradığı, klasik dönemde ifade ettiği gibi eşyanın ne ise o olan değişmez bilgisini kast etmediği açıktır. Bu anlamda pozitivist bilgi anlayışına göre hakikat duyulur, ölçülür ve matematiksel olarak ifade edilebilir olanla özdeşdir. Bilimsel bulgunun değişkenliği, yanlışlanabilirliği sebebiyle Popper hakikat kavramı ile bilimsel bilginin arasını açmaya ve ihtiyatlı olmaya çalışır. Popper'a göre ise bilimin amacı hakikate ulaşmak değil sadece hakikate yaklaşmak olabilir.¹³⁰ Bu durum bilginin klasik tanımında olduğu gibi hakikatle uyumu¹³¹ söz konusu olduğunda başarısız olduğunu gösterir. Bilimsel bilgi ile hakikat arasında her zaman bir boşluk vardır. Bilim keşiflerini arttırarak bu boşluğu doldurma çabasındadır. Ancak söz konusu boşluk öyle bir niteliktedir ki her yeni keşif önceden bilinen her şeyi yanlışlama ihtimalini barındırır. Neticede modern bilimsel bilgi metafizik bir temele atıf yapmadığı ve kendini o ilkedeki hakikatle bağlamadığı gibi, kendi başına hakikati bulduğu iddiasında da başarılı olamamıştır. Böyle bir bilgi için pratik yarar belki söz konusu olabilir, ancak pratik alanda gerçekleşen hiçbir şey bir teorinin doğruluğunu ispat etmez.

¹²⁵ Ömer Demir, *Bilim Felsefesi*, 4. Basım, Ankara: Vadi Yayınları, 2009, Sf.33

¹²⁶ Ömer Demir, sf.39-45

¹²⁷ Ömer Demir, sf. 78-90

¹²⁸ Karl Raimund Popper, *Hayat Problem Çözmektir*, Ali Nalbant (çev.), 4. Basım, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011, Sf.23

¹²⁹ Ömer Demir, sf.28

¹³⁰ Karl Raimund Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, 1.st edit, London: Routledge, Sf.229

¹³¹ Kazimierz Ajdukiewicz, sf.17

Ancak varlığı anlayabilmek, açıklayabilmek için onun hakikatini ifade edecek teorik çerçevelere ihtiyaç vardır. Üstelik pratik bilgi oluşun nasılına dairdir, anlama dair bir şey söylemez. Sonuç olarak böyle bir bilgi insanın hakikat sorununu en fazla zan düzeyinde çözebilir.¹³²

Pozitivizm hakikat problemini deneye dayalı ele aldığı gibi anlam problemine de deneye dayalı olarak ele almıştır. Pozitivizmin 20. Yüzyılda içlerinde Ernst Mach, Moritz Schlick gibi bilim felsefecilerinin oluşturduğu Viyana Çevresi anlam meselesini ele alır.¹³³ Viyana Çevresi metafizik olanı anlamsız görür ve bilim olanla metafizik olanı ayıracak bir ölçüt olarak doğrulanabilirlik ilkesini önerir. Mantıksal Pozitivizm'in penceresinden bakılırsa sadece metafizik olan değil, ölçülemeyen, deney ya da matematiksel yolla ifade edilemeyen şeyler de anlamsızdır.¹³⁴ Bu tanımla Aristoteles fiziği ile söylenmiş her şey de niceliksel ölçüme dayanmadığından anlamsız sayılmaktadır. Dildeki ifadeler ise tabiattaki olgularla örtüştüğü ölçüde anlamlı kabul edilir. Burada 'olgu' duyumla ve ölçmeyle sınırlıdır. Ancak Mantıksal pozitivizm'in yaptığı biçimde olgunun salt niceliksel ve maddi tanımını onu ifade etmede yetersizdir. Tümü niceliksel olan bu veriler ve herhangi bir öze, niteliğe dayanmaksızın tek başına hiçbir anlam ifade etmezler.¹³⁵ Öze ve niteliğe dayanan bilgi ise pozitivist bilimde yoktur. Anlam pozitivist iddianın tersine nicelikle değil nitelikle, duyulur olanla değil özle ilgilidir.

Hakikatten söz edebilmemiz için doğru bilgiden söz etmemiz gerekir. Bilginin doğrulanması/geçerli kılınması (*justification*) problemi 20. Yüzyılda da devam etmiş bir problemdir. Bu dönemden itibaren epistemolojide iki tür doğrulama/geçerli kılma yöntemi ile karşılaşırız: temellilik (*foundationalism*) ve tutarlılık (*coherentism*). Temellilik arayışı bir bilginin kendinden önce gelen bilgiye, onun da kendinden önce gelen bilgiye, böylece bir bilgi zincirine dayanması ve son olarak da doğrudan geçerli kılınmış bir bilgide temellendirilmesi yöntemidir. Bu yöntemde bir bilginin doğrudan (*immediate justification*) geçerli kılınması söz konusu olabilir, bu durumda bilgi doğrudan bir kanıta dayanmaktadır ya da dolaylı olarak (*mediate justification*) ya da çıkarımsal olarak (*inferentially*) haklı kılınması söz konusu olabilir, bu durumda bilgi sizce geçerli kılınmış bir başka bilgiyle desteklenmektedir. Temellilik ölçütünü savunanlara göre bir kısım bilgilerimiz doğrudan geçerli kılınmıştır, yani kanıta dayanır, bir kısım bilgilerimiz ise başka bilgilerle desteklenir ancak bu bilgi zinciri en sonunda kanıtlı bir bilgiye dayanır. Temelcilik bilgilerimize sağlam bir zemin bulduğumuz takdirde tüm bilgiyi bu zemin üzerine inşa edebileceğimiz ve bilgide ilerlemenin sürekli devam edeceği kanaatindedir. Bu anlayış 17. yüzyılda Descartes ve Bacon ile başlar. Geçmişten gelen güvenilir olmayan tüm bilgilerin silinip atılmasını, sağlam bir temelin bulunmasını ve modern bilginin bu temelin üzerine inşa edilmesini öngörür.

¹³²René Guénon, *Doğu ve Batı*, Sf.53

¹³³Ömer Demir, sf. 32-33

¹³⁴Ömer Demir, sf. 40-44

¹³⁵René Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, sf. 36

Rasyonalistler bu hususta apaçık olan ve kendisine dayalı tümdengelim yapabilecekleri bir apriori kabulü aramışlardır. Ancak böyle üzerinde tereddüde düşülmeden apaçık kabul edilebilecek bir Şey var mıdır?¹³⁶ Empiristler Locke'dan itibaren apriori bilgiyi reddederler. Bu nedenle empirist temelciler gözlemlerine/deneylerine dayalı bilgiyi temel alırlar. Ancak burada gözlemin bütünüyle nesnel yapılması, gözlemcinin gözlemlenen olaya hiçbir etkisinin/yorumunun katılmaması Őartı aranmıştır. Viyana  evresi'ni bu konuda gözlemcinin her tür katkısından temizlenmiş nesnel bir dil arayışı içinde görmekteyiz. Ancak bu mümkün müdür? Viyana  evresi mensuplarından Otto Neurath'ın bu çabaya yönelik Neurath'ın teknesi (*Neurath's boat*) adıyla bilinen metaforu bu g  l   betimler: Biz kuru bir tersanede değil açık denizde en iyi bileŐenleri kullanarak gemi inşa etmeye çalışmaktayız.¹³⁷

Tutarlılık (*coherentism*)  l  t n  savunanlar ise geriye dönük tüm temel arayışlarımızın kaçınılmaz olarak kanıtlı bir bilgiye değil, bir inaniŐa dayanacağı kanaatindedirler. Bu nedenle bilginin temelinden ziyade, mantık ilkelerine uygun olmasını, mevcut diğer bilgilerle uyuşması ve onları daha açıklanabilir kılmasını önemserler. *Coherentism* bilgide    unsur arar: mantık ilkelerine uygunluk, mevcut bilgilerle ilişkilendirme, tümevarımsal ilişkilendirme. *Coherentism* bilgide temel aramaz, tamamlanmış dairesel bir zincir ya da örülmüş bir a  arar. Bu durumu Neurath'ın teknesi örneğine taşıyacak olursak doğru bilgi teknenin eksik parçalarını tamamlayabilen bilgidir. Ancak bu açıklama tamamlanan bir süreci ifade eder ve bilgide ilerleme iddiasını desteklemez. Bilakis göreliliğe kapı açar. Zira *coherentism* metoduyla iyi örülmüş her sistem aynı  l  de doğrudur. Bu  oklu hakikat ya da hakikatin olmayışı anlamına gelir ki başından itibaren süregelen tüm bilgi toplama/tutarlılık arama/a  örme sürecini bir kurgu sürecine dönüştürür. Modern epistemolojide problemi   zmek için temelcilik ve tutarlılık  l  tlerini uzlaştırma çabalarına girilmektedir. İlerlemeci tutarlılık (*progressive coherentism*) denebilecek bu uzlaştırma çabası hem temelcilik gibi sağlam bir temele/doğrudan gerekçelendirilmiş/kanıta dayanan bilgiye hem de i  ilişkilerdeki tutarlılık  l  t ne dikkat etmektedir. Bunu bir analoji ile anlatmak istersek *foundationalist* bilgi düz bir zeminde inşa edilmiş bir binalara benzer, *coherentist* bilgi uzay boşluğunda uçuşan, ne birbirine ne de yere değmeyen ağlara benzer, *progressive coherentist* bilgi ise yer yuvarla ında bina inşa etmeye benzetilmektedir. Böylece güney yarımkürede aynı ev, kuzey yarımküredeki muadiline göre ters görünecektir. Ancak her bina yanına gidildiğinde düz ve sağlam zemin üstündedir.¹³⁸

Progressive coherentism hem temel arayıcılarına hem de görelilik arayıcılarına cevap vermeye çalışan bir ara formüldür. Ancak durum ara bulma çabasına giren bilim felsefecilerinin metaforlarında izah edildiği kadar basit değildir. Bilgi kuramları/ oklu

¹³⁶Hasok Chang, "Scientific Progress: Beyond Foundationalism and Coherentism", *Philosophy of Science*, Antony O'Hear (Ed.), Cambridge, Cambridge University Press, The Royal Institute of Philosophy Supplement: 61, 2007, p.3

¹³⁷Hasok Chang, p.4

¹³⁸Hasok Chang, p.7

yöntemler söz konusu olduğunda sağlam bir temel bulmak, çoklu doğruları görecelilikten kurtarmak, elde edilen bilgiyi şüpheden uzak doğru bilgi saymak zorlaşmaktadır. Bu çetrefilli durum modern insanın hem şüpheden uzak sağlam bir temeli rasyonel akılla ve duyulur alanda bulabileceği zannını koruduğu, hem de bir tür kendini övme biçimi olarak tutunduğu ilerleme fikrinden vazgeçmek istemediği anlamına gelmektedir. Bunun anlamı 17. yüzyılda Descartes’la başlayan süreçte geleneğin tüm şüpheli bilgilerinden kurtularak rasyonel akıl temelinde üzerinde şüpheyi yer olmayacak bir bilgi arayışına giren modern bireyin, geleneği reddederek, rasyonel akla ve duyulur alandan toplanan bilgiye güvenerek şüpheden uzak noktaya varamamış olması demektir.

Bilgiyi gerekçeli doğru inanç olarak da tanımlamak mümkündür. O takdirde bir bilgiyi sebep/gerekçe gösterebildiğimizde onu biliyor sayılabiliriz. Gerekçe gösteremeyen ise söz konusu şeye sadece inanıyor demektir. Ancak burada gerekçenin doğruluğu da zorunludur. Çünkü bir kişi varsayılan bir bilgi için yanlış bir gerekçe gösteriyor olabilir. Bu yanlış gerekçe oldukça ustalıklı inşa edilmiş de olabilir. Nitekim Descartes sonrası şüphe ile karşılaşılın Skolastik Düşünce de bilgiyi gerekçesiz bırakmış değildir. Öyle ise modern düşüncenin onu yanlış saymasının izahı nedir? Bir gerekçelendirme neye dayanırsa sağlam, neye dayanırsa şüpheli kabul edilecektir? Gerekçenin doğru ya da yanlış olduğunu bilmek için üzerinde şüphe etmeyeceğimiz sağlam bir temele ihtiyaç vardır. Bu temel rasyonel akılda mıdır? Doğada mıdır? Aşkın bir düzlemde midir? Ancak yukarıda belirttiğimiz gibi ister rasyonel ister empirik planda üzerine şüphe etmeyeceğimiz apaçık önermeler/tanımlar bulmak zordur. Nitekim matematiğin Öklid Geometrilere Reimann Geometrilere, fizik bilimin Newton’dan Einstein’a geçiş sürecinde madde, enerji, parçacık, dalga, uzay, zaman gibi pek çok temel kavram, tanım, kabul değişmiştir. Bundan sonra da değişmeyeceği belirsizdir. Bilimin üzerine oturduğu kavramlar/tanımlar sabit değilse onlar vasıtasıyla açıklanan evrenin, insanın ve hayatın içinde vuku bulan bir olgu ve olayın anlaşılabilirliği söylenebilir mi? Bu vasatta insan septsizme düşmeden hala hakikat arayışına devam edebilir mi? Temel bulma zorluğu kadar, gerekçeyi inşa zorluğu da problemin bir başka yanını teşkil etmektedir. Gerekçenin inşasında insan unsurunun rasyonel olmayan, psikolojik/bedensel yanları, kültürü, tarihi, toplumsal arka planı, maddi-ekonomik süreçlerin etkisi göz ardı edilerek ona rasyonel canlı, aktardığı bilgiye hakikat denebilir mi? Bu da kanaatimizce bilgi varsaydığımız şeylerin çoğunun gerekçelendirilmemiş inanışlar/kabuller olduğu anlamına gelir. Modern insanın bilgisi, hem temelleri hem de inşa süreçleri bakımından şüpheden arınmış değildir.¹³⁹ Şüpheciler de alışlagelmiş kalıplara dayalı olarak hayatını sürdürür, ancak herhangi bir bilgi

¹³⁹ Alan Musgrave, Sağduyu, Bilim ve Şüphecilik, Nur Küçük (çev), 1. Basım, İstanbul, İthaki Yayınları, 2013, sf.25-27

iddiasında bulunmaz.¹⁴⁰ Şüphenin ve belirsizliğin olduğu bir vasatta bilgi/hakikat ve anlamdan söz etmek imkânsız hale gelmektedir.

Gelenekselciler modern insanın epistemolojik problemini modernitenin terk ettiği metafizik, teolojik geleneğe dönerek çözmeye çalışırlar. Onlara göre bilginin kaynağı aşkın alandır. Bu vahiy, ilham, mistik bilgi, hikmet, marifet gibi çeşitli isimler altında ele alınır. Gelenekselci Ekol hakikati/doğru bilgiyi aşkın anlamda metafizik ve teolojik alanda arar. Gelenekselciler varlığa ilişkin özleri kabul ederler, bu kabul bilgi anlayışlarına da yansımaktadır. Ancak Aristoteles'in bilgi anlayışından farklı olarak varlığın özleri ile insan zihni arasında doğrudan bir irtibat kabul etmezler. Onlara göre bu irtibat Tanrısal yardım ile mümkün olur. Özlerin/arketiplerin/ayan-ı sabitenin bilgisi ancak İlahi vahiy ve ilhamla bildirilmiş Geleneksel, inisiyatik yol izlenerek elde edilebilir. İnisiyasyonu tamamlamamış bir insan için bilgi daima bir yöndendir, cüzidir. Bu nedenle de değişkendir. Ancak inisiyasyonu¹⁴¹ tamamlamış biri için bilgi bir küllidir. Geleneğe intisap etmiş ve bir inisiyasyona dâhil olmuş insanın aşkın alana muhatap olan, bilen, kavrayan melekesi intellekttir. Tüm inisiyatik alıştırmalar da intellektin kuvveden fiile çıkarılması ile ilgilidir.

Guénon modern insanın bilgi ve hakikat problemini ele alırken geleneksel bir metot olan bilimler sınıflaması ile işe başlar. Modern dünyada bilimler fizik bilimi çatısı altında toplanmıştır. Bilimlerin temeline ise matematik yerleştirilmiştir.¹⁴² Modern dünyanın kendine temel aldığı Antikite'de ise doğa bilimleri fizik çatısı altında toplanmakla beraber, fizik, varlığın anlaşılmasında ikincil bir önem taşımaktadır. Varlık hakkında temel bilgi kaynağı metafizik bilimindir. Guénon bilimler sınıflamasında Aristoteles'e katılır.¹⁴³ Guénon'un Aristoteles'te doğruladığı bir diğer mesele ise bilginin hareketsiz hareket ettirici güce tekabül etmesidir. Guenon'a göre teorik bilgi pratik bilginin, metafizik fiziğin üstündedir.¹⁴⁴ Guénon'a göre hakikat/metafizik bilgi sabittir, değişmez, değişken olana ise hakikat denilmez. Zuhurun bilgisi olan fizik ise zuhura bağlı olarak değişkenlik arz eder. Yani âlemin öze ve niteliğe yönelik tarafı değişmemekle birlikte, maddeye ve niceliğe dönük yanı değişebilir. Fizik de bu niceliksel ve maddi yüzle ilgilenmektedir. Bu nedenle fizik bir bilgi olarak geçerli olsa bile fiziğin belirli bir zamanda belirli bir mekândaki bulgusuna hakikat denilemez. Ayrıca modern dönemde fizik için bir değişmez bir öz ya da referans olan sabit bir ilke yoktur.¹⁴⁵ Bu nedenle modern bilim yüzeyde çalıştığı değişkenliklerin ötesinde hiçbir öze, niteliğe ve hakikate referans vermez. Modern bilim konusu itibariyle sabit ilkeye, özsel niteliğe değinmediği gibi kendi konusu dışında bunları konu edinecek bir

¹⁴⁰ Alan Musgrave, sf. 42

¹⁴¹ İnisiyasyon, Latince initium kökünden gelir, dilimize tasavvuf, irşad, seyr-i süluk biçiminde çevrilebilir.

¹⁴² John Losee, *Bilim Felsefesine Tarihsel Bir Giriş*, Elif Derviş (çev.), 2. Basım, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2012, Sf 158-167

¹⁴³ René Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, sf.82-83

¹⁴⁴ Aristoteles, *Metafizik*, Ahmet Arslan(çev.), 1. Basım, İstanbul: Sosyal Yayınları, 2010, sf.82-85

¹⁴⁵ René Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, sf.74

metafiziği de kendine esas/temel kabul etmemektedir. Bu onun sağlam bir temel bulamamasına yol açar. Gelenekte ise bir bilim adamı önce o geleneğin temel ilkesi olan sabit noktaya referans yapar, bundan sonra değişken alanda çalışsa da anlam ve hakikat problemine düşecek kadar kaybolup gitmesi söz konusu olmaz.¹⁴⁶ Bundan sonra bulunacak, inşa edilecek her şey beşeridir, yanılabilir ve değişebilir. Yani Gelenek'te bilimsel bilginin kendi dışında referans aldığı bir sabit ilkesi vardır. Guénon'a göre modern bilgi ise bütünüyle değişkendir, hiçbir sabiti yoktur, nisbîlik (*relativism*) üzerine kuruludur.¹⁴⁷ Oysa zorunlu olmadan olağan, değişmeyen olmadan değişim, mutlak olmadan nisbî olmaz. İnsan her şeyi değişime indirgemek istediği zaman mantıksal olarak değişimi de inkâr noktasına gelir.¹⁴⁸

Bilgi teorisinde cârî tanımı itibariyle bilginin doğruluğunun tanımını ya doğrudan ya da ölçüt itibariyle hakikatle örtüşmesi olarak belirttik.¹⁴⁹ Bu bağlamda modern bilgi anlayışı varlığın çok cüz'i bir alanında bütünden kopuk ve yalnızca niceliksel bakışla çalışan kısmi ve hatalı bir metoda sahiptir, hakikatle örtüşmemekte, hakikate dair bir şey söylememekte, insanın anlam ve hakikat arayışına cevap vermemektedir. Ama soru yerli yerinde durmaktadır. Agnostisizm soruyu görerek cevaba doğru gidiyormuş gibi yapar ve metafizik önermelere anlamsız değilse de insan için 'bilinemez' hükmü verir.¹⁵⁰ Bu aslında soruya cevap veriyormuş gibi yapıp cevap vermemektir. Ancak modern felsefi sistemler ve ideolojiler çok şey söylüyormuş gibi yapıp, sadece sorunu betimlemekten başka bir yapmama hilesine çokça başvururlar.¹⁵¹ Bu durum insanın anlam ve hakikat sorununu gördükleri ama hiçbir cevap veremediklerini saklama çabasıdır. Varoluşçu 'saçmalık' probleminin temeli de bu epistemolojik probleme dayanmaktadır. Bilgiyi ölçülebilir sayılabilir olanla sınırladığınızda ve niceliksel olanla ilgilenerek niteliksel olanı dışarıda bıraktığınızda anlamı da dışarıda bırakmış olursunuz. Elinizdeki bilgi yığını anlamdan yoksundur. Bu bilgi ekseninde kurulan hayat da saçmalık problemini yüklenmektedir. Yanlış bir epistemolojik bakışın neticesi olan söz konusu saçmalık küllidir zira âleme çevrilen nazar ve o nazarın bilgi toplama, anlam verme sürecine ilişkin temel kaybolmuş, metot bozulmuştur.

Guénon'a göre insan varlığa ilişkin metafizik bilgiye ancak bir Geleneğe intisap ederek ve onun doktrinini kabulle erişebilir. Hakikat ancak bu yolla bilinebilir. İnsan bu bilgiyi rasyonel aklın üzerinde bulunan intellekt ve saf sezgi yoluyla alır. Burada bilişsel araç olarak rasyonaliteden değil entellektualiteden söz etmekteyiz. İnsanda metafizik bilgiyi alan yön onun rasyonalitesi değil entellektualitesidir. Rasyonalite ancak entellektualitenin alıp kabul ettiği metafizik bilginin insani alana aktarılması ve

¹⁴⁶ İslam Medeniyeti'nde bilim kitaplarının başında bulunan 'Hamdele ve Salvele'ler buna örnektir.

¹⁴⁷ René Guénon, *Doğu ve Batı*, sf.45

¹⁴⁸ René Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, sf.75(Guénon buna Elea'lı Zenon'un paradokslarını örnek verir.)

¹⁴⁹ Kazimierz Ajdukiewicz, sf.18

¹⁵⁰ René Guénon, *Doğu ve Batı*, Sf.54

¹⁵¹ René Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, Sf.96-97

uygulanması söz konusu olduğunda devreye girer. Bu da bize rasyonel aklın üstünde bir meleke kabul etmeyen modern/profan bilgi anlayışının neden hakikate ve metafizik bilgiye erişemediğinin bir başka göstergesidir. O bir bilgi kaynağı olarak aşkın metafizik bilgiyi reddettiği gibi, bu bilginin alıcısı durumunda olan rasyonel akıl üstü melekeleri, intellekt ve saf sezgiyi inkâr etmektedir. İnsanın dikey düzlemde hakikatle ilişkisini belirleyen melekesi intellekt ve saf sezgi olduğundan Tanrı'ya, evrene ve kendine ilişkin hakikatin, metafizik bilginin edinilebilmesi için tek imkân intellekt ve saf sezginin kullanımıdır. Oysa modern bilgi duyu alanı (*sensualite*) ve rasyonel akılla sınırlanmıştır. Guénon düşüncesinde duysal olana yoğunlaşan, entelektüel alandan (*intellectualite*) uzaklaşır.¹⁵² Bu hakikatin yokluğu demektir. Sabit bir hakikatin bulunmadığı teoriler dünyasında sadece geçici ve görelî bilgiler bulunur. Artık bilimsel araştırmalar bir hakikati bulmak için değil, pratik fayda için, ekonomik çıkar için yahut siyasi güç için, hatta çoğu zaman salt araştırma yapmak için yapılmaktadır. Tüm bunlar akli büsbütün anlamsızlığa mahkûm etmemek için 'yarar' kavramıyla açıklanmaktadır.¹⁵³

1.2.3. Ahlaki Problem, Hakikat ve Anlam

Anlam ve değer birbirleriyle hem kaynakları hem de zuhurları itibariyle ilişkili olduğundan anlam problemi yaşayan modern insan aynı zamanda değer problemi de yaşamaktadır. Modern dünyanın kendisine kaynak gösterdiği Antikite'nin ahlak öğretisi Sokrates, Platon ve Aristoteles'in görüşleri çerçevesinde şekillenir. Bu çerçevede Modern ahlakın Antikite'deki kaynağını aradığımızda, onu Platon'un Akademya'sında ya da Aristoteles'in Etik anlayışından ziyade, Aristippos ve Epikuros'cu hazcılıkta buluruz.¹⁵⁴ Modern ahlak Aristotelesçi etiğin En Yüksek/Nihai İyi'sine benzer metafizik bir dayanak içermez, bilakis yarar ve zararı belirleyen insanın değişken arzu ve ihtiyaçlarından başkası değildir. Antikite'de Sokrates, Platon ve Aristoteles çizgisinde ahlak iyi yaşamla ilgili görülür, iyi yaşam da insanın karakterine, erdemine bağlanır. Erdem etiği erdemli kişi kimdir sorusu üzerine yoğunlaşır ve bu da olgun, bilfiil insanı gerçekleştirme hedefine matuftur. İnsanın anlam ve hakikat ilişkisi içinde kendini gerçekleştirmesi amacına yönelir.¹⁵⁵ Sokrates'te birey kendini gerçekleştirip *eudaimoniya*ya ulaşacak şekilde yaşamak zorundadır.¹⁵⁶ Sokrates'in değer anlayışı da bilgelik anlayışı gibi Tanrısal bilgelige dayanır.¹⁵⁷ *Eudaimonia* insan doğasına uygun

¹⁵² René Guénon, *Doğu Batı*, sf.31

¹⁵³ René Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, Sf.97

¹⁵⁴ Ahmet Cevizci, *Etik Ahlak Felsefesi*, 1. Basım, İstanbul: Say Yayınları, 2014, sf.73

¹⁵⁵ Derda Küçükalp, Erdem Etiği, Felsefe Ansiklopedisi, Ahmet Cevizci (ed.), 1. Basım, Ankara: Nobel Yayınları, 2007, sf.628

¹⁵⁶ W.F. Lawhead, *Socrates, Ethics*, J.k. Roth(ed.), 2. Edit, California: Salem Press, 2005, vol.3, s.1395

¹⁵⁷ Eflatun, *Sokrates'in Müdafası*, Niyazi Berkes (çev.), 1. Basım, İstanbul: Milli Eğitim Yayınları, 1999, sf.14-15

olarak pratik bilgelikle (*phronesis*) yani hikmetle yaşamaktır. Bu da Apollon-Delfi Tapınağı'ndaki "Kendini bil/tanı" ilkesiyle belirlenir. Hikmet ve tapınak ilişkisi Sokrates'te erdemlerin dindarlıkla ilişkisini gösterir.¹⁵⁸ Platon ise erdemi idealara, ideaları da en yüksek mertebedeki iyi ideasına bağlamak suretiyle metafiziğini ve epistemolojisini oluşturur.¹⁵⁹ Bu gelenekte erdem de bilgi gibi dönemin metafizik anlayışında temellenir, bilmek ve eylemek birbirinden ayrı düşünülmez ve bilgiyi/erdemiyi öğrenmenin yolu Platon'cu biçimiyle hatırlamaktır (*anamnesis*). *Anamnesis* bilgiyi ifade ettiği kadar Platon'un teolojisini de ifade eden bir kavramdır ve insanın ruhlar âleminde gelirken edindiği bilgiyi hatırlaması anlamındadır. Burada hem metafizik hem de teolojik bir temel söz konusudur.¹⁶⁰ Aristoteles için mutluluk anlamlı bir hayatın üst başlığıdır. Mutluluk, en üst iyi ve nihai amaçtır. Mutluluğun ilkesi ise erdemle belirlenir. Burada onun anlamlı hayatla ahlakın ilişkisini kurduğunu görürüz. Aristoteles erdemin kaynağını Platon gibi aşkın olana değil insandaki en yüksek unsur kabul ettiği akla atfeder. Aristoteles felsefeye dayalı bir hayatın en yüksek iyiye göre yaşanmış olacağını söyler. Bu şekilde insanın nihai gayesi, mutluluğu hikmete/bilgelige bağlanır. Guénon'a göre Platon'dan Aristoteles'e geçişte ahlak profan düzleme kaydığı gibi ahlaka ilişkin hikmeti bilen akıl da intellekten rasyonel akla kayar. Ancak bu kayma modern dönemdeki kadar kökten bir kopuş değildir, dikey düzlemde yatay düzleme geçiş yapmış olsa da Aristoteles'in insanın mutluluğunu içeren erdem etiği, metafizikte temellenir. Antikçağın sistem filozoflarının tümünün etik anlayışı modern kopuşun aksine bir metafizik ilkeye dayanmaktadır.¹⁶¹ Nitekim ahlakı teşkil eden kurallar temellerini ilahiyattan alırlar.¹⁶² Bu ilkeler Descartes'ın '*res extensa*' ile ifade ettiği, fizik dünyadan çıkarılamayacakları gibi, '*res cogitans*' dediği rasyonel akıllı da aşkınlardır. Vahye dayalı bir metafizikten gelmeyen tüm ahlak kuralları ise örfidir, yatay düzlemde belirlenmiştir, yere ve zamana göre değişkendirler. Oysa iyilik, güzellik gibi fikirler tecrübî olandan bağımsız aşkın bir kaynağa bağlı fikirlerdir, onun tarafından bildirilirler. İnsan iyilik ve güzele dair bir duyuşa sahiptir, fakat burada insan matematiksel entitelerde olduğu gibi kurucu değildir ancak ilahi bildirimle yönelik alıcı durumda bulunur.¹⁶³ Söz konusu iyiye bildiren ahlak teolojik ve vahye dayalı metafizik bir ahlaktır, ancak bu ahlakın evrenselliğinden söz edilebilir.

Modern dünyanın ahlakı Hobbes'la kurulur ve zaman içinde Jeremy Bentham ve John Stuart Mill ile geliştirilir. Hobbes tamamen insan merkezci bir etik anlayışa sahiptir, etiğin insan dışında bir özler dünyasında ya da Tanrı'da temellenmediğini, özsel veya Tanrısal bir iyi-kötü'nün bulunmadığını söyler. İyi-kötü görelidir ve tamamen insanın iştahı ve istikrâhına bağlıdır. Bentham en yüksek iyiye 'haz olarak

¹⁵⁸ H.H.Benson, *Sokrates and the Beginning of The Moral Philosophy*, C.C.W. Taylor (ed.), 2nd edit. Newyork,: Routledge History of Philosophy, 2005, vol.1, sf. 311

¹⁵⁹ Ahmet Cevizci, *Etik Ahlak Felsefesi*, sf. 149-150

¹⁶⁰ Eflatun, *Diyaloglar I, Menon Dialogu*, Adnan Cemgil (çev.), 2. Basım, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1989, sf.175

¹⁶¹ Ahmet Cevizci, *Etik Ahlak Felsefesi* sf.165-168

¹⁶² Teoman Duralı, sf.91

¹⁶³ Teoman Duralı, sf.91-93

belirler.¹⁶⁴ Hazları da matematiksel ölçmeye tabi tutar. Burada niceliksel bakışın ahlaka kadar yayıldığını görmekteyiz. Mill ise Bentham'ın hazcılığını eleştirir ancak bu eleştiri ahlakın temelini haz olup olmaması ile ilgili bir eleştiri değildir. Mill de hazzın temel olup olamayacağını sormaz, sadece hazzı bedensel olandan zihinsel olana, bireysel olandan toplumsal olana taşımaya çalışır. Bu insanın hayvan olarak insan değil de entelektüel varlık insan olarak tanımlanmasının doğurduğu bir farktır. Mill entelektüel, sanatsal, politik, bilimsel hazzardan söz eder. Yarar-zarar ilişkisi bağlamında temellenen bu ahlak pragmatist ahlak anlayışıdır. Bu yaklaşım modern dünyada arzuya, hazza ya da yarara bakan çeşitleriyle pragmatist yöntemdir ve modern dünyanın eşyaya değer biçme yöntemidir. Bireysel ve toplumsal yarar gözetken çeşitlere ayrılrsa da pragmatist ahlak anlayışı yatay düzlemde belirlenir, dikey bir boyuta sahip değildir ve bir metafizik ilkeye referans yapmaz. Pragmatik yaklaşım hakikatin ne olduğuna karar verirken ilkelere değil sonuçlara bakma eğilimidir. Her fikri pratik sonuçlarına bakarak değerlendirilir. Hakikat asla olup bitmiş değil, daima olma yolunda olan bir şeydir. Her hakikat bir yasa gibi, bir dil gibi insan ürünüdür.¹⁶⁵ Bir şey yararlıysa ve başarılıysa, bir başka değişle arzu edilen sonucu hâsıl ediyorsa o hakikattir. William James eskilerin hakikati ve onu kavrayış biçimimizi tartıştıklarına değinerek tartışmayı kendince şöyle sonlandırır: Düşüncelerimizin eski ile yeni arasında başarı ile yürüdükleri sürece hakikat olduklarını söyleyebiliriz. Ona göre metafizik tartışmalar sözcüklerin gerçek anlamında uzlaşmadığımız için ortaya çıkmaktadır.¹⁶⁶ Diğer tüm öğretiler için yeni bir hakikat 'keşif' olmasına karşın pragmatizm için 'icat'tır. Doğanın kaynaklarını ve güçlerini kullanmak için mekanik araçlar icat ettiğimiz gibi gerçekliği kullanmak için de hakikat icat ederiz. Hakikat pragmatiste göre zihinsel çalışma için bir araç, eylem için bir kılavuzdur. Değeri belirleyen de söz konusu icat edilen, değişken, göreceli hakikat anlayışıdır. Bu yönüyle hakikat pragmatizmin indirgediği şekliyle insan-altıdır, insanın istihdam ettiği bir şeydir.

Modernitenin ahlak anlayışlarından bir diğeri Deontolojik Ahldır. Kant'ın geliştirdiği bu ahlak anlayışının merkezi kavramı ödevdir. Kant yararın yerine ödevi koymak suretiyle evrensel bir ahlak ortaya koymaya çalışır ancak Kant'ın ahlakı daaşkın anlamda bir metafiziğe veya teolojiye dayanmaz. Kant'a göre her bilgi tecrübeyle başlar, insan sadece tecrübe ettiği şeyi bilebilir. Bir bilim olarak metafizik ve teoloji imkânı yoktur. Bu alanların getirdiği bilgi hiçbir zaman bilemeyeceğimiz alanı ifade eder. Kantçı akıl kendisinde bilinecek hiçbir şey bulunmayan bilebileceklerini hep dışarıdan alan bir akıldır. Bu dış kaynak ise fenomenal alandan başka bir şey değildir. Buna göre insan kendinde şeyi bilemez, kendi kendini de kendinde şey olarak bilemez. Kant'a göre uzay-zaman apriori bilinir, bunun dışındaki bilgi empirik bilgidir. İnsanın Ortaçağ Filozofları'nın kast ettiği anlamda bir aşkın/ilahi/doğuştan bilgi kaynağı da yoktur. Bu da görünenin ötesinde bir bilgi kaynağının olmadığını göstermektedir.

¹⁶⁴ Ahmet Cevizci, *Etik Ahlak Felsefesi*, sf.67-83

¹⁶⁵ Nejat Bozkurt, *Çağdaş Felsefelerden Kesitler*, 1. Basım, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1990, sf.35-39

¹⁶⁶ William James, *Pragmatism and Four Essays from The Meaning of Truth*, 1. Basım, Newyork, Meridian Books, 1955, sf.41-42

Kant'a göre 'kendinde şey' sınır kavramdır. İnsan şeyi sadece kendisine görüldüğü biçimiyle bilebilir.¹⁶⁷Bilgisi fenomenal alanla sınırlı olan insanın ahlakının numenal alanda temellenmesi bilgi ile değer ilişkisini izah etmemizi güçleştirmektedir. İnsan ahlaki olanı apriori olarak bilirse bu bilgi nereden gelmektedir? İnsan kendinde şeyi bilemezse kendinde iyiyi nasıl bilebilir? Kendinde şey bilinemez kaldığında şeyin görelilik ifade etmeyen mutlak değerini bilmek mümkün olmaz. Bu da ahlakın temelini oluşturan iyi ve kötüyü göreliliğe ve bulanık hale getiren unsurdur. Bilginin Kant'çı sınırı, fenomenal alanın dışına çıkamayan insan nazarı için mutlak değer bilinemez olması demektir. Mutlak değer bilinemezken sınırlı/fenomenal bilgi ile insan, ahlakta evrensellik iddiasını nasıl sürdürebilir? İkinci problem, aklı ile doğası karşı karşıya kalan insanın gerçekten doğasının etkilerinden kurtulup iyi, doğru, güzel olanı tespit edip edemeyeceği ve seçip seçemeyeceği konusudur. Freud sonrası psikoloji bilimi bize insan aklı kendi başına bırakıldığında doğası kültürü, tarihi ve içinde bulunduğu sosyolojik, psikolojik koşulların etkisi altında olduğunu söyler. Yani insan fenomenal alanı bile salt akılla değil bedensel psikolojik ve toplumsal etkilerin ardından müşahade etmektedir. Oysa Kant insanı salt aklın yönetiminde özgür bir varlık olarak ele almaktadır. Bu kadar bağlayıcı etki altındaki insanın özgürce Kant'ın koşulsuz buyruk dediği erdemli davranışlara erişmekte başarılı olması oldukça güçtür. İnsanın bedensel, psikolojik ve toplumsal olandan ayrı, özgürce salt aklıyla numenal alana dayalı bir iyiyi bilebileceğini ve yapabileceği iddiası insanların büyük çoğunluğu için imkânsız gözükmektedir. Toplumsal alanda belirlenen ödev ise her zaman erdemli olanla örtüşmez. Bu toplumların farklı dönemlerde bireylere farklı şeyleri buyurmalarında da, farklı toplumlarda farklı erdem anlayışlarının mevcut olmasında da görülmektedir. Kant'ın metafizikçilerde gördüğü tutarsızlık toplumların ahlak anlayışları için de söz konusu edilebilir. Bu da ahlakta evrensellik kavramını problemli hale getirmektedir.

Modern dünyada ahlak hiçbir teolojik ve metafizik doktrine atıf yapmaksızın bütünüyle yatay düzlemde belirlenmektedir. Bu durumu hem Yararcı Ahlak anlayışında hem de Kant Ahlakı'nda ortak bir unsur olarak görmekteyiz. Bu da modern ahlakın neden daima mahallî ve mevzî kaldığını evrensel olamadığını izah etmektedir. Modern insanın ahlakı bütünüyle tecrübe ve rasyonel akıl düzeyinde kurulmaya çalışıldığı, teolojik ve metafizik unsur göz ardı edildiği için hakikatten yoksundur. Modernitenin öz kabul etmeyen bakışı varlığın kendinde değerinin de olmayışını ifade eder. Öz kabul edilmediğinde ve Tanrı'ya referans da yapılmadığında değer kaçınılmaz olarak ister yarar ister ödev ekseninde olsun insana göre sınırlı bir düzlemde belirlenecektir. Bu durum değeri ifade eden 'iyi'nin insan nazarındaki anlamı göreliliğe ve bulanık olmasını netice vermektedir.

Guénon modern ahlaktan farklı olarak ahlakın temeline dini ve metafizik doktrini yerleştirir. Guénon'un insanda 'Haç Sembolizmi' ile ifade ettiği iki boyut vardır: İnsanın dikey (*şakûlî*) ve yatay (*ufkî*) boyutu. Guénon insana ilişkin düşünce

¹⁶⁷Aliye Kovanlıkaya, sf.23-34

fonksiyonunu da iki melekeyle ilişkilendirir: rasyonel akıl ve intellekt. Rasyonel akıl yatay insanın yatay düzlemdeki neden sonuç ilişkilerini kurmasına yarar. Analiz eder, ilişkilendirir, oranlar, duyulur olanı akledilir olana çevirir. İnsanın yatay boyuttaki ilişkilerini düzenlemek için rasyonel akıl kâfidir.¹⁶⁸ Bu düzlemde çalışan akıl yarar ve zararı bilir. Yarar ve zararı bilen insan ilkinе yaklaşır ve ikincisinden uzaklaşır. Bu insanın beşeri düzeyidir. İnsan salt bu alanda sınırlanırsa Gelenekte hayvan-insan adıyla adlandırılır.¹⁶⁹ Burası bedensel ihtiyaçlar seviyesidir. Burada rasyonel akıl etkindir ve insanın arzu ve ihtiyaçlarını sağlamaya yönelik çalışır. Ancak bu düzeyde insan arzu ettiği/yararlı saydığı şeyin kötü, istemediği/zararlı saydığı bir şeyin de kendisi için iyi olabileceği ihtimalini idrak edemez. Bu bilgi yarar ve zarara değil öze ve hikmete ilişkin bilgidir. Âlemin zahiri yüzünde eşyanın özüne, olayların hikmetine ilişkin bilgi bulunmaz. Öze ve hikmete ilişkin bilgi daha derindedir ve insanın dikey düzlemde çalışan melekesi intellektin konusudur. İnsanın dikey boyuttaki akli fonksiyonu ise intellekt ile belirlenir. İntellekt mutlak değere ilişkin bilgiyi üretmez onu aşkın ilkeden alır. Söz konusu bilgi yakini/kesinlik ifade eden bir bilgidir. İlkeden alınan eşyaya ve olaylara uyarlanır ve böylece onlarda rasyonel akla görünmeyen yan, öz, intellekt tarafından ortaya çıkarılır. Bu sayede aşkın ilkeye bağlı olan değer hiyerarşisi ortaya çıkar. Bu değer hiyerarşisi de ahlaki belirler. Bu değer hiyerarşisinden kurulan ahlak, intellektin aşkın ilke yardımıyla kurduğu bir eşya ve değer düzeninin adıdır. Bir teolojik ya da metafizik ilke olmadan insan ahlaki kuramaz.

Gelenekselci Ekol'de ahlakın metafizik kökeni ifade edilirken Tanrı'nın aynı anda hem Varlık, hem Bilinç, hem de Mutluluk/Haz oluşundan hareket edilir. Varlık ve Bilinci zuhura taşıyan ise Mutluluk/Haz'dır. Yani Mutluluk/Haz Varlık ve Bilinç'le dünyayı inşa eder, insan Haz'la yaratılmıştır ve ona bağlı olarak vardır ancak dünyaya indiğinde insanın hazzı putperestliğe dönüşmüş, duyulur olana, nesneler dünyasına saplanmış, manevi hazzın yerine kibirli, kirli bir kült oluşturmuştur. Bu haliyle beşeri haz, iyiyi belirlemede bir ölçüt sunmaz. Beşeri hazzın iyiye ilişkin bir ölçüt olabilmesi için hazzı kadim hale (*primordial*) dönüştürmek, nesnelere bakış tarzını değiştirmek gerekir. Modern anlayışta nesne kendinden başka bir şeye işaret etmez. O ne ise odur ve değeri de görüldüğü kadardır. Bu bakış ile modern birey, aşkın olanla irtibatlı ve değerini Tanrı'dan alan nesnenin rütbesini tenzil etmektedir. Eşyayı Tanrı'dan koparmak olan tenzil-i rütbe asli bir günah olduğu için de değersizlik hissi ile peşinen cezalandırılmaktadır. Erdemler varoluşsal yetkinliği, hakikatler ise entelektüel yetkinliği sağlar. Erdem basitlik, dâhili güzellik ve asillik (aslı gibi olmak) iken, hakikat ise mutlak ile mümkünü, Gerçek ile yanılsamayı birbirinden ayırma gücüdür. Erdemler insanın dikey boyutu ile istidatlar ise yatay boyutla ilgilidir. İyi Tanrı'dadır ve zuhur Ondan olduğu/Onu yansıttığı için iyidir, Ondan ayrı/başka/uzak olduğu ölçüde kötü ve saçmadır. Öyle ise erdem burada çok kritik bir öneme haizdir. Erdem sayesinde insan

¹⁶⁸ René Guénon, *Symbolism of The Cross*, sf.11-12

¹⁶⁹ Suad el Hakîm, *İbn'ül Arabî Sözlüğü*, Ekrem Demirli (çev.) 1. Basım, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2005, sf.277

Tanrı'ya yaklaşır, Onu yansıtır, O'ndan olduğunu izhar eder, bu sayede sadece mutluluğa yaklaşmış olmaz, aynı zamanda anlamlı olana da yaklaşmış olur. Erdemler sayesinde insanda ve doğada zuhur İyi'yi yansıttığı gibi Hakikat'i de yansıtır.¹⁷⁰Bu bakışla erdem sadece mutluluk vermez, anlam ve hakikat problemini de çözer. Schuon düşüncesinde erdemin varoluşsal yetkinlik, Hakikat'in ise entelektüel yetkinlik olarak kabul edildiğini ve yetkinlik kavramı altında ikisinin birleştirildiğini görmekteyiz.

Schuon anlam ile hem metafizik hem ahlaki bir ilke olarak gördüğü fedakârlık ilkesi arasında bir bağ kurmaktadır.Bu ilke yaşam ve ölümün iç içeliği ilkesidir. Shuon'a göre oluşun içinde Tanrı'nın hatırlanması, hayatın 'kör' akışını durdurmaya ve onun anlamına vakıf olmaya yarayan bir tür ölümdür.¹⁷¹Schuon burada ahlak ile anlam arasındaki ilişkiyi tesis eder. Hakikate ilişkin bilgi, ahlakın koyduğu sınırdaki zuhur eder, insan kendinin ve varlığın anlamını feragatin arzuyu uğrattığı kesintide görebilir. Burada varoluştaki kesinti onun yatay boyutuyla ilgilidir, insan fedakârlık/feragat/ölüm anlarında hayatın yatay ekseninde bir kesintiye yol açar veanlık düzeyde de olsa dikey eksene geçişi temin eder. Modern insan fedakârlıktan ve ölümden kaçındığı ölçüde anlama erişemeyecektir. Modernite temeli itibariyle bireyin üstünde herhangi bir ilke, otorite görmediği için fedakârlığı anlamsız bulur, ahlâki düzeyde de dışlar. Oysa anlamsız bulunan fedakârlık/feragât/kesinti, tam da varoluşun boşaltıldığı kesintiye uğratıldığı yerde/zamanda, özün/anlamın ortaya çıkması için zorunludur.Gelenekselciler'e göre içinde olduğumuz modern anlam ve hakikat problemi ise bütünüyle nihai gayemize temas etmektedir, bu nedenle yaşanan ıstırap asli bir probleme dayanmaktadır.¹⁷²

1.3. KOZMİK ÇEVİRİMDE İNSAN

Guénon'a göre insanı anlamak için metafizik bilginin altında yer alan kozmoloji bilgisine de ihtiyaç vardır. Kozmoloji Geleneksel öğretilerde metafizik alanın altında, semavi zuhura ait bir bilgidir, gök etkin unsurdur ve beşer olması bakımından insan onun etkisi altında bulunur. Guénon düşüncesinde Hindu Geleneği önemli bir yer tutmaktadır, Kozmik Çevrim öğretisi de Hindu öğretilerine ait kavramlardan biridir.¹⁷³Kozmik Çevrim içinde yer alan her dönemin kendine özgü özellikleri, alâmetleri vardır. Çevrimler öğretilerinde zuhurun başlangıcında dünyada her şey iyi ve güzeldir, insanlar kutsalın tecrübesini tam olarak yaşarlar. Bu Altın Devir adıyla adlandırılan kozmik dönemdir. Ancak zamanla asıldan uzaklaşılır. Her şey tersine döner, karmaşıklıklaşır. Gümüş, Bakır ve son olarak Demir devirleri başlar. Kaosla birlikte

¹⁷⁰Frithjof Schuon, *Beşer Tecellisi*, sf. 63-72

¹⁷¹Frithjof Schuon, *Beşer Tecellisi*, sf.86-91

¹⁷²Frithjof Schuon, *Beşer Tecellisi*, sf.38

¹⁷³ René Guénon, *Geleneksel Formlar Kozmik Devirler*, Lütfi Fevzi Topaçoğlu (çev.), 2. Basım, İstanbul: İnsan Yayınları, sf.13-14

birtakım doğal âfetler de bu bozulmaya eşlik eder. Zaman hızlanır. Kısaca anlatılan bu çevrim zorunlu kozmik bir yasadır. Karanlık çağa tekabül eden Demir Devri/Kali-Yuga kozmik çevrimde kutsala en uzak devreyi, tam bir ifsat dönemini ifade eder. Guénon Hindu Kozmik Çevrimler öğretisi, Hristiyan Düşüş Teolojisi, İslami Ahirzâman anlayışlarının aynı kozmolojik sürece göndermede bulundukları kanaatindedir.

Guénon bu öğretinin insanlığın başlangıcından sonuna varoluş biçimini şekillendirmede etkin olduğu ve modern insanın durumunu anlayabilmemiz için Kozmik Çevrimler Öğretisi'nin incelenmesi gerektiği kanaatindedir. Kozmik Çevrimler Yasasına göre varlık zuhurun başlangıcından itibaren bir iniş halindedir. Bu iniş hem varlığın bütünü hem de insan için geçerlidir. İniş/düşüş birlikten çokluğa, özden maddi töze, soyuttan somuta, insan melekeleri bakımından da intellekten rasyonel akla, rasyonel akıldan duyulara doğrudur. Kozmolojik iniş hem ontolojik, hem de tarihsel sonuçlar doğurur. Maddileşme belirli bir katılığa ulaşınca insan da kaçınılmaz olarak katılaşmaya başlayacaktır. Guénon çeşitli suretlerdeki materyalizmin nedenini kozmik inişin bir safhası olarak görmektedir, öyle ki Modern Çağ Kozmik Çevrim Yasası'ndaki insanlığın Demir Devri'ne tekabül etmektedir.

İnsanın da bir parçası olduğu kozmik iniş bâtından zâhire doğru bir açılma ve öz (*mücmel*) olanın ayrıntılı (*tafsili*) hale gelmesidir. Tüm dönemler Tanrı'ya nispetle birdirler. Ancak insana nispetle bir anlam ve değer hiyerarşisine tabi tutulabilirler. Çünkü insan anlam ve hakikatle ilişki kurabilmesi için özsel ve niteliksel olana yakın olmaya muhtaçtır. Tanrı için bir yön söz konusu değildir, tüm zuhur Onun için –bir mesafeden söz edebilirsek- eşit mesafededir. Ancak beşeri bireysellikteki insan bir yerdedir ve bir yere doğru seyir halindedir. Varlığı ve onun içindeki yerini anlayabilmek için seyrinin yönünü doğru belirlemek durumundadır. Bu sayede beşerden Gerçek İnsan'a oradan da Evrensel İnsan'a tekâmül etmek mümkündür. Burada kast edilen tekâmül Yahudi-Hristiyan Geleneği'nde '*Edenic State*' ya da '*Primordial State*' adıyla adlandırılan durumu ifade etmektedir. Guénon bu duruma İnsan-ı Kadîm ya da Gerçek İnsan demektedir.¹⁷⁴ Bundan sonra varlığın insanda bütünsel gerçekleşmesi aşaması (*tahakkuk*) gelir ki bu durumda Kâmil İnsan ya da Evrensel İnsan ortaya çıkar.¹⁷⁵

1.3.1. Kozmik Çevrimde Modern İnsanın Durumu

Kozmik Çevrimler Öğretisi'ne göre çevrimin etkileri saltdoğal düzen ve zamanın işleyişi üzerinde de kendini göstermekle kalmamakta, sosyal ve ahlâkî düzeyde de kendini göstermektedir. Guénon'a göre insanlar hangi çağda yaşadıklarını, işte bu alâmetlere bakarak anlayabilirler. Gerçi insan, çağının farkına varmış olsa bile Kozmik

¹⁷⁴René Guénon, *Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi*, Fevzi Topaçoğlu (çev.), 1. Basım, İstanbul: İnsan Yayınları, 2001, sf.22

¹⁷⁵René Guénon, *Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi*, Sf.152

Çevrimi değiştiremez. Sadece bu zorunlu çevrim içinde kendine bir rol seçip beğenebilir.¹⁷⁶Guénon bu meseleye insanın kozmos karşısında hem edilgin hem etkin olduğu fikriyle yaklaşmakta veinsanda varlığın anlam ve hakikatine ilişkin bir bilinç hâsıl olduğunda bireysel düşüşün derhal duracağını ifade etmektedir ancak insanların çoğunluğu böyle bir bilinç halinde değildirler. Guénon düşüncesinde ifade edilen düşmenin durması ve asli mahiyete dönüş için çaba göstermekle çarkın tersine yol alış sadece bu bilincin eşlik ettiği fertle ilgilidir. Bu da demir çağının insanları olarak adlandırılan topluluk içinde gerçek metafizik bilgiye ulaşmak isteyen insanlara teorik bir başlangıç düzeyinde de olsa bu imkânı açmak ve yol göstermekle mümkündür.¹⁷⁷

İnsan, bu dönemde ne kadar çabalarsa çabalasın belirli ölçüde maddileşmenin, katılaştırmanın elinden kurtulamaz. Nitekim bu durum pratik sahada modern insanın gündelik hayatında muhtaç olduğu varsayılan madde miktarından da görülmektedir. Entelektüel alanda ise önceden de belirttiğimiz biçimde aşkın bir metafizik ilkeden kopuşla intellekt kullanılmaz olmuştur. Bu şartlarda rasyonel aklıla idare etmeye çalışan insan zihni, katı olana ayrılmaz biçimde bağlanmış, ondan bağımsız düşünemeyecek hale gelmiştir. Rasyonel aklın da duyu alanına mahkûm edilmesi, insanın gitgide bir duyu ve duygu varlığı haline gelmesiyle neticelenir. Bu düşüş durumunda modern insan soyutlama yeteneği oldukça zayıflamış somut ya da muhayyel olabilen üzerinde düşünmeye alışmış, duyuları ve duygularıyla iş görmekte olan bir zihne sahiptir.

1.3.1.1. Kozmik Çevrimin Safhaları

Guénon kozmik çevrim içerisinde modern insanın durumunu iki aşamada ele alır. Katılma ve çözülme kavramlarıyla anlatılabileceğimiz bu iki aşamalı yapı kozmos insan ilişkisinde karşılıklı etkileşimi içeren iki farklı safhadır. İlk safha olan katılma (*solidification*) maddileşmeyi ifade eder. Katı cisimler moleküler yapılarındaki yoğunlukları, nüfuz edilemeyişleri, kristal yapıları ile her şeyden daha fazla maddilik ifade ederler. Modern Bilim duyulu alanı çalışma alanı, duyuları doğrulama aracı, niceliksel ölçmeyi bir kriter haline getirmiştir. İnsan zihni rasyonel aklın üstünde bir melekeden reddinden itibaren oluşa hapsedilmiştir. Katıhal Fiziği çalışmalarıyla nanoteknoloji ile katı cisimlerin pürüzlülükleri giderilmekte, X-Ray vasıtasıyla cisimlerin içyapılarında var olan boşluklar giderilmeye çalışılmakta ve ‘kusursuz’ yarı iletkenler, yapay kristaller, uzay araçlarında kullanılmak üzere cisimlerin doğal sertlikleriyle yetinilmeyip, kusursuz sertlikte katı cisimler elde edilmeye

¹⁷⁶ Mehmet Evkuran, “René Guénon Düşüncesinde Temel Konu ve Kavramlar”, Bilimname Vol.10, (Ocak 2006), sf. 93-115

¹⁷⁷ Henri Bergson, Gabriel Marcel, René Guénon, *Metafizik Nedir*, sf. 100

çalışılmaktadır.¹⁷⁸Guénon'a göre bilimde katı cisimler üzerinde yoğunlaşan çalışmalar aslında Kozmik Çevrim'de madde kutbuna gitgide daha fazla yaklaşıldığının alametleridir. Bu durumu Bergson'un katı cisimden istidlâli aklın (*la raison*) çalışma alanı olarak bahsetmesiyle örneklemektedir.¹⁷⁹ Bergson katı cisme bağlı olan melekeyi *intelligence* olarak adlandırır ancak Guénon'a göre bu hatalı bir isimlendirmedir ve Bergson'un sözünü ettiği katı cisme bağlı çalışan meleke gerçekte istidlâli akıldır. Bergson istidlâli aklı katı alet yapan olarak tanımlarken aklın bugünkü bilimsel kullanımından söz etmektedir. Bilimin bütünüyle duyulur olana yönelmesi, insanın tüm melekelerinin katı cisimler dünyasında olan bitene hasredilmesi sayesinde bugün bilimsel başarı denilen şey ortaya çıkmıştır.¹⁸⁰ Burada başarı pratiktir. Bunun sebebi de varlığın bütünü için verilmiş yetilerin tek bir alana yöneltilmiş olmasıdır. İnsanlığın önceki çağlarında maddi alanda bu kadar gelişmişlik olmamasının sebebi onların başarısızlığı mıdır yoksa varlığın duyulur âlemden başka mertebelerine duydukları ilginin ve verdikleri değerin bir sonucu mudur? Guénon bu soruyu gündeme taşır ve modern durumun maddi başarısını sadece madde ile ilgilenmesine borçlu olduğunu ifade eder. Bu insani olanda eksilme pahasına bir başarıdır. İnsan Tanrısal olanla ilişkisini, Düşüş Öncesi Hal'e ulaşma imkânını, bir başka deyişle beşerden insana giden yolu feda ederek, dünya hayatının zâhirine ilişkin görelî bir bilgiyi, tabiat üzerinde hâkim olmayı, şüpheli bir özgürlüğü ve madde etrafında dönen modern yaşamı elde etmiştir.

Materyalizm modern toplumlarda temelde iki türlü gözükür:

1. Sarih, biçimsel ve teorik materyalizm (*explicit formel*)
2. Pratik ve uygulamada materyalizm (*matérialisme de fait*)

İki türünde de materyalizm modern insanın psiko-fizyolojik oluşumuna son derece önemli bir değişiklik taşımaktadır. Bunu saptamak modern insanın anlama yetilerinin gitgide sınırlı ve daralan bir mahiyette oluşuna bakarak mümkündür. İnsanın duyularına doğru daralan mahiyeti onun gitgide daha dindışı bir görüş açısına sahip olmasına ve maddi, katı, biçimsel görüş açısını tüm alanlara hatta dine bile taşımasına sebep olur. Gündelik hayat bu profan hayattır. Gündelik hayatın kalıpları dışında bir şey vuku bulsa bile bu hemen olağanüstü/olağandışı sayılarak anlamaya değmez varsayılır. Bunun sebebi insan-üstü (*supra-humain*) olanın inkâr edilmesi ve dışlanmasıdır. Guénon buna olağan üstülükleri işaret eden bir imge ile karşılaştığında 'gerçek hayat' vurgusuna sığınılmasını ve spirütel olan yahut olağan olmayan durumun derhal defedilmesini örnek gösterir.¹⁸¹

¹⁷⁸Charles Kittel, *Katıhal Fiziğine Giriş*, Gülsen Önençüt, Demir Önençüt (çev.), 8. Basım, Ankara: Palme Yayıncılık, 2014

¹⁷⁹Henri Bergson, *Metafizikçe Giriş*, Atakan Altınörs (çev.), 1. Basım, İstanbul : Paradigma Yayınları, 2011, sf.20-22

¹⁸⁰René Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, sf.143-145

¹⁸¹René Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, sf.127-128

Modern bilim insanlığın bilgisinin geçmiş devirlere göre daha fazla olduğunu iddia etmektedir. Guénon bu iddiayı reddeder, ona göre insanın varlık sınırları hiçbir devirde bu kadar sınırlı olmamıştır öyle ki modern insanın duyulur dünyanın dışında hakikatin başka bir alanıyla varlığın başka bir mertebesiyle ilişkisi bütünüyle kesilmiştir. Modernitenin bakış açısıyla insan, maddi dünyada yaşayan maddi bir entitedir. Materyalist anlayışların nazarında ise insan maddi süreçleri belirlememekte tam tersine maddi süreçlerin bir ürünü olarak şekillenmektedir. Marxist görüşe göre toplumlar bir organik bir bütün olarak var olur ve gelişir. Var olmak ve gelişmek için toplumlar üretimi geliştirmek zorundadır.¹⁸² Sosyal yapının gelişimi içerisinde insanlar kendi iradelerinden bağımsız olarak belirlenmiş ilişkilere girerler. Bu ilişkiler onların maddi üretim süreçlerinde hangi kademedede olduklarına göre belirlenir. Bu üretim ilişkilerinin toplamı toplumun ekonomik yapısını oluşturur. Bu ekonomik yapı toplumun esas temelidir. Hukuki ve siyasi üstyapılar, hatta kolektif toplumsal bilinç de bu ekonomik altyapıya göre biçimlenir. Maddi üretimsel yapının durumu, hayat şartlarını, politik yapıyı ve entelektüel yapıyı belirler.¹⁸³ Kapitalist anlayış da maddede temellenmesi bakımından marxist yapıyla ortaklaşmaktadır. Bu surette modern dünyanın tamamında maddeci entelektüel, toplumsal, ideolojik, siyasi yapılar hâkim durumdadır. Guénon düşüncesinde tüm bu maddeci tezahürler katılaşma alametidirler.

Guénon'a göre insan hiçbir durumda çevresinde olup bitenleri seyreden doğru ya da yanlış bir fikir edinen basit bir seyircinin rolüne indirgenemez. Aksine insan içinde yaşadığı dünyanın değişimleri içinde aktif bir katılımcıdır. Hatta dünyadaki merkezi konumu(*Tanrı'nın halifesi*) sebebiyle değişimi etkileyen faktörlerin en önemlisidir. Guénon'a göre insanın Kozmik Çevrim'de hem etkin hem edilgin bir rolü vardır. İnsanın materyalistleşmesi arttıkça etken bir faktör olarak o dünyanın katılaşmasına daha da çok yol açmaktadır. Burada bir fâsid daire söz konusudur.¹⁸⁴ Çevrim maddi töz tarafına doğru yaklaştıkça insan zihni maddeye eğilim göstermekte, insan maddeye eğilim gösterdikçe dünya katılaşmaktadır. Burada insan Kozmik Çevrimden hem etkilenen hem de onu etkileyen durumdadır. Evren ile insan arasında bir etkileşim söz konusudur. Evren insanın kendisine ilişkin tutumuna göre biçim almakta, ona tepki vermektedir. Modern insan özsel ve niteliksel olanın değerini bilmedikçe manevi olan her şey yavaş yavaş gözden silinmektedir. Guénon bunu hayvanların kendilerine düşmanca tavır takınan insanlar karşısındaki tutumuna benzetmektedir. Yani burada söz konusu olan sadece insanın algısının değişimiyle bir şeyleri göremeyişi değil, ayrıca onların da bir çeşit şuurlu pozisyon alışı insandan saklanması söz konusudur. Elbette bunu modern bilimin yöntemlerinden biriyle ispatlama imkânı yoktur. Ancak işte tam da bu tutumla modern insan bazı şeyleri sırf elindeki metoda uymadığı için asla keşfedemeyecektir.

¹⁸² Leslie Stevenson, *Yedi İnsan Doğası*, 1. Basım, İstanbul: Say Yayınları, 2005, sf. 63-81

¹⁸³ Lorraine Daston, *Science Studies and the History of Science*, *Critical Enquiry* Vol 35, No.4, *The Fate of Disciplines* Edited by James Chandler and Arnold I. Davidson (Summer 2009), p. 801 http://wsblog.iasb.unibe.ch/wp-content/uploads/Daston_2009.pdf

¹⁸⁴ René Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, sf. 145-146

Bilimsel teoriler bize varlığın hakikatine, anlamına, nedenlerine ve ilkelerine ilişkin bir bilgi vermez. Sadece olayların nasıl olduğunu anlatarak gündelik hayatımızı kolaylaştırır ve kendimizi doğaya karşı güçlü ve güvende hissetmemizi sağlar. Bunu azımsamıyoruz, sadece yerli yerinde değerlendirilmesini, bilimin her meseleyi ölçebilecek bir terazi addedilmemesini gerekli görüyoruz. Bu meyanda bilim, insanın anlam problemini çözmez. Ancak geniş kitleler için bilimsel bilgi tartışılmaz bir dogma halindedir. Bunun mahzuru şudur: Hakkında derinlemesine bir bilgi sahibi olmadıkları ama tartışılmaz doğru addettikleri bilim onlarda başka bir anlam arayışı bırakmamaktadır. Onlara göre fenomenal alandaki bilimsel bilginin insan için mümkün tek bilgi olduğu zannı vardır. Bu zan sayesinde insanların mevcut potansiyelleri zâyi olmaktadır. Kuşkusuz bu kitle içinde Geleneği de bütünüyle kavrayamayanlar çok olacaktır, ancak onlar dini ritüeller ve zâhiri dini bilgi sayesinde mevcut bilimsel dünya görüşünün sunduğundan çok daha anlamlı bir dünyada yaşayacaklardır. Hayata, ölüme, olgu ve olayların hikmetine dair Geleneksel öğretiyi donanacaklardır. Kitlenin irfâna erişmesi söz konusu olmayabilir ama onların imana erişmesi bilimsel dogmaya ilişkin hâli hazır zanda kalmalarından iyidir ki bu ilkinden tartışılmaz biçimde yüksek bir derecedir. Nitekim Guénon Geleneksel toplumlarda halkın modern toplumlara göre teknoloji ve konfor anlamında değilse de insan olmanın anlamı ve değeri bakımından daha iyi bir hayat sürdükleri kanaatinde dir.¹⁸⁵

Guénon dünyanın katılaşmasına örnek olarak ‘nüfus sayımı’ olgusunu gösterir. Nüfus sayımı insan dünyasına ilişkin her şeyin sayıldığı, dökümünün yapıldığı, kaydedildiği ve planlandığı istatistik ve mekanik bir olgudur. Sayım ve istatistik kayıt tutma idari yapılanma için çok önemlidir. Bu ideal tekbiçimciliğin ve bireylere sayısal üniteler gibi davranılmasının bir göstergesidir. Artık bütün insanlar ortalama, standart bir ölçüye uymaya zorlanmaktadır. Ticari malların dolaşımının alabildiğine kolay ama insanların dolaşımının mümkün olduğu ölçüde zorlaştırılmış olması da maddileşme ve katılaşmanın bir diğer tezahürüdür. Artık dünya üzerinde ‘göçebe’lere yer yoktur. Göçebeler gidecek bir alan bulamamaktadırlar çünkü dünyadaki her toprak parçası birilerinin mülkiyetine geçip kullanıma sokulmuştur. Bilakis insani varoluşun kadim zamanlardan gelen ve Hâbil ile temsil edilen göçebe yaşayışının ıslah edilmesi ve yerleşik hale getirilmesi, toplu konutlara konularak sayıma ve denetime sokulmasına uğraşılmaktadır. Sabitleşmenin son kertesi olan kentsel yaşam, bireyi de belirli zamanda belirli mekânda olduğu tespit edilebilen bir mekanik cisim haline getirmiştir. Bu yerleşik yaşama düzeninin göçebe yaşama biçimini öldürmesidir. Guénon bu durumuyerleşik insanların imgesi olan Kâbil’in göçebelerin imgesi olan Hâbil’i öldürme süreci olarak ifade eder.

Modernite öncesinde ise Kabil ve Habil ile sembolize edilen yerleşik ve göçebe insanın, bütünsel zuhurun insana dönük kısmında anlamlı ve değerli bir yeri bulunmaktadır. Hem göçebelerin hem de yerleşiklerin insani varoluş yönünde

¹⁸⁵René Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, sf.150-151

çeşitliliğini ifade eden yaşama alanı ve varlığı kendince algılayış biçimleri mevcuttur. Guénon'a göre modern dünya göçbeleri homojenliğe uygun olmadıkları için reddetmekte olduğunu, Avrupa'da Yahudiler'le ilgili Siyonist projenin ve Çingenelerle ilgili projelerin buna birer emsal teşkil ettiğini ifade etmektedir. Guénon'a göre mekân varlıktaki yayılma ilkesini (*bast*) temsil eder ve Göçbelerde ortaya çıkan zuhurun varoluş imkânıdır. Göçbelerin hareketi sadece mekânla sınırlanmaz, onlar anlama ve hakikate ilişkin sesli de sembolleri kullanırlar. Bu nedenle kulak merkezli bir algı biçimine sahiptirler. Müzik ve şiir gibi fonetik sanatlarla tekâmül ederler. Modernitenin sözlü kültüre itibar etmeyişi de bu meyanda okumamız gerekmektedir. Öte yandan yerleşik toplumlar Kâbil ile sembolize edilirler. Guénon'a göre zaman yerleşik toplumlarda ortaya çıkan zuhurun imkânıdır. Bunun anlamı onların yerleşik düzenden ötürü zaman içinde kalıcılık sağlamış olmalarıdır. Nitekim anlam ve hakikate ilişkin sabit görsel sembolleri kullanırlar, yazı onların icadıdır ve algıları göz merkezlidir. Resim, heykel ve mimari gibi plastik sanatlarla tekâmül ederler. Ancak zaman ilkesi varlıkta sıkıştırma ilkesidir (*kabz*) bu nedenle yerleşikler yozlaştıklarında materyalist olurlar.¹⁸⁶ Madenler âleminde kendini gösteren sanatlar yerleşik toplumlarda olur ve göçebe toplumlara bu sanatlar yasaktır çünkü katılaşmayı temsil ederler. Katılaşmada bir örnek de yerleşik toplumların bina yapımında önce tahta, sonra taş ve en son olarak da metallerin kullanımına geçmiş olmalarıdır. Metal sadece sabitliği, sertliği, zamana karşı dayanıklılığı değil aynı zamanda yıkıcılığı da temsil eder. Savaş sanayinde metal kullanımının gitgide artması ve sofistike hale gelmesi buna örnektir. Göçbelerin silahları ise sürekli yer değiştirmeye uygun biçimde hafif ve taşınabilir şeylerdir. Onların metallerle ilişkisi bununla sınırlıdır. Guénon'a göre katılma önce yerleşik toplumların göçebe toplumları yok edişi sonra da yerleşik toplumların gitgide daha fazla materyalist hale gelişi ile tamamlanmıştır. İnsani varlığın iki temel zuhur biçiminden birinin diğerini yok etmesi Kozmik dengenin katılma yolunda bozulması anlamını taşımaktadır.

Katılma insanların dini kavrayışlarına da tesir eder, gitgide daha özden ve manevi/ezoterikolandan uzak, biçime/egzoterik olana sıkı sıkıya yapışmış, metafiziğinden koparılmış ve sadece yatay düzlemde ilişkileri belirler hale gelmiş bir dini kavrayışı ortaya çıkarır. Modern bakışla nazar edildiğinde özünde geleneksel olan ve ezoterik içeriği de bulunan dini doktrinlerin salt dış/kabuk düzeyinde bir kavrayışı söz konusudur. Burada dini metinlerin yüzeysel bir kavrayışla, lafzî olanla sınırlı olarak, her tür mecazdan, işareten, sembolik ya da mitolojik anlatımdan sıyrılmış, bütünüyle rasyonel ve maddi yönde ele alınmasıyla, Hristiyan dünyasında evanjelik, İslam dünyasında selefi anlayışların gitgide yayılmasına benzer katılma örneklerini görmekteyiz. Bu anlayışların tümünde özü değil maddeyi, niteliği değil niceliği, manayı değil lafzı, hakikati değil formu önemseyen bir bakış açısı söz konusudur. Bu durum varoluş maksatları insanın dikey boyutunu inşa etmek olan teolojik metinlerin insanın

¹⁸⁶René Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, sf.176-183

salt toplumsal hukuki işlerini düzenlemek için vazedilmiş yatay okumalarıyla yetinilmesinden kaynaklanmaktadır.

Guénon düşüncesinde Kozmik Çevrim'in ikinci safhası ise çözülme(*dissolution*) kavramı ile ifade edilir. Çözülme ile ifade edilen sert bir cismin hızla çarptığı bir yüzeyde sayısız küçük parçaya dağılması şeklindedir. Bu durum maddi evrenin dağılmasını ifade eden bir kıyameti ifade ettiği gibi, insandaki izdüşümü de insan benliğinin/bireyliğinin ontolojik ve psikolojik düzeyde söz konusu cisme benzer biçimde sayısız fragmana parçalanmasını ifade eder. Katılma safhasında özden maddi töze doğru hareket eden varlık, maddenin gittikçe daha fazla katılma ve sertleşmesiyle bir an gelir, bir darbe alır ve artık içinde hiçbir yumuşaklık/esneklik bulunmadığından bütünlüğünü koruyamaz ve sonsuz küçük parçaya bölünür. Kozmik Çevrim'in çözülme safhası hem dünyada hem insanda ortaya çıkar ve ikisi için de bir tür kıyameti ifade eder.

Katılma safhasında oluşan modern özne de benliğin/bireyliğin/rasyonel aklın/bedenin önemli ve öncelikli olduğu beşeriyetin maddi ve katı halini temsil etmektedir. İnsanlar bu safhada maddeyi/katı cismi/duyulur dünyayı daha ayrıntılı biçimde bilmiş, tüm yetilerini bu alana teksif etmiş ve ona hâkim olmuştur. Kendini de maddi/bedensel alanda tanımlayan modern birey maddi alanda gitgide artan başarısından aldığı güçle, hakikati elinde tuttuğuna inandı ve modernitenin dünyaya yayılmasını arzu etti. Bir dünya görüşü olarak modernite sömürgelerle fiili, propagandayla psikolojik nüfuz alanını 19.yüzyıla kadar genişletti. Bu görüşe göre modernitenin ulaşamadığı her yerde kurtarılmayı beklemekte olan insanlar/toplamlar bulunmaktaydı. Ticari kapitalizm ve modernite havariliği birlikte yayılmacı bir politika izlediler. Bu yayılıştaki Batı Medeniyeti'ni bu kibre varan özgüven içinde görürüz. Ancak 19.yüzyılda bilimde bir dizi kırılmanın vuku bulduğu görülmektedir. Bunlardan ilki Reimann ve Poincare'nin yeni geometrileridir. Küresel ve Eliptik Geometriler, insanlığın zaman ve mekâna ilişkin kavrayışı değiştirmiş, Öklid Geometrisi'ne dayanan modern mekân ve zaman kavrayışı ilk sarsıntısını yaşamıştır. İlk kez modern insanlar içinde yaşadıkları âlemin bildikleri gibi olmayabileceğine dair şüphe duydular. Rönesans döneminde Kilise'ye yönelen şüpheye benzetebileceğimiz bu şüphe bu kez Modern Bilim'e yönelmeye başladı. Fizik'te ışığın parçacık-dalga ikili yapısının anlaşılması ile ortaya çıkan sonraları maddenin parçacık-dalga mahiyetindeki ikili doğasına kadar ilerletilen yeni optik teorileri ve maddeyi ve enerjiyi yani varlığını oluşturduğuna inanılan temel kavramları yeniden tanımlayan yeni bir mekanik olan Kuantum Mekanik'i ile daha da arttı.¹⁸⁷ Artık sadece zamana ve mekâna ilişkin değil ışığa ve cisme ilişkin kavrayış da Descartes ve Newton ile kurulan Klasik Mekanik'in zaman, mekân, ışık ve cisim kavrayışından bütünüyle farklılaşmıştır. Görelilik sadece fiziksel alanda değil insan hayatının tüm aşamalarında kendini göstermeye başlamış ve

¹⁸⁷ Hüseyin Gazi Topdemir ve Yavuz Unat, *Bilim Tarihi*, 6. Basım, Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2013, sf. 330-340

modern zannın ifadesi ‘hakikat’ silinmeye başlamıştır. Bu dönemde mekaniğin değişmesinin ardından insana bakış da değişime uğramaktadır. Lamarck ve Darwin’in Evrim teorileri insanların o güne kadar sabit var saydığı canlılar dünyasına ilişkin algıyı da sarsmıştır. Evrimci görüş yaygın sanının aksine sadece Kilise’nin karşı çıktığı bir görüş değildir. Bu anlayış uzun zaman Newton’cu Mekaniğin de prensipleri ile izah edilemez bir durumu ortaya çıkarmaktaydı. Evrim’e paralel olarak Freud, Jung ve Adler’in çalışmalarının yankılarını görmekteyiz. Bu çalışmalar ile insanın modern paradigmada sanıldığı kadar rasyonel bir varlık olmadığı, büyük ölçüde bilinç dışı tarafından sevk ve idare edildiği konusundaki çeşitli psikoloji kuramları ortaya çıkmıştır. Bu da modernitenin rasyonel canlı olarak tanımladığı insana ve rasyonel aklın ürünü teorilerin ardında bilgiye gölge düşürebilecek psikolojik etkenler olabileceği şüphesine yol açtı. Ardından kısmen Popper’la ve temelden bir eleştiri olarak Kuhn’la bilim felsefesinde pozitivizm eleştirileri baş gösterdi. Bilimsel bilginin aslında nesnel olmadığını, bilim topluluklarının kültürel, siyasi, ekonomik, psikolojik ve sosyolojik birtakım etkiler altında kurdukları paradigmlar olduklarını ve sadece uyaşımlara dayandığını ifade eden görüşlerinin ardından bilimin sadece bir sosyal inşa olduğu teorilerin gerçekliğe uygunluk değil kendi içinde uyumlulukla inşa edildiğini iddia eden Sosyal Teori ortaya çıkmıştır.¹⁸⁸ Bu bilimin hakikat iddiasından vazgeçişini anlamına gelmektedir. İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra ise insanlar modernitenin kuruluşunda göksel cennetten vazgeçerek kurmayı hedefledikleri yeryüzü cennetinden de vazgeçmek zorunda kaldılar. Savaşların ve bilginin temellerine ilişkin şüphenin baş göstermesiyle ortaya çıkan dönem filozofların postmodern dönem, Guénon’un ise çözölme dönemi diye kavramlaştırdığı dönemdir. Bu dönem Kozmik Çevrimde en sona yaklaşıldığının alameti olan çözölme dönemidir. Çözölme gitgide katılaşılan bir cismin ani bir darbe ile toza dönüşüp her yana dağılmasına benzer bir biçimde dünyanın kaosa sürüklenmesidir. Guénon modernitenin postmoderne geçişini dünya ve insan için bir tür kıyamet başlangıcı gibi görmektedir.

Guénon çözölmenin ilk alametlerini fiziğin gitgide daha fazla matematikleşmesi olarak görür. İlk somuttan soyuta dönüşüyormuş gibi bir intiba bırakan bu yöntemsel dönüş Guénon’a göre aslında bir çözölme alametidir. Önceden uzamsal ölçmeye dayanan fizik artık sayılara dayanmaktadır. Ölçme sürekli nicelik alanıdır, sayı ise süreksiz nicelik alanıdır. Fizik ölçmeden sayıya doğru gittikçe katılaşıma çözölmeye süreklilik arz eden dünya kesikli ve dağınık hale gelmeye başlar. Kuantum Mekaniđi de bu kesikliliğin bir ifadesidir. Süreklilik kaybolur, boşluk ve belirsizlik ortaya çıkar. Fizik matematikleşirken belirli ölçüde soyutlaşır ama büyük ölçüde belirsizleşir. Fizikte madde-enerji eşdeğerliği ve Kuantum belirsizlik anlayışının, üzerinde durduğu sağlam bilimsel zeminin çözölüğünü idrak eden modern insanın hayatında, iç dünyasında boşluklar ve belirsizlikler yaratması kaçınılmazdır. Belirsizliğin insan dünyasındaki yansımalarını somutu temsil eden materyalizmin güç kaybedip yerini belirsiz boşlukları

¹⁸⁸ Thomas S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Nilüfer Kuyaş (çev.), 8. Basım, İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2008, sf. 281-290

dolduran yeni tür spiritüel arayışlara sahte inisiyatik yapılara psişik çalışmalara yönelmiş teşkilatlara bırakması biçiminde görmekteyiz. Bu dönemde din bir biçimde yeniden gündeme gelir, ancak bilimde soyuta dönüşün belirsizlikle paralel gidişi gibi dine dönüş de sahih bir gelenek yoluyla aşkın olanla bir bağ tesis etmek suretiyle değil belirsiz, eklektik, fragmanlar halinde maneviyat çeşitlemeleriyle yürütülen bir alan haline gelmiştir. Zaten modern dönem hüküm sürdüğü asırlar boyunca insanın insan-üstü ile bağlantısı olabilecek tüm melekelerini budadığından, yukarı âlemle bağlantı kurmanın yolu yordamı unutulmuştur. Postmodern din yeryüzünde kalan arkeolojik kalıntıların bir müzede toplanmalarına benzer biçimde çeşitli dini geleneklerin parçaları bir araya getirilmesinden oluşmaktadır. İktidar odakları artık eskisi kadar sabit ve güven verici görünmeyen madde üzerine kuramadığı egemenlik alanını bu kez din üzerine kurarlar. Guénon'a göre postmodern insan da modern insan gibi ister rasyonel ister psişik ya da mistik olsun, her şeyin insan icadı olduğuna inanmaktadır. Bu nedenle de ihtiyaçlar hiyerarşisinde kendisine bir yer tayin ettiği dini de kendi kurmaktadır. Burada katılma aşamasındaki modern dini anlayışlarda gördüğümüz lafza bağımlılık ve biçim düşkünlüğü, yerini biçimsiz, kuralsız, keyfi yapılara bırakır. Gelenek'le araya açılan modern mesafe ona geri dönmeyi imkânsız kılar. Modern tarikatların deliliğe ya da teröre varan yapılarını bu minvalde anlamak gerekir. Burada bir bilinç çözülmesi ve beşeri durumun da altına iniş söz konusudur.

Katılmayı ifade eden modern dönemin Gelenek karşıtı oluşu gibi çözülmeyi ifade eden postmodern dönem Sahte-Gelenekçi bir anlayışa sahiptir. Modern dünyadan, eski Geleneklerden, psikolojik ihtiyaçlardan eklektik olarak bir araya getirdiği parçaları postmodern savrulmaya uğramış insana sunar. Sunduğu yapay din anlaşılma hedefine matuf değildir sadece psişik yönde bir tatmin sağlar ve insanları sosyal, ekonomik ve politik yönde sevk ve idare eder. Sahte-Gelenekçi ve Sahte- İniyatik yapılarda insanı zararlı manevi etkilere açık kılan ve onu rasyonel bilinç durumundan daha da aşağıya insan-altı bir duruma sürükleyen bir tür tersine dönmüş maneviyat bulunmaktadır. Modern kırılma insanıyetten beşeriyete doğru idi. Modernite ile beşeriyetten insanıyete çıkan yol kapanmıştı ancak beşer kendi ayakları üzerinde sağlam bir benlik duygusu ile yeryüzünde tek parça halinde varlığını sürdürmekteydi öte yandan postmodernitede söz konusu olan insan-altı durum ve bilinç çözülmesi beşeriyette oluşan bir çözülmeydi. Hakikatin, kesin bilginin, anlamın yokluğundan yorulan insanlar rasyonel aklı da kullanmak istemez ya da postmodern imge bombardımanı ve sosyo-ekonomik/politik manüpülasyonlar altında kullanamaz hale getirilmiştir. Sahtelikler sadece dinle sınırlanmaz, artık insanın doğayla normal ilişki kurma biçimi unutulduğu için teknolojiye dönüş adı altında sahte bir çevrecilik zuhur eder. Guénon postmodern çevre hareketlerini insanın Geleneksel dönemlerde doğa ile kurduğu ilişkiye dönmek olarak görmemektedir. Guénon'a göre sözde çevreciliklerin altında insanlara kendilerini hayvanlar âleminden bir parça gibi gösteren fikirler sunulmakta ve insanlık beşerin de altında anlık dürtülerle yaşamını idame ettiren hayvani bir seviyeye doğru indirilmeye çalışılmaktadır. Bu insanların rahatça sevk ve

idare edilebilmeleri içindir, özgürlük kavramı postmodern dönemde öne çıkmaktadır ancak insanlar neyi öğreneceklerine, neye yöneleceklerine veya ne zaman çalışıp ne zaman dinleneceklerine kendi kendilerine karar veremeyecek kadar sevk ve idare edilmektedirler.¹⁸⁹

Kanaatimizce çözülme aşamasının insandaki en belirgin göstergesi modern dönemin sanatı ve postmodern sanat arasındaki farktır. Modern sanatta bilgi ile ilişkide bir imgelemden doğanbenlik, kibre varan özgüven, egemenlik hissi ve netlik, postmodern sanattabilgi ile bağını koparmış bir imgelemden doğan anlamsızlık, yokluk, parçalanmışlık, bulanıklık ve kopukluk bulunmaktadır. Bunu Sartre'ın estetik seyri uyarılmış bir düşe benzetmesinden de anlamak mümkündür.*L'Imaginaire: Psychologie phénoménologique de l'imagination(1940)*¹⁹⁰adlı yapıtında imgelemi 'olmayanda olanı görmek' biçiminde tanımlar. Descartes ise imgelemi 'duyularla bilebildiğimiz nesnelere ilişkin bilgi' olarak tanımlamaktaydı. Spinoza'da da imgelemin bilgi ile ilişkilendirilişini görürüz.¹⁹¹Postmodern sanatı uyandırılmış bir düşe benzetmek onun Freud'un psikanalizin malzemesi olan düşlerle benzerliğini göstermektedir. Benzerlik ikisinin de bilinçaltından kaynaklanıyor olmasından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle postmodern sanatı bilinçaltı rüyalara benzetim mümkün olmaktadır zira onlar gibi kopuk kopuk, yersiz ve aykırı biçimde birleştirilmiş bilinç fragmanlarının ve insan-altı psişik durumların konu edildiği bir sanattır. Edebiyatta modern dönemin başlangıcında oluşan deneme türünü örnek göstermemiz mümkündür. Deneme bir fikri sadece kendine dayanarak ifade etme, kanıtlama ihtiyacı hissetmeme özgüvenine dayanmaktadır. Öte yandan edebiyatta postmodern dönem kendini bilinç akışı tekniği ile yazılmış romanlarda ve imgelerin ne ifade ettiği belirsiz, alabildiğine karanlık postmodern şiirlerde gösterir. Burada insan zihnindeki sıçramalar, kopukluklar, bütünsellikten uzak, aykırı ve çelişik durumlar, yer yer sabuklamalar denebilecek bir mahiyet arz eder.

Sanat ve edebiyatta örneklerini gördüğümüz modern insanın ve postmodern insanın zihnimoleküllerine müdahale edilmiş cam(*pyrex*) gibi gitgide katılaştırılıp, sağlamlaştırılmış ardından postmodern belirsizlikle darbe alıp bin parçaya bölünmüştür. Bu durum insanın rasyonel aklı kullanamayıp onunla zihnini ve yatay düzlemdeki yaşamını bir bütün halinde tutamayıp bilinç çözülmesine uğramasıdır. Yeni dönemde insan sadece dikey boyuttan yoksun değildir, üzerinde yaşadığı yatay plan da çatlamıştır.Artık insanın geriye kalan tüm melekeleri bağımsız ve birbiriyle tutarsız hareket etmektedir. Bu ontolojik anlamda insanın dağılmasıdır. Sosyal planda ailenin, kadın erkek kimliklerinin dağılmasına, siyasi planda ulusal devletlerin dağılmasına ve her yerde baş gösteren terör ve iç çatışmalara, doğada deprem, sel, kasırga gibi afet ve radyasyon, gıda maddelerinin, genetik yapının, toprağın, suyun ve havanın bozulmasına varan felaketlere yol açmıştır.Bu etkiyi yeryüzündeki çözülmede de görmekteyiz bir diğer deyişle insan dağıldığında yeryüzü de dağılmaktadır.

¹⁸⁹ René Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, sf.228-236

¹⁹⁰ Jean Paul Sartre, *L'imaginaire*, PUF, Paris, 1965,s.230vd

¹⁹¹ Nejat Bozkurt, *Sanat ve Estetik Kuramları*, 1. Basım, İstanbul:Ara Yayıncılık,1992, sf.243-245

2. GUENON'UN ANLAM VE HAKİKAT ARAYIŞINDA GELENEKÇİ YAKLAŞIM

2.1. GELENEĞİN MAHİYETİ VE UYGARLIK GELENEK İLİŞKİSİ

René Guénon ‘Gelenek’ (*tradition*) kelimesini bütün dini, manevi, nakli ilimleri de içine alacak bir biçimde kullanmaktadır. Gelenek, ‘an’ane’, Batı dillerinde ‘*tradition*’, Farsça’da ‘*sünneti*’, Arapça’da ‘*sekafe*’ kavramları aynı mefhumun altını çizen kavramlardır. Tradisyonel Ekol’ün Guénon sonrası temsilcilerinden Seyyid Hüseyin Nasr’a göre ‘Gelenek’ kavramının İslam Geleneği’ndeki karşılığı ‘ed-din’ kavramıdır. Bunun diğer Gelenekler’deki karşılığı Hinduizm ve Budizm’de ‘*darma*’, Taoculukta ‘*Tao*’-ki yol demektir- Yahudilikte karşılığı ise *Kabala*’dır. Yani ‘*Gelenek*’ ya da ‘*ed-din*’ dediğimizde merkezinde Tanrı’nın olduğu, kökeninde de ilahiliğin, semaviliğin bulunduğu naklî bir şeyden bahsetmiş oluruz. Gelenek, temel vahiy metinlerine ilaveten, vahyin hakikatine uygun bir şekilde anlaşılması, yorumlanması ve uygulanması süreçlerini de içerir. Guénon ‘ed-din’ kavramını tercih etmemiştir zira eserlerinde çoğunlukla Fransızca yazmış ve *ed-din* kavramının Batı dillerinde tam bir muadili olmadığını, *religion* kelimesinin *ed-din*’in içerdiği tüm anlamları kuşatmadığını düşünmüştür. Bunun sebebi *religion* kelimesinin Batı’da dinin sadece ibadet ve itikat yönüne dair dar bir anlamda kullanılmakta olmasıdır. Batı’da *religion* kelimesi bir anlam daralmasına uğramış ve sadece kurumsal Kilise’yi ve uygulamalarını ifade etmeye, hikmet, mârifet gibi dikey boyutla ilgili konuları hatıra getirmemeye başlamıştır. Geleneğin vahyin oluşturduğu bir dikey boyutu vardır, bir de vahyin insanda ve toplumda zuhuru olan uygarlığa bakan tarafı bulunmaktadır. Gelenek içerdiği hakikat ve ilkelerin bilgisi ve bunların yorum ve uygulamalarıyla beşeri varlık sahasındaki uygarlığı üretir. Bu anlamda merkezinde Tanrısal vahyin ve içerdiği ilke ve hakikatlerin bulunduğu medeniyetlere Geleneksel Medeniyetler denir.

Guénon bazen Gelenek kavramının yerine ‘metafizik’ kavramını da kullanmaktadır.¹⁹² Ancak metafizik kavramı Aristotelesçi tanımlı çok güçlü ve yaygın kabul görmüş bir kavram olduğundan Gelenek kavramı yerine ikame edilmesi bazı yanlış anlamalara neden olabilmektedir. Guénon var olanla varlık arasında ayrım yaptığı gibi görünüşle hakikat arasında da ayrım yapmaktadır. Bu nedenle Guénon metafiziği hâkim unsurlarıyla Platon ve Aristoteles çizgisinde bir metafiziktir. Var olanları öz ve maddi töz ayrımına tabi tutması Aristoteles düşüncesine uygun iken, maddi töze değil öze ilişkin hakikat vurgusu Platon’a uygundur. Benzerliğin kısmen olması yönteme ilişkin farklılıktan kaynaklanır, Guénon’un vahiy ve ilhamın altını çizen, teolojik ve metafizik Gelenek vurgusu onu Platon ve Aristoteles’den ayırmakta ve Hristiyan ve Müslüman Ortaçağ Düşünürleri’nin metafizik kavrayışına yaklaştırmaktadır. Öte

¹⁹² İlhan Kutluer, Mahmut Erol Kılıç, Adnan Arslan, “Seyyid Hüseyin Nasr’da Gelenek, Tasavvuf ve Dini Çoğulculuk”, Bilim ve Sanat Vakfı Medeniyet Araştırmaları, Notlar 1, Kasım 2003, sf. 8-17

yandan metafizik bilgiye erişim için inisiyasyon vurgusu ise onun Pythagoras'cılarda gördüğümüz tarzda metafizik bilginin elde edilmesinde insanlardan ayrılış, riyazet, ustacılık ilişkisi, sır gibi unsurlar içeren tarikat benzeri bir yapıyı gerekli görmesindendir.

Gelenğin İslam Medeniyeti'ndeki bir diğer karşılığı da 'hikmet' kavramıdır. İnsanlık tarihinden bu yana her çağda hikmet ve onu taşıyan insanlar yani hakimler daima var olmuştur. Yani hikmetin bir tarihi süreklilik içinde süregelen yatay boyutu vardır. Ayrıca hikmetin bir dikey, Tanrısal boyutu vardır zira tradisyonel anlamda hakikat *meta-historik* bir mahiyettedir, çünkü kaynağı böyledir, Nasr bunun İslam Medeniyeti içindeki ifadesinin '*hikmet-ül hâlîde*' olduğunu zikreder *vehikmet-ül hâlîde*'nin Batı dillerindeki karşılığı *philosophia perennis*'dir. Tradisyonel Ekol'ce bu kavrama bazen de *philosophia* kelimesinin modern anlamından kaçınmak için *sophia perennis* de denmektedir. İslam Geleniği'nin klasik metinlerinde *sophia perennis*, *mişkat'ün nübüvve* adıyla da zikredilmektedir.¹⁹³ Schuon'a göre felsefe kavramını aslına irca ettirmek ve 'hikmet sevgisi' olarak anlamak gerekmektedir. Bu takdirde felsefe temel ilkelerin bilimidir ve yalnızca çıkarımda bulunan muhakeme ile değil aynı zamanda idrak eden sezgiyle de çalışır. Schuon'a göre felsefenin temeli kesinliktir. Ancak modern felsefe anlayışına göre felsefenin temeli şüpheyeye dayanmaktadır. Öyle ki hiçbir öncül yoktur ki kendisinden şüphe duyulmaz olsun. Modernlere göre her şey, şüphenin kendisi dışında şüphe edilebilir. Schuon'a göre şüphe temelli felsefe entelektüel bir intihardır. Modernlerin reddettiği ve naif bir dogmatizm olarak betimlediği intellekt ve saf sezginin beraberinde getirdiği kesinlik Pythagoras'dan Skolastikler'e dek kabul görmüştür.¹⁹⁴ Schuon'a göre Gelenğin felsefi anlayışı bu entelektüel kesinlik üzerine oturmaktadır. Asli manada hikmet ya da felsefe de bu temel üzerinde hareket eder. Modern kırılma dışında bu anlamda *philosophia perennis* insanlık tarihi boyunca varlığını sürdürmüştür. Gelenekselciler'in insan tanımı, insan problemlerine bakışı, Geleneksel Uygarlık anlayışı bu zeminde temellenmektedir.

Uygarlığın Gelenek'ten neşet ettiğini belirtmiştik. Gelenek uygarlık ilişkisini izah edebilmek için öncelikle Guénon düşüncesinde 'Doğu' ve 'Batı' kavramlarını anlamamız gerekir. Guénon düşüncesinde 'Doğu' ile kast edilen esas olarak Asya, 'Batı' ile kast edilen de esas olarak Avrupa'dır. Örneğin Batı ya da Avrupa zihniyetinden söz ettiğimizde bir bütün olarak Avrupa ırkına ait zihniyeti kast ediyoruz. Bu ırkla bağlantılı her şey de Avrupalı sayılır. Böylece mesela Amerika'dan ya da Avustralya'dan ya da Afrika'nın bazı bölgelerinden Avrupa kökenli ve Avrupa zihniyetli insanlar da bu tasnifte Batılı ve Avrupalı sayılmaktadır. Bütün bu dağınıklıkla beraber tek bir zihniyetten söz etmemiz mümkündür. Zira bu zihniyet bütünüyle Batı Uygarlığı denebilecek tek bir yapıdır. Burada bölgesel farklılıklar tali kalmakta, tek bir adlandırma yapmamıza mani olmamaktadır. Guénon Avrupa ırkı dediğinde ise etnik bir yapıdan değil belirli ortak karakteristiklere sahip insanlardan söz etmektedir.

¹⁹³ İlhan Kutluer, Mahmut Erol Kılıç, Adnan Arslan, sf. 9-10

¹⁹⁴ Frithjof Schuon, *Beşer Tecellisi*, sf.11

Avrupalılar arasındaki birlik kökensel farklılıklar ne olursa olsun en net biçimiyle entelektüel karakterde ortaya çıkar. Bu bütünsel yapı kökenini Yunan ve Roma'dan alır, Yunan etkisi bilim ve felsefe alanında, Roma etkisi ise devlet, hukuk ve kurumlaşma alanında etkin olmuştur. Batı Uygarlığında ayrıca belirli bir ölçüde Yahudi etkisi söz konusudur. Bu etki Avrupa-dışı görünse de bugünkü Avrupa zihniyetini oluşturmada oldukça önemli bir yere sahiptir.

Guénon Doğu'yu ele aldığı anda ise orada tek bir uygarlıktan söz etmemektedir. Birden fazla Doğu Uygarlığı vardır. Bu aralarında pek çok etnik, dilsel farklılıkların da yer aldığı oldukça geniş bir yapıdır. Bu yüzden onu üç büyük parçaya ayırıp incir: Yakın Doğu, Orta Doğu ve Uzak Doğu.¹⁹⁵ Çin, Hindi-Çin, Tonkin ve Annam'a uzanan bölge Uzak Doğu Uygarlığı'nı oluşturur. Bu uygarlığın tüm mensupları aynı ırktandır. Sadece güney bölgelerde belirli ölçüde Malezyalı ırkla karışırlar. Geleneksel dilleri Çince'dir. Japonya'ya gelince Uzak Doğu'ya bağlanır fakat çok özgün özellikleri olan bu nedenle Çin Uygarlığı'ndan belirli ölçüde ayırmamız gereken Shinto Geleneği'ne sahiptir. Ayrıca modernleşmeye tabi tutulmuştur, bu nedenle Japonya'yı Geleneksel Medeniyetler çizgisinden ayırmak gerekir. Bir de sözünü etmemiz gereken Tibet Uygarlığı vardır ki bu uygarlık Çin ile Hint arası bir geçişlilik arz eder. Hem Çin hem Hint Uygarlığı'na dâhil edilebilir özelliklere sahiptir.

Orta Doğu diye isimlendirdiğimiz coğrafya -günlük dilde kullanımından farklı olarak- Hint Uygarlığı'dır. Bu uygarlık Hindu Uygarlığı olarak da adlandırılabilir. İçinde çok sayıda etnik yapı bulundurur. Ancak tüm bu etnik farklılıklar tek bir geleneksel yapıya ve kullanılan yerel farklılıklar bir yana, ortak tek bir dile Sanskritçe'ye sahiptir. Hint Uygarlığı bazı dönemlerde doğuda yaygınlaşmış Hindi-Çin'de, özellikle Birmanya, Siyam ve Kamboçya gibi bölgelerde belirli izler bırakmıştır. Hint Uygarlığı içinden Orta ve Doğu Asya'da büyük tesir sahibi olmuş Buda Uygarlığını da çıkarmıştır. Aslında bakılırsa Orta Doğu dediğimiz havza Persleri de kapsar. Bu ırk Hint ırkıyla aynı kökendir ve Pers Uygarlığı'ndan bugüne kalan Parsî'lere kısmen Hint'te özellikle Bombay'da kısmen de Kafkaslar'da rastlanmaktadır. Bu anlamda köken olarak Persler Orta Doğu Uygarlığı'na dâhil edilebilir. Ancak mensuplarının Müslüman olması onları değiştirmiştir. Bu değişiklik aynı kökenden aynı zihni yapıdan olmamalarına rağmen onları Yakın Doğu'ya Arap coğrafyasına dâhil etmemizi gerektirir. Ancak Guénon kökendeki farklılığın bugün de belirli noktalarda İran'ı İslam Medeniyeti'nin genel çizgisinden ayıran bir mahiyetle sık sık ortaya çıktığına işaret etmektedir. Bu farklılıkların nedeni Perslerin aslında Guénon'cu tasnifle Orta-Doğu Medeniyetleri'yle aynı kökten olmasından kaynaklanmaktadır.

Yakın Doğu ise tüm İslam Âlemi'ni içerir. Avrupa sınırında başlayan Yakın Doğu sadece Asya'nın Avrupa'ya en yakın bölümünü değil fakat Tüm Kuzey Afrika'yı da içerir. Bu da aslında Coğrafi olarak en az Avrupa kadar batılı olması anlamına gelir. Balkanlar'da olduğu gibi yer yer Avrupa içlerine kadar ulaşır. Guénon'a göre İslam

¹⁹⁵René Guénon, *Doğu Düşüncesi*, sf.65-68

Medeniyeti kaybedilmiş olan Endülüs de dâhil edilirse aslında batılı bir medeniyettir ancak Batılı kavramı yüklenmiş olduğu Avrupalı anlamına ilişkin olduğundan İslam Uygarlığı'na batılı dememeyi yeğler. Ancak bu yakınlık önemlidir. Zira İslam Uygarlığı'nın ilk dönemlerinde Yunan Antikitesi ile kurulan ilişkiler, İslam Uygarlığı'nın önceden Romalı olan bölgelere yayılması ve bu bölgelerin İslamlaşması belirli zihinsel yakınlık olduğu anlamına gelmektedir. Ancak Guénon'a göre İslam Uygarlığı ile Avrupa Uygarlığı arasındaki zihinsel yakınlık ancak Ortaçağ Hristiyan Avrupa'sı için söz konusu edilebilir diğer bir deyişle Hristiyan Ortaçağ Avrupa Medeniyeti mevcut olsa idi İslam Medeniyetini onunla birlikte Batılı olarak sınıflamak mümkün olabilirdi oysa Modern Avrupa Ortaçağ Hristiyan Avrupa'sından oldukça uzaktır. Bu nedenle bugünkü şartlarda zihniyet benzerliği aramak yersizdir. Bu nedenle Guénon tasnifinde İslam Medeniyetini Batı Medeniyetinden farklı olduğu için Doğu'ya dâhil etmektedir. İslam dünyasının batılaşma etkisi ile değişim geçirmiş parçaları da mevcuttur Guénon'a göre bunlar her şartta İslam Dünyası'nın esasını teşkil etmezler ve devşirilmiş bir batıcı azınlıktırlar. Böyle azınlık gruplara Hindistan'da, Çin'de de rastlanmaktadır.

İslam Uygarlığı doğuşundan itibaren bugüne dek- yer yer batılaşma etkilerini saymazsak- temel niteliklerini muhafaza etmiştir. Yayıldığı coğrafyalardaki halklara onların temel niteliklerini yok etmeyecek ama dönüştürecek biçimde kendini kabul ettirmiştir. Bu bölgelerden biri Kuzey Afrika'dır. Burada yayılan Arap etkisi dışında Berberiler bulunur ve Berberiler bazı hususiyetleri itibariyle Avrupalılara Araplardan daha çok benzerler. Ancak buna rağmen Kuzey Afrika Uygarlığı sadece Müslüman değil Arap'tır da. Kuzeyde ise Persler ve Türkler vardır. Türkler zihniyet yapıları ve fiziki özellikleri ile Araplardan da Perslerden de farklıdır. Ancak entelektüel olarak Araplarla birdirler. Bu nedenle İslam Coğrafyası'nda bir Arap-Türk bütününden ve karşılarında bir Pers grubundan söz edilebilir. Bu bütünlük ve ayrılık Türkler ve Arapların Sünni Perslerin Şîî olması biçiminde de kendisini gösterir. Guénon mezhepsel ayrımın yüzeysel olduğu asıl ayrımın kökensel olduğu kanaatindedir. Persler Orta-Doğu Uygarlık geçmişlerinden sıyrılamamış, kendilerinden daha doğudan göçle gelen Türkler kadar İslam entellektüelitesine dâhil olamamışlardır. Burada sözünü ettiğimiz parçalarıyla İslam Uygarlığı tek ve bütünsel bir entelektüel doktrine sahiptir. Bu doktrin metafizik ve dini yönleriyle iç içe geçmiş bir yapıdadır. Oysa Orta ve Uzak Doğu Uygarlıkları olan Çin ve Hint'te metafizik doktrin tek başına varlığını sürdürür.

İslam Uygarlığı metafizik doktrinin dini doktrinle iç içe geçmesi bakımından da Ortaçağ Hristiyan Avrupa Uygarlığı'na benzerlikler arz eder. Guénon doktriner anlamda Yahudi, Hristiyan ve İslam Medeniyetleri'nin her biri öncekini ikmâl eden tek bir bütün olduğundan da söz etmektedir.¹⁹⁶ Dini doktrinde benzerlikler olsa da İslam Uygarlığı metafizik doktrinin güçlü ve külli yapısı itibariyle o Ortaçağ Hristiyan Avrupa'sından ayrılır. İslam metafizik doktrinin gücü ve bütünlüğü ancak doğu

¹⁹⁶René Guénon, *Doğu Düşüncesi*, sf.67-70

metafizik doktrinleriyle kıyaslanabilir bir mahiyettedir. İslam Metafizik doktrininden farklı olarak Hristiyan dünyasında metafizik doktrin dini doktrin içinden yer yer belirse de hiçbir zaman dini doktrin sınırlamalarından kurtulup İslam Metafiziği (Tasavvuf/İrfân) gibi bütün bir öğreti haline gelememiştir.

Doğu ve Batı kavramları Guénon düşüncesinde aynı zamanda öze ve maddi töze, bâtın ve zâhire de gönderme yapmaktadır. Bu meyanda Guénon'un hem bizzat yaptığı hem de salık verdiği Batı'dan Doğu'ya yolculuk sadece coğrafi ya da kültürel değil aynı zamanda düşünce itibarıyla de zâhirden bâtına doğru bir yolculuk anlamına gelmektedir. Sembolizmin kendisinde ağırlığı düşünülüğünde Guénon'un Doğu ve Batı kavramları altında ifade ettiği tüm düşünceyi bu sembollerin işaret ettiği deruni mana itibarıyla de anlamamız gerekir.

Geleneğin bir kolunu şifahî gelenek bir kolunu ise yazılı gelenek oluşturur. Bu ikisi birbirini tamamlar mahiyettedir. Etimolojik olarak geleneğin 'intikal eden' manasında olduğuna kuşku yoktur. Ayrıca sözlü ve yazılı olanın dışında ilkelerini geleneksel doktrinden alan kurumsal yapıları da geleneğe dâhil etmemiz gerekir. Öyleyse ise karşımıza üç parçalı bir bütün çıkar, sözlü, yazılı ve kurumsal gelenek. Böyle ele alındığında gelenek(*tradition*) ile –bazı sosyologlara göre “bir insan topluluğunun belirli bir süre ortaklaşa sahip olduğu teknikler, kurumlar ve inançlar bütünü”¹⁹⁷ olan uygarlık birbirine karışıyor gibi görünebilir. Bu tanım doğru olmakla beraber bütün uygarlıklarda geçerli olan entelektüel öge hiç dikkate alınmıyor gibi gözükmemektedir. Gelenek ve uygarlığın doğu açısından örtüştüğünü de söylememiz gerekir. Batı'da Geleneksel hiçbir unsur kalmadığından bunu söylemek doğru olmaz. Bir Geleneği oluşturan sözlü, yazılı ve kurumsal unsurlar o geleneğin metafizik veya dini doktrinine sıkı sıkıya bağlıdır. Bu yapılar külli olan doktrin çeşitli cüzi alanlara uygulanmasından ibarettir. Batılılaştırma temayülleri yer yer Geleneksel İslam'ın temsilcilerini gizlenmeye itmiş, yer yer de Geleneğin yoksunluğunda modernite etkisi katılma zâhiri dini anlayışlara da tesir etmiş, selefi anlayışlar buradan zuhur etmiştir. Ancak Gelenek, Avrupa'nın aksine İslam Dünyası'nda hala temsilcileriyle ayaktadır, erişilebilir durumdadır.

Hint ve Çin'de olmadığı halde İslam ve Hristiyan Uygarlığı'nda var olduğunu söylediğimiz ve metafizik doktrinden farklı ve onu da içine alır nitelikteki dini doktrini anlamak için dinin ne olduğunu açıklığa kavuşturmamız icap eder. *Religion* (din) sözcüğü 'bağlayan' anlamındadır. Buradan insanları hem bir üst ilkeye hem de birbirine bağlayan anlamı çıkarılabilir. Yunan ve Roma'da bu bağ sadece yatay düzlemde anlaşılmıştır. Din onlarda salt sosyal ve siyasi bağ anlamını taşıyordu. Bugün batı dillerinde kullanılan *religion* kelimesi ise anlamını Yahudi-Hristiyan geleneğinin din algısına borçludur. Köken olarak Latin olan *religion* sözcüğü başka birçok kavram gibi-örneğin yaratış (*creation*)- Antikite'deki manasını yitirmiş ve dönüşmüştür. Artık belli

¹⁹⁷E. Dousté, *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord*, Introduction, sf.5, Aktaran: René Guénon, *Doğu Düşüncesi*, sf.76

bir dereceye kadar zayıflamış da olsa varlığını sürdüren sosyal ilişkiye değil, üst ilkeyle ilişkiye işaret eden bir mahiyet kazanmıştır. Dinin ritüelleri olan, yasa koyan, insanın insan-üstü bir ilkeyi, sembol diliyle anlamasına kapı açan ve onu ifade imkânı sunan bir intisap olduğunu söyleyebiliriz. Bu dinin asli yani ve dikey boyutudur. Bir de onun sosyal planda tezahürü olan ahlaki ve sosyal yasa boyutundan söz edebiliriz. Dikey boyutta yasa insanın hakikate erişmesinde inisiyatif bir mahiyet arz eder, yatay boyutta ise insan ilişkilerini düzenleyicidir. Din temel üç unsurla tanınır: akîde, ahlak, ibadet. Bir unsur eksikse dinin varlığından söz etmemiz zorlaşır. Birinci öge dinin entelektüel yönünü, ikincisi sosyal yönünü, üçüncüsü ise ayinlerle ve sembollerle ilgili yönünü oluşturur. Bütün bu öğeleriyle düşünüldüğünde dinin Yahudi-Hristiyan-İslam Geleneği'nden başka bir yerde tanımlanamayacağını görürüz. Guénon'a göre Hint ve Çin Gelenekleri bu anlamdaki din ile tarif edilemezler. Onlarda metafizik unsur bulunur ancak din biçiminde değildir.

Akide bir dinin entelektüel yönünü oluşturur ancak onun derin yönüyle entelektüel olduğunu belirtmemiz gerekir. Bütünüyle ele alındığında dini doktrin saf entelektüel olmayan duyguyla karışık yönleri de içerir. Bu vasfı onu saf metafizikten ayırır. Ancak tam da bu yönü sebebiyle dini doktrin metafizik doktrinin ulaşamadığı kadar geniş insan kitlelerine ulaşabilir mahiyettedir. Zira insanların çoğu saf metafiziğe muhatap olabilecek kadar yetkinleşmemiştir. Zihinleri saf entelektüel olan dışında duygusal, duygusal ya da hayali unsurlara da açıktır. Bu nedenle saf metafizik hakikatleri ancak dini bir doktrin biçiminde uyarlanmış haliyle kavrayabilirler. Burada dini doktrini metafizik doktrini de içine alan daha geniş bir çerçeve olarak almaktayız. Metafizik doktrin özde, bâtındadır, din ise zâhir ve bâtının tümünü içine alır. Bu da metafizik ilkenin bir ve değişmez, ama dini doktrinlerin çeşitli ve değişkenlik arz eden mahiyetlerini açıklar. Çünkü onlar metafizik ilkenin zaman ve mekân ve muhatap olan insanlara göre uyarlanmış halleridir. Asli mahiyetini muhafaza eden her dini doktrin yeteneklerini saf metafizik olanı kavramaya ulaştırmış insan için metafizik ilkeye irca ettirilebilir. Külli olan metafizik ilke de her dini doktrin biçiminde insanlara ifade edilebilir. Bu bize farklı zamanlarda, farklı topluluklara gelen, aynı metafizik doktrinin Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam dini doktrinleri olarak gözükmesini açıklar. Bu onların farklı kaplarda, farklı insanlara sunulan aynı su olmalarından kaynaklanmaktadır. Ancak bunun dini doktrinlerin asli mahiyetleri hakkında verilmiş bir hüküm olduğunu belirtmemiz gerekir, zira bugünkü halleriyle bu dini doktrinlerden sadece İslam'da özünde var olan metafizik ilkeye ulaşmak mümkün olabilmektedir. Guénon'a göre Hristiyanlığın asli doktrinini diriltmenin ve onun özünü oluşturan metafizik ilkeye ulaşmanın imkânı kalmamıştır.¹⁹⁸ Bu noktada Guénon Nasr'dan ayrılır zira Nasr Hristiyanlık doktrininden de aynı metafizik öze ulaşılabilceği kanaatindedir. Batı'da buna imkân kalmamasını Tanrı'nın adaletine ters görür.¹⁹⁹ Oysa böyle bir çabaGuénon'a göre bir tür ölüm büyücülüğü (*necromancy*) gibidir. Guénon erken

¹⁹⁸ René Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, Sf.59-62

¹⁹⁹ İlhan Kutluer, Mahmut Erol Kılıç, Adnan Arslan, sf. 28

Ortaçağ için Batı’da hakikate ulaştıran bir Geleneksel teşkilat olarak Gül-Haç İnisiasyonu’nu örnek olarak göstermektedir. Gül-Haç İnisiasyonu inisiyeleri Kadim İnsan(Primordial State/Edenic State/Âdemiyet) denilen yere kadar taşımaktaydı. Ancak bu gibi inisiyatik yapılar 14. yüzyıla doğru kaybolmuştur. Guénon bir kısım gerçek Gül-Haç bilgelerinin doğuya geldiği ve İslam Tasavvufu’na dâhil olduğu kanaatindedir. Bu anlamda İslam Geleneği Guénon’a göre Hristiyan ezoterizmini tevarüs etmiş ve onu bir üst boyuta taşımış ve yetkinleştirmiştir.²⁰⁰Bugün batıda mevcut dinin sadece sosyal bağlayıcılığından söz edilebilir. Herhangi bir metafizik ya da dini doktrine bağlanma özelliği modernleşme sürecinde yitirilmiştir.²⁰¹Guénon gelişi ile anlaşılması arasında ciddi bir açıklık bulunmayan tek dini doktrinin, metafizik bilgi kaynağının, Batılılarca epey hırpalanmış olsa da hala varlığını koruyan Zâhiri Geleneksel teşkilatların, otantik yazılı kaynakların ve en önemlisi silsilesi kopmamış inisiyatik teşkilatların ve bilgelerin mevcut olduğu yegâne geleneğin İslam Geleneği olduğu kanaatindedir.

2.2. GELENEĞİN İNSAN TASAVVURU

Guénon’un insan tasavvurunu Geleneğin insana bakışı belirler. Bu konuda hayatının önceki dönemlerinde Hint Öğretileri’nin sonraki dönemlerinde ise İslam Tasavvufu Öğretisi’nin belirleyici olduğunu görürüz. Birey oluş, kapasitesinin tüm imkânlarını düşünsek dahi insani varlığın sadece kısmi bir yönünü ifade eder. ‘*Exist*’ terimi ile ifade edilen varoluş sadece zuhur etmemiş varlığı içermekle kalmaz aynı zamanda bir ilkeye göre varlığın açılışı anlamına da gelir.(*Lat.ex-stare*)Bu nedenle ‘*existence*’ dediğimizde aslında her biri bir dünya olabilen sonsuz çokluktaki tüm imkân durumlarıyla evrensel varoluşu kast ederiz. Bu anlamıyla *existence* adını verdiğimiz evrensel zuhur kendinde birdir ve bölünemezdir. Sayısız zuhuru ifade eden durumlar ise onun kiplikleri(*modalities*) olarak değerlendirilebilir. Varlığın birliği zuhurun çokluğunu dışlamadığı gibi varoluşun (*existence*) birliği de kipliklerin çokluğunu dışlamaz.²⁰² Evrensel varoluş için geçerli olan bu durum insani varoluş için de geçerlidir. Bireysel (*individual*) varlık, varoluş imkânlarının zuhur etmiş kısmıdır. Ancak insanın zatı/kendisi anlamında kullanabileceğimiz bir adlandırmayla nefis, insana ilişkin zuhur etmiş ve etmemiş tüm varoluş imkânları içerir. Yani insan bireysel benlik ile ifade edilen varoluşundan çok daha fazla bir şeydir. İnsan sadece insani hale sahip değildir, nüve halinde bütün diğer mertebelere de sahiptir, yoksa tümel bir özden/neftsen söz edilemezdi. Bu mertebeler insani hale nispetle insan öncesi ya da insan-altı, insan sonrası ya da insan-üstü denebilecek mahiyettedirler. Burada Guénon

²⁰⁰René Guénon,*İnisiasyona Toplu Bakışlar 1-2*, Sf.355-364

²⁰¹René Guénon,*Doğu Düşüncesi*, sf. 88

²⁰²René Guénon, *Symbolism of The Cross*, Angus Macnab (trans.), 3.rd Edit, Ghent Newyork: Sophia Perennis, 1996, sf. 4-5

önce ve sonra zamanda bir sıralamayı değil ontolojik ve hiyerarşik bir sıralamayı anlatır. İlkesel bakıldığında bu mertebelerin tümü eşzamanlı olarak insanda yer alır.²⁰³

Guénon'a göre insanı anlamamız için benlik (*moi/ego*) ile zat/nefs(*soi/self*) birbirinden ayırmayı bilmemiz gerekir.²⁰⁴ Bu ayrım Batı dillerinde çok belirgin değildir ancak Doğu öğretilerinde çok önemlidir. Batılı ifadelerle karşılamak istenirse benlik/bireylik(*ego*) için *individuality*, zat/nefs (*self*) için de *personality* kavramlarını kullanmamız mümkündür. *Personality* ile ifade edilen zat/nefs, *individuality* ile ifade edilen benliğe göre kıdemlidir. Zat/nefs insanın aşkın ve daimi yönüdür, saf varoluşun sonsuz ve değişmeyen yönünü temsil eder. Parçalara ayrılamaz. Kendi tabiatı itibarıyla değişmezdir ancak kendinde içkin sonsuz istidatları geliştirebilir bir yapıdadır. Bu onun değişmesi anlamına gelmez ama potansiyel durumdan aktüel duruma çıkması anlamına gelir. İnsan için gerçekleşebilecek kendiliğinde içkin olasılıklar sonsuz olduğu gibi bunların gerçekleşme mertebeleri de sonsuzdur. Zuhur açısından, nefsin çeşitli mümkün durumlardan çoklu gerçekleşme yöntemleriyle geliştirdiği varlığının sadece sınırlı özel bir belirlenimine ise insan benliği/bireyliği(*individuality*) denir. Nefs, insan varlığının tüm olasılıklarını içeren ilkenin adıdır. Hem insani durumu hem insan-üstü durumu hem de zuhur etmemiş durumu içine alır. Zat'a nispetle tezahür etmiş bireylik bu zat'ın geçici, alelade ve ilkeyi hiç etkilemeyen bir değişkesini oluşturmaktadır. Birey bütün yayılımıyla birlikte düşünüldüğünde bile bütünsel bir varlık değildir. Fakat sadece zat olan hakiki varlığın özel bir tezahürüdür. Bazı özel ve belirlenmiş varlık koşullarına göre sınırı belirsiz sayıdaki haller dizisi içinde bir yer işgal eder. Bireyin uzayda yer kaplayan mahiyeti onun hakiki varlık olmasını gerektirmez zira cismani uzay varlığın bir derecesinden ibarettir.²⁰⁵

Frithjof Schuon'a göre insanın temel kabiliyetleri akıl (*intelligence*), irade ve duygudur, bu sonuncusu en derin anlamıyla ele alınmaktadır. Bu kabiliyetler şöyle de sıralanabilir: bilgi, korku ve sevgi, ya da öz, katılık, yumuşaklık. Her sıralamada ortak olan unsur, insandan öte ve onun varlık nedeni olan Hakikat'e ve mutluluk nedeni olan Mutlak İyi'ye olan farkındalıktır. Bu farkındalık intellekt anlamındaki akla aittir. Schuon'a göre insan Hakikat'in ve İyi'nin varlığını intellekti ile *apriori* olarak bilir. O Hakikat'e ve İyi'ye irade/amel ve sevgi/erdemle *aposteriori* olarak yönelir. İnsan asli üç melekesi olan akıl, irade ve duygu dışında dört de yardımcı melekeye sahiptir. Sırasıyla nesnel ve ayrıştırıcı olan muhakeme (*raison*), öznel ve birleştirici olan arzu, etkin ve yaratıcı olan tahayyül, edilgen ve korumacı olan hafıza. Muhakeme bizzat akıl (*intelligence*) değildir, onun bir aracıdır, o somut olgulara bağlıdır. İntellekt muhakemenin (*raison*) köküdür. Onu kökünden mahrum bırakmak, en mükemmel olması gerekeni bozuk bırakmak (*corruptio optimi pessima*) anlamına gelir. Schuon'a

²⁰³ René Guénon, *The Multiple States of Being*, Henry D. Fohr (trans.), 2nd Impression, Hillsdale Newyork, Sophia Perennis, 2004, sf. 61-62

²⁰⁴ René Guénon, *Man and His Becoming According To The Vedanta*, Richard C. Nicholson (trans.) 3.rd Edition, Hillsdale Newyork: Sophia Perennis, 2001, sf. 21-23

²⁰⁵ René Guénon, *Symbolism of The Cross*, sf. 2-3

göre intellekt yaratılmamış ve yaratılamaz (*increated et increabile*) bir şeydir. O insanın Tanrı'nın suretinde olmasını sağlayan şeydir, O'ndandır, dolayısıyla insanda bulunsa da yaratılmamış olandır. Rasyonel akıl/muhakeme ancak onun sayesinde nesnel ve bütüncüdür, insan iradesi yalnızca intellekt sayesinde özgürdür, duygu yalnızca bu sayede şefkat ve cömertliğe haizdir. İntellekt insanda olup fenomen alanında olmayan, değişmeyen öz alanında olan bir şeydir. Schuon'a göre intellekt insanın derinliklerine yerleştirilmiş İlahi kıvılcımdır.²⁰⁶

Akıl (*intelligence*) ya bireysel niteliklidir ki o rasyonel akıl adını alır, ya da evrensel niteliklidir ki o da intellekt adını alır. Akıl bireysel düzeyde iken evrensel kaynağından, maddi realite düzeyini aşıp geçen bir vahye, ilhama muhatap olmak zorundadır. İntellektin kullanımı vahye ve ilhama sıkı sıkıya bağlıdır. Gelenekselci Ekol'e göre insan Kadîm Hal'e (*Primordial State*) de gelmiş olsa bireydir. Ancak Kâmil Hal'e (*Universal Man*) gelmiş insan bireysellikten çıkıp evrensel bir mahiyete kavuşmuş olabilir. Bu nedenle birey insandaki intellekt evrensel/kozmetik intellektin bir şubesi/yansıması gibi mütalaa edilebilir. Akıl ya kavramsal ya da varlıksal niteliktedir, kavramsal nitelikteki akıl bilgiye, varlıksal nitelikteki akıl ise bilgi eylem birlikteliğinde tahakkuka götürür. Akıl bilgi, erdem ve sevgi üçlüsü ile tamamlanır ve ancak bu takdirde İlke'yi bilebilir. Zira İlke'yi bilmek ona benzemeyi gerektirir.²⁰⁷

Tradisyonel Ekol'e göre erdem, beşeri tabiatın bir parçasıdır, çünkü insan, "Tanrı'nın suretinde yaratılmıştır". Erdemin olduğu yerde inayet de vardır. Bazı Gelenekler'de Yol'un başlangıç noktasını teşkil eden kabul insanın fitratının bozulmuş, onun doğuştan günahkâr ve dolayısıyla kendisini kurtaracak bir Mesih'e muhtaç oluşudur. Bazılarına göre ise başlangıç noktası insanın gerçek tabiatıdır, yeter ki Vahyin ve Aklın (*intellekt*) kılavuzluğundan yüz çevirmesin. Bu durum aslında bir tarafın akla diğer tarafın inayete vurgu yaptığı birbirini tamamlayan iki unsurun varlığına dikkat çeker. Farklı geleneklerin ortak kanaatine göre şahsî kuvvet (*enfüs*) ve öteki kuvvet (*âfâk*) olan insan bu iki unsurla nihai gayeye doğru tekâmül eder.²⁰⁸

2.2.1. Guénon Düşüncesinde Yahudi-Hristiyan-İslam Geleneğine Göre İnsan

Geleneksel öğretilere göre insanın nihai gayesinde varoluşunun gerçekleşmesi ile ortaya çıkan varlık Guénon tarafından Evrensel İnsan (*Universal Man/el-İnsan-ulKâmil*) olarak adlandırılır. Evrensel İnsan ile bireysel insan arasındaki ilişki Batı Hermetik Öğretisi tarafından makrokozmos ve mikrokozmos olarak bilinen şeydir. Ancak bu ifadeler daha ziyade kozmolojik açıdan anlaşılır hale gelmiştir ancak bizim anlama ilişkin kastımız metafiziktir. Evrensel insan, insan varoluşunun tüm hallerinin

²⁰⁶Frithjof Schuon, *Beşer Tecellisi*, sf.28-29

²⁰⁷Frithjof Schuon, *Dinlerin Aşkın Birliği*, sf. 149

²⁰⁸Frithjof Schuon, *Beşer Tecellisi*, sf.61

ve mertebelerinin toplamıdır. Bireysel (*individual*) insan ise görelî, kısmî ve eksik bir varoluştur. Evrensel İnsan, insana ilişkin tüm varoluş imkânlarının ilkesini temsil ederken, bireysel insan onun bir sınırlı zuhurunu, ilkenin sonuç ürünlerinden birini ifade eder. İlki genel ikincisi ise özel bir varoluşu temsil etmektedir. Tümüleşik beşerî bireyselliğin tahakkuku Yahudi-Hristiyan Geleneği'nde 'Edenic State/Primordial State' olarak ifade edilir İslam Geleneği'nde bunun karşılığı İnsan'ul Kadîm ya da Hakikî İnsan'dır. Bu durum Âdem-Havva ile temsil edilen düşüş öncesi insanlık durumunu anlatan 'Edenic State' olarak ifade edilir.²⁰⁹Guénon'a göre beşerî bireysellikten tümel beşerî duruma geçmiş insana Gerçek/Hakikî İnsan(*Chang-jen/true man*) ya da İnsan'ul Kadîm denir. Yani bu durumda iki tür kemalden söz etmiş oluruz: Kadîm İnsan ve Kâmil İnsan. Kadîm İnsan bilfiil değil ancak bilkuvv ve Kâmil İnsan'dır. Kadîm İnsan Uzak-Doğu Geleneği'nin Büyük Üçlü diye isimlendirdiği Gök, Yer ve İnsan üçlüsünün üçüncüsüdür. Gökle yer arasında aracıdır (*mediateur*). Protogoras'ın "Her şeyin ölçüsü" dediği insan(onun kastı bu muydu bilemiyoruz) bu Kadîm İnsan'dır. O Âdem-Havva ile temsil edilir zira Guénon bu iki ismin sayısal değerinin toplamının Allah isminin sayısal değerine denk düştüğüne işaret ederek, Gerçek İnsan'ın 'erdişi' (*Androgyne*) olduğunu Uzak-Doğu terminolojisiyle ne *yang* ne de *yin* ikisinin dengeli bir birleşimi olduğunu söylemektedir. Guénon meleklerin secdeye çağırıldığı makamın da bu Âdem-Havva bütünlüğüne ait olduğunu belirtir. Varoluş durumlarını gerçekleştirmiş erkek-kadın bütünlüğü içinde insan Tanrı'nın kusursuz bir yansıması/imajıdır.²¹⁰Bu seviyede insan Kadîm İnsan/Gerçek İnsan'dır. Guénon Hristiyan Dünyasında son olarak Gül-Haç inisiyasyonunun, inisiyelerini bu noktaya kadar getirebilen bir inisiyasyon olduğunu belirtmektedir. Gerçek İnsan, yatay boyutta tüm varoluş hallerini kendinde toplar, ancak bu noktadan sonra dikey boyutta Kâmil İnsan'a doğru olan inisiyasyon başlar. Guénon'un İslam tasavvufu ile tekmil edildiğini söylediği inisiyasyon bu dikey boyutla ilgili olmalıdır. Kadîm Hal elde edildikten sonra insan varlığın bütünselliğini kendinde gerçekleştirme aşamasına geçer burası birey-üstüdür, bu evre çeşitli mertebeleri içerir ve Kâmil İnsân'da (*Shen-jen/ Divine man/Universal Man*) biter.²¹¹ Evrensel İnsan, Kadîm İnsan gibi varlığın merkezi değildir, o varlığın bütünüdür. Evrensel İnsan, Kelam (*Verbe*) ile özdeşir.

Guénon'a göre Evrensel İnsan, sadece Hristiyanlık tarafından değil, pek çok Geleneksel doktrin tarafından Haç Sembolizmi ile ifade edilir. Haç Sembolü insani potansiyelin yatay ve dikey ekseninde tüm haller ve mertebeler açısından tahakkukunu temsil eder. Yatay eksen, bireyin bedensel ve psikolojik varoluşunun sınırsız imkân hallerine tekabül eder(*individual*) ve bunların tümünün gerçekleşmesi halinde Gerçek İnsan elde edilir. Dikey eksen ise insanın zâtının/nefsinin varlık mertebelerine (*personal*)

²⁰⁹René Guénon, *Symbolism of The Cross*, sf.6-9

²¹⁰René Guénon, *Symbolism of The Cross*, sf. 122-127

²¹¹Dikey boyutun başlangıç noktası Âdem-Havva ile temsil edilir, Kâmil İnsan'a dek uzanan mertebeler ise İslam Tasavvufunda Peygamberler ile temsil edilmektedir, mertebelerin sonu Hz. Muhammed (sav)'de biter. İslam Metafizik Geleneği yatay ve dikey boyutların sembolizmini İsrâ ve Mirâc kavramları ile ifade eder.

işaret eder ve Kadîm hale ulaşıldıktan sonraki aşamalar yani Kâmil İnsan'a götüren inisiyasyon bu dikey ekseninde gerçekleşir. Guénon dikey ve yatay eksenlere anlamlarını İslam Ezoterizmi'nden iktibasla ifade ettiğini belirtir ve bu anlamın Gül Haç'da da aynı olduğunu fakat sonraları Batı'da bu sembolün gerçek anlamının unutulduğunu ifade eder.²¹²Guénon'a göre Antik Kelt kültüründen Sabiilere, Doğuda ve Batıda çeşitli biçimlerdeki Haç birçok kadim gelenekte var olan bir semboldür ve Kâmil İnsan'a işaret eder. Hristiyanlık'ta Hz. İsa'yı temsil etmesinin anlamı da budur, bu genel bir durumun Hz. İsa'da bir özel okumasıdır. Ancak bugün bu sembol sadece Hristiyanlığa ait görülmektedir. Tamamlanmış bir haçta yatay eksen Evrensel İnsan'ın bireysel hallerdeki görünümünü ifade eder ve gerçekleşmenin de tabanını, başlangıcını ve Kâmil İnsan'ın yatay düzlemdeki beşeri yönünü oluşturur. Bireysel yeteneklerin hiyerarşisi yataydır, enlemesine genişler, nefis mertebelerinin hiyerarşisi ise dikeydir, yukarı doğru açılır. Yatay ekseninde başlangıç insanın benliği/egosudur, yatay eksenindeki tüm genişleme, gerçekleşme egoya atıflardır ve onun yeteneklerinin açılması, bireysel gerçekleşmesidir. Dünyevi düzlemde bedensel, duygusal, ya da rasyonel akla dayalı tüm yetenekler yatayda açılır.²¹³

Dikey ekseninde başlangıç insanın Kadîm Durumu'dur. Buradan başlayan ve dikeyde varlık tahakkukunu içeren süreçte benlik/ego gitgide silinmeye başlar, burada artık bireysellik üstü bir durum söz konusudur ve nihai mertebede Evrensel İnsan'da biter. Evrensel/Kâmil İnsan Yüce Hüviyet (*Supreme Identity*) ile de ifade edilir. Yüce Hüviyet İslam Öğretisi'nde Hz.Peygamber'e tekabül eder. O gerçekleşmiş Evrensel İnsan'dır. Varlık tüm mertebelerde Evrensel İnsan'ın açılımından ibarettir. Evrensel İnsan mertebesinde bireysellikten söz edilemeyeceğinden burada birlikten ve küllilikten başka bir şey de yoktur. Guénon'a göre Hristiyanlar Haç'ın işaretine Müslümanlar ise onun doktrinine sahiptir. Bir ellerinde Söz'ü (*Word*) diğer ellerinde Peygamberi (*Prophet*) taşırlar. Böylece varlıkta anlamlandırılmamış hiçbir boşluğa yer bırakmazlar.²¹⁴ Bu peygamberin varlığın sadece bilgisine değil kendisine de sahip olduğu anlamına gelir ki burada bilmek tümüylekendini bilmekten ibarettir. Zira bu gerçekleşme durumunda insan ve kozmos bir ve aynı şeydir, Tanrısal zuhuru tam olarak yansıtır. Yansımayı bilmek, onun yansıma olduğunu bilmek hususiyetine dikkat edilme koşuluyla, aslı bilmekle özdeştir.Ancak bu bilmek zuhur ile kayıtlıdır, zuhur etmemiş(*la-taayyün*) yönüyle Tanrı'nın bilgisi kendine aittir. Çünkü insan tümüyle gerçekleşme durumunda dahi zuhur/taayyün etmiş varlıktır. Zuhur/taayyün etmemiş olanı bilemez.Öyleyse varlık bütünüyle Evrensel İnsan'dır derken tüm mertebeleriyle zuhuru kast ettiğimiz açıktır.

Gerçekleşmeye ilişkin durumu izah etmek için, insanın düşünce fonksiyonunu iki melekeyle ilişkili olduğunu anımsamamız gerekir. Bunlar rasyonel akıl ve intellekttir. Rasyonel akıl yatay insanın yatay düzlemdeki neden sonuç ilişkilerini

²¹²René Guénon, *Symbolism of The Cross*. sf.10

²¹³René Guénon, *The Multiple States of Being*, sf.57-58

²¹⁴René Guénon, *Symbolism of The Cross*, sf. 11

kurmasına yarar. Nedensellik zinciri içerisinde eşyanın özüne, olayların hakikatine ilişkin bilgi bulunmaz. Dolayısıyla salt rasyonel akılla hareket eden ve birey oluşunun üstünde hiçbir ilke tanımayan insan, yatay boyutta hangi halleri yaşarsa yaşasın, neden sonuç ilişkileri içinde hangi problemi çözerse çözsün yaşadığı hallerin hakikatine ilişkin bilgi sahibi değildir. Öze ve hakikate ilişkin bilgi idrakin (*intelligence*) yani insanın dikey düzlemde çalışan melekesi intellektin konusudur. İntellektin edilgen yanı bilgiyi üretmez onu aşkın ilkedен alır. Bu yüzden aşkın ilkeyi tanıma ve kabul anlamında da olsa dikey bir intisap söz konusu olmalıdır ki yatay eksen de hakikate dair bir bilgi oluşsun. Bu sayede aşkın ilkedен alınan eşyaya ve olaylara uyarlanır ve böylece onlarda rasyonel akla görünmeyen yan olan öz, intellekt tarafından ortaya çıkarılır. Burada sözünü ettiğimiz intisap Geleneğe iman adını alır. İman ve dinin zâhiri pratikleri insanın yatay eksen de Gerçek İnsan'a giden yolda varoluşunu gerçekleştirmede destekler. Dikey eksen de ise gerçekleşme metafizik bilgi olmadan mümkün olmaz. Bu gerçekleşme için Geleneğin zâhirine intisap yeterli değildir. Nefs mertebeleri dediğimiz gerçekleşme ancak batınî inisiyatik eğitimle ortaya çıkar. Guénon'a göre zâhiri ya da batınî açıdan hiçbir Geleneğe intisap yoksa o zaman ne yatay ne dikey gerçekleşmeden, ne de hakikate ilişkin bilgiden söz edebiliriz. Modern insanın durumu budur, o hem zâhiri hem batını geleneğin dışında olmakla Haçın dışındadır. Olmamış/gerçekleşmemiştir. Bilgisi zandan ibarettir. Hayatı anlam veremediği ve hakikatini bilmediği haller içinde akıp gitmektedir.

2.2.2. Guénon Düşüncesinde Hindu Geleneğinde İnsan

Guénon'un bütün Kadim Geleneklerde özdeş olduğunu göstermeye çalıştığı Evrensel İnsan Öğretisi Hint öğretisinde de mevcuttur. Bu özdeşlik önemlidir zira Gelenekselci düşüncenin temeline oturur. Gelenekselcilere göre tüm Gelenekler özde aynıdır ve aynı hakikatten doğmuşlardır. Bu da yeryüzünün her hangi bir yerindeki bir insanın doğru anlaşılmış sahih bir Geleneğe asla yabancılik çekmeyeceği anlamını taşır, zira insanın özü ve mezkûr Geleneğin özü birdir. Sadece terimler ve zâhiri uygulamalar değişkenlik arz edebilir. Hint Geleneğinde insan nefsi ile insana ilişkin varlık durumları ile İlâhi Zat'a (*Divine Personality*) anlamındaki *Îşvara* arasında bir analogiye başvurulur. Bunu şöyle ifade edelim: nasıl ki evrensel zuhur çeşitli yönleriyle İlâhi Zat'ın zuhurlarıdır ve o Zat'tan bahsettiğimizde aynı zamanda zuhur etmemiş olanı da kast ederiz, bu analogi zat/nefs için de geçerlidir. İnsan zatı/nefsi Âtmâ adı verilen Evrensel Nefs tarafından belirlenmiştir. Âtmâ maddi ya da spiritüel²¹⁵ her şeye nüfuz eder. Burada Kartezyen bir ayırım söz konusu değildir. Maddi ya da spiritüel durum zuhurun iki kayıtlı durumunu ifade eder ve kayıtlı olmayan Âtmâ ikisine de nüfuz

²¹⁵ Guénon *maddi* ve *spiritüel* ayırımını kartezyenin iki kutbu gibi zikretmekte ancak *nefs* söz konusu olduğunda bu ikisinin bütününe kast etmektedir. Burada *spiritüel* biçiminde ifade edilen maddi olmayan yönüyle varlığa mefhumu bozmamak için ruhi ya da manevi demek istemedik, kavramı orjinalinde olduğu gibi zikrettik.

edebilir. Ancak zat/nefs (*self*) Âtmâ'dan farklı bir şey değildir ki onun nüfuz alanında olsun, onun ta kendisidir.²¹⁶ Burada zat/nefs (*personality*) ile benlik (*individuality*) arasında yaptığımız ayrımı yeniden hatırlatalım. Nefsin insanın içerdiği tüm imkânları ifade ettiğini bu bakımdan ona Âtmâ'dan başka bir şey değil dediğimizi, ancak benlik (*individuality*) sınırlı belirlenmiş bir durumda olmayı ifade ettiğinden bu yönde insanın da Âtmâ'nın nüfuz alanındaki şeylerden biri olduğunu söyleyelim.

Âtma aynı ilkenin evrensel, kollektif ve külli yönüne, insan nefsi ise onun bireysel, tekil ve cüzi yönüne işaret eder. Ancak insan nefsi zuhur etmemiş potansiyeli itibariyle Evrensel Nefse doğru tekâmül edebilir. Bu nefsin inisiyatik eğitimden geçmesi ile mümkün olabilecek bir durumdur. Bu sırada bireysel nefs kendini hakikatte zaten bağlı olduğu Evrensel Nefs'e şuurla da bağlar, onu hatırdı tutar ve kendini onun hükmüne konu kılar, onun öğretisini benimser ve ona benzemeye çabalar. Bu yönelim Evrensel Nefsin bireysel nefsi bütünüyle kaplamasına kadar sürer. Böylece zaten ondan bir parça olan, zuhur etmemiş olanın da aşama aşama zuhur etmesiyle bütünüyle o olmuş olur. Bu yönüyle Hint Öğretisi gösterir ki insanın insan olmak bakımından hakikatte sınırsız imkânları bulunmakta, ancak mevcut modern paradigma insanı zatı/nefsi (*personality*) itibariyle tanımadığından, nefsin bilgisinin sadece Geleneksel öğretilerde bulunmaktadır.

Beşeri bireysellikte insanın dünyası formun dünyasıdır. Form bir biçimde sınırlanmaktadır. İnsan-üstü ve insan altı diye ifade ettiğimiz mertebeler ise formsuzdur. İnsan altı mertebede formsuzluk bir tür kaostur çünkü burası birinci bölümde maddeye ilişkin zikrettiklerimiz dikkate alınacak olursa gitgide *materia secunda*'dan *materia prima*ya, bilinecek hiçbir şeyin olmadığı hiçliğe doğrudur. Bu insan altı kaosun ancak insana yakın bölümleri insan nazarına geldiği ölçüde geçici birer forma bürünebilir. Modern psikanalizin çalıştığı yer de bu insan altı formsuz, kaotik âlemdir. İnsan üstü ise bir kaos ifade etmese de formsuzdur. Burada varlığın öz kutbuna yaklaşıldığı ölçüde ilkeye yaklaşıldığından birlik içinde intellekt ile kavranabilir bir düzen arz eden soyut hakikatler vardır. Geleneksel öğretiler bu insan-altı ve insan-üstü âlemleri birer denize benzetirler. Yukarı ve aşağı denizler/sular insanda birleşir.²¹⁷ İnsan bu iki ontolojik denizin birleştiği yerdeki ara varlıktır. Burası aynı zamanda Haç'ın iki ekseninin kesişim yeridir, burada ara varlık olan, ya da iki denizin birleştiği yerde bulunan insan Gerçek İnsan'dır. Yukarı ve aşağı sular ile insan ayrımı evrensel ve bireysel alanın da ayrımıdır. Ancak bu noktada bulunan insan beşeri dünyanın suretlerinden çıkmaya ve formsuz hakikatleri gerçekleştirmeye ve bilmeye başlayabilir. Ayrıca bu noktada bulunan Gerçek İnsan formlar âleminde ne varsa onu kendinde topladığı için de onların anlamını ve hakikatini idrak eder hale gelir. Öyle ise bu iki denizin birleştiği yer diye sembolize edilen durumda bulunan insan içinde bulunduğu beşeri formun tüm anlam ve hakikat problemlerini çözmüştür. O formdan çıkmamış olsa bile tüm formları içine alan

²¹⁶ René Guénon, *Man and His Becoming According To The Vedanta*, sf.25

²¹⁷ René Guénon, *The Multiple States of Being*, sf. 67, dipnot 4. Evrenin kozmogonik var oluşuna dair yukarı ve aşağı sular ifadesi Kitab-ı Mukaddes, Genesis (1: 6-7)

genişlikte bir mahiyettedir ve onun varlığı idraki modern insandaki gibi bunalım doğurmaz. Bu gök, yer ve insan üçlüsünün bir başka Geleneksel ifadesidir.

Bilinç insanın ana vasfıdır. Ancak Guénon düşüncesinde insani halin biricik karakteristiği değildir. Cismani olmayan dünyamızda olup biten her şey bilince isnat edilemez. Bilinç daha çok belli hallerin var olma şartıdır. Bilinçten dolayı bireysel öz, kozmik idrake (*Intelligence/ Hint öğretisindeki Buddhi*) iştirak eder. Burada bilinç zihne (*manas*), ‘ben-bilinci’ (*ahankara*) olarak bağlıdır. Diğer haller değişik yollarla idrake iştirak eder. Bilinç-imtiyazlı bir pozisyon almaksızın-insani hallerden biridir. Bu kısıtlamaya rağmen bilinç insanın bireyliği içinde sonsuzca açılabilir. Beden dışı kabiliyetlerini fazla geliştirmemiş olağan insanda bile, bilinç tahmin edildiğinden çok daha geniştir. Psikologların sanısının aksine sadece bir bilinç-altı yoktur aynı zamanda bir bilinç-üstü de vardır. İkisi de bilincin uzantılarıdır. İkisini de bilinmeyenden ayırmak gerekir, bilinmeyen bilincin dışındadır.²¹⁸ Guénon’a göre bilinç insanın ana vasfı olsa da ayırt edici vasfı değildir. Varlığın cismani boyutunda bile bilincini fark ettiğimiz hayvanlar gibi özü bulunmaktadır. Descartes’ın makine hayvan bakışından sıyrılabilirsek onlarda bu özü görmek kolaydır. Hatta Leibniz’in Monadoloji’deki gibi bitkilerde ve cismani varlığın daha donuk mertebelerinde bile bir bilinç varsayılabilir. Bu anlamda bilinç ortaktır. Ancak insani bilincin bir bölümü olan ‘ben-bilinci’ insanın ayırt edici vasfıdır ki bu ne hayvanlarda ne bitkilerde ne de Guénon’un insan-üstü gördüğü genel zuhurun birey-üstü görünüşleri olan meleklerde bulunur. Ben-bilinci ‘mental’ diye belirlenebilecek ve akıl diye tercüme edilebilecek bir bilinç formudur. Hintçe’nin ‘manas’ı, Latince’nin ‘mens’i, İngilizce’nin ‘mind’ ile ‘man’i, Almanca’nın ‘mann’, ‘man’ ve ‘mensch’ine tekabül eder. Bu birbiriyle akraba ifadeler bu bilinç formunun insan türüne has olduğunu açıkça göstermektedir. Ratio/raison anlamındaki akıl, hayal gücünü ve hafızayı da içerir. İnsanlar bu ben-bilinci (*ahankara*) ile diğer varlıklar ise kendi türlerine ait bilinç formlarıyla kozmik idrake (*Intelligence/Buddhi*) katılırlar. Birey-üstü dünyada akıldan söz ettiğimizde bu sadece analogi olabilir. Akıl kozmik idrakin (*Intelligence/Buddhi*) insan düşüncesiyle kesiştiği yerdeki adıdır. İdrak (*intelligence*) ise genel olarak birey-üstü ve sezgiseldir (*hadsî*). Bilmek için rasyonel akıldaki (*istidlâli*) gibi basamaklı biçimde ilerlemez ve özne nesne ayrımını muhafaza etmez. İntellekt ve saf sezgi alanında insan rasyonel aklın bağlayıcılığından ve özne nesne ayrımından kurtularak bilir. Ancak bu bilineni söze dökmek aktarmak istediğinde istidlâli akla yeniden ihtiyacı olur ki Hint ve Çin’de mantık ilmi metafizik öğretinin bir görünümü (*darshana*) olarak bu amaçla öğretilir.²¹⁹ Burada intellekt ve saf sezginin idrakte ilgisini de belirtmiş olduk. Bu yetiler insanın meleklerle ortak vasfıdır. Bu anlamda insan için ayırt edici olan ben-bilinci (*ahankara*) de dediğimiz rasyonel akıl merkezi bir yere alırsak. İntellekt ve saf sezgiyi üstte bir yere, hayal, hafıza ve duyuşal sezgiyi altta bir yere konumlandırmış oluruz. Bu yetiler insanın insan-üstü ve insan-altı âlemle ortaklaştığı vasıflardır.

²¹⁸René Guénon, *The Multiple States of Being*, sf. 41-68

²¹⁹René Guénon, *The Multiple States of Being*,sf.48-51

Gu  non'a göre insanın âlemi (*beşeri âlem*) sonsuz   lemlerden sadece biridir. Bu   lem diğer   lemlerden ne üstün ne de aşağıdır. Bilakis beşer tam da yukarıda belirtti  ti  imiz iki denizin ara yüzeyinde yer almaktadır ve iki denize de erişim imkânı vardır. Bizim onunla bu denli ilgilenmemiz be  eriyetimiz itibariyledir. İçinde ya  ad  ı  ımız âlemi merkeze alarak yukarı ve aşağı   lemlerden bahsetmek Geleneğe uygun bir tasnif olur. Sonsuzluğa tekabül eden   lemler eşdeğerli olduğu için gerçekleşme her birinden olabilir. Bu anlamda insanı içinde ya  ad  ı  ı beşeri âlemle sınırlı saymak da, insana ilişkin gerçekleşmenin ölümden sonra olacağını sanmak da büyük yanılgıdır. İnsanın insan kavramının yüklendiği tüm anlamlarla gerçekleşmesi bu cismani yapı içinde olacaktır. İnsanın gerçekleşme imkânlarını araması için herhangi bir başka varoluş durumunu beklemesine gerek yoktur. Şimdi ve burada hangi durum ve mertebede ise oradan ba  lamalıdır. İnsanın anlam ve hakikat arayışı ancak bu gerçekleşmede tatmin olabilir.

2.3. ZÂHİRDEKİ VE B  TINDAKİ GELENEK

Gu    on d    ncesinde içinde hiçbir insan dışı unsur bulunmayan ve tamamıyla rasyonel düzlemde insan eliyle kurulan herhangi bir yapıya Gelenek adını vermiyoruz. Gelenek, özünün insan-üstü bir ilke tarafından belirlendiği, entelektüel kavrayışla edinilen ve uygulama alanında çeşitli biçimlerde insan dünyasına inen bir mahiyet arz eder. Yani Gelenek İlahi olanın insani alanda zuhurudur.²²⁰Bu Geleneğin hakikat anlayışı için de geçerlidir. Geleneğin hakikati aşkın olandan gelir ve insan ve dünyasıyla etkileşir. Bir optik analojiyle ifade edilirse, insan gözü ve nesne birbiriyle ancak ve ancak     nc   bir noktadan gelen ışık kaynağı sayesinde etkileşir ve görme gerçekleşir. Burada insan-üstü öz ışığa, insanın entelektüel kavrayışı göze, nesne de tümüyle varoluşa bir benzetimdir. İnsan varoluşun hakikatini ancak insan-üstü bir kaynaktan gelen bir metafizik bilgi aktarımına açık bir intellekte sahip olduğunda anlayabilir. Hakikatin ortaya çıkması bu     l  n  n bir arada bulunmasına bağlıdır: intellekt, varoluş, insan-üstü aktarım. Gu    on d    ncesinde ne varoluş, ne insan zihni/intellekt, ne de aşkın öz tek başına hakikati belirlemez, hakikat dediğimiz şey bu     l  n  n bir arada bulunuu  udur. Bu insan-üstü   z,İslami Gelenekte vahiy ve ilham adını alır. Geleneğin sunduğu hakikatin zâhir ve bütün olmak üzere tasnif edilebilecek iki yönü bulunmaktadır.

Zâhir ve bütün     reti Batı Dünyası'na her zaman bugünkü kadar yabancı değildi. Yunan Antikitesi'ndeki felsefe okullarında öğretilen doktrinin biri z  hir  , biri b  t  n   iki yönü bulunmaktaydı. Daha basit ve kolay kavranılab  n içeren ve herkese hitap edebilen kısmı yazılı metinlerde de ifade edilirdi ve bu öğretinin zâhiri yanını oluştururdu. Öğretinin b  t  n   yönü ise sadece okulun öğrencilerine onların yeteneklerine ve çalışmalarında geldikleri yere göre şifahi olarak öğretilirdi. Elbette o dönemden

²²⁰Ren   Gu    on, *İnisiyasyona Toplubakışlar*1-2, sf. 64

günümüze kalan yazılı öğretilerden parçalardır. *Sophia*'dan *philosophia*'ya geçişin isim babası olan Pythagoras'un okulunun böyle batınî bir yönü olduğunu, onun Mısır Hermetik Geleneği'nden yetişmiş olduğu bilinmektedir.²²¹ Platon'un akademisinde de kısmen azalarak da olsa devam eden batınî öğreti Aristoteles'den itibaren kendini sadece zâhiri felsefî ilmi alanla sınırlar. Guénon'a göre Batı'da Batınî öğreti, Hristiyanlığın zuhuruna dek silinip gider.²²² Schuon'a göre gereğinden fazla zâhirilik ve madde dünya hayatının en büyük tuzağıdır. Gerekli olanın ölçüsü "Tanrı'nın hükümrancılığı içinizdedir" ilkesini unutturmayacak olandır. Gelenek'te zâhir bâtını ifade eden bir semboldür ve ancak işaret ettiği yöne nazar edildiğinde hakikati ifade etmektedir, kendinde ele alındığında ise zan ifade eder. Dış ve için arasındaki dengenin korunması, dışta duyular ve rasyonel akılla eşyaya nazar ederken, içte intellekt ve saf sezgiyle eşyanın özleri olan arketiplere nazar etmekle mümkündür. Böylece insan zâhirin bir yandan yıkıcı diğer yandan sınırlayıcı etkisinden kurtulur ve zâhir ve bâtın, maddi ve manevi tabiatımız arasında bir denge hâsıl olur.²²³ Denge, tüm geleneksel öğretilerin ana ilkelerinden biridir ve zâhir/bâtın, etken/edilgen, zorunlu/mümkün, bir/çok, dikey/yatay gibi çeşitli biçimlerde adlandırılan insanda, toplumda, kosmozda titizlikle korunması gereken bir ilkeyi ifade eder. Ancak denge sayesinde Gelenek'in "Tanrı'yı her yerde görmek" olarak ifade ettiği İlâhi Öz'ün eşyada zuhurunu seyretmek ve onunla eşyanın anlam ve hakikatini bilmek mümkün olur.

Söz konusu denge temel bir ilke olduğundan, dengenin korunması için Gelenek'in zâhiri ve bâtını yönleri toplumsal katmanlara yayılır, bu nedenle Geleneksel Medeniyetlerde zâhiri ve bâtını teşkilatlardan söz etmemiz mümkündür. Zâhiri denince medeniyetin belli bir şekli içinden ayırım yapmaksızın herkese açık olan teşkilatları anlamamız gerekir. Bâtını teşkilatlar denildiğinde ise sadece belli bir 'niteliğe' sahip insanların dâhil olduğu teşkilatları kast edilmektedir. Bu ikinciler inisiyatik teşkilatlardır. Gerçi 'teşkilatlanma' bizatihi zâhire bakan bir özellik arz eder ancak bu durum inisiyatik teşkilatların zâhiri alanla temas eden yüzünü ifade etmektedir. Batını inisiyatik eğitim veren teşkilatlar dışa bakan 'kapı' ile sembolize edilebilecek bir yüzleri olsa da içlerindeki öğreti bakımından çeşitli mertebelerde sadece inisiyeleri ilgilendirecek sırlar ihtiva eder ve umuma açık değildirler. Zâhiri teşkilatlar ise dini ve toplumsal teşkilatlardır. Bu teşkilatlardan dini olanın üst ilkeye bağlılığı açıktır ancak Geleneksel medeniyetlerde, zanaatkârlar, askerler, esnaf ve tüccarlar gibi toplumsal yapılar da örtülü biçimde de olsa medeniyeti oluşturan ortak metafizik ilkeye bağlıdır. Yer yer bunlar da mesleki öğretimle hakikat öğretimini birleştiren, inisiyatik öğretim içeren teşkilatlara dönüşürler. Her durumda mutlaka o Geleneği tanımlayan üst ilkeye mensupturlar.²²⁴ Üst ilkeye bağlı olduğunda bir toplumsal teşkilat ne kadar profan bir alanda iş görse de Geleneksel olmaya devam eder. Bunun İslam Geleneği'nde

²²²René Guénon, *Doğu Düşüncesi*, sf. 123

²²³Frithjof Schuon, *Beşer Tecellisi*, sf. 63

²²⁴René Guénon, *İnisiyasyona Toplubakışlar* 1-2, sf. 82-83

örneği din dışı alanda görülen astronomi, matematik, fizik, tıp gibi alanlarda yazılmış kitapların giriş bölümünde üst ilkeye bağlılığı ifade eden ‘hamdele ve salvele’ ile işe başlamalarıdır. Bunu yaptıkları anda onlar Geleneksel bilimler hüviyetine bürünürler, çalışma alanlarının din dışı/dünyevi olması bu durumu değiştirmez. Asker ocağı, ahilik teşkilatı gibi mesleki ve inisiyatik işlevi beraberce taşıyan örnekler çoğaltılabilir. Zâhiri dini alanda kalmaya devam eden insanların da az ya da çok toplumda yaygın bulunan inisiyatik teşkilatlarla teması vardır. Geleneksel bir medeniyette her şey o aynı bütünün parçasıdır ve her şey o bir tek metafizik ilkenin altındadır.

Zâhir ve bâtın ile ifade edilen şeyin tek bir öğretinin iki yönü olduğunu belirtmeliyiz, toplum içinde dağılımının da iç içe geçişliliği dikkate alınırsa bu yönler birbiriyle çelişmez ancak birbirini tamamlar mahiyettedir. Ancak görelî bir ayırım zorunludur çünkü hakikat katmanlıdır ve insanların tümü hakikati her mertebede idrak etmeye, metafizik bir öğretiye ne ise o olarak muhatap olmaya güç yetiremez. Bu da öğretinin onların anlayış seviyesine, nefsin mertebelerine göre indirgenmesini, her indirgenmede de bir ölçüde perdelenmesini ve asli mahiyetinin gizlenmesini beraberinde getirir. Bâtın zâhire çıktıkça kendisine en uygun sembolün zarfına bürünür. Zâhir ve bâtın ayırımını doğuran hakikate ilişkin muhatapları dikkate alınarak yapılan bu indirgemedir. Nitekim metafizik öğreti hem üzerine konuşulabilen hem de konuşulamayanı içerir. Üzerine konuşulabilen ise hem paradoksal olanı hem de mantık ilkeleri içerisinde aktarılabileni içerir. Öyle ise entelektüel yetileri tam gelişmemiş, ancak Geleneğe intisap etmiş bir rasyonel akıl sahibine öğretinin sadece rasyonel akla indirgenebilen mantık ilkeleri ile ifade edilebilen kısmı aktarılabilir. Zihni seviyesi biraz daha gelişmiş birine ise metafizik öğretinin söylenebilen ama paradoksal olan kısmı da anlatılabilir. Burada şiirsel dilin kullanıldığını, imgelere başvurulduğunu görürüz. Nitekim Antik Yunan’da bu sembolik dil edebi ve şiirsel ifadeler içinde kullanılmaktaydı. Ancak sembollerin manaları unutuldu ve mitler ve masallara, ozanların geçim kaynaklarına dönüştüler. Aslında antik dönemde mitoloji görünüş dünyasının ardına geçmeye ve gerçekliğe göz atmaya yarayan, varoluşun ardında zamanı olmayan şeye işaret eden bir sanat biçimiydi.²²⁵

Zahir ve bâtın aslında varlığın kendisinden kaynaklanır. Hakikat katmanlı olduğu gibi varlık da katmanlıdır. Bu nedenle bu ayırım sadece Antik Yunan’da değil tüm geleneksel uygarlıklarda bulunur. Nitekim Ortaçağda Hristiyan Avrupa’da bilginin sadece kitaplarda yazandan ibaret olmadığı, sadece belli bilge kişilerin bilgisi dâhilinde bulunan şeyler olduğu kabul ediliyordu. Modern dönemde bilginin hiçbir sırlı/örtülü kısım içermediğine ilişkin kabul mevcut bilginin yüzeyselliğinden ve metafizik bilginin yokluğundan kaynaklanmaktadır. Metafizik bilgi zorunlu olarak zâhir ve bâtın ayırımına gider çünkü söz konusu bilgi tek celsede bilinebilecek ve tüketilebilecek bir tür bilgi değildir. Burada yazılı metne bile geçmiş olsa söz konusu ifadeninkat kat açılması (*feth’ul ibare*) gereklidir. Lafzî anlam, anlamın bütünü değildir. Ancak onun sınırlarını

²²⁵ Bill Price, *Kelt Mitolojisi*, Cumhuriyet Atay (çev.), 1. Basım, İstanbul: Kalkedon Yayıncılık, 2011, sf. 20

belirler. Bir sayı doğrusunda iki nokta arasındaki mesafe sınırlı ancak aynı iki nokta arasındaki noktaların sayısı sonsuz olduğu gibi sınırlı bir ibarenin içinde sonsuz mana mündemiçtir. Bu nedenle bâtın tam da kelime manasında olduğu gibi zâhirin dışında değil tam içinde bir şeydir, bu nedenle anlam ve hakikate ilişkin derinleşme zâhirden bâtına doğru, zâhirin sınırları içinden derinleşmek suretiyle devam eder.

Guénon bilgiyi duyusal, akli(*rasyonel akıl*) ve entelektüel bilgi olarak tasnif eder. Geleneğin zâhiri, kaynağı itibariyle olmasa da uygulama alanı itibariyle duyusal ve akli alanla ilişkilidir. Yahudi, Hristiyan ve İslam Geleneklerinde bu zâhiri yapı dini ve toplumsal görünümüleriyle karşımıza çıkar. Bâtını yanı sıra öğreti ise entelektüel bilgiye tekabül eder. Yahudilikte Kabbala Öğretisi (*Lafzen gelenek anlamına gelir*) batınî geleneği oluşturur. Guénon'a göre Hristiyan batınî öğretisinden bugüne pek bir şey kalmamıştır. İslam Geleneği'nde ise batınî öğreti Tasavvuf Öğretisi'dir. Bu alan geleneğin metafizik bilgi imkânını oluşturur. Bu imkânı sağlayan o geleneğin içindeki inisiyatif yapılarıdır. Çin'de geleneksel yapı zâhir ve bâtın diye ancak sureten ayrılabilir, çünkü zâhirde var olan sosyal öğreti ile seçkinlerin bilgisinde var olan entelektüel öğreti iki farklı öğretiler, Taoculuk ve Konfüçyüs öğretileri bir bütünün iki yönü sayılamazlar. Oysa esasen zâhir bâtın ayrımı yapabilmek için tek bir öğretinin yüzeyde ve derindeki iki görünümünden söz etmemiz gerekir. Hint'te ise öğreti saf metafiziktir, ancak sosyal hayatta çeşitli alanlarda bu öğretinin uygulamaları vardır. Bütünüyle saf metafizik öğretinin tüm insanlar tarafından anlaşıldığı söylenemez ancak herkes yeteneği ölçüsünde bu metafizik Geleneğe katılır. Orta ve Uzak Doğu öğretilerinin salt bâtına dönük metafizik mahiyette olmasının nedeni onların Kozmik Çevrim'in daha erken dönemlerinde insanların spiritüel olana daha yatkın mahiyette olmalarından kaynaklanmaktadır. Çevrim madde kutbuna yaklaştıkça hakikat Yahudi, Hristiyan ve İslam Geleneğinde görüldüğü üzere maddi bir forma bürünmüştür. Bu da insanların kabiliyetlerinin maddi olana yaklaşmış olmasından kaynaklanmaktadır.

Hakikatin son zuhuru olan İslam'da zâhir ve bâtın arası sürekli olan ilişkisellik de teolojik kavrayışların metafizik bağlama oturtulmalarına, metafizik bilginin teolojik kavramlar yardımıyla her kapasitede insana aktarılmasına yarar. Bu anlamda Geleneksel zâhiri öğretilere bağlı bir sıradan Müslüman kısmen farkında olmasa ve kısmen hissi ya da muhayyel olarak farkına varsa da dilinde ve yaşamında metafizik anlamlara sahiptir.²²⁶ Bu da onun modern insanın dışarı olduğu anlam ve hakikat bunalımına düşmesine manidir. Zâhir ve bâtın ayrımı sadece bilgide değil insanın gerçekleşmesinde (*tahakkuk*) de söz konusu olduğundan insana ait bu iki yönü iki doğuma benzetmek mümkündür.²²⁷ İlk doğum analogisi Zâhiri Geleneğe katılımı, ikincisi ise Bâtını Geleneğe katılımı anlatır. Vücuda göre ruh ne ise dinin zâhiri yanına göre bâtını/ezoterik yanı odur. Öyle ki ezoterik yan bütünüyle yitirildiğinde elde kalan salt ölü bir belgeden ruhsuz bir cesetten ibarettir. Zira dinin zâhiri yapısını tutan ve anlamlandıran unsur da

²²⁶ René Guénon, *Doğu Düşüncesi*, sf. 127-129

²²⁷ Hz. İsa'ya atıfla söylenen bir ifade “İki kez doğmadıkça göklerin melekûtuna erişemezsiniz”

onun âlemin merkezi ile olan gerçek iletişimidir. Bu da ancak o dini yapı içinde yer alan gerçek bir inisiyatik yapının varlığı ile mümkün olabilir ve bilinçli bir şekilde elde tutulabilir.²²⁸

Frithjof Schuon'a göre zâhiriliğin bilemediği ama kesin şekilde inkâr da edemediği en önemli kavram Evrensel Hakikat'teki tedricidir. Buna göre Hakikat, birlik ve tekliğini kesintiye uğratmadan, tecelli etmektedir, bu tecellinin alt seviyeleri üst seviyelerinde özümleme ve metafizik sentez vasıtasıyla temas edilmiş halde bulunmaktadır. Buna Kozmik Yanılsama doktrini denir. Bu doktrine göre dünya az veya çok eksik, gelip geçici bir yer olmakla kalmayıp ayrıca Mutlak Hakikat'ın karşısında mevcut bile değildir. Aksi düşünüldüğünde o yegâne Varlık olan Tanrı'nın hakikatini sınırlandırmış olurdu ki bu mümkün değildir. Kozmik Yanılsama içinde görünen her tür tecelli birincil derecede kişileştirilmemiş, ikincil derecede tezahürü kişileşmiş Varlık veya Tanrı'dan kaynaklanır. Mutlak ise kişileştirilmiş Tanrı'dan başka bir şey olmayan Cevheri Varlığın ötesindedir. Oysa zâhirilik ne dünyanın irreal varlığını, ne yukarıda belirttiğimiz anlamda İlâhi Varlığın tekliği prensibini, ne de Mutlak'ın Varlığa göre aşkınlığını kabul etmez. Zâhiriliğin bir türlü kabul edemediği bir diğer ilke ise Üstad Eckhart'ın 'yaratılmamış ve yaratılamaz' diye tanımladığı intellektin her varlıkta kendiliğinden mevcut olduğu ve her varlığın bu sayede Tanrı'yı kendini bilir gibi bildiği, zira aynı özden olduğu fikridir. Bu anlayış rasyonel akılla kavranamadığından, onu aştığından, bu konuda rasyonel akıl intellektin önünde perde olduğundan, panteizm ithamına maruz kalmaktadır. Ama buna rağmen zahiriliğin kendinde vazgeçemediği ayırım bulunduğu yerde, mertebede kendi için gereklidir. Bu onun varlıkta, bilgide, zuhurda İlâhi iradenin vazettiği bir mertebeye tekabül etmesinden ötürüdür.²²⁹ Zâhiriliğin ortadan kalkması İlâhi irade tarafından istenmez, bu nedenle Geleneksel düzende vazgeçilmez bir yeri vardır.

Gelenekselci Ekol'e göre insanın diğer varlıklardan ayırt edici özelliği onun küllî bir zekâyâ sahip olmasıdır. O intellekt ve saf sezgi ile bütünü ani/def'i/hadsî/tek seferde kavrayabilme gücüne sahipken, rasyonel akıl sayesinde tedrici olanı, mertebeleri, ilişkileri, nedenleri ve sonuçları kavrayabilme yeteneğine sahiptir. Yukarıda belirttiğimiz üzere zâhirin gerekli/zorunlu/işlevsel bir mertebesi olduğu gibi rasyonel aklın da gerekli/zorunlu/işlevsel bir mertebesi vardır. İntellekt olmadan insanın külliliğinden söz edilemeyeceği gibi rasyonel akıl olmadan da insanın beşeri bireyselliğinden söz edilemez. İnsan aynı zamanda özgür irade ve yüksek nitelikli duygu sahibidir. İrade insanda tahakkuk ettirici, zekâ da tahakkukun biçimini tayin edici role sahiptir. Tahakkuka yönelme ise insanın özünde içkin olan sevgi ile mümkündür. İnsanın ayırt edici vasfı zekâ olduğundan onun sevgisi de zekânın yön vermesine tabidir. Zâhir ehli insanın bilgi kaynağını vahiyle sınırlandırır, intellekti bir bilgi kaynağı olarak görmez. Bu intellekti ilâhi olandan ayrı, insana ait bir meleke olarak

²²⁸René Guenon, *İnisiyasyona Toplubakışlar*1-2, sf.112

²²⁹Frithjof Schuon, *Dinlerin Aşkın Birliği*, sf. 48-49

görmekten kaynaklanır. Bu açıdan bakıldığında söyledikleri doğrudur. İnsan hakikati kendinden bir şeyle bilmez. Ancak Schuon'a göre intellekt insana ait değildir. İnsandaki şubesi itibariyle de kozmik intellekt anlamında da o İlâhi akla aittir. Bu nedenle sorun intellekte bilgi atfetmek değil, intellekti insana atfetmekten kaynaklanmaktadır.²³⁰ İntellekt insanın İlâhi ilhama açık yönüdür. Geleneğe ariflerin bilgi kaynağı vahiy ve intellektir, zâhir ehlinin bilgi kaynağı ise vahye bağlı olan teolojidir, Geleneğin sınırı buradan itibaren çizilmektedir. Modernite ise bu sınırların dışında ne vahyi ne intellekti bilgi kaynağı olarak kabul etmeyen, insanı külli zekâsından mahrum bırakıp rasyonel aklın ve duyuların arasında sıkışmış cüzi bir zekâyâ mahkûm eden bir mahiyet arz eder. Modern insan problemi temelde külliyyetin/bütünselliğin bozulması, cüzi olanla yaşamın idame edilmeye çalışılması problemidir.

Guénon'a göre insanlık modern yozlaşmayı yaşamadan önce bakışı bozulup, bulanmamışken her şey geleneksel düzene aitti. Çünkü her şey ilkelere temel bağımlılığı ve gelenek hiyerarşisi içinde ele alınıyordu. Bu nedenle zâhirde ve bâtında olan her gerçekleşme insanın tekâmülüne hizmet eder mahiyette idi. Nitekim bir esnafın sabah kalkıp dükkânının kapısını ilkeye atıfla açması ve bu tür bir profan çalışmanın bile dini alanda sınıflanacak 'ibadet' gibi değerlendirilmesi ancak sözünü ettiğimiz bütünlük içinde anlaşılabilir. Modern dönemde bütünlük kopmuştur. İnsana ilişkin her alan, ilkesiz, birbirini ve insanın manevi dünyasını desteklemeyen mahiyette kopuk kopuktur. Bu durum modern insanın medeniyetin içinde yer alan her unsura bakışını bozmuştur. Bu modern dünyada kısmen modernleşmiş ancak kendini dindar olarak varsayan birey için bile bir nazar bulantısını beraberinde getirmiştir. Böyle bir durumda ilimler, sanatlar, gündelik hayat, bireyler hiçbir şeyin/kimsenin bir diğeriyle gerçek/sahih bir bağı yoktur. Zira profan bakış açısından çokluğu birleyecek hiçbir aşkın bağlantı noktası bulunmamaktadır. İnsan da varlık da tamamen mümkün alana (*pure contingency*) aittir. Mümkün alan istikrarsızlık ve değişkenlik içerir ve oradan çıkış imkânı da yoktur. İnsan oluşa indirgenmiş ve onda hapsedilmiştir.²³¹ Kavramlar teoriler sistemler hareket tarzları sürekli değişir. Sabit ve gerçek hiçbir şey yoktur. Bu modern insanın tutunacak hiç bir şeyi olmaması demektir.

²³⁰Frithjof Schuon, *Dinlerin Aşkın Birliği*, sf. 146-148

²³¹René Guénon, *İnisiyasyona Toplubakışlar* 1-2, sf. 92-96

3. GUENON'UN ÇÖZÜM ÖNERİSİ OLARAK İNİSİYASYON

İnisiyasyon kelimesi tasavvuf, tedris, irşad, seyr-i sülûk kelimeleriyle karşılanabilir. İnisiyasyon bir anlamıyla intisap bir anlamıyla bir süreç eğitimi anlamına gelir. Kelime kökeni olarak '*initium*' kelimesine dayanır ve 'girme' ya da 'başlama' anlamındadır. İnsanın kuvveden fiile çıkışı için yapılacak çalışmalara başlama anlamındadır.²³² İnisiyasyon insanın insan olması bakımından kuvveden fiile çıkarak gerçekleşmesi ile elde edilen bir metafizik bilgi tahsilidir. Burada söz konusu eğitim insanın nefsi (*self*) içerisinde gerçekleşir. Melekelerin belirlenmiş bir sıra ile kuvveden fiile çıkmasını, aktüel halde kullanımını bu yolla Guénon'un Haç Sembolizmi ile ifade ettiği insanın dikey boyutundaki açılımı ve gerçekleşmeyi temin eder. Yani inisiyasyonun asıl hedefi insanı yatay ekseninde bireysel (*individual*) düzeyde değil, dikey ekseninde nefsi (*personal*) düzeyde gerçekleştirmektir. Ancak bu dikey gerçekleşme süreci ve neticesi itibarıyla bireysel/yatay ekseninde varoluşsal hallerin anlamlandırılmasını da içerdiği için insanın yatay eksenindeki gelişimine de yardımcı olur. Bu nedenle sadece yatay düzlemde bireysel varoluşu gerçekleştirme hedefine matuf bir çalışmaya 'tamamlanmamış' bir inisiyasyon demek gerekmektedir. Ancak iki boyutta tamamlanmış bir inisiyasyonla insan, insan olması bakımından kuvveden fiile, beşeriyetten insaniyete, insaniyetten Evrensel İnsan düzeyine doğru yol alır.

Kadim İnsan seviyesine dek Yunan Antikite'sinden alınan 'Küçük Sırlar' kavramı ile ifade edilen seviyede bir tahakkuk söz konusudur. Dikey düzlemde inisiyasyonda ise 'Büyük Sırlar'ın tahakkukundan söz edilebilir. Küçük Sırlar eğitimi kendi bütünlüğü içinde ele alınan insani durumun imkânlarının gelişimiyle ilgilidir, dolayısıyla bu durumun tamamlanışı 'kadim hal'e varmayı sağlar. Bu durumda modern dünyada var olan 'kişisel gelişim'e dönük psikolojik, ahlaki eğitim tarzları küçük sırlar eğitimine benzetilebilir mi? Guénon modern anlayışın Haçın ne yatay ne dikey ekseninde yer almadığı kanaatindedir. Bunun sebebi ilkeye ne iman ne inisiyasyon düzeyinde bağlı olmayışlarıdır. Bu durumda Geleneğe mensup bir teşkilatın Küçük Sırlar eğitiminin tüm pratiklerini yerine getirmiş olsalar da aynı netice hâsıl olmaz. Zira inisiyasyonun ilk anlamı olan Geleneğe dâhil olmak anlamındaki 'girmek'(*initium*)söz konusu değildir. Ancak Guénon Geleneğe mensup zahiri dini uygulamaları 'Küçük Sırlar' alanında yapılan çalışmalar olarak görmektedir. Yani ister bir özel inisiyatik teşkilata mensup olsun isterse sadece Geleneğin umumi zâhiri alanında bulunsun dini ritüellere ve ahlaki düzleme ait pratikleri titizlikle yerine getiren, dini doktrini rasyonel akıl düzeyinde de olsa kavrayan ve bu konuda bilgi sahibi olan kişi 'Küçük Sırlar' eğitimine dâhildir ve bu çabası kendisini Kadîm Hal'e ulaştıracaktır. Büyük Sırlar ise tam anlamıyla insan-üstü (*supra-human*) hallerin gerçekleşmesiyle ilgilidir. Büyük Sırlar, Küçük Sırlar'ın bıraktığı yerden bireyi alır ve birey-üstü alana taşırlar. Bireysel alan gitgide silinir ve

²³²René Guénon, *İnisiyasyona Toplu Bakışlar* 1-2, sf.44

kendini/yerini evrensel alana bırakır. Burası batınî ve umuma açık olmayan bir alandır. Büyük Sırlar Nihai Kurtuluş (*Fena*) ya da Yüce Özdeşlik (*Beka*) denen aşamayla sona erer. İkinci aşama birinciye varsayar çünkü insani durumun merkez noktası yüksek hallerle doğrudan bir iletişimin mümkün olduğu biricik yerdir, bu iletişim o noktada insani alanla karşılaşan dikey eksenin yönün izleyerek gerçekleşir. Dante'nin ifadesi ile bu 'Yeryüzü Cenneti'nden 'Gökyüzü Cenneti'ne götüren aşamadır.²³³

İnisiyatik eğitim aşamalıdır. Aşamalı oluşu hem hakikatin katmanlı oluşundan hem de insanın bilgi süreçlerinin tahakkuk yani kendinde gerçekleştirme süreçleri oluşundan kaynaklanır. İnisiyatik bilgi ezoterik bilgidir. Bu zâhiri Geleneğin ekzoterik bilgisinden farklı olarak varlığın özüne dair bir bilgidir. Yine zâhiri Geleneksel bilgidен farklı olarak, istidlâli akıl yoluyla değil, intellekt ve saf sezgi ile edinilir. Bu nedenle inisiyatik bilginin idraki, burada özne nesne ayrımı ve tedricilik içermez, anî, def'î ve hadsîdir. Aynı zamanda bilmek kendinde gerçekleşmiş olanı bilmek anlamına geldiği için yakînîdir, kesinlik ifade eder. Ezoterik bilgi inisiyasyona girmeden öğrenilemez. Bu bilgileri almak için yola girmiş kimseyen 'inisiye' (*mürîd/isteyen*) denir. İnisiyasyon başlangıç manası ile intisaptır. Süreç manası ile seyr-i sülûktur. İnisiyasyon kavramı hem girişi hem süreci ifade etmektedir. İnisiyeleri yetiştiren kimseye Batı dillerinde inisiyatör, İslam Tasavvuf Geleneği'nde mürşit denir. Yerine göre bu bir usta, üstad, şeyh, rehber, mürşid, efendi biçiminde adlandırılabilir. İnisiyasyon çeşitleri çok olduğundan adlandırma biçimleri de çoktur. Guénon belli bir inisiyasyon usulünü değil genel inisiyatik yapılanmayı açıklamayı hedefler ve ayrıntıya girmez. İnisiye intisap ile mürşitten ve onun mensup olduğu silsileden alınan bir manevi etkinin altına girer. Silsile de iki boyut içerir, ilki tarihsel yatay boyutta mürşitlerin ard arda gelişi ve bir Nebi'ye dayanışı, ikincisi dikey metafizik yönüdür. İnisiye intisaptan sonra çeşitli manevi sınavlardan geçer, çeşitli mertebeleri kat eder, bu sınavların ve mertebelerin her birinde bir metafizik bilgiye erişir. Söz konusu eğitim tedris değil irşad şeklindedir. Burada erişim mürit ile mürşit arasında karşılıklı birbirine yaklaşma ile görünen, yükselme ve tenezzül birleşimi ile mümkün olur. Her mertebede mürit bir sonraki hedef için gayret ile 'yokuş çıkma' benzeri bir çabaya girer, her seferinde salt onun çabası ile olmayan ama çabasız da olmayan bir metafizik bilgi kendisine indirilir. İndirilme mürşidin eli ile gerçekleşir. Müridin mürşit gözetiminde ve onun desteğiyle gerçekleştirdiği bu bâtınî yolculuğa, yaşanan tüm haller, tabi olunan tüm sınavlar, kat edilen tüm mertebeler ve edinilen tüm bilgiler ile inisiyasyon denir. İnisiyasyon salt törenler ve merasimler değildir, haller, hakikatler, sınavlar ve bilgiler de onun kapsamındadır. İnisiyatik bilgi tahakkuktur ve özne nesne ayrımının kalmadığı durumda insanın bir şeyi kendinde bilmesi anlamına gelmektedir. Kendinde bilgi aynı zamanda kendinde şeyin de bilgisidir. Bu tür bilgi bir kez edinildiğinde tedrisle elde edilen bilgidен farklı olarak herhangi bir unutmamanın, yitirmenin de konusu olmaz. Bu anlamda inisiyatik bilgi değişmesiz olduğu gibi geri dönüşsüzdür de. Bir insan herhangi bir inisiyasyonu gerçekten yaşıyorsa asla önceki haline dönmez.

²³³René Guénon, *İnisiyasyona Toplu Bakışlar* 1-2, sf.355-367

İster Doğuda olsun ister Batıda inisiyasyonda ortak temel ilkeler vardır. İnisiyasyonun özü/gayesi her zaman her yerde aynıdır. Zamanlara ve yerlere göre yapılan uyarlamalardan dolayı şekiller farklılaşabilir. Bu uyarlamalar (*adaptation*) meşru olmak için yapılmış yenilikler/icatlar (*innovation*) değildir. Bunlar herhangi bir kimsenin hevesinin ürünü de değildir. İnisiyatik yapıda her uyarlama, yapının kendisi/kaynağı gibi insan-üstünden gelmek zorundadır. Bu olmazsa bizim sahte inisiyasyon dediğimiz parodilere kapı aralanmış olur.²³⁴ İnisiyasyon düzenlidir, aykırılıklarla veya anormaliliklerle hiçbir ilgisi yoktur. İnisiyasyon Geleneksel bir teşkilata bağlanmakla mümkündür ama bu bağlanma kişiyi kendi kendine yapması gereken çalışmadan muaf tutmaz, ancak bu çalışmanın semere verebilmesi için bağlanma(*initium*) bir önşarttır.²³⁵ İnisiyatik bilgiyi ellerinde bulunduranlar bu bilgiyi öğrencilerine dindışı eğitimin yöntemleriyle aktaramaz. Bu bilgi belleklere ve kitaplara aktarılabilir bir bilgi değildir. Ama bu bilginin kişide oluşması için yöntemler öğretilir. İrşad denilen bu metot, yöntem öğretiminden ibaret olan bir dış yardımdır, tedris gibi bir bilgi aktarımı değildir. Ayrıca ortaya çıkabilecek tehlikelere karşı da bir kontroldür. Ama bu azımsanabilecek bir şey de değildir. Bunlardan yoksun olan biri başarısızlığa uğrama ihtimaliyle karşı karşıyadır. Ama inisiyasyondan önce bilkuvve olanın bilfiil hale gelmesi kişinin kendi gayretine çabasına yönelimine de bağlıdır. Ayrıca hiçbir inisiyatik eğitim kişiye kendinde bilkuvve mevcut olmayan bir şeyi veremez. Yani dışarıdan yardım almakla, bu yardımın gerekli olmasıyla birlikte, inisiyasyon aslen kişinin kendi yetenekleri ve çabasıyla ilgilidir. Yardım, sizin içinizde var olanın zuhur edebilmesi için bir tür manevi intikaldir, ilk titreşimdir. Guénon intisabı evrenin kaostan kozmosa dönüşmesi sürecinde verilen İncil'in Yaratılış/Tekvin bölümündeki "Tanrı 'Işık ol' diye buyurdu ve ışık oldu" ayetiyle verilen 'Işık ol'(*Fiat Lux*) emrinin insandaki tezahürü olarak görmektedir.²³⁶ Bu titreşim sonraki tüm gelişimlerin hareket noktasıdır. İnisiye için varlığın imkân halleri artık harekete geçmiş ve vuku bulmaya başlamıştır. İnisiyeyi değişik safhalardan geçirerek bilfiil olurlar. Yani inisiyasyonun üç safhası şöyle ifade edilebilir: gizil durum (*potentialité*), bilkuvve durum (*virtualité*) ve bilfiil durum (*actualité*).

3.1. İNSANIN ANLAM VE HAKİKATLE İLİŞKİSİ BAKIMINDAN İNİSİYASYON

3.1.1. İnisiyasyonun Mahiyeti Üzerine

Guénon düşüncesinde inisiyasyon Gelenegın zâhiri kısmında değil, batınî kısmında yer alır ve insanın bilkuvveden bilfiile geçmesini ve kendini gerçekleştirmesini hedefler. Bu hedef iki aşamalıdır ilk aşaması yatay düzlemde Kadîm İnsan'ın gerçekleştirilmesini ikinci aşama ise dikey düzlemde Kâmil İnsan'ın

²³⁴René Guénon, *İnisiyasyona Toplu Bakışlar* 1-2, sf. 7-15

²³⁵René Guénon, *İnisiyasyona Toplu Bakışlar* 1-2, sf. 46

²³⁶René Guénon, *İnisiyasyona Toplu Bakışlar* 1-2, sf. 48

gerçekleştirilmesini içerir. İnsan iki doğumla temsil edilen iki aşamayı gerçekleştirebilmek için ilk olarak zâhiri dini bir Geleneğe bağlanmak ve onun gereklerine riayet etmek, ardından bâtni inisiyatik bir Geleneğe bağlanmak ve bu geleneğin kendisine sunduğu yol ve yöntemi takip etmekle mümkün olur. İnisiyasyonu ister Küçük Sırlar, ister Büyük Sırlar alanında gerçekleştirmiş bir kişi için artık anlam ve hakikat problemi kalmamaktadır bilakis o göğün ilhamlarına açık, yeryüzünde tüm varoluş durumlarının anlamına vâkıftır. Kâmil İnsan durumunda ise o bütünüyle tahakkuk etmiş varlık olduğundan varlığın anlamını bilmemesi hakikati idrak etmemesi mümkün değildir. O hakikati kendini idrak eder gibi yakîn ile idrak eder.

İnisiyatik yolların dışında bir insan için iki muhtemel durum söz konusudur. O ya yolların altındadır, bu modern insanın durumudur, ya da yolların üstündedir, bu duruma çağımızda rastlamak enderdir, bu da yollardan birine girmiş yolu tamamlamış ve tüm yolların birleştiği noktaya ulaşmış insanın durumudur. Bu insan zâhiren örnek olmak için yolun pratiklerini uygulamaya devam eder ancak yolların maksadı onda hâsıl olmuştur. Guénon'a göre çok dil bilen bir insanın bir başkası ile iletişimde istediği zaman istediği dili kullanabilmesi gibi bu insan da gerektiği zaman gerektiği yerde herhangi bir yolun bir uygulamasını kullanabilir. Nitekim bu düşünce tarzı Guénon'un kendisi İslam Geleneği'ne müntesip olmasına karşın Batılı zihne hitap etmede daha elverişli bulunduğu Hint Geleneği'nin terminolojisini kullanmasını da açıklamaktadır. Bu bireşimsel bir görmedir. Guénon bunu yapabilmek için çemberin merkezinde yer almak ve tüm yarıçapları görebilir durumda olmak gerektiğini belirtir.²³⁷

Guénon inisiyasyonun şartlarını şöyle ifade eder:

Nitelik (*Qualification*): Bu insanın tabiatında bizzat bulunan imkânlarla oluşur. Bu imkânlar insan için evrendeki ilk madde (*prima materia*) gibidir. İnisiyatik çalışma bu imkânlar üzerinde gerçekleştirilir. İnisiyasyonda aranan nitelik bireysel (*individualité*) niteliktir. Kastımız nefsi (*personalité*) nitelik olsaydı bütün insanlar bu konuda eşit özelliklere sahip olurdu. Ancak burada bireysel, ferdi nitelikten söz ediyoruz ki bu inisiyatik alanın niteliğiyle örtüşmesi gereken bir inisiyatik dayanak teşkil eder.²³⁸ Belirtelim ki bir inisiyasyon çeşidi için gerekli nitelik diğer bir inisiyasyon çeşidi için istenmeyen nitelik de olabilir. Bireysel özellik tüm unsurları kapsar buna bedensel özellik de dâhildir. Zaten ruh beden ayrımı modern bir tutumdur, Geleneğe insan bir bütündür ve ruh, beden insani varlığın kiplikleridir. Niteliğin farklılığı inisiyatik yolların farklılığını doğuran sebeptir. Her birey her yol için uygun değildir, nitelik farkı bireyin kendisi için doğru inisiyatik teşkilatı aramasını gerektirir. Bazı bireyler zâhiri alanla sınırlı kalmakta ve inisiyasyona yönelik bir kapasiteleri de arzuları da bulunmamaktadır.

²³⁷ René Guénon, *İnisiyasyona Toplubakışlar* 1-2, sf.72-75

²³⁸ René Guénon, *İnisiyasyona Toplubakışlar* 1-2, sf.143

İntikal/Silsile (*Transmission*): Geleneksel bir teşkilata bağlanmakla manevi bir etkinin intikalidir. Bu etki bireyin kendinde taşıdığı imkânları kuvveden fiile çıkaracak ilk titreşimi ve aydınlanmayı sağlar (*fiat lux*). Silsile söz konusu olduğunda insan-üstü unsurun insani unsurda zuhuru olan dikey/şakulî bir intikal ve insanlığın art arda geliştiğinden yatay/ufkî bir intikalden söz etmemiz gerekir. Şakulî intikal zamana bağlı değildir, bu nedenle bir ‘eskime’ söz konusu değildir. Ancak ufkî intikalde dışarıdan bir gözle de görülebilecek bir tür şecereden/silsileden söz etmemiz gerekir. Burada gündelik hayattan da bildiğimiz tarzda bir Geleneğin sürekliliği söz konusudur, böylece silsilenin sahilhliğı kontrol edilebilir zâhiri alana çıkar. Yani silsile iki alandan oluşur: aşkınlık (*transcendence*) ve süreklilik (*permanence*). Silsile sözcüğü (*chaine*) İbranice’de ‘silsilet’ Arapçada ‘silsile’ ayrıca Sanskritçe’de ‘paramparâ’ sözcükleri ile karşılanır, kesintisiz bir art arda geliş fikrini ifade eder.²³⁹ Silsile sözde inisiyasyonla sahil inisiyasyonu birbirinden ayırt eden en önemli faktördür. İnsan bu silsile dışında ayinsel bir takım şekillere riayet etse bile bu boşuna bir çaba olur zira onların altında yatan esas hayati unsur eksiktir. Kuşkusuz ayinlerin kendinde bir etkisi vardır, ancak bu inisiyasyon için yeterli değildir. Silsile yoksa burada ancak psişik bir etkiden söz edilebilir. Psişik etki ise insanın yatay düzlemi ile ilgilidir. Ancak silsilenin varlığı ve ona intisap otomatik olarak tekâmül sağlamaz, intisap başlı başına intisap etmeme durumuna göre daha yüksek bir varlık mertebesine sahiptir ancak bu yeterli değildir. Ancak iç çalışma sayesinde silsileyle yol alınabilir.

İç çalışma (*Travail intérieur*): Bu çalışma ile özellikle ilk dönemlerde varsa dış desteklerin ya da yardımcıların katkısıyla gerçekleşir. Bu dış destekler çeşitli ayin ve zikir uygulamaları, muhasebe ve murakabe teknikleri, halvet ya da hizmet usulleri gibi inisiyatik yolun çeşitliliğine bağlı değişkenlikler arz eden yöntemlerdir. Çeşitli inisiyasyon mertebelerinden geçilir. Bu mertebeler nihayetinde insanı ‘kurtuluş’ (*délivrance*) ve ‘yüce özdeşlik’ (*identité supreme*) denilen gayeye götürür.²⁴⁰ İç çalışma inisiyatik ayinler ve sembollerle ilgilidir zira inisiyasyon ayinler olmadan gerçekleşmez, ayinlerin mevcudiyeti tüm Geleneksel yapıların ortak özelliğidir. Bu anlamda inisiyatik ayinler ile zâhiri dini alana ait ayinler ortaklaşabilmekte veya farklılaşabilmektedir. Ortak oldukları alanda bile zâhiri alanda belli bir ayine verilen anlam ile inisiyatik alanda aynı ayine verilen anlam farklıdır. Ayinler hadd-i zâtında insanda ifade edilmiş sembollerdir. Bu da onları da yazılı, görsel, sessel, hareketsel diğer sembollerle aynı kategoride değerlendirmemize yol açar. Sembol, metafizik bilginin aktarım biçimidir. Her sembol aşkın olandan dünyevi olana kadar katmanlı birçok anlama işaret eder. Metafizik bilgi sınırlanamadığı için ancak sembollerle mefhuma işaret ederek anlatılabilir. Sembol ise her mertebede inisiyenin bulunduğu yere göre açacağı bir katmanlı anlamlar öbeğidir. Bu anlamda inisiyasyon sembollerin aşamalı olarak açılması (*feth*) diye de ifade edilebilir. Burada ayinler sembollerin bizatihi insana taşınması, hatta insanın da bir sembol olması görevini üstlenir. Sembollerin inisiyatik

²³⁹ René Guenon, *İnisiyasyona Toplubakışlar* 1-2, sf. 79-82

²⁴⁰ René Guénon, *İnisiyasyona Toplubakışlar* 1-2, sf.50

eğitimin bir parçası olması inisiyenin en ince davranışına/edebine kadar sirayet eder. Semboller çok çeşitlidir ancak hepsinin ortak özelliği inisiyasyonda verilen eğitimin bir parçası olmaları ve bir hakikate işaret ediyor, onu hatırlatıyor (*zıkr*) olmalarıdır. Bu nevi sembollerin kullanımı da zikirler, murakabeler gibi destek mahiyeti görürler.

Guénon'un inisiyasyonun ifade ettiği tekâmülün tek başına olamayacağı, kişinin çabası olsa da bir etkinin intikalinin şart olduğu konusunda ısrarcıdır. Bunu İslam Geleneği'nin terimleriyle şöyle izah eder:

*“Tasavvufta cevheri bir şart gereklidir ki bu da ‘ruhi tesir’dir; ya da daha açık bir ifadeyle ‘bereket’tir. Bereket ise ancak bir şeyh vasıtasıyla elde edilebilir. Bu nedenle tarikatlar ortaya çıkmış ve silsile meydana gelmiştir. Silsile şeyhten müride intikal eden bereketten başka bir şey değildir. Bu tür bir yol kitaplardan öğrenilmez, kitaplar bunun için sadece bir ön hazırlık oluşturabilir. Bir kimsenin tasavvuf yoluna girebilmesi için: yaradılıştan gelen özel bir fitri istidat, sahih bir silsileye intisap ve büyük cihat gereklidir.”*²⁴¹

*“Sahihi bir Geleneğe ve silsileyemensupsanız, size verilen ayinleri uygulamaya koyuyorsanız, semboller üzerinde tefekkür ediyor, iç çalışmaları yerine getiriyorsanız, az ya da çok ama mutlaka tekâmül edersiniz. Hakikatler size mertebe mertebe açılmaya başlar. Bunun dışarıdan da içeriden de fark edilecek olağan dışı bir alameti, bizzat tecrübe etmek dışında bir kanıtı yoktur.”*²⁴²

İnisiyatik bağlanma bir ikinci doğuşu ifade eder bunun nedeni insanın maddi (*corporal*) kipliğinden başka bir âlemin kapılarını insana açmasıdır. İnsan için bu âlem üst düzene ait imkânları gerçekleştirme alanı olacaktır. Bağlanma insanın inisiyatik gerçekleşmede ilk ve temel aşaması olan ‘ilk durum’una tekabül eder. Bu değişmez ve biricik noktaya yerleşen insan daha sonra oradan üst hallere/mertebelere yükselebilecektir. Bağlanma ‘ideal’ değil reel/gerçek ve fiilen bir bağlanma olmalıdır. Yoksa insan geçmişte var olmuş bir Geleneğe zihnen bağlı olduğunu yahut onu diriltme çabasında olduğunu sanabilir ancak bu sanı bir inisiyatik bağlanma değildir. Ancak fiili bir bağlanma gerçek bir *fiat lux* etkisi yapar ve bu da yaşayan bir Geleneğin yaşayan bir temsilcisine bağlanmak demektir. Ancak bu sayede gerçekleşen *fiat lux* etkisi ile evrenin kaostan kozmosa dönüşümü gibi insanın içindeki karanlık ve karmaşa bir aydınlık ve düzene girer. Bu aynen fiziki bir sonuç elde etmek için fizik kurallarına, doğa yasalarına uymak zorunluluğuna benzer bir yasadır. Fiilen bir intikal de reel bağlanma şartlarıyla gerçekleşir. İntikalin de sonrasındaki düzenlenişin ve gerçekleşme aşamalarının da bir yasası vardır. Onlara riayet edilir yoksa bir sonuç umulması makul değildir.

²⁴¹René Guénon, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplubakış*, Mahmut Kanık (çev.), 1. Basım, İstanbul: İnsan Yayınları, 1989, sf.29-37

²⁴²René Guénon, *İnisiyasyona Toplubakışlar*1-2, sf. 165

Burada dikkat edilmesi gereken bir diğer husus da bireyin kendi kendine bir gerçekleştirme niyetinin veya bu konuda edindiği dış bilgilerin onu gerçekleştirmeyeceğidir. Bu modern zihnin inisiyatik öğreti ile ilgili en büyük yanılgısıdır. İrşadı tedrisle karıştırır ve bunun kitaplardan, konferans ve sohbetlerden öğrenilebileceğini zanneder. Söz konusu yazılı veya sözlü anlatımların bütün işlevi inisiyatik eğitime uygun bireylerin kalplerini ısındırmaktır. Yoksa bu anlatımlarla bir irşad gerçekleşmez. Bu ancak hayal kurmak olur.

İnisiyatik bir yapıya dâhil olma niyetiniz de yeterli değildir. Kabul edilmeniz de gerekir. Bazen inisiyatik teşkilatlar bir mesleğe bağlı olarak çalışırlar, bu durumda inisiye ne kadar istekli olursa olsun, o teşkilat hakkında ne kadar kitabî bilgi ile dolmuş olursa olsun o mesleki niteliğe sahip değilse o inisiyasyona giremez. Mesela bir inisiyasyon askeri bir meslek nizamı üzerinden yürüyorsa o inisiyasyon doğal olarak sadece askerlere açıktır.²⁴³ Bu durumda niyetiniz, arzunuz sizi oraya yerleştirmez zira nitelik olarak uygun değilsiniz demektir. Bu durum inisiyatik teşkilatların çokluğunu da açıklar mahiyettedir. Zira insanlar nitelik bakımından çeşitlidirler bu nedenle birine uygun olan inisiyasyon metodunun diğerine uygun olmaması mümkündür. Meselenin inisiyatik teşkilata bakan yönüyle de insan doğal olarak sahip olduğu bir şeyi başkasına verebilir. Yani tekâmüle destek olanın kendisinin kâmil olması gerekir. Bu nedenle bağlanılan teşkilatın günümüzde çok sayıda sözde inisiyatik yapı gibi nevhur bir yapı olmaması, geleneğin kaynağından gelen bozulmamış bir silsile ve bozulmamış bir usule sahip olması gerekmektedir.

Zâhiri dini alana iman ve intisap insanın anlam problemini çözer. Tümel olarak varlığı kendisine öğretilen dini doktrinde olduğu gibi Tanrı'ya atfeden insan varoluşa bir anlamsızlık ya da varlıkta kendi konumuna ilişkin bir yersiz-yurtsuzluk problemi yaşamaz. İnisiyatik ayinler ile zâhiri dini ayinler arasındaki fark şudur: zâhiri alanda ayinler bireyi aşkın olanla irtibatla tutar, yaşamını ona göre tanzim etmesini sağlar, onun hayata, varoluşa bir anlam vermesine yardım eder ancak bu anlam marifet alanı açmaz. Zaten her birey de marifet arayışında değildir. Zâhiri dini alanın açtığı anlam katmanı ona kâfi gelir. Zâhiri alanda birey aşkın olanla irtibatını devam ettirse de bireysel alanın dışına çıkmaz, sadece bireysel kurtuluşu hedefler ve zâhiri dini alan ona bu kurtuluşu ve mutluluğu verir. İnisiyatik alanda ise insan hakikati, marifeti arar. Bunun için nefis mertebelerinde yolculuk edip 'Evrensel İnsan' mertebesine ulaşmaya çalışır. İnisiyenin aradığı bireysel kurtuluş ve mutluluktan fazlasıdır, o varlığın hakikatini ve mahiyetini bilmenin peşindedir. Aradığı şey küllidir. Bu nedenle cüzi olan bireysel alanı aşması, külli bir mahiyet kazanması gerekir. Başka bir deyişle hakikat arayıcısı birey, hakikati elde etmek için bireyliğinden feragat eder. Zâhiri alanda böyle bir feragat söz konusu değildir. İnisiyatik alan ise bireysel nitelikleri önce geliştirmeyi sonra onları aşmayı gerektirir. Bu durumda her aşma (*fena*) çabasında gelen bir küçük sır/metafizik bilgi/marifet söz konusudur. Zâhiri alan içinde insanlar halden hale

²⁴³René Guenon, *İnisiyasyona Toplubakışlar*1-2, sf. 51-57

geçerler, ulvi süfli pek çok durumda bulunabilirler. Ancak inisiye bir mertebeye gerçekten geldi ise o onda kalıcıdır. Fena bulan şey fena bulduğu biçimde asla geri dönmez. Ancak bir başka mahiyette yeni bir var oluş söz konusu olabilir. Bu bireyin tüm halleri için geçerlidir. İnisiye yitirdiğini bütünüyle yitirir, elde ettiğini bütünüyle elde eder.

3.1.2. İnisiyasyona İlişkin Yanlış Bilinenler Üzerine

René Guénon insanın hakikatle ilişkisi bağlamında ele aldığı inisiyasyon kapsamında yanlış anlayışların olduğu kanaatindedir. Bunların ilki inisiyasyonu ahlâki ve sosyolojik bir olgu gibi görme eğilimidir. İslam dünyasında bu yanlış anlama “Tasavvuf İslam ahlâkıdır” biçiminde formüle edilmektedir. Guénon bunu reddeder. Ona göre inisiyasyon sadece ahlâki ya da sosyal yönden ele alınacak bir şey değildir. Kuşkusuz inisiyasyonun ahlâki veya sosyal alanda yansımaları vardır, ancak burada sadece elde edilmiş inisiyatik bilginin ahlâki ya da sosyal alanda kullanımından söz edilebilir fakat bu alanlar kesinlikle inisiyasyonun gayesini oluşturmamaktadır. İnisiyasyon insanın metafizik bilgi ile tahakkukundan başka bir şeyi amaçlamaz. (*hakikat/marifet*) Faraza insan münzevi biçimde yaşasa bu metafizik bilginin tahakkuku mümkündür, ancak bu durumda ahlâki veya sosyal alana müteallik hiçbir yansıma olmaz. Ancak burada sosyal ya da ahlâki yansıma olmadığından inisiyasyon yoktur denemez. Guénon’a göre ahlâki ve sosyal düzlem insanın yatay eksenindeki faaliyet alanı ile ilgilidir, dikey yükselmenin burada yansımaları olur, ama unutulmamalıdır ki bunlar sadece yansımalarıdır, mümkün uygulamalardır. Öte yandan bu uygulamalar şimdiki zamanın kavrayışıyla ‘ahlâk kuralları’ ile ya da bütünüyle modern bir kavrayış olan ‘laik ahlak’ çerçevesiyle bütünüyle ilgisizdir. Ancak eşyayı profan bir kavrayışla kavramaya çalışan modern ahlâkçılar inisiyenin eşyaya bakışını anlamadıkları için davranışlarını da ahlâki tutumlar sanmaktadırlar. Mazur sayılabilirler zira onların bilgileri dâhilindeki en yüksek şey ahlâktır bu yüzden en azından inisiyasyonun yukarılarda bir şeyden söz ettiğini kavramaktadırlar. Ama belirtmemiz gerekir ki inisiyasyonu ahlâki gelişme ile ya da kusursuz sosyal bir düzen inşa etme ile ilişkili okumak ya onu anlamamak ya da sahte bir inisiyasyonun eline düşmüş olmak demektir. İnisiyasyon ile ahlâk arasında bir bütün-parça ilişkisi söz konusudur. Ahlâk dersi ile sınırlı kalındığı sürece bu ne denli övgüye mazhar olursa olsun bu parçadır, bütün değildir.

İkinci karışıklık inisiyasyonu zâhiri dini Gelenekle karıştırma eğiliminde gözüktür. Guénon düşüncesinde insanın zâhiri dini gelenek içinde üst hallerle irtibatı vardır ama buna da inisiyasyon diyemeyiz. Gerçi bu alandaki etkiler manevidir (*spiritüel*), psişik değildir, burada insan-üstü unsurun devreye girmesi söz konusudur. Bu tarafıyla dinin zâhiri alanı inisiyasyonla benzerlik arz eder ve yatayda bir gerçekleşmeye imkân açar ama inisiyasyon tam olarak bu da değildir. İnisiyatik

ayinlerdışarıdan incelendiğinde dini pratiklerle karıştırılmaktadır ama bu ikisi arasında bir mahiyet farkı vardır. Guénon'a göre ezoterizm dinden ayrı bir şeydir. Ezoterizm dinin içi de değildir. Ona göre bu İslam Ezoterizmi'nde olduğu gibi temelini ve dayanak noktasını dinden aldığı zaman bile böyledir. İnisiyasyon belli bir azınlığa mahsus bir din de değildir. Burada Guénon'un din sözcüğüne bütünüyle zahiri Gelenek ile özdeş bir anlam verdiğini söylemeliyiz. Eğer dini hakikatin dış ve iç yüzünün bütünü olarak anlıyorsak burada Guénon'u eleştirmemiz ve ondan ayrı düşmemiz icab eder. Ancak onun da sıkça belirttiği gibi Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam söz konusu olduğunda din sözcüğü ve onunla ilgili görülen teoloji bilim zâhiri dini alanla ilgili anlaşılmaktadır. Dini ilimler tasnifi de bu doğrultuda yapılmaktadır. İslam dünyasında da uzun zaman süren Tasavvuf dini ilimlerden midir değil midir tartışmaları tam da bu noktada düğümlenmektedir. Guénon bu tartışmaya inisiyasyonu dinden ayrı tutarak katılmış gibidir ona göre din insanı bireysel durumu içinde değerlendirir, geliştirir ve kesinlikle o çerçevenin dışına çıkartmayı amaçlamaz, fakat tam aksine bizzat o durum içinde insana en uygun şartları temin etmeyi amaçlar. Oysa inisiyasyonun amacı temel olarak bireysel (*individual*) imkânları aşmak ve üst durumlara geçmeyi mümkün kılmak, hatta insanı kayıtlı/sınırlı her durumun ötesine götürmektir.²⁴⁴ Bu nedenle dini ayinlerin sağladığı irtibat ve manevi etki inisiyasyon için ancak bir başlangıç veya hareket noktası olabilir. Din insanın üzerine bazı halleri lütuf olarak indirir, inisiyasyon ise insanın bu hallerde kalıcı olmasını sağlar.

Üçüncü iltibas ise inisiyasyonu psişik gelişim sanmaktır. Guénon insanların yaşayabileceği psişik hallerin inisiyasyonla karıştırılmasına şiddetle karşı çıkar. Psişik yetilere insanlarda görülen keramet türü olağan dışı haller de dâhil edilebilir. Guénon'a göre insanın psişik yetenekleri ne denli gelişmiş olursa olsun bu tür haller bütünüyle insanın ufkî/yatay boyutuyla ilgilidir halbuki inisiyasyon şakûlî/dikey boyutla ilgilidir. Guénon'un psişik etkilerden kastı insani bireyliğin latif (*subtile*) unsurları alanına ait ve makrokozmetik düzende ona tekabül eden alana ait olan her şeydir. Manevi (*spiritüel*) ve görünmeyen (*invisible*) eş anlamlı değildir. Normal/olağan duyular/duygular alanına girmeyen her şey manevi (*spiritüel*) olarak adlandırılmaktadır ki bu hatadır. İnisiyasyonun hedefi bu haller değildir, hatta bu haller inisiyenin dikkatini dağıttığı ve onu hedefinden alıkoyabileceği için istenilmeyen haller, arızalar kabul edilirler. İnisiyasyonun hedefi tahakkuk ile elde edilen metafizik bilgidir. Modern Batının sözde inisiyatik ekolleri bu hata içerisindeyler. Onlar insanın psişik güçlerini geliştirmeyi inisiyasyon sanmaktadırlar. Okültizm ve teosofizm Geleneğin modern taklitlerinden ibarettir.²⁴⁵ Bu gibi sahte inisiyatik yapılar çeşit çeşit Gelenekler'den alınmış parçalar, bağlamlarından koparılmış kavramlar, tam anlaşılmamış semboller ve ayin uygulamaları, modern eğilimi tatmin için bilime veya felsefeye atıfla süslemelerle bütünüyle eklektik ve karışık bir mahiyet arz ederler. Oysa Gelenek eklektik değildir, o

²⁴⁴ René Guénon, *İnisiyasyona Toplu Bakışlar* 1-2, sf.36-38

²⁴⁵ René Guenon, *İnisiyasyona Toplubakışlar* 1-2, sf. 65-81

ne ise odur, karma bir yapı değildir, insan icadı değildir ve hoşla gitme çabasında değildir. Oysa sahte-inisiyatik yapılar modern insanın içinde bulunduğu hale sahte devalar sunmaktadırlar ancak Guénon'a göre insan bilim ve felsefenin rasyonel fenomenal düzleminde kalsa bu onun için daha iyidir. Zira bu sahte inisiyatik yapılar insanı tekâmül ettirmek bir yana, rasyonel yapıyı da yerinden ettiklerinden insanı yukarıda belirttiğimiz bilinç çözülmesine götürürler. Guénon'a göre inisiyasyonun sahtesi ve gerçeğini ayırt etme kriteri düzenli, Geleneksel bir teşkilata, sahil bir silsileye mensup olup olmama durumuyla değerlendirilebilir.²⁴⁶

İnisiyasyonun psişik gelişimle karıştırılması insanlar için çok sakıncalı sonuçlar da doğurmaktadır. Modern dünyada sahte inisiyatik yapılar bu psişik düzlemde çalışarak insanları kendilerini sıkı/hapseden rasyonel düzlemden çıkarıp bir bilinç çözülmesi ile rahatlama sağlarlar. Her tür modern tarikat yapılanması, bunların ayin ve pratikleri, ruhçu çalışmalar, telepatik, rüya düzleminde psikanalitik, hipnotik, psişik ve yer yer büyüsel çalışmalar ile insanların çeşitli alanlarda olağan üstü fenomenler geliştirmesine ve bu sayede kendilerini sıradan insanlara göre özel hissetmelerine, gündelik hayat varoluşunun kalıplarının dışına çıkabilmelerine neden olurlar. Aynı zamanda bireysel bilinci insan-üstü durumlara taşıyan sahil inisiyasyona zıt olarak bilinç çözülmesiyle bireyi insan-altı durumlara taşımaktadırlar. Bu zıt yönde ilerleme nedeniyle Karşı- İnisiyasyon olarak da adlandırılabilirler. İnsanlar ruhçu pratikler adı altında insan-altı fenomenal tecrübelerle maruz bırakılmaktadır. Zira psişik alanda çalışmak âlemde de psişik etkilere açık olmak zamanla insana zarar verir. Akıl bir değerdir, Geleneksel Medeniyetlerde de akıl büyük önem taşır, modern olandan farklı olarak Gelenek rasyonel akıl üstü melekeleri ve ilkeleri de kabul eder. Ancak bu rasyonel aklı tahfif veya tezyif anlamına gelmez. Akıl değer olduğundan onun kaybedilmesi, çözülmesi kesinlikle istenmez. Arayış içindeki modern insanın ruhçu, psişik akımlara girerken amacı kendini rasyonel akıldan çözüp insan-altına indirmek değildir. O sadece modernitenin kendini hapsettiği rasyonel hücreden çıkmak istemektedir. Ancak kurtuluş arzusu yanlış yönlendirilmektedir. Gerçek çare rasyonel akıl dışı olana değil, rasyonel akıl üstü olana ulaşabilmektir. Psişik alanda insanın kavrayışı dâhilinde bir sistem bulunmaz, orası kaosun alanıdır, bu yüzden insan orada vehimler içinde kaybolur. Bu alana inen pratikleri sürekli yapan insanlarda bilinç, vehmin dadanışlarıyla darmadağın olur, psikopatolojik durumlar hâsıl olur. Teolojik ifade ile açıklarsak insan-üstü alana yönelik sahil inisiyatik çalışmalar ile insan meleki ilhamlara açık hale gelirken aksi durumda şeytani vehimlere maruz bırakılır. Hiçbir sahil inisiyasyon aklın çözülmesini istemez. Ancak bu yapılar rasyonel akıl üstü dediğimiz alan sistemli ve düzenli bir ilkeye dayanır, bu yüzden akıl orada kurucu olmasa da kavrayıcıdır. Kavrama aşamasında aktif olsa da kendisine ilka edileni alma noktasında pasif olması, geride durması beklenir. Ancak ilka edilen bilgi geldiğinde akıl onu kavramak, dile dökmek, insan dünyasına uygulamak üzere yeniden devreye girer. Yani sahil bir inisiyasyonla rasyonel akıl üstü alana erişildiğinde aklın kaybolması,

²⁴⁶René Guénon, *İnisiyasyona Toplu Bakışlar* 1-2, sf. 35-44

yitirilmesi söz konusu değildir. Zira burası ilkenin, hakikatlerin, kuralların işlediği bir alandır. Akıl ise kendisine verilmiş kurallı olan şeyi kavrar.

Dördüncü yanlış anlama Gelenekselcilerin tüm Geleneksel inisiyatik yapıların insanı aynı öze taşıdığı iddiasını eklektik bir yaklaşım gibi okumaktır. Geleneksel düşünceye yönelen bu eleştiri bu düşüncenin bağdaştırmacılığa (*eclecticism*) benzetilmesinden kaynaklanır. Guénon bu eleştirilere karşı çıkar. Ona göre bağdaştırmacılık hemen hemen bütün durumlarda kendinde olan ‘dışta olma’ özelliğinden dolayı daima din dışı bir yöntemdir. Zira dini geleneğin zâhiri kısmı bile bu kadar dışta/yüzeyde değildir. Zaten bağdaştırma ve seçmecilik aslında bu yüzeyde/dışta olma zafiyetini gidermek için yapılır. Sahte inisiyatik yapılar eklektik biçimde topladıkları parçaları özellikle sanki kendilerinde bir derinlik varmışcasına bir imaj sunabilmek için karmaşık hale getirirler. Ancak bu ne intellekte ne de rasyonel akla ait bir karmaşıklılıktır burada hayal ve vehme ilişkin bir karmaşıklık vardır ki bu çözülmeye değmeyecek bir saçmalılıktır. Ancak bu yapılar modern insanın anlam ve hakikat problemini iyi sezerler ve onu kendileri için faydaya çevirirler. Modern ahlâkın faydacı yapısı, modern insanı kendisini kullanan bu yapıya karşı savunmasız kılar. Çoğu zaman bu yapıların başında olan insanlar için bile bir kötü niyetin dışında bir cehaletten söz etmek mümkündür, zira ellerinde tuttukları şeyin gerçek mahiyetini bilselerdi onun hiçbir Sahih Gelenekle ilgisi olmadığını itiraf ederlerdi. Bu tür yapıların en iyi niyetlisinin bile yaptığı basit bir araştırmacının ellerinde topladığı karışık, tasnif edilmemiş bilgilerden ibarettir. Gerçek bireşimden (*sentez*) söz edebilmek için ilkeden haberdar olmak gerekir. Ancak modern yapılar ilkeyi değil tarihselliği dikkate alırlar.²⁴⁷ Bu nedenle tarihte var olmuş bir şeyi sadece yazılı metinlere bakıp yeniden diriltebilecekleri zannındadırlar.

Beşincisi, Guénon inisiyatik teşkilatların gizli cemiyetlerle karıştırıldığı kanaatindedir. İnisiyatik bir teşkilat bir gizli cemiyet değildir. Bu tür bir kurumun zâhirde varlık gösteren dernek, cemaat, cemiyet tarzında insanların bir araya geldiği ve psikolojik, sosyolojik ya da ahlâki işlevler üstlenen yardım dernekleri, cemaatler, meslek organizasyonları vb kurumlarla bir benzerliği yoktur. Şayet bir benzerlik varsa bu ya inisiyatik yapıda bir yozlaşma alametidir ya da yapının gayesini değil sadece belirli bir zamanda belirli bir zorunluluktan doğmuş tali bir yönünü temsil eder. Pek çok gizli cemiyet vardır ve bunlar inisiyatik bir gaye taşımazlar. Belki bir kısmı şahsi basit bir inisiyatikle belirli bir gaye için kurulmuştur. Cemiyet statüsü, tüzüğü, yönetmeliği, yeri ve tarihi belli toplantıları olan üyelerinin kaydı tutulan, oturumlarına dair arşivleri olan, bir yığın zâhiri araç ve gereçle donatılmış bir yapıdır. Bizzat bu araç ve gerecin temini için gerekli maddi geliri de hesaba katmak gerekir. Bütün bunlar sahîh bir inisiyatik teşkilat için bütünüyle gereksiz şeylerdir. İnisiyatik teşkilatın dışı bakan yönüyle belli ayinler ve semboller dışında hiçbir şeye ihtiyacı yoktur. Bazı şeyler yazılı olabilir ama inisiyatik teşkilatlarda asıl olan silsile ile intikal eden sözlü gelenektir.

²⁴⁷René Guénon, *İnisiyasyona Toplubakışlar*1-2, sf. 66

Yazılı olan sözlü olanı devre dışı bırakamaz çünkü manevi intikal sözlü olanla ilgilidir. Bunun anlamı şudur yazılı kaynaklar okunup oradan anlaşılan şeyler yapılarak mürit olunmaz. Çünkü manevi intikal sözlü ve direkt olarak gerçekleşir.²⁴⁸ Yani bir inisiyatik teşkilat tüm tezahürleriyle birlikte bir cemiyet yapısına bürünmedikçe, bunun bir yozlaşma eseri olabileceğini belirttik, dışarıdan biri tarafından kavranamaz. Sıradan tarihi araştırmalarla elde edilebilecek bir iz de bırakmaz. Zira tarihi araştırma temelde yazılı dokümanlara dayanır. Ancak dış araştırmacılar için bir genel fikir verebilecek ‘görünüşler’ (*zuhurat*) verebilir. Bu da yüzeysel bir bilgidir. İnsan bir takım gayeler için bir araya gelmiş, isimleri tek tek sayılabilen bireylerce meydana getirilmiş, geleneksel bir silsileye bağlı olmayan bir topluluk görürse bunun inisiyatik bir teşkilat olmadığını bilmelidir. Burada ayinlerin olması bir şey ifade etmez. Burada politik, sosyal ya da başka bir amaçla kurulmuş, organize olmuş bir topluluk söz konusudur. Bu topluluktaki ayinler sadece topluluğun psikolojik motivasyonunu diri tutma amacına matuftur. Psikolojik motivasyon ve rahatlama sağlar ancak inisiyatik tekâmül, metafizik bilgi sağlaması söz konusu değildir. Şayet bir insanın gayesi bu topluluğun gayesi ile örtüşüyorsa burada bulunmasında bir beis yoktur. Ancak kişi bunu inisiyasyon sanıyor ise burada zaman kaybettiği, bu oyalanma içinde gerçek bir inisiyasyona ulaşmasının mümkün olmadığı, amacı buysa ayrılıp sahil inisiyatik bir yapıyı araması gerektiği de âşikârdır.

İnisiyatik teşkilatların bilinemeyiş nedeni salt yazılı doküman bırakmayışlarıyla ilgili değildir bu aynı zamanda modern zihniyetle de ilgilidir. İnisiyatik yapılar büyük oranda modern zihniyetle kavranabilir mahiyette değildirler. İnisiyatik teşkilatlar din dışı insanlarca kavranamayacak bir ‘sır’ taşırlar. Bu ‘sır’ onlara söylenmez demek değildir. Ancak söylense de anlayamazlar demektir. Zihinsel yapıları bunu anlamaya müsait değildir. Ancak modern bilimin algısı hiçbir ‘sır’lı alana açık değildir. Modern insan rasyonel aklın ötesinde ama insan kavrayışı dâhilinde bir şeylerin varlığını kabul etmez. Ona göre bir şeyin insan kavrayışı içinde olması rasyonel alanla sınırlıdır, bunun dışı insan kavrayışının da dışıdır. İlk bölümde modern insanın intellekti yitirdiğini, saf sezgiden habersiz olduğunu, intellekt ile rasyonel aklı birbirine karıştırdığını ve insan için metafizik imkânını kabul etmediğini belirtmiştik. Bu reddiyeler ile bakan zihnin inisiyatik teşkilatın mahiyetini ya da sırrını apaçık ortaya konsa da anlaması olanaksızdır. Ancak belirtelim söz konusu ‘sır’ insan kavrayışı için kavranamaz değildir, sadece kavrayacak donanıma sahip olmak, o donanımı kuvveden fiile çıkarıp kullanılır hale getirmek icap eder. İnisiyatik eğitimin bireye öğretmeye çalıştığı şey de budur. Burada sözü edilen ‘sır’ ancak inisiyasyona dâhil olmakla elde edilebilir bir şeydir. Bu sırrın edinilmesi mürit için imkân dâhilindedir ancak bu imkânın mutlaka vaki olacağı anlamını taşımaz, bazı insanlar imkânlarını kuvveden fiile kısmen çıkarır, kendini ancak kısmen gerçekleştirir. Bu durumda inisiyenin anladığı şey, mertebesine göre olan şeydir.

²⁴⁸René Guenon, *İnisiyasyona Toplubakışlar*1-2, sf. 115-123

Son olarak, Gu  non ezoterik inisiyatik alanla mistik alanın da birbirine karışırıldığı kanaatindedir. Ona göre inisiyasyon ve mistisizm farklı şeylerdir. Doğu   Ğretilerinin tamamını mistik diye nitelemek hatadır. Bu hatayı oryantalistler başlatmıştır. İngiliz Doğubilimci Nicholson ‘tasavvuf’ kavramını ‘mistisizm’ diye çevirdiğinden beri Batı’da İslam Ezoterizmi sanki temelde mistik bir şeymiş gibi kabul edilmiştir.²⁴⁹ Yani bu durumda ezoterizmden hiç söz edilmemekte mistisizmden söz edilmektedir ki bu Gu  non’a göre iki farklı şeyi birbirine karıştırmaktır. Bu hatayı şarkiyat  lar dışında zâhiri alandan başka hiçbir dini alanın olmadığı varsayımı ile hareket eden teologlar da yaparlar. Dini salt zâhiri alanla, lafzi olanla sınırlı gören Batıda Protestanlıktan ortaya çıkan evanjelik akımlar, İslam Dünyası’nda selefi yaklaşımlar gibi nevzuhur dini anlayışlar bu karışıklığa katkı yaparlar. Bu insanlar ya ezoterizmi mistisizm saymakta ve dine sonradan girmiş kabul etmekte ya da onu z  hitlik denen çok sınırlı bir eylem alanına hapsetmektedirler. Mistisizmde insan nereye gittiğini bilmez ve bu bilmezlik içinde bir takım tecrübeler yaşar, yaşadıklarının da ne anlama geldiğini doğru anlayamayabilir. Mistiklik edilmendir oysa z  hitlik belli bir gayeye matuf aktif bir eylemlilik halidir. İniyasyon ise ondan daha geniş olarak gayeli, metotlu, aktif ve olumlu bir süreci ifade eder. Yani mistisizm, zühd ve inisiyasyon ayrı şeylerdir. Ancak bunları aynı şey addedip dine sonradan girmiş zannedenler kavrayamadıkları şeyleri birbirine benzetmektedirler. Doğrusu şu ki her z  hid inisiye değildir. İniyeye ise zorunlu olarak z  hid değildir. Bir inisiyenin zühd halinde bulunduğu da olur, bulunmadığı da olur, bu onun inisiyatik sürecin neresinde olduğu ile ilgili bir durumdur. İniyasyonda insan f  il, eylemli, gayeli ve ulaştığı mertebeler itibariyle bilinçli ve kesin bilgi sahibidir. Mistik ise kendisine gelen l  tfu alır, tecrübesi inisiyeninki gibi entelektüel değil daha ziyade duygusaldır, inisiyenin bilme/marifet ile muhatap olduğu hakikat, mistik için hissedilen ama bilinemeyendir. Mistisizm sadece dini ve zâhiri alana aittir. Mistik yol özellikleri bakımından inisiyatik yoldan farklıdır. Mistik dinin zâhiri pratikleri alanında derinleşmiş ve sıradan bir müminin hissetmediği şeyleri hisseder hale gelmiştir. Ancak bu s  rec   metotlu ve planlı değildir. Bu bir dine müntesip sıradan bir mümin için böyle olduğu gibi mistik için de böyledir. Mistik için müminden farklı olarak bir inkiş  fdan söz edilebilir.

Mistiğin ne mürşidi vardır ne silsilesi, o kendi kendine türemiş gibidir (*g  n  ration spontan  e*). İniyasyon mahiyeti itibariyle mistisizmle kesinlikle bağdaşmaz. İniyatik gerçekleşme tam anlamıyla batın  dir (*int  rieure*) ve insanın kendinden çıkması anlamına gelen cezbe (*extase*) durumunun zıddıdır.²⁵⁰ Cezbe mistiklerde vuku bulur, inisiyeler için makbul değildir. Mistisizm pasif, inisiyasyon aktiftir. Mistisizmde insan basit olarak kendisine sunulanı almakla yetinmektedir. Ayrıca sunulanı herhangi bir müdahalede bulunmaksızın olduğu gibi alır. Bu bir rüyayı tabirsiz aynen kabul etmeye benzetilebilir. Mistik onu yorumlayamaz, bu da onu tehlikelere açık kılmaktadır. O kendisine sunulanın mahiyetini anlayabilmek için

²⁴⁹Ren   Gu  non, *İniyasyona Toplu Bakışlar* 1-2, sf.18

²⁵⁰Ren   Gu  non, *İniyasyona Toplu Bakışlar* 1-2, sf.19-39

ezoterik bir öğretiye sahip değildir, bilgisi sadece ekzoterik alandadır. İnişyasyonda ise tam aksine inisiye sürekli ve sıkı bir kontrol altındadır, belli bir usul içinde gerçekleşmesi gerekeni inisiyenin kapasitesi ölçüsünde açan ve gerçekleştiren bir sürece sahiptir, bu nedenle güvendedir. Mistik bu anlamda düzensiz (*irrégulier*) biridir. Hatta çoğu zaman kendisinin ne olduğunu da bilmez. Bu nedenle sahte mistisizmle gerçek mistisizmi birbirinden ayırmak oldukça zordur. Bu bilgisizliğin bir diğer zuhuru da mistik tecrübenin paylaşılamaması biçiminde görülür. Mistik edindiği her ne ise onu başkasının da edinmesine imkân veremez. İnişyeye yaşadığı şeyin anlamını bulunduğu merteye itibariyle bilir. Bu anlama sembolik bir dil ile de olsa işaret edebilir. Mürşit seviyesinde ise bu bilgi dindışı bilgi yöntemleriyle olmasa da inisiyatik yöntemle aktarılabilir bir bilgidir, bilginin bir kısmı ise kitabi olarak aktarılabilir, arifler tarafından yazılmış kitaplar bunun göstergesidir. İnişyeye öğrenir ve belli bir mertebeye artık öğretir, hem içinde bulunduğu dönemin zâhiri teolojik ya da felsefî dilin imkânları hem de sembol ve imge dili ile bilgisini paylaşabilir. Mistik hisseder, his kesin bilgi değildir. Üstelik hissiyatın fazlalığı inisiyatik gelişime engel teşkil eder, zira ölçüsü kaçmış hissiyat inisişyasyonda zaruri olan dengeyi bozar. İnişyeye kendi imkânlarıyla kendini aşmaya çalışır ama aşamaz, çıkmaya çalıştığı yer ancak yukarıdan bir elin yardımıyla çıkılabilecek bir yerdir, burada mürşid devreye girer. Mistik ise böyle bir aşma çabası içinde değildir, o dinin zâhirine uyar ve samimiyeti ölçüsünde kendisine bazı lütuflar iner, o da bunları kabul eder. Birinin etken diğerinin edilgen olması bile aynı anda hem mistik hem inisiye olunamayacağının göstergesidir. Çünkü mistik irade etmez, inisiye (*mürid*) eder.²⁵¹ Bilakis inisiyatik bilgi onun belirli bir makamda kendini (*nefsini*) paralayıp ifnâ edecek denli çabasından sonra gelir. Guénon mistisizmi küçümsemez, ancak mistiğin, dinin zâhiri yanına bağlı müminden daha yüksek bir mertebeye olsa bile tecrübesi hissidir, entelektüel bir idrak değildir.

Guénon'a göre mistisizm aslında sadece Batı'ya ve Hristiyanlığa aittir. Gerçek mistikler Hristiyan mistikleridir. Bergson'un 'bağımsız' dediği mistikler bile Guénon'un ifadesiyle 'sapıklar' mahiyeti bozulmuş, içi boşaltılmış Hristiyan mistik fikirlerine sahiptirler. Bu anlamda 'bağımsız'lar aslın taklitleridir. Asıl ise Ortaçağ'da vuku bulmuş Hristiyanlığın özüne, doktrinine müntesip ve onda derinleşmiş mistiklerdir. Onlar da kesinlikle 'bağımsız' değildirler. Zira mistik 'bağımsız' olmaz, bağımsızlıktan hiçbir gerçek tecrübe çıkmaz, mistikler Hristiyanlığın asli doktrinine ve onun zâhiri pratiklerine bağlıdırlar. Bu bağlılık sıradan Hristiyan müminlerin de ötesindedir. Ancak Guénon'a göre Hristiyan Dünyası'nda Doğu inisişyasyonlarına benzer, bireyi yatay ve dikey yönde gerçekleştirecek bir inisiyatik durum vuku bulmamıştır. Bu nedenle Guénon Hristiyanlığın asli doktrinine ve zâhiri pratiklerine bağlı ve onda derinleşmiş Hristiyan mistikleri zâhiri geleneğe müntesip kabul etmektedir. Guénon'a göre Hristiyan dünyasının dışında ise mistisizmden söz etmek mümkün değildir. İslam Dünyası'nda oryantalistlerin mistisizm diye adlandırdığı yapı İslam İnişyatik yapısıdır. Doğuda Hint ve Çin'de önceden de zikrettiğimiz gibi zâhiri

²⁵¹René Guénon, *İnişyasyona Toplu Bakışlar* 1-2, sf. 24-25

dini Gelenekten söz edemeyeceğimiz için ve mistisizm zâhiri dini Gelenek içinde derinleşme ile vuku bulduğundan mistisizmden söz etmek mümkün olmamaktadır. Zâhiri dini gelenek sadece Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'da mevcuttur. Mistikler ise sadece Hristiyanlık içinde söz konusudur. Ancak Guénon bize Yahudilik veya İslam'da niçin mistisizmin olamayacağını temellendirmez. Ona göre Hristiyan Ortaçağ'ında Hristiyan müminler ve silsilesiz, intisapsız zâhiri alanda derinleşen mistikler, İslam'da ise zâhiri dini yapıyı takip eden müminler ve inisiyatik yapıyı takip eden inisiyeler (*müridler*) vardır. Zira Yahudi-Hristiyan-İslam Geleneği aslında her biri bir öncekinin eksik olduğu şeyi tamamlayan tek bir bütüne ait Gelenekler'dir. Bu üçlüde zâhir kısmını Yahudi Geleneğine, zâhir olana ve mistik olanı Hristiyan Geleneğine, zâhir olan ve inisiyasyonu da İslam Geleneği'ne atfeder. İnisiyasyon mistisizmin tecrübe ettiği ama histen bilgiye çeviremediği şeyin tamamlanışıdır.

Schuon mistisizmin sadece Hristiyanlığa ait olduğunu konusunda Guénon'dan ayrılmaktadır. Schuon'a göre mistisizm Yahudilikte de İslam'da da bulunmaktadır. Schuon'a göre mistisizm iradecidir, akli büsbütün dışlar ve onun yerine sevgiyi ve erdemi yerleştirir. Bu nedenle varoluşa ilişkin duygusal bir tavidir. Mistisizmde inisiyasyondan farklı olarak temel vurgu gnosis/irfan değil sevgidir. Bu nedenle mistikleri akli tüm tutumları, anlama ve açıklama çabalarını reddederken görürüz, onlar tevazu içindedirler, her tür anlama/açıklama çabasını bir Prometheus'culuk olarak görürler. İradeci mistisizm doğal istekleri dışlar ve çileciliği öne çıkarır. Mistisizmde akıl, erdem uğruna feda edilir çünkü aklın tüm iddia ve çabalarının Prometheus'cu kibre götürdüğü sanılmaktadır. Schuon burada Avila'lı Azize Teresa örneğini verir, ona göre bu Azize mistisizmin keskinleştirdiği hisler sebebiyle tehlikeleri anında fark edebilmektedir ancak onlara tedbir veya çözüm üretememektedir. Schuon mistiklerin de akli rasyonel akılla sınırlı olarak anladıkları, intellekt anlamında akıldan bihaber oldukları, bu nedenle ondan yüz çevirdikleri kanaatindedir. Intellekt ise insanda bulunmakla beraber Tanrı'ya aittir, muhakeme (*raison*) gibi diğer insani melekelerle mukayesesiz söz konusu değildir. Intellekti dışarıda bırakmak hakikati bilmek/hissetmek değil bilakis onu terk etmek anlamına gelir. Bu nedenle Schuon mistisizmin akla/bilgiye yönelik bir arzusu/sevgisi olan insanlara hiçbir şey veremeyeceğini, onlara hitap etmediğini söyler. Bu yönde mistikler hangi dine mensup olurlarsa olsunlar akli bir kenara itebilen ve çileci erdemlerle yaşam sürebilen bir azınlığa has bir tavidir. Üstelik bu tavır bir tehlike içerir. Duygusallıkla aklın haddinden fazla abartılıyor olması, ister olumlu ister olumsuz anlamda değerlendirilsin Schuon'a göre bir tür şeytan oyunudur. Intellekti tanımamada ortak oldukları gibi rasyonel akıl konusunda abartılı tutumlarında aydınlanmacı tavırla, mistik tavır ortaktır. İlki akli bilginin/iyiliğin kurucusu/kaynağı gibi görme, ikincisi ise onu yanılmanın/kötülüğün kaynağı gibi görme tavidir. İkisi de yanlıştır.²⁵² İnisiyatik tavır ne modern düşünce gibi aklın üstünde insan için bir şey bulunmadığı ve aklın her şeye yetkin olduğu kanaatindedir ne de aklın kendisinden kurtulmak gereken bir illet olduğu kanaatini taşır. Bilakis inisiyasyon insanın tüm

²⁵²Frithjof Schuon, *Beşer Tecellisi*, sf. 79-83

melekelerini dikkate alan bir eğitim tarzıdır. Aklın da burada bir yeri ve önemi, bir haddi ve sınırı vardır. Tüm melekeler gibi rasyonel akıl da lazımdır. Çünkü hakikat insan ona bütünüyle/tüm melekeleriyle yönelmediğinde erişilebilir olmamaktadır.

SONUÇ

Anlam ve hakikat arayışı insanın özünde var olan bir unsurdur. İnsan bedensel maddi tözü ve ruhsal, spiritüel, akli yönü olan ikili yapıdan oluşmaktadır. Varlığı kavramaya/anlamaya/anlamlandırmaya çalışan insan rasyonel aklıyla oluşun dışına çıkamamaktadır çünkü varlığı bütünsel olarak, var olanların dışında/üstünde bir soyutlamayla kavrayacak, görünüşün ardına geçecek ve kendinde şeyin ne olduğunu bilecek yeti rasyonel akılda bulunmamaktadır. İnsanın melekeleri, kavrayışı ve bu kavrayışa konu olan varlık mertebelidir. Bu nedenle varlık bir ve insan denilen tümel bir iken, anlam çeşitli ve katmanlı olmaktadır. İnsan duyuları ve akli ile harici varlık kazandığı andan itibaren muhatap olduğu varlığa eksik yahut yanlış olması mümkün bir anlam arar. Aranılan anlam temelde insanın başlangıç ve sonuna, aldığı yolun neden ve nasılına dönüktür. Başlangıcına, sonuna ve aldığı yola dair bir anlam bulamayan insan anlam bunalımına düşer. Nihai anlam, kesin ve değişmez hakikat nedir? İnsan değişken olan oluş dünyasının içinde iken mevcut yetileriyle ona erişebilir mi? Yoksa bu anlam ve hakikat, oluşun dışında/üstünde bir Mutlak/Aşkın Varlık'tan mı gelmektedir? Geleneksel insanın ontolojik ve epistemolojik temeldeki anlam ve hakikat sorularını teolojik bir çerçevede ele aldığını ve Tanrı ile cevaplamaya çalıştığını görmekteyiz, modern insan ise böyle bir kaynağa sahip değildir. Ona rasyonel aklın erişmediği yerden gelen bir 'haber-bilgi' bulunmamaktadır, anlam ve hakikat soruları duyulur dünyada, rasyonel akıl ile cevaplanmak zorundadır çünkü modern dünya kavrayışı rasyonel akıl ve duyularda temellenmiştir. Modern insanın fonomenal alanın dışına uzanan varlık sorularına yanıt arayışı hüsrarla sonuçlanmaktadır.

Modernite öncesi Avrupa'da ise Skolastisizm'in ve Kilise merkezli bir varlık ve bilgi kavrayışının egemenliğinde Geleneksel bir varlık tasavvuru olduğunu görmekteyiz ki insanlık modernite öncesi dönemde Doğu'da ve Batı'da çeşitli suretlerde buna benzer teolojik, geleneksel bir varlık, bilgi kavrayışına sahiptir. Ortaçağ itibarıyla Batı da dünyanın farklı yerlerinde mevcut Geleneksel, Tanrı merkezli varlık ve Tanrı kaynaklı bilgi tasavvuruna sahiptir ve bu anlamda Geleneksel dünyanın bir parçasıdır. Avrupa'nın Geleneksel varlık ve bilgi tasavvurundan ayrışması modernitenin başlangıcı itibarıyla değildir. Bu meydana modernite Batı'nın genel insanlık durumundan kopuşunu ifade etmektedir. Başka bir ifadeyle Modern-Geleneksel ayrımı asıl itibarıyla Tanrı merkezli ve insan merkezli iki ayrı dünya kavrayışının ifadesidir. İnsanın anlam bunalımının temeli de bu merkez değişiminden kaynaklanmaktadır.

Modern insanın temel vasfı bireyciliğidir. Modernite bireyi kendi kendine yeter kabul etmiş ve varlığın merkezine bireyi koymuştur. Ancak bireylik cüzi, sınırlı bir varlık alanını ifade etmektedir. Birey bütün yayılımıyla birlikte düşünüldüğünde bile bütünsel/tamamlanmış bir varlık değildir. İnsan beşeri bireyselliği itibarıyla yaşamı boyunca varoluşunda ve varlık kavrayışında gözlemlediği değişimler ile aşikâr biçimde eksik, tamamlanmaya çalışan, ancak belki ölümle tamamlanan belki de tamamlanmayan

bir var olandır. Oysa Varlık bir küllidir. Gelenekte insan da Tanrı'nın insana yüklediği anlam itibariyle bir külliye ifade eder. Beşeri bireysellik insanın sadece cüzi bir yönünü, bir fragmanını temsil etmektedir. Söz konusu cüzi bireyin, cüzi bir ömürde varlığı bir bütün olarak kavraması, onun anlamını keşfetmesi, kendisine bu varlığın içinde bir yer tayin etmesi, bütün bunlara ilişkin zan değil ama yakın ifade eden bir bilgi içinde bulunması imkânsızdır. Gelenekte Varlık Tanrı'yla, nesne özle, insan ise ruhla anlam kazanmaktadır. Modernite ise hangi biçimiyle olursa olsun nesnede öz, insanda ruh ve Varlık'ta Tanrı'yı kabul etmez ya da düşünme süreçlerinde dikkate almaz bir nazara sahiptir. Modern birey anlamını bilemediği kendine ve varlığa yabancılaşmakta, günlük hayatın meşgaleleriyle anlam arayışını perdelediği maddi düzeyde anlamsız bir yaşama mahkûm olmaktadır.

Modern insan ilerlemeci bir anlayışa sahiptir ancak söz konusu hakikate ilişkin olarak kendinden önceki çağların insanlarına göre ilerlememiş bilakis modern sapmayla hakikatten uzaklaşmış ve ona nispetle gerilemiştir. Modern insan sadece görünüşü bilmektedir. Tanrısal olandan kopuşu onu aşkın anlamda metafiziğe kapamakta, bu da onu Eskiler'den geride kılmaktadır. Hakikatle irtibatındaki gerileme insanın melekeleri itibariyle de düşüşüne yol açar. Metafizik olana kapalı, yaşamı fizik düzeyle sınırlı insan için varlığın kendinde bir hakikati olmadığı gibi kendinde bir değeri de olmaz. Hakikat gibi değer de insana nispetle, görelî olarak belirlenir. Görelî değer, yarar-zarar ekseninde bir değerdir, insanın arzu ve ihtiyaçlarına göre belirlenmektedir ve insandan insana değişkenlik ifade eder. Yararcı insan, sonu psikolojik, sosyolojik ve çevresel olumsuzluklara yol açan bir sebep sonuç zincirini harekete geçirmektedir. Bireysel, toplumsal ya da çevresel olumsuzluklar modern bireyin sadece yararcı olmasından kaynaklanmaz, aynı zamanda onun kendine, ötekine ve evrene yabancı olmasından da kaynaklanır. İnsan ancak anlam ve hakikati bilmesi halinde kendiyi, ötekiyle ve evrenle dost Geleneksel ifadesiyle üns sahibi olabilir, anlam ve hakikat yoksunluğu insanı Gelenekteki ifadesiyle vahşet halinde tutmaktadır.

Modern insan bunalımı temelde ontolojik ve epistemolojik bir bunalımdır. Modern birey Kartezyen düşüncede temsilini bulan bedensel ve rasyonel akıl boyutlarıyla insanı ifade eden yatay eksende iki boyutta bir var oluşa sahiptir. Guénon düşüncesinde insan üçüncü bir boyutta intellekt ile ifade edilen, Tanrısal/aşkın boyutla ilişkisini temsil eden dikey bir var oluşa da sahiptir ancak bu boyut modern düşüncede bulunmamaktadır. Üçüncü/dikey boyutu ifade eden saf sezgi ve intellekt insanda evrensel aklın bir şubesi/yansımasıdır ve insanın bireysel varlığının üstünde konumlanan hakikat ile bağlantısını ifade etmektedir. Bu boyut ihmal edildiğinde yahut şüpheli hale getirildiğinde insanın metafizik ya da teolojik bilgiye erişim imkânı ortadan kalkmaktadır. Gelenekte hakikat birey-üstüdür, beşeri bir keşif/bulgu değildir ve hakikat insanın Tanrı ile irtibatında ortaya çıkar ve insan var olanlara ancak bu irtibatla aydınlanmış olarak anlam verebilir. Modern insan maddi ve teknik bir bilgiye sahiptir ancak bu bilgi yüzeyseldir temelleri itibariyle şüpheden arınmış değildir. 19. yüzyıla kadar bilimsel ilerleme olduğu kabul edilen maddi ve teknik gelişmelerle maddi olan

temelinde bilgisinin temellerini inşa eden modern birey, 19 ve 20. yüzyıllarda bilimde ortaya çıkan paradigma sarsıcı bir dizi gelişme ve siyasal ve sosyal alanda ortaya çıkan savaşlara, psikolojik ve sosyolojik krizlere ve çevre felaketlerine varan bir dizi gelişme ile yeniden epistemolojik şüpheye düşmüştür. Şüphe yıkıcıdır, bu nedenle postmodernite insan varlığında bir çözülmeyi/dağılmayı ifade eder. Postmodern İnsan, modern zannı geride bırakmış ancak yerine ikame edeceği hiçbir hakikat de bulamamıştır, o bir temele oturmayan/havada uçuşan görelilikler, uyulaşımlar ile yetinmek durumundadır. Bu da onun modernitenin başlangıcında hedeflediğı gibi epistemolojik krizden kurtulamadığına, sadece problemi başka bir düzleme taşıdığına bir gösterge teşkil etmektedir.

Modern insanın bir diğerk problemi de ahlak/değerk problemidir. Modern ahlak bir metafizik ilkede temellenmez, bütünüyle yatay ilişkiler içinde belirlenir ve yararcılık esasına dayalıdır. Yararın ben merkezli oluşu, ister bireysel ister toplumsal düzeyde ele alınsın, başka bireyler, başka toplumlar, hatta canlılar dünyası ve çevre söz konusu olduğunda çıkar çatışmalarından neşet eden çeşitli problemleri barındırmaktadır. Yarar ekseninde iyi-kötü kavramlaştırması görelilik içerdiğinden kendinde bir değerk taşımaz. Bu da aslında insanın iyi ve kötüyü kendinde şey olarak bilmemesinden kaynaklanmaktadır. Gelenekte bütünsel bir bilgiye dayanmayan ve evrensel sonuçlar doğuran bir eylem ortaya koymaktan uzak olan, yarar ve zararı bilme ile ortaya konan ahlak hayvan-insan kavramıyla ifade edilen insan-altı bir düzeye aittir. Yararcı ahlakın göreliliğinden kurtulabilmek için ortaya konmuş Kant Ahlakı da her ne kadar ahlak metafiziğinin temellerini göstermeye çalışsa da ortaya koyduğu metafizik bize numen alanına ait en yüksek iyi olan özgürlüğün ne olduğunu açık seçik belirtmez. Bireyin karşısına çıkan her durumda eylemini özgürlük ilkesi temelinde yeniden ele alması düşünmesi ve doğru davranışa karar vermesi doğasının sosyolojik ve psikolojik sâiklerin etkisi altında kalan insan için zorluk teşkil etmekte, bu durumda doğru eylemin yapılması insanların çok azının başarabileceğı bir durum arz etmektedir. İnsanın bilgisinin fenomen alanıyla sınırlı olduğudur durumda en yüksek iyinin bilinebilirliğı de problem oluşturmaktadır. Bilgi dâhilinde olmayan bir temel nasıl eyleme mesnet teşkil edebilir?Ancak aşkın bir kaynaktan gelen metafizik bilgi insana kendinde şeye ve onun değerkine ilişkin bir bilgi verebilir. Şeyin mutlak ve değışmeyen değerkini, Tanrı'daki yerini, varlıktaki mertebesini bilen insan 'her şeyi yerli yerine koymak' anlamında bir ahlaka sahip olabilir. Böyle bir ahlak modernite içinde bulunmamaktadır.

Guénon Kadim Gelenek karşısında insanın durumunu, Geleneğın ve insanın tarihteki seyrini ve modern insanın içinde bulunduğudur şartları incelerken Hindu Geleneğı'ndeki Kozmik Çevrim Yasasından yararlanır. Gelenekte gök etkin unsurdur ve beşer olması bakımından insan onun etkisi altında bulunur. Kozmik Çevrim Yasası'na göre insanlık zuhurundan bu yana iniş halindedir. Bu iniş varlıkta öz kutbundan maddi töz kutbuna doğru, insanda ise intellekt ve saf sezgiden rasyonel akla, oradan da duyulara doğrudur. Guénon modern insanın uzak geçmişte yaşamış insana göre intellekt ve saf sezgi gibi melekeler hiyerarşisinde üstte bulunan yetilerini daha az

kullanabildiği, ancak daha alt düzeyde melekeler olan rasyonel akıl ve duyular söz konusu olduğunda daha etkin olduğu kanaatindedir. Bu da onun maddi alandaki başarısını ama maneviyata gitgide körelmesini açıklamaktadır. Modernite insanı bir duyu ve duygu varlığı haline getirmiştir. Katılaşma durumunda modern insan soyutlama yeteneği oldukça zayıflamış somut ya da muhayyel olanı kavrayabilir olmuştur. Katılaşma biçimindeki modernleşme bir noktadan sonra düşüşün çözülme aşamasına geçilmiştir.Çözülme safhası postmodern süreci ifade eder, burada modern bireyin özgüvenini ifade eden tüm sözde hakikatlerin çözülmeye başladığı, yerini belirsizliğe, dağınıklığa bıraktığı görülmektedir. Çözülme aşaması ise madde enerji ayrımının ortadan kalkması, nihilizmin çeşitlemeleri, dilsel kavramların içeriklerinin yitirilmesi, benliğin dağılmasından ortaya çıkan psikolojik problemler, cinsiyet/kişilik/kimlik karmaşaları, ailenin dağılması, anarşi, terör, bitmeyen savaşlar, bazı canlı türlerinin ortadan kalkması, bitkilerin genetik yapılarının bozulması, çevre felaketleri biçiminde pek çok yönde kendini göstermektedir. Bu dönemde sahte inisiyasyonlara ya da nevezur spiritualist oluşumlara rağbet, yeni eklektik dinlerin ortaya çıkışı da çözülme alametlerinden sayılmaktadır.

René Guénon Geleneksel-Modern ayrımını Doğu-Batı ayrımında mütalaa eder. Bu düşünceye göre Modernite her ne kadar yayılma çabasında olsa da Batı'ya aittir ve insan merkezli profan bir dünya görüşünü ifade eder. Gelenek ise geçmişte tüm insanlığı kuşatmış olsa da artık sadece Doğu'ya aittir ve orada temsil edilmektedir. Dolayısıyla Guénon'a göre anlam bunalımı da Geleneksel olandan sapmayı yani Batılı ya da Batılılaşmış insana ait bir olguyu ifade eder. Zira modern insan rasyonel akı ve duyuları arasında sıkışmış, aşkın olanla irtibatını ve bu anlamdaki metafizik imkânını yitirmiş, anlamı maddi tözden/fenomenal alandan çıkarmaya çalışan beşeri bireysellikle sınırlı varlığı ifade etmektedir. Gelenekselci Ekol'e göre anlam şeyler arasında ilişkiler kurmaya yarayan rasyonel akılda ya da maddi tözleri itibarıyla şeylerde değildir. Guénon'a göre anlam/değer var olanları görünür dünyaya getiren ama onları aşkın olan özlerdedir. Bu özler ise Tanrı'nın bilgisindedirler ve Ondan gelen bir şey olmadıkça bilinemezler. Tanrı tarafından verilmiş bu bilgi Gelenek'te mevcuttur ve insanlık tarihi boyunca vahiyyle belirlenmiş bu bilgi onu halen taşımakta olan Doğu'da bulunmaktadır.

René Guénon 'Gelenek' (*tradition*) kelimesini bütün dini, manevi, nakli ilimleri de içine alacak bir biçimde kullanmaktadır.Söz konusu kavramın İslam Medeniyeti içindeki ifadesi '*hikmet-ül hâlîde*' ve *hikmet-ül hâlîde*'nin Batı dillerindeki karşılığı *philosophia perennis*'dir. Gelenek ya da Gelenekselci Ekol için Gelenek muadili bir kavram olan *ed-din*'in dayandığı temel vahiy metinlerine ilaveten, vahyin hakikatine uygun bir şekilde anlaşılması, yorumlanması ve uygulanması süreçlerini de içerir. Bir dikey bir de yatay boyutta mütalaa edilen Gelenek ilkelerin beşeri alanda uygulamaya konulmasıyla Geleneksel Medeniyeti oluşturur. Modern sapma dışında *Sophia Perennis* insanlık tarihi boyunca varlığını sürdürmüştür. Gelenekselciler insan tanımını söz konusu *Kadim Hikmet* çerçevesinde yapmaktadırlar ve insan problemlerine bakışları, çözüm önerileri bu zeminde temellenmektedir.Bu durumda anlam ve hakikat

Tanrı'dadır ve insan onu elde etmek için Tanrı'ya başvurmalıdır. Bunun yolu da teolojiden ve aşkın olandan gelen bilgiyi ifade eden bir metafizik doktrinden geçmektedir. Gelenek insana zâhir ve bâtin olmak üzere iki yönde sunulmaktadır. İnsanların çoğunluğunun hayatı yahut insan tekinin hayatının ekseriyeti, gündelik hayata, sosyal ilişkilere, ibadet ve muamelata, ahlak ve hukuka bakan yönü yatay düzlemde Geleneğin zâhiri ile belirlenmektedir. İnsanların bir kısmı yahut insan tekinin içsel deneyimlerine, entelektüel yönüne, marifet ve hikmete bakan yönü de dikey bir boyutta ilerleme ihtiyacı duymaktadır. Hikmetin ve irfânın geniş kitleye yayılma merkezleri olan inisiyatif yapılar söz konusu bâtını/dikey boyutta yer almaktadır. Bu boyutta Geleneğin bilgeleri, arifleri, hâkimleri yetişir ve Tanrı'dan gelen vahyi, metafizik doktrini hakikatiyle anlayan ve geniş kitleye zaman ve mekâna uygun biçimde yorumlayanlar onlardır. Guénon'a göre Gelenek'te hakikat de insan da mertebelidir, söz konusu mertebelik toplumlar için de geçerlidir. Bu nedenle Geleneksel Medeniyetler'de toplum hiyerarşik yapıdadır ve her fert mizacına, yeteneklerine, tekâmül seviyesine göre bir yere yerleşir. Zâhirin de Bâtın'ın da vazgeçilmez ve birbirinin yerine ikame edilemez bir yeri vardır. Bu düzenlemeyi yapmak da Geleneğin vahiy ve nebevi hikmetle biçimlenmiş kurumlarına aittir.

Guénon'a göre insan bireysel benlik ile ifade edilen varoluşundan çok daha fazla bir şeydir ve insanı salt birey olarak tarif etmek onu dar bir alana hapsedmek, onu aslında kendinde mevcut olan külli varlık imkânından mahrum etmek demektir. Guénon'a göre insanın dikey boyutu onun zatı/nefsi ile belirlenir. Zat/nefs insanın aşkın ve daimi yönüdür, saf varoluşun sonsuz ve değişmeyen yönünü temsil eder. Tabiatı itibariyle değişmezdir ancak kendinde içkin sonsuz istidatları geliştirebilir bir yapıdadır. İnsanın külli oluşu onun dikey boyutu/nefsi itibariyle insan-altı ve insan-üstü mertebelere sahip oluşu anlamındadır. Bu mertebeler zamansal sıralamayı değil ontolojik katmanlılığı ifade eder ve tümü ilkesel olarak aynı anda insanda mevcuttur. Zuhur açısından, nefsin çeşitli mümkün durumlardan çoklu gerçekleşme yöntemleriyle geliştirdiği varlığının sadece sınırlı özel bir belirlenimine ise insan benliği/bireyliği denir. Zata/Nefse nispetle tezahür etmiş bireylik bu zatın/nefsin geçici, alelade ve ilkeyi hiç etkilemeyen bir değişkesini oluşturmaktadır. Birey bütün yayılımıyla birlikte düşünüldüğünde bile bütünsel bir varlık değildir. Fakat sadece zat olan hakiki varlığın özel bir tezahürüdür.

İnsana melekeleri açısından baktığımızda ise intellekt ve saf sezgi onun dikey boyutta irtibatlı melekeleridir. Rasyonel akıl ise onun beşeri bireyselliği ile ilgilidir ve intellektin altında yer almaktadır. Rasyonel akıl yatay düzlemde ilişkileri belirler ve bu belirlemelerin temellendiği metafizik ilkesini intellekten alır. Rasyonel aklın altında insanın bedeni/duyuları, bedene bağlı sezgisi yer almaktadır. Modern dönemde saf sezgi unutulduğu için yanlış olarak sezgi bedene bağlı çalışan sezgiden ibaret sanılmıştır. Bu sezgi insanın psişik yetenekleri gibi bireyselliğine ve yatay düzlemde duyuların getirdiği haberin ötesinde bir altıncı his gibi mütalaa edilebilir. Ancak psişik anlamdaki sezginin metafizik bilgi ile ilgisi yoktur. Ne duyusal düzey ne psişik düzey insana

aradığı anlam ve hakikati sunmaz, çünkü insanın anlam ve hakikat sorusunun cevabı insan-üstü düzeydedir ve bu düzeyle irtibatın yolu intellekt ile saf sezginin muhatap olduğu vahiy ve hikmette bulunmaktadır.

Guénon'a göre varlığa ilişkin hakikatler, ilkeler, insanın zatına ya da Tanrıya ilişkin bilgi ancak Tanrısal yolla elde edilebilir. İnsandaki intellekt evrensel intellektin bir şubesi olduğundan Tanrı'dan gelene açıktır. Guénon insanın kendini bulma sürecini de Tanrı'ya bağlayarak, Tanrıyı insanın bireyliği ile zatı arasına koymaktadır. Yani Tanrısal yardım olmadan birey insan, zatı itibarıyla insanı bilemez. İnsanın anlam ve hakikat arayışında Tanrı'dan alınan bilginin yeri yadsınamaz zira görünüşler sadecealdatıcı ve ikincil olmakla kalmayıp, kendi düzeylerindealındıkları zaman, hiçbir anlam da ifade etmezler. Nihai olarakgerçek olana erişmek demek, olgulara dair, onları tam anlamıylaanlaşılr hâle getirecek bir açıklama ortaya koymak demektir. İnsan eşyanın hakikatini bilmek için de aynı şekilde Tanrısal yardıma muhtaçtır. Öyle ise insan, eşya ve Tanrı yalnızca Tanrı ile bilinebilir, bu Tanrı ile bilme de Guénon düşüncesinin ve Gelenekselci Ekol'ün merkezi düşüncesi olan, İslam Gelenegi'ndeki ifadesi *mişkatün nübüvve* olan türde bir aydınlanma ile mümkündür. Guénon Batılı yahut Batılılaşmış insanın modern sapmadan ve bu sapmanın doğurduğu anlam ve hakikat probleminden kurtulabilmesi için sahih metafizik doktrinden kopmamış, yaşayan bilgeleri, peygamberlere dayanan silsileleri, inisiyatik teşkilatları, batında ve zâhirde otantikliğini koruyan ibadet ve ayinleri ve orjinali mevcut kutsal metinleri bulunan bir Geleneg'e intisap etmesi gerektiği kanısındadır. Guénon'a göre bu Gelenek Batı Medeniyeti'nde içinde korunamamıştır, Hristiyanlığın sahih silsileye sahip, yaşayan bilgeleri, otantik ayinleri, inisiyatik kurumları erken Ortaçağ'da mevcut olsa bile bugün mevcut değildir. Ancak Doğu Medeniyetlerinde halen yaşayan Gelenek mevcuttur. Guénon Batılı zihnin modernite kibriyle Doğu'ya bir şeyler öğretmeyi bırakması, Batı'nın 'teknik' üstünlüğüne rağmen Doğu'nun Batı tarafından maruz bırakıldığı en zor şartlarda bile mevcut durumunun daha 'insani' olduğunu görmesi ve ondan problemlerini çözmek için yardım istemesi gerektiği kanaatinde dir.

Gelenekselci Ekol'e yönelen eleştirileri iki sınıfta mütalaa etmemiz mümkündür: akılcılık ve akıl dışılık. Rasyonalist teologlara göre *Sophia Perennis* düşüncesi temelsiz bir dogmatizm ve irrasyonel bir mistisizm inşa etmektedir. Rasyonalist teologlar imanı savunurken dini meseleleri salt muhakemeye indirger ve akli muhakemeyi her meseleye yayarlar. Öte yandan rasyonaliteyi bu kadar öne çıkaran bir çabanın ardından bir biçimde vahye karşı da konumlanabileceğini gördükleri akli da tehdit olarak görmektedirler. Ancak en başta dini meselelerin merkezine en üst meleke olarak rasyonel akli koymakla buna kapı aralamışlardır. Bu tutumun iki nedeni vardır: birincisi eleştiri sahibinin istidadının zâhirin üstündekini idrak edemeyişi, ikincisi eleştiri sahibinin her ne kadar dini bir doktrini savunsa da modern bir zihniyette oluşudur. İlk eleştiri Geleneksel dönemlerde de irfâna yönelik olarak bulunmaktadırve bazıları bâtını metafizik alanı idrak edemediği için her zaman olacaktır. Modernite etkisindeki teologların eleştirisi ise modernitenin yapısından kaynaklanan rasyonel olarak

kavranamayan ve erişilmez bulunan hakikatlere karşı içgüdüsel bir huzursuzluktan ve başkaldırıdan kaynaklanmaktadır. Ayrıca rasyonel aklın üstü ile irrasyonel olan birbirine karıştırılmaktadır.²⁵³ Rasyonel akıl üstü hakikatler vardır ve bunlar insanın hâkimiyeti/kuşatması altına girmese de intellekt ve saf sezgi ile tanınabilir/bilinebilirdir.

Teologların ikinci eleştirisi hakikat ve fayda noktasında yönelir. Zâhiri dini anlayışta yararlılık durumu hakikatin yerini almakta, hakikat yarardan ibaret gibi görünmektedir. Hakikatin yararı da içeren ama ondan daha külli bir kavram olduğunu anlayamayan iradeci ve ahlakçı bir teologa göre iyi sonuçlara yol açan şey hakikattir. Metafizikçiye göre ise hakikate uygun olan her şey yararlıdır. Bu hiyerarşinin ters yüz edilmesi sorundur. İnsanlığın bunca problemi sırada beklerken *Philosophia Perennis* çabasını fildişi kulede yaşayanların faydasız işleri nev'inden görmektedirler. Bir diğer eleştiri ise fideizm yanlılarından gelmektedir. Fideizm yanlıları vahye/imana ait meseleleri olduğu gibi kabul edip onlar üzerine yapılan her tür yoruma karşı çıkar, tümünü insan müdahalesi olarak kerih görürler. Onlara göre irfân(*gnosis*) arayışında olan insan haddi aşmakta, dinin kendisine bildirdiği kabullerin/sınırların ötesine geçmeye çalışmakta, hatta bu yüzden dinden çıkmaktadır. Kadim Hikmet arayışı aleyhtarlığı sadece rasyonalizm ve fideizm yanlılarından gelmez, aynı zamanda vecdcilik/ecstatizm gibi akli ister rasyonel ister entelektüel düzeyde olsun kullanılmaz, gereksiz hatta muzır bulan ve yalnızca mistik halleri savunanlardan da gelir. Bu tür akımlar okültizmin türevleridir ve mistik hallerin kendilerinin sağlamasını yapacak bir metafizik doktrinin ve inisiyatik teşkilatların varlığı olmaksızın hiçbir doğrulamaya sahip olamayan anlamsız fikirlerden başka bir şey olamayacaklarını göz ardı etmektedirler. Postmodern dönemde psişik durumlara ağırlık veren sahte inisiyatik yapıları da bu gruba dâhil etmek mümkündür. Akli bütünüyle dışlayan vecdciler *Sophia Perennis*’i fazla akılcı ve felsefeye yönelmiş görmektedirler.

Bir başka eleştiri de Gelenekselci Ekol’ün idealizm anlayışına yönelmektedir. Bu eleştirinin sahipleri metafizik ilkeleri, varlığa ilişkin aşkın özleri insan zihnindeki soyutlamalar olarak kabul etmektedirler.²⁵⁴ Aşkın özler/hakikatler denildiğinde bunları Tanrı dışında ayrı bir varlık ve etki kaynağı gibi mütalaa ettiklerinden Tanrı’nın birliği açısından aşkın özler düşüncesini kabul edilemez görmektedirler. Oysa Gelenekselci Ekol söz konusu hakikatleri/özleri hem aşkın hem insan zihninde içkin kabul eder zira varlıkta olanın insanda şubesi bulunmaktadır, aşkın özlerin kabul edilmesini Tanrı’nın birliğine ters kabul etmemektedirler zira onlara göre bu özler Tanrı’dan ayrı değildir ancak Tanrı’nın ilminde var olan hakikatleri ifade ederler. Tanrı’nın ilminde ve varlığı aşkın bulunan bu hakikatler/özler kendisine Tanrı’dan bir ruh üflenmiş insanın zihninde de bulunduğu için onları bilebilme, hakikate erişebilme, irfan/*gnosis* yetisine sahiptir. Guénon’un idealizminde ortaya çıkan bir başka problem Schuon tarafından ortaya konur ve bir eleştiri olarak Guénon’a yöneltir. Schuon’a göre Guénon’un

²⁵³Frithjof Schuon, *Beşer Tecellisi*, sf. 20

²⁵⁴Frithjof Schuon, *Beşer Tecellisi*, sf. 22

matematikçiliği idealizmi ile birleştğinde tümelden hareket ederken pratikte oluşan bir takım meselelere cevap vermede güçlük taşıdığı konusundadır. Schuon'a göre Guénon matematikçi idealist bakışı nedeniyle olgu ve olayları kendi ilkeleri zaviyesinden görmüş bir kısmını da bu nedenle ihmal edip dışarıda bırakmıştır. Schuon buna Guénon'un Dante üzerinden yaptığı Ortaçağ Avrupası analizlerini örnek göstermektedir. "Realitede olanı değil, zihninde olanı görme" diye ifade edilebilecek bu eleştiri Schuon'a göre hem Guénon'un matematikçi idealizminden hem de onun profan hayat hakkında fazla tecrübe sahibi olmayışından kaynaklanmaktadır. Schuon'un Guénon düşüncesine yönelttiği bir diğer eleştiri de Guénon'un ahlâk problemini ihmal etmiş görünmesidir. Schuon'a göre Guénon nefsin gerçekleşmesi meselesine yönelmiş ve benzersiz bir metafizik kesinlikle, matematiksel tarzda bir kendilik kanıtı içeren biçimde, doktrininin soyut ve matematiksel tabiatını ortaya koymuş, bu esnada o estetik ya da ahlâki değerleri azımsamış bunları bütünüyle yatay düzlemde görmüş ve profan alana ait saymıştır. Oysa Schuon'a göre söz konusu ahlâk, estetik gibi alanlar görünüşte yatay planda ortaya çıkan ilişkilerle ilgili olsalar da dikey boyutta insanın nefsinin gelişimini etkilerler. Guénon ise doktrini bütünüyle ontolojik ve epistemolojik planda kurmuştur. Schuon'a göre ahlâk ve estetikteki Guénon'un bu ihmali öncelikle onun bireysel mizacı, gnostik bir adlandırmayla pneumatic karakteriyle ilgilidir. Pneumatic insan tipi ruhani arketipin cisimleşmiş halidir, bu şu anlama gelir o doğduğunda başkalarının bir kalkış noktası değil yol kat ederek geldiği varış noktası olan belli bir bilgi seviyesiyle doğmuştur. Pneumaticler kendinden başka bir şeye dönüşmezler kendi olarak arketipleri neyse onda kalırlar, ancak gelişimleri sadece perdeler ve kabuklar nevinden ortamdan veya kalıttan kaynaklanan engelleri aşmak suretiyle gerçekleşir. Bilinmesi gereken bir diğer husus da pneumatic ya da doğuştan gnostik olan birinin az ya da çok bağımsız olduğudur, bu sadece kelime manasıyla değil yasa manasıyla da böyledir, bu da onun ortamıyla psikolojik ya da sosyal olarak iyi ilişkiler kuramamasına yol açar. Bu anlamda bağımsızlık/ayrılık hali öteki ile psikolojik ve ahlaki düzlemde ilişki kuramamanın ve buna ihtiyaç da duymamanın sebebidir. Schuon'a göre Guénon'un profan olanı dışlayıcı tutumunun bir diğer nedeni ise Guénon'un Batı'da oldukça düşmanca bir tutumla karşılaşmış olmasıdır. Bu onun herkesten kuşkulanan kaygılı bir yaşam sürmesine ve normal insanların yaşadığı sosyal ilişkilere rağbet etmemesine sebep olmuştur. Bu nedenle özellikle Fransa'dan ayrılıp Mısır'a yerleşmesi sonrası Guénon neredeyse bir münzevi gibi yaşamıştır. Ahlaki ve estetik alanın ilgisi dışında kalması böyle anlaşılmalıdır.²⁵⁵

Gelenekselci Ekol'e ve özelde Guénon'a yönelen bir diğer eleştiri tarihçi Mark Sedgwick'ten gelmektedir. Sedgwick *Against The Modern World* adlı kitabında Gelenekselci Ekol'ün, Perennialism, Tradisyonizm ve kökenlerinin, Gelenekselci Ekol'e mensup düşünürlerin yaşam öykülerinin ve beslendikleri kaynakların, Fransa'da Guénon'un çalışmalarını da yayınlamış bulunan *Etudes Traditionelles* dergisi

²⁵⁵Frithjof Schuon, *René Guénon: Some Observations*, sf.20-24

çevresinde oluşan yapının izini sürmektedir. Sedgwick'e göre René Guénon'un hayatı Gelenekselciliğin tarihinden ayrı olarak 3 bölüme ayrılabilir. İlki onun okültist olduğu safhadır ki Guénon'un Gelenekselci Felsefeyi geliştirmesinde bu aşamada öğrendiklerinin büyük payı bulunmaktadır, ikincisi Katolik olduğu aşamadır ki Batı entelektüel ve dini düşüncesini ele aldığı döneme karşılık gelir, üçüncüsü ise 1930'larda başlayan Kahire'de ikamet ettiği Sufi dönemidir. Sedgwick'in tarihsel incelemesine konu olan René Jean-Marie Joseph Guénon, Fransa'da Blois'de rahat bir yaşam süren bir Katolik ailenin tek çocuğudur. Babası bir sigorta şirketinin memuru idi. Sedgwick'e göre René'nin çocukluğu ilgi çekici değildir. Hassas sağlık durumuna rağmen okul başarısı iyiydi, özellikle matematikte becerisi bulunmaktaydı. 1904'te hırslı ailesi onu 18 yaşındayken daha başarılı olup *Ecole Polytechnique*'e girebilmesi için Paris'e *Collège Rollin*'e gönderdi. 1906'da Guénon başarılı olamadığı *Collège Rollin*'den ayrıldı. Okulda başarılı olmak yerine kendini okültüst gruplara kaptırmıştı, onlarla ilişkisi 1. Dünya Savaşı arifesine dek sürmüştür.

1906'da katıldığı Martinist Tarikatı adlı okültist grup 1890'de Papus adıyla meşhur Gérard Encausse tarafından kurulmuştur ve burası Guénon'un Vedanta-Perennialism'i türettiği yerdir. Encausse 1887'de Paris'te bir Tıp öğrencisi iken sonraları Gelenekselci Ekol'ün çevresinde toplanacağı *Isis* dergisine ve *Theosophist Topluluğun* (*Theosophical Society*) Paris Locasına katılır, sonraları Tradisyonalist Ekol'ün bir ayağını oluşturan Martinist Tarikatı'nın önemli bir unsuru *Perennialism*'dir. Sedgwick'e göre ilk dönem Gelenekselci Felsefe Guénon'un Martinist Tarikatı'ndan öğrendikleri temel alınarak geliştirilmiştir. Sedgwick'in Guénon'a yönelik ilk eleştirisi onun kendisini modernite karşısında konumlandığı ancak temel kavramı olan ve okültist çevrelerden edindiği *Perennialism*'in de modern bir kavram olduğu yönündedir çünkü *Perennialism* kavramı ilk olarak Rönesans İtalya'sında Marsilio Finico tarafından ortaya atılmıştır. Finico Platon'un felsefesini Hristiyanlığın ilkelerini güçlendirmede bir Tanrısal armağan gibi görmekteydi. Ona göre Platon düşüncesi ve Hristiyanlık aynı otoriteye sahipti çünkü aynıydılar ve Doğru Din ile Yasa Dini de bir ve aynı şeydiler. Doğru Felsefe de bunlardan farklı bir şey değildi. Ona göre Tanrı hem İsa'nın hem Platon'un ardındaydı ve bunu *Perennial Philosophy* terimi altında ifade etmekteydi. Ona göre tüm dinler de aynı *Perennial/Primordial* kaynaktan gelmekteydi. Yüz elli yıl kadar bu fikirler oldukça yaygındı ve rağbet görüyordu ancak 17.yüzyıla gelindiğinde artık rağbet görmemeye başladılar. Perennial Felsefe artık Batı düşüncesinin tali alanlarına çekilmişti. Bu kavram daha sonraları Batı'da okültist çevreler dışında pek rağbet görmemiştir. Ancak Sedgwick'e göre kavram ne Guénon'a ne de Ortaçağ'a aittir. Yazara göre Ortaçağ'a ve Geleneğe vurgu yapan Guénon'un bir Rönesans kavramından hareket etmesi bir çelişkiyi ifade etmektedir.²⁵⁶ Kanaatimizce Sedgwick yanılmaktadır zira Batı'da *Perennialism* kavramı daha geriye götürülemese bile kavramın Rönesans'a ait olduğu doğru bir yorum değildir. *Perennial Philosophy* İslam Dünyası'nda *Hikmet-ül Halide/Câvidân Hired* ismi ile İbn Miskeveyh'in (ö. 421/1030) İran, Hint, Yunan ve

²⁵⁶ Marc Sedgwick, *Against The Modern World*, sf.15-40

Arap-İslâm kültüründe ahlâk ve âdâba dair hikmetleri topladığı Arapça eserinde geçmekte olup İslam Dünyası'ndakullanılmakta olan bir kavram olup Rönesans'dan çok önceleri de mevcuttur. Guénon'un kavramı Sedgwick'ten daha geriye doğru takip etmesi muhtemeldir ve Ortaçağ'daki *Perennial Philosophy/Hikmet'ül Hâlîde*'den söz ettiğindebu İslam Ortaçağ'ı içinde anlamamız ve modernite karşısı bir kavram olarak kullanılışını izah etmemiz mümkündür.

Batı'da ilki Rönesans'ta ikincisi 19.yüzyılda görülen *Perennial Düşünce*'nin Vedaların Batı'ya tercümesi ve Vedanta Ekolü'nün felsefe çevrelerinde dikkat çekmesi ile yenilenmiş biçimiyle tekrar karşımıza çıktığını ifade edebiliriz. Vedanta etkisiyle ortaya çıkan *Perennialism* 16. yüzyılda gördüğümüz *Perennializm*'den Doğu Düşüncesi ile etkileşimden dolayı daha gelişmiş bir versiyonu ifade eder.Guénon'un düşüncesinin üç temel ayağından birini oluşturan Perennialism'le tanışması onun 1921'de kitap olarak basılan tezi: *L'introduction générale a` l'étude des doctrines hindoues* [A General Introduction to the Study of Hindu Doctrines] sayesinde. Bu tez Fransız Indologist Sylvain Lévi tarafından teolojik yanı güçlü olsa bile tarihi ve antropolojik yönü zayıf olduğu, Fransız Akademileri'ndeki Indology metotlarına uygun olmadığı, Hinduizmi altı okulundan biri olan Vedanta'dan ibaret var saydığı ve Guénon'un bir ilkel doğruya (*primal truth*) ilişkin mistik aktarıma inanmaya çok istekli görünmesi gerekçesiyle reddedilmiştir. Lévi Guénon'un çalışmasını ağır bir dille eleştirmiştir ona göre Guénon bu yanıyla ilkel insanları andırmakta ve gülünç olmaktadır.Lévi'ye göre Guénon çalıştığı alana bilimsel objektif bakmak, kritik etmek, şüpheyile yaklaşmak yerine hemen inanmıştı ki Doğu'lu bir doktrine böyle kolayca bağlanmak Doğu Araştırmaları'nda çalışan Modern Batılı bir araştırmacıya uygun olmayan bir tutumu ifade etmektedir.Teknik nedenler bir yana Guénon Doğu'ya Batılıların aşırı bulduğu bir ilgi/sevgi ile yöneldiği için küçümsenip reddedilmiştir. Mark Sedgwick'e göre Lévi'nin ilkel doğru dediği şey aslında *Perennial Philosophy*'dir, onun Guénon'da tespit ettiği inanç ise *Perennialism*'dir. Guénon'da inanç düzeyine gelmiş olan *Perennialism*'in ilkel bulunup reddedilişi bir kırgınlığa yol açmış olmalıdır. Sonraları tümüyle Batılı insanın intellekt yoksunu ve yüksek metafizik hakikatleri anlayamaz bir kapasitede olduğu yorumlarını kısmen bu kırgınlıkla da ilişkilendirmemiz mümkündür.

Bir diğer temel eleştiri Guénon'un masonlukla ve Hristiyanlık'la ilişkisi üzerine yoğunlaşmaktadır. Yer yer Gelenekselci Ekol'den Frithjof Schuon'un da Guénon'un masonluk geçmişine eleştiriler yönelttiğini görmekteyiz.Schuon Guénon'u masonik inisiyasyona itibar eden ama Katolik inisiyasyona itibar etmeyen düşünceleri yönünden eleştirmektedir.²⁵⁷Gelenekselci Ekol'ün içinde Schuon'u Hristiyanlığa daha yakın bir çizgide görmekteyiz. Bu nedenle Schuon Guénon'un Hristiyanlığın inisiyatik mahiyet taşımadığı, exoterik ve mistik mahiyette olduğu iddiasını yanlış bulmakta, Guénon'un Hristiyan mistiklerini İslam Sufi'lerinden ayrı bir kategoride değerlendirmesini reddetmekte, Guénon'u Gelenek kavrayışında Hristiyanlığa karşı dışlayıcı tutumunu, Batılı insanı fazlasıyla küçümseyici görmesini, yer yer bir Hristiyanlık apolojisine

²⁵⁷ Frithjof Schuon, *René Guénon: Some Observations*, sf.21

dönüşen bir dille eleştirmektedir. Guénon Hristiyanlık'tan bütünüyle umut kesmiştir, o Hristiyanlık'ta inisiyasyon imkânının Erken Ortaçağ'da Gül-Haç'larla sona erdiğini, bu dönemde var olan Hristiyan bilgelerin Doğu'ya gittiği ve Sufi teşkilatlara dâhil oldukları, bu anlamda İslam Tasavvufu'nun Orijinal Hristiyan Tasavvufu'nu tevarüs ettiği ve tamamladığı kanaatindedir. Ancak kanaatimizce Guénon'un hayatının gençlik döneminde arayışında yer tutmuş ancak sonraları terk edilmiş masonlukla ilişkisi abartılmaktadır. Guénon'un *Teosofizm, Bir Sözde Din'in Tarihi (Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion)*(1921)ve *Ruhçu Yanılgı (L'erreur spirite)*(1923)gibi çalışmaları Guénon'un halen mason olduğu, masonluğa itibar ettiği konusundaki eleştirilerin aksi istikametinde bu yapılara bizzat eleştirilerde bulunmaktadır. 1921-1923 arası dönem Guénon'un 1906-1912 arası kendisinin de içinde bulunduğu ancak sonradan sahte din, karşı-inisiyasyon veya sözde ruhçu yaklaşımlar olarak gördüğü okültist-spiritualist anlayışlarla mücadelesini sürdürdüğü yıllardır. Guénon düşüncesinin üçüncü temel ayağını oluşturan İnisiyasyon/Karşı-İnisiyasyon terimi, Guénon terminolojisinde Christ/Anti-Christ ayrımı biçiminde oluşmuş bir ayrımdır. Otantik/ortodox/kesintisiz Gelenekler İnisiyasyonu, nevhur/eklektik/kaynağından kopuk/modern anlayışlar ise Karşı-İnisiyasyonu ifade eder. Yani Guénon fikri mücadelesinin ilk basamağında *Perennial* felsefeyi kurmaya ikinci basamağında sahte ve Gelenek'ten kopuk gördüğü ruhçu veya materyalist modern anlayışlarla mücadele etmeye, üçüncü basamağında ise inisiyasyon ve onun alt kavramlarını izah etmeye çalışmıştır.²⁵⁸ Bu nedenle onu mason olarak mütalaa etmek hayatının ve düşüncesinin evrelerine nazar edildiğinde hatalı bir yaklaşım olur. Guénon'a göre masonik yapılar orijini itibariyle bir mesleki inisiyasyon olarak kurulmuş, ancak modern dönemlerde sembollerin, ayinlerin anlamlarının unutulduğu, biçimi korusa da özünü kaybetmiş yapılardır. Masonluk Guénon'un düşünce yolculuğunda uğranıp geçilmiş bir yere tekabül eder ve yer yer Batılı muhatapları için ortak bir dil yakalama endişesiyle kavramsal düzeyde kullanılmıştır. Guénon'un Modern Batılı insanı şiddetli eleştirmiş aynı zamanda bu insana hitap etmiş ve onun değişimini ummuştur. Tüm eserlerinde muhatabının modern insan olması bunun kanıtıdır.

Guénon Gerard Encausse'den ve Martinist Tarikatı'ndan ayrıldıktan sonra kendini henüz bağımsız bir hareketi yürütecek güçte görmez. Bu nedenle 1909'da okültist çevrelerle ilişkisi olan Gnostik Kilise'ye katılır. Orada Gelenekselci hareketin ilk figürlerinden biri ve bir Taoist olan Kont Albert-Eugène Puyou de Pouvourville ile tanıştı. Katoliklik eleştirileri de bu tanışıklıkla başlamıştır. Dolayısıyla Guénon'un Hristiyanlık eleştirilerinin müslüman olmasından önceye dayandığı görülmektedir. O Katolik kilisesini en başta gnosis'den uzak bütünüyle exoterik/zâhiri olmakla eleştirmektedir. Bu dönem *La Gnose* dergisinin çıkarılmaya başlandığı dönemdir. *La Gnose* Guénon'un Pouvourville'in ve bir diğer önemli figür olan ressam Batılı bir Sufi Ivan Aguéli'nin yazılarının yayımlandığı mecradır. *La Gnose* dergisi etrafında Taoist olan Pouvourville gibi 1910'da Sufi olan Ivan Aguéli ile de tanışan Guénon La

²⁵⁸Marc Sedwick, *Against The Modern World*, sf. 24

Gnose'da *Introduction Générale* ile başlayan Hinduizm merkezli yazılar yazmaktaydı, Aguéli'nin gelişi ile bu yazılara Sufizm ve İslam hakkında yazılar da eklendi. Daha sonraki yıllarda hem Sufizm hem İslam Guénon için önemli hale gelmeye başladı. 1911'de Guénon Aguéli aracılığıyla Müslüman Şazeli Tarikatına inisiye edildi ancak Sedwick 1930'lara onun Mısır'a yerleşmesine kadar bunun normal bir din değiştirme olmadığını, Guénon'da dini uygulamalara ilişkin hiçbir belirti bulunmadığını belirtmektedir. Bu dönemlerde hem Guénon'un hem Aguéli'nin hem de pek çok Batılı Sufi'nin İslam'a girmekten anladığı şey pek de belirgin değildi. Guénon için aranan şeyin ezoterizm, inisiyasyon ve metafizik doktrin olduğu dikkate alınırsa onun Sufi oluşunun Müslüman oluşuna öncelikli olduğu söylenebilir. 1930'larda Mısır'a yerleştikten sonra bu durum değişmiştir, Guénon'u kılık kıyafetinden dini pratiklere dek Geleneksel Mısırlı Müslümanlar'dan farksız görürüz. Bu tarihten sonra gerek yaşam biçiminde gerekse eserlerinde kullandığı dilde Guénon'un yavaş yavaş okültist/gnostik düşüncelerden İslam Tasavvufu'na doğru değiştiğini, düşüncesini bu çerçevede yeniden biçimlendirdiğini görmekteyiz.

Guénon'a yönelen eleştirilerden biri de onun İslam Tasavvufu içinde mütalaa edilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu eleştirilerden ilki *İnsanın Yüceliği ve Guénonien Batınîlik* kitabının yazarı Zübeyir Yetik'indir. Yazaragöre zâhir ve bâtin dinin iki yönü değil, iki ayrı din anlamına gelmekte ve dini metinler üzerinde her yorum çabası özellikle ezoterik bir mahiyete büründüğünde dini tahrif çalışmaları haline gelmektedir.²⁵⁹Guénon'un modernite eleştirileri makuldür ancak yerine koymaya çalıştığı ezoterik düşünce yanlıştır, yazar Fransız olan ancak Müslüman olup Mısır'a yerleşen Guénon'un Müslümanlığını da Batı Medeniyeti'ni/Batılı insanı kurtarma çabalarını da şüpheli görmektedir. Ayrıca yazara göre İslam Dünyası'nda Guénon'a rağbet 'yeni bir söylem' peşinde olup aslında bir Batı özentisi ile hareket edenlerin işidir. Bu görüşe göre Guénon Batınîlik dinini ihya çabasında olan bir düşündürdür. Zira tasavvuf da İslam'a ait değildir. Yazarın eleştirisinden tasavvufa yönelen Gazzali de pay alır, ona göre Gazzali'nin kafası karışmış ve psikolojik bir saikle hakikati bırakıp çocukluk anılarında yer alan tasavvufa sığınmıştır.Yetik Muhyiddin İbn'ül Arabî'nin Muhammed-i Arabî'nin (sav) dininden olmadığı iddiasındadır ve bunu muhakkikin velayet-nübüvvet kavramları üzerinden yaptığı açıklamalara bağlamaktadır. Eleştirinin kulaktan dolma bir meselenin tekrarı olduğu, metinlere gidilerek bizzat tetkik edilmediği açıktır, zira eleştiri konusu olan kavramlar açıkça maksadın tam tersi biçimde anlaşılmaktadır.Guénon düşüncesine bakan yönüyle anlaşılmamışlıktan kaynaklanan kısmen de yazarın bireysel dini tutum ve anlayışı yansıtan eleştirilerdir. Yazara göre genelde Sufiler bilinmez, anlaşılmaz, şüpheli ve sakıncalı işlerle uğraşmakta, özelde Guénon İslam Dünyası'na gelmiş ve Sufilere katılmış bir Batılı olarak bu şüpheli, karmaşık durumu daha da sakıncalı hale getirmektedir.

²⁵⁹Zübeyir Yetik, *İnsanın Yüceliği ve Guénonien Batınîlik*, 1. Basım, İstanbul: Fikir Yayınları, 1992, sf.236-286

René Guénon Gelenekselci Ekol'ün ilk temsilcisi ve kurucu düşünürüdür. Gelenekselci Ekol kadim zamanlarda felsefenin bir hikmet sevgisi olarak neşet ettiğini, merkezinde hikmetin olduğunu ancak modern zamanlarda felsefenin merkezinde hikmetin değil şüphenin bulunduğunu ifade etmektedirler. Bu durumu tenkit ederek felsefeyi hikmet merkezli aslına döndürme çabasına girerler. Felsefeyi aslına döndürmekten maksat ise insanı aslına döndürmektir zira Gelenekselcilere göre insan da felsefe gibi onun geçtiği serüvenlerden geçerek düşmüş ve bozulmuştur. Bu düşüşün sonucu olarak anlam ve hakikat krizi içindedir. Postmodern dağılma bu krizin çeşitli suretlerde göstergelerini sunarken Gelenekselciler postmodern dağılmanın da anlam ve hakikatin geri kazanılmasına dair bir ümit vermediği kanısındadırlar. Bu nedenle Guénon öncülüğünde gelişen düşünce modernitenin çözülmesinin ardından temelsizliği, boşluğu fark etmeye başlayan insanı Gelenek'ten yardım alan yeni bir terkiplerle toparlamak ve insana içinde anlam ve hakikati bulabileceği yeni bir nazariye sunmak hedefindedirler. Felsefeyi de insanı da Kadîm Hal'e döndürme gayesi ile ortaya koydukları sisteme *Philosophia Perennis* adını vermektedirler. Düşünceyi ve insanı moderniteden kurtarıp aslına döndürme çabası Guénon'un hem bireysel yaşamında hem de düşünce sisteminde merkeze oturur. Bu nedenle onu derin bir modernite eleştirisi ile modernitenin problemlerinin kaynaklarını ararken ve modern insanın içinde bulunduğu anlamsız ve hakikatsiz hali betimlerken görmekteyiz. Guénon'un en önemli çalışmalarından biri olan *Modern Dünyanın Bunalımı* söz konusu kritiği sunmaktadır. Bu eleştiri Gelenek'te temellenen metafizik bir bakış açısından yöneltilmiştir. Bu kritik *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri* adlı eserlerinde sürdürülmüştür. Bu eserler Guénon'un temel reddiyesini oluşturmaktadırlar. Guénon modern ve postmodern olana Gelenek'in nazarıyla donanmış olarak yönelmekte ve bu sayede sadece problemi betimlemekle kalmamakta ona bir çözüm de bulmaktadır. Söz konusu çağdaş problemlere bakılırken Gelenek de problemler çerçevesinde özünü kaybetmeden yeni bir yoruma tabi tutulmaktadır. İfade edilen çözüm Gelenek'tir ama bugünde, çağdaş insanın arızalarını çözümlemekte olan güncellenmiş bir formuyla Gelenek'tir. Bu güncelleme/tecdid Guénon'a aittir. Burada Eski ve Yeni'nin Doğu ve Batı'nın da hal-i hazırda ihtiyaca göre benzeri olmayan bir entellektüel terkipleri yapılmaktadır. Guénon düşüncesi ve Gelenek kavrayışı *Vedanta'ya Göre İnsan ve Halleri Hint Felsefesinde Kamil İnsan, Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi, İnisiyasyona Toplubakışlar, İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplubakış, Doğu Düşüncesi, Manevi İlimlere Giriş, Dante ve Ortaçağda Dini Sembolizm* adlı eserleriyle karşımıza çıkmaktadır. Gelenekselci Ekol Guénon öncülüğünde Paris'te *Etudes Traditionelles* merkezinde teşekkül etmiş çoğunluğu Batılı kısmen de Doğu'lu yazar ve mütefekkirlerden oluşan bir çevreyi ifade etmektedir. Her biri Guénon sonrası büyük bir çaba gerektiren Gelenek merkezli okumalarla hal-i hazır problemleri tespit etmiş ve çözümler sunma gayreti içinde olmuşlardır. Bu anlamda ekol içi eleştirilerle birlikte her mütefekkirin eksik bir parçayı ikmal ettiği söylenebilir.

KAYNAKLAR

- Accart, X. (2005). *René Guénon and the Future of the West: The Life and Writings of a 20thcentury*. Hillsdale Newyork: Sophia Perennis.
- Açıkgenç, A. (1992). *Bilgi Felsefesi*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Agamben, G. (2001). *Kutsal İnsan Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Arabi, M. i. (2013). *Tedbiratı İlahiyye*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Aristoteles. (2014). *Fizik*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles. (2010). *Metafizik*. İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Arslan, İ. (2011). *Çağdaş Doğa Düşüncesi*. İstanbul: Küre Yayınları.
- Bachelard, G. (2013). *Bilimsel Zihnin Oluşumu*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Bacon, F. (1999). *Novum Organum: tabiatın yorumu ve insan alemi hakkında özlü sözler*. Ankara: Doruk Yayıncılık.
- Bacon, F. (1908). *The Essays*. Newyork: Charles Scribner's Sons.
- Bacon, F. (2003). *The New Organon*. Newyork: Cambridge Texts in The History of Philosophy.
- BALCI, M. E. (2011, gÜZ). PATHOS VE ETHOS ARASI BİR KAVRAM: BİLİM SOSYOLOJİSİ. *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* , s. sayı: 12, s. 79-89.
- Baykan, E. (2002). Gelenekselci Ekolün Din Bilim Bağlamında Aydınlanma Eleştirisi . *D.E.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi Vol 16* , 201-216.
- Bergson, H. (2011). *Metafiziğe Giriş*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Bertholet, D. (2009). *Sartre*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Betty J. T. Dobbs, Margaret C. Jacob. (2000). *Newton ve Newtonculuk Kültürü*. İstanbul: İzdüşüm Yayınları.
- Betül Çotuksöken, Saffet Babür;. (1989). *Ortaçağda Felsefe*. İstanbul: Ara Yayıncılık.
- Borella, J. (2005). *Guénonian Esoterism and Christian Mystery*. Hillsdale Newyork: Sophia Perennis.
- Boris Hessen, Henryk Grossmann2009*The Social and Economic Roots of The Scientific Revolution*BostonBostonUSASpringer

- Bozkurt, N. (1990). *Çağdaş Felsefelerden Kesitler*. İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Bozkurt, N. (1992). *Sanat ve Estetik Kuramları*. İstanbul: Ara Yayıncılık.
- Bumin, T. (1996). *Tartışılan Modernlik Descartes ve Spinoza*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Burckhardt, T. (1995). *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Burt, E. A. (1980). *The Metaphysical Foundations of Modern Science*. Chicago: Humanities Press.
- Calinescu, M. (1987). *Five faces of modernity: Modernism, avant-garde, decadence, kitsch, postmodernism*. . Durham: Duke University Press.
- Camus, A. (2003). *Defterler 1*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Carlyle, T. (tarih yok). Geçmiş ve Bugün. *Batıya Yön Veren Metinler Modernite Cilt 4* , sf. 1393-1398.
- Carlyle, T. (2014). Geçmiş ve Bugün. A. Alatlarda içinde, *Batıya Yön Veren Metinler 4. Cilt Moderniteye Doğru Kaotik Modern Dünya(1800-1970)* (s. 1393-1398). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Carpenter, E. (2008). *Batı Uygarlığının Krizi*. İstanbul: Külliyyat Yayınları.
- Cevizci, A. (2014). *Etik Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Cevizci, A. (2001). *Metafizikçi Giriş*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Chacornac, P. (2004). *The Simple Life of René Guénon*. Hillsdale Newyork: Sophia Perennis.
- Chadwick, O. (2004). *19. Yüzyılda Avrupalı Aklın Sekülerleşmesi*. İstanbul: Birey Yayınları.
- Chang, H. (2005). Scientific Progress: Beyond Foundationalism and Coherentism. E. b. O'Hear içinde, *Philosophy of Science* (s. 1-4). London: Royal Institute of Philosophy Seminar Series.
- Chittick, W. C. (2007). The Traditional Approach to Learning. *Sacred Web Vol 18* , 29-47.
- Colish, M. L. (1998, Winter). Machiavelli's Art of War: A Reconsideration. *Renaissance Quarterly Vol 51, No.4* , s. pp. 1151-1168.
- Comte, A. (2001). *Pozitif Felsefe Kursları*. İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Coomaraswamy, A. (2000). *Hinduizm ve Budizm*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Cushing, J. T. (2009). *Fizikte Felsefi Kavramlar 1*. İstanbul: Sabancı Üniversitesi Yayınları.
- Çakmaklıoğlu, M. M. (2009). MODERN DÜNYADA EZELÎ HİKMET GELENEĞİNİN YENİDEN CANLANIŞI: BATI'DA İBNÜ'L-ARABÎ'YE YÖNELİK İLGİNİN TARİHÎ SEYRİ. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi Vol.23* , 425-456.
- Çalışlar, A. (1985). *Çağdaş Felsefe*. İstanbul: Altın Kitaplar.

Çelebi, V. (29 Haziran-01 Temmuz 2012). Nicolai Hartmann'ın Yeni Ontolojisinde Varlık ve Değer ilişkisi .. *I. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi Bildiriler Kitabı* (s. 95-112). Konya: İlmi Etüdler Derneği (İLEM),Global Politikalar Araştırma Merkezi (GLOPOL),Selçuk Üniversitesi,Konya Büyükşehir Belediyesi.

Çevikbaş, S. (2006). *Leibniz ve Felsefesi*. Konya: Çizgi Kitabevi.

Çüçen, A. K. (2000). *Heidegger'de Varlık ve Zaman*. Bursa: Asa Yayınları.

Daston, L. (2009, Summer). *The Fate of Disciplines*. Ocak 29, 2016 tarihinde http://wsblog.iash.unibe.ch/wp-content/uploads/Daston_2009.pdf. adresinden alındı

Dejean, J. (1997). *Ancients against moderns: Culture wars and the making of fin de siecle*. Chicago: University of Chicago Press.

Demir, Ö. (2009). *Bilim Felsefesi*. Ankara: Vadi Yayınları.

Demirkol, M. (Şubat 2010). Seyyid Hüseyin Nasr'a Göre Ezeli Hikmet. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Vol 51* , ss. 271-290.

Denkel, A. (1984). *Bilginin Temelleri*. İstanbul: Doruk Yayıncılık.

Denkel, A. (2003). *İlkçağ Doğa Felsefeleri*. İstanbul: Doruk Yayıncılık.

Descartes. (2014). *Yöntem Üzerine Konuşma*. İstanbul: Doğu Batı Yayınları.

Descartes, R. (2014). *Felsefenin İlkeleri*. İstanbul: Say Yayınları.

Descartes, R. (2014). *Felsefenin İlkeleri*. İstanbul: Say Yayınları.

Descartes, R. (2014). *Yöntem Üzerine Konuşma*. İstanbul: Doğu Batı Yayınları.

Doğan, B. B. (2010, Aralık). *Klasik Liberal Teoride Bireyciliğin Yeri ve Önemi ile Bireycilik ve Kalkınma Sorunsalı Arasındaki Etkileşimler*. Aralık 27, 2015 tarihinde *Mevzuat Dergisi Yıl 13 Sayı.152*: <http://www.mevzuatdergisi.com/2010/08a/01.htm> adresinden alındı

Duralı, T. (2011). *Sorun Nedir*. İstanbul: Dergah Yayınları.

Eaton, G. (2003). *Tanrıyı Hatırlamak*. İstanbul: İnsan Yayınları.

Eflatun. (1992). *Devlet Adamı*. İstanbul: Milli Eğitim Yayınları.

Eflatun. (1989). *Diyaloglar 1*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Eflatun. (1999). *Sokrates'in Müdafaası*. İstanbul: Milli Eğitim Yayınları.

el-Hakim, S. (2005). *İbn'ül Arabi Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Engels, F. (2003). *Anti-Düring*. Ankara: Sol Yayınları.

Erasmus, D. (1998). *Deliliğe Övgü*. İstanbul: Kabalcı.

- Evkuran, M. (2006/1). René Guénon Düşüncesinde Temel Konu ve Kavramlar. *Bilimname X* , 93-115.
- Evola, J. (1994). *René Guénon: A Teacher for Modern Times*. Edmonds WA United States: Sure Fire Press Holmes Publishing Group.
- Fabbri, R. (tarih yok). *Introduction to the Perennialist School*. Religioperennis: www.religioperennis.org adresinden alınmıştır
- Feyerabend, P. (1991). *Bilim Kilisesi*. İstanbul: Pınar Yayınları.
- Franz, B. (1934). *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild*. Paris: Librairie Felix Alcan.
- Gilson, E. (2003). *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*. İstanbul: Açılım Kitap.
- Goff, J. L. (1994). *Ortaçağda Entelektüeller*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Grafton, A. (2004). *Yeni Dünyalar Eski Metinler*. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Guénon, R. (2004). *Âlemin Hükümdarı Dinlerde Merkez Sembolizmi*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Guénon, R. (2007). *Büyük Üçlü*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Guénon, R. (2002). *Dante ve Ortaçağ'da Dini Sembolizm*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Guénon, R. (2011). *Doğu Düşüncesi*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Guenon, R. (1999). Doğu Metafiziği. G. M. Henri Bergson içinde, *Metafizik Nedir* (s. 95-119). İstanbul: Birey Yayıncılık.
- Guénon, R. (2015). *Geleneksel Formlar ve Kozmik Devirler*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Guénon, R. (2005). *Hristiyan Mistik Düşüncesi*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Guénon, R. (2010). *İnisiyasyona Toplubakışlar 1-2*. Ankara: Hece Yayınları.
- Guénon, R. (2004). *Initiation and Spiritual Realization* . Hillsdale Newyork: Sophia Perennis.
- Guénon, R. (2004). *Insights into Islamic Esoterism and Taoism* . Hillsdale Newyork: Sophia Perennis.
- Guénon, R. (2004). *Introduction to the Study of the Hindu Doctrines* . Hillsdale Newyork: Sophia Perennis.
- Guénon, R. (1989). *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplubakış*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Guénon, R. (2000). *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Guénon, R. (1997). *Maddi İktidar Manevi Otorite*. İstanbul: İz Yayınları.

- Gu  non, R. (2001). *Man and His Becoming According To The Vedanta*. Newyork: Sophia Perennis.
- Gu  non, R. (1997). *Manevi İlimlere Giriş*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Gu  non, R. (2004). *Metaphysical Principles of the Infinitesimal Calculus* . Hillsdale Newyork: Sophia Perennis.
- Gu  non, R. (1990). *Niceliğın Egemenliğı ve Çağın Alametleri*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Guénon, R. (1996). *Ruhçu Yanılgı*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Guénon, R. (1996). *Symbolism of The Cross*. Ghent Newyork: Sophia Perennis et Universalis.
- Guénon, R. (2004). *Symbols of Sacred Science* . Hillsdale Newyork: Sopia Perennis.
- Guénon, R. (2004). *The Methaphysical Principles of The Infinitesimal Calculus*. Hillsdale Newyork: Sophia Perennis.
- Gu  non, R. (2004). *The Multiple States of Being*. Newyork: Sophia Perennis.
- Gu  non, R. (2004). *Theosophy, the History of a Pseudo-Religion* . Hillsdale Newyork: Sophia Perennis.
- Gu  non, R. (2002). *Vedanta'ya Göre İnsan ve Halleri Hind Felsefesinde Kamil İnsan*. İstanbul: Gelenek Yayıncılık.
- Gu  non, R. (2001). *Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Gu  non, R. (2001). *Yatay ve Düşey Eksenlerin Sembolizmi*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Gu  on, R. (2014). *Modern Dünyanın Bunalımı*. İstanbul: Hece Yayınları.
- G  ndoğ  n, A. O. (1997). *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*. İstanbul: Birey Yayınları.
- G  ndoğ  n, A. O. (2007). *Bergson*. İstanbul: Say Yayınları.
- G  ndoğ  n, A. O. (1996). Saçmad  n Başkaldırı Ahlakına. *Akademik Araştırmalar Vol 3 , 1*.
- Gürsoy, K. (1987). *Jean Paul Sartre Ateizminin Doğurduğı Problemler*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- G  zel, C. (2014). *Bilim Felsefesi*. Ankara: BilgeSu Yayınları.
- H.H.Benson. (2005). Sokrates and the Beginning of The Moral Philosophy. C. T. (ed.) içinde, *H.H.Benson, Sokrates and the Beginning of The Moral Philosophy, Routledge History of Philosophy* (s. vol.1 sf. 298-328). Newyork: Routledge.
- Hanratty, G. (1995). *Aydınlanma Filozofları Locke Hume ve Berkeley*. İstanbul: Anka Yayınları.
- Hardot, P. (2011). *Wittgenstein ve Dilin Sınırları*. Ankara: Doğı Batı Yayınları.

- Hassard, J. (June 1999). Postmodernism, Philosophy and Management. *IJMR Vol.1 No:2* , 171-195.
- Heidegger. (2013). *Düşünmek Ne Demektir*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Heidegger, M. (2008). *Varlık ve Zaman*. İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Heimsoeth, H. (2013). *Felsefenin Temel Disiplinleri*. Ankara: Doğubatı Yayınları.
- Henri Bergson, Gabriel Marcel, René Guenon. (1999). Doğu Metafiziği. R. Guenon içinde, *Metafizik Nedir* (s. 95-119). İstanbul: Birey Yayıncılık.
- Henri Bergson, Gabriel Marcel, René Guénon. (1999). *Metafizik Nedir*. İstanbul: Birey Yayıncılık.
- Henry, J. (2011). *Bilim Devrimi ve Modern Bilimin Kökenleri*. İstanbul: Küre Yayınları.
- Hira, İ. (2000). Sosyal Bilimler: Yasa Koyucu Tasarımdan Yorumcu Tasarıma. *Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi Sayı: 3 2000 / 2* , 81-96.
- Hobbes, T. (2007). *Leviathan*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hume, D. (2009). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: BilgeSu Yayınları.
- Hume, D. (2014). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*. İstanbul: Biblos Yayınları.
- Husserl, E. (2010). *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*. Ankara: BilgeSu Yayınları.
- Hüsamettin İnaç, Muhittin Demiray;. (2004). Siyasal Bir İdeoloji Olarak Neo-liberalizm. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi Vol.1* , s. 163-184.
- Hüseyin Gazi Topdemir, Yavuz Unat. (2013). *Bilim Tarihi*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları.
- Hüseyin Gazi Topdemir, Yavuz Unat. (2013). *Bilim Tarihi*. Ankara: Pegem Akademi.
- İlhan Kutluer, Mahmut Erol Kılıç, Adnan Arslan. (2003). Seyyid Hüseyin Nasr'da Gelenek, Tasavvuf ve Dini Çoğulculuk. *Notlar 1* (s. 5-62). İstanbul: Bilim Sanat Vakfı Medeniyet Araştırmaları Merkezi.
- Izutsu, T. (2008). *İbn Arabî'nin Füsûs'undaki Anahtar Kavramlar*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Jacob, M. C. (1988). *The Cultural Meaning of The Scientific Revolution*. Newyork: McGraw-Hill.
- James, W. (1955). *Pragmatism and Four Essays from The Meaning of Truth*. Newyork: Meridian Books.
- James, W. (1958). *The Varieties of Religious Experience, A. Mentor Book*. The New American Library.
- Jaspers, K. (1986). *Felsefe Nedir*. İstanbul: Say Yayınları.
- Jaspers, K. (1981). *Felsefeye Giriş*. İstanbul: Dergah Yayınları.

Jürgen Habermas, Seyla Benhabib. (Winter, 1981). Modernity versus Postmodernity. *New German Critique*, No. 22, Special Issue on Modernism , 3-14.

Kant, I. (2010). *Arı Usun Eleştirisi*. İstanbul: İdea Yayınları.

Kant, I. (2010). *Arı Usun Eleştirisi*. İstanbul: İdea Yayınları.

Kant, I. (2000). *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizığe Prologomena*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Kearney, R. (2010). *Çağdaş Filozoflarla Söyleşiler Kıta Felsefesi Tartışmaları*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

Kemikli, B. (2014). Hikmet İlahiyat ve Din Dili -Bazı Mülahazalar-. B. A. (ed.) içinde, *Akademide Felsefe Hikmet ve Din* (s. 321-324). Ankara: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları.

Kierkegaard, S. (1990). *Korku ve Titreme*. İstanbul: Ara Yayıncılık.

Kılıç, S. (2000). *Benliğin İnşası*. İstanbul: İnsan Yayınları.

Kılıç, S. (1995). *Tabiattaki Metafizik ve Guénon'un Doğu Metafiziği*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Kittel, C. (2014). *Katıhal Fiziğine Giriş*. Ankara: Palme Yayıncılık.

Knoppers, L. L. (1998). The Politics of Portraiture: Oliver Cromwell and the Plain Style. *Renaissance Quarterly* , s. Vol. 51, No. 4 (Winter, 1998), pp. 1282-1319.

Kocabaş, Ş. (2013). *Fizik ve Gerçeklik*. İstanbul: Küre Yayınları.

Koç, E. (2008). Bir Umut Metafiziği Olarak Gabriel Marcel Felsefesi. *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* , 171-194.

Kuhn, T. S. (2006). *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*. İstanbul: Kırmızı Yayınları.

Kuhn, T. S. (2008). *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*. İstanbul: Kırmızı Yayınları.

Kutluer, İ. (1987). *İki Denizin Birleştiği Yer*. İstanbul : Nehir Yayınları.

Küçük, M. (1994). *Modernite Versus Postmodernite* . Ankara: Vadi Yayınları.

Küçük, M. (1994). *Postmodernin Modern Kara Modernite Versus Postmodernite*. Ankara: Vadi Yayınları.

Küçükalp, D. (2007). Erdem Etiği. e. A. Cevizci içinde, *Felsefe Ansiklopedisi* (s. 625-639). Ankara: Nobel Yayınları.

Lawhead, W. (2005). Socrates. J. Roth(ed.) içinde, *Ethics* (s. vol.3, s.1395-1396). California: Salem Press.

Lechte, J. (2006). *Yapısalcılıktan Postmoderniteye Elli Çağdaş Düşünür*. İstanbul: Açılım Kitap.

- Leibniz, G. W. (2014). *Monadoloji Metafizik Üzerine Konuşma*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Levinas. (2012). *Zaman ve Başka, Bütünlük ve Sonsuz, Varlıktan Başka Türlü, Zor Özgürlük, Ayetin Ötesinde*. İstanbul: Say Yayınları.
- Levinas, E. (2003). *Sonsuza Tanıklık*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Lings, M. (1995, Yaz). René Guénon. *Sophia* , s. 21-37.
- Locke, J. (2000). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme 1-2*. Ankara: Öteki Yayınevi.
- Losee, J. (2012). *Bilim Felsefesine Tarihsel Bir Giriş*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Lowe, V. (1958). *Whitehead and the modern world: Science, metaphysics, and civilization : three essays on the thought of Alfred North Whitehead,*. Boston: The Beacon Press.
- Marx, K. (2005). *1844 Elyazmaları Ekonomi Politik ve Felsefe*. Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. (2003). *Kapital 1. Cilt*. Eriş Yayınları.
- McLachlan, J. (2008). *Galileo Galilei*. Ankara: Tübitak Yayınları.
- Mittelstrass, J. *Metaphysics and Philosophy of Science in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Dordrecht Netherlands: Springer.
- Montaigne, M. d. (2015). *Denemeler*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Musgrave, A. (2013). *Sağduyu Bilim ve Şüphecilik*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Nasr, S. H. (1984). *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Nasr, S. H. (1990). *Man and Nature Spiritual Crisis of Modern Man*. London Boston Sydney Wellington: Mandala Unwin Paperbacks.
- Newton, I. (1846). *Newton's Principia The Matemactical Principles of Natural Philosopy*. New York: PUBLISHED BY DANIEL ADEE, 45 LIBERTY STREET.
- Nutku, U. (tarih yok). *Felsefenin Temel Disiplini: Ontoloji*. Aralık 28, 2015 tarihinde <http://www.flfsdergisi.com>: <http://www.flfsdergisi.com/sayi1/79-84.pdf> adresinden alındı
- Özaydın, Ö. (2011). Modernliğin Akılcılık Ve Evrenselcilik İddialarının Felsefi Kökeni. *Doğuş Üniversitesi Dergisi*, 12 (1) , 74-83.
- Özel, A. M. (Eylül 2015). Deneme ve Şerh. *İtibar Edebiyat ve Fikriyat Dergisi* , 46-48.
- Özel, M. (1994). *Birey–Burjuva–Zengin* . İstanbul: İz Yayınları.
- Özlem, D. (2013). *Felsefe ve Doğa Bilimleri*. İstanbul: Notos Kitap.
- Özlem, D. (2013). *Felsefe ve Doğa Bilimleri*. İstanbul: Notos Kitap.

- Pascal, B. (1958). *Pascal's Pensées*. Newyork: E.P.Dutton&Co.Inc.
- Paul Arthur Schlipp, E. (1957). *The Philosophy of Karl Jaspers*. Newyork: Tudor Publishing Company.
- Paul M. Sweezy, Maurice Dobb. (Spring 1950). The Transition from Feudalism to Capitalism. *Science and Society* , 134-167.
- Peters, F. E. (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma.
- Pieper, A. (2012). *Etiğe Giriş*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Pieper, A. (2012). *Etiğe Giriş*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Popper, K. (2002). *Logic of Scientific Discovery*. London and New york: Routledge Classics.
- Price, B. (2011). *Kelt Mitolojisi*. İstanbul: Kalkedon Yayıncılık.
- R.H.Naylor. (1980, December). Galileos Theory of Projectile Motion. *Isis Vol71 University of Chicago Press* , s. pp.550-570.
- René Guénon, Julius Evola. (2000). *Savaş Metafiziği ve Sembolik Silahlar*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Revel, J. (2006). *Michel Foucault Güncelliğin Bir Ontolojisi*. İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Rousseau, J. (1997). *Toplum Anlaşması*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Russo, V. E. (1987). Henryk Grossmann and Franz Borkenau A Bio-Bibliography. Science in Context,. *Cambridge Journals Volume 1* , 181-191.
- Sansom, M. J. (September 2010). Experimentalism and Spirituality:esoteric tendencies. *International Symposium on Experimental Music* (s. 1-10). Coventry England: Coventry University.
- Sarton, G. (1927). *Introduction to the History of Science*. Baltimore: Carnegie Institution of Washington.
- Sartre, J. P. (1965). *L'imaginaire*. Paris: PUF.
- Sartre, J. P. (2009). *Varlık ve Hiçlik Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Sartre, J. P. (1985). *Varoluşçuluk*. İstanbul: Say Yayınları.
- Schopenhauer, A. (2014). *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Schuon, F. (2012). *Beşer Tecellisi*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Schuon, F. (1992). *Dinlerin Aşkın Birliği*. İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları.

- Schuon, F. (1984). *René Guénon: Some Observations*. Hillsdale Newyork: Sophia Perennis.
- Schuon, F. (2007). *Spiritual Perspectives and Human Facts*. Bloomington, Indiana: World Wisdom.
- Sedgwick, M. (2004). *Against The Modern World*. Newyork: Oxford University Press.
- Serway, Beichner. (2013). *Fizik 1 Mekanik Mekanik Dalgalar Termodinamik*. Ankara: Palme Yayınevi.
- Sotillos, S. B. (January- March 2014). René Guénon and Sri Ramana Maharshi Two Remarkable Sages in Modern Times. *Mountain Path* , 1-12.
- Spinoza, B. (2002). *Complete Works*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company Inc.
- Stevenson, L. (2005). 5.Marx: Komünist Devrim. L. Stevenson içinde, *Yedi İnsan Doğası Kuramı* (s. 63-81). İstanbul: Say Yayınları.
- Stevenson, L. (2005). *Yedi İnsan Doğası*. İstanbul: Say Yayınları.
- Szakolczai, A. (2011). Franz Borkenau on the Mechanical Weltbild. *Humana.Mente Journal of Philosophical Studies*, Vol. 18 , 105–122.
- Tevfik, R. (2005). *Bergson Hakkında Henri Bergson ve Felsefesi*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.
- The Cultural Meaning Of The Scientific Revolution*. (1987). Newyork: McGraw-Hill.
- Topçu, N. (2002). *Bergson*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Topdemir, H. G. (2004/1). Aristoteles'in Doğa-Fizik-Felsefesi. *Felsefe Dünyası* , sayı 39.
- Topdemir, H. G. (1997). Galileo ve Modern Mekanik. *Felsefe Dünyası* , Sayı 24.
- Toulmin, S. (2002). *Kozmopolis Modernitenin Gizli Gündemi*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Tunalı, İ. (1984). *Sanat Ontolojisi*. İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Turgut, İ. (1987). William James ve Pragmatizm. *İhsan Turgut, William TC. Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 0907 • BY 87 • 009 • 025, İlahiyat Fakültesi Dergisi Vol. 4 , sf. 73-84*.
- Twenge, J. M. (2009). *Ben Nesli*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Ural, Ş. (1986). *Pozitivist Felsefe Bilim ve Felsefede Doğrulama*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Vico, G. (2007). *Yeni Bilim*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Waterfield, R. (2005). *René Guénon and the Future of the West* . Hillsdale Newyork: Sophia Perennis.
- Weber, A. (1998). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Sosyal Yayınları.

- Westfall, R. S. (1987). *Modern Bilimin Oluşumu*. Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları.
- Whitehead, A. N. (2008). *Düşüncenin Serüvenleri*. İstanbul: Külliyyat Yayınları.
- Whitehead, A. N. (1923). *Science and Civilization*. Oxford: Oxford University Press.
- Whitehead, A. N. (1925). *Science and The Modern World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Whitehead, A. N. (1925). *Science and The Modern World*. Newyork: Cambridge University Press.
- Whitfield, P. (2012). *Batı Biliminde Dönüm Noktaları Tarih Öncesi Dönemlerden Atom Çağına*. İstanbul: Küre Yayınları.
- Wittgenstein, L. (2014). *Felsefi Soruşturmalar*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Wittgenstein, L. (2013). *Tractatus Logico-Philosophicus*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Wittgenstein, L. (2013). *Tractatus Logico-Philosophicus*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Yayla, A. (1992). *Liberalizm* . Ankara: Turhan Kitabevi Yayınları.
- Yetik, Z. (1992). *İnsanın Yüceliği ve Guénonien Batınilik*. İstanbul: Fikir Yayınları.
- Young, Freedman. (2011). *Universite Fiziği Cilt 1*. İstanbul: Pearson Longman.

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı: Mona Ahmed TUFAN

Uyruğu: T.C.

Doğum Tarihi ve Yeri: 28 Haziran 1976, İstanbul

Elektronik Posta: monatufan@gmail.com

EĞİTİM

Derece	Kurum	Mezuniyet Yılı
Lisans Bölümü	Marmara Üniversitesi, Atatürk Eğitim Fakültesi, Fizik Öğretmenliği	2014
Yüksek Lisans	İMU, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı	2016

İŞ TECRÜBESİ

Tarih	Kurum	Görev
2013-2014	Özel Asfa Eğitim Kurumları	Fizik Öğretmenliği Stajı

YABANCI DİLLER

İleri düzeyde İngilizce, orta düzeyde Arapça

YAYINLAR

Kitap: İslam, Mona, “Nursi’den Arabî’ye İki Şehrin Yolcusu”, Ufuk Yayınları, Mayıs 2013

Dergi: Karakalem Dergisi, İlim ve İrfan Dergisi’nde yazıları bulunmaktadır.

HOBİLER

Okur-yazar.

