

Dinî Çeşitliliği Değerlendirme Yetkisi: Frithjof Schuon Örneği*

Doç. Dr. Rahim ACAR**

Öz: Bu makalede dinî bir otoriteden bağımsız olarak, dinî inançları değerlendirme yetkisi ve onların doğru anlaşılması meselelerine dair, Frithjof Schuon'un (1907-1998) epistemolojik çözümlerini inceledim. Çoğulcu bir bakışla bu sorulara cevap verebilmek için, Schuon üç mertebeli bir bilgi anlayışı ve iki tür anlama tarzı teorisini ileri sürer. Üç mertebeli bilgi anlayışında en yüksekte, mutlak Hakikatin etkin ve doğrudan bilgisi olan entellektüel bilgi, vayhe dayanan dinî-teolojik bigiden de dünya-içi tecrübelerin genellemesi sayılan akli bigiden de üst bir mertebededir. Bu sebeple entellektüel bilgi sahipleri mutlak Hakikat ve dinler arasındaki ilişkiyi değerlendirme yetkisine ve doğru anlama ehliyetine sahiptir. Schuon'a göre entellektüel bilgi, dinî öğretileri sembolik anlamayı gerektirir. Dinî öğretiler, biricik ve her zaman ve zemin için geçerli doğrular olarak değil, bir türsel kalıbın örnekleri gibi anlaşılmalıdır. Ancak Schuon'un görüşlerini iknâ edici delillerle desteklediğini söylemek zordur. Schuon'un görüşlerinde ciddi tutarsızlıklar görülmektedir. Ayrıca onların dindar insanlarca kabul edilmesi zordur, zira Schuon'un teorileri dindar insanların kendi dinlerine bağlanma gereğiyle çelişmektedir.

Anahtar Kelimeler: Schuon, Bilgi Mertebeleri, Entellektüel Bilgi, Dinî Çeşitlilik, Değerlendirme Yetkisi.

The Authority to Appraise Religious Diversity

Abstract: In this article, I discussed Frithjof Schuon's (1907-1998) solutions to the issues of understanding and judging religious beliefs without relying on a certain religious authority. In this regard, Schuon develops his hierarchical theory of knowledge with three levels and his theory of double understanding, within a pluralistic framework. Schuon places intellectual knowledge, which is the immediate knowledge of the absolute Truth, at the top of his hierarchical theory of knowledge, above the revelation based religious knowledge and rational knowledge. This is why the one who has intellectual knowledge has the authority to judge the relationship between religions and the absolute Truth and the qualification for correct understanding of religious beliefs. For Schuon, intellectual knowledge requires that religious teachings should be understood in a symbolic sense. They must not be understood as unique teachings true for all times and places, but as exemplifications of an essence realizable in many examples. However, Schuon hardly provides convincing evidence for his theories, which suffer from series contradictions. Furthermore his theories are not easily acceptable for followers of religions, since they destroy the ground that encourages people to give assent to religions.

Keywords: Schuon, Levels of Knowledge, Intellectual Knowledge, Religious Diversity, Authority to Appaise.

1. Giriş

Dinî çoğulculuk müdafaası denince akla daha çok 20. yüzyılda Batı'da yaygın-

* Makalenin müsveddesini okuyarak ciddi tashihler tavsiye eden Fatma Yüce ve M. Nedim Tan'a teşekkür ediyorum.

** Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

laşan tartışmalar gelse de, dinî çeşitliliği yorumlamada ve dinî çoğulculuğu müdafaa etmede gelenekselci ekolün ve Frithjof Schuon'un önemli bir yeri vardır. Dinî çoğulculuğu müdafaa etmeye yönelik tartışmaların belki de en önemli özelliği, bu tartışmaların nisbeten dine rasyonel bir otorite ışığında bakan çevrelerde geçmesidir.¹ Schuon'un meseleye yaklaşımı ise, dinî çeşitlilik vakıası karşısındaki en makbul tavrın çoğulculuk olduğunu aklî otoriteye dayanarak izah etmeye girişen filozofların ya da teologların yaklaşımından oldukça farklıdır. Schuon'un dinî çoğulculuk müdafaaası, dinî çoğulculuğun mistik tecrübeye ya da onun tabiriyle entellektüel-metafizik bilgiye dayalı müdafaaasıdır. Ülkemizde daha çok Seyyid Hüseyin Nasr'ın eserleri aracılığıyla bilinen gelenekselci dinî çoğulculuk müdafaaasının kökleri kuşkusuz Schuon'un çalışmalarında yatmaktadır. Ayrıca belirtilmesi gerekir ki, Schuon'un dinî çoğulculuğa dair görüşleri, bugün felsefe çevrelerinde çokça tartışılan bazı görüşlerden daha erken bir dönemde ortaya atılmıştır.²

Dinî çeşitlilik karşısındaki tavırları belirlerken, aklî zeminde çoğulcu bir tavır hangi yetkiye dayanarak iddia edebileceğimiz açık değildir. Dinî çeşitlilik karşısındaki tavırları, Alan Race'in taksimini benimseyerek üçe ayırabiliriz: Dışlayıcılık, kapsayıcılık ve çoğulculuk.³ Dışlayıcılık, tek bir dinin inançlarının doğru olduğu ve tek bir dinin müntesiplerinin kurtuluşa ereceği şeklinde tanımlanabilir. Kapsayıcılık, nihâyetinde tek bir dinin inançlarının hak olmakla birlikte, diğer dinlerde de ilâhî lütuftan eserler olabileceği ve başka dinlerin müntesiplerinin de

¹ Dinî çeşitlilik vakıası karşısında takınılması en makul tavrın çoğulculuk olduğunu savunan yazılar önemli bir literatür oluşturur. İlgili tartışmalar için örnek olarak bk. Knitter, Paul F. *No Other Name? A Critical Study of Christian Attitudes Towards the World Religions* (London, SCM Press, 1985); John Hick and Paul F. Knitter (ed.), *The Myth of Christian Uniqueness* (Maryknoll, NY: Orbis Book, 1999); S. Mark Heim, *Salvations* (Maryknoll, NY: Orbis Book, 1999).

² Mesela Frithjof Schuon'un *Transcendent Unity of Religions* isimli eserinin ilk baskısı 1953 tarihidir. Frithjof Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*, çev. Peter Townsend (London: Faber & Faber, 1953). Eserin Huston Smith'in girişini içeren tashih edilmiş neşri 1984'te ve daha sonra 1993'te basılmıştır. Frithjof Schuon, *The Transcendent Unity of Religions* (Wheaton, IL: The Theosophical Publishing House, 1993). (Bundan sonra kısaca "Tur" diye atf yapılacaktır). Eserin, 1992'de Türkçe'ye yapılmış bir çevirisi olmakla birlikte, bu çeviri işe yaramaz bir çeviridir. Frithjof Schuon, *Dinlerin Aşkın Birliği*, çev. Yavuz Keskin (İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1992). Buna karşılık dinî çoğulculuk denince akla gelen ilk isimlerden birisi olan John Hick'in, Mesih-merkezlilikten Tanrı-merkezliliğe geçip çoğulcu istikamete yönelmesi 1970'li yıllara rastlar. Bak. John Hick, *God and the Universe of Faiths* (London: Macmillan, 1973).

³ Alan Race, *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1983). Dinî çeşitlilik karşısındaki tavırları tasnif etmede Alan Race'in teorisinin ne kadar açıklayıcı yahut kullanışlı olduğu sorgulansa da onun teorisi genel olarak kullanılmaya devam etmiştir. Race'in modelinin kullanışlı olmadığını savunan bir yazı için bk. Gavin D'Costa, "The Impossibility of a Pluralist View of Religions," *Religious Studies* 32 (1996). Metnin Türkçesi Mahmut Aydın'ın derlemesinde yer almaktadır. Gavin D'Costa, "Dinlerle İlgili Çoğulcu Bakış Açısının İmkânsızlığı," *Hristiyan Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, derleyen ve tercüme eden Mahmut Aydın (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), s.193-206. D'Costa aslında çoğulculuk diye bir seçeneğin olmasının imkansızlığını onun da bir tür dışlayıcılık olduğunu savunur.

hak dinin öğretileri gereğince kurtuluşa erebileceğini kabul etmek şeklinde tanımlanabilir. Dinî çeşitliliğe çoğulcu yaklaşım ise birden çok dinin inançlarının doğruluk bakımından ve müntesiplerini kurtuluşa erdirmek bakımından eşit hükümde olduğudur.⁴

Bu üçlü bölümlenmede dini dışlayıcılıkla kapsayıcılığı çoğulculuktan ayıran önemli iki etken dinî inançların nasıl anlaşılacağı ve dinî inançları değerlendirme yetkisi meselesidir. Yani dinleri değerlendirirken, dinlerin hangilerinin geçerli hangilerinin geçersiz sorusuna cevap verirken neye dayanacağımız meselesidir. Nihayetinde dinlerin bize Tanrı'dan, kutsal olandan, normal insanî bilme yetilerinin ötesinde olandan bilgi verme hedefine yönelik olduğunu kabul edersek,⁵ dışlayıcılıkta ve kapsayıcılıkta nihayetinde belli bir dinin bu husustaki yetkisi esas sayılmaktadır. Yani Tanrı'nın, yahut daha genel bir ifadeyle kutsalın, ne olduğu ve bizim onunla nasıl ilişki kurmamız gerektiği meseleleri hakkında doğru bilgi verecek merci muayyen bir dinî otoritedir. Bu otoritenin mahiyeti her dinde farklılaşsa bile nihâî yetkili belli bir dinî otoritedir. Bir dini benimsemek onun bize Tanrı hakkında doğru bilgi verdiğini kabul etmek demektir. Çoğulculuğa geldiğimizde, Tanrı hakkında bilgi vermek belli bir dinin yetkisinde görülemez. Eğer dersek ki Tanrı hakkında belli bir dinin bildirdikleri doğrudur, bu dışlayıcı bir mevzi olacaktır. Dolayısıyla, dışlayıcı ve kapsayıcı bir mevziyi belli bir dinin yetkisine dayanarak savunabiliriz. Ama çoğulcu bir mevziyi herhangi bir dinin sunduğu zemine dayanarak savunamayız. Bu durumda önümüzdeki soru şudur: dinî çeşitlilik karşısında çoğulcu bir mevziyi hangi yetkiye dayanarak müdafaa edebiliriz?

Dinlerin bize Tanrı yahut kutsal hakkında doğru bilgi verip vermediğini, hepsinin aynı şekilde geçerli olup olmadığını (1) nasıl anlayabiliriz ve (2) hangi yetkiye dayanarak iddia edebiliriz? Bu bağlamda, Schuon'un dinî çoğulculuğu mistik tecrübe otoritesine dayanarak savunması oldukça önemlidir. Filozoflar arasında dinlerin anlaşılmasının ve değerlendirilmesinin akli otoriteye dayanarak yapıldığı görülmektedir. Buna karşılık Schuon, dinlerin anlaşılmasında ve değerlendirilmesinde batınî-mistik bir model öne sürmektedir.

⁴ Bu yaklaşımların ayrıntılı izahı için bk. Michael Patterson ve diğerleri, *Akl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Küre Yayınları, 2003), s.379-410; ayrıca bk. Adnan Aslan, "Batı Perspektifinde Dini Çoğulculuk Meselesi," *İslam Araştırmaları*, 2 (1998), s.143-163.

⁵ Din tanımlaması hususundan bilim adamları, filozoflar ve teologlar arasında bir uzlaşım ne yazık ki yoktur. Eski tabirle efradını cami ayyarını mani bir tanım yapmak, dinin cinsine ve faslına atıfla kesin bir tanımını yapmak mümkün olmamakla birlikte, yeryüzünde yaygın dinlerden husûsiyetleri dikkate alınarak bir takım ortak öğeler bulunabilir. Bu ortak öğeler arasında, kutsaldan haber veren, onun ne veya nasıl bir şey olduğunu anlatan ve insanın nereden gelip nereye gittiğine dair normal tecrübeden çıkarılmayacak öğretiler bulunduğu kabul edilir. Din tanımları ve dinlerdeki ortak özellikler için bk. William P. Alston, "Din," çev. Günay Tümer, *AÜF Dergisi*, cilt XVIII (1970), ss.163-176. Ayrıca bk. Michael Martin, "Atheism and Religion," *The Cambridge Companion to Atheism* içinde, ed., Michael Martin (Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2007), ss.217-232.

Schuon (1) dinî inançların doğru anlaşılmasını da, (2) onları doğru anlama ehliyetini ve değerlendirme yetkisini de varoluşun ve bilginin mertebeli oluşuna dayandırır. Varoluş mertebeli olduğu için bir şeyi anlarken hangi mertebeyi esas alacağımız sorusu ile karşı karşıyayız. Benzer şekilde bilgi mertebeli olduğu için, hangi mertebedeki bilgiye veya bilgi iddiasına güveneceğiz sorusu karşımıza çıkmaktadır. Schuon'un bu sorulara verdiği cevapların temelinde zahir-batın ayırımı yatmaktadır. Dinî öğretilerin hepsinin geçerli sayılabilmesi, ancak onların doğru anlaşılabilmesiyle mümkündür. Onların doğru anlaşılabilmesi de, onların batınının bilinmesiyle ve batınî-entellektüel bilgiyle mümkündür.

Schuon'un dinî öğretilerin doğru anlaşılmasını ve dinî öğretileri anlama yetkisini entellektüel bilgiye dayandırması, onun geleneksel-küresel dinî çoğulculuk teorisine husûsî bir önem kazandırır. Özellikle İbrahîmî dinlerin yayıldığı havzalarda akıl-nakil, felsefe-din, ilişkileri uzun tartışmalar doğurmuş, aklın dinî anlamada yerine ve yetkisine dair şüpheler hep dillendirilmiştir.⁶ Buna aydınlanmadan sonra akla biçilen mutlak hâkimiyet ve bunun sonucu olarak aklın dine reddedici veya indirgemeci yaklaşımların kaynağı olarak görülmesi de eklenince, aklın dinleri anlamada ve yargılamadaki yetkisinin dindar insanlar nezdinde hep sorgulamaya açık olacağı muhakkaktır. Buna karşılık mistik tecrübe ile dinin kaynağını teşkil ettiği kabul edilebilecek vahiy alma tecrübesi arasında bir yakınlık daha yaygın kabul görmüştür. Hatta vahiy alma tecrübesi ile mistik tecrübe arasında keskin bir ayrımın bütün dinî geleneklerde yapıldığını söylemek zordur.⁷ Schuon'un geleneksel-küresel teorisinde, dinî bilgide ilâhî müdahale ile teolojik, mistik ve felsefî yolların ilişkisine dair aslında her dinî bağlamda tartışılmış meseleler dikkatle örülmüştür. Schuon'un sunduğu görüşler geleneksel dinî tefekkür içinde benzerleri yahut kökleri bulunabilecek görüşler ihtiva etmektedir. Bu sebeple Schuon'un kendi tabiriyle entellektüel bilgiye dayandırdığı dinî çoğulculuk müdafaası dindar insanlar nezdinde cazip bir seçenektir.

Bu makaledeki tartışma, Schuon'un dinî çoğulculuğu müdafa ettiği, dinlerin aşkın birliği teorisine değil bu teorisine dayanak teşkil eden epistemolojik zeminle ilgilidir. Bu bağlamda cevaplamaya çalışacağım iki soru vardır: dinlerin doğru anlaşılması nedir, kimler doğru anlamaya ehil ve dinleri değerlendirmeye yetkilidir? Makalede soruların sıralamasını değiştirerek, öncelikle onun üç

⁶ Bu hususta birkaç örnek vermek gerekirse, İslam düşüncesindeki tehâfüt geleneği ve ayrıca İbn Rüşd'ün *Faşu'l-Makal* isimli eseri bu meselelerin bir eseri olarak zikredilebilir. İbn Rüşd, *Faşu'l-Makal* (Felsefe ve Din İlişkileri), çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1985) Tehâfüt geleneğine dair klasik bir çalışma olarak bkz., Mübahat Türker, *Uç Tehâfüt Açısından Felsefe ve Din İlişkisi* (Ankara: AÜDTCF Yayınları, 1956).

⁷ Bu ikisinin dinî tecrübe adı altında aynı kategoriye sokulmasını eleştiren bir yazı için bakınız Adnan Aslan, "What is Wrong with the Concept of Religious Experience?", *Islam and Christian-Muslim Relations*, 14/3 (2003), s.299-312. Dinî geleneklerde mistik tecrübenin yeri ile ilgili olarak bk. Steven T. Katz (ed.), *Mysticism and Religious Traditions* (Oxford & New York, NY: Oxford University Press, 1983).

mertebeli bilgi anlayışını ele alacağım. Daha sonra da iki anlama tarzını inceleyeceğim. Nihayetinde dinî öğretilere baktığımızda her bir dinin kendisini hak ve üstün sayan hatta diğerlerini açıkça batıl ve geçersiz sayan öğretiler içerdiği, dolayısıyla dinlerin birbiriyle çeliştiği görülecektir. Ancak Schuon'a göre bunlar birbirlerini dışlayıcı çelişkiler olmaktan ziyade, birbirini tamamlayan parçalardır. Fakat dinî öğretileri bu şekilde yorumlamayı kabul edebilmemiz için, önce kimin bu konuda yetki sahibi olduğuna karar vermemiz gerekiyor.

Bu makalede, Schuon'un üç mertebeli bilgi görüşünü desteklemek için ve dinî öğretileri iki farklı anlama tarzının meşruiyetini göstermek için ikna edici deliller sunup sunmadığını tetkik etmeye çalışacağım. Schuon'un üç mertebeli bilgi anlayışına göre, mutlak Hakikatin⁸ etkin ve doğrudan bilgisi olan entellektüel yahut metafizik bilgi, en yüksektedir; vahye dayanan dinî-teolojik bilgiden de dünya-içi tecrübelerin genellemesi olan aklî bilgiden de üst bir mertebededir. Dinleri anlama hususunda ancak metafizik bilgi sahiplerine güvenilebilir, zira sadece onlar mutlak Hakikati ve dolayısıyla onun büründüğü suretleri doğrudan bilirler. Schuon'a göre, dinî öğretilerin birbiriyle çelişmesi veya çelişmemesi aslında bir anlama problemidir. Dinî öğretileri metafizik (batınî) anlarsak dinî öğretiler arasında bir çelişme olmadığı görülecektir. Ancak metafizik-entellektüel bilgi sahibi kimseler dinî öğretileri metafizik olarak anlayabilir. Dinî öğretileri metafizik anlamak, onları pek çok bireysel örneği içeren birer türsel-kalıbın örneklenmesi (sembol) olarak anlamaktır. Schuon bilgi mertebelerini ayırırken metafizik bilgi sahibi olmayanlar için ikna edici gerekçeler sunması gerekir. Metafizik bilgi sahibi olanlar için —tanım gereği— herhangi bir teori geliştirmesine gerek yoktur. Diğer taraftan, Schuon'un doğru anlama olarak sunduğu metafizik (sembolik) anlama, dinî öğretilerin benimsenmesi ile ne kadar tutarlıdır? Dinî öğretileri sembolik anlamak, acaba dindar insan açısından kabul edilebilir bir izah mıdır?

2. Bilgi sahaları ve bilgi kaynakları:

Dinlerin aşkın birliği teorisini temellendirmek ve değerlendirmek için Schuon'un *Transcendent Unity of Religions* isimli eserinde yaptığı ön hazırlıklardan birisi, dinlerle ilgili bilgi kaynaklarını ve bilgi türlerini ayırdetmektir. Burada Schuon mertebeli bir yapıya sahip olarak üç bilgi türü ayırır: metafizik veya

⁸ Schuon, dinî çeşitliliği izah ederken, Tanrı, mutlak Hakikat ve küllî Gerçeklik terimlerini zaman zaman aynı anlamda kullanmakla beraber, zaman zaman da onların farklı imalarını vurgulayacak şekilde kullanmaktadır. Dinler ve onların haber verdiği, ilişkili olduğu kutsal hakkında konuşurken, Schuon 'mutlak Hakikat' terimini tercih etmektedir. Nihayetinde 'Tanrı' terimi şahsî kemâl sıfatlarıyla muttasıf bir ilah tasavvurunu kuvvetle ima ettiği için ve dinlerin en azından bazılarında böyle bir tasavvurun yeri olmadığı için, bütün dinleri ilgilendiren bir tartışmada daha tarafsız, veya dinler-üstü, bir terim olarak 'mutlak Hakikat' teriminin kullanılması daha uygun olabilir. Kelimelerin büyük veya küçük harfle yazılmasında Schuon'un metinlerindeki imlaya uyulmaya çalışılmıştır.

entellektüel bilgi, teolojik veya imana yahut taklide dayanan bilgi, ve nihayet felsefî veya rasyonel yahut aklî bilgi. Bu bilgi türleri kaynaklarına göre tasnif ve tanzim edilmiştir. Buna göre, metafizik bilginin kaynağı entellekttir, dinî-teolojik bilginin kaynağı vahiydir ve felsefî bilginin kaynağı ise akıldır (*ratio*). Bu bilgi türlerinin mertebelenişini ve ilişkilerini belirginleştirmek, onların din hakkındaki değerlendirmelerinin sınırlarını ve geçerliliğini ve onların din karşısındaki konumlarını ve yetkilerini belirlemek açısından önemlidir. Zira, Schuon nazarında dinî çeşitlilik karşısında, hangi kaynaktan gelecek bilgiye ne kadar itibar edileceğini bu mertebelenme tayin etmektedir.

Schuon'a göre üç temel bilgi türünün en üst mertebesinde metafizik veya entellektüel bilgi gelmektedir. Bu bilgi türüne entellektüel demenin dayanağı bu bilginin "entellekt"ten kaynaklanmasıdır. Bu bilgi metafizik bilgidir, aşkın bir karakteri vardır ve "saf insanî düşünce tarzından bağımsızdır."⁹ Bu bilgi insanlara nisbet edildiğinde buna teknik anlamda ilahî bilgi denilmese de, bu bilgide ilâhî bir boyut vardır. Bunkaki ilahî boyut bu bilginin kaynağı olan entellektin 'yaratılmamış ve yaratılamayan' bir şey olmasıdır. Schuon entellektin yaratılmamış ve yaratılamaz, yani ilâhî bir şey olduğunu anlatırken Meister Eckhart'ın tavsifine, İslam tasavvufundan da "sufî yaratılmamıştır" sözüne atıfta bulunur.¹⁰ Tanım gereği saf entellektüel bilgi bireyin erişiminin ötesindedir, çünkü onun özü birey-üstüdür (supra-individual), küllîdir (universal) veya ilâhîdir. Bu bilgi saf *Intelligence*'tan çıkar, doğrudan bilgidir, discursive değildir. Dolayısıyla bu bilgi muhakmeden (*reasoning*) sonsuzca ötededir.¹¹ Entellektüel bilgide mutlak Hakikat, ilâhî bir bilme yetisiyle doğrudan bilinmektedir.

Metafizik bilginin mahiyetini teyit edebilmek için onun kaynağı olan entellektin ne olduğuna daha yakından bakmak gerekir. "Yaratılmamış ve yaratılamaz" bir şey olan entellekt aslında bütün varlığa hulul etmiştir (immanent)¹² ve küllîdir. Entellekt varlıkları ilâhî ilkeye bağlar ve entellektin nesnesi ilâhî ilkedir. Her düzeyden varlık entellektine göre ilâhî ilkeye yönelmiştir. İnsanla ilgili olarak konuşursak entellekt metafizik bilginin organı ve aracıdır. İnsanda entellekt derunî boyutu, varoluş ise haricî boyutu gösterir. Bu derunî entellekt boyutuyla her bir insan diğerinden ayrılır. İnsanları birbirinden ayıran ve derecelendiren onların varoluşu değil entellektidir.¹³ Bu derecelenmede Schuon'a göre bazı insanlar kendilerindeki yaratılmamış entellekt ile Tanrı'yı bu dünya hayatında doğrudan bilir, zira Tanrı'nın kendini bildirmesinin tek yolu

⁹ Schuon, *Tur*, s.xxix.

¹⁰ Schuon, *Tur*, s.xxix-xxx "Sûfî yaratılmamıştır" (*es-sûfî ğayru mahlûk*), sözü Ebu'l-Hasan Harakânî'ye (ö. 425/1033) atfedilir. Bu sözün kaynakları ve yorumları için bkz. Hasan Çiftçi, *Şeyh Ebü'l-Hasan-i Harakânî (r.a.) -Hayatı, Çevresi, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri-*, Kars: Şehit Ebü'l-Hasan Harakânî Derneği Yayınları, 2004, s. 103, 132, 232.

¹¹ Schuon, *Tur*, s.xxix-xxx.

¹² Schuon, *Tur*, s.39.

¹³ Schuon, *Tur*, s.55-57.

vahiy değildir.¹⁴ Schuon'un ifadeleri çok açık olmamakla birlikte, bütün insanlarda entellektin olduğu, insanların entellektlerinin gücüne göre derecelendiği sonucu çıkarılabilir. Buna göre entellekti zayıf olanlar mutlak Hakikati entellekt yoluyla doğrudan bilemez. Ama güçlü olanlar doğrudan bilir.

Acaba buradaki entellekt kavramını nasıl anlayabiliriz? Yani mutlak Hakikatin bilgisine doğrudan erişimi temin eden yaratılmamış bir şeye sahip olma ne demektir? Eğer, yaratılmamış ve yaratılamaz olan entellekti Tanrı sayarsak veya Tanrı'dan bir parça sayarsak, entellektin bütün mevcut olanlarda hulul etmiş olduğu fikri panteizm ima edecektir. Eğer Tanrı veya Tanrı'dan bir parça saymazsak, bu entellektin 'yaratıklar'dan bir farkı kalmayacaktır.¹⁵ Yahut da bildiğimiz Tanrı yahut Mutlak Hakikat dışında başka bir mutlak Hakikatten bahsetmek gerekecektir, ki bu açıkça saçma olacaktır. Eğer bunu 'yaratılmış olmayan anlamında Tanrı'dan insana hulül eden bir şey, bir parça gibi düşünürsek, bu durumda insan ve Tanrı arasındaki keskin ayırım ortadan kaldırılmış olacaktır. Schuon aslında bu durumun farkındadır. Bunun altını çizerek, "zâhirî bakış açısı Rab-kul arasındaki ayrımı korumaya mecbur olduğu için"¹⁶ bu öğretiy zâhirî bakış açısından kabul edilemez der.¹⁷

Aslında bu öğretinin mutlak Hakikat dışındaki her şeyi, mutlak Hakikatin bir mertebede ve bir halde tecellisi yahut tezahürü olarak gören monist diyebileceğimiz ontoloji ile uyumlu olup olmadığı sorgulanabilir. Schuon'un benimsediği monist batınî ontolojiye göre, varolan her şey aslında, mutlak Hakikatin bir mertebede tezahürüdür.¹⁸ Yaratılmamış ve yaratılamaz entellektin bütün mevcudata hulul etmiş olduğunu kabul etmek, her tezahürün hem mutlak Hakikatin bir tezahürü olduğunu hem de tezahürü olduğu şeyi tezahür etmemiş haliyle içinde taşımakta olduğunu ima eder. Böyle bir sonucun kabul edilmesi doğrusu güçtür.

Ayrıca tümüyle rasyonel düzlemde anlamaya çalışıldığında, bu izahın cazip olması için —kaynağı bakımından kontrol edemesek de— tecrübe sahamızdaki vakıayı açıklama gücünün yüksek olmasını bekleyebiliriz. Acaba insanlar arasında kendilerinde barındırdıkları yaratılmamış ve yaratılamaz entellekt bakımından bir derecelenme vardır diyebilir miyiz? Eğer entellekt bize mutlak Hakikati doğrudan bilmeyi sağlıyorsa, ve her insan entellekte sahipse insan olarak, her insanın mutlak Hakikati doğrudan bilmesi gerekir. Eğer bir

¹⁴ Schuon, *Tur*, s.57-58.

¹⁵ Schuon, *Tur*, s.40-41.

¹⁶ Schuon, *Tur*, s.39.

¹⁷ Schuon, "yaratılmamış ve yaratılamaz olan entellekt" in klasik İslam tasavvufunda "kalp gözü" denen şeye karşılık geldiğini belirtir. Schuon, *Tur*, s.xxx.) Bu iki kavramın Schuon kullandığı haliyle entellektin ve sufilerin anladığı haliyle kalp gözünün birbirine ne kadar tekabül ettiği ayrıca tartışılması gereken bir meseledir.

¹⁸ Schuon, *Tur*, s.38-39.

derecelenme varsa, herkes bir derecede mutlak Hakikati doğrudan biliyordur. Bu durumda, entellek sahipleri mutlak Hakikati doğrudan bilirler diğerleri bilmez ve diğerlerinin bilgi iddiasına güvenilmez demek yerinde olmaz. Schuon'un bir taraftan entellekti genelde bütün varlığa özel de de bütün insanlara hulûl etmiş saymasına rağmen, bütün insanların mutlak Hakikat hakkındaki bilgi iddiasını entellektüel bilgi saymaktan uzak durması, muhtlak Hakikati doğrudan bilmede bir derecelenmeden ziyade bir "ya hep-ya hiç" kalıbından bahsetmeyi gerektirmektedir. O zaman entellektin bazı insanlara verilip bazılarına verilmemiş olduğunu söylemek gerekir, bu ise Schuon'un yaratılmamış ve yaratılamaz olan entellektin genelde bütün varlığa özelde de bütün insanlara hulûl etmiş olduğu görüşü ile çelişen bir sonuçtur.

Schuon'un üçlü bilgi tasnifindeki ikinci bilgi türü teolojik bilgi dediği türdür. Bu ikinci bilgi türü de entellektüel bilgi türünde olduğu gibi Tanrı'dan kaynaklanır, insânî değildir. Tanrı'dan sudur etme (*emanate*) ve insânî kaynaklı olmama bakımından teolojik bilgi ile metafizik bilgi ortak bir husûsiyete sahiptir. Ancak ikisini birbirinden ayıran ve aralarındaki mertebelenmeyi sağlayan önemli bir fark vardır. Metafizik bilgi tamamen entellektüel sezgiden (*intellectual intuition*) doğarken (*proceed*), din Vahiyden doğar.¹⁹ Burada Schuon'un teoloji tabirini aynı zamanda din anlamında kullandığına dikkat etmek gerekir. Bu kullanım din ve teoloji arasında, yahut da bir dinî gelenekteki ilâhî boyut ile insânî-kültürel ve tarihsel boyut arasında keskin bir ayırım yapan gelenek(ler) için ciddi bir problemdir. Mesela Hristiyanlık için din ve teoloji arasında keskin bir ayırım görülmezken, İslam açısından böyle bir ayırımın keskin olduğu söylenebilir. Bizim buradaki tartışmamız açısından diyebiliriz ki, Schuon'a göre dinî-teolojik bilgi Tanrı'nın kendini vahyetmesinden doğar.

Vahiy ile entellektüel bilgi arasında Schuon'un gördüğü fark, dikkat edilmesi gereken ikinci husustur. Ona göre vahiy alma ve iman etmede insan pasif durumdadır, entellektüel bilgide ise aktiftir: Vahiy Tanrı'nın mahlûkatına söylenmiş sözüdür. Buna karşılık entellektüel sezgi ise ilâhî bilgiye doğrudan (*direct*) ve aktif şekilde iştirak etmektir (*participation*), dolaylı ve pasif bir iştirak değildir, vahiy almada ve imanda dolaylı ve pasif bir iştirak sözkonusudur. Entellektüel sezgi yoluyla bilgi elde eden bir şahıs, "bir birey olarak değil tersine en derûnî özünde kendi İlâhî İlkesinden ayrı-olmayan (*not distinct*) birisi olarak" bilgi elde eder. Dolayısıyla da, entellekte bilen ve bilinenin aynı olmasından dolayı, metafizik bilginin kesinliği mutlaktır. Schuon, teolojik bilgi ile metafizik bilginin farkını ışık örneğiyle şöyle ifade etmektedir: Metafizik bilgi, bir dinî sembolizm yoluyla tezahür ettiği zaman, ona batınî (*esoteric*) bilgi denilir. Bu bilgi, ışığın renksiz özünün ve onun saf parlaklığının şuurundadır. Buna karşılık belli bir dinî inanç ışığın kırmızı olduğunu yeşil olmadığını söyler, başka bir muayyen dinî inanç da tam tersini iddia eder. Işığı karanlıktan ayırdetmek bakımından

¹⁹ Schuon, *Tur*, s.xxx.

ikisi de doğrudur, fakat ışığı cüz'î bir renkle aynı saymaları bakımından böyle değildir.²⁰ Dinî öğretilerin mutlak Hakikati belli suretleri esas kabul ederek sembolize etmesine rağmen, metafizik bilgide bu suretlerin ötesindeki saf haliyle mutlak Hakikat biliniyor. Bunun sonucunda mutlak Hakikati bu dinî suretlerin hiç birisinin doğru anlatmadığı onu ancak belli bir surette sınırlı olarak gösterdiği anlaşılır.

Schuon'un mutlak Hakikati bilme veya ifade etme hususunda dinî-teolojik bilgi ile metafizik bilgi arasında kurduğu bu ilişki acaba açıklayıcı bir model sunar mı? Bir açıdan bakarsak, mutlak Hakikati belli bir dil sureti içinde ifade etmek bakımından dile dökülen metafizik bilgi ile vahiy eseri her dinî öğreti aynı hükümde olacaktır. Vahiy eseri ortaya çıkan her dinî ifade belli bir dil sureti içinde mutlak Hakikati ifade etmekte, mutlak Hakikatin ne veya nasıl olduğuna dair hükümler sunmaktadır. Bir dini-teolojik bilgiden bahsettiğimiz zaman, mutlak Hakikatle ilgili belli doğruluk iddiaları sözkonusudur. Mutlak Hakikat hakkında böyle bilgi vermeyi Schuon, saf ışığın belli bir renkte sunulması olarak görmektedir. Bu noktada karşımıza çıkan soru şudur: Acaba metafizik bilgi mutlak Hakikatin sınırlayıcı bir suretle değil de olduğu gibi bilinmesi ise, metafizik bilginin ifadesi ne hükümde olacaktır. Metafizik bilgi dil ile ifade edildiği zaman dinî bilgideki duruma benzer bir durum ortaya çıkmayacak mıdır? Yani dile dökülmüş olmak yüzünden, dinî öğretiler mutlak Hakikati belli bir suretle sınırlandırıyor ise, dile dökülmüş olduğu kadarıyla metafizik bilginin de mutlak Hakikati sınırlandırıyor, onu sembolik bir tarzda ifade ediyor olması gerekir. Yani metafizik bilgi mutlak Hakikatin —sembolik olmayan— bilgisidir, dinî bilgi onu sınırlandırır ve sembolik olarak bildirir demek yanlıştır.

Diğer taraftan, eğer metafizik bilginin mutlak Hakikati dinî öğretilerin aksine belli bir surete hapsedmeden sunabildiğini kabul edersek, mutlak Hakikatin dil düzeyinde, sembolik anlamda değil, literal anlamda doğru olacak şekilde ifade edilmesi mümkün olacaktır. O zaman dinî öğretilerin, mutlak Hakikati belli bir suretle sınırlandırdığı buna karşılık metafizik bilginin onu olduğu gibi ifade ettiği şeklindeki bir ayırım keyfi bir ayırım olacaktır. Yani niçin bazı insanların Tanrı veya mutlak Hakikat hakkında öğrettikleri belli bir zaman ve zemin sınırlaması olmaksızın literal anlamda doğru olsun da dinlerde vahiy eseri kabul edilen öğretiler böyle olmasın? Bu ikisi arasında mertebelenmeyi temin edecek bir ayırım yapabilmemiz için ikna edici bir gerekçemiz olması gerekir.

Önümüzdeki başka bir seçenek de dile dökülmüş her ifadenin belli bir surette olmak zorunda olduğunu dolayısıyla metafizik bilgi ifadesi sayılacak hiçbir dil ifadesinin, hiçbir hükmün, bulunmadığını kabul etmektir. Buna göre, metafizik bilgi denilen şey saf bir mistik tecrübe sayılacak, dile dökülmüş ifadeler metafizik bilgi olmaktan ziyade, mistik tecrübe yaşayan kişinin, suretler dünyasının

²⁰ Schuon, *Tur*, s.xxx.

kurallarına göre belli bir surete bağlanması olacaktır. Bu durumda entellektüel bilgi sahibi kabul edilen kişinin ortaya koyduğu görüş ve teoriler, dinî öğretilerle aynı yapıda dolayısıyla da aynı mertebede olacaktır.

Schuon'a göre teolojik bilgi, mutlak Hakikat hakkında belli bir vahye dayanmaktadır,²¹ bir görüş noktasıdır. Bu, mutlak Hakikati belli bir cihetten ve belli bir surette görmek demektir. Tabir caizse bu bilgi, mutlak Hakikatin ifade edildiği belli suretlere sabitlenmiştir. Belli dinî öğretileri esas alan bu bilgi, zorunlu olarak sembolü veya sureti (*form*) çıplak (*naked*) ve suret-üstü Hakikat (*Truth*) ile karıştıracaktır. Herhangi bir dinî öğretiyi sanki mutlak Hakikati olduğu gibi anlatıyormuş sayacaktır. Metafizik bilgi ise herhangi bir görüş noktası değil mutlak kuşatıcı bilgidir. Bu bilgi teolojik bilgideki sembolü veya sureti "bir ifade aracı olarak kullanır"²² fakat her bir sembolün veya suretin göreliliğinin farkındadır. Bu sebeple, bütün büyük ve kendi-içinde (*intrinsically*) hak (*orthodox*) olan dinlerin dogmaları, ibadetleri ve diğer sembolleri, entellekt gözüyle doğrudan görülen her doğrunun (*truth*) ifadesi için bir vasıta hizmeti görmektedir.

Schuon'un üçlü bölümlenmesinde en alt bilgi seviyesi felsefî bilgidir, akıldan kaynaklanır. Schuon, aklın dinî veya en genelde duyulur alemin ötesine ilişkin herhangi bir bilgiye erişemeyeceği, *rational* düşünmenin bizi ancak genellemelere eriştirebileceği kanaatinde. Aklı (*rational*) düşünce tarzı, genel şeylerin ötesine geçemez bizatihi herhangi bir aşkın hakikata erişemez. O ancak, akıldüstü (*suprarational*) bilginin ifadesine vasıta olabilir. Bu noktanın altını çizmek gerekir. Zira buradan hareketle akıldan kaynaklanan felsefî teori veya hükümlerle, entellekten kaynaklanan metafizik bilgi ifadesi olan teori veya hükümler arasında bir benzerlik kurulacaktır. Schuon da, rasyonel düşünce eseri olarak ortaya konulan teorilerle, entellekt yoluyla elde edilen metafizik bilgi ifadelerinin formel olarak birbirine benzerlik gösterdiği şeklinde bir itiraz gelebileceğinin farkındadır. Mesela eğer Schuon'un yazdıklarını entellekt yoluyla elde edilmiş bilgi sayarsak, onun yazıp çizdiklerinin belli bir argüman kalıbında olduğu, doğruluk iddiası taşıyan belli genel hükümler ihtiva ettiği açıktır. Yani en saf metafizik bile argümanlara başvurmak ve bir takım sonuçlar çıkarmak bakımından, felsefeden farksızdır denilebilir. Schuon'a göre bu benzerlik kaçınılmazdır, zira ifade edilen bütün kavramlar, rasyonel ve dialektik olan insanî düşünce tarzlarına zorunlu olarak bürünmektedir.²³

Bu zorunlu benzerliğe rağmen Schuon entellektüel ve rasyonel bilginin kesinlikle birbirinden farklı olduğunu belirtir. Ona göre, ikisini birbirinden ayıran şey birisinin ilâhî kaynaklı diğerinin de tümüyle bireysel insanî olmasıdır.

²¹ Schuon, *Tur*, s.xxxi.

²² Schuon, *Tur*, s.xxx

²³ Schuon, *Tur*, s.xxxi.

Rasyonel bilgi sayılan felsefe 'reason'dan (akıldan) doğar ve 'reason' tümüyle bireysel bir melekedir. Buna karşılık metafizik entellekten doğar. Entellekt ise yaratılmamış ve yaratılamaz olan, ilâhî kaynaktır.²⁴ Herhangi bir gerekçelendirmeye dayanmaksızın, ikisi ayrı kaynaklardan geliyor diyerek, iki bilgi türü ayırma girişimi tatminkâr olamaz. Felsefî veya rasyonel bilgi altına koyabileceğimiz herhangi bir hükümün aynı yapıya sahip fakat entellekten doğduğu iddia edilen bir hükümden farkı ne olacaktır? Bu soruya tatminkâr bir cevap bulmak için Schuon, entellekt yoluyla erişilen metafizik bilgi ile felsefî rasyonel bilgi arasındaki benzerliğin sadece görünüşte olduğunu, bunların özü itibarıyla farklı olduğunu belirtir.

Buna göre, entellekt yoluyla erişilen metafizik bilgi ile felsefî, rasyonel bilgi arasındaki özdeki farklılık ikisinin ifade ettiği anlamların farklılığında yatar. Metafizik bilgiyi anlatan ifade semboliktir buna karşılık felsefî bilginin ifadesi olan hükümler hakîkî ya da lafzî anlamdadır, yani kelimeler birincil olarak neyi gösteriyorsa o anlamdadır. Metafizik önerme sembolik ve tasviridir, duyuşal (*sensible*) düzeydeki herhangi bir bilgiden çok daha kesin olan bilgiyi tasvir etmek veya tercüme etmek için rasyonel tarzları sembol olarak kullanır. Buna karşılık, teolojinin hizmetçisi denilen felsefe, ifade ettiğinden daha fazla bir şey değildir, yani sembol kullanmaz. Schuon'a göre, metafizik formülasyonun başlangıç noktası, özü itibarıyla daima entellektüel olarak açık-seçik (*evident*) veya kesin bir şeydir. Bu metafizik bilgi, onu alabilecek yeteneği olanlara sembolik veya diyalektik vasıtalarla iletilir. Bu vasıtalar, o kişilerin şuursuz olarak belki de ezelden beri (*eternally*) içlerinde gizli (*latent*) olan bilgiyi uyandırmak için tanzim edilmiştir.²⁵ Yani metafizik bilginin rasyonel ifade suretinde iletilmesi, bir tür ilham verme işlevine sahiptir.

Bu noktada, Schuon'un metafizik bilgi ve rasyonel bilgi arasındaki ilişki modelinin açıklama gücünü görebilmek için, Schuon'un metafizik bilginin ifadesi olan hükümlerin sembolik olduğu, buna karşılık aklî bilginin ifadesi olan hükümlerin literal ya da lafzî anlamda olduğu görüşünün tahlil edilmesi gerekir. Metafizik rasyonel tarzları sembolik olarak kullanması ne demektir? Schuon'un renksiz ışık ve renk örneğine dayanarak bunu anlamaya çalışırsak, bir seçenek metafizik önermeleri renksiz ışığa benzetmek, muhtelif felsefî hükümleri de belli renklerde görünen ışığa benzetmektir. Burada her bir rasyonel önerme ışığın belli bir renge bürünmüş hali olacaktır. Bu durumda ise hiçbir ifade metafizik önerme içermeyektir. Metafizik, dile dökülmeyen entellektüel-mistik tecrübe durumunda olacaktır, zira her bir dil ifadesi bilgiyi belli bir surete bürünmüş olarak, belli bir suretle sınırlayarak sunacaktır. Önümüzdeki ikinci bir seçenek ise, metafizik bilgi sahibinin bu bilgisini belli bir rasyonel tarzda ifade edeceği, her ne kadar metafizik bilgi sahibi renksiz ışığı bilse de bunu anlatırken belli renklerle

²⁴ Schuon, *Tur*, s.xxix-xxx.

²⁵ Schuon, *Tur*, s.xxxi-xxxii.

anlatacağı, rasyonel bilginin ifadesi olan felsefî bir hükmün de ışığı belli bir renk suretinde anlatacağı modeldir. Burada, metafizik bilgi eseri sayılan bir hükmün anlam bakımından, aklî bilginin ifadesi sayılan felsefî bir hükümden hiçbir farkı olmayacaktır.

Eğer entellektüel bilgi diye bir bilgi kendine mahsus varlığıyla ortaya çıkamayacak, ancak belli aklî-felsefî kalıplarda ve belli bir dil suretinde hükümler olacaksa, metafizik bilgi ve aklî bilgi diye iki farklı bilgi ifadesinden ziyade, bilgi ifadelerine iki yaklaşım tarzından bahsetmek uygun görünüyor. Burada yine saf-ışık, belli renklerde onun görünümü meselini dikkate alarak konuşabiliriz. Schuon'un ifadesiyle söylersek entellektüel bilgi sahibi olan, hükümleri sembolik olarak anlarken, aklî bilgi sahibi olan hükümleri literal anlamda anlayacaktır. Hükümlerin sembolik anlaşılması ve literal anlamda anlaşılması ne anlama gelmektedir? Bu sorunun cevabını anlama tarzlarını izah ederken vermek üzere şimdilik bir kenara bırakıyorum.

Schuon'un üç mertebeli bilgi tasnifinin bizim araştırmamız için önemli tazammunları vardır. Bu tasnife göre mutlak Hakikat yahut Tanrı hakkında doğrudan ve kesin bilgi ancak entellekt yoluyla erişilen bilgidir. Dinî-teolojik bilgi, yani dinî öğretiler ve onlar üzerine geliştirilen yorum ve teoriler, küllî gerçekliğin muayyen bir tecellisini bildirir. Mutlak Hakikate dair ancak sınırlı ve edilgen bilgi içerir, ne kadar bildirilmişse o kadarını içerir. Akıl ise metafizik hususunda, mutlak Hakikat hakkında bize hiçbir şey bildiremez. Dünya-îci tecrübelerimizden hareketle erişilen bazı genellemelerden öteye geçiremez bizi. Bu mertebelenmenin tazammunu aklın ve aklî bilginin daha üst mertebelerde yeralan metafizik ve dinî-teolojik bilgileri inceleme ve değerlendirmede herhangi bir yetkisinin olamayacağıdır. Benzer şekilde dinî-teolojik bilginin de daha üst düzeydeki metafizik bilgiyi değerlendirmesi, ya da böyle bir değerlendirmenin zemini olması sözkonusu olamaz. Buna karşılık daha alt mertebelerde ortaya çıkan bilgi iddialarını değerlendirme ve sınırlarını çizme ancak metafizik bilgi ile yapılabilir. Bu yetki ancak metafizik bilgi sahibine aittir.

Schuon'un bilgi sahalarına ve kaynaklarına dair bu üçlü ayırımının kabul edilmesi veya edilmemesi önemli ölçüde, bu ayırımın açıklama gücüne dayanacaktır. Acaba insan bilgisini birbirinden yalıtılmış, üç farklı kaynağa dayanarak mertebeli olarak tasavvur etmek açıklama gücü yüksek bir model midir? Bu mertebeli yapının üçüncü şahıslara açık olan bilgileri tasnif etmede açıklayıcı olduğunu kabul etmek zor görünmektedir. Eğer entellekt-vahiy-akıl arasındaki ilişkiyi, üç farklı bilgi kaynağı arasındaki ilişki olarak anlarsak, herbirinin eserinin birbirinden kesinlikle tefrik edilebilen üç farklı bilgi türü olması gerekir. Mesela bir hükmün tabii bilimsel bir hüküm mü yoksa felsefî bir hüküm mü olduğu tefrik edilebilir. Diyebiliriz ki, "su 100 derecede kaynar" demek tabii bilimsel bir hükümdür; buna karşılık "10+20=30" demek matematik bir hükümdür. Benzer şekilde, eğer metafizik, teolojik ve aklî olmak

üzere üç farklı bilgi türü olsaydı, bunların ifadesi olan metafizik, teolojik ve aklî hükümler arasında bir ayırım yapılabilmesi gerekirdi. Oysa formel olarak bakıldığında, bunlar arasında bir ayırım yapmak mümkün olmadığı yukarıda izah edilmeye çalışıldı. Ayrıca eğer bu bölümlemede akla verilen yeri kabul edersek, metafizik bilgi diye tümüyle kurgusal veya sosyal uzlaşım eseri olan inançların bize sunulmadığına nasıl karar vereceğiz? Dolayısıyla Schuon'un terminolojisini kullanırsak, entellekti-vahyi-aklı birbiriyle aynı işi gören birbirine rakip olan, yahut birbirinden yalıtılmış olan, mertebeli bilgi kaynakları olarak görmek zordur.

Başka bir ifadeyle aklın bilgi kaynağı olmasıyla entellektin bilgi kaynağı olmasını Schuon'un yaptığı üzere birbirini dışlayacak bilgi kaynakları olarak kurmak yerine, bilginin oluşumu ve üçüncü şahıslara iletiminde farklı işlevlere sahip kaynaklar olarak kurmak daha uygun görünüyor. Akıl bir tür değerlendirici, muhakeme edici olmak bakımından, hangi türden olursa olsun, tecrübenin bilgi kaynağı olması ile aynı anlamda bir bilgi kaynağı sayılamaz. Akıl—hangi türden olursa olsun— tecrübeden gelen veriyi süzme, düzenleme, hesaplama “bağlama” gücü olarak görülebilir. Aklî bilgi akıl süzgecinden geçirilmiş verilerdir denilebilir. Kaynağı ne olursa olsun, ister beş duyu dünyasından gelen verilerden hareketle erişilen genellemeler olsun, isterse dağlardaki kuş seslerinin ilham ettiği hükümler olsun, isterse Schuon'un dediği gibi metafizik bir kaynaktan gelen veriler olsun, bütün bunlar aklî değerlendirmeden geçmekte, en azından bilinç-altındaki tecrübemizin ve bilinçdışı kavramsal çerçevemizin süzgecinden geçirilerek ifade edilmektedir. Schuon'un entellektüel bilgiyi akıldan ve aklî bilgiden ayrı tutmaya çalışırken, entellektüel, dinî ve aklî bilgi çeşitlerini başarılı şekilde birbirinden ayıramadığını dikkate aldığımızda, Schuon'un entellekt dediği şeyi, tıpkı duyu verisi gibi veriler temin eden bir bilgi kaynağı olarak görmek daha makul görünmektedir.

Nihayetinde Schuon'un kendisinin de bu mertebeli bilgi anlayışıyla tutarlı hareket ettiği söylenemez. Farzedelim ki bu üç mertebeli bilgi teorisi, entellekt yoluyla elde edilmiş, entellektüel bir bilgidir. Kaynağı her ne olursa olsun, Schuon'un bizzat bu üç mertebeli bilgi ayırımını yapması, aklî bilgilerden farklı akıl-üstü olan bilgiler sunmaya girişmekten ziyade, kendi teorilerini aklî kalıplarda, diğer insanların değerlendirmesine sunmaktır. Kendi mertebeli bilgi anlayışına uygun davranmaktan ziyade, entellektüel bilgisini aklın değerlendirmesine arz etmektedir. Entellekt dediği kaynakla elde ettiğini farzedebileceğimiz bilgi iddialarını, zihinsel bir süreçten, aklî bir muhakeme ve yorumlama işleminden geçirip bize sunmaktadır. Ancak bu mertebeli bilgi yapısı kabul edilip, Schuon'a ve benzerlerine üstün bir epistemolojik mevki tanıdıktan sonra, onların ortaya koyabileceği başka iddialar aklî sorgulamadan muaf sayılabilir. Yine de bu muafiyet böylesi iddiaların gerçekten aklî bilgiden farklı bir yapıya sahip olduğu için değil, ilgili iddiaların sahibine özel bir epistemolojik mevkinin tanınması sayesinde olacaktır.

Bu bağlamda değerlendirilebilecek başka bir seçenek de Schuon'un metafizik hükümleri sembolik görmesidir. Schuon metafizik bilgiyi anlatan ifadenin sembolik olduğunu buna karşılık felsefi bilginin ifadesi olan hükümlerin hakikî ya da lafzî anlamda olduğunu, yani kelimeler birincil olarak neyi gösteriyorsa onu belirttiğini söylemektedir. Bu ne anlama gelebilir? Yani metafizik hükümler kelimelerin ifade ettiği anlamda değildir tamamen başkadır diyecek olursak, Schuon'un bütün bu üç mertebeli bilgi teorisi, metafizik bilgi eseri olarak, acaba bir anlam ifade edecek midir? Farzedelim ki teoriyi ifade etmek için kullandığı kelimeleri, kelimelerin gerçek anlamında almadık. O zaman Schuon'un bu bağlamda bize söylediklerinin ne gibi bir anlamı olacağını anlamak zordur.

3. Anlama Tarzları

Schuon'un üç mertebeli bilgi anlayışının doğruluğunu gösterecek, ortada üç farklı yapıya sahip bilgi türü olup olmadığını müzakere ettikten sonra, bu hususta ikinci bir seçeneği değerlendirmeye geçebiliriz. Schuon'un ifadelerinde, entellektüel bilginin, başlı başına entellektüel bilgi ifadeleri olmaktan ziyade, bir tür yorumlama yahut anlama stratejisi olarak görmek gerektiği de ima edilmektedir. Bu bağlamda, Schuon'un anlama tarzlarına dair görüşlerini ve metafizik anlamının mahiyetini müzakere edebiliriz. Schuon yukarıda müzakere edilen üç bilgi türüne ve kaynağına karşılık iki tür anlama tarzı ayırır: teorici (*theorist*) ve metafizik anlama tarzı. Bu anlama tarzlarını göstermek üzere Schuon, farklı bağlamlarda sırasıyla, dogmatik-spekülatif, zâhirî-bâtınî (*esoteric-exoteric*) ve sembolik-literal/lafzî ikililerini de kullanmaktadır.²⁶ Teorici tarz zâhirîlik ve metinleri zâhirî anlamakla, metafizik tarz da fikirleri sembolik-esoterik vb. anlamakla eşleştirilir. Bu iki tarzın birbirinden ayrılması Schuon açısından son derece önemlidir, zira dinleri ve dinî öğretileri birbiriyle uzlaşmaz veya çelişir bulmak veya onlarda birbirini geçersiz kılacak bir çelişki bulmamak anlama tarzından kaynaklanır.

Schuon bu iki tür anlama tarzının, farklı bilgi kaynaklarından geldiği kabul edilen hükümler karşısında tümüyle eşit mesafede olduğunu farkındadır. Bir fikri veya öğretiyi teorici anlamak dogmatik olarak nitelendirilebilir, zira bu anlayış belli bir suretin esas kabul edilmesini, sorgulanmamasını gerektirir. Dogma deyince aklımıza hemen dinî inançlar gelecektir. Dogma işlevi gören dinî öğretiler bizatihi değil fakat, en azından suretleri itibarıyla diğer kavramsal suretleri (*formları*) dışlar. Bu haliyle onların teorici bir tarzda anlaşılmasının bir zemini vardır. Hatta bu dışlayıcı bakış açısı, dinî bakış açısının temel niteliği sayılabilir. Fakat dogma dediğimiz bu dinî öğretiler suretlerine mahpus olmadan

²⁶ Schuon farklı bağlamlarda farklı terminolojiler kullanmaktadır. Bu belki de eserin farklı kısımlarının farklı zamanlarda yazılmasından kaynaklanabilir, belki de Schuon'un özellikle yaptığı bir şey de olabilir. Ancak benim tartışmamda terminolojik bir süreklilik olması için ben bunların genel olarak metafizik-teorici ve sembolik-literal ayrımını kullanacağım.

onların özündeki (derûnundaki) (*inherent*) hakikatin ışığında da anlaşılabilir. Böyle anlaşıldığı zaman, dinî dogma sınırlı olmaktan kurtulur. Dinî dogmaları bu şekilde anlamak onları metafizik yahut sembolik olarak anlamaktır. Sembolik anlama tarzı küllî düzene aittir ve bu anlama tarzında suretlerin ötesine geçip onların özündeki hakikati anlamak esastır. Meselenin bu boyutu olduğu gibi, yani birer dogma olan dinî öğretiler muayyen bir formun ötesine geçerek bâtinî bir şekilde anlaşılabilir gibi, Schuon'a göre entelleküel-metafizik öğretiler de aslında hiçbir suretle kayıtlı olmasalar da, muayyen suretlere sabitlenerek teorici veya literal bir tarzda anlaşılabilir.²⁷

Schuon bu iki anlama tarzının farkını surete verdikleri değerde veya suretle olan ilişkilerinde görür. Dinî bir dogma, bizatihi dogma değildir, onun dogma olması, dinî bir inançtaki fikrin onu örten suretle karıştırılmasından kaynaklanır.²⁸ Bir inancın literal (*dogmatik*) bir şekilde tasdik edilip benimsenmesi, suretten ayrılamayan bir tasdiktir ve sahip olduğu suretten başka hiçbir sureti kabul etmez. Buna karşılık bir inancın sembolik (*spekülatif*) bir şekilde tasdik edilmesi onun halihazırda sahip olduğu suretin, onun sahip olması mümkün olan—hatta sahip olmak zorunda olduğu—pek çok suretten biri olduğunu kabul ederek tasdik etmektir. Bu ikisi arasındaki farkı anlatmak için Schuon, bir nokta ve o noktayla birlikte bir çember oluşturan noktalar kümesi benzetmesini yapar. Schuon'a göre, dogmatik tasdik kendi başına bir noktaya benzetilebilir, tanım gereği bir nokta, bir nokta olarak mümkün bütün diğer noktalarla çelişir. Buna karşılık bir inancın metafizik (sembolik), olarak anlaşılması ise, “bir çemberin bir ögesine benzetilebilir. Bizzat o ögenin sureti, onun mantıksal ve ontolojik sürekliliğini ve dolayısıyla bütün çemberi, yani benzetmeyi aslına çevirirsek, bütün Hakikati gösterir.”²⁹ Bu örneğin kabul edilmesi için sadece suretin özen ayrı düşünülebilmesi değil, ayrıca özün pek çok surette görünmesinin zorunluluğunun da kabul edilmesi gerekir.

Sembolik (spekülatif) ve literal (teorici, dogmatik) anlama tarzlarının farkını belirtmek için bazı örnekler bakmak yerinde olur. Schuon, Vedalardaki “Ben Brahman'ım,” Hallac'ın “*Ene'l Hak*” ifadelerini ve İsa'nın ilahlık iddia ettiği sözlerini hatırlar.³⁰ Müslümanların bu ifadeler vereceği karşılıklar, Schuon'un beklentilerine tamamen aykırı olabilir. Ancak bir Hristiyan açısından bakarsak, insanlar arasında, Tanrı ile ayniyet iddiası Nasıralı İsa'ya aittir. “Ben Tanrı'yım” gibi bir ifadedeki “ben” sözcüğü kimi gösterecektir? Eğer bir Hristiyan buradaki “ben” zamirinin yegâne meşru müşarûn ileyhinin Nasıralı İsa olduğunu kabul ederse, “Ben Tanrı'yım” ifadesini dogmatik bir şekilde anlamış olur, çemberin tek bir noktasını kabul etmiş, diğer noktalarını —mutlak Hakikatin diğer tecellileri-

²⁷ Schuon, *Tur*, s.2-3.

²⁸ Schuon, *Tur*, s.3.

²⁹ Schuon, *Tur*, s.4.

³⁰ Schuon, *Tur*, s.4.

ni— reddetmiş olur.

İnançların dogmatik anlaşılması, onların suretinin özü ile karıştırılması, hususunda Huston Smith'in verdiği örnek de oldukça ilginçtir.³¹ Huston Smith Yeni Ahit'te geçen "Kimse Baba'ya bensiz ulaşamaz" (Yuhanna 14:6) örneğini verir. Eğer bu ifadeyi literal anlamda, dogmatik veya teorici olarak anlarsak, bu ifade-deki "ben," zamiri, müşahhas muayyen bir insan olarak Nasıralı İsa'yı gösterecektir. Fakat bunu belli bir suretle aynılaştırmazsak, buradaki "ben"i pek çok surette görünebilecek olan "Logos" olarak anlayabiliriz. İslam dini bağlamında bir örnek verecek olursak mesela "Muhammed Allah'ın rasûlüdür" dendiğinde, bu elçinin Mekke'de şu şu tarihlerde yaşamış belli bir tarihsel şahsiyetle aynı sayılması bu ifadenin suretinin özü ile karıştırılması anlamına gelecektir. Bu ifadeyi pek çok suretleri kuşatacak, yani çemberin diğer noktalarını da ihtiva edebilecek şekilde anlamak, her nerede, ne zaman yaşamış ve yaşamakta olursa olsun, her muhammedin Allah'ın rasûlü olduğunu, ya da pek çok muhammed olduğunu kabul etmek gerekecektir.

Schuon, bilgi türleri arasında gördüğü mertebelenmeyi anlama tarzları arasında da görür. Dinî öğretilerin teorici tarzda, literal anlamda, anlaşılması eksik ve sınırlıdır, buna karşılık metafizik tarzda, sembolik anlamda, anlaşılması ondaki bütün anlamı kuşatır. Schuon'a göre hakikî fikirler, yani dinî öğretiler aşağı yukarı örtülü şekilde tüm Hakikatın (*total Truth*) muhtelif cihetlerini ima eder. Ve bu haliyle de Hakikata entellektüel anahtar işlevi görür. "Bunu ancak metafizik düşünce (*metaphysical thought*) idrak edebilir."³² Aslında "Küllî hakikatlerin görünüşte dogmatik olması (*outward dogmatization*) tamamen meşrudur, zira bu hakikatlerin veya fikirlerin din için bir temel temin etmesi gerekir, bir düzeyde bütün insanlar tarafından özümsebilmesi zorunludur."³³ Ancak bunların gerçekten anlaşılması sadece metafizik tarzda olabilir. Yukarıda da izah edildiği üzere, bunların mutlak Hakikatın doğrudan bilgisi olan metafizik bilgi düzeyinde bilinmesi, belli bir dinî öğretinin sureti ile özünün ayırılabilmesini ve o özün gerçekleşebileceği ya da gerçekleştiği tüm suretlerin tanınmasını gerektirir.

İki anlama tarzının anlamaya konulan nesne hakkında bilgi verme bakımından farklılığını Schuon, bir şeyi görme örneğiyle anlatmaya çalışır. Nasıl ki bir şeyi görmek onun bütün cihetlerini görmek anlamına gelmezse, yani o şeyin özünü ifşâ etmezse (*reveal*) —ki kâmil bilgi o şeyle aynıyet gerektirir— teorik bir kavram da o şeyin bütüncül (*integral*) hakikatine karşılık gelmez. Teorici veya literal anlamda bir öğretiyi anlamak bir nesnenin tek bir görünüşünü esas alıp diğer görünüşlerini dışlayan görüşle kıyaslanabilir. Bu görüş, o nesneyi görmenin

³¹ Huston Smith, Schuon'un *Transcendent Unity of Religions*, isimli eserinin tashih edilmiş neşrinin İngilizcesine oldukça geniş ve aydınlatıcı bir giriş yazmıştır. *Transcendent Unity of Religions* (Wheaton, Ill., Madras & London: Theosophical Publishing House, 1993), s.xxvi.

³² Schuon, *Tur*, s.2.

³³ Schuon, *Tur*, s.3.

sabit olduğunu varsayar. Metafizik yahut entellektüel tasavvur ise sınırsızdır ve sözkonusu nesnenin mümkün bütün görülme biçimlerinin toplamıyla kıyaslanabilir. Bu durumda dinî öğretilerin anlaşılması hususunda, sınırlayıcı, teorici, dogmatik anlayış bir nesnenin tek bir noktadan görülmesi ile kıyaslanabilir. Buna karşılık metafizik anlayış bütüncüdür, bir nesnenin mümkün görülme biçimlerinin belirsizce uzayan zinciriyle, belirsizce çok sayıda bakış açısı ile kıyaslanabilir.³⁴

Schuon, dinî öğretilerin sembolik anlaşılması gerektiğini savunurken, metafizik bilgi sahiplerine ayrıcalıklı bir mevkiyi garanti altına almaktadır. Dinî öğretilerin hatta her öğretinin iki tarzda anlaşılabilceğini kabul edebilir miyiz? Farzedin ki, bizzat bu hükmü, sembolik olarak mı anyalacağız, yoksa literal anlamda mı? ‘Her dinî öğretiyi sembolik olarak anlamak gerekir’ ifadesi nasıl sembolik olarak anlaşılabilir? Yahut da dinlerin Tanrı hakkında bildirdiklerini sembolik olarak anladığımız gibi “entellekt sahibi kişi Tanrı’yı doğrudan bilir,” gibi bir ifade nasıl sembolik olarak anlaşılabilir? Mesela ‘entellekt sahibi’ ibaresini türsel bir kalıp olarak görüp mistik eğilimi olanlar bu türün bir örneğidir ama ‘filozoflar’ entellekt sahibi olanlar türünün başka bir örneğidir diyebilir miyiz? Bu sorulara Schuon’un olumlu cevap vermesini beklemek saçmadır. Dolayısıyla Schuon’un bu iki anlama tarzını meşru görebilmemiz için, mutlak Hakikat hakkında, onun insanlarla ilişkisi hakkında sembolik olmayan, tam tersine literal anlamda — yahut da Schuon’un pek de tasvip etmeyeceği üzere zahiri anlamda— doğru hükümler olduğunu kabul etmemiz gerekiyor. Metafizik-sembolik anlama ve literal-zahiri anlama arasını kusursuzca ve her ifadeyi kuşatacak şekilde uygulamamız imkansız görünüyor. Schuon’un mevzisini geçerli saymamız için, mutlak Hakikatle ilgili olan, literal anlamda doğru olan hükümler olduğunu kabul etmemiz gerekiyor. Bunları entellektüel bilgi sahiplerinin bileceğini söyleyebiliriz. Ancak daha önce tartışıldığı üzere, kendine mahsus bir entellektüel bilgi ifadesi olamazsa eğer, böyle bir bilgiyi savunmak ne kadar anlamlıdır?

İki anlama tarzı arasında Schuon’un yaptığı ayırım ve aralarında kurduğu mertebeli yapı, batını anlama tarzına ehil olanları dinî öğretilerin üstünde bir makama yerleştirmektedir. Bu örneklerin değerlendirilmesi hemen akla, Schuon’un yorumlarının dinlerin müntesiplerince nasıl değerlendirileceği sorusunu getiriyor. Zira her bir dinin müntesibi kendi inançlarını —sembolik anlamına çelişği olarak— literal anlamda doğru sayar. Eğer Muhammed’in son peygamber olduğunu kabul ediyor isek, dünya üzerinde artık başka hiçbir peygamber gelemey demektir. Yahut eğer Nasıra’lı İsa Tanrı’dır dersek o takdirde Tanrı’lık iddiasında bulunan başkalarını sapıklık içinde görmek gerekecektir. Schuon’un metafizik anlama-teorici zahiri anlama arasında yaptığı ayırım ve metafizik anlamayı esas sayması dinî öğretileri benimsemeyi daha alt ve önemsiz, hatta tutarsız hale getirmektedir. Kendi anlama ve inanma tarzlarının değersiz bir hale getirilmesi bir tür aldanma sayılması, dindar insanlar gözünde pek de kabul

³⁴ Schuon, *Tur*, s.4-6.

edilemeyecek bir sonuç olsa gerektir.

Schuon'un dinî öğretilerin sembolik anlaşılması derken, onların pek çok örneğe uygulanabilecek türsel kalıplar olarak anlaşılmasını kastedtiğini gördük. Dinî öğretileri sembolik olarak, yani türsel bir kalıbın bir örneğini gösteren ifadeler olarak anlamak, çok tanrıcı toplumlardaki din tasavvuruyla uyumlu olabilir ancak evrensellik öğretisi taşıyan dinlerin öğretilerinin ustaca bertaraf edilmesi anlamı taşıyacaktır. Çok tanrıcı toplumlarda, tanrıların rüzgar, yağmur gibi tabiat güçleriyle ilişkilendirildiği gibi, belli tepelerle, vadilerle belli coğrafi bölgelerle de ilişkilendirildiği bilinmektedir.³⁵ Böyle bir din tasavvurunun geçerli olduğu bir coğrafi-kültürel havzada yaşayan birisi için, bu tepenin yanında iken bu tepeyi koruyan Tanrılara ibadet etmek, ikiyüz kilometre uzağa gittiğimizde de o bölgeyi kontrolü altında tutan tanrıya ibadet etmek en tabii hareket tarzı olacaktır. Mesela Tanrı'yı 'bir bölgeyi koruyan güç' olarak düşünürsek, coğrafi olarak a bölgesindeyken Tanrı a bölgesini koruyandır. Ama b bölgesindeyken Tanrı artık a bölgesini koruyan değil b bölgesini koruyandır. Farzedelim ki a bölgesindeki tanrının adı A-tanrı, b bölgesindeki tanrının adı da B-tanrı olsun. Böyle düşündüğümüz zaman 'tanrı kimdir,' veya 'tanrının sıfatları nedir' gibi sorular, ancak bağlamsal olarak (coğrafi olarak) cevaplanabilecek sorulardır. Her bir örneğin 'bölgeyi koruyan güç' türünün eşit derecede geçerli örneği olduğu açıktır. Oysa dinlerin en azından bir kısmında bütün insanlık için geçerli olma iddiasının bulunduğu açıktır. Bu evrensellik öğretilerini de türün bir örneği olarak görmek tam da biriciklik ve evrensel geçerlilik inancının reddedilmesidir. Schuon'un dinî inançları anlamada türsel kalıp ve bireysel örnek, öz ve suret ayırımı yapması, en azından bazı dinlerin öğretilerini mâhirâne bir tarzda bertaraf etme girişimi sayılabilir.

Bu noktada cevaplanması gereken soru şudur. Acaba dinî öğretileri anlamada böyle bir ayırımın meşru olduğunu nereden biliyoruz? Niçin böyle bir ayırımı kabul edelim? Bunu nereden biliyoruz sorusuna Schuon'un verebileceği tatminkar bir cevap görünmemektedir. Schuon'un cephesinden verilebilecek cevabı kısaca şöyle kurabiliriz: 'Entellektüel bilgi sahibi olanlar Tanrı'yı ve onun işlerini doğrudan bilirler. Dolayısıyla bunun böyle olduğunu doğrudan metafizik bilgi ile bilirler' denebilir. Bu durumda bu beyanlara niçin inanalım gibi bir soru sorulabilir? Yani bir kimsenin entellektüel bilgi sahibi olduğunu ve bu bilginin tam kapsamını ve hususiyetlerini nereden bilelim, bu beyana niçin güvenelim sorusu sorulacaktır. Bu noktada bir açmazla karşı karşıyayız. Schuon'un teorisi gereği zahir ehlinin bilgisi sınırlıdır ve hiçbir zaman batın ehlinin sunabileceği delilleri kavrayamayacaktır. Aslında bu nokta başka bir tuhaflığa da dikkatimizi çekmek-

³⁵ Bu hususta herhangi bir dinler tarihi kitabına başvurulabilir. Mesela bk. Mircae Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berktaş, cilt 1, (Kabalıcı Yayınevi, 2003) ve John R. Hinnells (ed.), *A Handbook of Ancient Religions* (Cambridge and New York, NY: Cambridge University Press, 2007).

tedir. Eğer entellektüel bilgi sahibi olanlar durumu doğrudan zaten biliyorsa ve zahirî (teorici) bilgi sahipleri suretleri ancak zahiri anlamda anlayabiliyorsa onların ötesine geçemiyorsa, Schuon'un yazılarını veya ilgili konuşmalarını niçin yaptığını anlamak güçleşir. Metafizik bilgi sahiplerine bunları anlatmaya gerek yoktur. Metafizik bilgi sahibi olmayan, fakat dindar olan zahir ehlini ikna edecek değildir. Metafizik bilgi sahibi olmayan, fakat dinî inançları yanılısma ve kuruntu sayan insanlar için de bir anlam taşımayacaktır.

Dinî öğretilerde suret ve öz ayırımı yapmanın meşruiyetine dair soruya verilebilecek ikinci bir cevap, dinî inançları böyle anlamanın daha açıklayıcı bir model temin ettiği'dir. Bunun daha açıklayıcı bir model sayılabilmesi için, dindar insanların dinî inançları anlayışıyla uygun olmasını en azından onları tatmin etmesini bekleyebiliriz. Mesela, din ve dinî inançlar hakkında ileri sürülen psikolojik, sosyolojik teorilere karşı getirilen önemli bir eleştiri, indirgemeci olmaktır. Dinler ve dinî inançlar psikolojik ihtiyaçlara, vs. indirgenir.³⁶ Ancak onların başlı başına bir doğruluk iddiası taşıyabileceği, insan tecrübesini açıklayıcı, düzenleyici değeri olduğu kabul edilmez. Schuon'un modelindeki zâhir-batın ayırımında, dinî inançların literal olarak anlaşılması, onları zâhirî (teorici) anlamak ile eşleştirilmiş, onların hakikatini anlamamak sayılmıştır. Onların muayyen bir durumu, kişiyi veya hadiseyi gösterecek şekilde, kendileriyle çelişen hükümlerin yanlış olacağı şekilde, literal anlamda doğru olmadığı ancak sembolik olarak, doğru olabileceği iddia edilmiştir. Bunu batın ehli olmayan din müntesibi büyük kitlelerin kabul etmesi zordur.

4. Sonuç Değerlendirmeleri

Schuon'un üç mertebeli bilgi anlayışı ve iki mertebeli anlama teorisi dinî çeşitliliği izah ederken kimin sözüne güveneceğimiz ve dinî öğretileri nasıl anlamak onları layıkıyla anlamak olacaktır sorularına cevap teşkil etmektedir. Schuon bu üç mertebeli bilgi anlayışı çerçevesinde, en yüksek bilgi mertebesinin, Tanrı'nın doğrudan bilinmesini sağlayan metafizik bilgi olduğunu iddia etmektedir. Diğer iki bilgi mertebesinden dinî-teolojik bilgi ilahî kaynaklı olsa da pasif bir bilgidir. Felsefî-rasyonel bilgi ise, dünya-içi tecrübelerimizden hareketle erişilen genellemelerden ibarettir ve Tanrı hakkında bize hiçbir şey bildiremez. Eğer dinlerin bize Tanrı'dan haber verdiğini ve bizim onunla ilişkimizin nasıl olması gerektiğini belirlediğini kabul edersek, Tanrı'yı doğrudan bilenlerin, bu dinleri değerlendirme hususunda en yetkili kişiler olması gerektiği tabidir.

Ancak Schuon'un bu üçlü bilgi ayırımını ve metafizik bilgiye verdiği yeri kabul etmemizi gerektirecek ikna edici gerekçeler sunduğunu söylemek zordur.

³⁶ Dine ve dinî inançlara getirilen sosyal bilimsel, indirgemeci izahların kısa bir tartışması için bkz., Roger Trigg, "A Defense of Religious Realism," *Philosophy of Religion: Selected Readings*, ed. Michael Peterson et alii (New York & Oxford: Oxford University Press, 2007), ss.13-20.

Birincisi, böyle bir mertebeli ayırımın geçerli olabilmesi için, bu üç bilgi türünün kendine mahsus üç ayrı sonuç vermesi veya üç farklı yapıya sahip olması gerekirdi. Ancak ortada böyle birbirinden ayrılabilen bilgi örnekleri olduğunu söylemek zor görünüyor. Yani “işte şu hüküm metafizik bilgi eseridir,” “işte şu hüküm dinî-teolojik kaynaktan türüyor,” “işte şu hüküm de akıldan kaynaklanmaktadır” şeklinde bir ayırım yapmak zor görünüyor. En iyi ihtimalle “metafizik ve dinî-teolojik” hükümlerin, gündelik tecrübe dünyamızdan erişilen genellemelerin ötesine geçtiği söylenebilir. Ancak bu durumda da gündelik tecrübe dünyamızdan doğrudan türetilmeyen her bilgi iddiasının Schuon’un kastedtiği anlamda metafizik (entellektüel) bilgi olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira felsefe tarihinin dünya-içi tecrübemizin çok ötesine geçen felsefi teorilerle dolu olduğu bilinmektedir. Ayrıca, insanoğlunun kurgulama yeteneğini de hatırdan tutmak gerekir.

Schuon’un anlama tarzları arasında yaptığı ayırımın da keyfi olduğu kanaatindeyim. Bu ayırım en temelde dinî öğretilerde bir öz ve suret ayırımının kabul edilmesine dayanmaktadır. Bu öz ve suret ayırımı tam da dinî öğretilerin anlatmaya çalıştığı iptal edilmesidir. Dinî öğretilerin ibareleri dikkate alındığında, bunlar belli bir vakıdan haber verir veya belli bir hadiseyi anlatır. Mesela “Tanrı İsa’da bedenlenmiştir” veya “Muhammed Allah’ın rasûlüdür” gibi ifadelerdeki isimlerin tümüyle tayin edilmiş olup genelleştirilemeyen belli şahısları gösterdiği kabul edilir. Dinî akideleri dinî akide yapan odur. “Muhammed Allah’ın rasûlüdür,” denildiğinde bu belli bir şahsı gösterir. Schuon, tam da dinlerin hususiyetini teşkil eden öğretileri, muayyen-müşahhas hadiseleri, şahısları veya vakıaları göstermekten ziyade, türsel bir kalıbın örneklendirilmesi şeklinde anlamak ister. Buna göre mesela “Muhammed” tek bir şahsı değil bir türü gösterebilir, tıpkı insan dediğimiz zaman bunun hiçbir insan bireyiyle sınırlı olmayıp her insanî bireyi gösterebildiği gibi. Bu durumda Tanrı’nın kendinde bedenlendiği pek çok İsa ve her biri kendince Allah’ın rasûlü ve son peygamber olan pek çok Muhammed olacaktır. Kısaca, Schuon’un metafizik anlama dediği şey dinî inançları türsel genellemelere çevirmektir. Bunun dinlerin hususiyetini ortadan kaldırdığı açıktır.

Schuon’un teorisine getirilebilecek önemli bir eleştiri, teori ile vakıa arasındaki uyumsuzluktur. Bu uyumsuzluktan teorisinin açıklama gücünün düşük olduğunu çıkarabiliriz. Schuon’a göre, entellektüel bilgi sahibi kimselerin, dini çoğulcu olarak anlaması gerekir, zira onlar mutlak Hakikati entellektüel olarak aktif bir şekilde bilir. Ama esoterik yahut entellekteüel bilgi sahibi kimseler arasında dinî öğretileri dışlayıcı şekilde anlayanlar olmuştur. Bu bağlamda, bizzat Schuon’un zikrettiği karşı örnekler vardır.³⁷ Schuon İbn Arabî’nin hem esoterik bilgi sahibi olmasını, hem de dinin evrenselliğini reddettiğine, yani bütün dinlerin aynı şekilde geçerli olduğunu kabul etmediğine dair rivayeti gündeme getirir.

³⁷ Schuon, *Tur*, ss. 36-37.

Hristiyan dünyadan Aziz Bernard'ın da hem esoterik bilgi sahibi olmasını hem de Müslümanlara karşı Haçlı seferlerini teşvik etmiş olmasını başka bir örnek olarak zikreder. Hem esoterik bilgi sahibi olmak hem de bütün dinlerin eşit şekilde geçerli ve hak olduğunu kabul etmemek, Schuon'un teorisine ciddi bir tehdittir. Ancak Schuon bu örneklerde geçen İbn Arabî'nin ve Aziz Bernard'ın esoterik bilgileri ile başka dinlere karşı tavırları arasında herhangi bir tutarsızlık olmadığını belirtir. Bunu izah ederken, aslında esoterizmin evrensel olduğunu ancak bunun farkına varılmasının, yani bütün dinlerde aynı bâtinî özün olduğunu, bütün dinlerin mutlak Hakikatin sembolü olmak bakımından eşit olduğunu görülmesinin ancak başka bir dinin yayıldığı, medeniyet ile bağlantı kurmakla potansiyel olmaktan çıkıp bilfiil idrak edilebileceğini belirtir. Bu açıklamanın tazammunu, İbn Arabî'nin genelde Hristiyan dünyayı ve özelde de Hristiyan cemaatları hiç tanımadığı ve Aziz Bernard'ın da İslam'ı ve İslam medeniyetini tanımadığıdır. Bu sebeple onlar mazur görülebilir ve bu durumda tutarsızlık iddiası geçersiz olur. Bu faraziyenin ilgili şahısların yaşadığı coğrafi ve kültürel şartlara aşına olanlar gözünde inandırıcı olması pek muhtemel değildir. Schuon'un duruma özgü olup muhtemel olmayan bir faraziyesi sayılması gerekir.

Schuon'un teorisinin dindar insanlar nezdinde savunulması güçtür zira Schuon'un teorisi dinî öğretilere göre üstün bir mevkidedir, batınî bilgi sahipleri epistemolojik olarak ayrıcalıklı bir mevkidedir. Schuon'un teorisi, Schuon'un da içinde bulunduğu entellektül bilgi sahiplerini, Tanrı yahut da onun tabiriyle mutlak Hakikat hakkında dinlerin öğrettiğinin üstünde bir mevkiye yerleştirir. Batınî bilgi sahiplerinin bilgisi mutlak gerçeklik hakkında literal anlamda doğrudur, buna karşılık dinî öğretiler ancak sembolik olarak doğrudur. Schuon'un üç mertebeli bilgi teorisi, (metafizik bilgi, dinî-teolojik bilgi- aklı bilgi) ve iki mertebeli anlama teorisi (metafizik anlama-teorici anlama), dinî öğretileri ikincil, daha alt, bir düzeye itmekte, onların mutlak Hakikate dair bildirdiklerinin gerçekten doğru olmadığını ancak sembolik anlamda doğru olduğunu söylemektedir. Buna karşılık mutlak Hakikat hakkında literal anlamda doğru olan sadece batınî öğretilerdir.

Dinî öğretileri gayri hakikiyeci (*non-realist*) anlamak bakımından, dinî çeşitliliğe Schuon'un sunduğu gelenekselci yaklaşım, dinî çeşitliliğe rasyonel zeminde yaklaşan ve aydınlanma devrinin eserleri sayılabilecek yaklaşımlarla anahatlarıyla uyuşmaktadır. Schoun dinî öğretilerin sembolik olduğunu söyler buna karşılık dinî çoğulculuğu rasyonel bir zeminde müdafaa edenlerden mesela John Hick ise, bunların efsanevî anlamda doğru olduğunu savunur.³⁸ İki

³⁸ John Hick'in din dilini efsânevî anlamda doğru saymasına dair bir inceleme için bk. Keith E. Johnson, "John Hick's Pluralistic Hypothesis and the Problem of Conflicting Truth-Claims," <http://www.leaderu.com/wri/articles/hick.html> (12/18/2006). Bu makalenin Türkçe çevirisi için bk. *Dinî Çoğulculuk: John Hick'in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar*, çev. Ruhattin Yazoğlu ve Hüsnü Aydeniz, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), s.47-77.

arasında dinî öğretilerin kaynağına dair farklılıklar olsa da dinî öğretilerin hakikî anlamda alınmaması gerektiği konusunda, ikisi hemfikirdir. Dinî öğretileri sembolik olarak anlamak da, dinî öğretileri efsanevî anlamak da din diline gerçek-dışı bir yaklaşımdır, zira her iki anlayışa göre de dinî inanç ifadeleri bize gerçekten haber vermezler. Schuon'un bakış açısından söylersek, her ne kadar bunlar muayyen şahıslarla, hadiselerle ilgili doğruluk iddiaları olsa da, bunlar türsel-kalıpları gösterecek şekilde anlaşılmalıdır. Bu durumda da dinî inanç ifadelerinin muayyen şahıslara, hadiselere ve vakıalara dair iddiaları, belli bir gerçekliğeye tekabül edecek şekilde, literal anlamda doğru olmayacaktır. Benzer şekilde dinî öğretileri efsanevî anlamda doğru sayan yaklaşım da, bu öğretilerin gerçekten olan durumu anlatmadığını belirtmektedir. Önemli olan insanların onlara bağlanarak hayatlarını dönüştürmesidir. Mesela "Muhammed son peygamberdir" ifadesini türsel bir kalıbın bir örneği olarak anladığımızda aslında "Muhammed" ismi muayyen bir tarihsel şahsiyetle sınırlı değildir. Ama insanlar bu ifadeyi muayyen bir tarihsel örnekte doğru kabul ettiği ölçüde hayatlarını dönüştürmektedir.

Schuon'un teorisine getirilebilecek en köklü eleştiri teorisinin kendi içinde gelişikili olmasıdır. Schuon'un kendi görüşlerinin metafizik bilgi olduğunu farzederseniz, bu durumda Schuon'un kendi görüşüyle gelişikili davrandığı sonucu çıkar. Eğer Schuon'un görüşlerinin metafizik bilgi olduğunu kabul edersek, bu görüşlerini, metafizik bilgi sahibi olanlara veya olabileceklere aklî bir yapı içinde sunması gerekmeyecektir. Oysa Schuon görüşlerini bize sunarken, belli bir ikna gayreti göstermekte, rasyonel argüman kurma ve ifade biçimlerine başvurmaktadır. Nihayetinde metafizik bilgisini, aklın denetimine arzetmektedir. Bu durumda Schuon'un bilgisinin metafizik olduğu iddiasını teslim etmemiz durumunda şöyle bir sonuç çıkar. İnsanların bir doğruluk iddiasını benimsemelerinin farklı dayanakları, yolları, nedenleri olsa da bu iddialarını üçüncü şahıslara sunması bir anlamda aklın denetimine arzetmesi anlamına gelmektedir. Schuon'un, bir yandan aklî bilgiye dayanarak metafizik bilginin değerlendirilemeyeceğini ima etmesi, bir yandan da bilgisini aklın denetimine arzetmesi, birbiriyle gelişikilidir.

Schuon'un bu teorisini açıklaması, entellektüel bilgi sahipleri açısından mümini imana davet etmek gibi, akıl dünyasına mahpus olanlar açısından ise abesle iştigal gibidir. Şöyle ki, Schuon'un üstün epistemolojik mevkiisini bilenler zaten bâtın ehlidir ve durumu biliyordur. Zira bu kimseler, entellektüel bilgi sahibidir. Ancak başka insanları bu üstün epistemolojik mevkiyi kabul etmeye itecek bir gerekçe sunulması gerekir. Bu gerekçe sunulmadığı takdirde, Schuon'un söylediğinin bir anlamı olmayacaktır. Her din müntesibinin gözünde, Tanrı'yı bilme ve bildirme hususunda mensubu olduğu dini tesis eden kişinin veya ilgili dinî otoritenin üstün bir yeri olduğu açıktır. İnsanların belli bir dine intisap etmesi veya bu intisabını sürdürmesi, Tanrı'yı bilme hususunda başka

insanlara güvenmesi, baştan böyle bir farklılığı teslim etmeyi gerektirir. Bu gerekçe sunulmadığı takdirde, bir din müntesibi niçin kendi dinî inançlarını alt bir mertebeye indiren birinin yetkisini kabul etsin? Dolayısıyla Schuon'un bu teorisi, metafizik bilgi sahipleri açısından mümini imana davet etmek gibidir. Bir dilemmaya gelip dayanırız: bilenlere anlatmaya gerek yoktur, bilemeyenlere anlatmanın faydası yoktur.

Kaynakça

- Knitter, Paul F. *No Other Name? A Critical Study of Christian Attitudes Towards the World Religions* (London, SCM Press, 1985).
- John Hick and Paul F. Knitter (ed.), *The Myth of Christian Uniqueness* (Maryknoll, NY: Orbis Book, 1999); S. Mark Heim, *Salvations* (Maryknoll, NY: Orbis Book, 1999).
- Frithjof Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*, çev. Peter Townsend (London: Faber & Faber, 1953).
- Frithjof Schuon, *The Transcendent Unity of Religions* (Wheaton, IL: The Theosophical Publishing House, 1993).
- Frithjof Schuon, *Dinlerin Aşkın Birliği*, çev. Yavuz Keskin (İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1992).
- John Hick, *God and the Universe of Faiths* (London: Macmillan, 1973).
- Alan Race, *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*, (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1983).
- Gavin D'Costa, "The Impossibility of a Pluralist View of Religions," *Religious Studies* 32 (1996).
- Gavin D'Costa, "Dinlerle İlgili Çoğulcu Bakış Açısının İmkânsızlığı," *Hristiyan Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, çev. Mahmut Aydın (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005).
- Michael Patterson v.dğr., *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Küre Yayınları, 2003).
- Adnan Aslan, "Batı Perspektifinde Dini Çoğulculuk Meselesi," *İslam Araştırmaları* 2 (1998).
- William P. Alston, "Din," çev. Günay Tümer, *AÜİF Dergisi*, cilt XVIII (1970).
- Michael Martin, "Atheism and Religion," *The Cambridge Companion to Atheism* içinde, ed. Michael Martin (Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2007).
- İbn Rüşd, *Faşlu'l-Makal (Felsefe ve Din İlişkileri)*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1985)
- Mübahat Türker, *Üç Tehâfüt Açısından Felsefe ve Din İlişkisi* (Ankara: AÜDTCF Yayınları, 1956).

- Adnan Aslan, "What is Wrong with the Concept of Religious Experience?" *Islam and Christian-Muslim Relations*, 14/3 (2003).
- Steven T. Katz (ed.), *Mysticism and Religious Traditions* (Oxford & New York, NY: Oxford University Press, 1983).
- Hasan Çiftçi, Şeyh Ebü'l-Hasan-i Harakânî (r.a.) –Hayatı, Çevresi, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri–, Kars: Şehit Ebü'l-Hasan Harakânî Derneği Yayınları, 2004.
- Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berktaş, cilt 1, (Kabalıcı Yayınevi, 2003).
- John R. Hinnells (ed.), *A Handbook of Ancient Religions* (Cambridge and New York, NY: Cambridge University Press, 2007).
- Roger Trigg, "A Defense of Religious Realism," *Philosophy of Religion: Selected Readings*, ed. Michael Peterson et alii (New York & Oxford: Oxford University Press, 2007).
- Keith E. Johnson, "John Hick's Pluralistic Hypothesis and the Problem of Conflicting Truth-Claims," <http://www.leaderu.com/wri/articles/hick.html> (12/18/2006).
- Keith E. Johnson, *Dinî Çoğulculuk: John Hick'in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar*, çev. Ruhattin Yazoğlu ve Hüsnü Aydeniz, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006).