

The Journal of Academic Social Science Studies



International Journal of Social Science
Volume 5 Issue 2, p. 461-466, April 2012

Frithjof SCHUON, *İslâm'ın Metafizik Boyutları*, Türkçesi: Mahmut Kanık, İz Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul, 2010, IX+180s.

Frithjof SCHUON, *Metaphysical Dimensions of Islam*, Turkish Translator: Mahmut Kanık, İz Publishing, Second Edition, İstanbul, 2010, IX+180ps.

Yrd. Doç. Dr. Kenan MERMER

Sakarya Üniversitesi

Eser, “*Dimensions of Islam*” başlıklı İngilizce çeviriden yola çıkılarak ve yazarın başka eserlerinden alınan bölümlerle bir araya getirilen, girift bir füzyondan oluşmaktadır. Eserin hemen başında Seyyid Hüseyin Nasr’a ait ve tezkire mantığı çerçevesinde, Frithjof Schuon’un kısaca hayatını ve eserlerini konu alan iki makaleyle karşılaşırız. Bu makaleler izleğinde Schuon’un etkisinin, hem Atlantik’in iki kıyısında hem de Avrupa ve Kuzey Amerika başta olmak üzere Malezya’dan Fas’a, Güney Afrika’dan Brezilya’ya kadar ulaştığını öğreniyoruz. Bir metafizikçi, bir ressam ve bir şair olarak çoklu sanatçı kimliğiyle önümüze çıkan Schuon’un, Kuzey Amerika yerlilerine, özellikle Vadiler’de oturanlarına (Plains) yakın bir ilgi duyduğu ve bu ilkel kabilede, insan fitratının bakir doğasını bulduğu ifade edilmiştir. Daha sonra yazarın eser listesi verilmektedir. Bu liste üç başlık hâlinde, yani *Düzyazı Kitapları*, *Şiirleri* ve *Türkçe’ye Çevrilen Kitaplar* olarak tasnif edilmiştir. Eser listesi Schuon’un kaleminin süratini anlamamıza yardımcı oluyor. En baştan belirtmeliyiz ki, yoğun tempolu bu eserde, Türkçe’ye çeviride maharet gösteren Mahmut Kanık’ın gayreti dikkate şayandır. Yoğun bir listeyle önümüze çıkan Schuon, genel itibarla önce bir metafizikçi, ardından bir şair-sofu olarak bize göz kırıyor.

Frithjof Schuon’un “*İslâm’ın Metafizik Boyutları*” isimli eseri, on bir alt başlıktan oluşmaktadır. Bu başlıklar hakkında kısa bir tanıtım yapmadan önce, alt başlıkların bir listesini vermek faydalı olacaktır. Eserdeki alt başlıklar için rakamsal ifadeler kullanılmamakla birlikte, biz tanıtımın ve kritiğin daha kolay anlaşılabilmesi için bu yolu seçiyoruz: **1. İman, İslâm, İhsan 2. Kalp gözü 3. Tefekküre Dair 4. Bilgiye Dair 5. Nur 6. Kur’ân’daki İlâhî İsimler Öğretisine Göre Evrenin Boyutları: „Zaman-Mekân” Çizgisi 7. Hz. Muhammed Olgusuna Toplu Bakışlar 8. Beş İlâhî Mertebe (Hazerât-ı Hamse) 9. Allah**

Aşkın Aynı Zamanda Dünyevî Varlıkların Aşkıyla Çakışması **10**. Kul ve Tevhit **11**. Düşünce ve Uygarlık. Bu noktadan sonra yapacağımız şey, bölümlerin omurgasını oluşturan temel düşünceye odaklanmak olacaktır. Bazen bu odaklanma esnasında, doğrudan yazara kulak vereceğiz.

1. İman, İslâm, İhsan: Yazar öncelikle bu üç kavramın lâfzî anlamları üzerinde durur. Lâfzî tanımlamalarının ardından, felsefî bir pencere açarak bilginin objektif ve statik; aşkın ve muhabbetin doğal izdüşümü olan imanın sübjektif ve dinami olduğuna dikkat çeker. Bu tasnif, bölümün ana mantığını belirleyen bir plân gibidir. Tanımların ve tariflerin ciddiyetle takip edilmesinin mühim olduğunun altı çizilse de; yazar, asıl meselenin daha derinlerde ve tecrübî bir alanda neşv ü nema bulduğunu bize hatırlatır. Bu bağlamda *İslam* kavramını tabiî-iradî-ruhî olarak üç basamakta değerlendirir. Hiyerarşik bir skalayla kavramı tanımlayan yazar, ruhî İslâm'ı teslimiyet ve vahdet ölçüğünde değerlendirerek aşk meselesini önceler. Bilmenin doğal acziyeti ve önlenemez kusurunun karşısına, marifetin ve aşkın transandantal duruşunu koyar. Artık aşk, dirilmiş bir iman; marifet ise dirilmiş bir İslâm olarak tabloda belirir. Entelektüel birikimin, aşkın varlığa teslimiyeti, son kertede yani ihsan mertebesinde, bir teslimiyetten ziyade yahut eylemselleşmiş bir fikirden öte, mutlak hakikat tarafından emilmesiyle kendini gerçekleştirmektedir: “Bu, bir yandan, yaratılmış varlığın kutsallaşmasıdır ve öte yandan da *Değişmez Varlık* içinde ortadan kalkmasıdır.” (s. 40)

2. Kalp Gözü: Vahiilerin sembolik dilinde, göz duyusunun, diğer duyu organlarından daha özel bir konumda değerlendirildiğini ifade eden yazar, bir anlamda, görme ve bilme, bakış ve kavrayış arasındaki doğal bir ilgiden bahseder. Vücudun bir anlamda güneşi kabul ettiği gözü ön plâna çıkararak; Allah'ın, içi-dışı kusursuz görüşünü hatırlatır ve bu dizgede gören-kavrayan insanın ilâhî mayasına dikkat çeker. İlk bilgi ve son hakikat olarak Allah'ın

“çöldeki karıncayı dahi görmesi” bahsinden hareketle, zahirî görüş ile kalbî nazarın farklılığına dikkat çeker. Çünkü kalp gözü, ebedî ve ezelf görünümü olan Vechullâh gibi biriciktir. Buradan hareketle bütün görmelerin ve bakmaların, bütün anlamların ve anlamlandırmaların tek bir merkez etrafında halelendiğinin altını çizer. Aslında tek bir görme yani tek bir merkez vardır ki, o da Allah'ı görmekten başka bir şey değildir. Başka bir şekilde dile getirirsek, salt idrak yahut saf kalbî görüşler, yani bütün ‘görmeler’, O’nu görmekten başka bir anlama gelmez. Bu açıklamaların ardından Hallâc-ı Mansûr’un hikâyesine odaklanan yazar, şu manidar alıntıyı yapar: “...*Ben Rabbimi kalbimin gözüyle gördüm ve O’na ‘sen kimsin’ dedim. O da bana ‘Sen’ dedi.*” (s. 49)

3. Tefekküre Dair: Schuon harika bir örnekle konusunu detaylandırmaya başlar. Tefekkürü anlatmak için şu ifadeleri kullanır: “... *O hâlde tefekkür, karanlık bir oda içinde yakılan bir ışığa değil de, bu odanın içine ışığını girmesini sağlamak için, bu odanın duvarında açılacak bir deliğe benzetilebilir, –ışık dışarıda önceden vardır ve duvarı delme eyleminin bir ürünü değildir.*” (s. 51) Hakikatin peşine düşen seyyah, tasfiye (arınma), inkişâf (ortaya çıkarma) ve tevhid (birlik) aşamalarından geçerek, yaratılmışlığın gayr-i saflığından kaçıp kurtulacak, böylece yaratılmamışın saflığına sığınacaktır. Dolayısıyla çileden çıkmak demek uhrevî mutluluğa ulaşmak demektir. Bu mutluluğa doğru kanatlanan fikir seyyahı yahut derviş, her sevdiği şeyin Allah da sonsuzca olduğunu kavramalıdır. Bu kavrayış onu, dünyadan el etek çektirmeye değil; dünyayı aşmaya götürecektir. Schuon, sanıyoruz parmağındaki yüzüğü arayanın hiçbir zaman bulamayacağını, yüzüğün zaten parmakta olduğunu, bu buluşu ortaya koymak için de dağlara değil; pazarın orta yerine, şehre, kaosa ve o kaostaki teklîğe doğru bir yürüyüş yapılması gerektiğini bize salık verir. Vahdet merkezli bu anlayış, nihayetinde fenâ fillâh vadisinde otağını kuracaktır: “... *Ben ancak Allah'ta, Ben'im. Bireysel yanılısama içinde, ben kendimden ayrılmış gibiyim; buna*

göre, yaratılmış, ben, yaratılmamış, Ben'den beni gizleyen bir perdedir sadece. Artık burada Var olanı var olmayandan ayırt etmek gibi bir şey söz konusu değildir; sadece Var olan ne ise o olmak söz konusudur.” (s. 58)

4. Bilgiye Dair: Schuon, “Her bilgi tanım olarak, Mutlak Hakikat'in bilgisidir sözüyle, hakikatin, bizzat mümkün bilginin zorunlu, biricik ve temel konusu olduğunu ifade eder. Yunus Emre'nin “Bir ben var bende benden içerü” sözü mislince, kendi içine odaklanan insanoğlunun, kendi içindeki ışığı önce bir yanılısamayla ikili bir hatta görmesi fakat daha sonra bu gördüğünün de O'ndan başkası olmadığını kavraması noktasında bir algı göze çarpıyor. Çünkü Schuon'a göre de, biz kendimizi ne kadar tanıyoruz demek, hakikat ne kadar biz ise, biz hakikati o kadar tanıyoruz demektir. Hatta öyle ki, Allah'ın sonsuz ilmi ve eylemi birleşerek, saf eylemsellik göstermektedir. Bu bağlamda eylem, bilginin ifadesinden fazlası olamayacaktır. Bizim varlığımızı küllî bir ilimle bilen Allah'tan güç alarak biz varlık sahasına çıkmış oluruz: “... Bizim varoluşumuz, Sonsuz Varlığın bizim imkânımız hakkında sahip olduğu ilimdir.” (s. 63) Artık mesele öyle bir noktaya gelmiştir ki, her varlığın var oluşu gibi insanın varoluşu da, Allah'ı tasdik etmesiyle bir anlam kazanacaktır. Bunun dışında bir şeyin anlam taşıması mümkün değildir. Yani var olmak demek, O'nun varlığını tasdik etmek demektir. Çünkü biricik var olan hakikat, O'ndan başkası değildir. İnsan kendi doğasına döndüğünde, bu teslimiyeti fitraten bulacak ve ona yapışacaktır. Dahası bu tasdik ve teslimiyet birbirine mezc olarak muhabbete evrilmek isteyecektir. Kendini seven varlığın, O'nu sevmemesi mümkün olmadığından, aşk burada biricik bir hakikat olarak bize göz kırpar. Kaldı ki Allah'ı bilmemek yani sevmemek yoklukla eş değerdir. Yokluk da imkân bulacak bir şeydir belki; fakat bu da anlamsız bir düşünce olmaktan öteye geçmez.

5. Nur: Schuon'un deyim yerindeyse, entelektüel bir mistik olarak en yoğun konuştuğu bölümlerden biridir. Eski Hint öğretilerinden ve kadim mistik öğretilerden hareketle, Hz. Peygamber'in hadislerini sembolik bir okumaya tabi tutar. Hz. Peygamber'in buyurduğu rivayet edilen bir sözden hareketle yola çıkan yazar, Allah'ın yarattığı şeylerin ilkinin, nurdan bir kalem ve onun yazacağı beyaz inciden yapılmış *Levhi Mahfuz* olduğunu aktarır. Bu sözdeki ifadelerin sembolik yönlerine atıfta bulunarak, *Nur*'un çerçevesini genişletir. Hatta *el-kalem* ifadesinin, Allah kelâmı anlamına değil; onun kozmik kırılması kabul ettiği ruha denk düştüğünü iddia eder. Nihayet Ruh'un edilgen ya da dışıl görünümü de *Nur*'dur, der. Bir kalem vardır önce ve o kalemde damlayan mürekkep yaratılışı ve yaratılmışı, elbette ki onların mukadderatının inceden inceye yazılmasını simgelemektedir. Evrensel zuhurun iki aracı olarak, alfabenin ilk iki harfini yani Elif ve Bâ'yı merkeze koyan yazar, Bâ harfinin noktasında ilâhî birliğin yansımış suretinin temsili olduğunu aktarır. O nokta, mürekkebin ilk damlasıdır ve nihaî anlamı *Rahmet*'ten başka bir şey değildir. Kalem-Levha-Arş skalasında varlık âlemini açıklamak isteyen yazarın, eski bir alışkanlık olan üçlemeler üzerinde tanımlamalar getirdiğini fark ederiz. Tıpkı, Brahma-Vişnu-Şiva, Baba-Oğul-Kutsal Ruh yahut İran Azerbaycan'ından kendi coğrafyamıza doğru hareketle Allah-Muhammed-Ali gibi, Nûr konusuna da bu açıdan yaklaşır ve kozmosta üç temel derecenin olduğundan bahseder: Toprak (Tıyn), Ateş (Nâr), Işık (Nûr). Hz. Âdem'in vücudunun yaratıldığı balçık- toprak, kesif bir zuhur yahut karanlık olarak cehaleti temsil eder. Ateş yahut latîf zuhûr ise yayılma ve ihtiras olarak tanımlanır. Son noktada Nûr, gayr-i sûrî (informelle) bir zuhur olarak Hakikat'e yönelmedir. “Buna göre, eğer kozmosun zirvesi Varlık'a uygunluğundan ötürü “nur” ise, bizzat Varlık'ın kendisi haydi haydi Nûr olacaktır.” (s. 78) Sayfalar ilerledikçe Amerikan

yerlilerinin efsaneleri, kadim Hint metinleri ve hadisler eşliğinde, meleklerin görevleri ve yeri hakkında yorumlar geliştirildiğini görürüz. Yazar, konuyu nihayete erdirirken, özet mahiyetinde bir tablo ortaya koyar. Hayâlî bir daire varsayar. *Er-Ruh*'un merkez ve içkinlik olduğu bu dairede, toplayıcı/kapsayıcı bir tipte *el-Arş* çember, *en-Nûr* ise maddedir. En-Nur ile er-Ruh'u Tevhid algısında değerlendiren yazar, ikisini nihaî noktada paralel yahut bir kabul eder.

6. Kur'ân'daki İlâhî İsimler Öğretisine Göre Evrenin Boyutları: "Zaman-

Mekân" Çizgisi: Bölüm Hadîd suresinin 3. ayetiyle başlar: "*O, evveldir, âhirdir ve zâhirdir ve bâtındır. Ve O, her şeyi bilendir.*" Ayette pusulanın dört cihetindeki sonsuza giden noktalar gibi Allah'ın isimlerinin ezel-ebed ufkunda yayıldığını görürüz. Schuon, buradaki dört ismin birbirine dönüşebilir olduğunu vurgular ve salt bilimsel bilginin bu isimlere yaslanmadan yol alamayacağını; kaldı ki olsa bile bunun çok ciddi bir mesafe olmayacağını belirtir. Yazara göre sufi, Evvel, Âhir, Zâhir ve Bâtın'ın nazarı altındadır. Bir ölümlü olarak ve bunun bilincini yaşayan bir can olarak sufi, şüphelerden ve doktrinlerden yahut modern anlamdaki bilimsel bilgiden nemalanarak kısmî bir özgürlüğün peşine düşmez. Sûfiyi değerli kılan da bu anlayıştır. O, bir kuldur ve elbette bağımlıdır. Aslında herkes istese de istemese de böyledir; lakin sofi bunu kavrayıp bir benlik hâline getiren kişi olarak önümüzde durur. Bu bağlamda itaati seçmek, gerçek özgürlüğü seçmek olacaktır: "... *Modern insanın çıkmazı, kendisinin de jure (hukuken) tamamen özgür olduğunu zannetmesidir.*" (s. 103) Schuon özgürlüğü ve itaati, mezkûr dört isim çerçevesinde değerlendirir ve insanın tanrısal boyutuna –bir anlamda halifelğine- göndermeler yapar. Bu meselenin ardından cennetin ne olduğu konusunda bir akıl yürütmede bulunur. Ona göre, saf varoluşun iç tabiatına uygun olmak demek, *oluş* dalgası içerisinde *Ahîret*'e yani sonsuz olmaya doğru yücelmekten ibarettir. Bu seyahati hakkıyla yaşamak için, dört ismin, insanı nereye götürdüğü yahut neye dönüştürdüğü fark edilmelidir. Örneğin, *ez-Zâhir*'e uygun düşen yol aksiyondan ve eylemden geçer. Bu yol ayrıca yakınlarını sevme yoludur. Amellerle inşa edilen etkin Allah sevgisinin geçtiği yoldur. *El-Bâtın*'a düşen yol ise, Allah'ı müşahade, irfan ve nihayet "*kendi*"ni tanıma yoludur. İşte bu yolları aşırın ya da bu yolları birbirine mezceden şey ise ibadettir. İbadet, yaşamak, diri olmak demektir. Zaten iyi olan şeyler insanı genişletmekte; diğerleri ise daraltmaktadır.

7. Hz. Muhammed Olgusu Üzerine Toplu Bakışlar: Tek Tanrıcılığın (Monoteizm) İsmâîlî ve İsrâîlî olarak iki ana arterden yayıldığını ifade eden yazar, nihaî noktada İbrâhimî mesajın, Hz. Muhammed'e kadar geldiğini ve tabiat olarak çöle, vahaya, güneşle kavru lan bir araziye ait özellikler taşıdığını belirtir. Nasıl muazzam bir güneşin tepeden seyrettiği çöl, biricikliğin kavranmasını kolaylaştırıyor, tek ışığın altında çoklu bir dünyayı nasıl barındırıyor, ilâhî mesajın karakteristiği de, tek Allah'ın biricikliğini; diğer varlıkların ise ölümlü ve aciz olduklarını bu şekilde ortaya koymaktadır. Burada boş şöhretler, firavunluklar para etmemektedir. Tek bir kutsallık, tek bir güç, tek bir nur, insanlara, kimin ne olduğunu defaatle hatırlatmaktadır. İslâm dininin, diğer tektanrıcı dinlerin tamamlayıcısı olduğunu ispat etmek için yola çıkan yazar, yine iman-İslâm-ihsan kavramlarına döner. İman, tektanrıcı dinlerin atasına yani Hz. İbrahim'e; ikincisi Şeriat/Yasa olarak Hz. Musa'ya, Tarikat/Yol ise Hz. İsa ve Meryem'inkine tekabül etmektedir. Hz. Muhammed'in getirdiği İslâm ise, yasa ile tarikat arasında bir insicam kurarak, tarihteki evrensel çitayı yükseltmiştir. Schuon, Hz. Muhammed'in insana özgü küçüklük ve karmaşıklık içinde zuhur ettiğini fakat ahlâkî anlamda bir metafiziksel büyüklüğü harmanlayarak; insanın içindeki ilâhî, ilâhın içindeki insanî veçheleri aşikâr ettiğini söyler. Bu meselenin devamında Hz. Peygamber'i sevmek hususuna değinir: "... *Hz. Peygamber'i sevmek demek, pratik olarak, Sünnet örneği içinde bütünleşmek demektir; ayrıca Tanrı'nın huzurunda da, ancak O'nun tarafından kabul edilen ve O'nun hoşuna giden fitrat giysisini*

giymek demektir.” (s. 122) Bu hatırlatma Schuon’un temel mantığını kavramak açısından önem arz etmektedir. Mistik hâle getirme yahut entelektüel bir sofizm içerisinde kavramsal kargaşalar yaratmak yahut aklın marjinal alanlarda kutsallıklara elbise biçmesi, zihinsel bir devinim göstermek açısından ne kadar kıymetli olursa olsun; İslâm, pratik bir ahlâkın peşindedir. Zekât vermeyi tahayyül edip, bu kavrama modern bir mantıktan değişmeceli anlam kıyafetleri ölçmek yerine; ihtiyaç fazlasını paylaşın der. Çölün yoksul ve bir o kadar sonsuz ufkunda, çokluğun içindeki teklik nasıl beliriyorsa; İslâm’ın ahkâmı, bütün aşkınlıklarıyla beraber gerçek hayata bir prensip kazandırmak için vardır.

8. Beş İlâhî Mertebe (Hazerât-ı Hamse): Sufilikteki beş evrensel mertebenin ilki olan *âlem-i nâsût* (cismanî âlem), insanın yaratılışındaki özüne yani toprağa isabet eder. İkinci mertebe, *âlem-i melekût*’tur ve nâsût âlemine doğrudan doğruya egemen olan gerçekliktir. Üçüncü mertebe, *âlem-i ceberût*’tur ki makro-kozmetik olarak semâ’ya; mikro-kozmetik olarak insana ait olan akla karşılık gelmektedir. Dördüncü âlem, *âlem-i Lâhût*, varlık’a ve yaratılmamış akıl olarak Logos’a denk düşmektedir. Beşinci âlem, *âlem-i Hâhût* ise “*Hüve*”den müteşekkildir. Öyleyse bu skalada nisbî gerçekten mutlak hakikate doğru giden doğrusal bir hat görürüz. Merdivenlerin bittiği yerde bizi bekleyen bir kapı olarak O’nu görürüz. Bu tasavvuf öğretisi çerçevesinde, zaten başka kavram yahut tanımlarla formüle edilmiş bir yürüyüştür. Mademki mesele, yine aynı meseledir. Yani Allah’ın varlığı ve kendiliği dışında kalanın, sadece O olduğu için var olduğu gerçeğidir. Öyleyse, kelime-i tevhid’in ve kelime-i şehadet’in çizdiği rotada bundan farklı bir şey değildir. Schuon bu beş âlem hakkında bazı mütalaalar yaptıktan sonra, Muhyiddîn-i Arabî’nin beş mertebesine ve âlemlerin diğer varyantlarına değinir. Bu değinmelerin ardından âlem meselesini *Zuhur-İlke* arasındaki hatta yorumlayan yazar, varlık temasının bir anlama ulaşmasının şartını, en baştan beridir söylediği üzere, Allah’ın biricik varlığında görür. Çünkü O’na ulaşmayan bir akıl yürütme yahut Ernest Renan’da ifadesini bulan “Eleştirinin özü, tabiatüstünü inkârdır”safsatasına denk düşmektedir. İşte burası, acıması bir algının ürettiği değeri gösterir. Yazar bu safsatanın tam karşısında ikamet etmektedir: “... *Bütün gerçek, bütün hakikat Görünmeyen’dedir.*” (s. 150)

9. Allah Aşkının Aynı Zamanda Dünyevî Varlıkların Aşkıyla Çakışması: Schuon, zahir ile bâtın arasında, temel anlamda bir boşluk yahut ayırım olmadığı fikrinden hareketle, sevmenin, aşkın, muhabbetin bütüncül olarak okunması gerektiği hususunu dile getirir. İnsan ister Tektarıncı olsun isterse Budist olsun, Allah’ı sevmeye doğru meylettiğinde, kendi derinliğini müşahede etmeye başlayacaktır. Bu müşahede aşkın küllî doğasını anlamak için ehven bir yoldur. Yazar, bakir tabiat ile kutsal sanat kavramlarının zihnimize yarattığı tasarımları ve onların bizzat gerçek bir güzellik taşıdıklarını hatırlatarak, bu güzelliklere ilâhiyatçıların yaklaşımlarının yalnız “*duygusal tecelliler*” basamağında kaldığını söyler. Oysa asıl mesele, neyi seversek sevelim bir tecelliden etkilenmiş mütecellâ varlıklar olarak değil; Allah’ı seven birer can olarak orada olduğumuz gerçeğini fark etmekten ibarettir. Hayatta yoğun anlamda yaşanan birçok kalbî duygu olduğunu fakat gerçek bir yoğunlaşmanın Allah’a yönelmiş bir aşkıta aranması gerektiğinin altını çizer. “*Allah güzeldir, güzelliği sever*” ve “*Güzel olan her şey Allah’ın güzelliğinden ileri gelir*” hadislerini temele koyarak, güzelliğin ve güzelin ne olduğunun mutlak anlamda haritasının çizildiğini söyler.

10. Kul ve Tevhid: Bu bölümün temel paradigması en baştan ifade edilir. Kul, kuldur; Rabb ise Rabb’tır. Birinin diğerinin yerine geçmesi yahut aralarında bir görev ve kudret mübadelesi de asla mümkün değildir. Yazarın “kul-Rab” olarak tanımladığı insan, mükemmeliyete ulaşmış insandır lakin bu mükemmeliyete ulaşmak, ancak Rabb’in lütfuyla

mümkün olabilecektir. Burada insanın halifelik makamındaki sebatı anlaşılması gerekir, diye düşünüyoruz. Tevhid, nihayetinde kulun kendi öz şeklini muhafaza ederek, gerçek öz içinde emilmesi demektir. Yazar, buna *Tanrı'yla özdeşleşme*, der. İlerleyen satırlarda felsefî bir eksende yürüttüğü *kendi'lik (le Soi)*, Rab-kul ilişkisi ve Tevhid açılımları devam eder. Bir anlamda open- secret\âşikâr gizli formunda tanımladığı Rabb'in tek oluşunun bir izaha muhtaç olmadığını belirtir. Çünkü yazara göre tevhid, "*O'nun vasıtasıyla O'ndan O'na bir mesaj*" olmaktan başka bir şey değildir. Bir anlamda yazar, "*Lâ mevcûde İllâ Hû*" deyişine felsefî bir açı kazandırır. "... Çünkü tevhid daha önceden zaten mevcuttur ve ayrılık sadece aldattıcı bir , ayrılma 'dır (fissure); işte sır olan bu 'ayrılma 'dır, yoksa tevhid değil." (s. 169)

11. Düşünce ve Uygarlık: "... Beynin içerebileceği bütün bilim, Hakikat karşısında hiçbir şey değildir, isterse bu bilim, insanî bakış açısından ölçülemeyecek bir bollukta olsun. Metafiziksel bilgi kalbin içindeki ilâhî bir tohum gibidir; düşünceler ise, onun sadece çok küçük kırıntılarıdır. Beşerî karanlıklar içindeki ilâhî Nur'un derin izi, Sonsuzdan sonluya geçiş, Mutlak ile mümkün arasındaki temas... Taakkulun, vahyin, 'avatara'nın bütün sırrı, işte budur." (s. 173) En baştan beridir entelektüel bir sofizmin sesini kendisinde duyduğumuz Schuon, bu son bölümde deyim yerindeyse daha aforizmatik bir tavırla cümlelerini serimler. Allah'ın varlığını gösteren yahut bir anlamda delillendiren bütün âyetler için, onları görebilecek bir göz olmak zorunluluğu vardır. Yazar, ne çok bildiğimizle yahut kompleks zihinsel tartışmalardan sonra bizi metafiziğe düşman edecek ani buluşlarla değil; bilgece bakışın saflığıyla ilgilendiğini bize göstermektedir. Aklın, metafizik değerleri alaşağı etmek isteyen egoist yönüne zihinsel *ustalık*; fakat işaretlerden, gerçek varlığı okuyan akla ise *entelektüel sezgi* ismini verir: "... Modern insanlar anahtar koleksiyonu yapıyor, ama onlarla herhangi bir kapı açmasını bilmiyor. Şüpheli olduğu için kavramlar arasında bocalayıp duruyor. Ne kavramların özündeki değeri ne de onların etkisini tasavvur edebiliyor. Sadece yüzeysel olarak, düşünceleri 'tasnif' ediyor; hiçbir düşünceyi derinliğine 'tahkik' edemiyor. Kendine konforun, rahatlığın en paradoksal biçimi olan umutsuzluk lüksünü ikram ediyor. Deneyimler yaptığını zannediyor, oysaki asıl gerekli olan deneyimlerden sadece kaçıyor, hatta o deneyimleri yapacak entelektüel bir gücü bile yoktur. Onun deneyimi ateşin içinde yanarken ateşi söndürmek isteyen bir çocuğun deneyimidir ancak." (s. 176-177) Tanrı'ya inanmakla beraber, şeytana da inanmak gerektiğini ifade eden yazar, günümüzde şeytanın sahte bir psikolojiyle mantığın, sahte bir mantıkla da psikolojinin yerini aldığını söyler. Bu bağlamda yazara göre, uygarlığımızın ürettiği düşünce formlarının en büyük zaafı, muhtemel olanı kesin; muhtemel olmayanı da imkânsız saymaktır. Bu derin meseleyi uygarlık merkezinde ve Doğu-Batı ölçekli değerlendiren Schuon, Doğu'yu deyim yerindeyse büyük bir mirasyedi yahut hakikatler üzerinde uyuyan bir ölgün yüze; Batı'yı ise gittikçe günaha ve yanlışla doğru yol alan bir mekanizmaya benzetmektedir.