



MANEVİYATIN YOL HARİTASI: GAI EATON'IN İSLÂM VE TASAVVUF YORUMU

The Roadmap of Spirituality: Gai Eaton's Interpretation of Islam and Sufism

Esmâ ÖZTÜRK

Doç. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye.

Assoc. Prof., Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Division of Sufism, Ankara, Türkiye.

esma.ozturk@hbvedu.tr, 0000-0001-9704-1498

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 08 Şubat/ February 2025

Kabul Tarihi / Accepted: 13 Mayıs / May 2025

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2025

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June 2025

Cilt / Volume: 27 **Sayfa/Pages:** 87-116

Atıf / Citation: Öztürk, Esmâ. "Maneviyatın Yol Haritası: Gai Eaton'ın İslâm ve Tasavvuf Yorumu [The Roadmap of Spirituality: Gai Eaton's Interpretation of Islam and Sufism]". Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER] 27 (Haziran / June 2025): 87-116

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1635899>

Etik Beyan/ Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Esmâ ÖZTÜRK**).

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Öz

Bu makale, 21. yüzyılın İngiliz asıllı Müslüman mütefekkirlerinden Gai Eaton'ın İslâm ve tasavvuf hakkındaki görüşlerini analiz ederek bir Batılı düşünür nezdinde bireysel dönüşüm ve toplumsal uyum açısından tasavvufun anlamını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Eaton'ın hayatı, agnostik bir ortamda başlayıp Jamaika, Mısır, Hindistan, Gana, Trinidad ve Londra'da devam eden ve nihayetinde doğduğu şehir Lozan'da İslâm'la buluşan bir dönüşüm hikâyesidir. Martin Lings vesilesiyle Şâzeli-Alevî tarikatına intisap etmesi onun tasavvufun derinliklerinde anlam bulmasını sağlamıştır. Çalışma, Eaton'ın dinî kimlik arayışını, İslâm'a yöneliş sürecini ve tasavvufî düşüncelerini ele alarak onun Batı ve İslâm dünyası arasında nasıl bir köprü kurduğunu incelemektedir. Araştırmanın odaklandığı sorular üç başlıkta özetlenebilir: 1. Eaton Batı'daki Müslüman kimliğini nasıl temellendirmekte ve İslâm'ı Batılı zihinlere ulaştırma çabasında ne tür söylemsel stratejiler izlemektedir? 2. Eaton'ın İslâm ve tasavvuf anlayışı nasıldır? 3. Tasavvuf onun bakış açısıyla, bireyin manevî dönüşümünde ve toplumsal dengeyi sağlamada nasıl bir rol oynamaktadır? Literatür taraması ve nitel içerik analizi yöntemleriyle yürütülen çalışmada Eaton'ın *Islam and the Destiny of Man*, *Reflections, A Bad Beginning and The Path to Islam* ile *Tanrı'yı Hatırlamak, İslâm Üzerine Düşünceler* gibi temel eserleri, makaleleri ve röportajları tasavvufun temel kavramları çerçevesinde analiz edilmiştir. Bulgular, Eaton'ın çocukluk döneminde yaşadığı dinî boşluğun, ilerleyen yaşlarında derin bir manevî arayışa dönüşmesine neden olduğunu göstermektedir. O, Batı düşüncesine duyduğu ilgiyi Hindu Vedanta Felsefesi ve René Guénon'un Gelenekselci Okulu'na yönelerek derinleştirmiş, ancak en sonunda aradığı tatmini İslâm'ın tasavvufî boyutunda bulmuştur. Eaton, tasavvufu, bireyin Allah ile bağını güçlendiren ve içsel dönüşüm sağlayan bir disiplin olarak tanımlamaktadır. Özellikle zikir, murakabe ve tefekkürün insanın ruhsal olgunlaşmasında ve ahlâkî gelişiminde belirleyici olduğunu vurgulamaktadır. Eaton'ın hangi konum ve şartta olursa olsun her bireyin derûnunda duyduğu "Allah'a ihtiyaç" olgusuna yaptığı vurgu, insanın dünyevî yaşamındaki geçici tatminlerin ötesinde, asıl ihtiyacın manevî tatmin olduğuna işaret etmektedir. Onun bu vurgusu bireyin kendini ilahî gerçekliğe açarak, tefekkür ve ibadet yoluyla ruhsal olgunluğa ulaşma çabasının yerini göstermesi bakımından önemli olup düşünce dünyasında merkezi bir yer tutmaktadır. Çalışmanın sonuçları, Eaton'ın Batı'nın seküler dünya görüşüne karşı eleştirel bir duruş sergilediğini ve İslâm'ı bütüncül bir yaşam sistemi olarak benimsediğini ortaya koymaktadır. Ona göre İslâm sadece bireysel ibadetleri değil, toplumsal yapıyı, adaleti ve etik değerleri de kapsayan bir dünya görüşüdür. Eaton'ın tasavvufî anlayışı modern dünyada dinin rolünü yeniden tanımlamak ve bireyin manevî ihtiyaçlarını karşılamak açısından dikkat çekici bir model sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Gai Eaton, İhtida, Bireysel Dönüşüm, Manevî Değerler.

Abstract

This article aims to analyze the views of Gai Eaton, one of the 21st century's British Muslim intellectuals, on Islam and Sufism, exploring the significance of Sufism in terms of individual transformation and social harmony from the perspective of a Western thinker. Eaton's life journey began in an agnostic environment, continued across Jamaica, Egypt, India, Ghana, Trinidad and London, ultimately led him to embrace Islam in his birthplace, Lausanne. His initiation into the Shâdhiliyya-'Alawiyya order through Martin Lings enabled him to find deeper meaning within Sufism. This study examines Eaton's search for religious identity, his conversion to Islam and his Sufi perspectives, while also investigating how he bridged Western and Islamic thought. The

questions on which the research focuses can be summarized under three main headings: 1. How does Eaton ground the Muslim identity in the West and what kinds of discursive strategies does he employ in his effort to convey Islam to Western minds? 2. What is Eaton's understanding of Islam and Sufism? 3. How does he perceive the role of Sufism in individual spiritual transformation and the establishment of social balance? Employing literature review and qualitative content analysis, this study systematically examines Eaton's major works, including *Islam and the Destiny of Man*, *Reflections, A Bad Beginning and The Path to Islam* and *Remembering God: Reflections on Islam*, along with his articles and interviews, within the framework of core Sufi concepts. The findings indicate that the religious void Eaton experienced in his childhood later transformed into an intense spiritual quest. His intellectual curiosity led him to Hindu Vedanta philosophy and René Guénon's Traditionalist School, yet he ultimately found the spiritual fulfilment he sought in the Sufi dimension of Islam. Eaton defines Sufism as a discipline that strengthens one's bond with God and facilitates profound inner transformation. He particularly emphasizes that "dhikr" (remembrance), "murâqabah" (contemplative self-vigilance) and "tafakkur" (reflective contemplation on divine realities) are crucial for one's spiritual maturation and moral refinement. Eaton's emphasis on the intrinsic human "need for God", regardless of one's social status or circumstances, underscores the idea that beyond the temporary satisfactions of worldly life, true fulfilment lies in spiritual attainment. His perspective highlights the central role of reflection and worship in the pursuit of spiritual perfection, positioning these elements as essential in his intellectual framework. The study concludes that Eaton presents a critical stance against the secular worldview of the West and regards Islam as a holistic system encompassing not only individual devotion but also societal structure, justice and ethical values. According to Eaton, Islam is not merely a religion of rituals but a comprehensive worldview that integrates the spiritual and social dimensions of human life. His Sufi perspective offers a compelling model for redefining the role of religion in the modern world and addressing the spiritual needs of individuals.

Keywords: Sufism, Gai Eaton, Conversion, Individual Transformation, Spiritual Values.

Giriş

Yapılan araştırmalar din değiştirme olgusunu etkileyen temel bazı faktörlerin bulunduğunu ve bunlardan birisinin de bireyin yetiştiği aile ortamı olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, bireyin ailesiyle kurduğu ilişki biçimi, ebeveynlerinden hangisini kendisine daha yakın hissettiği, aile üyeleriyle aynı çatı altında yaşayıp yaşamadığı gibi unsurlar, din değiştirme sürecinde belirleyici birer rol oynamaktadır. Özellikle ailede verilen din eğitimi ve ebeveynlerin dinî değerlere yaklaşımı, çocuğun dinî inançlarını şekillendiren temel etkenlerden biridir. Örneğin, anne ve babanın dinî inançlarının güçlü olduğu ve ortak bir dine mensup oldukları durumlarda, çocuğun bu inançlara daha fazla maruz kalması ve onlara uyma baskısı hissetmesi olasıdır. Buna karşılık, babanın aile içindeki

rolünün zayıf olması veya tamamen eksikliği, bireyin ilerleyen yaşlarda farklı bir dini benimseme eğilimi göstermesine neden olabilmektedir.¹

Bu durum, araştırma konumuz olan İngiliz asıllı sûfî mütefekkir ve yazar Horace Charles Le Gai Eaton'ın (1921-2010) yaşamında da gözlenmektedir. Avukat olan babası Francis Henry Launcelot Errington (1854-1942), ilk evliliğini Louisa Anna Maria Hon. Parnell (ö. 1933) ile yapmış ve bu birliktelikten Barbara Elizabeth Errington (1892-1976) doğmuştur. Eaton, babasının Ruth Muddock (1884-1973) ile gayrimeşru bir ilişki yaşamasının sonucu olarak 1 Ocak 1920'de dünyaya gelmiştir. Resmen evli olmadıkları için babasının soyadını alamayan Gai, hayali bir kişinin oğlu olarak Eaton soyadını taşımıştır. (Eaton ismi annesinin caddede yürürken rastladığı bir mağazanın adıdır.) Babasının Eaton'ın annesiyle evlenmesi ise ilk eşinin ölümünden yıllar sonra gerçekleşecektir.² Bu şartlar çerçevesinde Gai, babasını yıllar boyunca amcası sanarak büyümüş; annesinin tek taraflı karar mekanizmasıyla yönlendirilen bir çocukluk süreci geçirmiştir. Her iki ebeveyni de İngiliz olan Eaton; babasının herhangi bir dinî inancı varsa bile bunu asla dile getirmediğini vurgulamakta ve onun doksanlı yaşlarına yaklaştığı bir esnada “Mutlu bir yer var mı?” diye sorduğunu belirterek³ dinle ne denli zayıf bir ilişki kurduğunu ortaya koymaktadır. Aslında annesi de babasından farksız değildir. Dindar bir çevrede yetişmiş olmasına rağmen örgütlü dinlere karşı daima mesafeli bir tutum sergileyen annesinin Eaton'ı agnostik bir ortamda büyüttüğü söylenebilir.⁴ Hatta bu noktada Eaton'ın Allah kelimesini ilk kez duyduğu zamanın onlu yaşlarına denk gelmesi dikkat çekicidir.⁵ Hayatının ilk on yılında Yaratıcıyla bağ kurmamış olması,

¹ Y. Sinan Zavalsız, “Din Değiştirmenin Psikososyal Kodları”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2, 186-187; Ali Köse, *Neden İslam'ı Seçiyorlar: Müslüman Olan İngilizler Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2008), 67.

² Gai Eaton, *A Bad Beginning and The Path to Islam* (Cambridge: Archetype, 2010), 29, 32, 62.

³ Bu bölüm Charles Le Gai Eaton'la yapılan bir söyleşi sonrası 16 Ocak 2006 tarihinde yayımlanan “Former British Diplomat” isimli yazının birinci bölümünden alınmıştır. İlgili metnin tamamına ulaşmak için bk. Charles Le Gai Eaton, “Former British Diplomat (Part 1 of 6)”, *The Religion of Islam* (Erişim 10 Aralık 2024).

⁴ Haifaa A. Jawad, “Post-World War II Case Studies: Case Study II-Gai Eaton or Hasan Abdal Hakîm”, *Towards Building a British Islam New Muslims' Perspectives* (London: Bloomsbury, 2012), 101-102.

⁵ Gai Eaton, *Reflections* (Cambridge: The Islamic Texts Society, 2012), 62.

onun ruhsal gelişimi üzerinde nasıl bir etki bıraktığını net bir şekilde değerlendirmek zor olsa da⁶ bu eksikliğin ilerleyen yıllarda yoğun bir manevî arayışa dönüştüğü rahatlıkla söylenebilir.

Eaton erken çocukluk dönemini Londra'da geçirmiş, burada tamamıyla kadınlardan oluşan bir evde büyümüştür. Eaton'ın dinle gerçek anlamda karşılaşması, on dört yaşındayken Charterhouse'da gerçekleşmiştir. Eaton, okuldaki şapel ve Hristiyan metinlerine yönelik dersler aracılığıyla Hristiyanlıkla tanışmıştır. Ne var ki bu temas onun ruhunda derin bir iz bırakmayacaktır. Belki de bunun en temel nedeni Batı'da dinin toplumsal ve bireysel yaşam üzerindeki sınırlı rolüdür. Nitekim Eaton, dinin yaşamın yalnızca bir bölümüne hapsedildiğinde etkili bir biçimde varlığını sürdüremeyeceği kanaatindeydi.⁷ O bu düşüncesini “İslâm, her şeyi kuşatan bir sistem olup dışında kalan hiçbir şeye bağımsız bir gerçeklik tanımayan mutlak bir hakikate imandır.”⁸ şeklinde özetlemektedir. Eaton'ın bu ifadesinden İslâm'ı hayatın tüm boyutlarına nüfuz eden bir sistem olarak anladığını dolayısıyla da yalnızca bireysel ibadetle sınırlı bir din olarak kabul etmeyip aynı zamanda toplumsal, ekonomik ve siyasî alanlara da hitap eden bütüncül bir yaşam biçimi olarak kabul ettiğini belirlemek mümkündür.

Hayatının ilerleyen dönemlerinde Batı seküler felsefesine merak salan Eaton; Descartes (1596-1650), Kant (1724-1804), Hume (1711-1776) ve Spinoza (1632-1677) gibi büyük düşünürlerin eserlerini incelemiş, ancak aradığı tatmini bu sahada bulamayarak Hindu Vedanta Felsefesi gibi alternatif düşünce sistemlerine yönelmiştir.⁹ Vedanta, Taoizm ve Zen

⁶ Yapılan araştırmalara göre erken çocukluk dönemi, kapsadığı yaş aralığı itibarıyla modelden öğrenmenin etkin olduğu ve bilişsel süreçlerin hızla geliştiği bir dönemdir. Bununla birlikte çocuğa özellikle de ebeveynleri tarafından sağlanan her türlü destek eğitime olumlu bir katkı sunarken olumsuz her türlü davranış ya da rol-modellik de o derece negatif etkileşimin gözlemlendiği bir periyot olarak karşımıza çıkmaktadır. Emine Elif Çakmak İgalcı, “Erken Çocukluk Döneminde Sosyal Bilişsel Öğrenme Kuramından Hareketle Değerler Eğitiminde Tasavvufi Unsurlar”, *BAİD* 14, (Aralık 2021), 64.

⁷ Jawad, “Post-World War II Case Studies: Case Study II-Gai Eaton or Hasan Abdal Hakîm”, 102.

⁸ Gai Eaton, *Islam and the Destiny of Man* (New York Press: Islamic Texts Society, 1985), Introduction, 1.

⁹ Eaton, *A Bad Beginning and The Path to Islam*, 74; Khizar Humayun Ansari, “Eaton, (Horace Charles Le) Gai [names in religion Hasan ‘Abd al-Hakîm, Sidi Hasan] (1921–2010), Diplomat and Muslim Scholar”, *Oxford Dictionary of National Biography* (Erişim 16 Aralık 2024).

Budizmi gibi Doğu dinlerinin Batılı yazarlar üzerindeki etkisini ele aldığı *The Richest Vein* isimli eserini bu araştırmaları sonucunda te'lif etmiştir.¹⁰ Ancak ne var ki aradığını bu dinlerde de bulamamış, entelektüel merakı sonunda onu René Guénon'un (1886-1951) Gelenekselci Düşünce Okulu'na götürmüştür. Guénon'un fikirleri, Eaton'ın düşünce dünyasında köklü bir dönüşüm yaratmış ve yepyeni bir kimliğe büründürmüştür. Eaton, bu tecrübeyi şu sözlerle dile getirmektedir: “Onu okuyan ve anlayan hiç kimse bir daha asla aynı olamaz. Guénon'u okuyarak bakış açıları değişen diğerleri gibi, ben de artık yirmi birinci yüzyılın dünyasında bir yabancıydım.”¹¹

Sonraki yıllarda İslâm üzerine kapsamlı bir okuma sürecine giren Eaton, bu dönemde tasavvufa ilgi duymaya başlamıştır. 1950'lerin başında Mısır'dayken Kahire Üniversitesi'nden arkadaşı Martin Lings (Ebû Bekir Sirâceddin) (1909-2005) ve Şazeliyye tarikatına mensup Frithjof Schuon'un (Şeyh Ahmed İsa Nûreddin) (1907-1998) fikirlerinden etkilenecek Mayıs 1951'de İslâm'ı seçmeye karar vermiştir.¹²

Eaton'ın otobiyografisini yazdığı *A Bad Beginning and The Path to Islam* isimli eseri okunduğunda özgürlüğün ve kontrolsüzlüğün özellikle de karşı cinsle yaşadığı sınır tanımaz ilişkilerin İslâm'ı kabul etmeden önceki yaşam tarzını şekillendiren temel unsurlar olduğu hemen tespit edilecektir. Bu yaşam tarzı nedeniyle İslâm'a geçiş süreci de hızlı olmamış aksine kademeli bir uyum sürecini kapsamıştır. İslâm'ın öğretileri ve değerleri, zamanla onun âsi ve dünyevî meselelere meydan okuyan eğilimlerini yumuşatarak daha dengeli ve bütüncül bir yaşam anlayışını benimsemesine katkıda bulunmuştur. Bununla birlikte, Eaton'ın inancı ile

¹⁰ İlgili eser T. S. Eliot tarafından 1949 yılında New York'ta basılmıştır.

¹¹ Jawad, “Post-World War II Case Studies: Case Study II-Gai Eaton or Hasan Abdal Hakîm”, 102-103. Guénon Batı'da kaybolmuş olan geleneğin yeniden onarılıp diriltilmesi için gerekli olan yöntemin geleneksel ruhla temas kurmak olduğunu savunuyordu. Onun kanaatine göreyse bu ruh sanıldığı gibi aksine Batı'da değil Doğu'daydı. Batı maddeye önem vermiş ve bu noktada hata etmişti çünkü maddeye ne kadar çok dalınırsa toplumda bölünme ve karşıtlık öğeleri de o derecede artacak ve yaygınlaşacaktı. Buna karşın saf maneviyata yönelmek bireyleri tevhide götürecekti. Birlik olmadan çokluğun anlaşılması ise mümkün değildi. Yazarın bu görüşlerinin ayrıntılı tahlili için bk. René Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 71-86.

¹² Eaton, *A Bad Beginning and The Path to Islam*, 246.

gündelik yaşamı arasında tam bir uyum sağlama çabası kolay olmamıştır. Entelektüel sezgileri ve keşifleri, İslâm'ın sunduğu derin metafizik anlamlara güçlü bir bağlılık geliştirmesine olanak tanırken, bu anlayışın bireysel ve pratik yaşamına entegre edilmesi konusunda zorluklarla karşılaşmıştır. İslâm, bireyin hayatında her alanda denge ve uyumu teşvik eden bir inanç sistemi olmasına rağmen, Eaton'ın bu dengeyi kurmakta güçlük çektiği ve bir süre iki farklı yaşam tarzını beraberce sürdürdüğü anlaşılmaktadır.¹³ O, yaşadığı bu derin ikilemi şu sözlerle ifade etmektedir: “Uzun zaman önce yaşamış bu adam birçok yönden benim için bir yabancı. Bu yüzden bu hikâyeye otobiyografi değil biyografi diyorum... Hikâyemi üçüncü tekil şahıs olarak yazarak kendimi olduğum kişiden uzaklaştırmaya ve en azından bir ölçüde nesnelliğe ulaştırmaya çalıştım.”¹⁴ Aslında bir bakıma onun bu psikolojisi, inanç ile insan doğası arasındaki karmaşık ve dinamik ilişkiye ışık tutmaktadır. Eaton'ın yaşadığı deneyim, bir inanç sistemine geçişin yalnızca entelektüel bir süreç değil aynı zamanda bireyin kişisel ve pratik yaşamında derin dönüşümler gerektirdiğini göstermektedir.

1975'te tekrar görüşmeye başladığı Lings vesilesiyle Şazeliyye'nin Aleviyye koluna giren Eaton'ın¹⁵ İslâm'a ve özellikle İngiltere'deki Müslüman topluluğa katkıları hem pratik hem de entelektüel boyutlarda oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Pratik anlamda, İngiliz Müslüman topluluğunun gelişimi için yirmi iki yıl boyunca büyük bir özveriyle çalışmıştır. 1977-1999 yılları arasında Londra'daki Regent's Park Camii'ndeki İslâm Kültür Merkezi'nde danışmanlık yapmış ve bu süre zarfında merkezin dergisi olarak yayımlanan *The Islamic Quarterly*'nin editörlüğünü üstlenmiştir. Bu dönemde hem Müslümanlar hem de gayrimüslimler, İslâm-tasavvuf ve alevî meseleler hakkında ondan rehberlik hizmeti almışlardır.¹⁶ Eaton İslâm'ı, âdâb ve güzel ahlâk, nezâket, şefkat

¹³ Jawad, “Post-World War II Case Studies: Case Study II-Gai Eaton or Hasan Abdal Hakîm”, 104.

¹⁴ Eaton, *A Bad Beginning and The Path to Islam* (Introduction), 7.

¹⁵ Eaton, *A Bad Beginning and The Path to Islam*, 347.

¹⁶ Jawad, “Post-World War II Case Studies: Case Study II-Gai Eaton or Hasan Abdal Hakîm”, 104; Ansari, “Eaton, (Horace Charles Le) Gai”, 2; Eaton, *A Bad Beginning and The Path to Islam*, 350-351.

ve başkalarına saygıyı geliştiren manevî bir yol olarak görmektedir.¹⁷ O aynı zamanda BBC World Service’te sürdürdüğü yayıncılık kariyerini, İngiliz İslâm toplumuna olumlu katkılar sunmak amacıyla bir araç olarak kullanmıştır. Sağlık sorunları nedeniyle görevinden ayrılmasının ardından dahi Müslüman topluluğa hizmet etmeye devam etmiş, İslâm hakkında makaleler yazmış, televizyon konuşmalarına katılmış ve çeşitli dersler vermiştir. Müslüman dünyasının mevcut durumu, İngiliz Müslümanların topluma entegrasyonu, Müslüman kadınların karşılaştığı zorluklar ve İslâm adına gerçekleştirilen radikal eylemler, onun üzerinde durduğu ve çözüm üretmeye çalıştığı başlıca meselelerdir. Eaton, Müslümanlar arasında yaygınlaşan yolsuzluk, adaletsizlik, yoksulluk ve insan hakları ihlalleri karşısında derin üzüntü duymuş, bir zamanlar dünya medeniyetinin öncüsü olan Müslüman toplumların etkisiz ve bölünmüş bir hâle gelmesi onu rahatsız etmiştir. Bu bağlamda, İslâm’ın özündeki denge ve barış değerlerini yeniden canlandırma çabalarını aktif bir şekilde desteklemiştir.¹⁸

Ayrıca Eaton, İslâm adına gerçekleştirilen şiddet eylemlerinin kararlı bir eleştirmeni olarak öne çıkmıştır. İntihar bombacılığı da dahil olmak üzere her türlü şiddet eylemini açıkça kınamış ve bu tür davranışları İslâm’ın özünden uzak sapkınlıklar olarak tanımlamıştır. Ona göre İslâm, dengeli bir yaşamı ve barışı esas alan bir dindir. Bu nedenle Müslümanların, dinlerini şiddet ve saldırganlıkla ilişkilendiren anlayışlara karşı net bir tavır takınmaları gerekmektedir.¹⁹ Bununla birlikte Eaton, İngiliz kimliği ile İslâmî inançlar arasında herhangi bir çelişki görmemekte; bilakis, bu iki kimliğin birbirini tamamlayan unsurlar olarak uyum içinde var olabileceğini savunmaktadır.²⁰ Bu tutumuyla, İslâm’ın evrensel değerlerini İngiltere toplumunda temsil eden önemli Müslüman figürlerden biri

¹⁷ Gai Eaton, “The Earth’s Complaint”, *The Essential Sophia*, ed: Seyyed Hossein Nasr – Katherine O’Brien (Bloomington: World Wisdom, 2006), 235.

¹⁸ Jawad, “Post-World War II Case Studies: Case Study II-Gai Eaton or Hasan Abdal Hakîm”, 105.

¹⁹ İlgili konuşma kaydı için bk. Radicalmiddleway, “Shaykh Charles Hasan Le Gai Eaton //RMW Launch”, *YouTube* (16 Aralık 2005), 0:00-22:11.

²⁰ Jawad, “Post-World War II Case Studies: Case Study II-Gai Eaton or Hasan Abdal Hakîm”, 106-107.

olarak değerlendirilmektedir. Dolayısıyla Eaton'ın tasavvuf hakkındaki görüşlerine geçmeden önce; Hristiyanlıktan İslâm'a intikal etmiş bir birey olarak İslâm'a dair genel yaklaşımlarını incelemek ve bu bağlamda dinî kimlik, Batı-İslâm ilişkisi ve kültürel adaptasyon konularındaki görüşlerini ortaya koymak, çalışmanın metodolojik bütünlüğü açısından önem taşımaktadır. Bu bağlamda, Eaton'ın Batı'daki Müslüman kimliğini nasıl temellendirdiği ve İslâm'ı Batılı zihinlere ulaştırma çabasında ne tür söylemsel stratejiler izlediği sorusu, düşünce dünyasını daha derinlikli biçimde anlamlandırmaya katkı sunmaktadır.

1. Doğu ile Batı Arasında İslâm'ı Anlamak: Eaton'ın Yolu

Eaton'ın İslâm'a dair genel yaklaşımları, özellikle Batı düşünce geleneğiyle kurduğu ilişki üzerinden daha sağlıklı bir biçimde kavranabilir. O, İslâm'ı Batılı muhataplara aktarmanın taşıdığı zorluklara sıkça dikkat çeker. Bu süreci, derin tarihsel önyargılar ve yanlış kanaatlerle şekillenmiş bir zihinsel atmosferde yürümeye benzetir; bu adeta bir mayın tarlasında ilerlemek gibidir. Zira Hristiyan ya da agnostik bir geçmişe sahip bireylerin düşünsel arka planında, İslâm'a dair hakikatin doğrudan kavranmasını engelleyen çeşitli bariyerler yer almaktadır. Bu durum karşısında Eaton, iletişimde ihtiyatlı ve kavramsal açıdan dikkatli bir söylem geliştirmeyi gerekli görür. Her ne kadar yaklaşık yarım asırdır Müslüman kimliğiyle yaşıyor olsa da agnostik bir çevrede yetişmiş olması, Batı düşüncesinin etkilerini zihninden tamamen silmesini zorlaştırmıştır. Ancak o, bu durumu bir engel olarak değil; aksine, karşılıklı anlayışa kapı aralayan bir imkân olarak yorumlamaktadır. Batılı ve Müslüman kimlikleri aynı anda taşımının, iki farklı lisana vâkıf olmakla eşdeğer olduğunu savunur. Bu çift yönlü aidiyet, ona göre farklı medeniyet havzalarına hitap edebilme becerisi kazandırmaktadır. Eaton'ın gözünde Batı kültürü, insanın manevî yönünü ihmal eden ve ruhu daraltan bir medeniyet tasavvurunun dışı vurumudur. Bu bağlamda, böylesi bir yapının sınırlarını ve açmazlarını fark edebilmek için bireyin, Batılı kimliğinden kısmen de olsa mesafe alması gerektiğini ileri sürer. Nitekim dine uzak biri kendisine “İnsanlar neden İslâm'la ilgilenmeli?” diye sorduğunda verdiği cevap, onun dü-

şünce çizgisini özlü biçimde yansıtır: “Bir başka bakış açısı kazanmak ve biraz temiz hava solumak için.”²¹ Bu yanıt hem Batı medeniyetine dair eleştirilerini hem de İslâm’ın bireye sunduğunu düşündüğü zihinsel ve ruhsal açıklığı veciz bir biçimde yansıtmaktadır.

Bu bağlamda Eaton, Hristiyanlık ile İslâm’ı karşılaştırmalı bir perspektiften ele alır. Ona göre Hristiyanlık, merkezine sevgi ilkesini yerleştiren bir din olarak öne çıkarken; İslâm, daha çok ilahî yasaya dayanan bir din olarak tezahür eder. Ancak bu tespit, onun açısından indirgemeci bir karşılaştırmadan ibaret değildir; zira her iki dinin tarihsel kökenleri ve hukukî yapılanmaları özsel farklılıklar taşımaktadır. Eaton’a göre İslâm, doğrudan Kur’ân ve Sünnet’e dayanır. Bu iki temel kaynak, şariat adı verilen ilahî hayat nizamının temelini oluşturur. Şariat, yalnızca teorik bir sistem değil; Hz. Peygamber’in örnekliğiyle pratiğe taşınmış bütüncül bir yaşam biçimidir. Bununla birlikte Eaton, şariat ile fıkıh arasında çoğu zaman göz ardı edilen önemli bir ayrım bulunduğuna dikkat çeker. Şariat, vahye dayalı olduğu için mutlak ve değiştirilemez niteliktedir. Buna karşılık, fıkıhın büyük bir bölümü insan aklının ürünü olan yorumlara dayanmaktadır. Fıkıhî hükümler, yaşadıkları dönemin toplumsal ve siyasal şartları içerisinde, dinin evrensel ilkelerinden yola çıkarak ictihatta bulunan âlimler tarafından şekillendirilmiştir. Bu sebeple, doğrudan Kur’ân ve Sünnet’e dayanmayan fıkıhî yorumların zamanla değişmesi mümkündür; hatta değişimleri zarurî hâle de gelebilir.²² Eaton’ın bu yaklaşımı, ilahî olan ile beşerî olan arasındaki sınırların kavramsal düzeyde netleştirilmesi açısından dikkate değerdir. Aynı zamanda, İslâm’ın sabit ilkeleri ile tarihsel tecrübeleri arasında sahih bir denge kurma çabasını da yansıtmaktadır.

Eaton, kutsal metinleri yalnızca içerik bakımından değil, aynı zamanda yapısal özellikleri açısından da karşılaştırmalı bir biçimde ele alır. Ona göre Eski Ahid, geniş bir tarihsel süreç boyunca yaşamış ve çoğunlukla ilhamla yazıldığı kabul edilen farklı kişilere nispet edilen metinlerden oluşur. Bu nedenle yeknesaklıktan uzak, katmanlı bir tarihî birikimin ürünü olarak değerlendirilir. İncil ise doğrudan Kur’ân’la değil; daha

²¹ Gai Eaton, *Tanrı’yı Hatırlamak, İslam Üzerine Düşünceler*, çev. Salime Leyla Gürkan (İstanbul: İnsan Yayınları, 2022), 19-20.

²² Eaton, *Tanrı’yı Hatırlamak-İslam Üzerine Düşünceler*, 99-100.

çok Hz. Peygamber'in hadisleriyle karşılaştırılabilir niteliktedir. Eaton bu farkı açıklamak üzere, İncil'i çok renkli bir post, Kur'an'ı ise hiçbir unsurun eklenip çıkarılamayacağı tek parça bir kumaş olarak betimler.²³ Bu dikkat çekici metaforlar, Kur'an'ın lafzî ve manevî bütünlüğünü, değişmezliğini ve ilahî kökenini vurgulamak amacıyla bilinçli bir ter-cihle kullanılmıştır.

Diğer taraftan şeriatın sözlük anlamından yola çıkan Eaton, bu kav-rama alışılmışın dışında bir yorum kazandırır. Arapçada “hayvanların su birikintisine indiği yol”²⁴ anlamına gelen şerî'a kelimesi, ona göre köke-nindeki bu tasvirle insan hayatına dair daha derin bir anlam barındırır. Bu bağlamda şeriat, yalnızca dünyevî düzeni sağlayan bir sistem değil, aynı zamanda insan için hayat suyunu temsil eden, manevî kaynağa gö-türen bir yoldur. Eaton, insanın yolculuğunu bu bağlamda sadece suya inmekle sınırlı görmez; aksine, bu yolculuğun nihaî hedefinin manevî âleme, cennete ve Kur'an'da “el-Mukît” olarak geçen Allah'a yönelmek olduğunu belirtir.²⁵ Nitekim mukît kelimesi sözlükte “koruyan, güç yetiren, muktedir olan, mahlûkatın rızıklarını veren”²⁶ gibi anlamlara gelir. Eaton'ın bu kavrama yaptığı vurgu, şeriatın yalnızca fiziksel ya da toplumsal ihtiyaçlara değil, aynı zamanda insanın manevî susuzluğuna da cevap verdiğini göstermektedir. Onun “hayat suyu” metaforu, şeriatı bireyi hakikate ulaştıran bir içsel yolculuk rehberi olarak konumlandırır. Aynı şekilde, el-Mukît ismine yaptığı gönderme, bu yolculuğun amacının ilahî rahmete kavuşmak olduğunu somutlaştırır. Böylece şeriat, Eaton'ın yaklaşımında, bireyin yalnızca maddî hayatını düzenleyen değil, aynı zamanda onun manevî yönünü besleyerek ruhsal olgunluğa ulaştıran çok katmanlı bir sistem hâline gelir.

²³ Gai Eaton, *İslam ve İnsanlığın Kaderi*, çev. İhsan Durdu (İstanbul: İnsan Yayınları, 1992), 142-143.

²⁴ Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, tashih: Emin Muhammed Abdülvehhâb-Muhammed Sâdık Ubeydî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1999), “şra”, 7/86.

²⁵ Eaton, *Reflections*, 172.

²⁶ İbn Manzûr, “kvt”, 11/340; Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râğıp el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrut: Dâru'l-Mâ'rife, ts.) “kvt”, 414.

1.1. İnsanın Zorlu Görevi: Halifelik

Eaton, İslâm'ın insan anlayışını yorumlarken onu varlık hiyerarşisi-nin merkezine yerleştirir. Ona göre insan, yeryüzünde Allah'ın halifesi olma sorumluluğunu taşıyan yegâne varlıktır. Bu konum manevî (di-key) hakikatin, dünyevî (yatay) düzlemdeki yansıması olma niteliğini de beraberinde getirir. İnsanın bu temsil işlevi, sahip olduğu akıl, irade ve sorumluluk bilinciyle güç kazanır. Akıl, Eaton'a göre, insanı diğer mahlûkattan ayıran ve ona özel olarak bahşedilmiş bir cevherdir. Bu yeti sayesinde insan, kendi varlığını Allah'ın bir âyeti ve tecellîsi olarak kavrayabilir. Eaton ayrıca, konuşma yetisiyle donatılmış olması bakımından insanı, Allah'ın hitabına muhatap olabilen tek varlık olarak görür. Bu muhataplık yalnızca vahiy ile sınırlı değildir; aynı zamanda ilham, dua ve içsel sezgi aracılığıyla da devam eder. Bu çerçevede, insan ile Yaratıcı arasındaki iletişim hem nazarî hem de irfanî düzeyde sürekliliğini korur.²⁷

İslâm düşüncesinde özellikle tasavvuf geleneğinde kalp, yalnızca duyguların değil, aynı zamanda bilginin, sezginin ve marifetin de merkezidir.²⁸ Eaton'a göre bu yaklaşım, kalbin modern psikolojik anlayışlardan farklı olarak akıl, idrak ve tefekkürle yakından ilişkilendirildiğini gösterir. Bu bağlamda kalp, salt bir his merkezi olmanın ötesinde, insanın manevî hakikatlerle temas kurduğu temel bir idrak düzlemidir. Eaton, kalbin bu özgün konumunu “berzah” kavramıyla açıklar. Kalp, ilahî olan ile dünyevî olanı hem birbirinden ayıran hem de birbirine bağlayan aracılık işlevine sahiptir. Bu çift yönlü yapısı, tasavvufî düşüncede insanın varlık düzenindeki merkezî konumuyla birebir örtüşür. İnsanın bu “berzahî” niteliği, onun yeryüzünde Allah'ın halifesi olma sorumluluğuna da derinlik kazandırır.²⁹ Zira ancak iki âlem arasında aracılık yapabilen bir

²⁷ Charles Le Gai Eaton, “Man”, *Islamic Spirituality*, ed. Seyyed Hossein Nasr (London- New York: Routledge Library Editions, 1987), 48/637-638.

²⁸ Hakîm Tirmizî Kur'an'da geçen ve genellikle “kalp” olarak çevrilen dört farklı kavramın –sadr (göğüs), kalb, fuâd ve lübbün– anlam ve işlev bakımından birbirinden nasıl ayrıldığını eserinde detaylı olarak işler. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Hakîm et-Tirmizî, *Beyânu'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-fuâd ve'l-lübb*, thk. Abdurrahim Sayeh (Kahire: Merkezü'l-Kitâb li'n-Neşr, ts.).

²⁹ Eaton, “Man”, 48/639.

varlık hem ilahî hikmeti hem de dünyevî düzeni kuşatacak bir temsil yetisine sahip olabilir.

İnsanın yeryüzündeki halifeliği, ona emanet edilen kutsal bir sorumluluğun ifadesidir ve bu emanet ciddi bir mesuliyet yükü taşır. Kur'ân bu sorumluluğun ihmal edilmesi hâlinde karşılaşılabilecek sonuçlara dair açık uyarılarda bulunur.³⁰ Eaton, tarih boyunca Müslümanların bu emanetin mahiyetine ilişkin olarak çeşitli görüş ayrılıkları yaşadıklarını belirtir. Ona göre bu anlamlardan biri, insanın yaratılışı gözetmek ve korumakla yükümlü bir “halife-nâib” olarak konumlandırılmasıdır. Bu temsil görevi, bireyin keyfî davranamayacağı; aksine ilahî iradeye tâbi bir bilinçle hareket etmesi gerektiği anlamına gelir. Ne var ki, insan bu sorumluluğu terk ederek kendi iradesini merkeze aldığı anda, zulmeden ve haddini aşan bir figüre dönüşür.³¹ Eaton bu dönüşümü, bireyin hem kendisine hem de çevresine karşı adalet duygusunu yitirmesiyle açıklar: İnsan, dostlarına haksızlık eder; hayvanlara, duygudan ve bilinçten yoksun varlıklar gibi yaklaşır. Doğayı, -dağları, ovaları, okyanusları ve nehirleri- sonsuz ve sınırsız kaynaklar gibi tüketir. Böylece kötü bir vekil olduğunu bizzat fiilleriyle gösterir. Doğal düzenin bozulması karşısında ise tabiatın kendisine karşı oluşundan şikâyet eder. Oysa bu durum, onun “emaneti” hakkıyla taşıyıp taşımadığının en temel göstergesidir. Eaton bu sınavı “görmek” fiiliyle özetler.³² Nitekim Kur'ân'da, “*Biz, kimlerin daha güzel amel edeceğini deneyelim diye yeryüzündeki her şeyi oranın süsü yaptık.*”³³ buyrulur, insanın bu imtihanla muhatap kılındığı açıkça belirtilir.

Bu bağlamda Hz. Muhammed'in halifelğe dair yaklaşımı ise “abd” yani “kul/köle” kimliği üzerinden şekillenir.³⁴ Eaton; Peygamber'in “Abdullah-Allah'ın Kulu” vasfını sıradan bir sıfat olarak değil, peygamberliğin doğasına ilişkin temel bir kavramsal çerçeve olarak değerlendirir. Ona göre kölelik, “itaatkâr bir pasiflik hâli”dir ve peygamberlerin dünyevî etkinliklerinin ön koşulunu oluşturur. Hz. Peygamber yalnızca kendi

³⁰ *Kur'ân Yolu* (Erişim 3 Ekim 2024), el-Ahzâb 33/72.

³¹ Eaton, *Reflections*, 116.

³² Eaton, *Reflections*, 116.

³³ el-Kehf 18/7.

³⁴ Eaton, *Reflections*, 96.

iradesini ilahî iradeye tâbi kılmakla kalmaz; aynı zamanda, zihninde vahyin serbest akışını engelleyebilecek her türlü bireysel yönlendirmeyi dışlayan mutlak bir teslimiyet hâlini temsil eder.³⁵ Eaton’a göre bu teslimiyet, Hz. Muhammed’in vahyi eksiksiz ve bozulmadan alabilmesini sağlayan aslî zemindir. Onun ruhsal istidadı, ilahî mesajın saf bir biçimde aktarılmasına imkân tanıyacak kadar duru ve arı bir nitelik taşır. Bu yorum doğrultusunda peygamberlik, yalnızca aktif bir tebliğ vazifesini değil, aynı zamanda ilahî iradeye yönelik tam bir içsel teslimiyeti de içerir. Eaton’ın tespitine göre, vahiy sürecinde peygamberin rolü çift yönlüdür. Hem faal bir alıcı hem de ilahî hitaba karşı mutlak teslimiyet içindeki pasif bir muhatap olmak, bu sürecin ayrılmaz iki yönünü oluşturur.

1.2. Allah’a Olan Ontolojik İhtiyaç

Eaton’ın eserleri incelendiğinde, İslâm düşüncesi bağlamında insanın konumu, varoluşsal mahiyeti ve ibadetlerin maksadı gibi temel meseleler üzerine yoğunlaştığı görülür. Bu bağlamda, onun belki de en çarpıcı tespitlerinden biri, gelip geçen tüm ihtiyaçların arka planında var olan aslî ve tek bir ihtiyaca -Allah’a duyulan ihtiyaca- işaret etmesidir.³⁶ Bu yaklaşım, insanın hem varlık düzeyinde hem de bilinç düzeyinde sürekli bir eksiklik ve bağımlılık hâli içerisinde olduğunu varsayar.

İnsanoğlunun gereksinimleri sadece yemek yeme, giyinme ve barınma gibi maddî unsurlarla sınırlı değildir; aynı zamanda sevilme, korunma, anlam arayışı ve inanç gibi manevî boyutları da kapsar. Eaton’a göre, maddî ihtiyaçların döngüsel niteliği -örneğin karnı doyduktan bir süre sonra yeniden acıkmak- insanın ontolojik boşluğunun sürekliliğine işaret eder. Bu boşluk, “*Allah zengindir, siz ise yoksulsunuz.*”³⁷ âyetinin anlam dünyasında yankı bulur. İnsanın fakirliği, yalnızca ekonomik ya da toplumsal bir eksiklik değil, bizzat varlık düzeyinde bir yoksunluk hâlidir. Bu açıdan bakıldığında, kişi ne kadar dünyevî imkâna sahip olursa olsun, hakikatte kendisine ait hiçbir şeye sahip değildir. Ne serveti ne de erdemleri hakiki anlamda ona aittir; zira sahip olduğu her şey, Allah

³⁵ Eaton, *İslam ve İnsanlığın Kaderi*, 122-124.

³⁶ Eaton, *Reflections*, 134.

³⁷ Muhammed 47/38.

tarafından ona geçici olarak verilmiş, zamanı geldiğinde ise asıl sahibine iade edilecek birer emanet hükmündedir.³⁸ Bu bilinç düzeyi, insanın kendi gerçek yoksulluğunu idrak etmesini sağlar ve bu idrak, fâni ile bâkî olan arasında bir kanal açar.³⁹ Böylece zamanın kısa ömürlü varlığı, ezeli ve ebedî hakikatle temas kurma imkânına kavuşur.

Eaton'ın bu yorumu, tasavvufî geleneğin insanın “fakr” (yoksulluk) hâlini kemâle ermenin başlangıç noktası olarak değerlendirmesiyle de örtüşmektedir. Nitekim bu konuda tasavvufun belirlediği ölçüyü Şiblî (ö. 334/946) şu şekilde ortaya koyar: “Fakrın en zayıf alâmeti, dünya bütünüyle bir kulun olsa da onu bir günde infak etmesidir. Şayet kişi, bunu yaptıktan sonra bir günlük yiyeceğini bile elinde tutmadığı aklına gelir ve bu davranışına üzülürse fakr konusunda sadakat göstermemiş olur.”⁴⁰ Şiblî'nin vurguladığı gibi asıl imtihan, sadece infak etmek değil; infak ettikten sonra geriye hiçbir şey kalmadığında bile hiçbir endişe ve pişmanlık duymamaktır. Kişi, infaktan sonra “Yarın ne yiyeceğim?” diye düşünür, bir burukluk hissederse, bu onun Allah'a tam tevekkül ve teslimiyet içinde olmadığını gösterir. Dolayısıyla fakr, sadece maldan değil, endişeden, beklentiden, yarının kaygısından da arınmaktır.

1.3. İbadet ve Hatırlama: Namaz ve Dua Üzerine

Yaratıcıyla kul arasındaki bağı kuvvetlendiren temel vasıtalardan biri ibadettir. Özellikle namaz ve dua gibi süreklilik arz eden ibadetler, bu ilişkinin hem idrak hem de eylem boyutunda derinleşmesine katkı sağlar. Müslümanlar günde beş vakit namaz kılmakla mükelleftirler. Bu ibadet Müslüman olmayanlar tarafından çoğu zaman zor ve meşakkatli bir ritüel olarak değerlendirilir. Eaton'a göre ise söz konusu görüş, dışarıdan bakıldığında oluşan yüzeysel yargının bir ürünüdür. Ona göre namaz, zorlu bir yükümlülük değil; aksine Müslümanlarca kolaylıkla ve istekle ifa edilen bir eylemdir. Bu ibadet, bireyin manevî dengesini korumasına,

³⁸ Eaton, *Reflections*, 161.

³⁹ Eaton, *Reflections*, 135.

⁴⁰ Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülhalim Mahmûd & Mahmûd İbn eş-Şerîf (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1119), 2/433.

düşüşlerden sakınmasına ve Kur'an'ın ifadesiyle "Dâru's-Selâm"⁴¹, yani "Huzur Yurdu"na yönelmesine vesile olur.⁴²

İbadetin amacı, Allah'ın kudretini artırmak yahut O'na bir fayda sağlamak değildir. Eaton bu noktada, Allah'ın mutlak ve eksiksiz varlığını vurgular. Tüm insanlar O'na ibadet etse de bu O'nun azametinden hiçbir şey eksiltmeyeceği gibi, hiç kimse ibadet etmese de O'nun ululuğunda bir azalma meydana gelmez. Zira "O, O'dur." Ezelî ve ebedî hakikatinden bağımsız hiçbir varlık fiilinin O'nu etkileyebilmesi mümkün değildir. Bu bağlamda ibadet, kulun kendi yararına yönelik bir eylem hâline gelir. Kur'an'da insan, muhtaç (fakîr)⁴³ bir varlık olarak tanımlanır.⁴⁴ Dolayısıyla ibadet, insanın bu ontolojik muhtaçlığını tanıması ve ona uygun bir hâl içinde kalabilmesi için bir vesiledir.

Eaton'a göre ibadet, en temelde bir tür "hatırlama"dır. Allah'ın varlığının bilincinde olmak, O'nu düşünmek ve sürekli hatırdan tutmak -zikir anlamında-ibadetin özüdür. Bu süreklilik hâli, dünya meşgalesiyle donuklaşan insan kalbinin yumuşamasını ve yeniden kavrayış kazanmasını sağlar. Bu bağlamda insan, yalnızca fiziksel hareketlerle değil, zihinsel ve ruhsal uyanıklıkla da ibadet hâlinde bulunur. Tasavvuf geleneğinde bu, "zikr-i daimî" kavramıyla karşılık bulur.⁴⁵ Nitekim insanın yaratılış amacı da Kur'an'da "yalnızca Allah'a kulluk"⁴⁶ olarak ifade edilmiştir. Kul tarafından samimiyetle yapılan hiçbir ibadet karşılıksız bırakılmaz. Allah ile kul arasında gerçekleşen bu diyalog sadece tek yönlü bir çağrı değil, aynı zamanda mukabele ile bütünleşen bir karşılaşmadır. "*Bana seslenin ki cevap vereyim.*"⁴⁷ buyrulur bu mütekâbiliyet açıkça vurgulanır. Dolayısıyla ibadet kulun tek taraflı gerçekleştirdiği bir eylem değil; ilahî hitaba karşılık veren bilinçli bir katılımdır. Diğer varlıklar da yaratılışları

⁴¹ Yûnus 10/25.

⁴² Eaton, *Reflections*, 146.

⁴³ "Muhtaç" ifadesi tasavvufî fakr kavramı altında geçmekte olup âyetteki kullanımı şu şekildedir: "*Ey insanlar! Allah'a muhtaç olan sizlersiniz. Allah ise hiçbir şeye muhtaç değildir ve mutlak kemaliyle hep övgüye layık olan O'dur.*" el-Fâtır 35/15.

⁴⁴ Eaton, *Reflections*, 179.

⁴⁵ Kuşeyrî'ye göre zikir Allah'a giden yolda en temel umdedir. Devamlı zikir istisna tutulacak olursa başka hiçbir şekilde hiç kimse Allah'a ulaşamaz. Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 2/374.

⁴⁶ ez-Zâriyât 51/56.

⁴⁷ el-Mü'min 40/60.

gereği Allah'ı tesbih ederler; ancak bunu bilinçli olarak değil, fitrî bir düzeyde gerçekleştirirler. İnsanın ayrıcalığı, ibadeti idrak ederek, bilinçli bir tercihle îfa edebilme yetisinde yatar. Bu yönüyle insan, Yaratıcısıyla bilinçli iletişim kurabilen yegâne varlık konumundadır.⁴⁸

Kur'ân'ın beyanına göre yeryüzündeki her şey, kendi lisanınca Allah'ı tesbih etmektedir: “*Yedi gök, yer ve bunların içindekiler O'nu tesbih eder. Hiçbir şey yoktur ki O'nu hamdiyle tesbih etmesin, fakat siz onların tesbihlerini anlamazsınız.*”⁴⁹ Ne var ki modern insan, gündelik hayatın yoğunluğu içinde yalnızca Allah'ı unutmamaktadır; aynı zamanda yaratılışın kendisinde taşıdığı ilahî işaretleri de görmezden gelerek zamanla ruhunu bu işaretlere karşı duyarsızlaştırmaktadır. Aceleyle sürdürülen rutinler, sadece gafletin değil, aynı zamanda kalbin katılaşmasının da göstergesidir.⁵⁰ Eaton, bu bağlamda modern insanın zamanla kurduğu ilişkinin dönüşümüne dikkat çeker. Ona göre günümüz insanı, zamanı yaşamak yerine ona karşı bir yarış hâlinde varlığını sürdürmektedir. İnsanlar bir yerden başka bir yere “seyahat etmek”ten ziyade, kısa sürelerde “taşınmakta”; bu esnada dağları, nehirleri, ormanları yani ilahî tecellîlerin şahitleri olan varlıkları görmeden geçmektedir. Hâlbuki tüm bu unsurlar, insanı Allah'a götüren işaretlerdir. Kur'ân'da rehberlik eden yıldızlar,⁵¹ cennetle ilişkilendirilen saf su ırmakları⁵² artık şehir ışıkları ve beton yapılar arasında görünmez hâle gelmiştir. Eaton bu bağlamda sorar: “Kur'ân'da hidayet kaynağı olarak zikredilen yıldızlar, sokak aydınlatmaları onları yok ederken nerededir? Cenneti hatırlatan saf su ırmakları bu gürültülü dünyanın neresindedir?”⁵³

Bu sorular, yalnızca fiziksel bir çevre eleştirisi değil, insanın içsel dünyasına dair derin bir sorgulamayı da beraberinde getirir. Doğadan kopuş, beraberinde hikmetten ve tefekkürden uzaklaşmayla neticelenir. Tabiatla olan bağın zayıflaması, insanın varlıkla kurduğu anlam ilişkisini ve ibadet duyarlılığını zedeler. Zira Kur'ânî perspektifte tabiat bir

⁴⁸ Eaton, *İslam ve İnsanlığın Kaderi*, 374.

⁴⁹ el-İsrâ 17/44.

⁵⁰ Eaton, *Reflections*, 181.

⁵¹ en-Nahl 16/16.

⁵² Muhammed 47/15.

⁵³ Eaton, *Reflections*, 181.

“âyetler bütünü”dür ve onu göz ardı etmek, Allah’ın mesajını göz ardı etmekle eşdeğerdir. Eaton’a göre bu kopukluk telafi edilmedikçe, insanın hikmete, huzura ve derin bir varlık bilincine ulaşması mümkün değildir. Tabiata yönelik yalnızca estetik bir tercih değil, aynı zamanda ilahî olanla yeniden irtibat kurmanın zorunlu bir basamağıdır. Bu yönüyle modern insanın doğayla barışık bir yaşam tarzı benimsemesi, yalnızca ekolojik değil, aynı zamanda manevî bir sorumluluk olarak değerlendirilmelidir.

İbadetin özündeki zikir ve hatırlama bilinci,⁵⁴ bu bağlamda yalnızca bir ritüel değil; insanın ilahî âyetlerle kurduğu farkındalığın sürekliliği hâline gelir. Ancak bu hatırlamanın daha derin ve varoluşsal boyutu, tasavvufun tevhîd merkezli yorumlarında çok daha geniş biçimde anlam kazanır.

2. Bireysel Arayış ve Tasavvufî İhtiyaç

Eaton’ın tasavvuf anlayışına dair görüşlerine ilk olarak 1978 Kasım ayında BBC’de gerçekleştirdiği bir radyo konuşmasında rastlanmaktadır. 1978–1996 yılları arasında düzenli olarak cuma günleri yayınlanan bu konuşmaların ana temasını, İslâm’ın çağdaş toplum içindeki rolü ve bireyin bu bağlamdaki manevî konumu oluşturur. Eaton’ın ifadeleri, yalnızca teorik bir din anlatısı değil; aynı zamanda modern insanın içsel arayışlarına yönelmiş derin bir tasavvufî perspektifi de yansıtır.

1978’deki ilk konuşmasına, yıllar önce okuduğu etkileyici bir menkıbeyle başlayan Eaton, bireysel dönüşümün mahiyetini bu hikâye aracılığıyla dinleyiciye aktarmayı amaçlar. Rivayete göre bir mürşîd, Allah’ı nasıl bulabileceğini merak eden müridiyle beraber nehir kenarında yürümektedir. Yolculuk esnasında önündeki taş takılarak nehre düşer mürid, kısa süreliğine boğulma tehlikesi geçirir ancak mürşîd onu hemen kurtarmak yerine bir süre başını tamamen suya bastırır. Genç mürid nefessiz kalıp ölümlü burun buruna geldiği anda dışarı çekilir. Panik ve şaşkınlık içindeki mürid, bu tavrın nedenini sorduğunda, mürşîdin verdiği cevap

⁵⁴ İbadetin özündeki hatırlama bilinci, tasavvufî geleneğin en derin uygulaması olan zikir ile metafizik bir boyut kazanır. Bu konu ilerleyen bölümlerde varlık bilinci, tevhid ve ego aşımı bağlamında ayrıca ele alınacaktır.

oldukça dikkat çekicidir: “Allah’ı bulma ihtiyacın, az önceki nefes alma ihtiyacın kadar elzem hâle geldiğinde, sen bu yolda olmuşsun demektir.”⁵⁵

Kanaatimizce Eaton’ın bu hikâyedeki en çarpıcı vurgusu, “Allah’ı bulma ihtiyacı” ifadesinde somutlaşmaktadır. Bu noktada şu soru ortaya çıkar: Böylesi derin bir ihtiyaç, insanın yaratılışında var olan fitrî bir yöneliş midir, yoksa sonradan gelişen bir arayışın sonucu mudur? Eaton bu soruya iki düzlemde yanıt verir. Ona göre bazı insanlar için dinin ilahî emir ve yasaklarına uymak yeterli bir yönelim alanı oluşturur. Ancak bir başka grup insan, yalnızca dışsal biçimde dinî yaşantıyla yetinmeyip daha derin, daha içsel bir anlam arayışı içerisinde bulunur.

Eaton, bu ikinci grubu “içlerinde yeşeren zorunlu ihtiyaç tohumuna sahip bireyler”⁵⁶ olarak tanımlar. Bu bireylerde manevî arayış, sıradan bir ilgi veya estetik yönelimden ibaret değildir; bilakis varoluşsal bir zorunluluk, bastırılmaz bir ihtiyaç olarak kendini gösterir. İşte bu zorunlu ihtiyaca cevap verebilecek yollardan biri olarak Eaton tasavvufu öne çıkarır. Onun bakış açısına göre tasavvuf, bireyin yalnızca davranışsal düzeyde değil, varlık düzeyinde de dönüşüm geçirmesini sağlayan bir irfan yoludur. Bu yönüyle tasavvuf, içsel susuzluğu derinleşen bireyler için bir manevî kaynak, vahiyle uyumlu tecrübe alanı ve nihayetinde Allah’a olan ihtiyaç bilincinin yönlendirici bir karşılığıdır.

2.2. Tasavvufun Mahiyeti ve Yaşantıdaki Yeri

Tasavvufun mahiyetine dair tarih boyunca farklı tanımlar yapılmıştır. Her mutasavvıf kendi zevk, meşrep ve manevî tecrübesine göre tasavvufu farklı biçimlerde tanımlamış; bu tanımların her biri tasavvufun çok katmanlı yapısına işaret etmiştir.⁵⁷ Bu çeşitlilik, tasavvufun yalnızca teorik bir söylemden ibaret olmadığını, aynı zamanda tecrübî bir yönü bulunduğunu da ortaya koymaktadır.

Eaton’a göre tasavvufun mahiyetine dair yapılan tanımlar arasında en belirleyici olanı, onun İslâm’ın bîatınî boyutunu temsil etmesidir. Ona göre tasavvuf; bu dünyada dahi bir insanın (erkek veya kadın fark etmeksizin)

⁵⁵ Eaton, *Reflections*, 11.

⁵⁶ Eaton, *Reflections*, 11.

⁵⁷ Bu tanımlar için bk. Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, 440-445.

cennetin tadını, mahremiyetin sıcaklığını ve tevhîdin hakikatini (Reality of Union) tecrübe edebileceği sınırsız bir boyuttur.⁵⁸ Bu anlamda tasavvuf, ümmetin damarlarında dolaşan bir kan gibi hayatı besleyen içsel bir dinamiktir.⁵⁹ Eaton tasavvufu “sevgi ve bilgiyle yoğrulmuş içsel bir din (inward religion)” olarak tanımlar.⁶⁰ Ona göre insan benliği, iki mutlak kutup arasında -içkin olanla aşkın olan arasında- buzdan bir kapsül içerisinde asılı gibidir. Benliğin dışa dönük yönü aşkın Tanrı’ya ulaşma çabası içindeyken; içe dönük yönü, içkin Tanrı ile doğrudan teması geçmeyi arzular. Kişi, kendi varlığının katmanları arasında yeterince derine indiğinde, içsel gerçeklikle dışsal gerçekliğin özdeşliğini fark eder. Bu fark ediş, “çokluk” algısının ötesine geçerek, tüm ayrımların aşıldığı bir vahdet şuuruna ulaştırır. İçsel keşfin ardından yüzeye döndüğünde, tüm aşırılıklar çözülür ve geriye sadece “bir” olan Allah kalır.⁶¹

Eaton, “İslâm” kelimesinin kök anlamı olan “barış” kavramından yola çıkarak, bu kavramın hem bireyin iç dünyasında hem de toplumsal yapıda bir denge ve huzur hâlini hedeflediğini ifade eder. Ona göre bu barış hâli, yatay ve dikey olmak üzere iki boyutta tezahür eder. Yatay boyut, bireyler arası ilişkilerde adaletin, ahlâkın ve toplumsal düzenin inşasına işaret ederken; dikey boyut, insanın manevî olarak yükselişini, ilahî olana yönelmesini ve içsel derinliğe ulaşmasını ifade eder. Eaton, bu iki boyutun dengeli bir biçimde yapılandırılması durumunda, kişinin hem ruhen semavî olana yükselebildiğini hem de kendi varlık derinliğinde Allah’ı bulabildiğini belirtir. Söz konusu bütünlük, tasavvuf geleneğinde “insan-ı kâmil” kavramıyla ifadesini bulan kemal mertebesidir. Bu mertebede bulunan insanın vasıflarını Azîzüddîn Neseî (ö. 700/1300 [?]) şöyle tanımlar: “İnsan-ı kâmil odur ki, şeriat, tarikat ve hakikatte tam olur. Ve eğer bu ibareyi anlamıyor isen diğer bir ibâre söyleyeyim: Bil ki, insan-ı kâmil odur ki, onun için dört şey kemalde olur: iyi akvâl, iyi ef’âl, iyi ahlâk ve maarîf.”⁶² Neseî’de yer alan kriterlerin Eaton’ın

⁵⁸ Eaton, *Reflections*, 17.

⁵⁹ Eaton, *İslâm ve İnsanlığın Kaderi*, 412.

⁶⁰ Eaton, *Reflections*, 14-15.

⁶¹ Eaton, *Reflections*, 15.

⁶² Azîzüddîn Neseî, *İnsan-ı Kâmil*, çev. Ahmed Avni Konuk, (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2009), 69.

tanımında da bulunduğu görülmektedir. Yalnız onun Nesefî'den farkı; bu anlayışı Hristiyan geleneğin merkezî sembollerinden biri olan “haç” motifile ilişkilendirmesidir. Eaton'a göre yatay ve dikey boyutların keşilmesi, tıpkı haçta olduğu gibi, insanın varlık düzleminde ilahî hakikatle bulunduğu noktayı simgeler.⁶³ Bu benzetme, onun düşünsel arka planında Hristiyan metafiziğinin izlerinin sürdüğünü düşündürmektedir. Ancak burada dikkat çekici olan, Eaton'ın hem İslâm'a hem de Hristiyanlığa dair kavramlar arasında anlam köprüleri kurmaya çalışarak insanın varoluşsal bütünlüğünü merkeze almasıdır.

2.2.1. Zikir, Tevhîdin Derin Yorumu ve Egonun Aşılması

Zikir, tasavvufî hayatın merkezinde yer alan ve Eaton'ın düşünce dünyasında özel bir yer tutan manevî bir pratiktir. Onun yorumlarına göre zikir, sadece sözlü bir tekrar veya geleneksel bir ibadet şekli değil; insanın varlıkla, benliğiyle ve nihayetinde Allah'la kurduğu ontolojik ilişkinin merkezî aracıdır. Eaton, zikri “hatırlama”, “niyaz”, “dua” ve “yakarma” gibi anlamlarıyla çok katmanlı bir bilinç hâli olarak değerlendirir. Zikrin hakikatine ulaşmak için zâkirin yalnızca diliyle değil, kalbiyle ve tüm benliğiyle bu sürece dâhil olması gerekir. Eaton'a göre kişi, belli esmaları ya da yalnızca “Allah” ismini kendinden geçercesine tekrarlayarak bir çeşit gaybet (void) hâline girer. Bu aşama, dünyevî farkındalıkların silinmesiyle başlar; ardından mevcûdiyet (presence) ve nihayet hakikate (reality) ulaşılır.⁶⁴ Bu ne teorik bir düşünme süreci ne de duygusal bir yönelimdir; doğrudan deneyimlenen, sözle tarif edilemeyen bir varlık hâlidir.

Eaton bu süreci “kalbin meditasyonu” olarak tanımlar. Zikir, yalnızca Allah'ı anmak değil; nefsin sınırlarını çözmek, kimliği aşmak ve mutlak varlığa yaklaşmaktır. Zikir ilerledikçe özne-nesne ayrımı bulanıklaşır; Eaton'ın ifadesiyle “Kimin aradığı ve kimin cevap verdiği belirsizleşir.”

⁶³ Eaton, *Reflections*, 15. Aslında bu görüş René Guénon'a aittir. Düşünürün bu konudaki görüşleri için bk. René Guénon, *Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi*, çev. Fevzi Topaçoğlu (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 31-36.

⁶⁴ Eaton, *Reflections*, 16.

Bu noktada insan, yalnızca zâkir değil; aynı zamanda zikirde fâni olan bir varlığa dönüşür.⁶⁵

Zikirle bağlantılı en güçlü sözlü formül kelime-i tevhîd'tir. Eaton, bu ifadenin “Lâ ilâhe illallâh” şeklindeki yapısını yalnızca “Allah’tan başka ilah yoktur!” anlamına indirgemez. Ona göre bu yapı, evrendeki her tür uluhîyyet iddiasına karşı radikal bir inkâr (“lâ”) ve ardından mutlak bir olumlama (“illallâh”) sunar. “Lâ” kısmı, insanın hayatında Tanrı’nın yerini alabilecek her şeyi –güç, para, şöret, hatta nefsi- dışlar. Özellikle nefis, Eaton’a göre “kendi kendine yeten küçük bir Tanrı gibi davranarak” en büyük put hâline gelir.⁶⁶

“İllallâh” ise yalnızca Allah’ın kudretinin, rahmetinin ve hükmünün mutlak olduğunu ortaya koyar. O’dur ki yükseltir, indirir, verir, alır, mutlu eder, üzer. Bu tefekkür hâli, Eaton’a göre dil yoruluncaya ve kalp aydınlanıncaya kadar sürer. En sonunda ise geriye sadece hakikat kalır: Allah’tan başka her şey geçici, gölgede kalan ve dağılmaya mahkûm olandır.⁶⁷ “Lâ ilâhe” ile inkâr edilen tüm yanlış tanrılar, “illallâh” ile yerini mutlak olumlamaya bırakır. Allah’ın varlığı ve birliğiyle her şey anlam kazanır; kaos yerini düzene bırakır.⁶⁸

Eaton’ın düşünce sisteminde zikir ve tevhîd yalnızca bireysel bir ibadet değil, aynı zamanda varoluşun ebedî yönüne açılan bir farkındalık kapısıdır. Bu bağlamda, Kur’ân’ın hayatın kısalığına yaptığı vurgu da anlam kazanır. Kur’ân bir yandan insanın dünya hayatının sınırlılığına dikkat çekerken, diğer yandan düşünebilen bireyler için yeterince uzun bir ömür sunduğunu belirtir. Eaton’a göre düşünmek,⁶⁹ görmek ve anlamak için insana ihtiyaç duyduğu yeterli zaman verilmektedir.⁷⁰ Bu zaman dilimi, insanın geçici olana değil, sonsuz âleme yönelmesi için bir fırsattır. Âhireti tercih etmek, kaynağından koparılmış bir dünyeviliğin yerine, Allah’ın ebedî hazinesine bağlanmaktır. “Yalnızca O’na bağlan-

⁶⁵ Eaton, *Reflections*, 17.

⁶⁶ Eaton, *Reflections*, 20.

⁶⁷ Eaton, *Reflections*, 109.

⁶⁸ Eaton, *Reflections*, 20.

⁶⁹ “Yansımalar-Reflections” olarak kullanmayı tercih ettiği bu kelime kendisi tarafından özellikle seçilmiş ve BBC’deki radyo konuşmalarının ana temasını oluşturmuştur.

⁷⁰ Eaton, *Reflections*, 43.

mak...” ifadesiyle tasavvufî denge yeniden kurulur. Böylece kısa ve fânî olan hayat, gerçek ağırlığını ve anlamını kazanır. Bu dünyada yaşanan her olay potansiyel olarak sonsuzluğa açılan bir pencere hükmündedir. O pencereye bakan kişi gerçekten görüp anlamayı tercih edebilir ya da tüm gerçekliği göz ardı ederek kendini kapatabilir. Bu tercih bireyin varlık tasavvurunu da belirler.⁷¹

2.2.2. Tefekkürün Aşamaları ve Ruhsal Derinlik

Eaton'ın düşüncesinde tefekkür, bireyin varlık karşısındaki konumunu idrak edebilmesi için vazgeçilmez bir içsel süreçtir. Bu süreç, zihinsel bir faaliyetten çok, ruhun kendi derinliklerine yönelişi olarak değerlendirilir. Tefekkür, bilginin değil, idrakin ve sezginin geliştiği bir sükûn hâlidir. Ona göre bu içe dönüş, genellikle murakabe ile başlar; zira murakabe, insanın ilahî olana dair bir farkındalık hâline ulaşabilmesi için bilinçli bir bekleyiş ve içsel uyanıklık demektir. Murakabe hâlinde kişi, dış dünya yerine algısını içe yöneltir. Bu yöneliş bir bakıma varlığa kapanma, mutlak olana açılma çabasıdır. Bu esnada düşünme işlevi alışılmış biçiminden sıyrılır, hatta bir süre sonra sükût hâline geçer. Eaton'a göre, bu sessizlik içinde düşünce artık kalpten gelen bir sezgiye dönüşür. Artık tefekkür, zihinsel çözümleme olmaktan çıkıp kalp gözüyle idrak etmeye evrilir. Bu noktada bakışın yönü belirgin değildir; çünkü bu bakış, fiziksel bir nesneye yönelmektense, metafizik bir hakikate nüfuz etmeye çalışır. Eaton burada güneş benzetmesini kullanır: İnsan nasıl ki fiziksel gözüyle güneşe doğrudan bakamazsa, aynı şekilde Allah'a da doğrudan bakamaz. Bunun yerine, ilahî olanı temsil eden semboller, isimler veya tecelliler üzerinden yoğunlaşma sağlanabilir. Bu da gösterir ki tefekkür süreci, öncesinde belirlenmiş bir esmâ, kutsal kavram veya ilahî sıfat etrafında yoğunlaşan dikkatle şekillenir. Zira tasavvufî düşüncede murakabe bir “bekleyiş”, tefekkür ise bu bekleyişin sembolik derinliklerde yankı bulmasıdır. Eaton'ın bu bağlamda özellikle vurguladığı kavram konsantrasyondur.⁷² Bu konsantrasyon, yalnızca zihinsel bir odaklanma

⁷¹ Eaton, *Reflections*, 70.

⁷² Eaton, *Reflections*, 89-90.

değil; kalbin, ruhun ve sezginin tek bir noktaya yoğunlaştırılmasıdır. Böylece kişi, anlamak için bakmaz; bakmakla yetinmeyip görmenin ötesine geçerek idrak etmeye başlar.

Eaton'ın tefekkür anlayışı, tasavvuf geleneğinde sıklıkla kullanılan “ayna” metaforu⁷³ ile birebir örtüşür. Bu anlayışa göre kalp, hakikatin yansıdığı bir aynaya benzer; ancak bu aynanın hakikati yansıtabilmesi, ancak cilalanmış olmasıyla mümkündür. Tefekkür, bu aynanın cilalanmasına katkıda bulunan bir unsurdur. Fakat Eaton'a göre bu cila işlemi son derece meşakkatli bir içsel mücadeleyi gerektirir. Engeller çoğu zaman dıştan değil, insanın kendi iç dünyasından neşet eder. İlk engel, dikkat dağınıklığıdır. Dış uyaranlar, zihnin ve kalbin tek bir noktada odaklanmasını zorlaştırır. Bu tür engeller teknik olarak aşılabilir; sessizlik, zikir veya murakabe gibi yöntemlerle odak sağlanabilir. Ancak asıl derin engeller, kişinin kendi nefsinden kaynaklanır. Kibir, haset, öfke, hırs ve benlik iddiası gibi nefsanî kusurlar, tefekkür aynasının üzerindeki inatçı lekelerdir.⁷⁴ Eaton'a göre bu lekeler, kişinin tefekküre yönelmek istediğinde en çok karşılaştığı direnç noktalarıdır. Bu hâlde zihin ne kadar yoğunlaşmak istese de kalp sürekli bir iç gerilimle karşılaşır. Dolayısıyla kalbin cilası, sadece zihinsel bir gayretle değil; nefsin terbiyesiyle mümkündür. Bu anlamda tefekkür, sadece düşünmek değil, temizlenmek; sadece yoğunlaşmak değil, arınmaktır.⁷⁵

Tefekkür, insanın kendisinden taşarak ötesindeki varlık alanına yönelmesini mümkün kılan bir bilinç yoğunlaşmasıdır.⁷⁶ Bu yönelme, yalnızca

⁷³ Ayna metaforunu eserlerinde kullanan mutasavvıflardan İmam Gazzâlî (ö. 505/1111) aynanın mutasavvıfın irfanî tecrübe esnasında Rabbiyle yaşadığı vahdet hâlini ifade ettiğini belirtir. Bu fikri daha da fazla geliştirerek eserlerinde sıklıkla kullanan İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ise Gazzâlî'nin aksine aynanın Allah-insan özdeşliğini değil, Allah ile insan arasında aynı anda var olan aynılık-gayrılık ilişkisini göstermek amacıyla kullandığına vurgu yapar. Söz konusu metaforun bu iki şahsiyetteki iz düşümleri için bk. Ebû Hamid el-Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr, (Mecmûatü'r-Resâil el-İmâm el-Gazzâlî içinde)* thk. İbrahim Emin Mahmud, (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.), 295; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, terc. ve şerh: Ahmed Avni Konuk, haz. Mustafa Tahrâlı-Selçuk Eraydın, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2010), 21.

⁷⁴ Eaton, *Reflections*, 91.

⁷⁵ Eaton, *Reflections*, 92.

⁷⁶ Ali bin Muhammed eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985), 66.

dış dünyaya dair gözlemsel bir farkındalık değil; aynı zamanda insanın içsel meşguliyetlerinden sıyrılarak varlığa karşı daha objektif ve saygılı bir tavır geliştirmesini de sağlar. Tefekkür, kişinin kendi arzularından, önyargılarından ve gündelik beklentilerinden arınarak çevreleyen koşulları daha sahih bir bakışla değerlendirebilmesini mümkün kılar.

Eaton'ın yaklaşımına göre, tefekkür yalnızca idrak edilen dış nesnelere yönelmekle kalmaz; aynı zamanda kişiyi hikmete açık hâle getirir. Zira tefekkür, zihnin sükûna, kalbin duruluğa ulaşmasıdır ve bu hâl, ilahî anlamlara karşı bir alıcı hâline gelmektir. İslâmî bakış açısında hikmetin kaynağı doğrudan Allah'tır. Hikmet, kevnî ve kitâbî âyetlerde gizlenmiş hakikati görebilenlere bahşedilir.⁷⁷ Bu anlayış Kur'ân'da şöyle dile getirilir: “O, dilediğine hikmeti verir ve kime hikmet verilirse o kimse birçok hayra nail olmuş demektir. Bunu ise ancak derin kavrayış sahibi olanlar düşünüp anlarlar.”⁷⁸

Burada hikmet, sıradan bir bilgi ya da entelektüel yetkinlik değil; ilahî kelâma ve varlık düzenine nüfuz edebilme kudreti olarak değerlendirilir. İmam Gazzâlî (ö. 505/1111) yemeden-içmeden kesilen hastayı örnek göstererek ilim ve hikmetten mahrum kalbin de ölüme mahkûm olduğunu belirtir.⁷⁹ Dolayısıyla hikmet hem ilim hem de ahlâkla yoğrulmuş bir idrak biçimidir. Tefekkürle kalbi açılmış bir kimse, artık yalnızca düşünmez; aynı zamanda idrak eder, sezgiyle kavrar ve yaşayarak tanır. Bu da onun ahlâkî kararlılığını, anlam üretme biçimini ve varlıkla kurduğu ilişkiyi dönüştürür.

Tasavvufî gelenekte bu hâl, genellikle “ledünnî bilgi”⁸⁰ olarak tanımlanır. Zira hikmet, kazanılmış bir aklın değil, arınmış bir gönlün lütfudur. Eaton'ın bu yaklaşımı, hikmetin sadece zihinsel bir başarı değil, ruhsal bir açıklık ve kalbî bir teslimiyet hâliyle elde edildiğini vurgulaması bakımından klasik sûfî çizgiyle birebir örtüşmektedir.

⁷⁷ Eaton, *Reflections*, 96.

⁷⁸ el-Bakara 2/269.

⁷⁹ Ebû Hamîd Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu, (İstanbul: Bedir Yayınevi, ts.), 1/25.

⁸⁰ Ledün, yan, kat anlamına gelen Arapça bir kelimedir. Kehf suresinin 65. âyetinde Hz. Musa'nın kendisine Allah katından bilgi verilen birisiyle buluştuğu anlatılır. Buradan hareketle okunmadan, ezberlenmeden edinilen ilahî bilgiye “İlm-i Ledün” denmiştir. Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, 171.

Tasavvuf düşüncesi, yalnızca aklın sınırları içinde kalarak hakikati anlamanın imkânsız olduğunu ileri sürer. Eaton da bu bağlamda, “anlama” ile “kavrama” arasındaki farkı tartışarak tasavvufi tecrübenin niteliğine ışık tutar. Ona göre varlığın birliğine ulaşmak ya da idrakin sınırlarını aşan hakikatleri sezgisel olarak kavrayabilmek, yalnızca zihinsel faaliyetle değil; tefekkür ve teslimiyetle mümkün olur. Eaton’ın yaklaşımında “kavrama” (comprehension), bilişsel ve kavramsal bir faaliyettir; zihnin nesneleri sınıflandırarak anlamlandırmasıdır. Buna karşılık “anlama” (understanding) daha derin, sezgisel ve ruhsal bir idraktır. Zihinsel çözümlenemeyen, ancak doğrudan yaşantıyla hissedilebilen bir hakikat düzeyine işaret eder. Tasavvufun irfanî bilgisi işte bu düzeyde ortaya çıkar: Anlatılamaz olan, ancak yaşanarak bilinebilir hâle gelir.⁸¹

Eaton, bu ayrımı somutlaştırmak üzere etkileyici bir örnek verir: Pencereden dışarı bakan biri bir ağaç görür. Onu gördüğünü bilir. Ağacın dallarını, yapraklarını, gövdesini seçer. Bu bilgi doğrudandır, herhangi bir açıklamaya ihtiyaç duymaz. Ancak bu ağacı, hayatında hiç ağaç görmemiş ya da doğuştan kör olan birine açıklamak zordur. Çünkü deneyim, kavramsal anlatımın ötesindedir. Gören kişi bilir; fakat bu bilginin aktarımı mümkün değildir.⁸² Tasavvufî tecrübe de böyledir: Hakk’ı gören, hisseden, varlıkta O’nu idrak eden kişi, bu hâli başkasına kelimelerle tam olarak anlatamaz. Çünkü bu bilgi, aktarılabilir değil; yaşanabilir bir bilgidir.

Eaton, çoğu insanın tasavvufî ilkeleri teorik düzeyde benimsediğini, ancak asıl ayrımın tecrübenin yaşanmasında ortaya çıktığını vurgular. Ona göre tasavvuf, kitaplarla öğrenilen bir bilgi değil; dönüşümle içselleştirilen bir hâl ilmidir. Bu sebeple sezgiye, tefekküre ve içsel açıklığa dayalıdır. Rasyonel kanıt talep edenlere ise cevap nettir: “Benim yaptığımı yap. Benim durduğum yerde dur. O zaman anlarsın.”⁸³ Bu cümle, tasavvufun ancak yaşanarak anlaşılabilirliğine dair en sade ve en güçlü ifadedir.

Tasavvufî tecrübenin doğası gereği, nesnel olarak ölçülmesi veya aktarılması beklenemez. Bu anlamda Hz. Muhammed ve Hz. İsa gibi

⁸¹ Eaton, *Reflections*, 97.

⁸² Eaton, *Reflections*, 97.

⁸³ Eaton, *Reflections*, 98.

peygamberlerin doğrudan ilahî tecrübe yaşadıkları kabul edilirken, onların izinden giden sûfîlerin benzer yaşantılarının kabul görmemesi, modern aklın sezgiye karşı mesafesini göstermektedir.⁸⁴ Eaton'ın çağrısı, aklın yetmediği yerde deneyimle konuşmayı öğrenmeye yöneliktir.

Sonuç

Bu çalışma, İngiliz asıllı Müslüman düşünür Charles Le Gai Eaton'ın İslâm ve tasavvuf düşüncesine dair yaklaşımlarını hem biyografik hem de kavramsal boyutlarıyla ele almayı amaçlamıştır. Eaton'ın hayatında erken yaşlarda karşılaştığı dinî ve kültürel boşluk, onu anlam arayışına sürüklemiş; bu arayış zamanla felsefî sorgulamalardan İslâm'a, oradan da tasavvufun derinliklerine uzanan bir dönüşümle sonuçlanmıştır. İslâm'a yönelişi yalnızca bir inanç değişimini değil; dünya görüşünün, kişilik yapısının ve varlık tasavvurunun köklü bir yeniden inşasını ifade eder.

Eaton'ın Müslüman kimliği, onun Batılı geçmişiyle çatışmak yerine, her iki dünyayı buluşturan bir köprü işlevi görmüştür. Hem İngiliz hem de Müslüman kimliğini taşıyabilmesi, modern Batı toplumlarında İslâm'ın temsilini mümkün kılan nadir örneklerden biri olarak değerlendirilmesini sağlamıştır. Bu yönüyle Eaton, İslâm'ın evrensel değerlerini, modern dünyada hikmet, ahlâk ve maneviyat zemininde yeniden yorumlayan özgün bir figür olarak öne çıkmaktadır.

Eserlerinde yalnızca bireysel dönüşüm değil, aynı zamanda toplumsal çözülmeye karşı bir irfan dili geliştirme çabası görülmektedir. Eaton, seküler modernliğin dini özel alana hapsedmesine karşı çıkarak, dinin yalnızca bireysel değil, kamusal ve kozmik bir boyuta sahip olduğunu vurgular. Ona göre din, yalnızca fikhî kurallar ya da tarihî gelenek değil; varlığın bütününe kuşatan, insanın yaratıcıyla, kendisiyle ve çevresiyle olan ilişkisini anlamlı kılan bir hakikat sistemidir. Bu sistemin en rafine ve içsel boyutu ise tasavvuftur.

Eaton'ın düşünce sisteminde en temel unsurlardan biri, insanın derûnunda taşıdığı “Allah'a duyulan ihtiyaç” olgusudur. Bu ihtiyaç, dünyevî tatminlerle geçici olarak örtülebilir; ancak tefekkür, ibadet, mu-

⁸⁴ Eaton, *Reflections*, 97-98.

rakabe ve zikir gibi manevî yollarla hakiki karşılığını bulur. Ona göre asıl bilgi, yaşanarak edinilen ve kelimelerle tam olarak aktarılması mümkün olmayan bir idraktır. Bu yönüyle Eaton, yalnızca teorik düzeyde tasavvuf anlatısı sunmaz; aynı zamanda doğrudan tecrübenin, irfanî sezginin ve içsel dönüşümün altını çizer.

Sonuç itibarıyla Charles Le Gai Eaton'ın hayatı ve düşünsel mirası, yalnızca bireysel bir iman dönüşümünün değil; aynı zamanda modern dünyada İslâm'ın ahlâkî ve metafizik boyutlarıyla yeniden temsil edilme imkânının da bir örneğini sunar. O, dinin dışsal sınırları aşarak insanın iç dünyasına ulaşabileceğini ve bu iç derinliğin, toplumsal dönüşüm için de vazgeçilmez bir kaynak olabileceğini savunmuştur.

Eaton'ın tasavvufa dair yaklaşımı, yalnızca İslâm'ın bâtinî cephesine yönelmiş bireysel bir maneviyat arayışı değil; aynı zamanda modern insanın anlam krizine karşı geliştirilmiş bütüncül bir düşünce teklifidir. O, tasavvufu teorik bir bilgi alanı olmaktan çıkarak, tefekkür, arınma ve içsel olgunlaşma yoluyla hakikate yönelen bir yaşam biçimi olarak yorumlamıştır. Bu yönüyle Eaton'ın düşünceleri, hem tasavvufi gelenekle irtibat hâlinde bir derinlik sunmakta, hem de çağdaş bireyin manevî ihtiyaçlarına cevap verme potansiyeli taşımaktadır. Onun fikrî mirası, Batı düşünce dünyasında İslâm'ın ahlâkî ve metafizik boyutlarıyla yeniden anlaşılmasına katkı sağlayan önemli bir imkân olarak değerlendirilebilir.

Kaynakça

- Ansari, K. "Eaton, (Horace Charles Le) Gai [names in religion Hasan 'Abd al-Hakîm, Sidi Hasan] (1921–2010), Diplomat and Muslim Scholar". *Oxford Dictionary of National Biography*. <https://www.oxforddnb.com/view/10.1093/ref:odnb/9780198614128.001.0001/odnb-9780198614128-e-102693>
- Cürcânî, Ali bin Muhammed eş-Şerîf. *Kitâbu't-Ta'rîfât*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985.
- Çakmak İgalcı, Emine Elif. "Erken Çocukluk Döneminde Sosyal Bilişsel Öğrenme Kuramından Hareketle Değerler Eğitiminde Tasavvufi Unsurlar". *BAİD* 14 (Aralık 2021), 61-90. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1915975>

- Eaton, Charles Le Gai. "Man". *Islamic Spirituality*. ed. Seyyed Hossein Nasr. 48/637-668. London- New York: Routledge Library Editions, 1987.
- Eaton, Gai. "The Earth's Complaint". *The Essential Sophia*, ed: Seyyed Hossein Nasr & Katherine O'Brien. 233-243 Bloomington: World Wisdom, 2006.
- Eaton, Gai. *A Bad Beginning and The Path to Islam*. Cambridge: Archetype, 2010.
- Eaton, Gai. *Islam and the Destiny of Man*. New York Press: Islamic Texts Society, 1985.
- Eaton, Gai. *İslam ve İnsanlığın Kaderi*. çev. İhsan Durdu. İstanbul: İnsan Yayınları, 1992.
- Eaton, Gai. *Reflections*. Cambridge: The Islamic Texts Society, 2012.
- Eaton, Gai. *Tanrı'yı Hatırlamak, İslam Üzerine Düşünceler*. çev. Salime Leyla Gürkan. İstanbul: İnsan Yayınları, 2022.
- Eaton, Charles Le Gai. "Former British Diplomat (Part 1 of 6)". *The Religion of Islam*. Erişim 10 Aralık 2024. <https://www.islamreligion.com/articles/166/viewall/charles-le-gai-eaton-former-british-diplomat-part-1>.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd. *Mişkâtü'l-Envâr. (Mecmûatü'r-Resâil el-İmam el-Gazzâlî içinde)* thk. İbrahim Emin Mahmud. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikiyye, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. çev. Ahmed Serdaroğlu. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, ts.
- Guénon, René. *Modern Dünyanın Bunalımı*. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Guénon, René. *Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi*. çev. Fevzi Topaçoğlu. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2017.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânu'l-'Arab*, tashîh: Emin Muhammed Abdülvehhâb-Muhammed Sâdık Ubeydî. 17 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabi, 1999.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. terc. ve şerh: Ahmed Avni Konuk. 4 Cilt. haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2010.
- İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râğıp. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Dâru'l-Mâ'rife, ts.

- Jawad, Haifaa A. "Post-World War II Case Studies: Case Study II-Gai Eaton or Hasan Abdal Hakîm". *Towards Building a British Islam New Muslims' Perspectives*. 101-113. London: Bloomsbury, 2012.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdulkerim b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Abdülhalîm Mahmûd & Mahmûd İbn eş-Şerîf. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1119.
- Köse, Ali. *Neden İslâm'ı Seçiyorlar: Müslüman Olan İngilizler Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2008.
- Kur'an Yolu*. Erişim 16 Nisan 2024. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Nesefî, Azîzüddîn. *İnsan-ı Kâmil*. çev. Ahmed Avni Konuk. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2. Basım, 2009.
- Radicalmiddleway. "Shaykh Charles Hasan Le Gai Eaton //RMW Launch". *YouTube*. Yayın Tarihi 16 Aralık 2005. <https://www.youtube.com/watch?v=Iyvqfh2wupA>
- Tirmizî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Hakîm. *Beyânu'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-fuâd ve'l-lübb*. thk. Abdurrahim Sayeh. Kahire: Merkezü'l-Kitâb li'n-Neşr, ts.
- Zavalsız, Y. Sinan. "Din Değiştirmenin Psikososyal Kodları". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2012), 185-200.