

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

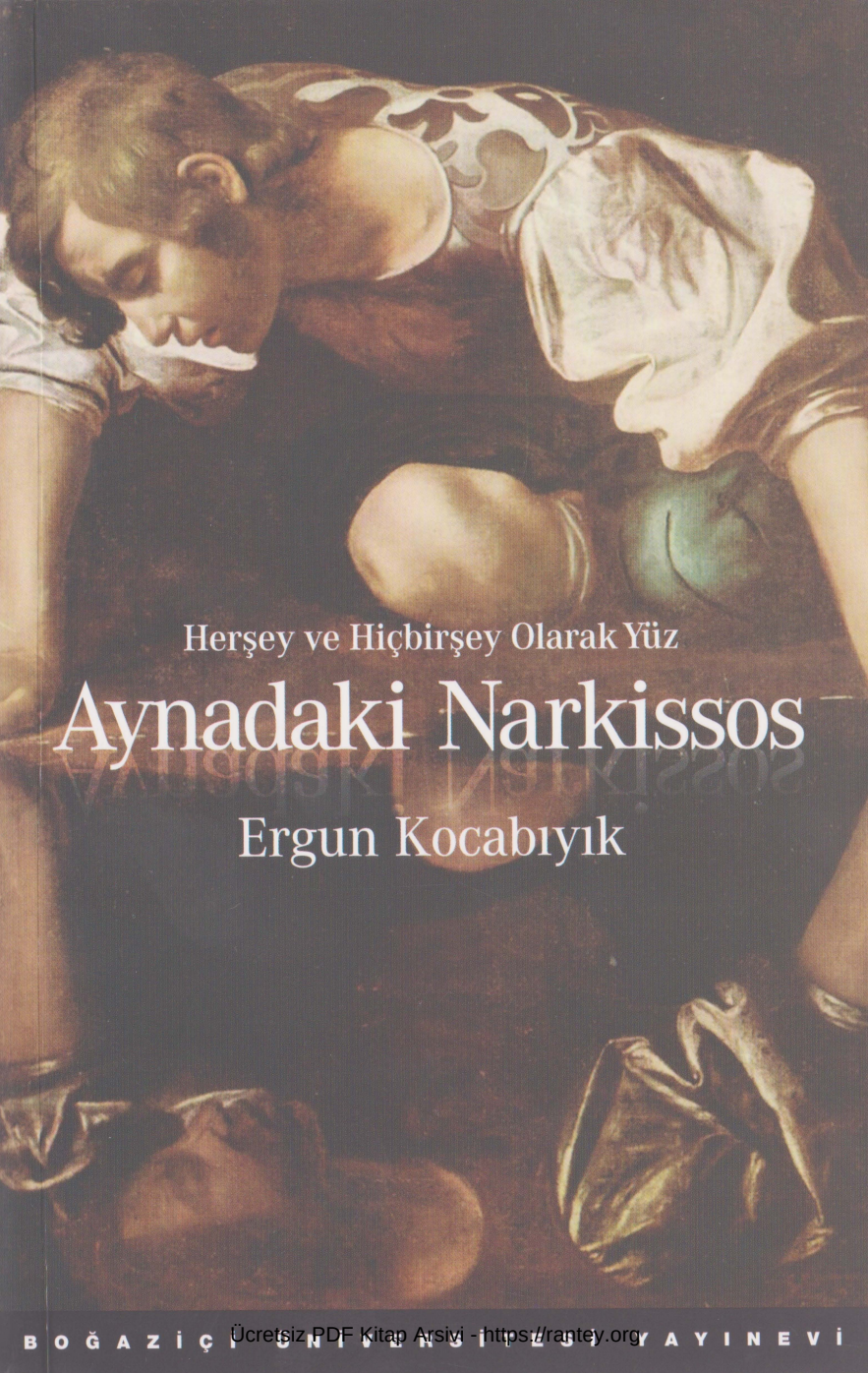
RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>



Herşey ve Hiçbirşey Olarak Yüz

Aynadaki Narkissos

Ergun Kocabıyık

AYNADAKİ NARKİSSOS

Herşey ve Hiçbirşey Olarak Yüz

AYNADAKİ NARKİSSOS

Herşey ve Hiçbirşey Olarak Yüz

Ergun Kocabıyık

**Genişletilmiş ve Gözden Geçirilmiş
3. Basım**



**BOĞAZİÇİ
ÜNİVERSİTESİ
YAYINEVİ**

Ergun Kocabıyık
Aynadaki Narkissos
Herşey ve Hiçbirşey Olarak Yüz

© BÜTEK A.Ş. 2014

BÜTEK Boğaziçi Eğitim Turizm Teknopark Uygulama
ve Dan. Hiz. San. Tic. A.Ş.

Boğaziçi Üniversitesi Güney Kampüs, 7. Lojman,
3. Kat, P.K. 34342, Bebek-Beşiktaş/İstanbul
Telefon: 0212 359 46 30

Yönetim Yeri:

Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi
Boğaziçi Üniversitesi Uçaksavar Kampüsü
Garanti Kültür Merkezi, Arka Giriş
Etiler/İstanbul

bupress@boun.edu.tr

www.bupress.org

Telefon ve faks: (90) 212 257 87 27

Sertifika No: 10821

Genel Yayın Yönetmeni: Murat Gülsoy

Yayıma Hazırlayan: Berna Akkıyal

Kapak Tasarımı: Kerem Yeğin

Kapak Resmi: Caravaggio, "Narcissus", 1597-1599, 110x92 cm,
Galleria Nazionale d'Arte Antica, Roma.

Baskı: Acar Basım ve Cilt Sanayi Ticaret A.Ş.

Beysan San. Sitesi Birlik Cad., No: 26

Acar Binası, Haramidere/Avcılar, İstanbul

Telefon: (0212) 422 18 00 (255)

Sertifika No: 11957

Birinci Baskı: 2006

Gözden Geçirilmiş ve Genişletilmiş İkinci Basım: 2009

Gözden Geçirilmiş ve Genişletilmiş Üçüncü Basım: 2014

Boğaziçi University Library Cataloging in Publication Data

Kocabıyık, Ergun

Aynadaki Narkissos. Herşey ve Hiçbirşey Olarak Yüz/

Ergun Kocabıyık

vi, 358 p.; ill.; 21 cm.

Includes bibliographical references and index

ISBN 978-605-4787-38-8

1. Narcissus (Greek mythology) — Art 2. Face in art. 3.

Face (Philosophy) I. Title: herşey ve hiçbirşey olarak yüz II.

Title

N7573.3

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

İçindekiler

Üçüncü Basım İçin Önsöz	ix

YÜZ: MUAMMA	15

Yüz, Uzuvarlarının Toplamı mıdır? 15 ❖ İki Kaza, 17 ❖ Yüz: Kimlik Kartımız, 20 ❖ Dışında Bir Maske, İçimde Bir Yüz, 22 ❖ Güzel ve Çirkin, İnsan ve Hayvan, 25 ❖ Persona, 27 ❖ Labirent ve Yüz, 31 ❖ İlk Yüzü Tanıyor muyuz? 33 ❖ Aynadaki Kim? 35.

YÜZÜ OLAN HAYVAN	37

Kafayı Yukarı Kaldırmak, 37 ❖ Çubuk Üzerinde Bir Küre, 39 ❖ Dik Duruşun Psikanalizi, 40 ❖ Yerdeki Ellerden Yandaki Ellere, 42 ❖ Konuşan Hayvan, 45 ❖ “Sesini” Yüzünden Çıkaran Hayvan, 46.

GÖZDEN İÇERİ	50

Peçeyi Aralamak, 50 ❖ Karanlık Odadaki Adamcık, 50 ❖ Zihin Ekranı, 52 ❖ Gözler Kapalıyken Görmek, 56 ❖ Otoloji ve Teoloji, 60.

BENDEN İÇERİ	63

Yüz ve Dil, 63 ❖ Ben, Kendim, 66 ❖ Yüzünün Peşindeki Aşıl, 67 ❖ Yüzümün Ortasında Bir Delik, 70 ❖ Kaygı ve Arzu, 71 ❖ Yüz Nedir? 74 ❖ Maske-Yüz, 74.

YÜZÜN İHTİŞAMI	77

Maske ve Ritüel, 77 ❖ Yüzün Tuzakları, 79 ❖ Tanrının Yüzünü Görmek, 84.

MEKÂN-YÜZ	91

Yabanıl Yüz, 91 ❖ Ev ve Benlik, 94 ❖ Yüz ve Mabet, 98 ❖ Eksen, Göbek, Rahim, 103 ❖ Maske ve Yüz, 105 ❖ Simgelerle Örülü Zırh, 108.

YÜZE YANSIYAN YÜZ	110

Kim Diyen Kim? 110 ❖ Yüz Dini, 117 ❖ Çoğul Yüz, 118 ❖ Yüzün Meftûnları, 123 ❖ Yüz ve Hakikat, 129.

KENDİNİ GÖREN GÖZ	132
Ayna-Perde, 132 ❖ Gösteren ve Körleştiren Güneş, 136 ❖ Işıyan Göz, 138 ❖ Aydınlatma ve Görme, 141 ❖ Güneş: Tanrıların Gözü, 142 ❖ Su, Ayna ve Göz, 146 ❖ Üçüncü Göz, 151 ❖ Eksik ve Tam Bakış, 154.	
NARKİSSOS'UN AYNASI	156
Hayretler İçinde Narkissos, 156 ❖ Kayıp <i>Symbolon</i> , 161 ❖ Aynadaki Başkası, 167 ❖ Narsist Kimdir? 168 ❖ Narkissos Narsist midir?, 170 ❖ Narkissos'tan Nergis'e, 173 ❖ Yaratmak ya da Gözden İçeriye Bakmak, 179 ❖ Hepimiz Putperestiz, 182.	
BİR RÜYAYI DÜŞLEMEK	186
İmgeler ve Simgeler, 186 ❖ Bilinç ve Bilinçdışı, 187 ❖ Simge ve Bilinçdışı, 191 ❖ Simgeden Hayale, 192 ❖ Osman'ın Politik-Sembolik Rüyası, 193 ❖ Ağaç, 199 ❖ Göbek, 200 ❖ Gök ile Yer Arasında, 202 ❖ Ay, 205 ❖ Düş, Mesaj, Simge, 208.	
CANALICI BİR SÖZ: ENE'L-HAK	210
Tarık ve Refik, 210 ❖ Kendini Giyinen, Kendinde Giyinmiş, 212 ❖ Darağacındaki Hallâc, 214 ❖ Sen Osun, 216 ❖ Aynadaki Simurg, 217 ❖ Sınırları Aşmak, 220 ❖ İsa ve Buda, 222 ❖ Ben Yankısı, 223 ❖ Özdeşlik Miti, 225 ❖ Şimdi ve Burada Olan, 230 ❖ Benlik ve Simgeler, 231.	
MİNE'L-AŞK	232
Berzah, 232 ❖ Hem/Hem de, 235 ❖ Sevmek ve Sevilmek, 237 ❖ Zehirli Şerbet, 238 ❖ Özgür Köle, 239 ❖ Yalnızım/Değilim, 241 ❖ Karanlık Sular, 243 ❖ Zamana Direnen Otoportre, 246 ❖ Tanrının Yüzü, 249 ❖ Birden İkiye, 250 ❖ Hüzünlü Yüz, 252 ❖ Sentez: İnsani Rab, Kâmil İnsan veya Akıl İnsanı, 253.	
YÜZÜN SİMYASI	256
Aşktan Doğmak, 256 ❖ Bir Neolitik "Portre", 260 ❖ Yazılı Yüz, 261 ❖ Yaratıcı Yüz, 263 ❖ Algının Dualitesi, 264 ❖ Simyacı Narkissos, 267 ❖ Simyacı Olarak Ressam, 270 ❖ Kendini Yaratış, 271 ❖ Narsist Tanrı, 273 ❖ Yaratma, Görme, Tecelli, 274 ❖ Ressam ve Modeli, 280 ❖ Kendi Suretinde..., 280 ❖ <i>Mâyâ</i> , 283 ❖ Eksik Âdem, 287 ❖ Bebek Tanrı, 291 ❖ Genbilim ve Felsefe Taşı, 295 ❖ Takas Edilemeyen, 299.	
KENDİNİ/E SEYREDEN YÜZ	301
Dıştan İçe, 301 ❖ Kendine Çıkan Çıkmaz, 302 ❖ Âyinedâr ve Yolcu, 304 ❖ Yüz Hiçliği Maskeler, 305 ❖ Kendini Hayal Etmek,	

309 ❖ Kendini Başkasının Aynasında Seyretmek, 313 ❖ Yüz Yazılıdır, 314 ❖ Yüz: Oluş ve Bozuluş, 315.

YOL, EŞİK VE CİNLER 318

Ateş Kapısı, 318 ❖ Eşiğe Hürmet, 320 ❖ Eşikleri Aşmak, 321
❖ Eşiğin Cinleri, 323.

YÜZ: EŞİK 325

Kaynaklar, 331

Dizin, 347

üçüncü basım için önsöz

Sigmund Freud, gerçeklerin dinsel öğretilerde –kuşkusuz buna mitler de dahil edilmelidir– kılık değiştirmiş, simgeselleştirilmiş bir halde bulunduğundan, dolayısıyla tanınmaz bir hale büründüğünden bahsederken hayli anlamlı bir örnek verir: Yeni doğan bebekleri leyleklerin getirdiğine ilişkin açıklamada, kuşun simgesel olarak neye karşılık geldiğini, soruyu soran çocuk bilmez, ama yanıt veren yetişkin gayet iyi bilir.¹ Belki günümüz çocukları için bu leylek simgesinin halen geçerliliğini koruduğu söyleyemeyiz, ama dünyaya ve burada bulunuşumuza ilişkin açıklamalar geliştirirken başvurduğumuz simgesel örtü mevcudiyetini halen sürdürmektedir.

Émile Durkheim'in üzerinde durduğu gibi, insanlığın temel ve daimi yönünü, dünyayı ve kendini anlama biçimini yansıtan ve simgelerle örülü dinsel düşünceleri doğru bir şekilde anlayabilmek için örtülü gerçekliği ortaya çıkarmak gerekmektedir.

En şaşırtıcı ya da en kaba ayinler ve en garip mitler, ister sosyal isterse bireysel olsun bir kısım beşeri ihtiyaçları ve hayatın bazı yönlerini ifade ederler. İnsanların bu mitleri meşrulaştırmak maksadıyla ileri sürdükleri gerekçe yanlış olabilir ve çoğunlukla da öyledir; ancak hakiki sebepler var olmaya devam eder.²

Bu kitapta temel olarak yapmaya çalıştığım şey, kültürel fosiller olan bazı kadim mitlere ve simgelere tutunarak, onları çözümleyerek toplumsal muhayyilenin örtülü faaliyetlerini ortaya koymaya çalışmak, böylece Narkissos'un

¹ Sigmund Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği*, s. 39-40.

² Émile Durkheim, *Dinin Fikir ve İhtiyaçları*, s. 19, ayrıca s. 21 ve 26.

aynasına eğilmek. Başka bir ifadeyle niyetim, yüzün antropolojik bir çözümlemesini denemek, yüzün insanı anlamakta kültürel bir kavşak olarak önemini göstermek. Yüze bakarken amacım, üzerindeki simgesel peçeyi kaldırıp onu görebilmek, *kimliğini* resmedebilmek.

Aynadaki Narkissos, Dolaylı Hayvan ve Dünyanın Fısıltısı'nı birbirine bağlayan ilave kökler ve dallar uç verdikçe ister istemez metni yeniden şekillendirmek durumunda kaldım. Yeni ve tekrar okumalar ışığında birtakım ilaveler, eksiltmeler, sadeleştirmeler, düzeltmeler, iyileştirmeler yaptım. Ancak, metin her basımda bazı değişikliklere uğrasa da temel özelliklerini koruyor.

İstanbul, 2014

**uzaklaşıyorum
yaklaşıyorum
kendimden
kendime**

Âsaf Hâlet Çelebi



Duane Michals, "Andy Warhol", 1958.

"Beni göremezsin" (A'raf 143)

yüz: muamma

O ay, aynada yüzünün aksini gösterdi
Ben puta, o da kendisine tapar

Molla Câmi

yüz, uzuvlarının toplamı mıdır?

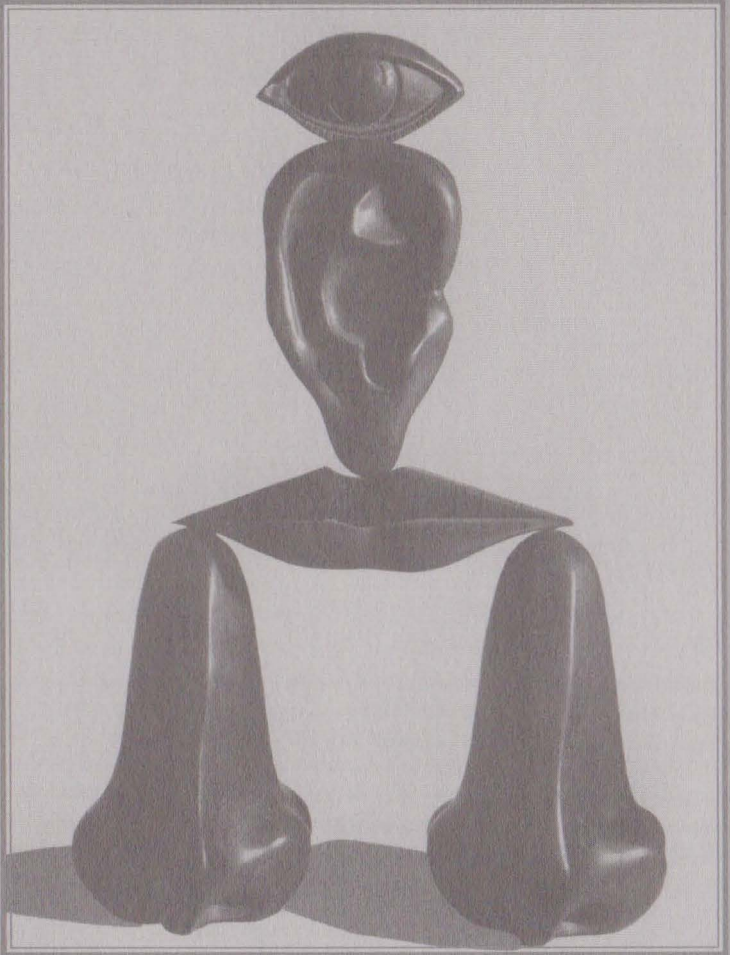
Yüzün vücudumuzdaki ayrıcalıklı konumuna dikkat çeken ve buna bir açıklama getirmeye çalışan kişilerin başında Platon (MÖ 427-347) gelir. Ona göre, ölümlü bedeni yöneten ölümsüz ruhtu. Ruhun işlevlerini yerine getiren duyu organları ise tanrılarca başın ön tarafına yerleştirilmişti; bunun da bir nedeni vardı: Platon’a göre bizi yaratan tanrılar ön tarafımızın arka tarafımızdan daha asil ve emretmeye daha yetenekli olmasına karar vermişlerdi. Bu nedenle duyu organlarımızın toplandığı yüzümüzün yönü ile yürümemizin yönü aynıydı.¹

Yüzün vücudumuzdaki ayrıcalıklı konumu gerçekten de dikkat çekicidir. Yüzümüzün yer aldığı baş, bedenimizin en tepesindedir. Beş duyu organımız (göz, burun, kulaklar ve dil) yüzümüzde toplanmıştır. Cicero’nun (MÖ 106-43) ifadesiyle, duyu organları “sanki bir kaleye yerleştirilir gibi”² yerleştirilmiştir başımıza.

Dokunma deyince doğal olarak öncelikle eller akla gelir, ama aslında bütün cildimizle hissettiğimizi düşünecek olursak yüzün derisi ve elbet dudaklar da cildin

¹ Platon, *Timaios*, 45b.

² Cicero, *Tanrıların Düzeni*, Kitap 1, 309. <https://rantey.org>



René Magritte, "Beyaz Işk", 1967, Bronz.

Yüz, uzuvlarının toplamından mı ibarettir?

en hassas kısımlarındandır. Ayrıca ağzı da yüzdeki diğer uzuvlar arasına eklemeliyiz.

Bir de yüzün gerisini düşünelim: Beynimiz yüzümüzün ardında yer alır ve bütün bedenimiz bu merkezden yönetilir. Gözle, burunla, kulakla, deriyle edinilen algılar beyinde depolanır, anlamlandırılır ve işleme konulur. Özetle yüzümüzün bedendeki konumu son derece önemlidir; yüzümüz adeta algılarla anlamların kavşağında durmaktadır.

Peki bütün bu görünen yönü dışında yüz nedir? Yüz, uzuvlarının toplamından mı ibarettir? Bu kitapta yüzün, onu oluşturan parçaların toplamından daha *fazlası* olduğu düşüncesi savunulacak. Ancak basit bir şekilde, yüzdeki uzuvların her defasında başka bir bütünlük oluşturduğunu ve her yüzün biricik olduğunu ifade etmekle de yetinilmeyecek. Yüzdeki unsurların, yerleşimleri bakımından ilişkileri elbette her yüz için aynıdır; ama yine de, küçük anatomik farklılıklarla birbirlerinden ayrılan yüzler sonsuz çeşitliliktedir. Yüz *herkeste başkadır*; ancak bütün bu birbirinden farklı ve değişken yüzlerin ardında, zihnin derinliklerinde bir yerlerde bir Yüz var mıdır? Maskenin ardında bir yüz var mı gerçekten? Nedir yüzün gerisinde olan?

Bu kitabın niyeti, yüz'den Yüz'e doğru gitmek.

İki kaza

Annenizin, babanızın yüzünü tanıyamadığınızı, çocuklarınıza bakıp onların sizin evladınız olup olmadıklarını bir türlü çıkaramadığınızı bir düşünün. Herhalde tek teselliniz, siz onları tanıyamazsanız da onların sizi tanıyacakları olurdu. Normal koşullarda en yakınınızdaki insanların yüzlerini unutmazsınız; unutmanız için olağanüstü bir olayın yaşanması gerekir; geçirdiği beyin ameliyatı sonrasında insanların yüzlerini tanıma yetisini yitiren bir hastanın durumunda olduğu gibi. Oğlunu iki arkadaşıyla birlikte gördüğünde, hangisinin kendi çocuğu olduğunu anlayamadığını

fark etmiş, ta ki oğlu ona doğru yaklaşıp “Merhaba baba” diyene kadar.³ Yüzleri tanıyamamaya başladığından beri çocuklarının büyüdüğüce nasıl değiştiğini, yüzlerinin nasıl görüldüğünü fark edemiyor. Bir yüzü bütün olarak göremiyor. Burnu, ağzı, gözleri tek tek görmesine karşın bunları bir araya getirip bir yüz oluşturamıyor. Dahası insanların yüzleri olduğunu bile ayırt edemiyor. Sadece yüzlerinin olduğu gerçeğinden hareket ederek yüzün olması gerektiği yere bakıyor. Ama baktığı bu hayalet yüzü hiçbir zaman tanıyamıyor. Benzer şekilde prosopagnoziden, yani yüzleri tanıyamama rahatsızlığından musdarip Dr. P.’nin –namı diğer Karısını Şapkası Sanan Adam’ın– hikâyesini Oliver Sacks anlatmıştır.⁴ Dr. P. yüzleri tanımamakla kalmaz, bir yüz söz konusu olmadığında bile varmış gibi davranır. Örneğin yolda yürürken parkmetreleri bir çocuk başı sanıp şefkatle okşar, mobilyaların tokmaklarıyla konuşur. Bu kişiler, beyinlerindeki ilgili alanlar hasar gördüğü için yüzleri tanıyamamaktadır.

Capgras kuruntusu denen bir rahatsızlıktan mustarip bir başka hastanın hikâyesi ise daha da ilginç. Bir trafik kazası sonucu üç hafta komada kalmış; uyandığında yakınlarının (sevgilisinin, kardeşlerinin, ana-babasının) yüzlerini tanıyamadığını fark etmiş, ama daha kötüsü onların benzerleriyle değiştirildiğine inanmaya başlamış. Rahatsızlığından kurtulana kadar, gördüğü yüzün annesine değil de, tıpkı annesi gibi görünen başka bir kadına ait olduğunu sanmış.⁵

Bir insanın en yakınındaki kişilerin, yani eşi, ebeveyni veya çocuklarının ikizleriyle değiştirildiği yönündeki kuruntusu diye tanımlayabileceğimiz bu sendroma

³ Bkz. *İnsan Yüzü. Biri Size Bakıyor (The Human Face. Here's Looking at You)*, Yapımcı/Yönetmen: James Erskine ve David Steward, BBC/TLC yapımı, 2002.

⁴ Bkz. Oliver Sacks, *Karısını Şapka Sanan Adam*, s. 26-40.

⁵ Benzer bir vaka için bkz. V. S. Ramachandran ve Sandra Blakeslee, *Beyindeki Hayaletler*, 1992, 1995. Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

adını veren Jean-Marie Joseph Capgras'nın (1873-1950) incelediği Madam M., önce kızını tanıyamamaya, zaman geçtikçe de onun kaçırılıp yerine ona çok benzeyen bir başkasının bırakıldığına inanmaya başlamış. Aradan bir süre daha geçtikten sonra yeni kızın da bir üçüncüsüyle değiştirildiğine kanaat getirmiş ve sonunda bu kuruntusu sonsuz bir döngüye girmiş; sürekli olarak sahte kızının başka sahtelerle değiştirildiğini düşünüyormuş. Aslında buradaki sorun, yüzleri tanıyamama değildir; sahtekârın kimin sahte ikizi olduğu gayet iyi bilinmektedir.⁶

İnsan yüzlerini ayırt etme yeteneği, insanın en temel yetilerden birisidir. Yüz tanıma, sosyal hayatımızın merkezinde yer alır. İnsan olmak, başkalarıyla birlikte yaşamak ve onlarla ilişkiler kurmak anlamına gelir. Beynimizin sol ve sağ arka bölümündeki temporal loblar görme yetisi konusunda özelleşmiş bölgeler içermektedir. Normalde bir yüz gördüğümüzde bu yüz tanıma alanları limbik sisteme bilgi gönderir; limbik sistem de belirli yüzlere karşı uygun duygusal tepkiler (sevgi, öfke, kayıtsızlık, hayal kırıklığı vs.) üretilmesine yardımcı olur.

Nörolog R. M. Bauer yüz tanımanın, yüz teşhis etme ve duygusal tepki üretme güzergâhında gerçekleştiğini öne sürmüştür. Ona göre prosopagnozi hastalarında yüzü teşhis etme bölgesi hasar görmüştür. Hadyn Ellis ve Andrew Young isimli iki nöropsikolog ise Capgras sendromunun prosopagnozinin bir ayna görüntüsü olabileceğini öne sürmüşlerdir. Şöyle ki, güzergâhtaki ilk durak değil de ikinci durak hasarlı ise hasta tanıdığı yüz ile bu yüzün kendisi için ifade ettiği duygusal önem arasında bağlantı kuramamakta; kişiyi tanımakta ama ona karşı uygun bir duygusal tepki verememektedir. Bu yüzden de mantığı, ona gördüğü kişinin gerçek değil de ona benzeyen, onun gibi davranan bir yabancı olduğunu söylemektedir.⁷

⁶ Douwe Draaisma, *Aklın Çıkmazları*, s. 275-278.

⁷ Ne var ki, 2002 ve 2003 yıllarında tespit edilen iki Capgras sendromu vakası bu konuda ilginç bir sonuçlandırmaya imkân vermediğini gös-

yüz: kimlik kartımız

David Le Breton, insanın kendini yaralamasını konu edindiği *Ten ve İz* isimli çalışmasında, bireyin kesikler açmak üzere öncelikle bileklerini ama genellikle ön-kol, göğüs, karın veya bacakları seçtiğini belirtir. Yüz ise genellikle dokunulmazdır; çünkü “kutsal” benliğin tezahür ettiği en önemli yerdir. Bireyin yüzünü kesecek bir raddeye gelmesi, psikoz belirtisidir; kişinin normal yaşamın dışına doğru çıkmakta olduğunu gösterir. Yüzümüzü koruma kaygımız temelde benliğimizi, başkalarıyla ilişkimizi koruma, hayatla bağımızı sürdürme iradesinin bir ifadesidir.⁸

Yüzden bahsederken, kimliğimizden bahsediyoruz aslında. Başka organlarımız için bunu söyleyemeyiz. Belki bu konuda yüze en yakın organın eller olduğu iddia edilebilir. Ellerimiz de karakteristiktir elbette; parmak izimiz biriciktir. Bazı ülkelerde kimlik tespiti için parmak izi yerine sadece kulak fotoğrafı kullanılsa da ellerin veya kulakların ve hatta DNA gibi biyolojik kayıtların kimlik belirtme bakımından kullanımı yüzün yanında ikincil kalır. Ayrıca bu gibi ikincil unsurların kimlik tespitinde kullanılması özelleşmiş cihazları, uzmanları ve geniş bir arşivi gerektirir.

Sonuç olarak kimliklerimizde ellerimizin veya ayaklarımızın değil, yüzümüzün fotoğrafı yer alır. Yüz, ismimizin, kimliğimizin mekânıdır. Yüzüm beni yansıtır. Yüzümüz benliğimizdir.

Bizi, yüzümüze bakarak tanıyan sadece başkaları de-

termektedir. Bunlardan ilki yirmi altı yaşında, gözleri görmeyen bir hastadır; kocasının sahtesiyle yer değiştirdiğine inanmaktadır. Sözde sahtekârlığı, kocasının kilosu ve kokusundaki farklılıktan anlamıştır. İkinci vakada ise hasta, kızıyla uzun yıllardır görüşmeyen bir kadındır ve kızıyla yaptığı bir telefon konuşması sonrasında konuştuğu kişinin gerçek kızı değil sahtesi olduğuna inanmaya başlamıştır. Bkz. Douwe Draaisma, *a.g.e.*, s. 288-292.

⁸ Bkz. David Le Breton, *Ten ve İz*, s. 96-100. <https://rantey.org>

ğildir; biz de kendi görüntümüzü belli ölçüde yüzümüzden tanırız. Yapılan bir araştırmada, deneklere, bazıları sırttan çekilmiş ve başlarının görünmediği kendi fotoğrafları gösterilmiş. Deneklerin %37'si kendilerini teşhis edememiş.⁹ Dahası, gördüğümüz bütün yüzler arasında belki de en az tanıdığımız kendi yüzümüzdür.

Kendi yüzümüzü tanıma konusundaki bu zayıflığımızı gösteren bir diğer deney, fotoğraf sanatçısı Leandro Berra tarafından yapılmış ve sonuçları 2013'te Paris'te sergilenmiş. Berra, yetmişlerin ortasında, Arjantin'deki diktatörlük yüzünden ülkesini terk edip Paris'e yerleşmiş. Kayıp diye bildiği en iyi arkadaşlarından birinin aslında cuntanın siyasi polisince öldürüldüğü haberini alınca, arkadaşının yüzünü yeniden yaratmak istemiş, ama yeterince anımsayamadığını fark etmiş. Bunun üzerine Paris polisine başvurup yardım istemiş; kayıp insan ya da suçlu yüzlerini çizmekte kullanılan sisteme erişim imkânı bulmuş ve bilgisayarın yardımıyla arkadaşının yüz görüntüsünü çizmeye çalışmış. Başarısızlıkla sonuçlansa da, bu girişimi ona bir ilham vermiş. Bir grup gönüllüden, polisin kullandığı türden bir yazılım kullanarak kendi yüzlerini, aynaya ya da fotoğrafa bakmadan, salt belleklerine güvenerek oluşturmalarını istemiş. Denekler yüzlerce göz, burun, kulak, saç, bıyık arasından en uygun olanlarını seçmek için saatlerce uğraşmışlar. Sonuçlar gerçekten de çok ilginç. Zira sergi fotoğraflarına bakıldığında, deneklerin, zihinlerindeki kendi yüzleriyle ilgili izlenimlerini yansıtmakta bariz şekilde başarısız oldukları görülüyor.¹⁰

⁹ Bkz. Sabine Melchior-Bonnet, *Aynanın Tarihi*, s. 216.

¹⁰ Sergi için bkz. www.Leandroberra.com. Bu konudan hem bir fotoğraf sanatçısı hem de görsel-işitsel iletişim profesörü olan Joan Fontcuberta'nın bir kitapta yer alan sohbeti sayesinde haberdar olduk. Söz konusu sohbetin yer aldığı kaynak için bkz. Adam Bly (ed.) *Açık Bilim*, s. 80-81. PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>



Vicky Lucas. İnsan Yüzü. Biri Size Bakıyor. 2002.

dışında bir maske, içimde bir yüz

Resimde gördüğünüz kişi, Vicky Lucas. Yüzündeki biçim bozukluğu genetik bir rahatsızlık olan çerubizmden kaynaklanıyor. Vicky bu orantısız hatlara sahip yüzüne rağmen kendisini güzel ve seksi bulduğunu söylüyor; ta ki başkalarının dehşetli bakışlarını üzerinde hissedene kadar. Kendisiyle yapılan bir röportajda şöyle diyor: “Bazen şehirdeki en seksi kadının ben olduğumu düşünüyorum..... Aslında güzel olmadığımı, biri bana kötü kötü baktığında hatırlıyorum.”

Kendisinin de konu edildiği belgesel filmde¹¹ görüldüğü üzere insanlar çoğu kere Vicky'ye sanki bir uzaylıya, tuhaf bir hayvana veya bir deliye bakar gibi bakıyor. Kaygı, acıma, şaşkınlık ve daha çok da kafa karışıklığı var bu bakışlarda. Vicky'nin yüzünü, insan imgesine yönelik bir tehdit olarak algılıyor gibiler. Gördükleri yüzün

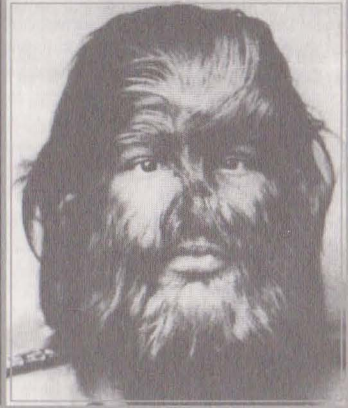
¹¹ Bkz. İnsan Yüzü Biri Size Bakıyor - <https://rantey.org>

muğlaklığı karşısında adeta kanları donan bu kişilerin algıları da donuklaşmış sanki. Taş kesilmiş bu gözlerden yansıyan şey, Vicky'nin yüzünün, ötesine geçilemeyen bir sınır olarak karşılarında duruyor olması. Yüz, ne tamamıyla yabancı ne de tamamen tanıdıktır insana. Vicky gibilerin yüzlerinin farklılığı, bu gerçeği aşırı bir şekilde görünür kılmalarıdır. Bu tür *aşırı yüzlerin* sınır konumu, ilişki kurulabilecek birer *kişi* olarak görülmelerine engel oluşturmaktadır; böylesi bir yüzde görülen şey, bir 'kişinin yokluğu'dur.

Aşırı yüzler karşısında dehşete kapılanlar, yüzün sahibinin kimliğinin de böylesi bir aşırılığın kurbanı olduğunu sanıyorlar sanki; onun tam bir insan olmadığı, zekâsının kıt olduğu veya akli dengesinin yerinde olmadığı yönünde derin bir kuşkuyla kapılıyor gibiler. Vicky şöyle diyor: "Sadece iyi, kibar ve sağlam karakterli insanlarla arkadaş olabilirim. Çünkü onlar görünüşüme önem vermezler, onlar beni ben olduğum için severler..."

Başkaları Vicky'ye baktığında "Vicky'nin yüzü" ve "Vicky'nin kendisi" ayrımı yapmazken, Vicky -kendisi farkında olmasa da- bir "görünen Vicky" ve "gizli Vicky" ayrımı yapmakta. Yüzünü, yani görünen Vicky'yi, içteki Vicky'yi doğru bir şekilde yansıtmayan, bu anlamda gösterge vasfını yitirmiş, tam tersine *onu* gölgeleyen, maskeleyen, biçimini bozan bir ayna, çığrından çıkmış bir uzuv olarak görmekte.

Vicky'nin hikâyesinin bizim açımızdan önemli birkaç sonucu var: Birincisi, başkasını tanımlamakta yüzün ayrıcalıklı bir yeri olduğunu göstermesi. Ama daha önemlisi, bir 'maskem ve yüzüm' ayrımını ortaya koyması; çünkü ayna, yüzümüzün tarafsız, nesnel bir görüntüsünü sunsa da gözümüzün gördüğü, yüzümüzün öznel bir görüntüsüdür. Üçüncüsü, onun kendi yüzü hakkındaki duygularının sadece kendisi tarafından belirlenmediği, bunda başkalarının, toplumsal hayal gücünün de etkili olduğunu.



Solda: Jean Cocteau'nun *Güzel ve Çirkin*'inden, 1946. Sağda: Rusya'daki hipertrikozdan mustarip "köpek yüzlü adam" Jo-Jo, 1884. *Çirkin*'in yüzündeki hayvanlık, gerçek bir hayvani özellikten çok insanın karanlık yönüne işaret eder. Jo-Jo'nun irkiltici bulunmasının sebebi de bu karanlık yöndür. Her iki yüz de insan imgesini maskeleyerek ve insanın kendi yüzüyle ilişkisini sorgulamaktadır.



John Carey Merrick, namıdiğer Fil Adam
(1862-1890)

güzel ve çirkin, insan ve hayvan

Vicky'ninkinden çok daha aşırı bir yüz deformasyonu bulunan Joseph (John) Carey Merrick'in (1862-1890) hikâyesi, David Lynch'in *Fil Adam* (1980) isimli filmine konu olmuştur. Kafası normalden üç kat büyük, sağ kolu normalden uzun ve işlevsiz, vücudu tümüyle yumrularla kaplı bu ucube beden, görenlerde tiksinti uyandırır. Ancak bu yüz, aynı zamanda bir girdap da yaratır; izleyicilerinin bir kısmı gözlerini ondan alamazlar. Pek çok insan para verip onu görmek için, çalıştırıldığı ucubeler sirkini ziyaret etmektedir. Sonunda sirkten kurtulup bir hastaneye yerleştirildiğinde, ziyaretçileri daha üst tabakadan insanlar olacaktır. Galler Prensesi Alexandra ve Galler Prensi VII. Edward, Merrick'i hastanede ziyaret eden zevatin başında gelmektedir.

İtici ucube bedenlerin çekiciliği paradoksu nereden kaynaklanmaktadır? Pierre Ancet'ye başvuracak olursak ucube, gözlemcinin bedeninin iç yaşantısını, insanlığını sorgulatmaktadır. “Bozuk şekilli bedenın yarattığı izlenim, kişinin kendisini algılayışı üzerinde etkili olur. Bu açıdan bakıldığında, ucube hiçbir zaman bütünüyle harici bir nesne değildir.”¹²

Ucube biyolojik bakımdan *insan* türüne ait sayılsa da, *insanlık* bakımından insan sayılmamaktadır; “ucube yalnızca mümkün bir başka formdur”, ama “başkasının formu değildir.”¹³ Bir ucube söz konusu olduğunda, “ucube” sıfatının ağırlığını taşıyacak bir özne yoktur diyor Pierre Ancet ve ekliyor: *Bir şeyin* ucube olduğundan bahsedilebilirken *bir kişinin* ucubeliğinden bahsedilemez.¹⁴ Çünkü başkası, ancak zaten bilinen bir formda, her birimizin kendi içinde barındırdığı benlik imgelerine uygun bir formda var olabilir.

¹² Pierre Ancet, *Ucube Bedenlerin Fenomenolojisi*, s. 15.

¹³ Pierre Ancet, *a.g.e.*, s. 30.

¹⁴ *A.g.e.*, s. 44. *Üçgenler ve Dörtgenler* - <https://rantey.org>

Fil Adam, bir insan değil, bilinen bir hayvan formunu, bir fili belli belirsiz çağrıştırmasıyla tanımlanır. David Lynch'in uyarlamasında John Merrick (John Hurt), aynadaki yüzüne bakıp "Ben hayvan değilim! Ben bir insanım!" diye bağırsa da *başkaları* için o, yalnızca bu görünen yüzünden ibarettir. Pierre Ancet'nin belirttiği gibi bir hayvan-ucube karşısında duyulan kaygı, aslında o kadar da büyük değildir; fakat biçimi tanıdık ve bizimkine yakın bir "tür" söz konusuysa iş değişir.¹⁵ Yarı hayvan yarı insan, cinsiyeti belirsiz, türü belirsiz bu melez, bu kaotik figürler, bulaşıcılık korkusunu, kendi şekilsiz ikizinden duyulan korkuyu, insan imgesine yönelik bir tehdidi doğurur.¹⁶

Oysa Fil Adam'ın bu "iğrenç hayvani yüzü", latif bir insan ruhunu, gerçek bir Hristiyanı maskeleymektedir. Sayıları az da olsa, onun derindeki gizli yüzünü gören –Vicky'nin tabiriyle "iyi, kibar ve sağlam karakterli"– birkaç iyi insan vardır. Kurtarıcısı Dr. Frederick Treves (Anthony Hopkins) ve zamanın ünlü aktristi Madge Kendal (Anne Bancroft), her ikisi de onun maskesine değil, arındaki yüze bağlanmışlardır.

Sokrates'in yüzünün de ürkütücü derecede çirkin olduğu söylenir. Yüz hatlarından karakter tahlili yapan fizyonomist Zopyrus, Atina'ya geldiğinde Sokrates'in dayanılmaz çirkinlikteki yüzüne bakıp onun bir canavar olduğunu, tüm kötü huyları ve hırsları içinde barındırdığını öne sürmüştü. Sokrates adamı onaylamış ve "bu kusurlarla doğduğunu ancak akli sayesinde onları kendisinden söküüp attığını" söylemiş.¹⁷ Sokrates'e göre asıl tehlike, yüzün canavarlığı değil ruhun canavarlaşmasıydı. Dürtüle-

¹⁵ A.g.e., s. 29.

¹⁶ A.g.e., s. 39, 41, 47.

¹⁷ Cicero'nun *Tusculanae Disputationes* (4.80) [Tusculum Söyleşileri] isimli eserinden aktaran C. Cengiz Çevik, "Sokrates'in Çirkinliği, Alcibiades'in Kahkahası, Zopyrus'un Nemrutluğu", <http://jimithe-kewl.com/2012/06/29/Dr-Frederick-Treves-in-Aynadaki-Fil-Adam/>, erişim: 08/07/2013.

rin tiran olma isteğine karşı daha güçlü bir tiran vardı: akıl.¹⁸ Sokrates'in canavar maskesinin ardında “tanrısal, nazik ve kendi halinde bir canlı” vardır.¹⁹

Jean Cocteau'nun (1889-1963) *Güzel ve Çirkin*'inde (1946) Güzel'le (Josette Day) zorla evlenmek isteyen Çirkin (Jean Marais), tümüyle hayvani olan dış-yüzünün gerisinde insani bir iç-yüz taşır; filmin bir yerinde şöyle der: “İyi kalpliyim ama maalesef bir canavarım.” Güzel, Çirkin'e bakışını değiştirdiğinde bu gizli iyi kalpliliği, örtülü güzelliği “görebilecektir”. Aşk bakışı değiştirir; değişen bakışla büyü bozulur; Çirkin, yakışıklı bir prenze dönüşür: Yüz yeniden keşfedilmiştir. Çünkü bakışın nuru karanlığı aydınlatır. Aşkla bakış imgeyi tersyüz eder. Bu dönüşümün sağladığı *katharsis*'in, “yanlış” bakıştan arınmamıza, gerçeği en yalın haliyle kabullenmemize yardım ettiği de öne sürülebilir. *Güzel ve Çirkin*'in galasında Greta Garbo'nun “Bana çirkinimi geri verin!” diye bağırmasını belki de bu bağlamda değerlendirebiliriz.

Güzel ve Çirkin veya *Fil Adam*, her iki filmde de gizli yüz asıl olanı, hakiki olanı, yüzeyin altında yatanı görme arzusunu ifade eder. Arzumuzun sebebi de bu görüş alanımızın sınırıdır. Gizli yüz, sınırın ötesindeki, hiçbir gözün değmediği *kutsaldır*. Derinde olan, yüzeyde olanın tatmin edemediği hayali bir yüzdür; görülmesi imkânsız olandır; görme alanının dışında kalandır. Onu görmek için iç-gözün açılması gerekmektedir; zira iç-göz, imkânsız olanı görmenin yolunu açar.

persona

Yüz üzerine yapılmış belki de en iyi film Ingmar Bergman'ın (1918-2007) *Persona*'sıdır (1966). Filmin iki ana kadın karakteri vardır: psikiyatri hemşiresi Alma (Bibi Andersson)

¹⁸ Bkz. Friedrich Nietzsche, *Putlann Alacakaranlığı*, s. 16.

¹⁹ *Phaidros* 230A. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>



"Pek çok insanın yüzünün iyi yüz denen bir yarısı öteki yarıdan daha çekicidir. Liv ve Bibi'nin tek yanı aydınlatılmış yüz görüntülerini birleştirdiğimizde, ikisinin de yüzlerinin çirkin yarıları gösterilmişti. Laboratuvarıdan iki yüzün birleştirildiği filmi aldığımda Liv'i ve Bibi'yi montaj odasına çağırdım. Bibi şaşırarak bağırdı: 'Sen çok garip görünüyorsun, Liv.' Liv ise 'Bu sensin Bibi, sen çok garip görünüyorsun,' dedi. Doğal olarak ikisi de, yüzlerinin daha az güzel yarısını yadsıyorlardı." Ingmar Bergman, *İmgeler*, s. 43.

ve aktrist Elisabet Vogler (Liv Ullmann). Alma'nın, esrarengiz hastası Elisabet'le karşılaşması, onunla etle tırnak gibi birleşmesi ve bunun sonucunda kendini tanımaya başlaması, giderek, sağlam gibi görünen dünya görüşünü parçalar ve Elisabet'le tedavi amacıyla yaptığı sohbetler, kendi gizli sırlarının ve arzularının itirafına dönüşür; Michael Tapper'in ifadesiyle, "*persona*'sı, yani kimliğini oluşturan ve yaşamına bir anlam duygusu katan yalan ve kendini kandırma maskesi yavaş yavaş düşer."²⁰ Öldürücü bir yalanın pençesinde kıvranan İbsen karakterleri Bergman'ı her zaman etkilenmiştir; zira "aldatıcı görüntü, kisveye bürünme ve yalan, bir insanı içten içe çürütüp yok eder."²¹

Elisabet sahnede oyun esnasında, ağzında dökülen her kelimenin bir yalan olduğu hissine kapılıp aniden susmuştur. Artık yalan söylemek istememekte, konuşmayı reddetmektedir. Konuşmanın can sıkıntısını gidermek ve boşluğu doldurmak için oynanan bir oyun olduğunu idrak ettiğinden beri sanat ona artık anlamlı gelmemekte, onda bir teselli bulamamaktadır. Kelimeleri tüketmiş ve suskunlaşmıştır. Belki de doğru olan tek şey sessizliktir.

İki kadın, filmin bir noktasında öylesine yakınlaşırlar ki birbirlerinin aynası olurlar. Bergman filmle ilgili olarak çalışma defterine yazdığı notlarda şöyle der:

Alma, uyurken ya da uyumak üzereyken odanın içinde birisi hareket ediyormuş gibi oluyor, odaya sis dolmuş ve Alma'yı uyuşturmuş gibi oluyor. Kozmik bir kaygı onu boğuyormuş gibi oluyor. Kusmak için yataktan kalkıyor, ama kusamıyor, yatağına dönüyor. Bu sırada Bayan Vogler'in kapısının açık olduğunu görüyor, odaya giriyor ve Bayan Vogler'i kendinden geçmiş buluyor. Ölmüş gibi. Korkuyor. Telefona sarılıyor. Sinyal yok. Şeytanca

²⁰ Ölmeden Önce Görmeyiz Gereken 1001 Film, s. 458.

²¹ Jan Aghed, "Ingmar Bergman'la Karşılaşma", *Positif*, No: 497, 2002. Raphael Shargel (derleyen), *Ingmar Bergman. Sinematografi İnsan Yüzüdür* içinde, *İstanbul PDF Kitap Arsivi* - <https://rantey.org>

bir bakışla ölü kadına dönüyor ve bir *kişilik değiş tokuşu* yaşıyorlar. Tam olarak nasıl olduğunu bilmiyorum, ama Alma saçma denecek ölçüde bölük pörçük bir şiddetle öteki kadının ruh durumunu yaşıyor ve o anda, artık Alma olan ve onun sesiyle konuşan Bayan Vogler’le karşılaşılıyor. Yüz yüze oturuyorlar. Sürekli değişen ses tonları ve hareketlerle konuşuyorlar, birbirlerini aşağılıyorlar, işkence ediyorlar, canlarını yakıyorlar, gülüyorlar, oynuyorlar. *Bu bir ayna sahnesidir.*²²

İki kadının arasında geçen konuşmalar bir monologdur sanki. Bu monoloğun son bölümünde birer yarısı aydınlatılmış iki yüz, birleşip tek yüz oluşturmuş bir şekilde boşlukta bırakılmıştır. Bu fotoğraf Bergman’ın iki ayrı karakterde cisimleştirdiği kendi çift kişiliğinin bir dışavurumu gibidir.²³

Persona’da yüz, bakanı aynalar; başkasının yüzü bizi kendi maskemizi ve onun ardındakini düşünmeye yönelir. Başkasının yüzü ile kendi yüzümüz birbirine karışır. Hep aynı insan mıyım; ben iki kişi miyim, diye sordurtur kedi kendimize.

Persona, varlık-yokluk, sanat (hayal, yanılsama, yalan) ve hakikat ve nihayetinde Yüz üzerine bir filmidir.

Film bir projeksiyon makinesinin içinde başlar. Cihazın içindeki karanlık evren, ateşleyici mekanizmanın ısınmasıyla yanan projeksiyon lambasının ışığıyla aydınlanır. Tıpkı Tekvin’in tanrısının “Işık olsun” buyruğu ile aydınlanan karanlık evren gibi. Fallik ışığın kaos karanlığını döllemesiyle imgeler doğmaya başlar. Bütün bir film bir Yüz arayışı olarak da okunabilir. Filmin hem başında hem de sonunda yer alan imge, bir çocuğun ok-

²² Ingmar Bergman, *İmgeler*, s. 43.

²³ Bergman’ın kendi çift kişiliğinin farkında olduğunu ifade ettiği söylesi için bkz. Michiko Kakutani, “Ingmar Bergman: Hayatı Bir Filmde Özetlemek”, *New York Times Magazine*, 28 Haziran 1983. Raphael Shargel (derleyen), *Ingmar Bergman. Sinematografi İnsan Yüzüdür* içinde, s. 204-205. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

şadığı dev bir ekranda netleşip bulanıklaşan yakın plan bir yüzdür. Film yine projeksiyon makinesinin içindeki ışığın sönmesiyle içine gömüldüğümüz karanlıkla, sessizlikle noktalanır. Bergman önce filme “Sinematografi” adını vermek istemiştir; zira ona göre sinematografi yüz demektir, kocaman bir yüz.²⁴

labirent ve yüz

Pascal Bonitzer, yüzü labirentle karşılaştırır. Labirente yukarıdan bakıldığında bir yüz gibi görüldüğünü söyler. Öyleyse labirentte kayboluş bir Yüzde kayboluştur:

Her labirent, yüze ilişkin bir endişe, bir muamma içerir. Girit labirentinin merkezinde boğa başlı canavar durur. Mısır labirentinin merkezinde, piramidin içinde bir mumya vardır. Mumya neye yarar? Yüzü korumaya. Bir mumya için en önemli an ... sargılarının çözüldüğü ... andır. Bazen bu, eski bir sinema yıldızının duruşu, pürüzsüz yüzdür..... Bazen korkunç, iğrenç, çürümüş bir yüzdür. Bazen bir hiçtir (Görünmez Adam).²⁵

Yüz, bir labirent olduğu kadar dönen bir sarmalın yarattığı bir girdaptır da. Labirent-girdabın derinliklerine doğru kaygılı ilerleyiş, kendini keşif, kendi kimliğinin gizlerini aydınlatma arzusu, kendi iç-yüzünü, kökenini arayıştır. Labirent-girdap, dışarıdakinden ve görülür olandan içeride olana, görülemeyene, merkeze doğru götürür. Bütün labirentlerde pek yakında olan merkeze doğrudan uzanmayan dolambaçlı, çatallanan ve çoğu kere çıkmaz yollar vardır. Labirent çileli, sınıyıcı, erginleyici bir yolculuktur.

Başka bir açıdan bakılınca labirent, ruhun öz savunmasıdır. Nasıl ki kalelerin, tahkim edilmiş şehir surlarının önüne savunma amaçlı labirentler yapılmışsa insan kendi iç âleminin kapısı önüne de böyle bir labirent kur-

²⁴ Bkz. Raphael Shargel (derleyen), *a.g.e.*, s. 64 ve 197.

²⁵ Pascal Bonitzer, *Kızıl Afiş*, *DeKoda*, <https://56katey.org>



Labirent-fallus-yüz, y. MÖ 8000, Camonica Vadisi, Kuzey İtalya.

Kafka şöyle demişti: "Düz bir hat üzerinde yaşıyoruz, yine de her insan aslında bir labirenttir." David Le Breton ise insanın iç içe geçmiş sayısız labirentten oluştuğunu söylemektedir (*Ten ve İz*, s. 23); bu da onun hiçbir zaman kendi gerçekliğine ulaşamayacağı anlamına geliyor. Fakat iç içe geçmiş sayısız labirent gibi kaotik bir manzaraya karşın insan sürekli arayış içindedir; bir "anlam düzeninden" hiçbir zaman ayrılmaz.

muştur. Dünyanın büyüğü diyebileceğimiz bu dolaylılık, dünyanın yalın ama kabullenilemeyen doğrudanlığını örter, sarmalar, kuşatır.

Labirent Minatauros'un evidir. Minatauros, anası insan babası boğa, insan gövdeli boğa başlı bir melezdır. Minatauros insandır, dolambaçlarda kaybolmuş insan; yani dolaylı hayvan.

Labirent, yaranın üzerindeki kabuktur. Labirent maskedir, yüzü örten. Saklı bir Yüzün mevcudiyetine dair bir vaattir. Daima bir Yüz içinde olduğumuz ve bir yüzün içimizde olduğu savıdır.

İlk yüzü tanıyor muyuz?

Kendi yüzümüze bakışımızın, kimliğimizi sorgulamamızın bizde “ilk yüz”e dair bir merak da uyandırdığını söyleyebiliriz. Zira kim olduğumuzu sormak, kendi kökenlerimizi de sorgulamaktır bir yandan. Kökenlere ilişkin bilgimiz ise her zaman karanlık bir dehlizde yitip gider. Geçmiş aydınlatmaya ilişkin her çaba bir sonraki adımda yine karanlıkla karşılaşır. Geçmiş tamamen aydınlatacak güçlü bir ışığımız yok, ama karanlıkla baş edecek güçlü bir merak duygumuz ve hayal gücümüz var. Bilginin yetersiz kaldığı yerde insan muhayyilesi devreye girer, eksik halkaları tamamlayıp bir portre ortaya çıkarır. İlk yüze ilişkin bilgilere, daima bir “insan müdahalesi” karışmıştır. Yüz, hiçbir zaman yalın halde bulunmaz.

Bilimcilerin Tumai adını verdikleri hominide (*Sahelanthropus tchadensis*) ait kafatası, 2001 yılında, Çad'daki bir çölde bulundu. O tarihe kadar bilinen en eski atamız 1974'te Etiyopya'nın Hadar bölgesinin çorak tepelerinde bulunan Lucy idi²⁶ ve bu *Australopithecus afarensis* iskeletinin yaşı 3,2 milyon yıl olarak tahmin edilmişti.

²⁶ Keşfedildiği gece kampta Beatles'ın “Lucy in the Sky with Diamonds” şarkısı çaldığı için bu isimle anılmıştır - <https://rantey.org>



Doğanın sunduğu ilk aynalar durgun sulardı. İnsan, en eski atalarından beri kendi görüntüsüyle ilgilenmiş olsa gerektir. Muhtemelen, kendi görüntüsünü keşfetme yolundaki ilk tecrübesi gölgesiydi. Perdahlanmış siyah volkanik taşlardan oluşan ilk aynalar ise net bir yansıma sunmaktan çok, bakanın ayırtırlı bir gölgesini yansıtıyordu. Daha sonra metal aynalar bunların yerini aldı. İnsanın benliğinin oluşumu, gölgesinin giderek netleşip mükemmel bir ayna yansımasına evrilmesi gibi yavaş olmuştur. Gölge ve sudaki yansıma, arkaik insanın kendi yüzünü görme konusundaki ilk araçlarıydı ve yansılar insan ruhunun da ilk nesnelleşmeleri idi; dünyanın ruhumuzdaki ilk bölünmesiydi. İnsana kendisiyle başbaşa kalma özgürlüğü tanıyan bu ilk aynaların yüzeyinde yansıyan suratlar, bir yandan beden kaybolsa da daim kalacak bir suret duygusu yaratırken, diğer yandan da, çelişik bir biçimde, onu asla terk etmeyen ölümü hatırlatmıştır. Bu görüntü bir yandan insanı onu rahatlatan düşüncelere sürüklerken bir yandan da ona acı vermiş olabilir. (Fotoğraf: Sudaki yansımasına bakan Tumai. Paleoantropolog Michel Brunet'in Tumai'ı keşfini konu alan ve yine onun danışmanlığında yapılmış bir belgesel filmdeki canlandırma sahnesinden.)



Tumai'n yeniden oluşturulmuş yüzü ve sayısız yoruma konu olmuş Mona Lisa'nın yüzü.

Herto'da (Etiyopya) bulunan ve modern insanın doğrudan atası kabul edilen *Homo sapiens idaltu* 155-160 bin yaşındaydı. Tumai'n yaşı ise 7 milyon yıl olarak saptandı. O belki de insangiller ailesi ile büyük Afrika maymunları ailesinin son ortak atası. Tumai'n kafatasının alt çenesi eksikti. Ayrıca basınca maruz kaldığı için biraz yamulmuştu. Bilim adamları kafatasını yeniden oluşturup kalıbını çıkarttılar ve ona bir yüz kazandırdılar. Elbette Tumai'n bu yeniden oluşturulmuş yüzü tam bir kesinliğe sahip değil ve hiçbir zaman da olmayacak. Tumai'n yüzü bilim ile sanatın ortak bir ürünü. Leonardo'nun Mona Lisa'sı da öyle; bugüne kadar yaratılmış en gizemli insan yüzü olarak haklı bir şöhrete sahip. Tumai'n yüzü de –başka türden de olsa– aynı derecede gizemli bizim için.

aynadaki kim?

Tumai sudaki yansıasına baktığında ne düşünüyordu, bilinmez. Ama insanlaşma yolunda kendi yansıasını fark etmenin, 'ben bilinci'ne sahip olmanın ve 'kimim' sorusunu sormanın önemi açıktır. Bunu *ayna* olmadan yapamazdık. Aynayı sadece parlak, yansıtıcı bir yüzeye sahip bir eşya olarak düşünmemeliyiz. Ayna aynı zamanda *başkasının yüzüdür*. Vicky'yi hatırlayacak olursak, onun aynası yalnızca duvardaki ayna değil, *ona bakanların yüzüdür*.

Bizler dünyaya geldiğimizde nesne olarak aynayla tanışmadan önce yüz aynasıyla tanışıyoruz. Daha bebeklik çağından başlayarak kendimizi önce annemizin yüzünün aynasından, daha sonraları ise başka insanların aynasından fark ediyoruz; kendi icadımız olmayan, ama öğrenmek zorunda olduğumuz bir dil aynası kullanıyoruz. Konuşmak için başkalarına muhtacız. Aynayla, kendimizi ve başkalarını fark eder, anlarız. Anlamak ise, kendini başkasının yerine koyabilmek, ben'i sen'de yeniden keşfetmektir.

Yüzümüz olmadan asla yaşayamayız. *Yüzümüz* olmadan bir hiçiz ve *yüzümüz* uzuvlarının toplamından ibaret değildir. Yüz, yüzdeki *fazlalıktır*. Yüz, bir soru; yüz, bir cevaptır. Yüz, bir işaretler dizgesidir; yüz, *Yüzün* izidir.

yüzü olan hayvan

kafayı yukarı kaldırmak

İnsanın primatlıktan çıkışının, anatomik olarak doğrulmasıyla gerçekleştiği yönünde yaygın bir inanışımız var. Bu inanç veya düşünce daha sonraları bazı bilimincilerce de rasyonelleştirilmiştir. Buna göre, ayaklarımız üzerinde doğrulmamız, ruhsal/zihinsel “doğrulmamızın” yolunu açmıştı. Ancak geleneksel düşünce modern bilimden farklı olarak bize bu doğrulmanın amaçlı olduğunu söyler. X. yüzyılda İhvanü’s-Safâ canlı türleri arasında yalnızca insanın dik durmasını anlamlı bulduğunu belirtmiş; onun dikey duruşunun metafizik ve ontolojik yükselişinin, manevi dünyaya doğru yönelmişliğinin bir göstergesi olduğunu öne sürmüştür.¹ XIII. yüzyılda Mevlânâ da bu yöndeki inancını şu satırlarla ifade etmiştir:

Hayvanlara bak, hepsinin de başı yere eğilmiştir;
adamsan kendine gel de başını yücelere kaldır.²

Ancak bu konudaki fikirler çok daha eskilere uzanmaktadır. Demokritos (MÖ y. 460-370) bütün canlı varlıklar arasında yalnızca insanın dik durdurduğuna ve bedeninin yalnızca çok küçük bir kısmının toprağa değdiğine dikkat çekmiştir. Ona göre bunun sebebi, insanın bünyesinde tanrısal bir şeyler taşıyor olması; böylece ruhun, ilahi akıl ve muhakeme gücünden pay alarak evreni araştırmış olmasıydı.³

¹ S. H. Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 114.

² *Divân-ı Kebîr*, Gölpinarlı çevirisi, c. II, s. 156, beyit: 1252.

³ Wilhelm Capelle, *Die Sokratische und Platonische Philosophie*, s. 218.

Aristoteles (MÖ 384-322), insanda bedenin üst ve alt kısımlara bölündüğünü, bunların da doğanın yukarı ve aşağı düzeniyle uyumlu olduğunu öne sürmüştür.⁴

Cicero ise (MÖ 106-43) *Tanrıların Doğası* isimli eserinde şöyle yazar:

Doğa öncelikle yerden kaldırıp, ayaklarının üzerinde dimdik durmalarını sağlamış insanların, gökyüzüne bakıp tanrı kavramına ulaşabilsinler diye. Evet, topraktan neşet eden insan burada adeta yukarıdaki göksel cisimlerin gösterisini, hani başka hiçbir canlı türünün ilgisini çekmeyen o gösteriyi seyre gelen bir seyirci gibidir; toprağa ait, toprakta yaşayan bir canlı gibi değil.⁵

İbnü'l-Arabî (1165-1239) insanı, dik duruşu nedeniyle dünyanın eksenini olarak görür:

Allah, doğrusal hareketiyle bu insan suretini çadır direği biçiminde ortaya koymuş, onu göklerin kubbesine ait kılmıştır. Allah insan sayesinde gökleri yok olmaktan korur. Bu nedenle insanı direk diye ifade ettik. Bu insan sureti yok olup yeryüzünde nefes alan bir insan kalmadığında, 'gök parçalanır, artık o yok olmuştur.' Çünkü direk yok olmuştur ve direk insandır.⁶

XVIII. yüzyılda Comte de Buffon insanın diğer canlılardan üstünlüğünün dış görünüşünden belli olduğunu yazmıştır. Ona göre insanın sadece dış görünüşü bile diğer bütün canlılardan üstün olduğunu göstermeye yeter. İki ayak üzerinde dik olarak yürüyüşü boyun eğdiricidir, başı göğe dönüktür ve saygın doğası yüzünde yansır.⁷

Aradan yüzyıllar geçse de insanın doğadaki anatomik ayrıcalığı tezi inandırıcılığından hiçbir şey kaybetmemiş

⁴ Aristoteles'in *Hayvanların Tarihi*'nden aktaran Léon Poliakov, *Ari Miti. Avrupa'da Irkçı ve Milliyetçi Fikirlerin Tarihi*, s. 211.

⁵ Cicero, *Tanrıların Doğası*, II:140, s. 309.

⁶ İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, c. I, s. 362.

⁷ Aktaran Léon Poliakov, *Doğanın Tarihi* - <https://rantey.org>

gibi görünüyor: İnsan ayakları üzerinde doğrularak insan olmaya başlamıştır. Ancak burada önemli bir değişiklik olmuştur: Modern bilim insanın iki ayağı üzerinde doğruluşunu metafizik bir yönelimi olan amaçlı bir gelişim olmaktan çıkarmıştır.

Mircea Eliade'nin dinler tarihini konu alan üç ciltlik eserine, insanın dik durma yeteneğiyle başlaması ilginçtir. Ona göre dik duruş sayesinde mekân, insan bedeninin etrafında, ilk-insanların erişemeyeceği bir biçimde öne, arkaya, sağa, sola, yukarı ve aşağıya doğru uzanmaya başlamıştır. Bu deneyim mekânın bir “merkez” çevresinde ana yönler göre bölümlenmesine ve buna bağlı bir kozmolojik simgeselliğin doğmasına yol açmıştır.⁸

Dilsel bir ifade için zaman ve mekân mefhumlarının oluşumu şarttır. Ön-arka, sağ-sol karşıt çiftlerine karanlık-aydınlık, gün-gece, geçmiş-gelecek, eski-yeni gibi pek çok kavram çifti eklenmiştir. Dik duruşa özel önem verenlere göre bütün bu kavramların oluşumu yine dik duruşa dayalı bir müşahade sayesinde mümkün olmuştur. Başını çevirip kendi etrafında dönerek çevresine ilişkin panoramik bir görüş kazanan insan, ufki bir bakışa kavuşmakla kalmamış, aynı zamanda bu bakış zihinsel bir sürece de öncülük etmiştir. Ne var ki insana özgü birtakım zihinsel gelişimlerin nihayetinde insanın dik duruşuyla ilişkilendirilmesi tartışmalı bir iddiadır. Bu teze göre akıllı yaratıklar anatomik olarak iki ayaklı olmak zorundadır.

çubuk üzerinde bir küre

İnsanın dik duruşunu varoluşsal üstünlüğünün işareti olarak algılayan düşünürlerin aksine Platon, *Şölen*'de insanın dik duruşunu, güneş ve ay gibi kozmik atalarının küresel formuna nazaran bir gerileme olarak ele alır. Çünkü insanın kadim formu olan androgynus ‘küresel’dir.

⁸ Mircea Eliade, *Dilsel Formların Oluşumu*, İstanbul: Barış, s. 17.

İkiye bölünüp gücünün azaltılmasının bir sonucu olarak daha üstün bir formdan, dikey bir forma indirgenmiştir.⁹

Zira en mükemmel biçim olarak görülen küre tanrısal sayılmaktaydı; bu mükemmel formda, yüzeydeki noktaların hepsi merkeze eşit uzaklıktaydı. Platon'a göre evren de küre biçimindeydi. Tanrı küre şeklindeki evreni kendi suretinde yaratmıştı.¹⁰ MÖ 600 civarında, ozan Ksenophanes de tanrıyı ebedi bir küre olarak tasavvur etmiştir ve bu nedenle küresel tanrının dikey insana benzer hiçbir yanı olmadığını öne sürmüştür.¹¹

Ne var ki *Timaios*'ta, insanın küresel formunu yitirmesine karşın tanrılardan tamamen uzaklaşmadığına dair düşüncelere rastlıyoruz. İnsanın tanrıya en yakın parçası olan *küresel* başı, gövdesinin en üst kısmına yerleştirilmişti. Yine metinden anlaşıldığı kadarıyla diğer organlar, insanın asıl formu olan küresel başın hareketini kolaylaştırmak için onun hizmetine verilmişti.¹²

dik duruşun psikanalizi

Dik duruş kuramının cazibesine psikanalistler de kapılmıştır. Sigmund Freud, uygarlığın kökenine ilişkin kuramının büyük bölümünü insanın dik duruşu üzerine dayandırmıştır. *Uygarlığın Huzursuzluğu*'nda, dik duruşa geçişle birlikte, temel duyumuz olan koku almanın yerini görmeye bıraktığını ileri sürmüştür. Kokunun geri planda kalmasıyla birlikte erkekte cinsel uyarılmanın nesnesi, kızışma zamanlarının dönemsel kokularından, dışı cinsel organlarının sürekli görünürlüğüne kaymıştır. Erkeklerin kesintisiz arzusu dişilerin her zaman çiftleşmeye hazır olma yönünde evrimleşmelerine yol açmıştır.

⁹ Bkz. Platon, *Symposion*, çev. Eyüp Çoraklı, 189E-190D.

¹⁰ *Timaios*, 33b; 34b, 39e.

¹¹ Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 428.

¹² Bkz. Platon, *Timaios*, 40E-41a. <https://rantey.org>

Memelilerin çoğu yalnızca yumurtlama dönemlerinde çiftleşirken, insanlar her zaman cinsel olarak etkindir. Kesintisiz cinsellik insan ailesini bir arada tutmuş ve uygarlığı olanaklı kılmıştır. Oysa çiftleşmeleri yüksek düzeyde çevrimsel olan hayvanlarda kararlı aile yapılarına yönelik güçlü dürtüler yoktur. Freud buradan kalkarak uygarlığımızın belirleyici sürecinin insanın dik duruşa geçişiyle başladığını savunur.¹³

E. W. Stratus, köpeğin iyi bir iş başardığında göğsünü ileri çıkarıp kuyruğunu havaya dikerek kendisini sahibine göstermesi veya bazı primatların teşhirci bir şekilde arka ayakları üzerine kalkmaları gibi kimi hayvanlara has kendini ortaya koymaya yönelik davranışlara dikkat çeker. Yerçekimine karşı yapılan bu tür davranış örüntüleri ile insanlardaki uçma fantezileri ve rüyalarının ilişkisine dikkat çeker. Bunların, insandaki ihtirasların taşıyıcısı ve kışkırtıcısı olan büyüklenmeci benliğin özlemleri olduğunu söyler. Gurur ve zafer duygusunu en iyi simgeleyen ifade, evrimsel sıradaki en son kazanım olan “dik duruş” mudur diye sorar.¹⁴

Nina Jablonski ve George Chaplin’e göre, insanın iki ayak üzerine kalkmasının sebebi, yiyecek ve cinsel eş mücadelelerinde rakibine daha cüsseli ve daha tehdit edici görünmektir. Bu tür davranışlara gorillerde ve şempanzelerde de rastlandığına dikkat çekerler.¹⁵

Heinz Kohut (1913-1981), Stratus’un spekülasyonu doğruysa uçma rüyası ve fantezisinin, başın yerden yukarı olmasından, kendiliğin merkezi organı olan gözün yukarı çıkmasından, böylece yerçekiminin yenilgiye uğratılmasından dolayı hissedilen ve yürümeye başlayan her yeni kuşağın tekrar tekrar yaşadığı türsel sevincin

¹³ Sigmund Freud, *Uygarlığın Huzursuzluğu*, Haluk Barışcan çevirisi, s. 56-57, dipnot 14.

¹⁴ E. W. Stratus’dan, aktaran Heinz Kohut, *Kendiliğin Yeniden Yapılanması*, s. 100, dipnot 6.

¹⁵ Aktaran Peter Watson, *Öfkeli Tanrı*, <http://rantey.org>

bireysel bir ifadesi olarak ele alınabileceğini ileri sürer.¹⁶

Ayağa kalkıp yürümeye başlamanın, o zamana kadar bütün gücüyle emeklemekte olan bebeğin genel ruh hali üzerinde muazzam bir dramatik etkisi olur. Dik durarak kazandığı “yukarıdan bakış” dünyaya ilişkin ilginç ve yeni görüntüler toplaması anlamına gelir ve bu dönemde narsizmi artar.¹⁷

yerdeki ellerden yandaki ellere

İlk hominidlerin, kuyruksuz maymunların tercih ettikleri ormanlardan çok, nispeten seyrek ağaçlık arazilerde veya savanlarda yaşadıklarından dolayı dik duruş geliştirmiş olabilecekleri öne sürülmüştür. Buna göre, dik duruş düzlüklerde pek çok avantaj sağlar. İnsana çevresinin mümkün olan en iyi görüntüsünü verir. Ayrıca yiyecek bulmak, karşısına çıkacak yırtıcıları önceden görmek bakımından da üstünlükler sağlar.¹⁸

¹⁶ Aynı yer.

¹⁷ Margaret S. Mahler ve diğ., *İnsan Yavrusunun Psikolojik Doğumu*, s. 99-102. Ayrıca Yavuz Erten’in Sunuşu, s. 10.

¹⁸ Stephen Jay Gould, insanın evrim sürecindeki dik duruş, konuşma ve grup halinde avlanma gibi özelliklerinin sıkça dile getirilmesine karşın, cüssesinin öneminden ne denli az söz edildiğine dikkat çekmiştir. Gould, insanların şimdiki işlevlerine sahip olabilmeleri için yaklaşık olarak şu anki boyutlarında olmalarının zorunlu olduğunu söylemektedir. Cüssemiz etkinliklerimizi kısıtlamış ve büyük ölçüde evrimimizi şekillendirmiştir: “Beceri ve davranışlarımız vücudumuzun büyüklüğüyle hassas bir uyum içindedir. Boyumuz şimdikininki iki katı olamazdı, çünkü yere düştüğümüzde maruz kalacağımız kinetik enerji şimdikininki 16 ila 32 katı olur, kendi bedenimizin yükü (şimdikininki sekiz katı) bacaklarımızın kaldırabileceğinden daha fazla olurdu. Boyu 2,5 metreyi geçen devler ya genç yaşta ölmüş ya da eklem ve kemik sorunları nedeniyle kötürüm kalmışlardır. Boyumuz şimdikininki yarısı kadar olsaydı, sopaları büyük hayvanları avlamaya yetecek kuvvetle kullanamazdık (çünkü kinetik enerji 16 ila 32 kat azalır); mızrak ve oklara yeterli imveyi kazandıramazdık.” (Bkz. Stephen Jay Gould, *Darwin’ın Sırtı*, Kitaplar, 1990, <http://www.kitapyurdu.com>)

Ancak şunu akıldan çıkarmamak gerek, Darwin'den beri çevrenin bir şey yaratmadığını biliyoruz. İki ayak üzerinde yürüme, atalarımızın ufku görme gereksiniminden doğmamıştır; tıpkı gözün görmek gerektiği için, kanadın uçmak gerektiği için ortaya çıkmadığı gibi; işlev organı yaratmaz. Çevre, bireyleri ayıklar. Bireyler çevresel değişikliklerle karşılaşınca ya elverişli özellikleri sayesinde hayatta kalırlar ya da değişikliklerle başa çıkacak yetenekten yoksun oldukları için elenirler. Genler mutasyona uğrayınca yeni özellikler kazanır; bu özellikler faydalıysa mutasyonun ortaya çıktığı bireye avantaj sağlar, zararlıysa elenmesine neden olur. İki ayak üzerinde durma bakımından diğerlerine göre daha yetenekli olan hominidler, daha açıklık bir çevrede avantajlı duruma geçmişlerdir. Bu da iki ayak üzerinde durma yeteneğinin kuşaklar boyunca güçlenerek aktarılmasını sağlamıştır. Bir avantaj olarak ortaya çıkana değin ayakta durmak doğal seçimden geçmemiş bir hareket imkânıyken, birden doğal seçilimin konusu oluverir; buna evrim biyolojisinde 'ardıl uyarlanım' denir; yani doğal seçilime uğramamış ama yeni bir çevresel, doğal ya da toplumsal ortamda kendini elverişli olarak gösterebilen fizyolojik, anatomik, davranışsal veya bilişsel özelliklerdir bunlar.

Dik duruş elleri hareketle ilgili görevlerinden azletmiş, onlara nesneleri işleme özgürlüğü sağlamıştır. Böylece alet yapıp kullanmak mümkün hale gelmiştir. Stephen Jay Gould, zekânın artmasının büyük ölçüde, serbest hale gelen ellerin üretim potansiyeline bir yanıt olduğu-

nesnenin ağırlığı, hacmi oranında, yani uzunluğunun kübü oranında değişir. Oysa bacakların gücü kesit alanıyla değişir, yani uzunluğun karesiyle. Karınca kendi ağırlığının yüzlerce katını kaldırabilir ama onu fil boyutuna büyüttüğünde uzunluğunun bin kat artmasına, bacakları milyon kat güçlenmesine karşın ağırlığı milyar kat artar. Özetle fil boyutunda bir karınca ayağa bile kalkamaz. Ölçekleme yasasıyla ilgili bilgiler için bk. Kitap Storisinde, //Nümayecek, s. 80.

nu ifade eder.¹⁹ Ellerimizin araç yapmaya olanak verecek şekilde serbestleşmesinin, büyük ölçüde beynimizdeki evrimsel büyümeden daha önce meydana geldiği düşünülmektedir.

Embriyolog Lorenz Oken 1809'da insanın karakterini dik yürümekle elde ettiğini ve ellerin serbest kalmasıyla başka işlevler kazandığını ve bedenin özgürlüğünün beraberinde beynin özgürlüğünü getirdiğini savunmuştur.²⁰ Fakat bu kuram, elleri nispeten serbest diğer primatların neden karmaşık aletler geliştiremediklerini açıklayamamaktadır. Ayrıca diğer bir soru da dik duruş ve iki ayak üzerinde yürüme ile alet yapma arasında yaklaşık 3,5 milyon yıllık bir süre olmasından ileri gelir. İnsanlar iki ayak üzerinde yürümeye 6 milyon yıl önce başladılar, ama en eski taş aletler ancak 2,5-2,7 milyon yıl öncesine kadar gidebilmektedir. Muhtemelen *homo erectus* tarafından bitki ve et kesmek için kullanılmış olan Acheuleen el baltaları denilen aletler 1,7 milyon yıl önce ortaya çıkmıştır.

Alet yapmak veya belirli işler yapmakta özelleşmiş aletler yapmak ya da alet yardımıyla bir form meydana getirmek, soyut kavramları zihinde tutma becerisini ve işlenmemiş bir malzemede bu soyut şablonu görebilme yetisini gerektirir. İnsanın, hayatta kalmasını sağlayan aletler yapabilmesi, hayal gücü ve simgeler yaratması sayesinde olmuştur.

Alet yapmak için gerekli bilişsel yetenekler ile konuşmak için gerekli bilişsel yeteneklerin birbirleriyle bağlantılı olduğu düşünülmektedir. Bir alet yaptığımızda veya tasarladığımızda beynimizde kullandığımız bölge ile konuştuğumuzda kullandığımız bölgenin aynı olduğu tespit edilmiştir. Paleontologlar, karmaşık aletler yapmanın, beyin açısından konuşmaya benzer bir faaliyet olduğunu ve tarihsel olarak aynı zaman diliminde ortaya çıktığını dü-

¹⁹ Stephen Jay Gould, *Darwin ve Sonrası*, s. 221-222.

²⁰ A.g.e., s. 222 Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

şünmektedir. James Steele ve arkadaşları çift yüzlü Ac-heuleen el baltalarına şekil vermek için ortalama 301 vuruş gerektiğini, bunun da yaklaşık 24 dakika sürdüğünü belirlemişlerdir. Böyle bir ardışık yapının cümle kurmaya benzediğini savunan bilimciler, beynin Broca bölgesindeki hasarların, hem dil hem de el ve kol hareketlerinde bozulmaya yol açtığına dikkat çekmektedirler.²¹

konuşan hayvan

İnsanın sosyal evrimi, büyük ölçüde dilin evrimiyle bağlantılıdır. Ateşin canlı tutulması, avın örgütlenmesi, yiyecek paylaşımı, alet yapımı, geçmiş deneyimleri paylaşma, çocuk yetiştirme gibi edimlerin hiçbiri dilin sağlayacağı iletişim olmaksızın mümkün değildir. Sanat ve simgeler veya müzik gibi başka sözel olmayan yollarla iletişim kurmak, kelimelerle ifade edilemeyen duyguların, fikirlerin aktarılmasını sağlayarak insanlar arasındaki bağları güçlendirmiş, simgesel bir evrenin kurulmasını sağlamıştır.

Günümüzden yüz bin yıl kadar önce, insanın Neandertallerden başlayıp *Homo sapiens*'lere kadar evrimleşmesine paralel olarak kültürün evrimi de hızlandı: Alet çeşitliliği arttı, ölü gömme ritüelleri gelişti. Kırk bin yıl önce figüratif sanat ortaya çıktı, yani bir simgecilik doğdu ki bu da insanın o devirlerde konuşmaya başladığını düşündürüyor. Dokuz ila on iki bin yıl önce yerleşik tarım ve hayvanların evcilleştirilmesi başladı ve ilk şehirler ortaya çıktı. Beş bin yıl kadar önce de yazı kullanılmaya başladı. Adam Zeman'ın güzel bir şekilde özetlediği gibi "insan tümüyle kültürel ve bilişsel bir hayvandır; hayvansal varlığımızın üzerine bindirilmiş bir 'rasyonel doğa'ya sahip olduğumuz şeklindeki modası geçmiş anlamda değil, biyolojik kimliğimizin özünün kültürel ve bi-

²¹ Bkz. Peter Waterson, *Evrimin Felsefesi*, 51. sayfa, <https://rantey.org>

lişsel yeteneklerimizin evriminde yattığı anlamında.”²²

“sesini” yüzünden çıkaran hayvan

İnsanı dolaylı kılan etkinliklerden birisi de çalışmadır.²³ Ancak onun çalışması karıncanın çalışmasından farklıdır. İnsan çalışarak doğal çevreden farklı, yapay bir dünya oluşturur. Çalışma ve onun eseri olan dolaylı-dünya, doğrudan-dünyanın geçiciliğine ve beyhudeliğine bir anlam ve kalıcılık kazandırır. İnsanın geliştirdiği her yeni araç gereç, dış dünyayı biçimlendirmeye yaramakla kalmamış, aynı zamanda insanın bilincinin, iç dünyasının gelişmesinde de etkili olmuştur. İnsan araç kullanabilmesi sayesinde, nesnelerin yüzeysel algısının ötesine geçebilmiştir. Araç kullanarak çalışmak, yalnızca ekonomik değil, varoluşsal bir eylemdir.

Çalışma insana kendini keşfetme, hatta aşıp geçme imkânı tanımaktadır. Araç-gereç, el ve beyin faaliyetinin eseri olarak insanın kendini –iç dünyasını– dışavurmasının, kendinden bir parçayı *içinden dışarıya* çıkarmasının da yolunu açar. Bu dışlaşmış fiil, dış dünyada açılan iz,

²² Adam Zeman, Bilinç. *Kullanım Kılavuzu*, s. 331.

²³ Eski Yunan mitolojisinde zahmetli çalışma insana musallat olan bir kötülüktü. Eski Ahit’te, çalışmak, zahmet çekmek, acıyla çocuk doğurmak, özetle doğaya maruz kalmak Âdem ve Havva çiftine verilmiş “ceza”lardır. Ancak Batıda ‘çalışma’, ‘meşakkat’, ‘mesai’ anlamına gelen *labour* kelimesi ve onun Eski Yunanca karşılığı *ponos*, Fransızcadaki karşılığı *travail*, Almancadaki karşılığı *Arbeit*, aynı zamanda doğum sancılarını ifade etmek amacıyla da kullanılır. *Labor* kelimesi, ‘ağır yük altında sendelemek’ anlamına gelen *labare*’yle aynı etimolojik kökene sahiptir. *Ponos* ve *Arbeit* ise *poverty*, ‘yoksulluk’ kelimesiyle (Yunanca *penia* ve Almanca *Armut*) aynı etimolojik kökenden gelir. Almancadaki *Arbeit* ile *arm* (yoksul) kelimeleri ‘ihmal edilmiş’, ‘terk edilmiş’ anlamındaki eski Almanca *Arbma* kelimesinden gelir. (Bkz. Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim, 2006, s. 90.) İnsanın dünyadaki çalışmasının zahmeti, onun doğumunun sancılarının

insanın benliğine ait bir bilginin de kaydıdır. Bu, yazı öncesi dönemin *yazısıdır*. Böylece benlik, bu yansıtılmış iç dünyasını temaşa etme imkânı kazanır. İnsan, yonttuğu putlarda ya da zihinsel bir form olarak soyut tanrılarda aslında hep kendini seyretmiştir. İnsan içsel olanı dışsal olana benzeterek anladığı gibi, dış dünyayı da içdünyasıyla anlar. Dışta olan, içeride bir yere yerleştirilebildiği ölçüde anlaşılır.

Yürümenin dikeyleşmesi el ve yüz hareketlerine dayalı bir jest dilinin geliştirilmesinde insanı ne derece üstün bir duruma getirmiştir bilinmez; zira vücut dili kullanmak yalnızca insanlara özgü değildir. Örneğin şempanzeler hem kendilerinin hem de başkalarının heyecan durumlarının ve amaçlarının bilincindedir; stres altındaki şempanze ötekiler durumunu fark etmesinler diye yüzünü elleriyle kapar, yani kendi iç durumunun farkındadır.²⁴ Ama uzmanların ortak görüşü, dil ile elin kontrolünün yakından bağlantılı beyinsel işlevler olduğu yönündedir.

Charles Darwin, alet yapımı ile simgesel davranış olarak dil arasında evrimsel bir paralellik görmüştür. *İnsanın Türeyişi*'nde, ses çıkarmamızı sağlayan organlar konuşmak için nasıl uyum göstermişse, çakmak taşından en kaba aleti yontmak için de bu işe uyum göstermiş çok becerikli bir çift el gerekir, diye yazar.

Michael C. Corballis, dilin kökenini ve gelişimini ele aldığı *İşaretten Konuşmaya* isimli eserinde iki ayak üzerinde durmanın dile uzanan yoldaki katkısını vurgulamaktadır:

Eğer dil sesli çağrılardan çok jestler ve işaretler üzerine kurulmuş ise, o zaman iki ayaklılık dile uzanan yolda önemli bir aşama olmalı; çünkü böylece eller ve kollar harekete destek olmaktan kurtulup serbestçe beden dilini geliştirebilmiştir.²⁵

²⁴ Pascal Picq ve diğerleri, *Dilin En Güzel Tarihi*, s. 26.

²⁵ Michael C. Corballis, *Dilin Kökeni ve Gelişimi*, s. 94-95 vd. Jean-

Konuşmanın ortaya çıkabilmesi için bu jest dilinin oluşması bir gereklilik gibi görünmektedir. Duruş, el-kol ve yüz hareketleri, ifade, ses tonu gibi gayri şifahi bir bağlam olmadan söz doğru kavranamaz. Bu bedensel ipuçları olmadan iletişimimiz duygusal içeriğini kaybeder. Beden dilinin eşliği olmaksızın sözel dilin iletişim gücü yetersizdir. Frans De Waal'ın hatırlattığı gibi “nörolojik bir sorun nedeniyle yüzleri ifade kabiliyetini kaybeden, bu yüzden de başkalarının hislerini (bir gülüşle ya da kaş çatmayla) yankılayamayan insanlar” tam bir yalnızlığa mahkûmdurlar.²⁶ Jestler insan konuşmasının ayrılmaz bir parçasıdır. İnsanlar dili olmayan varlıklardan evrimleştikleri için jest yapma gibi alanları yöneten beyin bölgelerinin zamanla dil işlevini üstlendiği düşünülmektedir.

Yüzler bizi heyecanlandırır ve hoşumuza gider, bizi cezbeder veya tiksindirir. Aynı zamanda bize *bilgi* verirler. Bir Bakışta sizin hakkınızda çok şey öğrenebilirim. Daha önce karşılaştık mı? Nerelisiniz? Mutlu musunuz, kızgın mı, üzgün mü? Benimle ilgileniyor musunuz? Gürültülü bir odada dudaklarınızı okuyabilirim. İnsan yüzü insan ruhunun en berrak resmidir (yalan söylediği zamanlarda bile).²⁷

Aristoteles, insanda saçlarla boyun arasında kalan kısma, yani yüze *prosopon*, yani ‘kendini başkalarının bakışına sunan’ dendiğini hatırlatır. “Çünkü insan, dik duran tek hayvandır; yüzünü dönüp bakan, sesini yüzünden çıkaran, bir çehresi olan tek hayvandır.”²⁸

Jacques Rousseau da jest dilinin önceliğini savunur: “Jest dili de sesli dil de eşit derecede doğal olsalar da ilki daha basittir ve uzlaşımlara daha az bağlıdır. Çünkü kulağımıza çarpanlardan daha çok nesne gözümüze çarpar ve biçimler seslere göre daha çeşitlidir; aynı zamanda daha zengin anlatımlıdırlar ve daha kısa zamanda daha çok şey söylerler.” Bkz. *Melodi ve Müziksel Taklit ile İlişki İçinde Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*, s. 2.

²⁶ Frans De Waal, *İçimizdeki Maymun. Biz Neden Biziz?*, s. 219.

²⁷ Adam Zeman, *Bilinç. Kullanım Kılavuzu*, s. 273.

²⁸ Aktaran Pascal Quignard, *Kalp Dilinin İlk Anı*, s. 64.

Ellerin yürüme işlevinden kurtulması, yüzün yeni bir araç oluşturmasının yolunu açmıştır: dil. Bedenimizle ilgili iletişimsel sinyallerin çokluğu düşünülecek olursa, beynimizin bu sinyallerin anlamını çözmede uzmanlaşması gerekmiştir. Bu da giderek daha karmaşıklaşan bir dil yetisinin ve toplumsal örgütlenmenin önünü açmış olsa gerektir. Yüzleri ve yüz ifadelerini tanımak, vücut dilini okumak, yaşadığımız dilselleşmiş dünyada yönümüzü bulmamızı mümkün kılmıştır.

gözden içeri

peçeyi aralamak

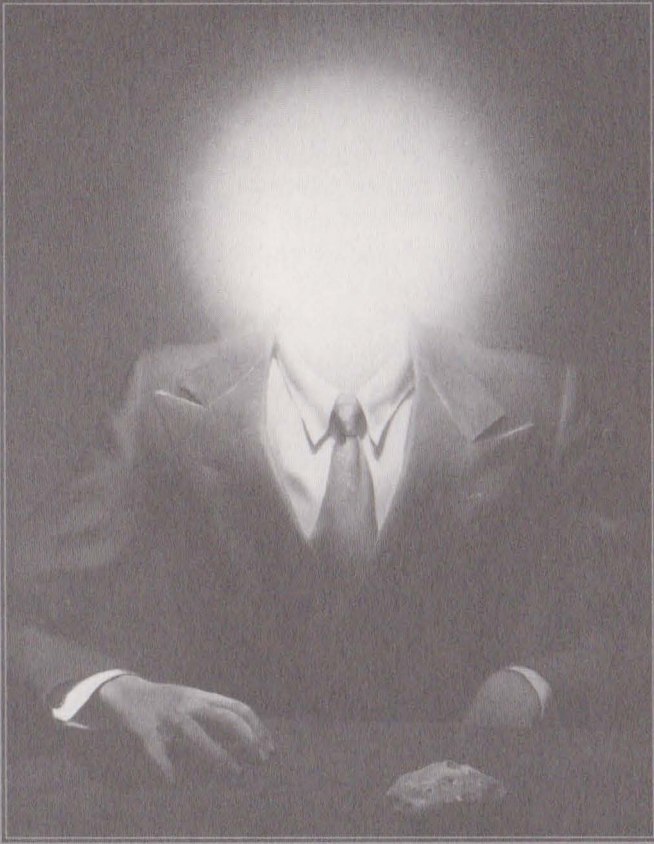
Göz sayesinde insan iç dünyasından *dışarı* çıkabilir, dünyaya açılabilir. *Gözden dışarı bakanın* kim olduğu sorusunu yanıtlamanın yolu ise gözden içeri bakmaktır. Ancak bu kapının eşiğinde önemli bir sorun bütün heybetiyle karşımıza dikiliverir: *Kendimize doğrudan bakamayız*; ağız nasıl kendini yiyemez ise, göz de kendi bakışının doğrudan nesnesi olamaz. Öyleyse, kendimize bakmak için *başkasına* muhtacız.

Benlik aynadan doğar ve *başkasının yüzü* bir aynadır. Başkasına bakmak onu anlamayı, yorumlamayı ve çözümlemeyi gerektirir; çünkü başkası, kendini ancak kültürel (bedensel, dilsel, sanatsal vs.) bir bütünün aynasında ortaya koyar. Yüz, başkasının belirişidir. Başkası, yüzde tecelli eder. Kendimizi dolaylı olarak, yani yalnızca başkasının aynasında *görebiliriz*.

Böylesi bir zorunluluk bizde bir eksiklik ve bilinemezlik duygusu yaratacaktır. Bu, kaygıya yol açan kapatılamayacak bir *deliktir*. Işığı yutan kara delik ya da ışık saçan ak delik; işte bu, bizim hiçbir zaman göremeyeceğimiz Yüzümüzdür.

karanlık odadaki adamcık

XVII. ve XVIII. yüzyıllar boyunca *camera obscura* ile insanın görmesi arasında analojik bir ilişki kurulmuştu.



René Magritte, "Hız İkesi", 1937.

"Bir kafanın bulunması gerektiği yerdeki deliğin, sıradan bir boşluk, önemsiz bir hiçlik olmadığını fark etmem fazla uzun sürmedi. Tam tersine, bu boşluk fazlasıyla doluydu. Uçsuz bucaksız dolu bir boşluktu, her şeye yer bulunabilen bir boşluktu; otlar, ağaçlar, gölgeli uzak tepeler, mavi gökte dolaşan bulutları andıran karlı doruklara yer vardı. Bir baş yitirmiş ve bir dünya kazanmıştım..... Anlaşılan şu bomboş mağara, benim tüm eylemlerimin merkezi olan boşluk, başımın bulunmuş olduğunu varsaydığım bu sihirli yer, daha çok harlı bir ateşe benziyor ve dünyayı aydınlatan ışıltısı ve parlaklığının bir an bile karmaması için ona yaklaşan her şey bir anda yanıp yok oluyor." D. E. Harding'in *On Having No Head* isimli kitabından aktaran Douglas R. Hofstadter ve Daniel C. Dennett, *Aklın G'özü* içinde, s. 32, 34.

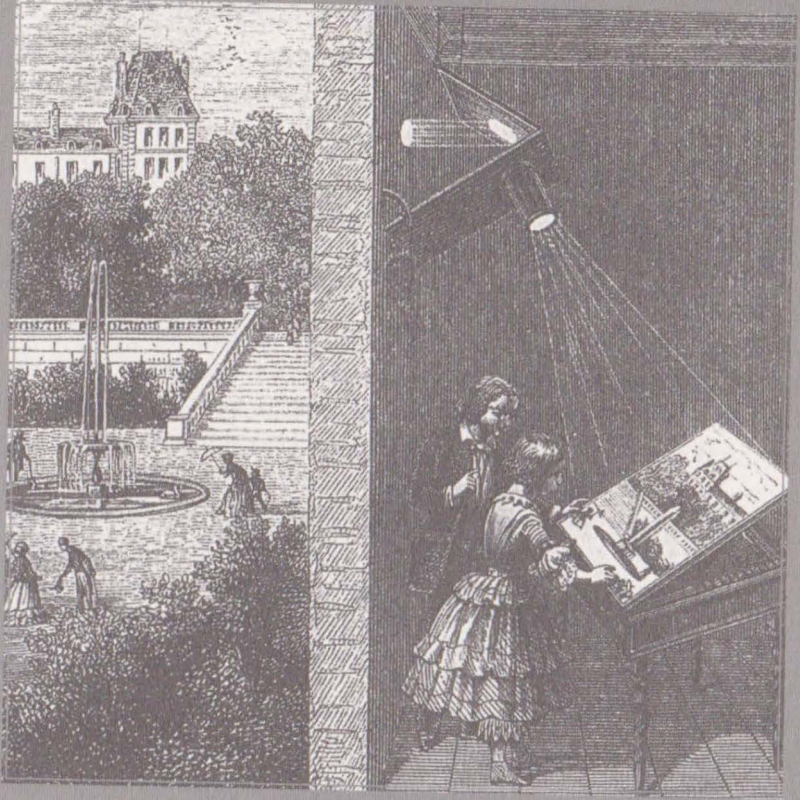
Camera obscura, gerek ampirik görüngülerin izlenmesinin gerek içe dönerek kendi hakkında düşünme ve kendini gözlemlemenin modeli haline gelmiş; insan zihnini, İç Göz'ün önünden imgelerin, olayların akıp gittiği bir iç mekâna, bir sinema salonuna dönüştürmüştür. *Camera obscura*, dış dünya karşısında içeride konumlandırılan, bir münzevi gibi kendisini çevreleyen karanlığın içine kapatılmış özerk bir gözlemciyi, bir *homunculus*'u, bir adamcığı tanımlıyordu.

Bu cihaz, gözlerini kapayıp kulaklarını tıkayarak kendini dış dünyadan yalıtın, duyularla değil *aklın* ışı-ğıyla aydınlanan Kartezyen zihnin mecazı haline gelmişti. Görme eylemini, gözlemcinin bedeninden soyutlayıp bir anlamda görmeyi bedensizleştiren bu aygıt, insanın, Tanrı ile dünya arasındaki konumunun cisimleşmesiydi. Doğanın optik yasalarına dayanmakla birlikte, optik değil, metafizik bir gözdü. Bilme karanlık odanın duvarına düşen görüntüyle değil, o görüntüyü gözlemleyen Göz ile gerçekleşiyordu.

Camera obscura bize şunu söylüyordu: Bir Göz var gözümde içeri. Ancak modernite, dolayimsız bir bilginin ve şeffaf bir gözlemcinin varlığına dayalı klasik düşünceyi kıran 'algının öznelliği' görüşünü doğurmuştur. Burada görme, gözlemin nesnesi haline gelmiştir; beden, dış dünyada karşılığı bulunmayan görüngüler üretebileceğini kabul eder. Göz artık "gerçek bir dünya"yı doğrulamaz; bakan göz ve bakılan nesneler, içeri ve dışarı ayrımını belirsizleştirir. Bu karşıt görüşe göre bedensiz bir ruh, biyolojisiz bir psikoloji olamaz.

zihin ekranı

Sinirbilimci V. S. Ramachandran, görme işleminin, beyinde bir "ekrana" düşen görüntünün görülmesi olarak tahayyül edilmesinin ciddi mantık hataları barındırdığına dikkat çekmiştir. Eğer görüntü içerideki sinema salonun-



Camera obscura ile insanın görmesi arasında analogi kuran bir gravür.

da bir sinir sistemi ekranında görüntüleniyor olsaydı, bu görüntüyü görmek için beynin içinde bir *homunculus*'a ihtiyacımız olması gerekirdi. Hatta bu da sorunu çözmezdi, o zaman da *homunculus*'un zihninin içinde daha küçük başka bir *homunculus*'a ihtiyaç olurdu ve bu, böyle sonsuza dek giderdi. Ramachandran, algı sorununu gerçek bir çözüme kavuşturamadığımızda, elimizde sonsuz sayıda göz, görüntü ve *homunculus*'la kala kalacağımızı söyler:

Algının anlaşılmasında ilk adım, beyindeki görüntüler fikrinden kurtulup dış dünyadaki nesneler ve olayların simgesel tanımları hakkında düşünmeye başlamaktır..... Eğer görüş, sahnenin fotoğraf karesinde yakalanması gibi bir şey olsaydı, o zaman retinadaki görüntü sabit tutulduğu sürece algınızın da sabit olması gerekirdi; fakat durum böyle değil. Retinanızdaki görüntü sabit kaldığında bile, algılarınız kökten değişebilir..... Her tür algı eylemi, hatta basit bir küp çizimi görüntüsü bile beyin tarafından bir yargılama eylemi gerektirir.¹

Zihinde imge depolamanın ayakkabı kutusunda fotoğraf saklamaya benzemediğini söyler Steven Pinker. İmgeler muazzam bir veritabanıyla ilişkilidir.

Bu veritabanı imgelerin değerlendirilmesini ve temsil ettikleri şeyin bağlamına göre yorumlanmalarını mümkün kılar. Örneğin satranç ustaları oynanmakta olan oyunla- rı hatırlama yetenekleriyle ünlüdür, fakat zihinlerindeki satranç tahtası imgeleri ham fotoğraflar değildir. Bunun yerine oyuna dair soyut bilgilerle doludur –hangi taş hangisini tehdit ediyor, hangi taşlar sağlam savunma yapıyor gibi. Bu biliniyor, çünkü stranç tahtasına taşlar rasgele yerleştirildiğinde, satranç ustalarının dizilişleri hatırlama

¹ Daha fazlası için bkz. V. S. Ramachandran ve Sandra Blakeslee, *Beyindeki Hayaletler*, s. 89-91. Ayrıca imgelerin, nesne ya da olayların veya sözcük ve cümlelerin fotokopileri gibi depolanmadıkları, bunların algısal temsillerinin karşılıkları olan ateşleme modellerinin depolandığı konusunda bkz. Antonio R. Damasio, *Descartes'ın Yanılgısı*, s. 114 ve devamı.

yeteneği amatörlerinkinden daha iyi değildir.²

Jean Piaget'nin (1896-1980) çocukların dünyayı algılama biçimleri üzerine yaptığı araştırmalar, görmeye ilişkin önsel yargılarımızın çocukluktan kaynaklandığını düşündürmektedir. Çocukların rüya görmeye ilişkin düşünceleri; görmenin, bir odada karşımızdaki birtakım görüntüleri izleme işlemi gibi tasavvur edildiğini doğrular niteliktedir. Rüya olgusunu açıklamak, iki temel ayrımı yapmayı gerektirir: iç ve dış dünya; madde ve düşünce. Bu iki ayrım, görmeyi açıklamak için de yapılan temel ayrımlardır.

Piaget'nin araştırmalarından anlaşıldığı kadarıyla, çocuk rüyanın ister erken yaşlarda (5-6 yaş civarı) dışarıdan (gökten, gecedan, sokaktan, aydan) odaya gelen gerçek bir şey olduğuna inansın, ister daha ileri yaşlarda (7-8 yaş civarı) "kafa"dan gelen elle tutulamayan, seslerden veya sözlerden yapılmış, içsel, yani sadece rüya görenin görebileceği bir hayal olduğuna inansın, her iki durumda da rüya imgeleri *odanın içindedir*. Bu ikinci aşamada görüntüler kafada üretilmekte, odada karşımıza konmakta ve gözle görülmektedir.³ *Camera obscura* mecazında olduğu gibi iç dünya, bir iç mekân, bir oda olarak ortaya konmaktadır.⁴

Çocukların rüya anlatımlarında rüya mahalli içimizde olan bir yer değil, içinde olduğumuz bir yerdir. Metr (5 yaş 9 ay) "Rüya kafada mıdır?" sorusuna "Ben rüyadayım, rüya kafamda değildir" diye yanıt vermiştir. Ona göre rüya imgeleri odadadır. "Rüya odada olduğunda senin yanında mı olur?" sorusuna önündeki otuz santim kadar bir mesafeyi işaret ederek "Evet, burada!" diye yanıt vermiştir.⁵ Çocuk, insanın rüya gördüğü sırada yatağında olduğunun farkında olmadığını, örneğin yürüdüğünü

² Steven Pinker, *Boş Sayfa*, s. 262.

³ Jean Piaget, *Çocuğun Gözüyle Dünya*, s. 84.

⁴ Jean Piaget, *a.g.e.*, s. 91.

⁵ *A.g.e.*, s. 90.

sandığını bilmektedir. Başka bir deyişle, rüyanın yanıltıcı olduğunu bilmekle birlikte (ve rüyayı sadece kendisinin gördüğünü kabul etmekle birlikte) kendi rüyasında kendisinin bir görüntü olarak, kendisinden gelen bir görüntü olarak canlandırıldığını söylemektedir. Rüya, karşımızda duran bir tablo gibidir.⁶ Rüyadaki görüntüler yalancı birer resim olsalar da somut olarak odadadır, yani nesnel bir gerçeklikleri vardır; tıpkı kitaptaki resmin kâğıttan ve gerçek renklerden oluşması gibi.

Engl (8,5 yaş) “Neremizle rüya görürüz?” sorusuna “Gözlerimizle” diye yanıt veriyor. Rüya imgeleri gözlerimizle görülen ve düşlenen şeylerden çıkıp rüya gördüğümüz odada karşımıza gelen görüntülerdir. Bu mantığa göre eğer kafamızın içinde olsalardı onları göremezdik; odada oldukları için görüyoruz. Böylece gözler uyurken kapalı olmasına karşın *rüya imgeleri bir şekilde gözle görülmektedir.*⁷

Yedi buçuk yaşındaki Pasq da “Neremizle rüya görürüz” sorusuna “Gözlerimizle” yanıtını veriyor. “Sen rüya gördüğün zaman nerededir bu rüya?” Cevap: “Gözlerde.” “Gözlerde mi, gözün arka tarafında mı?” “Gözlerde.” Yedi buçuk yaşındaki Falq’ın “Gözlerin arkasına bakabilseydik, bir şey görür müydük orada?” sorusuna verdiği yanıt şöyle: “Yok, küçük bir deri parçası.” “Bu derinin üstünde ne var?” “Küçük şeyler, küçük tablolar.”⁸

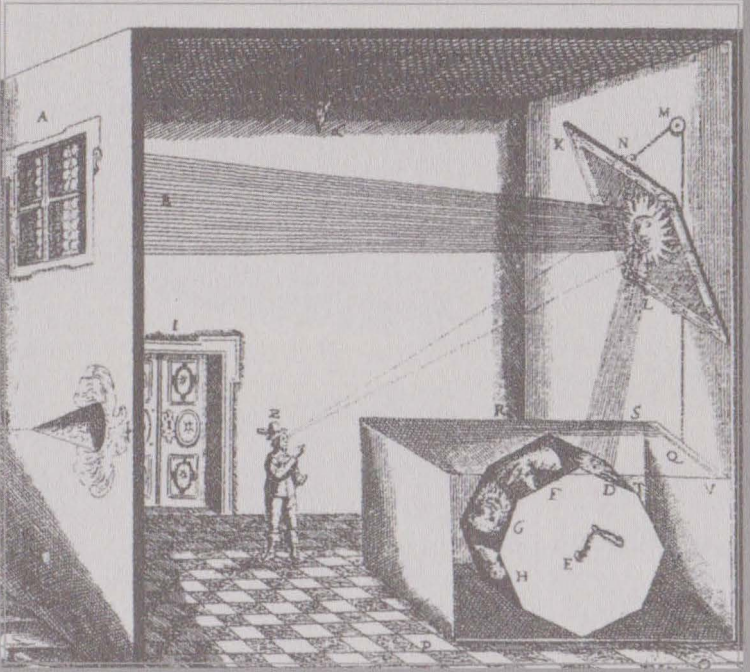
gözler kapalıyken görmek

Çocukluğa ait görme miti bir şekilde yetişkinlerin dünyasında da varlığını sürdürür. Psikanalitik bakış açısına göre bunun nedeni uyanırların her zaman iç kökenli oluşudur. İster bir araba kazasına şahit olmanın yarattığı

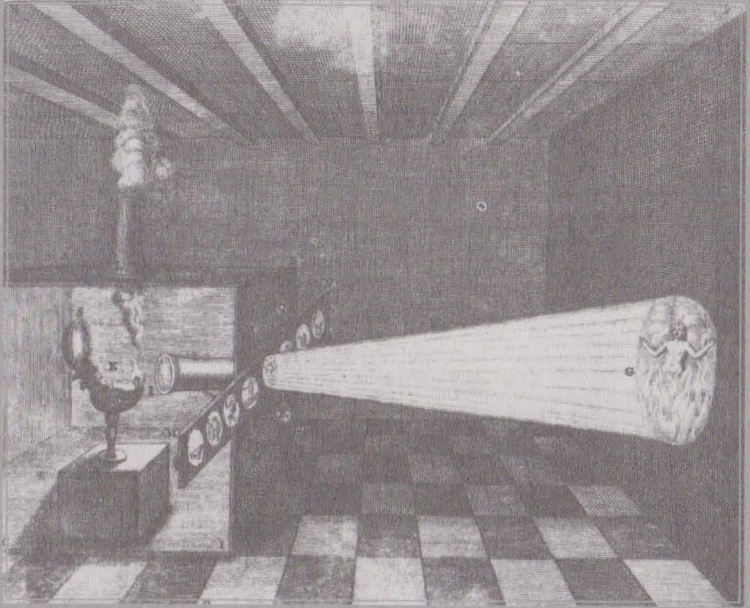
⁶ A.g.e., s. 91.

⁷ A.g.e., s. 85, 88.

⁸ A.g.e., s. 107.



Cizvit papaz Athanasius Kircher'in (1602-1680) tasarladığı bir cihaz. Işık pencereden içeriye girip aynadan yansarak üzerinde hayvan başlı insan şekilleri bulunan sekizgen bir çarkın üzerine düşer. Gözlemci, çark dönerken aynadaki yüzünün şekilden şekile girdiğine tanık olur. Kircher, optik yansımaların kişiyi kendi doğası üzerine düşündürteceğini ummuştu. (Bkz. Dauwe Draaisma, *Bellek Metaforları. Zihinle İlgili Fikirlerin Tarihi.*)



Büyülü Fener denilen şey, ilk kez Fransa ve İtalya'da Dane diye bilinen bir kişinin 1646'da yaptığı gösteriler sayesinde duyulmuştu. Aynı yıl, Kircher *Ars Manga Lucis* isimli kitabında büyülü feneri resmeder. Bu düzenekte aynaya bakan kişi, kendi yüzünü görmesi gereken yerde bir öküzün, bir geyiğin ya da bir eşeğin yüzünü görür. Hafifçe bükülmüş ayna, insan yüzünün ve dönen sekizgen bir çarkın üzerindeki hayvan suretlerinin yansımalarının kesiştiği bir eksene yerleştirilir. Kircher'in 'yoktan mükemmel bir görüntü çıkaran' diye nitelendiği büyülü fenerin yansıma oyunları gerçekliğin kırılğanlığını, belirsizliğini ve istikrarsızlığını hatırlatır, başka gerçekliklerin varlığına işaret eder. Başka bir ifadeyle rasyonel olandan fantastik olana geçişi sağlar.

ruhsal bir sarsıntı gibi dış kaynaktan gelen bir uyaran söz konusu olsun, ister açlık gibi bedensel bir ihtiyaçtan kaynaklanan bir uyaran olsun, bunlar “muma basılı bir mühür gibi” ruhsal bir iz yaratır. Bu nedenle uyarı her zaman ruhsallık içinde kalır. Özetle içsel uyarının kaynağı bir izdir. Bu iz itkileri temsil eden bir imge olabilir, bir ide olabilir.⁹

İbnü’l-Arabî, uyanırken gören cismani göz ile uyku-
da gören hayal gözü ayrımı yapmıştı. Ancak ona göre, hayal gözü uyanırken bile görebilirdi.¹⁰ Mevlânâ da bir iç gözden söz etmektedir: “İç gözleri kör olanlar, bu vücut penceresinden başlarını çıkarıp bakarlar sanki bir şey göreceklermiş gibi.”¹¹

Immanuel Kant (1724-1804), bilginin nesnelere göre değil, nesnelerin bilgimize göre biçimlendiğini; yani bilginin bir inşa, bir tasarım olduğunu öne sürmüştü. Nesneleri, nasıllarsa öyle değil, *a priori* duyarlık formlarımızın, anlama kategorilerimizin (örneğin birlik, bağıntı, nedensellik, süreklilik) biçimlendirmesine göre bilebiliyorduk ve bu form ve kategoriler nesnelere değil bize aittiler. Bilme yetimiz nesneyi yansıtmıyor, onu kuruyor, inşa ediyordu. Bu da, nesnelliğin, nesnenin bize nasılsa öyle görüldüğü bir açıklık anlamına gelmediğini, nesne hakkındaki inşalarımız demek olan bilgilerimiz ile nesne arasındaki uygunluk demek olduğunu ifade etmişti. Başka bir ifadeyle insan bilinci sadece duyuusal farkındalıktan ibaret değildi; aynı zamanda gerçekliğin zihinsel modellerini de oluşturmaktaydı.

Kant elbette her şeyin deneyle başladığını biliyordu ama deneyin tek başına bilgi doğurmadığının da farkındaydı. Dış dünya bize duyular yoluyla açık gibi görünse de, anlama yetisinin düzenleyici işlevi olmadan duyularımız birbirleriyle ilintisiz, düzensiz bir çokluktan, bir

⁹ J.-D. Nasio, *Psikanalizin Yedi Büyüğü*, s. 24.

¹⁰ *Fütühât*'tan aktaran William Chittick, *Hayal Âlemleri*, s. 114.

¹¹ Mevlânâ, *Fihî Mañih*, Meliha Ülker Anbarcıoğlu çevirisi, s. 139.

izlenimler kaosundan ibaret kalırdı. Algı, duyumun anlama yetisiyle işlenmiş biçimiydi; ham duyumlardan değil algılardan söz edebilirdik yalnızca. Fakat algı saf değildi, ona her zaman rasyonellik karışmaktaydı. Nesneyi doğrudan değil, anlama yetimize ilişkin, belleğimize ilişkin formlar ağı içinden algılıyorduk.¹² Kısacası Kant'ın epistemolojisine göre saf bir görmeden bahsedilemez; görmek inşa etme, kurgulama, tasarımlama etkinliğidir.

Özetle dış dünyayı nesnel gözlerle görmüyoruz, öznel bilme yetimizin olanaklarıyla içerden, yaratıcı bir şekilde görüyoruz. Matisse (1869-1954), “görmek, başlı başına yaratıcı bir işlemdir” demiştir.¹³ “Doğa içeridedir” diye eklemiştir Cézanne da (1839-1906).¹⁴ Goethe (1749-1832) bir şiirinde tam da bunu ifade eder:

Hiçbir şey içeride değildir, hiçbir şey dışarıda
Zira iç olan dıştır.¹⁵

Emmanuel Levinas (1906-1995) da görmenin içselliğine dikkat çekmiştir: “Görmek kendinin kılmadır zaten ve görmek âdeta karşılaşılan nesneyi kendi derinliklerinden çıkarmaktır.”¹⁶

otoloji ve teoloji

Gözden içeri doğru bakmaya çalışırsak, bir tür teolojinin söyleme sızması da kaçınılmaz olur; ancak bu *teoloji* bir olumsuz-teolojidir,¹⁷ başka bir ifadeyle tanrıbilim değildir,

¹² Bkz. Doğan Özlem, *Felsefe ve Doğa Bilimleri*, s. 153-155, 188.

¹³ Aktaran Nilüfer Kuyas, *Başka Hayatlar*, s. 35.

¹⁴ Aktaran Maurice Merleau-Ponty, *Göz ve Tın*, s. 36.

¹⁵ *Doğu Batı Divanı*'ndan aktaran C. G. Jung, *Dört Arketip*, s. 38.

¹⁶ Emmanuel Levinas, *Zaman ve Başka*, s. 88.

¹⁷ Olumsuz-teoloji terimini kasıtlı olarak kullanıyorum. Negatif tanrıbilim tanrı hakkında olumsuzlamalar kullanan, yani tanrının ne olmadığını tarif eden bir tanrıbilim iken, olumsuz-teoloji kavramı, onun tam da bu yüzden bir teoloji olmayışına, mutlağai değil göreliyi tarif

insanbilimdir; varlığını verili haliyle kabul etmeyen isyankâr ve hür insanı konu edinir. Burada söz konusu olan, tanrının insanı kendi suretinde yaratması değil, insanın tanrıyı/tanrılarını kendi suretinde yaratması, başka bir deyişle insanbiçimli tanrılar değil, tanrıbiçimli insanlardır.¹⁸ Bu kitapta odaklanmaya çalıştığım nokta, insanın, bir “başkası olarak ilahi” karşısındaki varoluşudur; aynı ile başka arasındaki *kâbe kavseyni ev ednâ*,¹⁹ o aşilamaz yakınlığa *uzanma* cesareti, yaklaştıkça artan mesafeyi katetme isteğidir; en uzağın en yakına gelişi hissidir.

Ne var ki benim burada yapmak istediğim şey, en azından bazı mistiklerin yaklaşımından tamamen farklı olarak, görünenin ardındaki görünmez değil, tersine görünürün görünmezliğini göstermeye çalışmak; son derece görünür sanılan yüzün aslında görülmesinin imkânsızlığından söz etmek. Başka bir ifadeyle bir çemberin içine tıklı insanın yine de sonsuzluğa erişebileceği mitini, sınırdaki sonsuzu incelemek. Bu, Aşil ve kaplumbağa paradoksunda olduğu gibi bir sınıra doğru yaklaşmanın sonsuzluğudur. Bir hadiste Tanrı “Bana bir karış yaklaşıp bana ben bir arşın yaklaşırım” dese de ve her seferinde mesafe azalsa da bu yaklaş-

ederek bir insanbilim söylemine sahip oluşuna işaret etmektedir.

¹⁸ Feuerbach (1804-1872), insanın tanrılarını kendi suretinde yarattığını, başka bir deyişle tanrısal özün insani özden başka bir şey olmadığını düşünür; insan sınırlanmışlığından özgürleştirilmiş, bağımsız bir Varlık olarak yüceltilmiş insani bir özdür. Feuerbach’a göre insanın kendi özünü, benliğini Tanrı ideasında nesnelleştirmesi kendi ayrımına varmasında önemli bir aşamadır. Din insanın kendisiyle, daha doğrusu kendi asli varlığıyla olan ilişkisinin ifadesidir; ancak insan, asli varlığıyla başka bir varlıkmiş gibi ilişki kurar. İnsan, “Tanrı”nın aşkın bir alana yansıtılan kendi idealleştirilmiş özü olduğunu anladığında, dindeki kendine yabancılaşma da aşılabılır; çünkü din, insanın kendine yabancılaşması, yani Tanrı’yı kendine karşıt bir varlık olarak tanımlamasıdır. Yabancılaşma ortadan kaldırılınca insan kendine ve geleceğine inancını tekrar kazanır. O, bir ‘sen’ ile ilişki içinde bir ‘ben’dir. Bkz. Ludwig Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*.

¹⁹ “O’nunla arasındaki mesafe, iki yay kadar veya daha az kaldı” (Necm 53:9).

ma bir türlü nihayet bulmaz. Yaklaşma daimi, kavuşma imkânsızdır.

Bu kitapta tüm *teofaniler*, yani tanrı-tecellileri bir *egofani*, yani ben-tecellisi olarak kabul ediliyor. Başka bir ifadeyle insan, teolojik düşüncenin gerçek nesnesi olarak kabul ediliyor, dolayısıyla tanrıbilim kaçınılmaz bir şekilde insanbilim olarak ele alınıyor. Özcü yaklaşımına katılmamakla birlikte yine de anmakta bir sakınca görmediğim Feuerbach'ın tespitiyle göre, tanrıbilimin sırrı insanbilimdedir.²⁰ "Teolojinin özü; aşkın, insanların dışına konmuş insani özdür."²¹ Ancak Feuerbach'a göre mutlak ruh, insan ruhundan kesinlikle ayrılamaz.

Mistiklerin kendini bilmeye yükledikleri selamete erdirici değer; kişiyi *hayvan olmaktan kurtarıp insan kılan*, onu "kendinden-içeri olan"la tanıştıran ben-bilgisine yükledikleri dönüştürücü güç, yüz araştırmasında büyük önem taşır. Kendime erişebilir miyim, kendim olmamda *başkasının işlevi* nedir? Bu ve benzeri sorular, burada isimlendirilen haliyle *yüz simyasının* yanıt aradığı türden sorulardır. En kısa ifadesiyle, yüz simyasının temel yönelişi, hayal eden insandan muhayyel insana doğrudur.

²⁰ Bkz. Ludwig Feuerbach, "Felsefe Reformu İçin Geçici Tezler," *Geleceğin Felsefesi* içinde, s. 65.

²¹ A.g.e., s. 67.

benden içeri

Biziz ve biz değiliz

Herakleitos

Bir ben var benden içeri

Yunus Emre

Ben bir başkasıdır

A. Rimbaud

Ben içkinlikte kavranılamaz biriyim

P. Klee

yüz ve dil

Bu kitapta organik değil kültürel, dilsel bir yüzden söz ediyoruz. Bir dile sahip olduğumuzdan bahsediyorsak, bu aynı zamanda onun da bize sahip olduğu anlamına gelir. Biz bir dil konuşuruz, dil de bizi konuşur. Öyleyse, hiçbir zaman *yalın halde* değiliz; daima bir Yüzle yüklü-yüz. Ancak, Jürgen Habermas'ın bir sözüne nazire yapacak olursak Yüz *başkasından* gelse de hep bizim *aynımız* olarak kalmaktadır.¹

Dil hem bütünüyle genel hem de tikeldir. Tikel dil, sözü ve yazıyı doğuran genel dilin özel bir kullanımıdır. Dilin ve kültürün üzerimizdeki baskısına karşın, bizim başka türlü olma imkânımız her zaman mevcuttur; kendimiz hakkında düşünmeye devam etmek, bir anlamda başka türlü olma imkânlarını zorlamak demektir ki,

¹ Jürgen Habermas, *İnsan Doğasının Geleceği*, s. 18: "Dilin logosu bizim kontrolümüzün dışında olsa da, bu araç sayesinde konuşma ve edimde bulunma yeteneğine sahip olanlar bizleriz. Dil hep 'bizim dilimiz' kalmaktadır."

bunu sağlayan yine dilin kendisidir.

Yüzümüz dil dizgesi içinde “kurulmuş” olsa bile söz konusu dizge durağan değildir. Yüz onun içinde hem kurulur hem de onu kurar; çünkü “dil in ortaya çıkışı gerçekte bir delik açar.”² Dil bizi, açtığı delikten bakmaya sevk eder. Kaan H. Ökten’in ifadesiyle “dil diler”. Dil bizden biz de dilden hakikat dileriz, “hakikat için dileriz”.³

Dünyaya dilin açtığı *delikten*, içine sığındığımız ve içinde barındığımız dil-evinin *penceresinden* ya da başka bir ifadeyle dil gövdesinin gözünden bakıyoruz. Dil-gözü benliğe ayna olarak, onun kendisine bakmasını sağlamaktadır. Ona *kendi imgesini* göstermekte, böylece onun kendi kendisi üzerine düşünmesini, ona kendi-olma imkânını sağlamaktadır. Bu, insanın gerçek anlamda dünyaya-gelişi, “hiper-doğum”udur.⁴

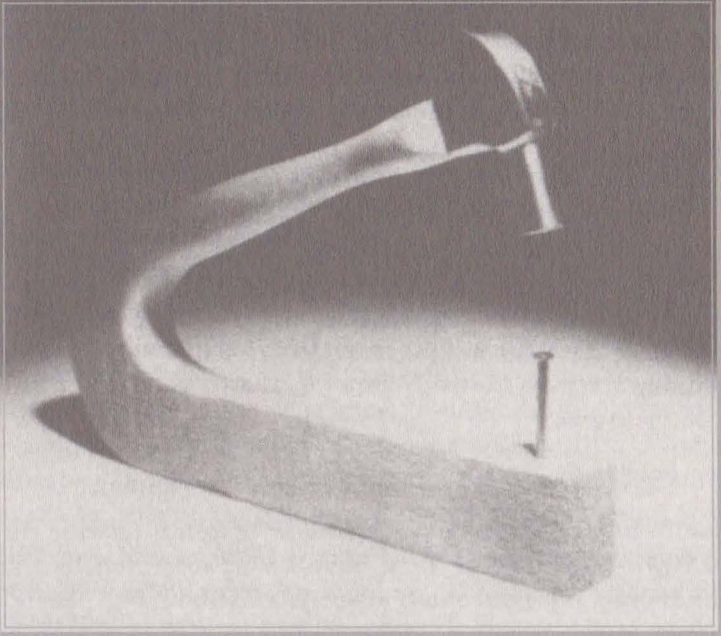
Dilin açtığı deliğe, başka bir ifadeyle dil-gözüne biraz daha açıklama getirmek gerekirse: İnsan geliştirdiği dil sayesinde, şeylerin kavramlarını ve adlarını sonsuz hakikatler olarak nitelemeye başlamıştır ve kendini hayvanın üstünde bir yere yerleştirmiştir. Bu onun doğadan kopuşuna, ilk yırtılmaya veya daha aşırı bir ifadeyle “hayvan olarak kalmaktaki başarısızlığına”,⁵ *dolaylı hayvanlığına* işaret eden bir gelişmeydi. İnsan kendi yapıntısı olan dil ile kendi eseri olmayan maddi dünyayı kavrayabileceğini sanmıştır. Freud, dilin bir türevi olan kültür ve uygarlık terimiyle, insan yaşamının kendini hayvansal koşullarının üzerine yükseltmesini ve hayvanların yaşamından ayırt etmesini sağlayan her şeyi kastederek. *Totem ve Tabu*’da insanın, soyut bir dilin oluşumundan sonra sözel

² Slavoj Žižek, *Yamuk Bakmak*, s. 28.

³ Kaan H. Ökten, *Muallakta Var Olmak*, s. 41.

⁴ “Hiper-doğum” tabirini Peter Sloterdijk’ten ödünç alıyorum, bkz. *İnsan Bahçesi İçin Kurallar*, s. 36.

⁵ Peter Sloterdijk, *a.g.e.*, s. 36. Elbette bu “başarısızlık” evrimsel bir başarıdır, sonuçta insanın soyunu devam ettirmesini sağlamıştır; artık hayvan olarak kalamayacağından dolaylı hayvana dönüşmüştür.



Malcolm Fowler'ın çizimi.

Resimdeki gibi kendini çivileyen çekiç imgesi, düşüncesi kendine yönelen insan öznesini çağrıştırıyor. Çakma fiilini kendisine yöneltmiş bir çekicinin artık bir çekiç olduğunu söyleyebilir miyiz? Kendini çivileyen bir çekiç başka bir şeyi çivilemek için kullanılabilir olmaktan çıkmıştır. Artık kendine çakılıdır. İnsan da dil yüzünden doğal, doğrudan bir hayvan olmaktan büyük ölçüde çıkmıştır.

temsillerin duyusal kalıntılarını iç süreçlere bağlama yetisi kazandığından bahseder. Böylece insan, iç algılarını dışa yansıtarak dünya imgelerini inşa etmişti. Duygusal ve zihinsel süreçlere ilişkin iç algılar tıpkı duyusal algılar gibi dışa yansıtılmış ve iç dünyada kalmak yerine dış dünyanın oluşturulması amacıyla kullanılmıştır.

Feuerbach insanın şeyleri olduğu gibi değil, kendisine görüldüğü gibi gördüğünü, şeylerde şeylerin kendilerini değil hayallerini gördüğünü, nesneyi nesnenin tasarımıyla ayırt edemediğini öne sürerken aynı şeye dikkat çeker.⁶ Bu anlamda *dışarı*, *içerinin* yansıdığı bir aynadır.

ben, kendim

Benlik bilinci ya da başka bir ifadeyle kendi üzerine düşünüyorum olma bilinci, beni ikiye böler: düşünen ben ile kendisinin bir ben oluşu üzerine düşünen ben. Benlik bilinci, yani özne oluş, kişiye kendisini değiştirmenin de yolunu açar. İnsan kendi-olma imkânına sahip varlıktır; insan kendi-olmak isteyen ve bunu bir tür *dinsel ödev* ya da manevi olgunlaşma veya *kurtuluş* yolu sayan bir varlıktır. Hayvanlarda olduğu gibi doğuştan gelen genetik miras, insanın özü değildir; zira bu miras, onu insan yapmaya yetmez. İnsan kendi özünü dille kazanır ve dil sayesinde kendini konu edinen bir varlık haline gelir; kendini kendinde var eder. İnsan kendi varlığının ne anlama geldiğini “bilen” varlıktır. İnsan kendini var ederek kendi olanaklarını da fark eder; kendi olanaklarının ve kendi seçimlerinin eseridir.

Burada artık değişmeyen, mutlak bir yüzden değil, değişken ve biçimlenmekte olan bir yüzden söz edebiliriz. Bir ayna-yüzdür bu olsa olsa. Aynanın kendi yüzü yok-

⁶ Ludwig Feuerbach, “Geleceğin Felsefesinin İlkeleri,” *Geleceğin Felsefesi* içinde, s. 130-131.

tur, bakanın yüzünü yansıtır yalnızca.

yüzünün peşindeki Aşil

Dikkat çekeceğimiz hususlardan bir diğeri de insanın bir yüz ile var olduğu, yüzde var olduğu, ama Yüzünün, kendisinin ötesinde olduğu ve daima onu *çağırdığıdır*.

Başka bir ifadeyle, bir şeye sahip olur gibi varlığıma sahip olamam. Aynaya baktığımda kendimi *göremem*; aynadaki yüzüme fotoğraftaki suretime bakar gibi bakamam. Fotoğraftaki yüzüm hep aynı kalırken aynadaki yüzüm başkalaşır; zamanın akışı içinde baktığımız yüz artık aynı yüz değildir; daima başka yüzlerle maskelenirim: Yüzüm giderek yaklaşılan ama hiçbir zaman ele geçirilemeyendir; oradadır, maskenin hemen arkasında. Tıpkı ayakları sonsuzlukla bağlı Aşil'in 'şuracıkta'kine ulaşamaması gibi. Çok yakındadır ama maskeyi her soyuşumda maskenin gerisindeki yüzün arkasına dolanır.

Platoncuların da yüzün görülemezliğine, Yüz'ün yüz ile gölgelendiğine inandıklarını öne sürebiliriz. Platoncular için yüzü resmetmek manasızdı; bizler ideaların birer gölgesi olduğumuza göre, gölgenin gölgesini yapmak anlamsızdı. Bu nedenle Plotinus'un (205-270) kendi portresini yaptırmak istemediği söylenir.

Mevlânâ'ya ilişkin bir menkıbede, yüzün yakalanamazlığı ressam tarafından şöyle tecrübe edilir: Muînüddin Pervâne'nin (ö. 1277) karısı Gürcü Hatun, Mevlânâ'nın muhiplerinden ve has müritlerindendir. Bir gün Kayseri'ye gitmesi gerekir. Fakat Gürcü Hatun, çok sevdiği Mevlânâ'dan ayrı kalmaya dayanamayacağını düşündüğünden, yanında onun bir portresini götürmek ister. Sultan, zamanın ünlü ressamı Aynü'd-Devle Rûmî'den Mevlânâ'nın bir portresini çizmesini ister. Aynü'd-Devle bu amaçla Mevlânâ'ya gider. Daha ağzını açmadan, Mevlânâ "Yapabilirsen yap" der. Ressam kalemi eline alır ve Mevlânâ'ya döner, yüzüne dikkatle bakar ve son derece güzel bir resim yapar. İkinci kez

baktığında, Mevlânâ'nın çizili yüzünün değişmiş olduğunu görür. Başka bir kâğıt alır ve bir resim daha yapar. Çehresini tamamladıktan sonra yüzün şeklinin yine başka türlü olduğunu görür. Peş peşe yirmi ayrı resim çizer, ama her bakışında resim başka bir şekle bürünür. Hayretler içinde nara atıp kendinden geçer; kalemleri kırıp aciziyetle yere kapanır. Bu sırada Mevlânâ şu gazele başlar:

Ah! Ben ne de renksiz ve belirsizim.
Ben kendimi olduğum gibi görebilsem...
Sırlarını ortaya koy diyorsun.
[Fakat] benim bulduğum yerde yer [mekân] yok.
Benim bu ruhum nasıl diner?
Ben [ancak] böyle bir ruh içerisinde dinmedeyim.
Benim denizim battığı halde hayret,
İçimde ne kadar sonsuz bir deniz var.

Gazeli dinleyen Aynü'd-Devle ağlayarak dışarı çıkar.⁷

Yüz'ün nesnesi yoktur; onun mahareti yüzleri maskeleyştirmektir. Ama Yüz'ün yine de maskelerin ötesinde olduğunu söylemek tek başına yeterli değildir; çünkü Yüz, maskelerle birlikte ve onlar aracılığıyla beni örten ya da açan, dolduran veya boşaltan ya da bende veya beni aşan bir *fazlalıktır*.

YÜZ, görülemez, çünkü görülemez-olandır. YÜZ, yani Başka'nın her yerde olan yüzü, gizlide görünür. Her seferinde bir maskeyle gizler kendisini ve kendimi yine onu yakalayamamış halde bulurum. Onu her yeniden keşfimin ardından 'o değilmiş' duygusu gelir; her seferinde katedilecek yeni bir mesafe açılır. Eskilerin deyişiyle biz gurbetteyken kurbiyette, kurbiyetteyken gurbetteyiz.⁸

⁷ Menkıbe için bkz. Ahmed Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, s. 348-9.

⁸ Bu sözü Hilmi Yavuz babasından naklediyor ve şöyle devam ediyor: "Özlem, uzakta olanın yakında görünmesidir. 'Özlem' diyor Nietzsche, 'Uzak'ın yakınlığının bulantısıdır.' Büyük özlemde kendi tiniyle şöylesir insan. Düşünce, Platon'dan beri Tin'in kendi kendisiyle söyleşmesidir..." bkz. *Bulanık Defterler*, s. 40-41.

Mevlânâ, tutkumuzla beslenen bu kaçma-kovalamacayı şiirleştirmiştir:

Göklerde ararsın O'nu, ay gibi suyun üstüne düşer, parıl
parıl parlar orada.
O'nu bulabilmek için girersin suya. Bu kez gökyüzüne
kaçar.⁹

Aslında Mevlânâ bu konuda üstadı Feridüddin-i Attâr'ı (1136-1221) izlemişti. Attâr da şöyle diyordu:

Onu apaçık ararsan işte o zaman gizlenir.
Gizliliklerde ararsan açığa çıkar.¹⁰

Ziyâüddin-i Nahşebî de (ö. 1350) aynı düşüncayı dillendirir; aynı ruh durumuna ayna tutar:

Bir kimse aynaya baktığında suretini çok yakın görür.
Ancak o suretin aşkına kapılıp onu elde etmek isterse,
ömrü biter de o suret ele geçmez.¹¹

Yüz, peçesini bir açar bir kapar. Örtme ve açma *oyunu*, yani cilve bitmez; çünkü yüz ne örtülü kalmayı ister ne de büsbütün peçeden kurtulmayı. Neden? Bunun yanıtını başka sorular verebilir belki: Gerçekten istediğimiz, Yüzü yakalamak mıdır? Yoksa biz kendi arayışımızı mı arzuluyoruz? Bir girdaba kapılıp sürüklenirken aniden güçlü bir çekimle merkeze yerleşip her şeyin etrafımızda dönüşünü ve sonunda gelip bizde toplanışını izlemekten, sonra yine dışarıya doğru savrulmaktan; bu döngüsellikten; hedefini tam yakalayacakken elinden kaçırmanın devr-i daim hareketinden, bu devinimli devinimsizlikten keyif mi alıyoruz? İttidal anakarasının güçlü dizginlerinden kurtulup kendi iç sularımıza atlayıp onun dizginlenemez akışına kapılmaktan, bir düşünce seli içinde zihnimize kök salanları yerin-

⁹ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr. Seçmeler*, çev. Şefik Can, c. II, gazel no. 295.

¹⁰ Feridüddin-i Attâr, *Mantık al-Tayr*, s. 8.

¹¹ Ziyâüddin-i Nahşebî, *Silku's-Sulûk. Ariflerin Yolu*, s. 174.

den oynatıp sökmekten, önümüze katıp sürüklemekten ve bütün bu döküntülerle güneşli bir kumsala vurma döngüsünden mi hoşlanıyoruz? Kısacası, bizi hakiki kılan, kendi hakikatimizin peşinde koşmamız mıdır?

yüzümün ortasında bir delik

Metafizik arzu sonsuz bir çabadır; bu yüzden doyum bulmaz. Temel ihtiyaçlarımızdan kaynaklanan isteklerimiz ise karşılandıklarında, doyuma ulaştıklarında söner. Açlık, susuzluk, sıcaklık-soğukluk, hepsi de giderilince yok olur. Bu tür ihtiyaçlarda büyüleyici bir yan da bulunmaz; doyurulana kadar kalıcıdır. Demokritos “midesini zevklerinin kaynağı haline getirenlerin”, yiyip içmede ve aşkta ölçüyü kaçıranların hazlarının kısa sürdüğüne dikkat çekmiştir. Bu haz dolu kısa ve yoğun vakitlerin ardından gelen çeşit çeşit dertle dolu vakitler ise çok daha uzun sürer. Arzulanan şey elde edildikten sonra istek çabucak söner, geriye kısa süreli hazzın anısından başka bir şey kalmaz ve bu arzu-haz-dert döngüsü böyle tekrar edip durur.¹²

Metafizik arzuda ise “yaklaşmak uzaklaştırır ve haz alma, açlığın artışından başka bir şey değildir.”¹³

Hiçbirşey ya da *herşey*, arzunun nesnesinin müphemliğini ifade eden iki kelimedir. İnsan ruhunun sınır ötesine duyduğu en gizli isteğin temeli hem zevk alma arzusunda hem de bu arzunun her tatmine direnmesindedir. Metafizik arzu mutlak, erişilemeyen ve tanımlanamayan bir nesneye yönelmiştir. Arzulanmış nesneye ulaşmak akabinde ruhta bir boşluk, tükenme, sınırlanma ve bir sona, bir sınıra toslama duygusu yaratır. Bu acı vericidir. Ama gerçekte karşılığını bulamayacak olan

¹² Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, c. II., fragman 235, s. 197-198.

¹³ Emmanuel Levinas, *Sonsuza Tanıklık*, s. 178.

bir arzu, yani metafizik arzu ise kadim umutlarımızdan, yanılısamalarımızdan, hayal gücümüzden beslenir.

Metafizik arzuda, arzuyu körükleyen tatminsizlik, mutlak tatmine giden yolun ortasında kalıvermek değildir. Bu tatminsizliği, varlığımızın tam merkezinde açılmış ve çevresinde tüm arzularımızı toplayan bir delik şeklinde hayal etmemizi öneriyor Nasio. Ancak bu oyuk önümüzde duran bir şey değildir; tersine, içimizdedir. Arzu yolculuğu, giderilmesi mümkün olmayan bir eksikliğin oluşturduğu merkezin etrafında dönen bu girdabın kıyısında yapılıdır.¹⁴

Metafizik arzu; yokluğun, kapanmayan bir içsel yaranın ifadesidir. Bize ait olmayan, ama arzumuzun kaynağını oluşturan bir arzudur; her zaman dilin örtüsü altında gizlenen, yaklaşıldıkça ulaşılmaz olan bir hayale, ulaşılması olanaksız bir mekâna ve zamana bağlıdır. Metafizik arzu görmek istenilen şeyi maskeler, onu ulaşılmaz hale getirir.

kaygı ve arzu

Søren Kierkegaard (1813-1855), kaygı ile metafizik arzuyu ilişkilendirmiştir: Kaygı kişinin kendisini korkutan şeyi arzulamasıdır, bir sempatik antipatidir. İnsanın varoluşu, sonlu olduğu için Martin Heidegger'in (1889-1976) ifadesiyle "ölüm için varlıktır."¹⁵ Dünyanın ayaklarımızın altından kayıp gitmesi –ölüm– endişesi bizi insan kılar. Ancak bu endişe sürekli değildir, eğer geçici olmasaydı öldürücü olurdu; ölüm endişesi, ölümün görmezden gelinmesiyle bir süreliğine "yok olur". Kaygı ise daimidir. Benlik, ancak umutsuzluk ve kaygıyla yüzleşince kendi olmaya başlar. Kaygı korkudan farklıdır; korkunun bir

¹⁴ J.-D. Nasio, *Aşk Actısı*, s. 50.

¹⁵ Aktaran Ömer Naci Soykan, "Varoluş Yolunun Ana kavşağında: Korku ve Kaygı, Kierkegaard ve Heidegger'de Bir Araştırma," *DoğuBati*, sayı: 6, s. 46.

nesnesi vardır, kaygının nesnesi ise hiçliktir; yani kaygının bir nesnesi yoktur. Korkuyla bu nedenle başa çıkılabilir, kaygıyla ise bu nedenle başa çıkılamaz. İnsan kaygıdan kaçmaya çalışır, ama yapamaz; çünkü onu arzular; arzular ama bunu yapamaz, çünkü ondan kaçmaya çalışır.

Amaç Yüzü görmek, görme arzusunu tatmin etmek değil, bu arzuyu, arzuyu gerçekleştirmeden gerçekleştirmektir: ölmekten ölmek, görmeden (gözsüz) görmek, konuşmadan (lisansız) konuşmak. Bu bağlamda “İnsanlar yalnızca görmedikleri şeye bakarlar.”¹⁶ Cüneyd-i Bağdadi (ö. 910) şöyle demişti:

Şayet yarın (Kıyamet Günü) Allahû Teâlâ, “Bana bak” diyecek olsa, dönüp bakmam. Derim ki: “Göz, sevgide yabancı ve eldir...” Zira (O’nu) dünyada göz vasıtası olmadan görüyorum.¹⁷

Yüzü gözden esirgeyen Cüneyd de, doyumun söndürdüğü ateşten farklı bir ateşle yanmaktaydı. Benliği ötekine sonsuzlukla bağlıydı. Onun durumunda arzu ateşine dökülen su, alevleri daha da azdırır. Her doygunluk, arzu alevini körüklemekten başka bir işe yaramaz. Böylece arzusu daima diri kalır; görülecek bir Yüzden mahrum olma endişesine hiçbir zaman kapılmayacaktır. “Şuracık-taki Yüz” olarak sonsuzluk, arzumuzun bitimsiz kaynağıdır; onu, “doyurmadan doyurur”. Arzulayan insan, şeylerin gerçekliğine katlanmak zorunda değildir, tam tersine arzu ederek dünyayı kendisi için inşa eder. Ayrılıktan ve ötekine duyulan arzudan ibaret olan aşk,¹⁸ ölümsüzlüğü-

¹⁶ Pascal Quignard, *Cinsellik ve Korku*, s. 205.

¹⁷ Ferideddin Attâr, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 442.

¹⁸ Bu nedenle Diotima, Platon’un *Şölen*’inde, aşkı yarı-tanrı, ölümlü ile ölümsüz arası bir şey, bu yüzden de insanlarla tanrılar arasında aracılık yapabilen bir varlık, yani bir cin (*daimon*) olarak kabul eder. “Tanrı ile insan arasındaki boşluğu dolduran cinler böylece bütünü bütünlüğünü kurarlar.” *Şölen*, 202d, e.

nü imkânsızlığından alır. Aksi halde Ahmed el-Gazzâlî'nin (ö. 1126) *Sevanihu'l-Uşşâk*'ta dediği gibi

Âşıklığın tüm temeli görüşmekle yıkılır
Göz görünce bir kez, geriye başka ne kalır.

Kierkegaard'un ifadesiyle “gizemli olan bir şey tarafından kışkırtılan merak, o şeye bir ad konulur konulmaz sönüp gider”¹⁹ ya da Wittgenstein'in ifadesiyle “bir kez bilindi mi, en şaşırtıcı, en olağanüstü şey bizi artık şaşırtmaz.”²⁰ Bu nedenle görülemez Yüz.

İbnü'l-Arabî'nin dediği gibi “Âşık, kendisinden perdeli olanı seven kimsedir, perdelenen ise onun gaybıdır.” Arabî'ye göre “en mukaddes gayb” asla idrak edilemeyen-dir, yani Hakk'ın hüviyetidir.²¹ O'nun gücü daima saklanmasıdadır. Sözler yüzden çıkar, yüze peçe olur. Perde düştü mü ne ‘o’ kalır ne ‘ben’. Mevlânâ bir şiirinde şöyle demiştir:

Aynada yüzünü görünce söze başlarım; fakat ayna soluk istemez, söz istemez, buğulanır; vay benim sözlerime vay.²²

Yüz, dilin gelip çarptığı adsız sınırdır; yanına fazla yaklaşılamayan yüce bir arzu nesnesidir. Yaklaşılsa yüceliğini yitirir, sıradanlaşır. Onu “hakiki” kılan, yarı görülür yarı görülmez halidir. Bir kez görüldü mü yüz, başkalığını yitirir artık; bilinç yine kendini dünyada bulur; kendindedir, kendisiyledir. Oysa *âşık* kendinden çıkmış kişidir. Emmanuel Levinas'ın dediği gibi arzulanana, “kavranılamaz olanla, onun kavranılamazlığına dokunmaksızın iliş-

¹⁹ Søren Kierkegaard, *İroni Kavramı*, s. 146.

²⁰ Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, § 129.

²¹ Aktaran Suad el-Hakim, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, “Gayb” maddesi.

²² Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, c. II, çev. A. Gölpınarlı, s. 114. Murat Gülsoy da Mevlânâ'nın satırlarını hatırlatır şekilde yazarın, kendi sözleriyle buğulanmış ayna karşısındaki hayal kırıklığına değinmiştir. Bkz. Murat Gülsoy, 602. Gece. *Kendini Fark Eden Hikâye*, s. 80-1.

kiye girmektir.”²³ Molla Câmi (1414-1492) “Sen lütfedip bütün aynalara girersin de yüzün görünmez” demekle aslında aynı olguya değinmişti. Ona yaklaşmanın veya onun yaklaşmasının görünmezliğini artırdığını ifade etmek istiyordu.

yüz nedir?

Yüzü her zaman ıskalarız.

Yüz aynı anda hem simgeselleştirilmeye direnen, ulaşılamaz, nüfuz edilemez bir öz, hem de hayali bir varlıktır.

Yüz, hem burada hem de başka yerde olan *öteki* ile kurulan fıkri bir ilişkinin ürünüdür.

Yüzün iki görünümü vardır ve bunlar birbirlerinin aracı gibidirler: Yüz, Dünya denilen boşluğun ortasında bir doluluk, bir adadır ve Yüz, Dünyamızın (simgesel dünyanın, dilin, doluluğun) ortasında bir deliktir, gediktir, eksikliktir, boşluktur.

Yüz paradoksal olarak görünende gizlidir ve gizlide görünürdür.

Yüz yazılı olmasına karşın kayda geçirilemez.

Yüz kendi imkânsızlığından başka bir şey değildir.

Yazılı yüz, Yüzün maskesidir; delikteki yamadır. Yüz, hiçbir şeyin olmaması gereken yerde görünen herşeydir. Herşeyin bulunduğu yerde hiçbir zaman orada olmayandır.

Yüz “ötelik”le, “ötekilik”le ilişkidir.

maske-yüz

Kaneto Shindo’nun *Onibaba* (1964) isimli filminde yüzü maskeli bir samuray yaşlı bir kadından sazlıklara giden

²³ Emmanuel Levinas, *Sonsuza Tanıklık*, s. 141. Jean Baudrillard da *Çaresiz Stratejiler*’de şöyle der: “Bir insan için dünyadaki en berbat şey arzularının gerçekleşmesine tanık olmaktır” s. 118. Herakleitos da şöyle demişti: “Her arzu edilenin elde edilmesi iyi değildir.” bkz. *Fragmanlar*, s. 257.



Kaneto Shindo'nun *Onibaba*'sında (1964) yüze takılan ve bir süre sonra yüze yapışan maske, zor kullanılarak çıkarıldığında beliren manzara tam da Borges'in çocukluk kâbusudur. Borges bu filmi izlemiş midir bilinmez ama *Yedi Gece* isimli kitabında yer alan "Karabasanlar" başlıklı denemesinde şöyle dile getirmiştir bu kâbusunu: "Maskeler beni hep korkutmuştur. Çocukluğumda, maske takmış birinin korkunç bir şeyler gizlediği duygusuna kapılmışımdır mutlaka. Bunlar benim en ürkünç karabasanlarımdır: Aynadaki yansıma görürüm, ama yansımin yüzünde bir maske vardır. Maskeyi çekip çıkaramam bir türlü, sanki altından iğrenç bir surat, gerçek yüzüm çıkacaktır. Sanki cüzamlı bir yüz çıkacaktır karşıma ya da aklımın alamayacağı kadar büyük bir kötülük, düşüme sığdıramayacağım kadar korkunç bir şey belirverecektir aynada."

yolu tarif etmesini ister. Samurayın yüzünü görme arzusuyla yanıp tutuşan kadın, onu öldürüp maskesini çıkartır. Maskenin ardında bir yüz olmadığını görür. Maskeyi kendi yüzüne takar ancak bir süre sonra maskeyi çıkarmak istediğinde tüm uğraşlarına karşın bunu başaramaz; maske yüzüne yapışmıştır. Birlikte yaşadığı gelini sonunda onu bir balta kullanarak çıkarttığı yaşlı kadının yüzünün de maskeyle birlikte çıktığı görülür.

Maskenin ardında bir yüz yoktur; bir yüzün yokluğu vardır. Maske bana kısmi bir haz sağlayarak, yani beni doyumsuz bırakarak Yüzü arayışım için bana gereken tatminsizliği sağlar. Çünkü Yüz, 'hiçbir şey'in yerindeki 'herşey'dir. Yüz, benliğin içindeki ikizi, imkânsız bütünlüğünün eksik parçasıdır.

yüzün ihtişamı

Nasıl bir huzura vardı o, bilinmez!
Nasıl bir bakıştı o, bilinmez!
Hayretler içindeydi; gördü.
Gördü; hayretlerle doldu.

Hallâc-ı Mansûr

maske ve ritüel

Birçok yaban toplulukta, ritüellerde kullanılan maskeler, yüzü örtüp onun yerine geçer; temsil ettikleri mitolojik varlıkların, ilahların gerçek görünüşü olarak saygı görür. Herkes maskeyi bir insanın yaptığını ve taktığını bilse bile maskeli kişi, ritüel boyunca maskenin temsil ettiği tanrıyla özdeşleştirilir. Ritüeller esnasında, görünen “yüzün” insanın taktığı maskeden ibaret olduğu gerçeği *unutulur*; dış dünyanın mantığından kopulup iç dünyaya geçilir. Esrik kişi artık insan gibi konuşmaz, tanrılara özgü bir dil kullanır. Kolaya kaçıp onu rol yapan birisi olarak görmekle işin içinden sıyrılamayız; zira “rol”, maskeli “oyuncu”nun içine girmiştir; onun söz ve hareketleriyle kendini ifade eder.

En erken ve en basit dramatik temsillerde, tanrıları ya da ruhları dinsel amaçlarla insanlar canlandırmışlardı; aynı dönemde Dionysos ve benzeri tanrılar için yapılan vecdi tapınmalar bu temsillerin sahneye koymaya çalıştığı şeyi gayet güzel örneklendirir. Dionysos *thiasos*’unun, yani tanrı aşkıyla kendinden geçen tapınanlar alayının başındaki önder tanrıyı canlandırır ya da taklit ederdi. Olayı

biz böyle anlıyoruz ama önder ve yanındaki tapınanların gözünde tanrı önderin içine girer, ona el koyar ve onun aracılığıyla hareket ederdi. Bu yüzden tanrının adıyla, yani Bakkhos diye çağrılırdı ve tanrının esinini içten hissedenenler Bakkhos ve Bakkha olurlardı. Onlar *entheos*'tu, yani tanrı onların içindeydi; başka bir bakış açısından da onlar *ekstatikos*'tu, yani kendilerinden geçmiş kişilerdi.¹

Tasavvufi vecdin tanımında da benzer hususlar dikkat çeker:

Vecd, kalpte Cenâb-ı Allah'tan başkasının muttali olamayacağı [bilemeyeceği] bir sırdır.... Vecd, Hakk'ın vergisidir. Geldiği zaman kalbi Hakk'a yöneltir. Bir zamanlar Sâhib-i Vakt olan birisi Yahya-yı Mu'az'ın meclisine geldi. O mecliste konuşanları işitince, kendisinde vecd hali ortaya çıktı ve ona çok ıstırap verdi. Bir adam ona "Bu durum nedir" diye sorunca, şöyle dedi: "Bu, vahdaniyet sırrını harekete geçiren ve insan sıfatını ortadan kaldırıp rabbani hükümleri ortaya çıkaran Allah kelâmıdır."²

Zünnûn-ı Mısırî'nin (796-859) arife ilişkin tanımı da aynı ruhsal hale işaret eder:

Onlar kendilerinde değil, hiç olmadıkları kadar Allah'tadırlar. Davranışlarının faili bizzat Allah'tır; sözleri, onların diliyle konuşan Allah'ın sözleridir.³

Bu olağandışılığın sebebi o an için dünyanın, "başlangıçtaki" bütünlük haline dönmüş olmasıdır: Ritüelde yüzler yüzlerle "karşılaşır"; yüzler birbirine bakar, bir bilinçdışı ilişkinin ağına yakalanır ve sonunda ortaya çıkan vecd

¹ W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, c. I, s. 239-240. Yunanca *enthousiasmós* kelimesi "içi tanrılarla veya tanrısal esinle dolma, tanrılarca tutsak edilme veya sahip olunma" anlamlarına gelir. Bkz. Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*.

² Ziyâüddîn-i Nahşebî, *Silku's-Sulûk*, s. 21.

³ Margaret Smith'ten aktaran Annemarie Schimmel, bkz. *İslamın Mistik Boyutları*, s. 61.

hali içinde girdabına kapıldıkları o Yüzde yok olurlar. Yüzler kalabalığı tek bir yüzde birleşir, onda yücelir.

İnsan ritüele katılmakla kendinden başkası olur, büyülenir ve çevresindekileri de büyüler; benlik, en üst seviyeye yükselmiş olan bütünleşme arzusu içinde erir.⁴ Ritüelin amacı bireyi kolektif olanla, kozmosla “dayanışma” içine sokmaktır. Bütün mistik çabalarda esas hedef, benlik nehrinin bütünlük denizine dökülmesi, nefsten sıyrılıp Yüze kapılmaktır. Bu nedenle kutsal maske nesne değil, *canlı* bir yüz olarak kabul edilir ve ritüelle arındırılmadan takılamaz. Elbette kutsal maskeyi yapan kişi de irşat edilmiş olmalıdır.

yüzün tuzakları

Yüzle yüzleşme, yani hem onunla karşılaşma hem de ona kapılıp tek bir yüz olma, *bilginin* son aşaması olarak da-ima yüceltilmiştir. Sır kapısına yüzün cazibesiyle gelen talip, hakikat güneşine doğru ilerleyerek yolculuğunu tamamlar, batan güneş gibi simgesel bir ölümle toprağa gömülür ve son aşamada Yüzle/Gözle karşılaşma deneyimine hazır hale gelir.

Helenistik mitlerde gizli bilgiye sahip olan [kişi], Güneş’in yolculuğuna katılır ve en derin sır olarak “Geceyarısı Güneşi”ni görür. Eski Mısır’da her kişi, ölüm eşiğini aştığı anda bu sırra ulaşır. O anda kişi, Güneş’in yolculuğuna katılır, ki bu, yıldız için olduğu gibi insan için de sürekli yenilenme anlamı taşır. Ve Neferhotep’in mezarında bir arpçının şarkısında anlatıldığı gibi, insan tanrılarla “yüz yüze gelir”.⁵

Heftalı Aziz Gertrude (1256-1302) şöyle yazmıştı:

Sen ne zaman mutluluk bağışlayan ve arzu uyandıran

⁴ Krş. Joseph Campbell, *İlkel Mitoloji*, s. 31.

⁵ Erik Hornung, *Ezoterik Mısır*, s. 27.

yüzünle ben hakire yaklaştan, senin kutsal gözlerinden benimkine yansıyan ışığı, söze gelmez canlandırıcıyı hissedirim. İçime tamamıyla nüfuz eden bu ışık her uzvumda etimi ve kemiğimi iliklerime kadar eriten muhteşem bir etki yaratır; bütün özümün, kendisiyle anlatılmayacak kadar neşeli bir biçimde oyun oynayan kutsal bir nurdan başka bir şey olmadığını; ruhuma eşsiz bir huzur, neşe saçıldığını hissederim.⁶

Ne var ki, Tanrı'yı aramak üzere kendi labirentinde dolaşan mistiği çeşitli tehlikeler beklemekteydi. Tanrı'nın yüzünü görme deneyimi huzur ve neşe verdiği gibi büyük tehlikeler de içerebiliyordu. Talmud üstatları, bu konuyla ilgili olarak dört büyük bilgenin, Ben Azai, Ben Zoma, Ben Abuya ve Rabi Akiva'nın hikâyesini anlatırlar. İçlerinden en yaşlı ve en hazırlıklı olanı Rabi Akiva'ymış, bilinç ötesi düzeye ulaşan ilk kişi olmuş. Diğerlerini, uyanıklık bilincine dönüş yolunda bekleyen tehlikelere karşı uyarır; zihinlerinin yaratacağı hayallere yenilmemelerini öğütler. Rabi Ben Azai Tanrı'nın yüzüne bakar ve o an ölür; çünkü ruhu kaynağına ulaşmayı o kadar çok istemiştir ki, ışığı görür görmez hemen fiziksel bedenini üzerinden sıyrıp atar. Ben Abuya bilgi karmaşasından tam olarak sıyrılmamış olduğundan, Tanrı'nın yüzüne baktığında bir yeri ne iki yüz görerek anında kâfir olur. Ben Zoma ise bakar ve aklını kaçıır; çünkü olağan yaşamla ruhani deneyimi uzlaştıramaz. Yalnızca mükemmel uyuma sahip Rabi Akiva Tanrı'nın yüzünü görmüş ve salimen geri dönmüştür.⁷

“Tanrım, yüzün ne kadar muhteşem” diye yazan Cuzanuslu Nikolaus da (1401-1464) bu “muhteşem yüz”ün tuzaklarına dikkat çekmişti. Ona göre, Tanrı'nın yüzünü, gençler genç, yaşlılarsa yaşlı bir yüz olarak görüyordu. Ama bu yüzlerin gerçek biçimini kim hayal edebilirdi; hepsi gibiyken her biri gibi, hiçbirisi gibi değilken mükem-

⁶ Bkz. *a.g.e.*, s. 95.

⁷ Perl Epstein, *Kabala, Musevi Mistiklerinin Yolu*, s. 52.

mel biçimde her biri olan o Yüzü kim tasarlayabilirdi?⁸

Cuzanuslu Nikolaus'un görülebilirliğinden şüphe ettiği bu mutlak güzelliği, Platon *Şölen*'de şöyle tasavvur etmişti:

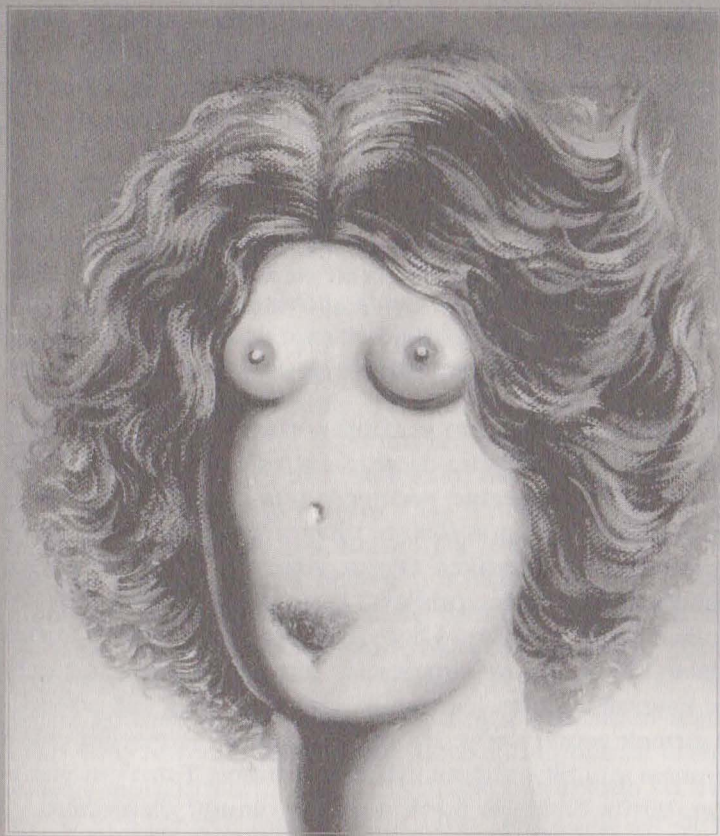
Bir güzellik ki, bir yüzle, bir elle, ayakla, bedene bağlı hiçbir şeyle gösterilmeyecek; ne bir söz olacak, ne bir bilgi; bir canlıda, belli bir varlıkta bulunmayacak; ne canlıda, ne yerde, ne gökte, hiçbir yerde; kendi var, kendinde var, kendisiyle hep bir örnek. Bütün güzellikler ondan pay alır; kendisi onların parlayıp sönmeleriyle ne artar ne eksilir, ne de bir değişikliğe uğrar.⁹

Anlaşıyor ki, Tanrı'nın yüzünü görmek isteyen kişi, olası bütün yüz biçimlerinin ötesine geçmek zorundaydı. Peki, bütün yüzlerin ötesine geçince o yüz nasıl hayal edilebilirdi? İnsan Tanrı'nın yüzüne ulaşmak için belirli bir imge oluşturmaya başladıkça O'nun yüzünden uzaklaşıyordu; çünkü bütün yüz kavramları O'nun yüzünün yanında yetersiz kalıyordu. Öyleyse her yüzde örtünmüş olarak duran Yüzler Yüzü'nü görebilmek için Tanrı'nın yüzüne ait belli bir kavram ve bilgi içermeyen gizli ve mistik bir sessizliğe girmek gerekiyordu. Bu sessiz karanlık, şimşegin çakıp sönmesi gibi bir anlığına aydınlanıverince, Tanrı'nın yüzünün, bütün örtülerin ötesinde orada olduğu görülecekti.

Tanrı'nın yüzüyle karşı karşıya gelme, O'nunla, onu sezebilenler arasında söz konusu olan *zihinsel* bir hal ile, yani vecdle mümkün olmaktaydı; çünkü anlaşılamanın, dile getirilemeyenin elde edilmesi ancak, anlaşılamanın ve dile getirilemeyen bir durumla olanaklı görülmekteydi. O'nun yüzü, esrime anlarında zaman zaman görülebiliyor; daha doğrusu O, kendini zaman zaman gösteriyordu.

⁸ Cuzanuslu Nikolaus'un *De Visione Dei* isimli eserinden aktaran J. Campbell, *a.g.e.*, s. 62.

⁹ Platon, *Şölen*, çev. A. Erhat, S. Eyuboğlu, 21 1a-b.



René Magritte, "Tocavuz", 1934.



Fotoğraf: Edward S. Curtis, 1904.

İyileştirme ayinleri sırasında takılan ve bir dişi ruhu temsil eden Kızılderili maskesi.

tanrının yüzünü görmek

Ehl-i sünnetin kanısı; “vücutsuz mevcut”, “şey olmayan şey” olan Allah’ın, görülmesinin mümkün olmadığıdır; çünkü dünya gözü ancak muhdes olanı, yani sonradan meydana getirilmiş olanı görebilirdi. Bu yüzden Peygamberin Miraç hadisesi esnasında Rabbini görüp görmediği konusunda uzun tartışmalar yapılmıştır. İnsanlık ancak bu dünya gözünden kurtulduğu zaman, yani ahirette O’nu görebilecektir: “Yüzler vardır o gün parıltılı, Rabbi-ne doğru bakan” (Kur’ân, 75:22-23). Öyleyse zamanın da-imi akışı, bir yürek gibi dünyada atışı, Ben ile Başka’nın özdeşleşmesine engeldir. Aynı ve ayrı, dünyada vasıl olmazlar; bu imkânsızdır.

Mutezile, görülemezlik iddiasını daha da keskinleştirip cennette bile Allah’ın yüzünün görülemeyeceğini Kur’ân’dan deliller göstererek savunmuştur: “Asla! Doğrusu o gün onlar, Rablerinden perdelenmişlerdir” (Kur’ân, 83:15). “Gözler O’nu göremez, O gözleri görür; O (görülemez) kadar) latif, (her şeyi görece) kadar da) haberdar olandır” (6:103).

Mâtürîdî’ye (852-944) göre yukarıdaki son ayet, görmenin ilkesel olarak imkânsızlığını değil, bu konudaki engeli göstermektedir. Engel bir şekilde kalkarsa görme mümkün olacaktır. Mâtürîdî’ye göre Allah’ın görülmesi gereklidir, haktır, ama bu görüş “idraksiz ve tefsirsizdir”, yani sınırları olmayan Tanrı’yı bütün yönleriyle kuşatan bir bakışla, bir cismi görür gibi görmek mümkün değildir.¹⁰

Kur’ân’da Musa’nın O’nu görme konusundaki talebine karşılık gelen yanıt “*Lenterâni*”, “Beni göremezsin” olmuştur. “Ama” der Allah, “şu dağa bak. [Beni görmek için tecelli ettiğimde] eğer o yerinde durabilirse, sen de beni göreceksin.” Tahmin edileceği gibi Rab dağa tecelli edince dağ paramparça olur. Bu manzara karşısında bay-

¹⁰ Ebü Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, s. 98-110.

gın yere yığılan Musa kendine geldiğinde şöyle yakarır: “Tespîh ederim o yüce varlığını, tövbe edip sana yöneldim. İman edenlerin ilkiyim ben.” Böylece Rab görünmeyerek görünmüştür; Rabbin “dağın parçalanması” ayeti üzerinden kendini belli edişi Musa’ya şu dersi vermiştir: “Ben gözlere görünmeden görünürüm.”

Söz konusu ayete şöyle bir yorum getirmek de mümkündür: Paradoksal bir ifadeyle söylenecek olursa Rabbin tecellide bir *sınır* vardır. Rab tek bir cisimde tecelli *edemez*, ayette de gösterildiği gibi böylesi bir teşebbüs bir patlamayla, yani bir başarısızlıkla sonuçlanacaktır. Zaten yaratılış tek olanın “parçalanıp” çokluk âlemini meydana getirmesi ise, dağ bu sayısız çokluklardan sadece birisidir. Rab, İbnü’l-Arabî’nin ifadesiyle yalnızca cami öznedekâmil insanda mükemmelen tecelli eder ve bu yüzden ki Rab öznedeki öznel olandır. Hadis bunu doğrular niteliktedir: Peygamber’e sormuşlar, Rabbini gördün mü diye, o da kalbimle demiş.¹¹

Bir hadis, mahlûklar hakkında düşünebileceğimizi, ama Hâlik söz konusu olunca bundan kaçınmamızı öğütler. Allah’ın yüzü gizlidir, sırdır; gaybların gaybıdır. Fakat kimi mistiklerin kanısı ters yönde olmuştur; Tanrı’nın her yerde olduğunu ve arif kişinin, her şeyde gizli olan İlahi Yüzü (*Vecihullah*) bir an için bile olsa görebileceğini dile getirmişlerdir. “Rabbin gülümser” hadisinin, “İlahi Mâşukun tebessümü” denen anlatılamaz bir tecrübenin yarattığı sonsuz mutluluğu ifade ettiğini ileri sürenler olmuştur. Kimi mistikler de İlahi Yüzü görmenin aynada kendi yüzüne bakmak gibi bir şey olduğunu söylemişlerdir. Buna göre Hakikat *dışında* değil, *içeridedir*. Tanrı’yı görmenin yolu kendini görmektir. Didimli Thoma’nın İsa’ya atfettiği sözler, benzer bir düşünceyi yansıtmıyor mu: “Kendinizi bilince bilineceksiniz.”¹²

¹¹ Aktaran Ebû Mansûr el-Mâtûridî, *a.g.e.*, s. 101.

¹² “The Gospel of Thomas,” *The Other Bible* içinde, s. 300.



British Library, Londra.

Tanrı, kendini "yüzde" gösterir. Ne ki, onun yüzü resmedilse bile "görülen" bir yüz değil, görünen yoluyla gören bir yüzdür. Tanrı'nın yüzünün imgesi, görünmeyen bakışın temsilidir; bakan bir nesnedir: bizi düşünen dünya, bizi düşünen başkası, bizi düşünen doğa. O, görünenin ardındaki görünmeyen, benzeşenin ardındaki benzeşmeyen yüzdür. İbnü'l-Arabî'ye göre 'rida', yani 'örtü', Hakk'ın suretindeki insandır. Örtü, örtünenin, yani Hakk'ın suretine sahip olmasaydı, O'nu örtemezdi. Örtü, örtüneni örtmekle ona tanıklık da etmektedir. Bu nedenle İbnü'l-Arabî'ye göre hem Eşarî'nin "Rabbinizi göreceksiniz" sözü doğrudur hem de Mutezile'nin "Göremeyeceksiniz" sözü.

Hacı Bektâş-ı Velî'ye atfedilen *Makâlât* isimli eserde imanın esaslarını yerine getirenlerin Allah'ın cemalini görebilecekleri yazar.¹³ İbnü'l-Arabî sûfilerin, kendi nefslerini bilerek nefslerindeki Allah tecellilerini görebildiklerini ileri sürmüştür: Sûfiler hayal yoluyla ruhani olanı, hisler ötesi olanı, görünmeyen ile cismani olanı bir araya getiren bir içgörüyle Allah'ın tecellisini müşahade ederlerdi. İbnü'l-Arabî'ye göre bütün bu yaratılmış âlem yaratıcının tecellisidir.¹⁴ Fakat biz bu tecellinin içindeysek içinde olduğumuz şeyi gözümüzle nasıl görebiliriz? Bu da tıpkı gözün kendini görememesi gibi bir imkânsızlıktır. Yeryüzündeyken dünya küresini göremeyiz; bunun için uzaya, dünyanın dışına çıkmamız gerekir. Dünya bir göz küresiyse, gözün içindeyken gözü görmek veya göze ilişkin yanlış fikirlerden kurtulmak nasıl mümkün olacaktır? Ama yine Arabî'ye başvuracak olursak, eğer kâmil ve cami bir insani göz, ilahi gözün bir yansımasıysa, o zaman birbirlerine bakarlar; fakat bir gözün görebileceği nihai şey yine kendisidir.¹⁵

Yaratanla yaratılanın karşılıklı bir yansıma yansıtma ilişkisi içinde olduğu düşünülmektedir. Tanrı varlık dolaşımıyla kendisine bakar, insan da varlığın içinden varoluşu dolayısıyla Tanrı'ya. Varlığın *ben* ve *başka* şeklinde bölünüşü ve birbirlerine ayna oluşları, benin ötekiliklere rağmen kendi yüzüne dönmesini, kişi olarak kendini korumasını, özgür kalmasını sağlar.

¹³ Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, haz. Ali Yılmaz vd., s. 63.

¹⁴ Sözde Dionysos da (yazıları ilk kez 532'de ortaya çıkmıştır) yaratılışı Tanrı'nın tecellisinden ibaret saymaktaydı. Johannes Scotus Eriugena (d. y. 810), Dionysos'un fikirlerini daha da geliştirmişti. Bkz. Étienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 87 ve 209.

¹⁵ Türkçede göz bebeği dediğimiz, gözün içine bakan kimsenin aksini yansıtan kara noktasına Araplar *insanû'l-ayn*, İranlılar *merdüm*, yani 'adam' veya *merdümek*, 'adamcık' demişlerdir.

Tanrı'nın öteki yüzüyüm ben.
O bendedir
Ezelden beri bende temsil olunur

dizelerinin sahibi Silezyalı Angelus (1624-1677), insanı bizzat Tanrı'yı yansıtan bir ayna olarak görür.

Tasavvufi açıdan aydınlık yüz, kalbin aynası, parıltısını yaratıcı ışıktan alıp kalbe aktaran ve kalpten alıp Yaratıcıya yansıtan bir aynadır. Kalpteki iyi veya kötü nitelikler gizlenemez biçimde yüze yansır; derinliklerden görünüş alanına çıkar. Kalp, *keşf*in, yani Tanrı'nın varlığının idrakine “aracısız” ulaşmanın organıdır. Bir kutsal hadiste Allah şöyle seslenir: “Beni yer ve gökler taşıyamaz, ama mümin kulunun kalbi taşır.” Gerçek bir kalp ise ancak doğurulabilir; İlahi Mâşuka uygun saf bir kap, temiz bir ev, parlak bir ayna haline gelebilmesi için manevi olarak temizlenmelidir. Bu yüzden sūfilerin pek çoğu için Allah'ı görmek kalp gözüyle mümkündü. Tanrı müminin ayna olmuş kalbine tecelli edince, kul *yakîn gözü* ile O'nu seyredebilirdi.

Göz tasavvufi şiirde genellikle –manevi yolculuk (*sūluk*) sonucunda elde edilen içsel görüş veya bir mürşidin irşadıyla Hakk'ı her yerde müşahede etme anlamında– *çeşm-i dil* (gönül gözü), *çeşm-i lâhūtî* (ilahi göz), *çeşm-i sır* (sır gözü) gibi terkipler halinde kullanılmıştır.

Kalbin en derin merkezine “sır” denmiştir. Burası yaratılanın yaratıcısıyla karşılaştığı yerd. ¹⁶ Eski Mısır dinsel

¹⁶ Sinirbilimin verilerine bakılacak olursa, tanrının insan vücudunda bulunduğu bir yer varsa, orası beyindeki sol temporal lobdur. Dini duyguların beyin bu bölgesiyle ilişkili olduğu yönünde güçlü bulgular vardır. Kanadalı bir psikolog olan Dr. Michael Persinger kendi temporal loblarını bir cihaz yardımıyla uyararak ilk kez “tanrıyı hissettiğini” öne sürmüştür. Beynin bu bölümlerinden kaynaklanan epilepsi nöbetleri olan hastaların nöbet süresince yoğun manevi deneyimler yaşamaları, tanrıyla yüz yüze görüştüklerini öne sürmeleri sıkça karşılaşılan durumlardır. Bkz. V. S. Ramachandran, *Beyindeki Hayaletler*, s. 206-207 ve devamı.

düşüncesinde de “insanın içindeki tanrı” kalpteydi.¹⁷ Ogalala Siularının bir bilgesinin şu sözleri, pek çok mistiğin düşünceleriyle örtüşür:

Kalp öyle bir mabettir ki, onun merkezinde Yüce Ruh'un (Vakan-Tanka) oturduğu küçük bir mekân bulunur ve işte o gözdür. O, Yüce Ruh'un gözüdür; o göz sayesinde biz onu görürüz. Kalp saf, temiz olmazsa Yüce Ruh görülemez ve eğer siz bu cehalet içinde ölecek olursanız, ruhunuz hemen Yüce Ruh'un yanına dönemeyecektir.¹⁸

Hinduizmde de Brâhman'ın mekânı, kalbin içidir. *Çandogya Upanişad* Âtman'ın, kalbin derinliklerinde bulunduğunu ve bir incir çekirdeği içindeki görünmeyen öz olduğunu, bu özün bütün dünyanın da özü olduğunu söyler. Âtman en-küçük-en-büyüktür; bütün hareketler, istekler, korkular, tatlar ondan çıkar; her şeyi içten kuşatan bu Varlık, kalbin derinliklerindeki Âtman, yani Brâhman'dır.

Öte yandan kalp, ruh (dikey unsur) ile nefsin (yatay unsurun) kesişme noktasıdır. Kalp, kendisine hayat veren bu iki unsurun savaşımından galip çıkanın karakterine bürünür. Duruma nefis egemen oldukça kalp nefis ile örtülür. Mücâhedede ruh üstün çıkarsa, kalp onun niteliğine dönüşecek ve aynı zamanda içinde yayılacak olan nurla nefsi de değiştirecektir. İşte o zaman kalp, asıl niteliğiyle, yani insandaki ilahi sırrın kandili olarak kendini belli edecektir.

Yüz, ya yüreğin iyi nitelikleriyle parlar ya da kötülüğü yüzünden kararır (Kur'an, 10:26, 3:106, 80:38, 75:22-23). Sırta erdikçe mümin, sırlı bir ayna gibi daha iyi yansıtır Rabbini; ondan uzak kaldığında ise, kalbi de O'nun nurundan mahrum kalır ve yüzü kararır. Tanınmış sûfilerden Serî-i Sakatî (ö. 870) yüzünün karardığı kor-

¹⁷ *Mitolojiler Sözlüğü*, Yves Bonnefoy (ed.) c. I, s. 45.

¹⁸ Aktaran, Frithjof Schuon, *İslam'ın Metafizik Boyutları*, s. 48.

kusuyla her gün aynaya bakarmış.¹⁹ Mevlânâ'nın babası Bahâeddin Veled de ocakta ateşin eşyayı önce karartması, sonra kızartması, en sonunda alevlerinin beyaza kesmesi ile ruhsal arınma süreci arasında bir benzerlik kurarak, Allah aşkının ateşinde insan ruhunun kirlerinin yanıp yok olduğunu söyler. Bu ateş onu önce kederlendirir, yüzünü karartır sonra vecde sokup kor haline getirir, en sonunda da onu aydınlatıp sonsuza değin nebilerin nuru kadar aklaştırır.

Budacılıkta olduğu gibi nasıl ki aynanın doğasında ışığı yansıtarak parıldamak varsa, bütün varlıklar da kökenlerinde manevi bir ışığa sahiptir. Bir hadise göre kalbi tek bir şey parlatır: Allah'ı anmak (*zikr*). Böylece ilahi ruhun ışığıyla aydınlanan kalp, daha önce gaib olanları görür hale gelir. Işığın içe ve dışa yansıtılması benliğin zenginleşmesini, derinleşmesini sağlar; şükran ve cömertlik duygularını güçlendirir.

Kalenderilerin özellikle Cavlakiyye kolundaki ya da Abdal, Melamî, Şemsi, Bektâşi gibi tasavvufi tarikatlardaki *çârdarb*, yani saç, sakal, bıyık ve kaşların usturayla kazınması geleneği aynı düşünceye dayanır. *Çârdarb*'la, Âdem'in başlangıçtaki çıplaklığına ulaşmak amaçlanmaktadır; çünkü Kalenderilere göre yüz güneşe, kıllar ise buluta benzer. Güneşin görünmesi ve dünyayı aydınlatması için bulutun aradan çekilmesi gerekir. Âşık ile mâşuk arasında bir kıl dahi bulunmamalıdır. Kıllar insanın güzelliğini örter ve onun en güzel haliyle görünmesini engeller. Kalenderiler zikir sırasında vecde gelen sâlik için "Kalbi çârdarb ile zikreyledi" deyimini kullanırlardı. Bazı tarikatlarda Tanrı "tüysüz bir genç" (*şâbb-ı emred*) şeklinde tasavvur edilmiştir, yani insana verilen *suret-i ilahi* sebebiyle O'nu görme imkânının da mevcut olduğu düşünülmüştür.

¹⁹ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 84.

mekân-yüz

Mekân, dışarıdaki içeridelik olan
o korkunç şey, gerçek mekân işte budur...

Henri Michaux

Ruhun makamı, dış ile iç dünyaların karşılaştığı yerdir.

Novalis

yabanıl yüz

Bir Cizvit misyoner olan Sanchez Labrador, 1760'tan 1770'e kadar Brezilya'daki Kaduveoların arasında yaşamış, toplumsal konumlarını yüz ve vücutlarına çizdikleri resimler ve dövmelerle gösterdiklerini; yüzlerinin, kimi zaman da bütün vücutlarının geometrik motiflerle kaplı olduğunu ilk kez tespit edip betimlemişti. Bu motifler, tıpkı çizildikleri yüzler gibi hem birbirine benzer, hem de birbirinden farklıdır; sarmallar, S biçimleri, haçlar her birinde aynı olmakla birlikte, özgün bir nitelik de taşımaktadır. Lévi-Strauss'un Kaduveolar arasında yaşadığı 1930'lu yılların ortalarında, yerliler yalnızca süslenmek için boyanıyorduydu da, geçmişte bu göreneğin daha derin bir anlamı olmalıdır.

Kaduveolar, beyaz adamı kendisi gibi boyanmadığı için aptal saymaktaydı. İnsan olmak için mutlaka boyanmak gerekliydi; *doğal haliyle kalanın hayvandan farkı yoktu*. Bunun tek istisnası vardı: yaşlılar. Yalnızca onlar çeşitli şekilleri yüzlerine çizmekle vakit kaybetmez, geçen

yılların yüzlerinde bıraktığı kalıcı motiflerle yetinirlerdi.¹

Kırışık yüz, varlığın derinliklerine, ölüme doğru çekilen bir mevcudiyettir. Kırışıklık, yüzü bozmaz; aksine onu tanımlar. Yüzün kırışması, suretler âleminde yavaş yavaş el çekmektir.

Yaban toplumlarında yaş ile bilgi genellikle birbirlerine bağlıdır. Kişi yaşlandıkça bilgeleşir, bilgeleştikçe bilgiyi içselleştirir. Bilgi giderek söz olmaktan çok benliğe ve bedene *yazılı* bir kayda dönüşür. Söz, yerini sessizliğe bırakır ve beden konuşmaya başlar.²

Yabanıl, yüzünü resimle “süsleyerek” onu küçük bir kozmos haritasına dönüştürmektedir. Böylece kendindeki kozmik imgeyi ortaya çıkarmakta ve bu, onu biricik kılmaktadır. Herkesteki bu başkalık, aynı zamanda bir aynılıktır. Yüze çizili resim, önce yabanılın toplumsal hiyerarşideki yerini belirlemekte ve sonra ona insan, başka bir ifadeyle, *eşref-i mahlûkat* olma ayrıcalığı kazandırmakta, böylece hayvandan insan varoluşuna geçiş sağlanmaktadır.

Lévi-Strauss, yüz resimlerinin, mikrokozmos olan köyün yerleşim düzenini simgesel olarak yansıttığını göstermiştir. Demek ki, kozmosun mimarisi ile köyün ve insanın mimarisi birbirine benzer. Bu mimari düzen, toplumsal örgütlenmenin de mimarisini oluşturur. Örneğin Bororolar için insan, göksel varlıklar, meteorolojik olaylar gibi başka varlıklardan oluşan fiziksel evrenle beraber varolagelen köyün bir unsurudur. Köyü oluşturan ne toprağı ne de kulübeleridir; onu oluşturan, her köyde yinelenen belli bir kozmolojik yapıdır.³ Bilgeler geleneği sürdürmek için bir kozmoloji geliştirmiş ve bunu köyün yerleşim planına işlemiştir. Bu nedenle geleneksel toplumlarında

¹ Claude Lévi-Strauss, *Hüzünlü Dönenceler*, s. 194.

² Benzer şekilde şeyhin kemâlâtının işareti, içinde tek bir siyah tel olmayan tamamen ağarmış saçı ve sakalıydı. Bkz. Seyyid Burhâneddin Muhakkık-ı Tirmizî, *Maârif*, s. 54-55.

³ Claude Lévi-Strauss, *a.g.e.*, s. 243.



Claude Lévi-Strauss, *Hüzünlü Dönenceler*, s. 442-443.

Yüzü nakışlı Kaduveo kadınları

beden/yüz, ev ve evren özdeşdir. Bunu fark eden misyonerler, yabanılları Hıristiyanlaştırmanın yolunun, köyün *yapısını* bozmaktan geçtiğini anlamıştır. Kozmolojik yapısı bozulmuş bir köyde yaşamaya zorlanan yabanıllar, gelenek düşüncesini veya başka bir ifadeyle yüzlerini çok çabuk yitirmektedir.

ev ve benlik

Kadim toplumların insanı, mitlerle aktarılan temel *yapıyı* veya geleneği yinelediği ölçüde var olabilmekteydi. Bu temel yapıyı bilmek demek, şeylerin kökenindeki *sır*ı da öğrenmek demektir. Bu sır, onlara nasıl yaşamaları gerektiğini öğretiyordu. Bu yüzden dinsel ve toplumsal hayat iç içe geçmişti. Mircea Eliade'nin (1907-1986) tespit ettiği gibi dünyadaki her eylem, "göksel" bir arketipi tekrarlar. Nesne ya da eylem ancak bir arketipi taklit veya tekrar ettiği ölçüde gerçeklik kazanır. Bu anlamda gerçek, yalnızca tekerrür veya katılma yoluyla kazanılır. Arketipi olmayan her şey gerçeklikten yoksundur.

Eliade geçmişte evin, insanın dünyayı ve ötesini bütün halinde görebileceği merkezî bir nokta olduğunu söyler. Konumu, evrenin simgesel kavranışına uymaktadır; ev dünyanın simgesidir ve onu örnek alarak yapılmıştır; evrensel modelin kopyaları olarak evler insanla onu çevreleyen ve onu kuşatan bütünlük arasındaki köprülerdir.

Hint dinsel düşüncesinde ev-evren-beden özdeşliği belirgindir. Omurga, kozmik direk (skambha) veya Meru dağıyla; nefes, rüzgârla; göbek çukuru veya kalp, dünyanın merkeziyle özdeş sayılır. Bir hatha yoga metninde, beden, bir direği ve dokuz kapısı olan bir eve benzetilir. "Evde veya evrende nasıl oturuluyorsa bedende de aynı şekilde 'oturulmakta'dır."⁴

Orpheuşçular için de bedenın mekânsallığı, onun ru-

⁴ Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, s. 153.

hün mezarı olduğu inancında görölebilir; zira ruh varlıkta gömölüdü. Mezar yeniden doğmak üzere geri dönölen bir rahimdir. İnsanın kendini bedenine tıkılmış hissetmesi de ruhun beden evinde oturuşuna işaret eder. Yunancada bedene *sōma*, mezara *sēma* deniyordu ve şöyle bir kelime oyunu yapıyordu: *sōma sēma*, yani “mezar beden” ya da “hapishane beden”. Algılar dünyasının ötesinde değışmeyen, tanrısal bir gerçekliğin olduğuna inanan Platon için de ruh; aslından uzaklaşmış, bedene hapsolmuş, düşmüş bir tanrısalıktı. Ruh, varlığın latif seviyelerinden kesif seviyelerine doğru iniş sırasında sırasıyla bütün gökküreleri katediyordu. Nihayetinde bir cisme büründüğünde kullanacağı yetilerini de buralardan alıyordu. Satürn’de akıl yürütmeyi ve idraki; Jüpiter’de hareket kabiliyetini; Mars’ta cesareti; Güneş’te hissetme ve görüş oluşturma yetisini; Venüs’te arzuları; Merkür’de kavradığı şeyi ifade etme yetisini ve Ay’da büyüme ve beslenme gücünü kazanıyordu. Bu son yetinin de kazanılmasıyla ruh kuşu, beden kafesine girmiş oluyordu.⁵

Katarlar da insanın başlangıçta ruhani bir varlık olduğuna, daha sonra kötü tanrı tarafından (Katarlar biri iyi, diğeri kötü olmak üzere iki ayrı tanrının varlığına inanıyordu) aldatılarak tene hapsedildiğine inanıyordu. İnsan çilekeş bir hayat yaşayarak ruhunu bu ten hapishanesinden kurtarmalıydı.

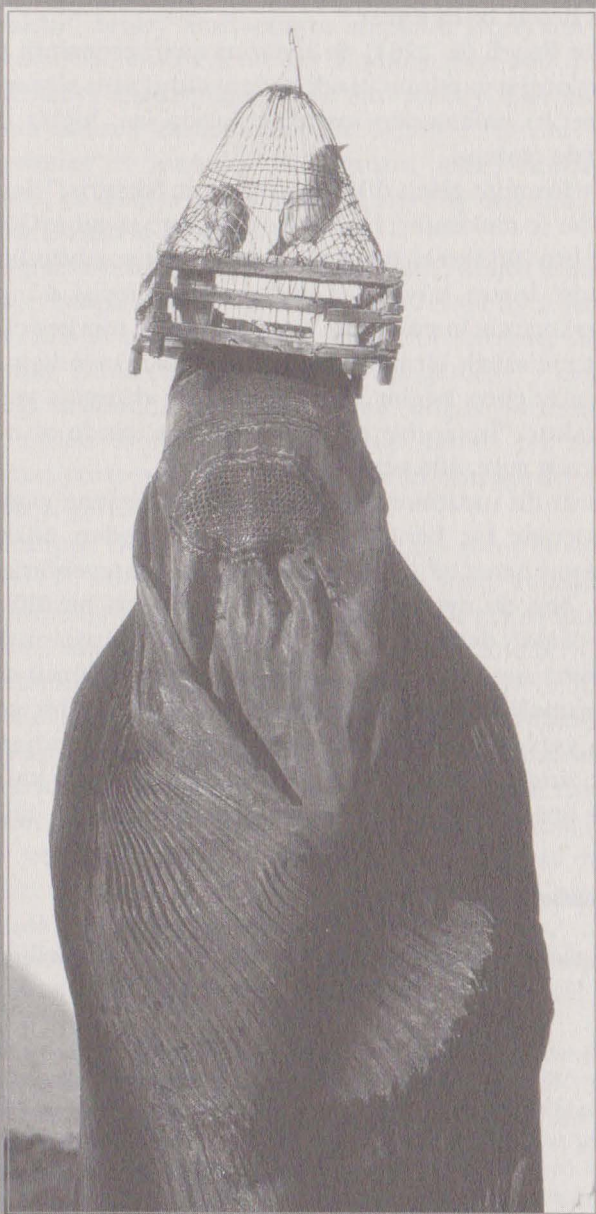
Tasavvufta da tabut, insan bedeninin simgesidir. Süfiler ona *lāhut*’un (ruh) karşıtı olarak *nāsut* demiştir. İbnü’l-Arabî’ye göre Musa’nın sandığa/tabuta konulup nehre atılması olayında da sandık onun *nāsut* [beşeriyet] yönünü simgeler, yani bedenidir. Atıldığı nehir ise bu beden vasıtasıyla elde ettiğı bilgileri simgeler. İnsan ruhu beden gemisini, edindiğı bu bilgilerle yönetir. Musa’nın nehre atılması onun doğumuyla başlayan öğrenme sürecini simgeler. Musa’nın kurtuluşu “su” sayesinde; yani

⁵ Bkz. Étienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 116.



René Magritte, "Therapist", 1937.

Soma-Sema - I



Fotograf: Thomas Abercrombie, National Geographic, Eyiül 2001.

Soma-Sema - II

bilgiyle hayat bulmuştur.⁶

Azîz Nesefî (ö. 1261) de insanın asıl perdesinin temel elementlerden yapılmış kendi bedeni olduğunu söyler. Can kuşu beden kafesinden kurtulduğunda ise, hiçbir nesne ona perde olamaz.⁷

Eve karşılık gelen dünya, insan için “dışarısı” değildir; dünya bir iç mekândır; büyük kozmik bir yuvadır. Gök ise, sonsuz büyüklükteki yeryüzünü örten sonsuz büyüklükte bir çatıdır. İnsan, büyük bir ev olarak imgelediği dünyanın tam merkezinde kurar evini. Bu, geometrik merkez olmaktan çok metafizik bir merkezdir: Dünyayı dünyadışına, insanı insandışına bağlar. Bir ev yapmak, dünyayı yeniden yaratmaktır. “İnsan bir evde oturur ama içinde oturduğu ev de onun ruhunda oturmaktadır.”⁸

Şunu da unutmamak gerek: Benlik bedene yayılmıştır. Bedensiz bir benlik düşünülemez. Beden ölümdür. Benliğe yapışmış bir bedenden kurtulmak isteyebiliriz kimi zaman. Zira bu aynı zamanda cana yapışmış bir ölümden de kurtulmak demektir. Kendini bedenine hapsolmuş hissedenden birisinin ondan özgürleşmek istemesi, ölümü canından kazımak istemesi bu nedenle anlaşılabilir bir şeydir. Ölenin yalnızca beden olduğunu düşünmek rahatlatıcı olabilir, ama uzun süre kafeste yaşamış kuşların kafesleri dışında fazla hayatta kalamayacağını da gayet iyi biliriz.

yüz ve mabet

Bir ev olarak tapınak da bedenle aynı simgeselliğe sahiptir. Korintoslulara Mektup'ta (13:16) “Her beden bir

⁶ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. ve şerh Ekrem Demirli, s. 219-220. Freud'a göre ise Musa'nın içine konduğu sandık dölyatağıdır ve nehir suyu amniyotik sıvıdır. Bu mit, bir kahramanın doğumuna ilişkin mitlerin özelliklerini göstermektedir. Bkz. Sigmund Freud, “Musa ve Tektanrıçılık”, *Dinin Kökenleri* içinde, s. 234-236.

⁷ Bkz. Azîz Nesefî, *Hakikatlerin Özü (Zübdetü'l-Hakâik)*, s. 19 ve 23.

⁸ Pascal Quignard, *Cinsellik ve Korku*, s. 105.

tapınaktır” denir.⁹ Budacılıkta *stūpa*’lar Buda’nın simgesel bedenidir. Bu nedenle bir Budacı, Barabadur’u ziyaret ederken, Budacılığı, Buda’nın sözleri üzerine meditasyona dalmış kadar etkili bir biçimde “öğrenir” ya da “deneyimler”;¹⁰ insanlık durumunu aşar, mutlaklaşır; tarihten, çokluklar dünyasından sıyrılır; özlemini çektiği mutlak Bütün’le hemhal olur.

Öğreti Buda’nın mistik bedeniyken, *stūpa* mimari bedenidir; “*stūpa* evreni özetler ve taşır. Ama aynı zamanda dinsel, mistik bir işlevi vardır: Görünür kılınmış olan töre (*dharma*), Buda’nın mistik mimari bedenidir.”¹¹ *Stūpa*’nın aracılığı sayesinde Buda’nın gizemli doğasıyla temas sağlanır. *Stūpa* töreyi ortaya çıkardığı kadar, bir anlamda Buda’nın portresidir de.¹² Töreyi gören onu görür, onu gören töreyi görür.

Philippe Borgeaud’nun aktardığına göre, Titus Livius (MÖ 59-17), *Roma Tarihi* isimli eserinin kayıp bir bölümünde, Pompeius’un Kudüs Tapınağı’yla ilgili gözlemlerini aktarırken, tapındaki altın sarısı asma altındaki Gök’ten söz etmektedir. Titus Flavius Josephus (37- y. 100), bir eserinde (*Antiquitates Iudaicae*) bu tapınağın tamamen altınla kaplı iç ana kapısının önünde evreni simgeleyen ve gök haritasını temsil eden bir örtü asıldığını yazar.¹³ Tapınak olarak doğadan, doğanın simgesi tapınağa geçilmiştir ve simgesel doğa olarak tapınak, belki de doğanın kendisinden daha fazla hayranlık uyandırmaya başlamıştır. Çünkü tapınak, yorumlanmış doğadır.

Japonya’daki Büyük Kizuki Tapınağı kozmogonide-

⁹ Herkes bedenine iştirilmiş şeytanlarla doğar. Kötü ruhların bedenden kovulması, simgesel olarak tapınağın temizlenmesidir.

¹⁰ Mircea Eliade, *Mistik Hint Erotizmi*, s. 23. Barabadur’da dolaşmak ile meditasyonun ilişkisi üzerine daha geniş bir açıklama için söz konusu eserin ilerleyen sayfalarına bakınız.

¹¹ Mircea Eliade, *a.g.e.*, s. 25.

¹² Paul Mus’dan aktaran Mircea Eliade, *a.g.e.*, s. 25.

¹³ Aktaran Philippe Borgeaud, *Dinler Tarihinde Başlangıçlar*, s. 131-132.



Java adasındaki Barabadur tapınağı

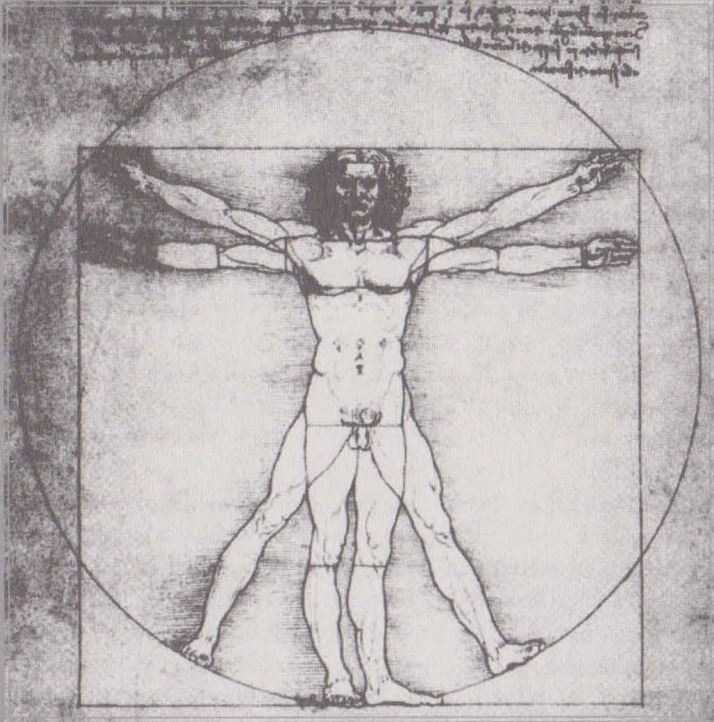
ki Sekiz Kulaçlı Hol'ü (ezeli dünyayı) tasvir eder gibidir. Kare biçimli bu binanın sekiz adet sütun aralığı bulunur. Aralıklar dört ana yöne göre konumlandırılmıştır. Çatının tepesine kadar uzanan devasa bir orta sütunu vardır.¹⁴ Eski Çin kökenli *ming-t'ang*, yani Aydınlık Hol de bu tür bir inancın ürünüydü. Kare şekilli bir temel üzerine kurulan bina bir kubbeyle örtülüydü. Hükümdar bütün sene boyunca bu çatının altında daire oluşturacak şekilde yürürdü; böylece mevsim döngüsünü sağladığına inanılırdı.

Romalıların hâkim beden imgesi, Vitruvius'un mimari üzerine yazdığı kitapta billurlaşmıştır. Kitabın bir bölümünün adı "Tapınaklarda ve İnsan Bedeninde Simetri Üstüne" ismini taşıyordu.¹⁵ Tanrı'nın kusursuz tasarımı, kendini doğanın bütün biçim ve kuvvetlerinde orantı yoluyla belli ediyordu. Vitruvius kollar ve bacakların birbirleriyle ve hayatın kaynağı olan göbekbağıyla ilişki kurduğunu düşünüyordu. Kol ve bacaklar düz hatlar oluşturacak şekilde açıldığında ortaya çıkan iki hat göbek deliğinde, parmak uçları ise bir karenin dört köşesiyle kesişiyordu. Vitruviusçu beden bir çember içine oturtulmuş bir kareydi, tıpkı Pantheon'un iç mekânını oluşturan şema gibi. Yine Romalı şehir planlamacıları yeni bir şehir tasarlarken önce *umbilicus* dedikleri göbek noktasını belirleyip şehri bu merkez etrafında belli bir simetri doğrultusunda planlamaktaydı. Efsaneye göre Romulus Roma'yı Palatinus tepesinde bir *mundus* kazarak kurmuştu. *Mundus*, *umbilicus*'un hemen yanına kazılan bir çukurdu ve toprağın altındaki tanrılara adanan bir odaydı. Şehir halkı kenti kurarken *mundus*'a yiyecekler ve çeşitli hediyeler sunar ve böylece yeraltı tanrılarını yatıştırdıklarını düşünürlerdi.

Vesta tapınağı da sürekli canlı tutulan ateş sayesinde yeraltı güçlerini yüzeyden uzak tutan başka bir tinsel mekanizmaydı. Şehrin altındaki tanrılar o kadar güçlü

¹⁴ Nelly Naumann, *Japon Mitolojisi*, s. 62.

¹⁵ Aktaran Richard Sennett, *Ten ve Taş*, s. 92.



Leonardo da Vinci, "Vitruvius'un İnsanı", 1490.

Rönesansın ideal insan bedeni, Romalı mimar Vitruvius'un hayal ettiği ilahî orantılardan esinlenmişti. Leonardo'nun Vitruvius'tan yola çıkarak yaptığı bu çizim makrokozmos ile mikrokozmos arasında bağ kurar; doğayı dev bir canlı olarak görür.

ve ölümcüldü ki, ateş bir günden fazla sönük kalırsa Roma'nın ortadan kalkacağına inanılıyordu.

eksen, göbek, rahim

Embriyonun göbekten başlayarak gelişmesi gibi dünya da göbeğinden başlayarak yaratılmıştı. Âdem'in çamurdan yaratıldığı yer olan cennet de kozmosun merkeziydi. Cennet, yeryüzünün göbeği idi ve bir inanışa göre, çok yüksek bir dağ üzerindeydi.¹⁶ Kozmik dağın hemen altında bir mağara vardı. Altay şamanizminde yeraltına giden bu kapıya “dünyanın bacası” denirdi. Şamanlar yeraltına bu delikten geçerek inerlerdi. Türklerin kendisinden türedikleri Kurt, Turfan ülkesinin kuzeyindeki dağa gitmiş ve bu dağın altındaki mağarada yer alan verimli bir ovada Türk soyunu devam ettirecek oğlunu doğurmuştu. Mağara, türeyiş efsanelerinde bir ana rahmi işlevi görür.

İbnü'l-Arabî, *Fütühât*'ında evliya'yı başlıca altı kısma böler: kutuplar, imamlar, *evtâd* (direkler: dörtler), *ebdâl* (bedeller: yediler), *nukabâ* (onikiler) ve *nücebâ* (kırklar).¹⁷ Ona göre, tıpkı bir evin direklerle muhafaza edilmesi gibi Allah da dünyayı kutuplar, imamlar ve *evtâd* ile muhafaza etmektedir. Burada ev, dindir. Evin direkleri risâlet, nübüvvet, velâyet ve imamettir. Risâlet ise evin ana direğidir. Ancak her zaman kutuplardan yalnızca birisi *gavs*'tır ve o, kendi zamanında halkın efendisidir, beşeri âlemin çevresinde döndüğü eksendir.

Kutup, gerçekte bir ilkedir; saf ruhsal ışığı ve evrensel yasayı yansıtan *logos*'tur. Kutbun Hindu geleneğindeki karşılığı *çakravartî*'dir. Bu sözcüğün tam karşılığı, “çarkı döndüren”dir; yani her şeyin merkezinde bulunan ve kendisi harekete katılmaksızın hareketi yöneten “de-

¹⁶ Mircea Eliade, *Ebedî Dönüş Mitosu*, s. 29.

¹⁷ İbnü'l-Arabî'ye göre bunların harf karşılıkları da vardır: kutup *elif* tir, iki imam *vav*, *ye*, *evtâd* *elif*, *vav*, *ye*, *nun*, *ebdâl* *elif*, *vav*, *ye*, *nun*, *te*, *kaf* ve *he*'dir; bkz. *Harflerin İlmî*, s. 176.

vinimsiz devindirici”dir. Çin geleneğinde “değişmez orta” terimi yine bu anlamda kullanılmıştır. Keltlerde, Kalde- lilerde ve Hindularda da genellikle çark veya tekerlekle temsil edilen dünyanın dönüşü, kutbun çevresinde ger- çekleşmektedir. Batıdaki gül ile Doğudaki lotüs çiçekleri aynı çark simgesinin karşılığıdır. Aynı şekilde Uzak Do- ğudan Batıya kadar her yere yayılmış olan *svastika*, esas olarak kutup işaretidir.

Geleneksel İslami kentlerin merkezinde her zaman bir mikrokozmos olan cami ya da bir velinin türbesi vardır ve şehir onun çevresinde organik bir biçimde büyür. Mes- cit, çevredeki tüm noktaların bir *merkezde* toplanmasını sağlar. Camiler ve kentler ise bir başka merkeze, Kible’ye yönelmiştir.

Kutsal kentler ve topraklar dünyanın merkezi sayıl- mışlardır; tapınaklar kozmik dağın karşılığıdır ve bunun sonucu olarak yeryüzü ile gökyüzü arasındaki en mükem- mel bağı oluşturur. Örneğin Ziggurat kozmik bir dağdı; yedi katı, göklerin yedi katına karşılık gelmekteydi; rahip bu katlara tırmanarak evrenin zirvesine ulaşmaktaydı.¹⁸ Bir Maya tapınağı, bir ortaçağ katedrali veya bir cami bi- rer anıttan daha fazlasıdır; onlar tahayyül edilen evreni model alan ve onun çehresini betimleyen, insanla ha- kikatın kavuşma noktaları sayılan merkezlerdi; insanla onu çevreleyen bütünlük arasındaki köprülerdi; kozmik eksenlerdi.

Dünya Ekseni, fiziksel bir nokta olmanın ötesinde, psikolojik bir noktadır; evrenin mükemmel bir şekilde gözlenebildiği, zihnin denge içinde olduğu; her şeyin çev- resinde döndüğü, hiçbir zaman değişmeyen veya devin-meyen ve hiçbir zaman bölünmeyen sabit noktadır.

Dünya ekseni ile evrenin tüm zerreleri arasında gi- zemli bir etkileşim olduğu düşünülür ve bu etkileşim, ev- reni bir bütünlük içinde birleştirmektedir. Sanki bir tür

¹⁸ M. Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, s. 19.

“bilinç” ve Öncesiz-Sonrasız’ın her şeyi bilme ve her şeyi yapabilme gücü, evrenin her zerresi içinde gizlenmiş olarak parça ile bütün arasında daimi bir bağlantı kuruyormuş gibi görünmektedir. Her şeyin dayanak noktası olan bu nokta zıtların bir araya geldiği bir merkezdir ve bu noktada mutlak aydınlanma yaşanır.

Geleneksel İslamın kavrayışında da evren, ev ve ibadet yeri iç içe geçer. İmam Gazzâlî (1058-1111), “Şunu bil ki bu âlem, içinde muhtaç olduğu her şeyin bulunduğu bir ev gibidir” der. “Gök tavan gibi yükseltilmiştir. Yeryüzü yay gibi uzatılmıştır. Yıldızlar kandiller gibi asılmıştır. Madenler hazineler gibi saklanmıştır.”¹⁹ Tüm bakir doğa Müslümanlar için ibadet yeridir; bir kudsi hadis bunu, “Dünya benim için temiz bir mescit kılındı” şeklinde ifade eder. Mescit ya da cami, doğanın uyumunu, düzenini ve huzurunu yansıtmak üzere tasarlanmıştır.

Sücûd veya kapanma yeri anlamındaki mescidin Medine’deki ilk örneği aynı zamanda Peygamberin eviydi. Dört köşeli bir avludan ibaret olan ilk mescit, tıpkı Kâbe gibi dört köşeli evreni simgeliyordu. Kâmil insan olan Peygamber, büyük bir ev olan evrenin kutbu, onun temel direğidir.

Hurûfilîğin tasavvufi yaklaşımı, gönlü ve yüzü, Tanrı’nın merkezî mekânıyla özdeşleştirir. Hurûfî şair Nesîmî (1370?-1425), “Kâbe yüzündür ey sanem, yüzü nedir sücûdumuz” derken bu anlayışı dile getirir. Ruhun mekânı *yüz*, içinde olduğumuz kadar içimizdedir de. Yüz insanı yok olup gitmekten koruyan *ruhsal mekândır*.

maske ve yüz

Evimiz evrenimizdir. “Ev, insanı gökten inen fırtınalara karşı olduğu kadar, hayatında yaşadığı fırtınalara karşı da ayakta tutar. Aynı zamanda hem beden, hem

¹⁹ İmam Gazzâlî, *Varlıkların Yaradılış Hikmetleri*, s. 10.

ruhtur.”²⁰ Ev imgesi, kendi varlığımızın topografyasıdır da. Budacılıkta bedenın, ruha yalnızca kısa süreliğine barınak olduğuna inanılması gibi, düşlerin psikanalitik yorumunda da ev ile beden arasında bazı simgesel ilişkiler kurulur: Evin dış cephesi insanın *personasına*; çatı başa, akla ve bilince; bodrum içgüdülere, itkilere ve bilinçdışına karşılık gelir.

Buradan hareketle bir Kaduveo yerlisinin yüzüne çizdiği “resmin” bir *imago mundi*, yani dünyanın imgesi, başka bir deyişle minyatür bir kozmos olduğunu söyleyebiliriz. Söz konusu resmin yüze çizilmesiyle kozmogoninin yinelenmiş olduğu düşünülebilir.

Benzer şekilde Batı Afrikalı Bambaraların *komo kü* denilen “Komo başı” maskı da doğrudan kozmogoniy-le ilgilidir. Komo maskı tam bir mikrokozmostur. Mask, biçimsel özelliklerini; derin bilgiye karşılık gelen İhtiyar Sırtlan’ın kafatasından, yaratılış gemisini bataklıkta ilk kez kıyıya yanaştıran timsahların çenesinden ve yaratılışın ilk şimşeklerini temsil eden iki sivri boynuzuyla antiloptan alır. Maskla tümleşik kostüm, yaratılışın sayısı olan 266 adet akbaba tüyüyle süslenmiştir. Pamuk şeritler evrenin payandalarını simgeler. Öttürülen düdüğü, keskin sesiyle yaratılışın ilk ışığını canlandırır.²¹

Dogonlarda ilk ölüye, yani köyün sahibi olan Büyük Mask’a, mitsel ata Dyongu Seru’ya saygı göstermek esastır. *Sigui* törenleri her 60 yılda bir bu atanın ölümüne sebep olan olayları yeniden canlandırır. Törenlerde her aileden toplanan *olubarı* denen ulu kişiler bir süre inzivaya çekilip mask biçiminde oyulmuş bir mağarada yaşarlar. Bunlar arasından erginlenme sınavını geçenler, yeryüzünde ve insanların arasında ölümün ortaya çıkışını ve dünyanın yaratılışını anlatan metinleri ezberler. Bu ulu

²⁰ Gaston Bachelard, *Mekânın Poetikası*, s. 34-35.

²¹ Germaine Dieterlen, “Masklar. Batı Afrika’nın Geleneksel Toplulukları,” *Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü*, Yves Bonnefoy (ed.), c. II, s. 733.



Komo maskı, Bamana kültürü, S gou, Koulikouro veya Sikasso Bölgesi, Mali, XIX. yüzyıl sonu-XX. yüzyıl başı.

kişiler, kozmogoninin canlandırıldığı *sigui* törenleri yeniden yapıncaya kadar Büyük Mask (*imina na*) aracılığıyla ilk ataya saygı göstermekle görevlidir. Büyük Mask hayatın dört temel unsurunu temsil eden dört rengi içerir: siyah-su, kırmızı-ateş, beyaz-hava ve sarı-toprak.²²

Bütün kadim kültürlerde bir biçimde insanla kozmosun benzeşimi üzerinde durulur. Ev inşa edilirken onu hakiki ve canlı kılmak üzere yapılan ritüellerde nasıl bir psiko-kozmojik süreç işliyorsa, aynı süreç yüz *inşa edilirken* de işlemektedir. Böylece kişi, zamanın akışına ters yönde ilerleyip tarihsiz bir zamana, başlangıçtaki zamana ulaşır; dünyanın yaratılışıyla simgesel olarak hemzaman kılınır ve ezeli bütünlük içine dalar; başlangıç zamanında yaradılışı olanaklı kılan o akıl almaz güçlere benliğini açar; böylece kendindeki zamandışı olanı hisseder. Yüz bezemenin unutulmuş gerçeği bu olsa gerek.

simgelerle örülü zırh

Birey dünyayla ilişkisini bedeni yoluyla kurar; “beden, bireyin kendi yaşamına sahip olabilmesinin tek aracıdır.”²³ “Beden, insan için kendisi olma şaşkınlığının ilk yeridir”²⁴ ve her insan için bedeni onun kimliğini gösteren yüzüdür.

Niçin çıplak yaşadığını soran beyaz adama bir Amerikan yerlisinin cevabı şu olmuştur: “Bendeki her şey benim yüzümdür.” Bu yerli için beden yüzün karşısı değildir; “beden yüzdür ve size bakar.”²⁵ Onun için beden çıplak değildir, simgesel bir giysiyle örtülüdür. Yabanılların çıplak gövdeleri üzerine giydikleri boyanmış, resmedilmiş, dövme “bedenler” ya da çıplak yüzlerine geçirdikleri personaları bir *giysi*, bir *zırh* olarak onları dünyanın ahlak-

²² A.g.e., c. II, s. 734-735.

²³ David Le Breton, *Ten ve İz*, s. 24.

²⁴ David Le Breton, a.g.e., s. 16.

²⁵ Jean Baudrillard, *Baştan Çıkarma Üzerine*, s. 47.

dışı acımasızlığına, haşinliğine, saçmalığına karşı korur. İnsan imgesiz ve simgesiz haliyle boş ve çıplaktır. Maskem, kendi yüz imgem, kendimin yorumu, dilselleşmiş ya da konuşan yüzüm, beni dış dünyaya karşı koruyan bir kalkan olarak zorunlu donanımımdır. Bana özne olarak var olma imkânı tanır.

yüze yansıyan yüz

Ya Rab, yüzünü aradım ve
aramaya devam edeceğim.¹

Aziz Augustinus

kim diyen kim?

Mahmud Şebüsterî (1288?-1340?), o amansız soruyu şöyle ifade eder:

Karşına bir ayna al da bak! Oradaki aksi gör!
Hele bir daha bak! O akis nedir?²

Mevlânâ ise aynı soruyu başka türlü sormuştur:

Gözden dışarı bakan ve gören birisi var. Acaba o
kimdir?³

“O akis”i, “gözden dışarı bakan”ı merak edenlerden birisi de Hurûfî şair Nesîmî’ydi: Aynadaki “surete bak ve ma’nîyi [anlamı] suret içinde tanı kim”⁴ diye sormuştu. “Cisme ve cana, bu mekâna, bu lisana, dehr ü zamana sığmazam”

¹ Aziz Augustinus, *İtirafılar*, s. 31. Bu sözle Eski Ahit’teki şu pasuka gönderme yapılıyor: “Ya Rab, içimden bir ses duydum: ‘Yüzümü ara!’ dedin; işte yüzünü arıyorum. Yüzünü benden gizleme, kulunu öfkeyle geri çevirme!” (Mezmurlar, 27:8-9). Çiğdem Dürüşken çevirisinde bu cümle “Senin Mânânı arıyorum ve hep senin Mânânı arayacağım ey Tanrım!” şeklinde çevrilmiş, s. 53.

² Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, s. 39.

³ Şefik Can, *Hız. Mevlânâ’nın Rubailer*, beyit 587.

⁴ *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, İsmail Özmen (ed.), c. I, s. 275.

derken de aynadaki yüzünde içkin bir yüz görmekteydi.

Hepimiz yaşamımızın bir döneminde kendi yüzümü-
zün biricikliğini keşfeder ve onun karşısında şaşkınlığa
uğramaz mıyız? Bu kişisel erginlenme, “uyanmış” bir
benlik olarak sorduğumuz bazı sorulara yanıt arama-
ya doğru sürükler bizi: Aynada yansıyan bu yüz nedir?
Sonrasında soru kendi üzerine katlanır: Aynadaki yan-
sımasına bakıp “Bu kim?” diye soran kimdir? Bu soru-
lar, insanın karşısına çözmesi gereken bir varlık sorunu
olarak dikiliverir. Bu muammayla ilgili tavrımız, varoluş
tarzımızı da belirleyecektir; kimileri hayatları boyunca bu
sorulardan kaçıp onları unutmayı tercih etmiş, kimileri
ise bu sorulara kapılmıştır. Molla Câmi şöyle iç geçirir:
“Ah! Bilseydim ki ben kimim? Cihanda böyle hayran, ki-
min peşindeyim?”

Merv’e gelen Ebû Said’e (967-1049) Bîbî Sarî isimli
yaşlı bir kadın derdini şöyle ifade etmişti:

İnsanlar, yâ Rab, beni bir an bana bırakma, diye dua
ediyorlar. Ben ise otuz senedir: Yâ İlahi, bir an olsun beni
bana bırak göreyim, ben kimim diyorum.⁵

Kaçıp unutmayı tercih edenler, kendi yüzlerine bakma
imkânını da yitirmiş olurlar; onları Milan Kundera’nın
“*kitsch*-insan”ına (*kitschmensch*) benzetebiliriz; her şeyi
güzel gösteren yalancı bir aynaya bakıp orada kendileri-
ni hoşnutluk içinde görmek isterler.⁶ Onlarda ayna henüz
içebakış girişimini besleyen bir düşünümsel araca dönüş-
memiştir; yalnızca dış görünüş kaygılarının giderilmesine
aracılık eden normatif bir araçtır. Onlar aynaya bakmaz-
lar, ayna onlara bakar. *Kitsch*-insan “Görülüyorum, öy-
leyse varım” der. Kendilerine dair bakışları daha çok baş-
kalarına nasıl göründükleriyle, onların üzerinde nasıl bir
etki bıraktıklarıyla, onların beklentilerini gerçekleştirme

⁵ Muhammed İbn Münevver, *Tevhidin Sırları*, s. 254.

⁶ *Kitsch*-insanın *kitsch* ihtiyacı için bkz. Milan Kundera, *Roman Sanatı*,
s. 147.

gayretiyle ilgilidir. Bu nedenle *makyajlı* yüzlerdir onlarınki. Makyajlı yüz, yani maskesini yüzü sananlar, kendine bakıştan yoksundur ve yüzeyselliği aşamadığı için derinliğini, çekimini yitirmiştir. Böyle bir yüze kim kapılır ki? Makyaj yüzü ortadan kaldırır. *Makyaj tazelemek* için aynaya bakan gözlerde afallama, yadırgama ya da kaygı ifadesi yoktur. Kierkegaard “Tin sığlaştıkça kaygı da azalır” der.⁷ Kaygı Kierkegaard için insanı insan yapan temel niteliklerden birisiydi.⁸ Tinin dayanağı kaygıdır: “kaygıyı çıkarın, tin ayakta duramaz.”⁹ Kaygı paradoksal şekilde “hem bir sempatik antipati hem de antipatik bir sempatidir.”¹⁰

Tensel bakış, yüzün örtüsünü kaldırmak yerine onu kapamaya yönelmiştir. Tinsel olmayan bakış, yüze nüfuz edemez, tersine ondan kaçır. Euripides’in (MÖ y. 480-406) bir oyununda Sokrates (MÖ y. 469-399) şöyle der: “Hayret doğrusu, mermer heykel yapanlar mermerin modele tıpatıp benzemesi için uğraşıp duruyorlar da mermere benzer görünmemek için kendilerine bakmayı dert edinmiyorlar.”¹¹

Tensel yüz, aynada kendini göremez; kendi olma cesaleti eksiktir onda; yüzüne “bakmamak” daha kolay ve “güvenli”dir. Yüzün girdabında kaybolma korkusu onda öylesine katlanılmazdır ki, kaçışı tek çare olarak görür; kaçış, yani sıkı sıkıya dünyaya sarılmak.

Ne var ki, kaçmayı tercih ettiğinde bile insan, kökensel kaygısından kurtulmuş olmaz. Hyginus’un yaradılışa ilişkin bir fablı, insanın kökensel Kaygı’sına dikkat çeker. Cura, yani Kaygı bir ırmaktan geçerken killi toprak dikkatini çeker ve bir parça alıp insanı biçimlendirmeye başlar. Daha sonra Jüpiter’den ona ruh vermesini ister. Jüpiter, Cura’nın isteğini yerine getirir, ama Cura bu bi-

⁷ Søren Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, s. 56.

⁸ Diğer hayvanların da, örneğin yırtıcılardan korunmak, yavrularını beslemek gibi endişeleri vardır ama insanınki “ontolojik bir endişe”dir.

⁹ Søren Kierkegaard, *a.g.e.*, s. 58.

¹⁰ *A.g.e.*, s. 56.

¹¹ Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 80.



Edward Burne-Jones, "Ölümçül Baş"tan ayrıntı, 1887.

Perseus, Medusa'nın kesik başı ve kesik baş sayesinde canavardan kurtarıp evlendiği Andromeda. Medusa'ya doğrudan bakılamaz; çünkü bakını taşlaşdırır. J. P. Vernant'ın dediği gibi bu sadece bir ölüm değil, insanı insanlıktan çıkartıp taşlaştıran, yani kendi doğasına en aykırı şeye çeviren bir dönüşümdür ve bu öylesine hızlıdır ki, Medusa'nın bakışıyla karşılaşan kişi, canavarın gözlerinde taşlaşmış görüntüsünü görür. Perseus'un, Medusa'nın kafasını kesmek için onu "görülmeden görmesi" gerekmektedir. Bunun için kalkanından bir ayna gibi yararlanır; böylece Medusa'nın ölümçül bakışlarına yakalanmadan kalkandaki yansımasına bakarak elindeki tırpanı Medusa'nın boynuna indirir. Ancak kesik baş dondurucu bakışlar yaymaya devam etmektedir. Onu Athena'ya verir, o da bu başı kalkanının ortasına yerleştirip silah gibi kullanır, düşmanlarına doğru uzatıp onları taşla çevirir. Medusa ölü olsa da gözleri "canlı"dır. Demek ki, gözlerin öldürücülüğü Medusa'nın diri oluşuna bağlı değildir. Ölü'nün gözleri canlıdır, çünkü bakışlarımızı aynalamaya devam etmektedir. Biliyoruz ki Medusa'nın gözleri yalnızca ölümlere bakar. Can alan, gözlerinin ayna özelliğidir. Bizi "öldüren" bakış kendi bakışımızdan başkası değildir.



Caravaggio, "Medusa", 1597.

Medusa'nın bir kalkana yerleştirilmiş hem taş gibi devinimsiz, hem büyük bir şaşkınlık içindeki kesik başı. Gözlerimize tam karşıdan bakan kem gözlerin dehşeti kadimdir. Medusa'nın büyüleyici gözleri, ışığını görülen gözün üzerine fırlatır, görme ve görülme yarı yolda birbirleriyle karşılaşır. ("İmge, nesneden gelen ışık ile bakıştan gelen ışığın kesişiminde yer alır." [Platon]) Medusa'nın bakışının büyüü zamanda delik açmasından kaynaklanır. Bu ölümcül gözden/delikten bize dik dik bakan sonsuzluktur. Bakışlar bir kez kesiştiğinde büyülenen göz artık hiç ayrılamayacaktır. Taşlaştıracı sonsuzluğu gören kişi, anında taş (mezar taşı) kesilir. Bu bakış, ölümlerin sonsuza kadar açık kalan gözleridir. Taştan bir ölüm maskı, yüze bir daha hiç çıkmamacasına gelip yapışmıştır. Medusa'nın dünyanın batı ucunda, geceler diyarında yaşıyor olması, onu görme konusundaki engeli ifade eden bir ayrıntıdır. "İnsanı korkutan bakışın, Gorgon'a özgü bakışın, insanı taşlaştıran bakışın karşılığı, birden bastıran gecedir" (Pascal Quignard). Onu görüp de yaşamak mümkün değildir. Ressam Caravaggio şöyle diyordu: "Her tablo, bir Medusa başıdır. İnsan içindeki dehşeti, dehşetin imgesiyle yenebilir. Her ressam bir Perseus'tur."

çimlendirdiği varlığa kendi adını vermek istediğinde itiraz eder; ona isim verme hakkının kendisine ait olduğunu ve ona Jüpiter diyeceğini söyler. Bu tartışmaya bir üçüncüsü karışır: Toprak (Tellus). Bu şeyin bedeni topraktan biçimlendirildiğine göre ona Toprak denmelidir. Sonunda zaman tanrısı Satürn hakem seçilir. Satürn şöyle der: Jüpiter, ona ruhunu verdin, o öldüğünde ruhunu sen alacaksın; Toprak, sen ona bedenini verdin, sen de kendi payın olan bedeni alacaksın. Kaygı bu varlığın şekillendiricisi olduğu için yaşadığı sürece ona Kaygı sahip olacak. Ama onun adı hiçbirinizin adı olmayacak, ona *homo* denilecek, çünkü humustan yapıldı.¹²

Mit son derece incelikli bir şekilde insanın kökensel kaygısına ve bunun zaman içinde, yani bir ömür boyu devam edeceğine işaret eder. Heidegger'in (1889-1976) *Varlık ve Zaman*'da bu fablı ele alma amacı, insanın toprağa bağlı kökleri ile göklere yönelik arzusu arasındaki bölünmüşlüğü ve henüz-olmamışlığı kadar, insan varoluşunun (*Dasein*) temelde bir benliğe, diğer benliklerin ve nesnelerin dünyasına mahkûm olduğunu, bunlarla ilgilenmemeyi seçemeyeceğini de göstermektir. Ayrıca kaygı, "*Dasein*'in varlığı anlama ufkunun zamansallığına"¹³ ve zaman ile gerilimli bir ilişkiden doğduğuna da işaret eder.

Ancak, Hans Blumenberg bu fabldaki bir noktaya dikkat çeker. Kaygı, mahiyeti hakkında kafa yorduğu bu kilden biçim için neyi model almıştır? Kaygı'nın killi toprağa ulaşmadan önce nehri geçmesinin bir anlamı olmasıdır; hikâyenin tam da merkezinde çıkarılmış bir parçanın boşluğu durmaktadır; Hans Blumenberg'e göre, Cura nehri geçmiştir, çünkü suda kendi suretinin yansımasını görmek istemiştir. Sudaki yansıması, Demiurgos'un yarattığı dünyaya model oluşturan Platoncu idealar gibidir.

¹² Mit için bkz. M. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 209-210. Ayrıca bkz. Stephen Mulhall, *Heidegger ve Varlık ve Zaman*, s. 157; Hans Blumenberg, *Endişe Nehri Geçiyor*, s. 171-172.

¹³ Hans Blumenberg, *a.g.e.*, s. 187-188.

Cura'nın, "nehrin yüzeyinde oluşan ve aynı anda dipteki balçığa yansıyan kendi ayna imgesi," yalın bir şekilde sanatsal arzuya kılavuzluk etmektedir.¹⁴ "Yani Kaygı, Satürn'ün hakem kararıyla verdiği izlenimin tersine, insanı icat ettiği için değil, insan onun suretinde ve onun benzeri olarak yapıldığı için, onun varlığı olduğu için, ömür boyu insanın sahibi olacaktır."¹⁵

Kendilerini yüzün çekim gücüne bırakanların gözünde ise bilinmeyen dilde yazılmış bir metin gibidir o; "okumak" üzere durmadan içine, derinliklerine döndükleri bir sırdır. Onlar kendilerine baktıklarının farkındadırlar; kendinde huzur bulamayan, endişeli, "kendi ile örtüşen bir benin kimliğine sahip olmayan"¹⁶ kişilerdir ve bu yüzden gözlerinde –insanı hem hayata hem de ötesine bağlayan, onu kendisinin yarattığı kılan, dolayısıyla kendi kaderini elinde bulundurma imkânı tanıyan– *kaygı ateşi* vardır.¹⁷ Onlar, gündelik dünyanın önem atfettiği her şeyin anlamsızlığının farkında olduklarından hayret ve sarsıntı içindedirler ve bundan kaçmazlar, kaçamazlar.

İnsan, kendisine sorular sormadığı, hayrete kapılmadığı sürece hayatını, özgürlüğünü tam anlamıyla yaşayabilir mi? Kendilerine yönelik ilgilerinin düzeyi daha yüzeysel olanlar için yüz *işte orada*, aynada durmaktadır ve görülen şeyin ta kendisidir. Oysa kendilerine yönelik ilgilerini derinleştirebilmişler, o *okunaksız yazının*, hiçbir zaman tercüme edilemeyen gizli metnin, sessiz yazının derinliklerine indikçe yüzün *yakınlığının* giderek *uzaklığa* dönüştüğüne tanıklık ederler.

¹⁴ Hans Blumenberg, *a.g.e.*, s. 173.

¹⁵ A.y.

¹⁶ Emmanuel Levinas, *Sonsuza Tanıklık*, s. 156.

¹⁷ "Bu terimin [kaygı] 'korku'dan ve korkuya bağlı, belirli bir nesnesi olan benzer kavramlardan tümüyle farklı olduğunu belirtmeliyim. Kaygı bu nedenle hayvanda bulunmaz; çünkü tin, hayvana yüklenmiş bir nitelik değildir." Bkz. Søren Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, s. 56.

yüz dini

Hurûfilik; yüzü okuma, sırrını çözme girişimlerinden biriydi. Hurûfî, yüze aşkla, tutkuyla ve saygıyla yaklaşmış, onun karşısında tefekküre dalmış, yüzün peçesini aralamaya çalışmıştır. Hurûfilik dinse eğer,¹⁸ kesinlikle bir *yüz dinidir*. Tanrı'nın kâh belirip kâh kaybolduğu bu *sırlı* aynayı dolaysız görmek Hurûfinin nihai çabası olmuştur. Ne var ki, kimse kendi yüzünü doğrudan göremez; yüzümüzü görmek için *aynanın* aracılığına mahkûmuz.

Ancak aynada yansılanan suret hem bizim suratımızdır hem de değil. Ayna, imgelem gibi bir ara-dünyadır; hayal ve gerçek burada birbirleriyle kesişir, birbirlerine sirayet eder. Aynadaki suretimize bakışımıza mutlaka imgelemimiz karışacaktır; çünkü soyutlamalarımızla algılarımızı birbirine bağlayan imgelemimizdir. Yüz insana *nasılsa öyle* gözükmez; aynaya bakan insan kendi yüzüne bir “görünüm” verir. Bunu yaparken de kendisinden önce var olan dile, simgesel ve kültürel kodlara başvurur. Bakış ancak *dışardan* geçerek *içeriye* dönebilir. Gözün, görüldüğünün farkına varması için dışarıya ihtiyacı vardır. Göz kendi bakışını ancak başka yüzlerde görebilir. Bunun sonucu olarak da göz, yüzünü ancak *yorumlanmış* biçimiyle görür.

Gören gözün ardında yorumlanmış bir dünya vardır; bakışımızla onu değişmemizin sebebi de yine budur. Milan Kurdera şöyle bir benzetme yapar:

Tıpkı ilk randevusuna yetişmeden önce makyaj yapan bir kadın gibi, dünya da doğduğumuz anda bize doğru koşarken makyajını çoktan yapmış, maskesini takmış, *hazır yorumlardır*. Üstelik, ona tek aldanınlar da konformistler olmayacaktır; her şeye ve herkese karşı çıkmaya doyamayan asi varlıklar kendilerinin de ne kadar itaatkâr olduğunun farkında değildirler; onlar ancak baş-

¹⁸ Abdülbâki Gölpınarlı, onun bir mezhep olmaktan çok bir din olduğunu söyler bkz. *Hurûfik Metinleri Kataloğu*, s. 1.

kaldırmaya değer oldukları şeklinde yorumlanmış şeylere (daha önceden o şekilde yorumlanmış şeylere) karşı başkaldıracaklardır.¹⁹

Özne-nesne etkileşimi karşılıklıdır ve içinden çıkılmayacak kadar karmaşıktır. Dünya hakkında ürettiğimiz bilgi de dünya denilen yanılısamanın bir parçasıdır. Bizi biçimlendiren dünya, kendisini bir gerçeklik olarak sunan düşüncenin de yaratıcısıdır.

Suretimizin tarafsız seyircisi olamayız; zira yüzü ancak bir yüzün içinden algılarız; o yüz hem bizimdir hem değil; ya da göz değil, yüzdür gören. İşte budur bir didarperesti yüzünden kaçmaktan alıkoyan, Yüzün peşine düşüren.

çoğul yüz

Yüzler, sessiz kelimelerdir. Sessizdirler, ama bedenimizin diğer tüm uzuvlarından çok daha fazla esin vericidirler. Yüzün algılarla anlamların kavşağında bulunuşundan daha önce söz etmiştik. Bedendeki bu konumu ona fiziksel olduğu kadar fizikötesi bir nitelik de kazandırır. Dünyanın ötesinden gelen gizemli bir fısıltıdır yüz. Bu nedenle hiçbir yüz çıplak değildir; kelimelerle perdelenmiştir.

Her ne kadar peşinde olunan tek bir yüz ise de, çoğuldur yüz. İbranilerin yüz kelimesini (*panim*) daima çoğul kullanmalarının nedeni bu olabilir mi? Tasavvufun tecellide tekerrür yoktur nazariyesi Yüzün “çoğulluğuna” dayanır. İbnü'l-Arabî varlığın (*vücud*) sonsuzluğunu belirtmek için “tecelli kendini tekrarlamaz” der.²⁰ Allah, sonsuz feyzinde hiçbir şeyle sınırlanamayacağından, iki şey, iki an tam olarak aynı olmaz; ikinci bir gün yoktur,

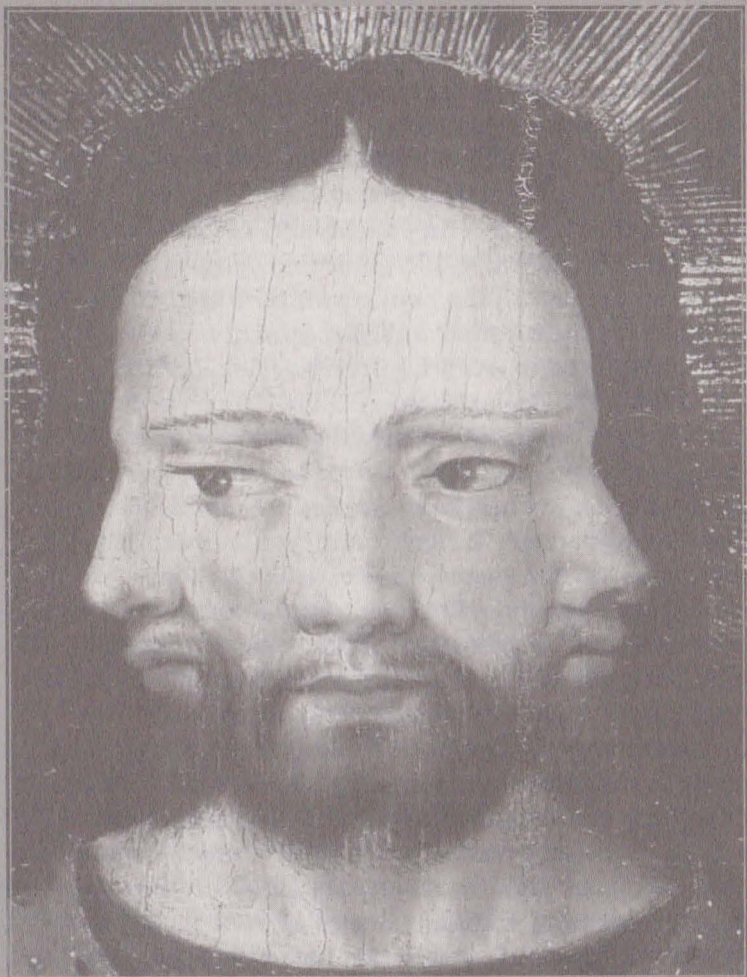
¹⁹ Milan Kundera, *Perde*, s. 91.

²⁰ Bu sözlerin, Herakleitos'a atfedilen aynı ırmağa iki kez girilemeyeceği, yani ölümlü bir cismin iki kere aynı halde yakalanamayacağı şeklindeki sözleriyle olan benzerliği dikkat çekici.

ikinci bir beden yoktur, ikinci bir yüz yoktur. Ebû Talip el-Mekkî (ö. 1006) şöyle der: “[Allah] bir surette bir şahıs için iki kere tecelli etmeyeceği gibi bir surette iki şahsa da tecelli etmez.”²¹ Yaratılışın her an yenilendiğine inanılmasının nedeni de budur. Aynı nedenle Yüzü tam olarak tanımlayan şey, tanımlanamaz oluşudur; en keskin sözler, en delici bakışlar onu yakalayamaz. Yüzde her zaman bizim onun hakkında bildiğimizden daha fazlası vardır. Yüz betimlenemez. Yüz hem görüntüyü hem de görüntüde saklı ve görüntüden yansıyan anlamı belirtir.

Yüz çoğuldur; çünkü sürekli değişir, sürekli yenilenir; başka bir deyişle zamansaldır. Cura’yla ilgili daha önce bahsedilen mitin bir sonucu da insanın zamansallığıdır. İnsanı biçimlendiren Cura, zaman tanrısı Satürn’e boyun eğmek durumunda kalmıştır. Demek ki insan sadece kaygıya değil, kaygıyı belirleyen zamana da bağlıdır. İanus’un biri geçmişe diğeri geleceğe dönük iki yüzü vardı; onun şimdiki-yüzü hem geçmişin şimdiki-yüzlerini kucaklar hem de geleceğin yüzlerine açıktır; geleceğe dönük yüz, yüzün kendi olanaklılığını ifade eder. Yüz hakkındaki iltibâsın, yani hem görülüp hem de görülemeyişinin nedeni bu olsa gerek. Birbirini izleyen iki anda tek ve aynı yüz değil, “benzer” iki yüzdür söz konusu olan; fakat mistikler, bu durmadan değişen, çoğul, zaman içre yüzlerin gerisinde değişmeden kalan ezeli ve ebedî, zamanüstü bir yüze iman eder, ona aşkla bağlanırlar. Bu görkemli aşkta Yüz daima saklıdır. Maske-olmayan tek yüzdür o. Maskeye gözlerinizi kaçırmadan bakabilirsiniz, ama yüze asla. Allah’ın yeryüzündeki gölgesi sayılan yüce, ruhani, esrarlı bir bedene sahip sultanın yüzüne bakılamazdı uzun uzun; aksi ölüm demektir. Hun töresine göre hakının otağına giren elçinin yüzünü karartırlardı. Büyük bir ihtimalle bununla kastedilen, elçinin yüzünü bir örtüyle örtmekti. Zira Çin’de imparatorun vücudunu da yüzünü

²¹ Aktaran Fahrüddin İrakî, *Lemâat*, s. 25. Ayrıca bkz. *Aşk Metafiziği*, s. 106.



Teslise işaret eden üç-yüzlü İsa. Ressamı bilinmiyor. Dante'nin Cehennemde gördüğü İblis de bir karşı teslis olarak üç yüze sahiptir: "Şaşırdım kaldım / başında üç yüzü olduğunu görünce. / Kırmızı renkliydi yüzlerden öndeki, / omuzlardan eklenmekteydi / öbür ikisi bu yüze / ve tepelerde birleşiyordu yüzlerin hepsi; / beyazla sarı arasındaydı sağ yandaki; / sol yandaki, Nil'in geçtiği yerlerden gelenlerin rengindeydi. / Her yüzün altında iki kanat vardı..." (Cehennem XXXIV, 37-49). Kızıl yüz kini, soluk yüz güçsüzlüğü, kara yüz ise cehaleti simgeler. Her bir ağız bir haini yutmaktadır: Yahuda İskaryot, Brutus, Cassius (son ikisi Caesar'in katilleridir).



Paris Milli Kütüphanesi.

Üç yüze sahip bu Kelt tanrısının adı bilinmiyor. Kelt tanrıları arasındaki üç yüzlülük ya da üç başlılık muhtemelen, tanrılara özgü çok yönlülük, görüş genişliği gibi özellikleri simgelemektedir.

de görmek tabuydu. Örneğin Attila'nın yüzüne hiç kim-
senin bakmaya cesaret edemediği söylenir. Büyük oğlu
Ellak bile babasının gözlerine bakamazdı.²²

Çok eskiden Japon mikadoları her sabah, başların-
da imparatorluk tacıyla belirli bir süre tahtlarında hiç
kırıpırdamadan heykel gibi oturmak zorundaydılar. Bu,
imparatorluğun barış ve huzurunun garantisiydi; kazara
yüzünü bir yandan diğer yana döndürse veya ülkesinin
belirli bir yerine biraz uzun baksa, bu, orayı yok edecek
bir savaşın, kıtlığın, yangının veya başka bir felaketin
yaklaşmakta olduğu şeklinde yorumlanırdı.²³ Benzer şe-
kilde eskiden Siyam kralının yüzüne doğrudan bakıla-
mazdı; ayrıca onun kişiliği ve sıfatları için kullanılan özel
bir dil vardı; onunla konuşurken veya ondan söz edilir-
ken bu özel dili kullanılmalıydı.²⁴

Yılanların kralı olarak bilinen ve ejderha kuyruklu bir
horoz ya da horoz kanatlı bir yılan şeklinde tasvir edilen
melez bir mit hayvanı olan Basiliskos'un,²⁵ gereken saygı-
yı göstermeyen herkesi yakıcı nefesi ve parlayan gözlerin-
den fışkıran öldürücü bakışlarıyla yok ettiğine inanılırdı;
bu özelliğiyle kralın gazabını simgelemiştir. Bir bakışıyla
kayaları çatlatır, akarsuları zehirlerdi. Önce beyne son-
ra kalbe işleyen bakışlarının insanları öldürdüğüne ina-

²² Bkz. Bahaeddin Ögel, *Türk Kültür Tarihine Giriş*, c. VII, s. 326 ve 334.

²³ Bkz. Sigmund Freud, "Totem ve Tabu," *Dinin Kökenleri* içinde, s. 98.

²⁴ Bkz. James George Frazer, *Altın Dal. Büyü ve Din Üzerine Bir Çalışma*,
s. 124.

²⁵ Başının üzerinde, taç şeklinde üç sivri çıkıntısı olan bir ibiği bu-
lunduğuna inanıldığından, ona Yunancada "kral" anlamına gelen
basileus'tan türetilmiş Basiliskos ismi verilmiştir. İnanca göre, kuluç-
kaya yatan bir karakurbağasının altındaki kart bir horozun yumurt-
ladığı yamru yumru bir yumurtadan çıkmıştır. Alexandre Neckham
(1157-1217) *İlahi Doğanın Yüceltilmesine ve Eşyanın Doğasına Dair*
isimli eserinde, kart horozların bazen yumurtladığını, kurbağaların
bu yumurtaların üzerinde kuluçkaya yattıklarını ve bu yumurtalar-
dan kertenkeleler çıktığını yazmıştı. Bkz. Étienne Gilson, *Ortaçağda*
Felsefe, s. 323.

nılan bu mitolojik hayvandan korunmanın birkaç yolu vardı. Bunlardan birisinin Büyük İskender tarafından bulunduğu söylenmiştir: Bu yöntem, öldürücü bakışları sahibine geri yansıtan bir ayna tutmaktır.²⁶

yüzün meftûnları

Mezmurlar'da "Ne zamana dek yüzünü benden gizleyeceksin?" diye yakınılır (13:1). "Yüzünü benden saklama: ölmek için öleyim ki seni göreyim," der Aziz Augustinus (354-430).²⁷ Buluşma çadırında Tanrı'yla konuşan Musa, sesini duyduğu Yüzü görmek ister. Ancak Yahve'nin yanıtı kesindir: "Yüzümü göremezsin. Çünkü insanoğlu Beni görüp de yaşamını sürdüremez" (Çıkış 33:20). Bu yüzden Yahve Musa'ya yüzünü değil, ensesini gösterir; Yahve yüzünü eliyle maskeleyiği halde ışık o kadar güçlüdür ki, Sinâ'dan dönen Musa'nın yüzü ışıkmaktadır (Çıkış 34:34-35); bu nedenle yüzünden yayılan ışıkla gözleri kamaşan halkına hitap ederken yüzünü örtmek zorunda kalır. Yüksek bir dağa çıkan İsa'nın da yüzü güneş gibi parlar, bütün vücudu ışımaya başlar (Matta 17:2). Bu güneş-yüz, kıyısından bakını bile güneşleştirmektedir.

Peygamber Tanrı hakkında "O'nun perdesi nurudur" demiştir. Peygamber'e "Rabbini gördün mü?" diye sorulduğunda "Nuranidir nasıl göreyim" cevabını vermiştir. Yunus, Sultanının yüzünü bir an olsun görmek için canını vermeye hazırdır:

İşbu vücut şehrine her dem giresim gelür
İçindeki sultanun yüzün göresim gelir.

²⁶ Diğer bir yol gelinciklerden faydalanmaktır. Tüm hayvanlar içinde bir tek gelinciğin bu canavardan etkilenmediğine, aksine onu görür görmez saldırdığına inanılırdı. Ayrıca Basiliskos horoz ötüşüne de dayanamazdı. Bu yüzden deneyimli seyyahların, bilinmeyen diyarlara giderlerken yanlarına gelincik veya horoz aldıkları rivayet edilmiştir.

²⁷ Aziz Augustinus, *İtirafılar*, Çiğdem Dürüşken çevirisi, 1:5, s. 29-30.

İşidürem sözünü göremezem yüzünü
Yüzünü görmekliğe canum veresim gelür.²⁸

Mevlânâ da Yüzü görme şevkiyle yanıp tutuşur:

Efendim neredesin? Elimi tut neredesin?
Bir an olsun göster yüzünü. Neredesin?²⁹

İbnü'l-Arabî'ye göre cennet Hakk'a yakınlık, O'nu görme mekânıdır.³⁰ Ahirette iki diyar vardır: perdelenme diyarı cehennem ve görme diyarı cennet. Cennet insanın benliği ise, bu durumda cennete ve nimetlerine girmek, nefsinin derinliklerine indiğinde insanın elde ettiği mutluluktur. "Cennetime gir" (89:30) ayetini de şöyle yorumlar Arabî:

Ben [Hak] onunla [insan] örtünürüm. Benim cennetim senden başka bir şey değildir; çünkü sen kendi zâtınla beni örtmekte. Ben senin vasıtan ile bilinirim, sen de benim vasıtamla bilinirsin. O halde seni bilen, beni bilmiştir. Ben bilinmezsem, sen de bilinmezsin. Cennetime girdiğinde ise nefesine girdin demektir. Böylelikle kendi nefisini bilirsin.³¹

Râbiatü'l-Adeviye (ö. 801), bir münacâtında Allah'a, O'nu görme arzusuyla seslenir: "İlahi, benim işim ve arzum dünyada seni yad etmek, ahirette ise seni görmektir."³² Bir başka münacâtında da yine Tanrı'dan ezeli cemalinden kendisini mahrum etmemesini ister.³³ Mir Derd (1721-1785) de aynı tutkuyla "Bu dünya gülistanındaki suretler içinden *rüyetullah* gülünden başka bir şey koparma," diye öğütlemiştir.³⁴ Kendi yüzlerini aynanın aracılığı olmaksızın görme özlemiy-

²⁸ Abdülbâki Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, s. 161.

²⁹ Mevlânâ, *Divan*, c. VII, s. 572.

³⁰ *Fütühât-ı Mekkiyye*'den aktaran Suad el-Hakim, a.g.e., "Cennet mad-desi".

³¹ *Fusûsü'l-Hikem*'den aktaran Suad el-Hakim, a.y.

³² Ferideddin Attâr, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 125.

³³ Ferideddin Attâr, aynı yer.

³⁴ Aktaran Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, s. 365.

le tutuşan bu mistikler Yüze meftündür. Onun seyredildiği, seyredilip benliğin fenâ olduğu, gözlerin ondan başka herkese ve her şeye kapatıldığı, hiçbir gölgenin insanın üzerine düşmediği, varlığın terk edildiği, iyinin ve kötünün ötesine geçildiği bir anın peşindedirler.

XVII. yüzyılda yaşamış ve Uziçe’de bir Halveti şeyhinin müridi olmuş Asiye Hatun, rüyalarında, Vecihullah’ı göreceği aynanın peşindedir:

Sonra bir gece bir miktar gaflet sırasında gördüm ki, Efendi Hazretleri gelmiş. Mübarek göğsünü açtı. Gördüm ki, mübarek göğsünde güneş gibi bir ayna var. Güneş gibi yuvarlak, çok ışıklı, rengi gayet parlak, altına benziyor. O aynanın ışığı mübarek beyaz sakalının arasından çıkıyor ve şule veriyor. Öyle bir ayna ki, tabiri imkânsız. Kısacası, dünyada bir şeye benzetemem.... Aynayı bana gösterip buyurdu ki: “Bu aynanın içine bakan Hazret-i Allah’ın cemalini görür.” Sonra mübarek göğsünü örttü. Ama hakire [ben] içine bakmadım, ancak aynayı gördüm.³⁵

Asiye Hatun, irşat edici rüyaları sona erdiğinde, “görme”yi öğrenmiştir; nihayet Peygamber ona Allah’ın cemalinin görüldüğü aynayı verir:

Habibullah’ın başında siyah tülbent var. Üzerinde bal renkli mübarek giysisi. Hilyedeki şeklinde görüyorum. Sonra Peygamber Hazretleri bir altın para çıkarıp Efendi Hazretlerine, onlar da fakîreye verdiler. Sağ elimde aldım; bu para elimde büyüdü. Bir büyük yuvarlak ayna gibi oldu. Rengi altın, ama ayna gibi. Öyle saf, öyle parlak ki anlatması mümkün değil. Elimde tutarken aklıma düştü ki “Galiba Hazret-i Allah’ın cemalinin görüldüğü ayna budur.”³⁶

Bazı mistiklere göre yüze *bakmak* onu *görmek* değildi; çünkü onu “görüp” de hayatta kalmak, *okuyup* da aklı yitirmemek olanaksız gibiydi. Allah, “Beni göremezsın” (Araf,

³⁵ Asiye Hatun, *Rüya Mektupları*, s. 65.

³⁶ A.g.e., s. 105.



Beinecke Library, Yale University yazma eserler koleksiyonu.

Tanrı'nın yüzünü ışık anaforu olarak tasvir eden bir Hristiyan minyatürü.



Geyik-dansı: Michael Brown'un (Yükselen Kartal) çizdiği resim, Joan Halifax'ın koleksiyonu.

Bir Kızılderili mitiyle ilgili olan bu resimde anlatılan hikâye şöyledir: Bir avcı peyote töreninin zirvesine gelindiğinde kendi rüyetine girmek için kutsal ayıni terk eder. Bulutsuz bir gecedir. Kutsal geyiği arayan avcı tek başına dans ederken yukarıda gökyüzü yıldızlarla ışıltılı parlamaktadır. Bu arada törene katılanlar arasından bir kadın şarkı söyleyenlerin oluşturduğu çemberden sıyrılıp karanlığa karışır. Adamla kadın geniş bir çayırda karşı karşıya gelirler ve kadın bir anda kendini genç adamın omuzlarında bulur. Adam onunla birlikte dans ederken kadın yavaş yavaş öldürülmüş bir geyiğe dönüştüğünü hissederek. Kadının özgürleştiği simgesel ölüm anında hem ölene hem de öldürene büyük Nierika görünür. Birlikte rüyet kapısından geçip tek bir ruh olurlar. Nierika sözcüğü bireysel dünyaların ötesine açılan bir eşik, bir ayna ve aynı zamanda tanrının yüzü anlamına gelir. Bu merkezi nokta, sınırsız, ilahi bir alana açılan geçittir. (Bkz. Joan Halifax, *The Wounded Healer. Shaman*, s. 71.) Bir başka açıdan bakıldığında önceki sayfadakiyle birlikte bu iki resimde görülen spiral şekil, *mandala*'ları andırmaktadır. *Mandala*'lar, Tibet Budacılığında meditasyona, zihinsel yoğunlaşmaya yardımcı olur. Jung bilincin ben merkezli bir yansıması saydığı *mandala*'nın bir mikrokozmos ve bir tanrı imgesi olduğundan söz etmiştir.

143) dese de, herkesin onu göreceği, yüzünün güzelliğinden mest olup kendinden geçeceği *keşf-i ıyânî*'nin, yani gözle keşfin ahirette olduğu söylense de sūfîler bunlardan hiçbir zaman O'nun yüzünü aramamaları gerektiği sonucunu çıkarmamışlardır. Görülemezcilere göre rüyetullah, *üns* halinin yol açtığı duygularla ötedünyada olacak bir şeyi bu dünyada istemektir; onlara göre, Tanrı'yı gördüklerini iddia edenler aslında Şeytan'ın oyununa gelmekteydi. Sehl b. Abdullah Tüsterî bu dünyada değilse de ahirette bütün mahlukların hatta Şeytan'ın bile Allah'ın yüzünü göreceğini öne sürmüştü.³⁷ Ama bu dünyada da Tanrı'yı görmenin bütünüyle imkânsız olmadığını düşünüyor olmalıdırlar ki, mistikler, peçesinin ardından güzel yüzünü kendilerine göstermesi için O'na sık sık dua etmişlerdir. Hak dostlarının nasibinin, Hakk'ın cemalini dünyada müşahade etmek olduğu inancını geliştirmişlerdir. Bu çelişik durum, onların bu dünyada olmaya devam ederken aynı zamanda ötekinde de olmak istemelerinden kaynaklanır. Bu nedenle Ötekinin "mekânı" ahiretin, "buradan" tümüyle kopuk bir öte yer olmadığını düşünmüşlerdir. O'nun, ancak gözsüz görmenin, lisansız okumanın mümkün olduğu bir anda deneyimleneceğine inanmışlardır. Görme bu dünyaya, gözsüzlük ötekine; okuma bu dünyaya lisansızlık ötekine aittir ve ötekinin deneyimlenmesi, ikisinin örtüştüğü ne orası ne de burası olan bir yerde, zaman olmayan bir zamanda, yani *anda* deneyimlenir. An benliğinin zaman-mekânıdır. Bu şu demektir: O hem *buraya* hem de *oraya* aittir; mukaddesliğini bu ikili doğasından alır.

Tasavvufa göre, Allah güzelleri yüzüne peçe etmiştir; kendi ezeli ve ebedî güzelliği o peçenin nakışıdır, insanların gönüllerini cezbeder. Ancak, Allah'ın yüzü o peçeyle öylesine bütünleşmiştir ki, peçe kaldırılamaz. Zira Fahreddin-i Irâkî'nin sorduğu gibi "Onun dışında bir şey

³⁷ Bkz. Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, s. 108.

Onu nasıl perdeleyebilir?”³⁸ Onun için ne Onun dışında bir şey olabilir ne de bir sınır. Yüz, yüzlerle maskelenir. Bir peçe-yüzdür bu. Ama yine de peçe, yüzün üzerinden sıyrılmaya çalışılır; oysa derinin değil, ancak maskenin gerisinde bir yüz vardır; eğer tüm yüzler birer maskeden ibaret değilse...

yüz ve hakikat

Yüzümüz hakikatimizdir. Yüzünü yitirmek yok olmaktır. İnsanın varoluşu bir “yüz içinde oluş”tur. Birçok gelenekte ruhun yerinin kalp değil, baş olduğunu hatırlayacak olursak, maddeyi simgeleyen bedene karşılık, yüzün ruhu simgelediğini söyleyebiliriz. Yüzdür insanı küçük evren kılan. Yüzümüz benliğimizdir. Diğer bütün uzuvların yokluğu bedensel bir eksiklik yaratırken, yüzün yokluğu, insanı *hiç kimse* yapar, tıpkı ölümlerin Hades’teki ruhları gibi; adları yoktur, “yüzleri” yoktur onların. Dünyada birer bireyken Hades’te adlarını ve yüzlerini yitirmiş, tektip varlıklar güruhuna katılmışlardır.³⁹

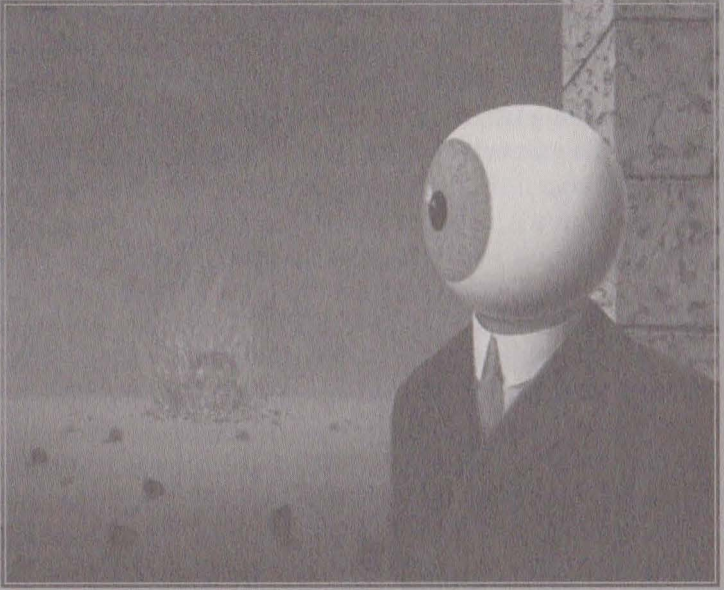
Mezopotamya’nın en meşhur aşağı-dünya mitlerinden birinde, gök kraliçesi, ışığın, aşkın ve yaşamın tanrıçası İnanna’nın, sevgilisi Tammuz’u kurtarma niyetiyle ölümler diyarına inişinin her aşamasında kraliçelik giysisinin bir parçasını çıkardığı ve en sonunda tüm giysilerinden soyunmuş bir halde ölümler diyarına indiği anlatılır. Ölümler diyarında hiçbir şeye sahip olunamaz. Ölüm her türlü farkı siler ve herkesi aynı seviyeye indirir.⁴⁰

Mistikler, bir yüze sahip olduklarını bilen, ama yine de onu görebildiklerinden emin olamayan kişilerdir; yüzle-

³⁸ Fahreddin Irâkî, *Aşk Metafiziği*, s. 135.

³⁹ Japon masallarında insanların yüzlerini çalan bir canavar vardır: Mucina. Bir Mucina masalı için bkz. Lafcadio Hearn, *Kvaidan. Tuhaf Şeylere Dair Öyküler*, s. 59.

⁴⁰ Samuel Noah Kramer, *Sümer Mitolojisi*, s. 157-159.



René Magritte, "Misencorde", 1966.

Doğmak, dünyaya gözlerimizi açmak demektir. Hayatı görerek ve görüerek yaşarız. Göz hayatın tam merkezinde yer alır. "Olmak"la "hissetmek" arasında doğrudan bir bağ vardır. Duyu organlarımız olmaksızın var olabilir miydik? Örneğin gözü ele alalım. Bir an için insanları gözleri olmayan bir canlı türü olarak düşünelim. Bu durumda yine de bir insandan söz edebilir miydik? Uygarlığımızın görmeye dayalı bir uygarlık olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Aslında bir kulaktan, burundan veya ağızdan çok, bir gözden ibaretiz. Magritte'in ünlü resmi sanki şöyle der gibi: "Görmek ya da görmemek işte bütün mesele bu."

ini arar ve onu apaçık görmek için canlarıyla oynarlar.⁴¹

Yüz, beden arabasının üzerindeki arabacı gibidir; atların onu götürdüğü yere sürüklenmemelidir; zira atlar ancak yönlendirildikleri sürece sürücüyü kendine götürebilir.⁴²

⁴¹ “Senâî’nin öğüdüydü bu: Apaçık görmeyi istiyorsan canınla oyna”, bkz. Mevlânâ, *Divan*, c. V, beyit 4543.

⁴² At, araba ve arabacı mecazı hakkında geniş bir açıklama için bkz. *Dolaylı Hayvan*.

kendini gören göz

Benim Tanrı'yı gördüğüm gözle
Tanrı'nın beni gördüğü göz aynıdır.

Üstat Eckhart

ayna-perde

Bir hadise göre, Allah kendisini yetmiş bin ışık ve karanlık perdesi ardında gizler. Bu perdeleri kaldıracak olsa, yüzünden yayılan ışık her şeyi yakıp kül edecektir. İbnü'l-Arabî bu hadisi yorumlarken ayna-perde paradoksu diyebileceğimiz bir paradoksa dikkat çeker. İnsanın Hakk'ı görebilmesinin tek yolu eşya, yani maddi dünyadır; fakat maddi dünyaya ilişkin olarak gördükleri kendisi ile Hakk arasına bir duvar örer. Bu yüzden Hakk'ı görmemiz dolaylı olmaktadır; yani bizim doğrudan gördüğümüz nesneler, Hakk'ı dolaysız görmemize engel olan perdelerdir. Öyleyse Tanrı'nın tecelligâhı olan nesneler veya suretler, yani ayna-âlem O'nu gizleyen bir perdedir aynı zamanda.

İbnü'l-Arabî bunu, aynaya bakmakta olan kişinin, kendi aslına değil de suretine bakmakta oluşuna benzetir. Ne var ki, kendini görmek için ayna-perdeye bakmaktan başka çare yoktur: Hak, bir perde olmaksızın yaratılmışı asla tecelli etmez; insan ile Hak arasındaki en yakın perde insanın kendi varlığıdır. Bu durumda perde, perdelenene ulaştıran bir "kapıya" dönüşür. Dolayısıyla perdelenmiş ancak perdeden ulaşılabilir. Perde paradoksal olarak hem engelleyici, ayırıcı hem de kavuşturucudur.

Görüngülerin mistiğe ima ettiği şey, ardında kendi

sayesinde görünen bir şey olduğudur. Antik Yunan'ın en ünlü ressamlarından Zeuksis ile Parrhasios arasındaki yarışmayı konu alan ünlü hikâyede, Zeuksis üzüm salkımlarını öylesine gerçekçi resmetmiştir ki serçeler “üzümleri” gagalar. Parrhasios ise duvara bir perde çizerek onu yenilgiye uğratmıştır. Nasıl mı? Resmettiği perde öylesine gerçek gibidir ki, Zeuksis şöyle der: “İyi, güzel de perdeyi açıp arkasına ne çizdiğini gösterebiliriz.” Zeuksis rakibinin üstünlüğünü kabul eder: “Ben serçeleri kandırdım, ama sen de beni kandırdın.”¹ Slavoj Žižek şöyle diyor:

Hayvanları bir gerçekliği taklit eden, onun bir ikâmesi olabilen bir görünüşle aldatabiliriz; ama bir insanı aldatmanın insana özgü yolu, gerçekliğin başka türlü gösterilmesini taklit etmektir –saklama edimi bizi, tam da bir şeyi saklıyormuş gibi yaparak aldatır. Başka bir deyişle perdenin arkasında, çoktan onun ötesine geçmiş olan öz-neden başka bir şey yoktur.²

Parrhasios, gerçeklik etkisi yaratan görüntüye fantazyayı, muhayyileyi de katan bir ressamdır. Doğruyu söylerken yalan söylüyormuş gibi yapan “perde”, gizlenecek bir şey varmış gibi yapmaktadır. Oysa gizlediği tek şey gizlenecek hiçbir şey olmadığıdır.³ Eşya perdesi de ona bakanda aynı yanılgıyı yaratır. Fakat bu perdenin ardında bir

¹ Bu hikâyenin Antik dönemdeki versiyonları hakkında bkz. Ernst Kris ve Otto Kurz, *Sanatçı İmgesinin Oluşumu: Efsane, Mit ve Büyü*, s. 70-75. Zeuksis, kuşların neden üzümleri bir sepet içinde taşıyan çocuktan ürkmediklerini sormuştur. İskenderiyeli Klement, sanatın yalnızca insanların onu gerçek sanmalarına yol açacak şekilde aldatmadığında övgüye değer olduğunu söyler (s. 90). Hikâyenin Çin versiyonlarının sayısı da az değildir; hepsinde de Çinli ressamlar insanların gerçek sandıkları tasvirleriyle hayranlık uyandırırılar. Bir tanesinde bir sanat uzmanı tablonun üzerine konmuş sineği kovmaya çalışır; ancak dokunduğunda onun sinek değil sinek resmi olduğunu anlar.

² Slavoj Žižek, *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, s. 210.

³ Bkz. a.g.e., s. 211.

şey vardır yine de; bir ayna. Eşya aynasındaki kim midir? Yüzünü-seyreden-yüzüne bakmakta olan bir özne; kendi bakışının izleyicisi bir yüz.

Öykünün *Mesnevî*'deki versiyonunda,⁴ söz konusu yarışma Çinli ressamlarla Rûmî ressamlar arasında geçmektedir. Yarışmacılar, perdeyle ortadan ikiye bölünmüş bir odada günlerce çalışırlar. Yarışma sona erince padişah önce Çinlilerin yüzlerce renk kullanarak yaptığı resme bakar ve hayran kalır. Daha sonra aradaki perde kaldırılır ve Rûmîlerin “resmi” görülür; cilâlanıp ayna haline getirilmiş bir duvardır bu. Çinlilerin resmi ayna-duvarda “çok daha güzel” olarak yansımaktadır. Resimler öyle canlı, öyle güzeldir ki, insanın gözünü alır.

Neden resmin kendisi –ki bunun gerçeklik yanılsaması yaratan bir resim olduğu ima edilmektedir– aynadaki yansıısından daha az etkili olmaktadır? Neden aynadaki resimde, resimdekinden daha fazlası vardır? Bu sorunun yanıtını, ayna-resmi görmek için karşısına geçildiğinde bakanın da resme dahil olacağı gerçeğinde arayabilir miyiz? Yansıyan “resim” daha güzeldir; çünkü seyircisi de bu resmin içindedir.

Mevlânâ'nın hikâyeyi anlatmadaki amacı, sûfilerin Rûmî ressamlarla benzerliğine vurgu yapmaktır; nasıl Rûmî ressamlar Çinlilerin tersine, hünere, taklide dayalı bir yanılsama yaratmayıp gerçeği yansıtan bir yüzey meydana getirmekle yetiniyorlarsa, sûfiler de gönüllerini ibadetle, iyilikle cilâlamış, onu saf ve temiz bir ayna haline getirmişlerdir.⁵ Böylece görünmeyen Hakikat orada yansıyacaktır. Buna karşılık doğadan daha üstün olma iddiasındaki resim sanatı kibirli taklitçiliği yüzünden küçümsenir. İbnü'l-Arabî'nin *Fûsûs*'ta dile getirdiği gibi insan varoluşunun anlamı, varlık aynasını cilâlamasıdır. Yani ancak insan sayesinde “duvar”, ayna haline gele-

⁴ *Mesnevî*, c. I, beyit 3466, Şefik Can çevirisi.

⁵ Platon da *Devlet*'te, resim sanatına, insanın yanılsamaya dayalı imgelemlere olan bağımlılığını artırdığı için ihtiyatla yaklaşır.

bilir. “Cilâ” insan muhayyilesidir ve görüngünün ötesine geçmek muhayyile olmadan mümkün değildir. Muhayyile görüngünün kirini pasını, pürüzlerini giderir, parlattır; onu idealize eder.

Aslında gönülleri cilâlî birer sûfî olan Rûmî ressam- lar, insanın cami varlık oluşu dersini vermektedirler bize. Cami, yani *toplayan* varlık, perdenin ötesine çoktan geçmiş olan varlık değil midir? Mevlânâ’nın dediği gibi aynanın arılığı, sûfîlerin gönüllerinin niteliğidir; sonsuz şekiller, suretler oraya vurur, orada görülür. Gayb âleminin “sınırsız, surete bürünmez sureti,”⁶ gönül aynasında parlar. Nasıl ki ayna, karşısındaki suretlerin aksini kabul ederse saf gönül de gayb âleminin nakışlarının aksini kabul eder.

Ksenophon’un (MÖ 430-354) bir diyalogunda Sokrates, ressam⁷ Parrhasios’la resmin kaynağı hakkında söy- leşir. Sokrates, resmin gözle görülen şeylerin görüntüsü olduğunu, ama örneğin güzel bir insan yaratmak istediği- mizde, yeryüzünde kusursuz insan olamayacağı için, bir- den çok modelin en güzel yanlarını bir araya topladığımızı söyler. Parrhasios da onaylar üstadı. Peki, diye sorar Sok- rates, en gizemli, en çekici, en içten ve en değerli olanı, yani ruhun güzelliğini çizebiliyor musunuz? Ressam şaşkındır; asla göremediğimiz bir şeyi mi diye sorar. Sokrates’e göre duyguları gözlerle ve yüz ifadeleriyle vererek ruhu resmet- mek mümkündür. Sokrates bu çabasıyla eskilerin resim konusundaki idealini ortaya koyuyordu. Görülür olandan görülmeyene yükseliş üç aşamada gerçekleşiyordu: Resim birinci aşamada gözün gördüğünü, sonraki aşamada gü-

⁶ “Suretsiz suret”, Avni Konuk’un yorumuyla a’yân-ı sâbitedir. Bkz. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. II, Gelenek Yayınları 2004, s. 432.

⁷ Yunancada “ressam” için kullanılan *zôgraphos* kelimesi “canlı olanı yazan kişi” anlamına gelir. Latince de ise ressam *artifex* kelimesiyle ifade edilir; bu kelime de “bir sanatı uygulayan, yapay (*artificialis*) bir yapıtı ortaya koyan kişi” demektir (Bkz. Pascal Quignard, *Cinsellik ve Korku*, s. 35). Mevlânâ’nın hikâyesinde Çinli ressamların birer *artifex*, Rûmî ressamların ise *zôgraphos* olduklarını söyleyebiliriz.

zelliği, sonunda da ruhun manevi ifadesini, doruk anındaki ruhsal durumu canlandırıyor. Eskilerin resmi, görüntü halinde yoğunlaşmış bir şair anlatısıydı.⁸

Resim, görünenlerin perdesini aralayıp görünmeyen ortaya çıkarmalıdır. Resim insanı dünyadan çekip almalı, ilahi devinimsizlikle karşı karşıya bırakmalıdır. *Mesnevî*'nin Rûmî ressamlarının, resmin temel sorununu, yani sonsuz ânın içine gömülü olan görülemeyeni, başka deyişle suretsiz suretleri görülenin/suretlerin içinde canlandırmayı, onların içine *bakışı* katarak çözdüklerini söyleyebiliriz.

Kendini kendi gözüyle görmenin imkânsızlığını tersine çeviren, gönül gözünün icadı olmuştur. Mistiklere göre beden gözüyle bakan kişi için aynadaki suret bir perde halini alır ve *aynayı* gizler, ama kalp gözüyle bakan için durum farklıdır. “Keşf” aracılığıyla suretler perde olmaktan çıkar; çünkü bu bakış delicidir, öteye işler, bakış ötesi bir bakıştır; özneyi öteye geçirir. İnsan yalnızca kendi hayalini değil, kendisinin şeklini almakta olan Hakk’ın suretini görmeye başlar. Bu, en üst kavrayış seviyesi sayılmaktadır. Zatullah aynasında görülen *suret*, O’nun ile “gören insan” arasında bir perde oluşturmaktan uzaktır. İç gözle görme; görenin ve görünenin birleştiği, yüzden Yüze yolculuktur. Bir yüz âşığının yolu üzerinde Yüzün durdurulması imkânsız sonsuz kaçışından başka bir şey yoktur. Bu aşk, yüzü kuran şeydir.

gösteren ve körleştiren güneş

Çıplak gözle güneşe bakamamak, en azından uzun süre bakamamak Tanrı’nın çıplak gözle görülemezliğinin mecazi ifadesi olmuştur; onu değil, aydınlattığı gerçekliği

⁸ Pascal Quignard, *Cinsellik ve Korku*, s. 37 ve 41. Ksenophon’un *Memoabilia*’sından (II. Bölüm, 10, i-iv) alıntı için ayrıca bkz. Umberto Eco, *Güzelliğin Tarihi*, s. 49.

görebilirdik ancak; ona bakmaya çalışmak kör ediciydi.⁹ Ama onun görülemezliğini mutlak olarak anlamayanlar da vardı; en azından kısa süre için de olsa görülebilir olması, göz ile güneşin özdeşliği kuramlarının üretilmesine sebep olmuştur. Plotinus “Göz bir güneş olmasaydı güneşi göremezdi” derken bunu vurguluyordu muhtemelen. Güneş, gözün gereksindiği ışığın kaynağıydı; ışık, aklın ve ruhun simgesiydi; görme ise tinsel etkinliği ve kavrayışı temsil etmekteydi.

Plotinus yüze bakıp onda Yüzü temaşa edenlerden birisidir. Ona göre iki tür görme vardı; birincisinin nesnesi duyuusal olanlardı, yani güneşin ışığıyla aydınlanmış şeyleri görmektir söz konusu olan. İkinci görme ise nesnenin *görülme nedenini görmeye* yönelmişti. Birinci görme, nesnenin nasıl görüldüğüne odaklanmışken, ikinci görme var olandaki Varlık’ı görmeye odaklanmıştı. Plotinus’un ikinci görmesi, refleksif görmedir; *kendisini gören görmedir*. Bu görmede göz duyuusal nesneye bakar, ama orada gördüğü kendisidir; nesnede kendisini gören bir görmedir. İkinci görme “gözleri kapamak”la gerçekleştirilen mistik görmedir.¹⁰ Bu gözsüz görmeyle şeyler, yani var olanlar değil, onların sebebi olan ışık, yani Varlık görülüyordu. Nesneleri görünür kılan, Varlığın (Güneş) ışığıydı. Bir bakıma Plotinus bu ikinci görmeyle gözden içeriye doğru gerçekleşen bir görmeden söz etmektedir.

İkinci görmeyi daha iyi anlayabilmek için Plotinus’un yaratılışın Bir’den türümler silsilesi (sudûr) yoluyla gerçekleştiğini savunduğunu hatırlamamız gerekir. Plotinus’a göre her şey hem İlk’ti hem de değil. İlk’ti çünkü ilk olan-

⁹ Işığın Tanrı ile özdeşleştirilmesi son derece işlevseldi: Işık maddesel olmadığı halde vardı. Madde üzerinde etkide bulunuyordu; nüfuz ediyor ve nüfuz ediliyordu.

¹⁰ Sır (*mystery*) kelimesinin, etimolojik kökeni olan Yunanca *mûein* (“müo” okunur) kelimesi “ağız ve gözleri kapamak” anlamına gelir. Bkz. John Ayto, *Dictionary of Word Origins*. Kelimenin etimolojisi için ayrıca bkz. Çiğdem Dürüşken, *Roma’nın Gizem Dinleri*, s. 46.

dan türemiştir; İlk değildi çünkü İlk Olan, her şeye varlık vermekle birlikte kendinde kalmaktaydı.¹¹ Türüme dayalı yaratılış modelinde “hiçbir şey kendinden önce gelen şeyden kopup ayrılmaz.”¹² İkinci bakış, gözün dışındaki nesneyi ayna olarak görür ve böylece bakışını kendine yansıtır ve içsel görmeye ya da “mistik görmeye”, nesnenin bağlı olduğu varlık zincirini geriye doğru kat ederek ilk nedene, Bir’e ulaşır.

ışıyan göz

Yalnızca bakan değil aynı zamanda *gören* ve *gösteren* bir göz, güneşle özdeşleşmiştir. Güneş, bakışıyla tüm dünyayı kaplayan Tanrı’dır; güneş, öte yere açılan gözdür. Dünyanın kubbesinde açılan bu göz, gördüğü kadar gösterir de. Bu yüzden olsa gerek eskiler, gözü yalnızca ışıgı *alan* organ olarak değil, baktığı nesneleri aydınlatmak için ışık saçan bir organ olarak da tahayyül etmişlerdir. Zekâ da ışıkla ilişkili sayılagelmıştır: Aklımıza *parlak* bir fikir gelirse zihnimiz *aydınlanır*; bu durumda gözlerimiz *parlar*, adeta dışarıya ışık saçarlar. Bazı dillerde “görme”nin ikinci anlamının “anlamak” olması manidardır.

Parlak fikir, kurnazlık, bakış, ışık ve ateş ilişkisi Eski Yunan mitolojisinde de gözlemlenebilir. Zeus egemenliğini kurana kadar Uranos’un çocukları Devlerle uzun süre savaşıyor ve onları yenilgiye uğratar. Ancak iktidar kurmak salt kaba güce sahip olmakla başarılabilecek bir şey değildir. Aynı zamanda kıvrak bir zekâ gerekmektedir. Prometheus, Zeus’un safına geçip ona kurnazlığı, yani *metis*’i verir. Gaia, Zeus’a savaşı kazanması için Devlerle akraba olan ama onların safında yer almayan ve etkisiz hale getirilmiş üç Tepegöz ve üç Yüzkollu ile ittifak yapmasını öğütler. Bu dev tanrılar doğanın yıkıcı güçleridir, ama

¹¹ Plotinus, *Enneadlar* (Seçmeler), s. 23.

¹² A.g.e., s. 22.

Zeus düzeni kurmak için bu yıkıcı güçlerle işbirliğine girdiler; onları boyunduruktan kurtarır, onlara ölümsüzlük yiyeceği ve içeceği verir ve onlar da Zeus'un yanında yer alırlar. Tek gözlü Tepegözler ona, karşı konulmaz bir silahlı, yıldırım vereceklerdir. Yıldırım etkili bir ışık, yakıcı bir ateş topudur. Tepegözlerin tek gözleri ile aydınlatıcı ve yakıcı ışık olarak yıldırımın ilişkisi tesadüfî değildir. Yıldırımın bakıştaki aydınlatıcılık ve yakıcılık olarak yorumlanması, Antik Çağın görme kuramıyla ilişkiliydi.

Kadim bakış kuramına benzer bir örnek Eski Mısır'da da görülebilir. Amarna dönemine (MÖ y. 1350) tarihlenen "Göksel İneğin Kitabı" isimli bir metinde, başlangıçta insanlar gökte tanrılarla birlikte yaşamaktadır. Ancak yaşlanmış Güneş tanrıya isyan edenler *ateş saçan Güneş Gözü*, yani Uraneus olan Tanrıça Hathor tarafından yok edilir.¹³

Perikles döneminden birkaç kuşak öncesine kadar Yunanlar, insanın gözden çıkan ışık sayesinde görebildiğine inanıyorlardı.¹⁴ Herakleitos'a atfedilen şu sözde de bu kuramın izi vardır: "Geceleyin gözün ışığı söndüğünde, insan bir kandil yakar kendine..."¹⁵ Burada "gözün ışığı" sadece bir mecaz değildir; güneş battığında, gözün güneşi de batmaktadır. Ayrıca bu ifadenin Herakleitos'un ateş kavramıyla ilişkisi de düşünülebilir. Ptolemaios'un yinelediği Eukleides teorisine göre, göz nesneye ulaşan düz çizgi halinde yayılan ışınlar saçar ve daha sonra bu nesnenin biçim ve renklerini verir.¹⁶

Bu inancın kökleri Sümerlere kadar götürülebilir: Sümerlerin tanrısı Enlil "tanrıların babası", "gök ve yerin kralı", "bütün ülkelerin kralı" idi. Bir metinde onun için kullanılan şu ifadeler gözden çıkan ışıkla görme inancına dair bir iz taşıyor gibi: "Yükselttiği bakışları ülkeyi baştan

¹³ Bkz. Erik Hornung, *Ezoterik Mısır*, s. 28-29.

¹⁴ Richard Sennett, *Ten ve Taş*, s. 35.

¹⁵ Herakleitos, *Fragmanlar*, 26. fragman.

¹⁶ Aktaran Sabine Melchior-Bonnet, *Aynanın Tarihi*, s. 103.

başa tarayan / Yükselttiği ışığı bütün ülkenin yüreğini okuyan.”¹⁷

MÖ VI. yüzyıl Yunan hekimlerinden Krotonlu Alkmaion, gözün, saydam kısmı aracılığıyla bir yansıma çıkarak gördüğünü söylemişti; göz, dış dünyadaki nesneleri yansıtan ve bunların görüntülerini *ışık getiren yoldan* (herhalde görme sinirlerini kastediyor) beyne aktaran bir çeşit aynaydı. Hippokrates’in aktardığına göre, gözün kendisi gibi saydam olan bu ince tabakaların sayısı pek çoktu. Göz, bu *saydam-olanla* ışığı ve tüm aydınlık nesneleri yansıtıyor ve görme bu “yansıtılmış olan” vasıtasıyla gerçekleşiyordu.¹⁸

Empedokles de (MÖ 490-430) gözden çıkan bir ateş sayesinde gördüğümüzü iddia etmişti.¹⁹ Platon da *Timaios*’ta güneş ışığına benzer bir ışığın içimizde olduğunu ve gözlerden aktığını (görüş ışını, göz nuru) ve görmenin, gün ışığının görüş akıntısını sarmasıyla meydana geldiğini söyler. Geceleri görüş yeteneğimizi kaybediyorduk; çünkü dış ateş, yani güneş geceye çekiliyor, böylece iç ateş de ondan ayrılmış oluyordu.²⁰ III. yüzyılda yaşamış Diogenes Laertios da bu kuramdan söz eder:

Işık, görme organı ile nesne arasında koni biçiminde yayıldığı zaman görme eylemi gerçekleşir..... Havadaki koninin tepesi gözün karşısındadır, tabanı da görülen nesnenin; görülen nesne, sanki bir sopa gibi buna doğru yayılan hava aracılığıyla bize aktarılır.²¹

¹⁷ Bkz. Samuel Noah Kramer, *Tarih Sümer’de Başlar*, s. 122.

¹⁸ Wilhelm Capelle, *a.g.e.*, c. I, s. 95.

¹⁹ Bkz. Wilhelm Capelle, *Sokrates’ten Önce Felsefe*, c. I, s. 203. Ayrıca bkz. W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, c. I, s. 353, 355.

²⁰ Ayrıntısı için bkz. Platon, *Timaios*, 45b, 46b.

²¹ Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 355. Görmenin bilimsel bir açıklaması için bkz. V. S. Ramachandran ve Sandra Blakeslee, *Beyindeki Hayaletler*, s. 141.

aydınlatma ve görme

Jean Piaget, çocukların dünya algısı üzerine yaptığı araştırmalarda çok sayıda çocukla mülakat gerçekleştirmiştir. Bunların bazıları, görmeye ilişkin antik kuram ile çocukların görme konusundaki düşünceleri arasında şaşırtıcı bir benzerlik olduğunu ortaya koyar niteliktedir. 5 yaşında bir erkek çocuğu babasına şöyle sormuştur: “Baba, bakışlarımız karşılaştıklarında niçin karışmıyorlar birbirleriyle?”²²

Bir yetişkin, bakış konusundaki çocukluk düşüncelerini şöyle aktarıyor:

Hatırlarım, küçükken hep rastlaşan iki bakışın nasıl olup da bir noktada çarpışmadığını sorardım. Bu noktanın iki kişi arasındaki mesafenin ortası olduğunu düşünürdüm. Aynı zamanda, insanın başkasının bakışını niçin hissetmediğini sorardım kendi kendime, söz gelimi birisi yanağımıza baktığında o bakışı niçin yanağımızda hissetmiyorduk.²³

Bu çocuksu düşüncelerin Medusa mitinde ifadesini bulan kadim bakış kuramıyla benzerliği dikkat çekicidir.

10 yaşındaki Pat’in düşünceleri de Empedokles’in kuramının kaynağı hakkında bir fikir veriyor. Bir mülakat esnasında kendisine sorulan “Görmek ve aydınlatmak aynı şey mi?” sorusuna “Evet” diye yanıt veriyor Pat:

- Aydınlatan şeyleri söyler misin bana?
- Güneş, ay, yıldızlar, bulutlar, sonra Tanrı.
- Sen aydınlatır mısın?
- Hayır... Evet.
- Nasıl?
- Gözlerle.
- Niçin?
- Çünkü gözlerimiz olmasaydı aydınlığı göremezdik.²⁴

²² Stanley Hall’dan aktaran Jean Piaget, *Çocuğun Gözüyle Dünya*, s. 46.

²³ Jean Piaget, *a.g.e.*, s. 46.

²⁴ Aynı yer.

Divan şiirinde gözün serhenge, öncü askere benzetilmesinin gerisinde de görmeye ilişkin bu eski kuram yatar. Göz, bedenin ulaşamadığı yere ulaştığı için, şairler gözü serhenge benzetmiştir.²⁵ Bu görme teorisinin başka bir yansımasını da İslam felsefesindeki tartışmalarda görüyoruz.

el-Câhız, Hişâm b. el-Hakem'in şöyle dediğini nakletmiştir: Allah, yerin altındaki şeyleri, yerin derinliklerine giden kesintisiz bir ışıkla bilir. Eğer O'nun, ışık ile ilişkisi olmasaydı, oradaki şeyleri bilemezdi.²⁶

Bu inancın bir başka izine Mâtürîdî'nin (doğ. y. 852) *Kitabü't-Tevhîd* isimli eserinin tek yazma nüshasının bir hâşiyesinde rastlıyoruz. Burada, ana metinde yer alan Allah'ı görmenin "tefsirsiz görme" olduğu yönündeki ifadeye açıklık getirilerek şöyle deniyor:

Yani görenin karşısında olmaktan, ona göre belli bir mesafede bulunmaktan ve *göz ışınlarnın* kendisine ulaşmasından münezzehtir.²⁷

güneş: tanrıların gözü

Zerdüştilerin güneş tanrısı Surya, Ahura Mazda'nın; Yunanların güneş-tanrı Helios âlemin gözüdür. Demeter, Hades kızını kaçıınca her yerde onu aramaya başlar. Sonunda Demeter'e kızının yerini haber veren Helios'tur, yani güneş; göğün tepesinde hep açık tuttuğu gözleri onu yanılmaz bir tanık haline getirir.

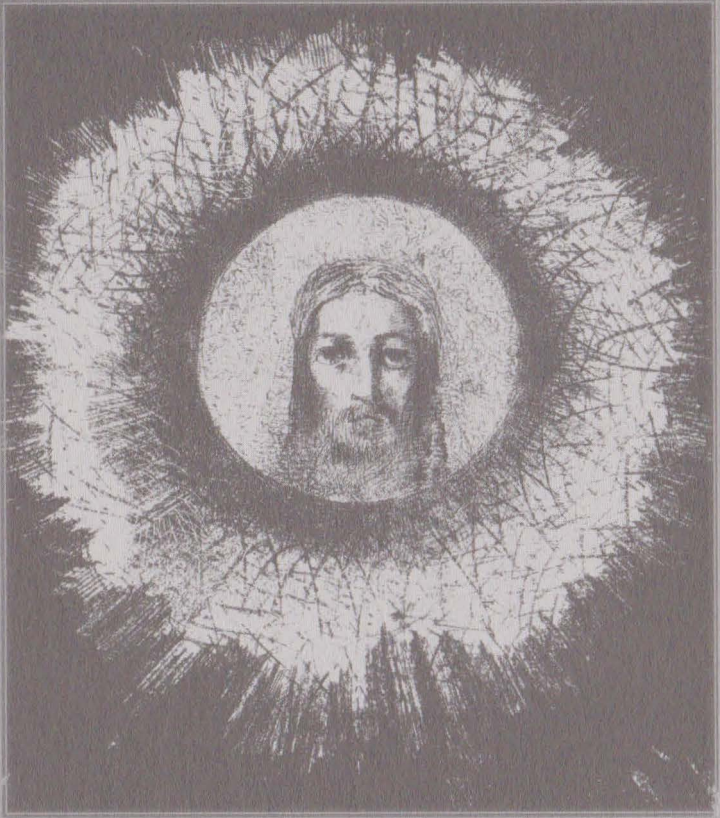
Hindularda güneş, Mitra ve Varuna'nın gözüdür. Vaişvanara'nın iki gözü ay ve güneştir. Benzer şekilde, Taoculukta ay ve güneş Lao-kun'un veya P'an-ku'nun ve Şintoculukta İzanagi'nin iki gözüdür. Babil'in güneş

²⁵ Bkz. Ahmet Atilla Şentürk, *Osmanlı Şiiri Antolojisi*, s. 28.

²⁶ Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 349.

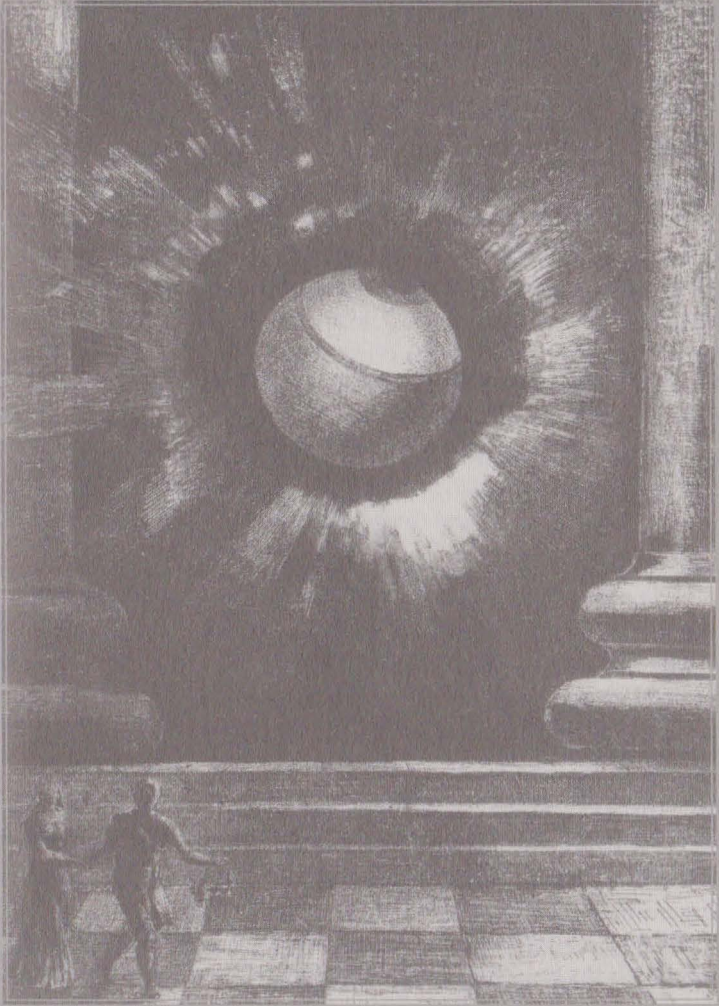
²⁷ Ebü Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 98, 117. dipnot; vurgu bana ait.

Şîa'nın fırkalarından biri olan ve Muğîre b. Saîd taraftarlarının oluşturduğu Muğîriyye'ye göre, şanı yüce olan Allah tekti, O'nunla birlikte hiçbir şey yoktu; varlıkları yaratmak istediğinde İsm-i Azamî ile konuştu, uçtu ve başının üzerine bir taç kondu. Muğîre b. Saîd "Rabbinin yüce adını tesbih et" (A'lâ, 87:1) ayetinin buna işaret ettiğini söyledi. İddiasına göre, daha sonra parmağıyla avucunun içine kulların isyan ve taat amellerini yazdı. Bunun üzerine isyanlara kızdı ve terledi; onun terinden biri karanlık ve acı, diğeri tatlı ve berrak iki deniz meydana geldi. Sonra denize baktı ve gölgesini gördü. Onu almaya yeltendi, ama gölge uçtu. Bunun üzerine gölgesinin gözlerini çıkardı ve ondan bir güneş yarattı ve bu gölgeyi helâk etti. "Benimle birlikte başka bir ilahın bulunması doğru değildir" dedi. (Bkz. Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 37.)



Odilon Redon: "Güneşteki İsa".

Göz ile güneşin, ben ile yücenin, özne ile nesnenin, yanılsama ile gerçeğin iç içe geçtiği Göz. Odilon Redon'un bu resminde, izleyici sanki gözün ardına dolanmış ve kendine bakıyormuş gibidir. Bu anlamda güneş, bakanın hem aynası, hem de aynasıdır. Ayna sonlu ile sonsuz, içkin ile aşkın arasında bir aracılık yapar gibidir. Odilon Redon'un bu resmi bu bakış değiş tokuşunu güzel bir şekilde örnekliyor. İsa'nın resimdeki bakışı, resme bakan izleyicinin bakışıyla kesişip yer değiştiriyor. Sanki şu sözü fısıldar gibi: O'nun yüzüne bakan her yüz kendi yüzünü görür: İnsan Tanrı'nın bir otoportresidir.



Odilon Redon'un 'taş başkısı' "Her Şey Gören Tahrir", "Dans le Réveillé", 1879.

Mevlânâ "Senin gözün, herkesin gözünün aslı olan gözdür" der. İbnü'l-Arabî'ye göre Hakk'ın hüviyeti birlik olduğu için O'nda asla çokluk bulunmaz; bu nedenle O, gören herkesteki gözdür. Göz, sahiplerinin zâtlarında çoğalsa bile, hepsinde tektir, o halde göz, Hakk'ın hüviyetidir. Göz ve O birleşmiştir.

tanrısı Şamaş ise hem göz hem de ulu yargıçtır. Koryaklar ve Japonlar da aynı inancı paylaşırlar: Güneşin gözü dünyayı gözetler ve bütün suçluları bilir. Hara, alnının ortasında “eksiksiz bilgiyi” simgeleyen, üçüncü bir göze sahiptir; bu yüzden ona Üç Gözlü anlamına gelen Triloçana denmiştir. Benzer şekilde İndra’nın da diğer adı Sahasrakşa, yani Bin Gözlü’dür. Bodi “uyanış,” Buda ismi ise “uyanık” anlamına gelir ve “dünyanın gözü”dür. Sidarta Gotama *tathatâ*’ya²⁸ uyanmış ve şefkatle bakan gözleriyle acılar dünyasını izlemiştir.²⁹ Bu yüzden “gözleri açma” bir erginleme ayini olagelmıştır.

Göz ve güneş simgesel olarak eşittir. *Rigveda*’ya göre (X, 90) ezeli bir dev olan Puruşa, tanrılar tarafından kurban edilir ve parçalanan uzuvlarından başka varlıklar meydana gelir, güneş onun gözlerinden doğmuştur. Ölen kişinin bedeni ve ruhu bu kozmik deve, gözü ise güneşe gitmektedir.

İrlanda dilinde *sul*, yani “göz”, Keltçede güneşe karşılık gelir. Galler’de güneş mecazi olarak “gündüz gözü” (*ilygad y dydd*) demektir.

su, ayna ve göz

Tanrı’nın gördüğünü görmek üzere Tanrı’yı görmek ortaçağ Hristiyan mistiklerinin de başlıca hedefi olmuştu. Gözün aynalı yapısı, onu idealizmin ve mistisizmin merkezi simgesi durumuna getirecektir.

Platon, *Alkibiades*’te (133a) felsefi sonuçlar çıkarmak üzere gözün bu özelliğinden yararlanır:

²⁸ Olduğu gibi gerçeklik; böylelik.

²⁹ Budacılığın “beş göz” öğretisi farklı görme seviyelerine karşılık gelen gözlerden söz eder: sıradan duyuusal bir yolla gören “ten gözü”; Karma döngüsünü görebilen *yogin*’in “ilahi göz”ü; sıradan dünyadaki “gerçeklikler”in doğasını gören “Dharma gözü”; dünyanın acılarına şefkatle bakan “Buda gözü” ve Nirvana’yı gören “Kavrayış gözü” (*prajna-cakşu*).

Sokrates: ... görmemizi sağlayan gözde, aynanıninkine benzeyen bir şey yok mu?

Alkibiades: Var.

Sokrates: Elbette farkına varmışsındır. Birisinin gözüne bakan kimsenin yüzü, tam karşısındakinin gözünde aynada olduğu gibi gözükür. Bu parçaya gözbebeği diyoruz; çünkü onun içine bakanın imgesi gözükür.

Alkibiades: Doğru.

Sokrates: Demek göze bakan başka bir göz, o gözün en iyi parçasına, yani gören parçasına bakarsa kendini görebilir.

Şamancı toplumlarında da ayna yalnızca görülmeye yaramaz, göz gibi görür de. Ayna, şamanın “dünyayı görmesine”, ruhların yerlerini belirlemesine ya da insanların ihtiyaçları üzerine düşünmesine yardımcı olur.³⁰ *Kitab-ı Dede Korkut*’ta Salur Kazan şöyle söyler:

Su, Hak didarını [Tanrı’nın yüzünü] görmüştür, ben bu suyla haberleşeyim.³¹

Vilâyetnâme’de, beraberindeki erenlerle birlikte taşkın Banaz nehrini geçmeye çalışan Kolu Açık Hacım Sultan, nehrin karşısına geçer, elifî tacını çıkarıp suya tutar ve şu duayı söyler: “Ey didâr görmüş tertemiz, arı-duru su, sen dosta gitmedesin, biz de dosta gitmek niyetindeyiz; dosta gitmeye yol yok, bize yol ver geçelim.” Bunun üzerine su ortadan ikiye yarıp onların geçebileceği bir geçit açar.³²

Kur’ân’a göre Arş ilk suların üzerindeydi (11:7); dolaşısıyla Yaratan’a ayna olan su, Hak yüzünü görmüştür.

Sünni inancına göre, Cenab-ı Hak ilk defa suyu ya-

³⁰ Mircea Eliade, *Şamanizm*, s. 184.

³¹ *Dede Korkut Hikâyeleri*, haz. Orhan Şaik Gökyay, s. 54. Ayrıca bkz. *Dede Korkut Oğuznameleri*, haz. Semih Tezcan-Hendrik Boeschoten, s. 54.

³² Abdülbâki Gölpınarlı (çev. ve haz.), *Vilâyetnâme*, 82-83.

ratmış, yarattığı bu varlığa nazar kılmıştır. Hak didarı, üzerinde tecelli edince su takat getiremeyip çağlamaya başlamıştır. Alevi ve Bektâşilere göreyse bunun açıklaması şöyledir: Allah'ın varlığı insandan başka yerde görülmediğine, insanın da varlığı ancak ve ancak bir katre sudan olduğuna göre insan Hakkın cemalinin tezahürünü de suya borçludur. Çünkü insanların ana rahmine düşüp dünyaya geldikleri âna kadar mevcudiyetleri su ile perverdedir.³³

Aleviler arasındaki menkıbeye göre de, Hz. Peygamber zamanında yaşayan Cebbar Kulu adlı bir derviş ile su arasında geçen bir konuşmada, inleyip akmasının sebebi sorulduğunda su, Allah'ın yüzüne âşık olduğunu ve mâşukuna kavuşmak için böyle inleyerek aktığını söyler. Dedğine göre, yaratılışının hemen ardından Allah'ın yüzü üzerine yansıyınca çağlayıp akmaya başlamıştır.³⁴

Budacılar, rüzgârın esişiyle dalgalanan su mecazını kullanmışlardı. Dalgalanan su yüzeyindeki görüntüler kınırlı ve parçalanır; renk ve biçimleri sürekli olarak değişir. Budacıların *nirvana* (rüzgâr: *vana*; -sız: *nir-*) kelimesiyle adlandırdıkları şey bir ayna-sudur. Böyle bir yüzeyde tüm görüntü parçacıkları yerli yerindedir, kırılmalar, yansımalarla doğan yanılsama yok olmuştur. Böyle bir yüzeyde tanrısal suret mükemmelen yansır; her şeydeki *tek yüz* görülür. Durgun, dingin sularda yansıyan Yüz, eylemsizlikten, tefekkür etmekten ve düşlemekten başka bir şey istemez.

Mançu-Tunguz dilindeki “ayna” anlamına gelen *panaptu* kelimesi *pana*, “ruh, tin” sözcüğünden gelir. Dolaşısıyla ayna, gölge-ruhu içine almaktadır. Şaman aynaya bakınca ölmüş kişinin ruhunu görmektedir. Şaman bütününüyle bir ayna-göz haline de gelebilmektedir. Eskimolar şamanlara ve görücülere “gözlü insanlar” diyerek onların

³³ Orhan Şaik Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, s. 994.

³⁴ Bkz. *a.g.e.*, s. 995.



Rene Magritte, "Çoğaltılması Yasaktır" [Edward James'in Portresi], 1937.

izleyicinin tuval-aynada gördüğü ile izlenenin ayna-tuvalde gördüğü aynıdır: yüzü görememek. Ense, görmenin sınırlılığına işaret eder. Ense-yüz kördür. Tuvaldeki aynada yansıyan ense bize, bir ense-yüz olduğumuzu söylüyor. Aynanın önünde yüzü görürüz ama yönler ters dönmüştür. Kendi sağınızı aynadaki sağıyla eşleştirmek için arkaya da bir ayna gerekir, tam aynadaki ters simetriyi "düzelttiğimizde" bu kez de yüz size ensesini dönecektir. İbnü'l-Arabî'ye göre mümin "ensesiz yüz" (*vech bi-lâ kafa*), kâfir "yüzsüz ense" (*kafa bi-lâ vecd*), münafık "bir yüz ve bir ense" dir. Bkz. C. Attas, *İbnü'l-Arabî*, s. 177, dipnot 72.

görü-üstü görme yeteneğini vurgularlar; esrik bir Şaman şöyle ırlamaktadır:

Bütün vücudum göz oldu
Bakın! Korkmayın!
Her yana birden bakıyorum.³⁵

Peygamber de aynı şekilde baştan ayağa gözdür (*vech bi-lâ kafa*).³⁶ El-Ezher Camii'nde namaz kıldırıldığı sırada bu makama ulaştığını iddia eden İbnü'l-Arabî, bütün varlığının tek bir göz haline geldiğini hisseder; her yönü aynı anda görebilen bu gözün görüş açısı dışında kalan hiçbir şey yoktur. Bu gözle artık sırtı, ensesi olmaktan kurtulmuş, hep-göz, hep-yüz olmuştur: "Sanki hiçbir kenarı olmayan bir küre gibiydim." Göz-insan olmuştur. Bu bize Platon'un ilk mükemmel insanın küresel formunu anımsatmaktadır.

Ksenophon da kozmosla özdeşleştirdiği tanrıyı ebedi bir küre olarak tasavvur etmişti; çünkü küre kusursuz bir formdu. Küresel tanrı baştan aşağı göz, baştan aşağı kulak, tümüyle akıldı, düşünceydi, devinimsizdi, sonsuzdu.³⁷ Hermes Trismegistus'a atfedilen *Asclepius*'ta şu sözler yazılıydı: "Tanrı, merkezi her yerde çevresi hiçbir yerde olan bir küredir."³⁸

Empedokles, Bir'in küre biçiminde, ebedi ve hareket-siz olduğunu öne sürmüştü. O her yandan eşit olan bir Sphairos'tu (Küre). "Sphairos seviniyordu hüküm süren yalnızlığa çevresinde / eşitti her yandan ve sınırsızdı her

³⁵ Mircea Eliade, *Şamanizm*, s. 324.

³⁶ *Fütühât*'tan aktaran Claude Attas, *İbn Arabî. Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, s. 159.

³⁷ Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 428. Ayrıca bkz. W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, c. I, s. 382, 387. Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, s. 75. Walther Kranz, *Antik Felsefe*, s. 53, 55.

³⁸ Aktaran Jorge Luis Borges, *Öteki Soruşturmalar*, s. 17.

yönde.”³⁹ Parmenides varlığın mükemmelliğini küreye benzeterek açıklar; çünkü küre, ortasından kenarlarına doğru her yönde aynıdır; hiçbir yerinde büyük ya da küçük değildir.⁴⁰ Copernicus (1473-1543) şunları yazmıştı: “Kesin olarak söyleyebiliriz ki, evren merkezin tümüdür, ya da evrenin merkezi her yerde çevresi hiçbir yerededir.”⁴¹

İnsan, güneş, sonsuzluk, göz ve tanrı: Tümünün küresel formda birleştirilmesi dikkat çekicidir.

üçüncü göz

Zihinsel görmenin simgesi, ama aynı zamanda ruhun aynası olarak akılsal-duygusal dışavurumun aracı olan göz ile güneş, ışık ve ruh, çeşitli geleneksel kültürlerin oluştuğu ortak bağlam içinde birbirlerine kaynaşmıştır.

Gerek *Bhagavad Gita* gerekse *Upanişadlar* gözleri, ışık saçan iki gök cismiyle, güneş ve ayla özdeşleştirir. Geleneksel olarak sağ göz (güneş) etkin ve gelecek iken, sol göz (ay) edilgen ve geçmişe karşılık gelir. Bu ikiliği ortadan kaldırmak için, “ayırıcı” algılamadan “birleştirip sentezleyen” algılamaya geçmek gerekir. Birleştirici algılama Şiva’nın alnındaki “üçüncü göz”ün işlevidir. Çince-deki *ming* (ışık) ideogramı, güneş ve ay ideogramlarının bileşiminden oluşur.

İki bedensel göz, güneş ve aya karşılık geliyorsa, üçüncü göz de ateşe karşılık gelir. Bakışıyla her şeyi küle çevirir. Aslında içe bakışın organıdır, gönül gözünün ifadesidir.

H’nin (▲) iki yuvarlağı da ikiliğin ve bölünmenin simgesiydi. Bu birleştirici görme tasavvufta *h*’nin gözlerinin önündeki perdelerin kalkması şeklinde ifade edilir.

Üçüncü göz insanüstü durumun göstergesidir. Görü-

³⁹ Empedokles’in bu sözü için bkz. Wilhelm Capelle, *Sokrates’ten Önce Felsefe*, c. I, s. 181.

⁴⁰ Bkz. Wilhelm Capelle, *a.g.e.*, c. I, s. 148.

⁴¹ *A.g.e.*, s. 17.

üstü görüye sahip kişi güneşin özelliklerinden pay alarak mükemmelliğe ulaşacaktır. İkici görme akılsal algılamanın biçimidir. “Ruhun iki gözü vardır,” diye yazar Silezyalı Angelus, “biri zamana sabitlenmiştir, diğeri sonsuzluğa.” Victorines’e göre biri aşk, diğeri akli işlevdir. Bu ikilikleri birleştirmek için gereksinilen şey, içsel görmedir. Hem Platon hem de İskenderiyeli Klement (y. 150–y. 215) “ruh gözü”nün hareketsiz olduğunu söylemiştir. Bu sayede küresel ve sentezleyen algılama yeteneğine sahiptir. Plotinus (204-270), Augustinus (354-430), Pavlus (y. 5–y. 67), İoannes Klimakos (VII. yüzyıl) ve birçokları “gönül gözü” veya “ruh gözü” ifadesini kullanmıştır ve bu kavram (*ayne’l-kalb*) aynı şekilde İslam maneviyatının da değişmezlerinden biridir. Pek çok tasavvuf kuramcısı bu kavramı benimsemiştir. Gönül gözü, ruhla Tanrı’nın ve İlk Sebep ile tecellinin birleştirilmesinin aracıdır.

Gözkapağı olmayan tek göz, Tanrısal Öz’ün ve Tanrısal Bilgi’nin simgesidir ve bu anlamda üçgenin içine çizildiğinde hem Hristiyan hem de Mason simgesi olarak karşımıza çıkar. Öte yandan gökgürültüsü, şimşek ve yıldırımın hâkimleri ve Zeus’un hizmetindeki kaba kuvvetin simgeleri olan Tepegözlerin de alınlarının ortasında bir göz vardır. Ancak buradaki tek göz, alt insan halinin göstergesidir. Yüz gözlü dev Argos’un gözleri için de geçerlidir aynı durum; çünkü gözleri bedeninin her yerine dağılmıştır ama hiçbir zaman tümü birlikte kapanmaz; bu, dış dünyaya takılı kalmayı ve dışarıya odaklanmış sürekli uyanık oluşa işaret eder.

Özetle, insani koşullarda iki göz farkındalığın normal düzeyine, üç göz insanüstü durugörüye, tek göz ise idrak gücünün aşağı seviyesine işaret eder. Alnın ortasında tek göz, aklın azlığını simgeler. Hristiyan geleneğinde Şeytan sık sık yüzünün ortasında tek gözüyle tasvir edilmiştir, bu göz tutkular ve içgüdülerin karanlık gücünün ege-menliğini simgeler. Mevlânâ, İblis’in tek gözlü olduğunu



Yüz gözlü dev Argos, Hera tarafından İo'nun başına nöbetçi olarak dikilmişti; çünkü Zeus İo'ya âşık olmuştu. Bunun üzerine Zeus da Hermes'e Argos'u öldürmüştü. Argos, bir versiyona göre, bütün vücuduna dağılmış yüz gözü olan bir devdir. Daima uyanıktır. Uyumak için gözlerinin yarısını kapasa da diğer yarısı açıktır.

tekrarlar;⁴² Âdem'in yalnızca topraktan yapılmış biçimini görmüş, ondaki ilahi özü görememiştir; bu bağlamda İblis ilahi sevgiden yoksun tek gözlü rasyonalizmin simgesidir. Altay mitolojisinde Şeytan'ın körlüğünü ve görmezliğini ifade etmek için Şeytan'a Körmös, Körmöz veya Körümes denmiştir.

Körlük kâhinliğin de simgesiydi, Druidler ve görücüler bazen kör olarak betimlenir, ama bunlar görünmezi görme gücüne sahiptirler. Gözlerin kaybı veya eksikliği görme ve ferasette eksilmeye yol açmaz, tersine artırır. İskandinav tanrısı Odin'in isimlerinden birisi Kör'dü (*Blindi*) çünkü bilgeliğin ve sağduyunun kaynağı olan Mi-misbrunn kuyusundan bir yudum su içebilmek için gözlerinden birini rehin bırakmıştır.⁴³

eksik ve tam bakış

Göz kendini aynanın aracılığı olmaksızın görebilir mi? Mevlânâ, "Aynasız kendi yüzünü görmenin imkânı yoktur", der.⁴⁴ Mir Derd,

Kendi tecellimizden bihaberiz bu bahçede
Kendi kaynağını göremez Nergis kendi gözüyle⁴⁵

derken aynı görülemezlikten söz etmektedir. Yüzümüzü "yansıtıcısız" göremediğimizden, bakışımız eksiktir daima; gördüğümüz hep suretimizdir. "Görmenin" imkânsızlığının kökeni burada yatar; kendimizi hiçbir zaman suretimizin aslı olarak göremeyiz. Bu ne kadar imkânsız ise, Tanrı'yı görme özlemiyle yanıp tutuşanların çabaları da o ölçüde imkânsız sayılmıştır. Kur'ân'da "Gözler O'nu göremez ama

⁴² *Mesnevi*, 4:1402.

⁴³ Bkz. R. I. Page, *İskandinav Mitleri*, s. 65.

⁴⁴ Şefik Can, *Hiz. Mevlânâ'nın Rubailer*, beyit 1728.

⁴⁵ *Divan-ı Fârsî*'den aktaran A. Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, s. 370.

O, gözleri görür” denir (6:103).

Tanrı’nın görülemezliğine ilişkin tüm itirazlara karşın mutasavvıflar onu görme arzusundan vazgeçmemişler ve sonunda görme edimini fiziksel değil manevi bir sürece dönüştürerek söz konusu imkânsızlığı “aşmanın” bir yolunu bulmuşlardır. Elbette bunun doğal sonucu ilahi olanın da içsel bir hakikate dönüşmesidir. Hallâc, “Hangi gözle görürüm O’nu? O’nun gözüyle, benimkiyle değil; çünkü O’nu, O’ndan başka gören yoktur” derken, Gözün görülemezliğini ortadan kaldırmaya çalışır. İbnü’l-Arabî tanrısal görmeyi şöyle tarif etmiştir:

O, kendini kendisiyle görür..... O’nu O’ndan başka kimse göremez.⁴⁶

Ancak tanrısal göz bile, yarattığı kâmil ve cami varlığın gözü olmadan kendini göremeyecektir; zaten yaratmayı zorunlu kılan da bu gerekliliktir. Azîz Nesefî’ye göre, her türlü “başkalık” görünüşten ibarettir; Mutlak Varlık’ın kendini idrak etmesi için gerekli bir farklılaşmadır bu.⁴⁷

Hallâc kâmil insani göz ile Tanrı’ninkini özdeşleştirirken bir imkânsızlığı imkâna çevirir. Bir başka mutasavvıf, Bîşr-i Hâfî (ölm. 842) müminin, Allah’ın nuruyla baktığını söylemiştir.⁴⁸ Ancak dikkat çekici olan, gözün yetmediği noktada retorik devreye girmesidir; başka bir ifadeyle sözle görmeye, hayatı ve varlığı bir söz oyunuyla kurtarmaya çalışmaktadır Hallâc.

BEN, GİZ olduğu kadar GÖZ’dür; kendine kendi gözle-riyle bakan bir göz. Bakan bir göz, bakılan bir göz; bakan tarafından bakılan bir göz.

⁴⁶ İbnü’l-Arabî’den aktaran Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 120.

⁴⁷ Bkz. Muhammed İkbal, *İslâm Felsefesine Bir Katkı*, s. 88.

⁴⁸ Bkz. Ferideddin Attâr, *Tezkiretül’l-Evliya*, s. 167.

narkissos'un aynası

Neden sık sık bakarsın böyle mir'at-ı mücellâya
Meğer sen dahi kendi hüsnüne heyran mısın kâfir

Nedim

Zinhâr eline âyîne vermen o kâfirin
Zira görünce kendini büt-perest olur

Bâki

Ruhumdan bir idol yarattığımı itiraf ediyorum,
lakin başka bir idole rastlamadım hiç.

Paul Valéry¹

hayretler içinde Narkissos

Otoportrenin ana teması, kendine bakakalma, kişinin kendi yüzüne karşı duyduğu hayranlıkla karışık bir şaşkınlıktır. Aynada yansıyan yüzlerine bakakalmış otoportre ressamlarının ortak noktası, *yüzlerine erişme* arzusudur. Ruhlarının aynası olan gözleri, aynadan tuvale, tuvalden aynaya gidip gelirken, ressamların bu çabasını yönlendirebilecek nedenleri düşünmeden edemiyor insan. Doğal olarak öncelikle akla Narkissos ve benlik aşkı geliyor.

Mite göre, kör kâhin Teiresias, doğacak olan Narkissos'un “kendini bilmez” ise ya da başka bir ifadeyle aynada yüzüne bakmaz ise uzun yıllar yaşayabileceğini söyler. Kendine bir kez bakarsa bir daha asla bakamayacaktır; kendi

¹ Aktaran Clément Rosset, *Zalimlik İlkesi*, çev. Kübra Gürkan, Pinhan, 2012, s. 40.

bakışıyla büyülenecek ve “ayna” onu o anda yutacaktır. Aradan yıllar geçer; genç ve güzel Narkissos’a sadece insanlar değil, birçok *nympha* da âşık olur, ama o hiçbiriyle ilgilenmez. Ona âşık *nympha*’lardan Ekho, Narkissos’un peşine düşer; ama geçmişte çarptırıldığı ceza yüzünden duygularını açamaz; tek yapabileceği, cevap vermek üzere ilk sözün sevdiği kişiden gelmesini beklemektir.

Ekho eskiden konuşmaya çok düşkündür; sohbetlerde, tartışmalarda son sözü hep o söylemek ister. Bir gün İuno (Hera) kocasını aramaya çıkar; onun *nympha*’larla eğlenmekte olduğundan kuşkulanmaktadır ve bu düşüncesinde de haklıdır. Ekho tanrıçayı lafa tutarak *nympha*’ların İuno’nun kocasını kaçırmalarına fırsat yaratır. Ama olanları anlayan İuno, Ekho’yu cezalandırır: “Beni dilinle kandırdın, o yüzden seni dilini kullanmaktan men ediyorum, ama o çok düşkün olduğun her lafa cevap yetiştirme alışkanlığını hariç tutuyorum; daima son sözü sen söyleyeceksin, lâkin ilk sözü söylemeye gücün olmayacak.” Bu yüzden Ekho, hep sabırla ilk sözün edilmesini beklemektedir.

Narkissos bir gün ormanda yalnız başınayken “Orada kim var” diye bağırdığında, Ekho beklediği fırsatı yakalar: “Var” diye yanıtlar. “Gel” deyince “Gel”, “Burada buluşalım” deyince de “Buluşalım” der. Ama daha Ekho’nun ellerini boynunda hisseder hissetmez kaçmaya başlar Narkissos; “Ölmek yeğdir, olacaksa senin her şeyim” diye bağırırken, Ekho da arkasından tekrarlar hemen: “Senin her şeyim.” Ekho üzüntüsünden uzaklara kaçır, mağaralarda ve uçurumlarda yaşamaya başlar; giderek görüntüsü solar, etleri çekilir, sonunda kemikleri kayalara dönüşür ve geriye yalnızca sesi kalır. Hâlâ ona seslenildiğinde yanıt vermeye, son sözü söylemeye hazırdır.

Ekho’nun aşkını reddeden Narkissos ise kendini kimseye veremez. Nihayetinde sevgilerine karşılık alamamış kırık kalpli *nympha*’ların “Sevdiğine kavuşmasın”

beddualarına Nemesis kulak verecektir.²

Hiçbir zaman bir araya gelememiş olsalar da, Narkissos'un hayatı *nympha* Ekho'nun âşkıyla geri döndürülelemeyecek biçimde değişime uğramıştır. Sudaki şaşırtıcı yansı karşısında hayrete düşüp “Bak! Bak!” diye bağırınca aslında hiç yanından ayrılmadığını anladığımız Ekho aynı kelimelerle yanıtlayacaktır onu: “Bak! Bak!”

Ekho, Narkissos'un gören gözü, konuşan ağız, dokunan eli olmuştur. Hatta Ekho, Narkissos'tur; onun yüzüne, onun sesine sahiptir. Gaston Bachelard'ın (1884-1962) gayet isabetli bir şekilde belirttiği gibi Narkissos onu bir çılgılıkta değil, bir fısıltıda duyar. Kendi baştan çıkarıcı fısıltısıdır bu.

Suların karşısında Narkissos, kimliğinin ve ikiliğinin ortaya çıkışına, kendindeki eril ve dişil güçlerin ortaya çıkışına, özellikle de kendi gerçekliğinin ve kendi ülküselliğinin ortaya çıkışına tanık olur.³

Nymphê kelimesi hem “evlenme çağındaki genç kız” hem de “pınar” anlamına gelir. Bu tehlikeli dişilere yaklaşmak, onlar tarafından *ele geçirilmek*, *içine gömülmek* demektir.

Havanın sıcak olduğu bir gündür; av sonrası yorgun ve susamış haldeki Narkissos, Helikon dağındaki pınara gelir. Suyu gümüşüdür. O güne kadar ne çobanlar sürülerini burada sulamış ne de ormandaki hayvanlar pınarın suyundan içmiştir. Ne düşen bir yaprak ne de dal parçası bozmuştur güzelliğini; mükemmel bir aynadır pınarın suyu. Böyle bir yüzeyde tüm görüntü parçacıkları yerli

² *Nympha*'ların da pek masum olmadıklarını hatırlatmak gerek. Hylas hikâyesinde olduğu gibi genç delikanlıları kaçırlar. Bir pınara su almaya gelen Hylas, koro halinde şarkı söyleyen *nympha*'ları görür. Öpmek üzere kendine doğru çeken bir *nympha* onu pınarın tam gözüne iter ve bir daha Hylas'ı gören olmaz. Onların kaçırdıkları delikanlıların öldüğü sanılır, ama aslında ölmemişlerdir; insanların ulaşamayacakları bir yere götürülmüşlerdir.

³ Gaston Bachelard, *Su ve Düşler*, s. 32.

yerindedir, kırılmalardan, yansımalarından doğan yanılsamalara yer yoktur; böyle bir yüzeyde tanrısal suret mükemmeli biçimde yansır. Ne var ki, tam su içecekken, asla dindiremeyeceği başka bir susuzluğun içinde bulacaktır kendini: Suda yansıyan güzellik karşısında kalakalmıştır; kımıldamaksızın hayranlıkla ve şaşkınlıkla bakar kendi suretine. Burada *nympha*'nın her iki anlamı da bütünleşmiştir; Narkissos'un baktığı tefekkür sularındaki yansı ile pınar ve mâşuk iç içe geçmiştir.

MÖ 300 civarında yazıldığı tahmin edilen *Pançatantra*'daki (*Kelile ve Dimne*) aslan ve tavşan hikâyesinde⁴ aslan kuyunun suyu üzerindeki kendi yüzünü görünce onu rakibi sanır ve kükrer. Sesi kuyuda yankılanınca kendi sesinin ötekinden çıktığını sanır ve rakibine saldırmak üzere kuyuya atlar ve böylece küçük tavşanın tuzağına düşmüş olur. Tıpkı Gorgon'un, Perseus tarafından tutulan aynadaki yansımasının kurbanı oluşu gibi Narkissos da kendi ayna görüntüsüne yakalanmıştır. Bu daha önce görmediği yüzü tanıma tutkusuyla yanıp tutuşmaya başlar. Önce suretini pınarda yaşayan bir su perisi sanmıştır.⁵ Parıltılı gözlerle hayran hayran bakakalır o kıvr kıvr lülelere, yuvarlak yanaklara, fildişi boyna, ayrık dudaklara. Öpmek için dudaklarını yaklaştırır, kollarını daldırır mâşukunu kucaklamak üzere, ama o, dokununca kaçırır. Çok geçmeden tekrar döner eski cazibesıyla. Bir türlü kopamaz bu kaçma kovalamacadan Narkissos. Onun kendinden ayrı bir sevgili sandığı suret, hayalî ve simgesel bir varlık olarak içindedir. Yemek yemek, dinlenmek aklına bile gelmez pınarın kenarından sarkıp kendi suretine bakarken.

⁴ Bkz. *Hint Edebiyatı Seçkisi. Okyanusun Kıyısında*, ed. ve çev. Korhan Kaya, s. 205-211. Ayrıca bkz. Hellmut Ritter, *Doğu Mitolojisinin Edebiyata Etkisi. Karşılaştırmalı Edebiyat Metinleri*, Ayrıntı, 2011, s. 92.

⁵ Pausanias'ın yorumuna göre Narkissos'un kimselere gönlünü verememesinin nedeni, hayatının baharında ölen ikiz kız kardeşine âşık olmasıdır. Suda gördüğü suretin de ona ait olduğunu sanmıştır. Aktaran Pascal Quignard, *Cinsellik ve Korku*, s. 168.



"Echo ve Narkissos", ayrıntı, John William Waterhouse, 1903.

Narkissos, tıpkı Medusa'yı gören gözler gibi kendi gözleri karşısında donakalmıştır. Narkissos mitinde su, gören bir göz için benliğin derinliklerini gösteren bir ayna, bir tefekkür nesnesidir. "Dünya kendini tefekkür eden uçsuz bucaksız bir Narkissos'tur" der Joachim Gasquet. Işığı yansıtarak dünyayı gösteren bir gözdür pınar. Sudaki görüntü, dünyanın kendini algıladığı ilk görüntüdür. Su, dünyanın kendini seyrettiği kadim aynadır. Başlangıçtaki kozmik okyanusun varlığını buradan hareketle mi yorumlamalı? Yaratıcı'nın kendini ilk kez gördüğü durgun sular, bu tecrübenin ardından dinmek bilmeyen dalgalarla çalkalanmış olmasın? Yaratılan ilk şey bu kozmik denizden çıkmamış mıdır?

Peri sandığı kişi kendi suretiyle konuşur: “Neden uzak duruyorsun benden? Yüzüm seni tiksindiren bir yüz değil ki! Nymphalar âşıktır bana. Gerçi kayıtsız da kalmıyorsun tümüyle. Kollarımı sana uzattığımda aynısını yapıyorsun. Güldüğümde gülüyorsun sen de. Hareketlerime aynısıyla yanıt veriyorsun.” Ovidius, *Metamorfozlar*’da şöyle der: “Kaç kere faydasız öpücükler sundu aldatan pınara; ellerini kaç kere daldırdı, boşa kavuştu kolları sulara; neyi gördüğünü bilmiyor, fakat yanıyordu onunla.” Gözyaşları suya düştü ve sureti dalgalandı Narkissos’un. Onun ayrıldığını görünce birden bağırdı: “Dur gitme, yalvarımı! Hiç olmazsa sana dokunmadığım sürece bakmama izin ver.” Böylece onu eskisinden de daha fazla tüketen âşk ateşi iyice alevlenir; sonunda giderek güçten düşüp ölür. Avcı Narkissos’un peşinde olduğu av kendisidir; sudaki ötekinin kurbanı olur.

kayıp symbolon

Aynanın karşısına geçişin, ben keşfi sürecini simgelediği sezgisini taşır Narkissos miti. Onun kendine yönelik sevgisi, kendini keşfedince eriştiği kavuşma ve bütünleşme duygusu, kendi diğer yanıyla, yani kendi *symbolon*’uyla tamamlanması Platon’un Aristophanes’ten (MÖ y. 446-386) aktardığı aşk kuramını anımsatıyor. Buna göre insanın kendi benzerine tutkusu, ezelde gövdesinin ikiye bölünmüşlüğü yüzündendi. Bölünmüş insan, diğer yarısını aramaktaydı. Androgynus denen bölünmemiş kadim gövde, küre gibi yuvarlak, dört eli, dört ayaklı, birbirine tıpatıp eşit ama ters yöne bakan iki yüzlü tek bir başa sahipti.⁶ Androgynus eril ve dişil karakterini eril güneşin, dişil dünyanın ve her iki cinsten de pay alan ayın soyundan geldiği için ataları gibi küreseldi. Normal olarak istedikleri yere yürüyerek giden *androgynus*’lar hızlanıp

⁶ Platon, *Symposion*, çev. Eyüp Çoraklı, 189E-190A.



Marcantonio Passen (1491-1565), Androgynus, Paris Milli Kütüphane.

Androgynus denilen bölünmemiş kadim gövde, küre gibi yuvarlak, dört elli, dört ayaklı, birbirine tıpatıp eşit ama ters yöne bakan iki yüzlü tek bir başa sahipti.

koşmaya başlayınca taklacı cambazlar gibi bacaklarını döndürüp baş aşağı yuvarlanmaya, bir küre gibi hareket etmeye başlıyorlardı. Son derece güçlü ve akıllılardı. Aşırı özgüvenleri yüzünden tanrılara kafa tutuyorlardı. Zeus tehdit olarak gördüğü bu insan türünün gücünü azaltmanın çaresini onu ikiye bölmekte bulmuştu.⁷ Artık ayakları üzerinde dik olarak yürüyeceklerdi. Eğer yine hadlerini bilmezlerse Zeus onları tekrar ikiye bölme niyetindedir ki bu durumda tek ayakları üstünde zıplayarak hareket etmek zorunda kalacaklardı.⁸

Zeus, *androgynus*'u ikiye bölmesiyle ortaya çıkan insanların kafalarını da tanrı Apollon'a ters çevirtmiş, böylece büzüştürülüp tek bir nokta haline getirilen kesik izini, yani göbeklerini görüp bu olayın hatırasını hep yaşamalarını sağlamış.⁹ Mite göre, işte bu yüzden, her biri-

⁷ Platon, *Symposion*, 190C-D. Burada, Eski Ahit'teki Babil cezası hikâyesinin arketipini görüyoruz: Tek bir dil konuşan, yani bir "bütün olan insanlık" Tanrı'yı "tehdit" etmesi yüzünden parçalanır, yani birbirlerini anlamadıkları ayrı diller konuşmaya başlarlar. Örnekler çoğaltılabilir. Buryat şamanizminde de İlk Şaman'ın tanrıyla rekabete girmesi yüzünden tanrı tarafından gücünün azaltıldığından söz edilir. Bkz. Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, c. III, s. 24.

⁸ Benzer bir temaya Kişe Mayalarının kutsal kitabı *Popol-Vuh*'ta da rastlıyoruz. Tanrılar insanları, onlar tarafından yüceltilmek için yaratmışlar; ama bu ilk insanlar kendilerini yaratan tanrıları unutmuş veya ihmal etmişler, yani asli vazifelerini yerine getirmemişler; bunun üzerine Göğün Ruhu onları yok etmeye karar vermiş. İkinci insan soyunun ise görüş yetenekleri sınırsızmış; var olan her şeyi bulundukları yerden kıpırdamadan görebiliyorlarmış. Ancak onların her şeyi görüp bilmeleri tanrıların hoşuna gitmemiş. Bunun üzerine tanrılar kendi eserlerini biraz bozmak, yeteneklerini sınırlandırmak durumunda kalmışlar. Göğün Ruhu, sadece kendilerine yakın olan şeyleri görsünler diye insanların göz kürelerini karartmış. Ayrıca üresinler ve kendilerini beğenmekten vazgeçsinler diye onlara eşler yaratmış. Bkz. Philippe Borgeaud, *Dinler Tarihinde Başlangıçlar*, s. 164-165.

⁹ Platon, *a.g.e.*, 191a. Eski Yunan'da *omphalopsychoi* (göbekteki ruhlar) denen, kendi göbeklerine bakarak esrik bir ruh haline giren ve böylece ilahi hakikati bulabileceklerine inanan rahipler vardı. Bkz. Søren Kierkegaard, *Kayıp Kavramı*, s. 93.

miz *symbolon*'u,¹⁰ tamamlayıcı parçası olduğumuz öteki insanı arar dururuz; “sevgi dediğimiz şey yaratılışımızdaki bütünlüğü arzulamak, aramaktır.” Mutluluğa ulaşmanın yolu bizi bütünleyen sevgiliyi bularak ilk halimize dönmektir.¹¹

Narkissos için aynadaki yüz, büyümlü bir şekilde karşısında beliriveren başka birisidir önce; aynada görünen ötekinden farklı olarak simgesel düzlemdeki mutlak Başkasıdır; sevilip âşık olunan biricik yüz olarak yüceltilmiş başkasıydı. Onunla aynı anda pınarın duru ve durgun suyuna eğiliyor ve dudağı dudağına değiyordu. Bu tılsımlı öpücükle, onda tam da kendisinininki gibi bir benlik bulmuş gibidir. Aynadakinin “Öp beni” fısıltısını duymuş ve kendini öpmekle derin uykusundan uyanmıştır Narkissos. Bu hikmet dolu altın öpüş onu “kendine getirmiştir”. Belki de Narkissos’tan geriye kalan nergis, bu altın dudaklardan başka bir şey değildir.

Sonunda bu yakınlığın, suretin kendisine ait olması gerçeğinden kaynaklandığını anlayacaktır. Gerçi mitin, Narkissos’un bunu anlamadan öldüğünü söyleyen versiyonları da mevcuttur, ama bu şekliyle anlatı eksik kalmakta, kehanet gerçekleşmemektedir. Oysa kâhinin isabetli kehanetleriyle nam salmış birisi olduğu, mitin en başında belirtilir.¹² Narkissos’un, suyun yüzünde yansıyanın kendi suratı, yani kendindeki başkanın görüntüsü olduğunu anlaması, mitin can alıcı noktasıdır. Narkissos’un kendini keşfi, özne oluşun anahtarı olan başkasının bakışıyla gerçekleşmiştir. Kendini *bilmiştir* ve

¹⁰ *Symbolon*: Bir dostluğun nişanesi olarak tarafların ikiye bölüp sakladıkları çanağın ya da paranın parçalarından her biri.

¹¹ Platon, *a.g.e.*, 192E ve 193B. Benzer bir kuram *Brihadâraṇyaka Upaniṣad*’da da mevcuttur. İlk insan Âtman mutsuzdu, çünkü yalnızdı. İkinciye özledi. Birbirini kucaklamış bir adamla bir kadın kadar kocamandı. Derken kendini ikiye böldü. Bundan karı ve koca sonra da tüm insanlık oluştu.

¹² Ovidius, *Dönüşümler*, III:340.

kehanete göre artık uzun yaşaması mümkün değildir. Ele geçirilemez başkasının, ele geçirilemez kendisi olduğunu anlamıştır Narkissos. Ona sahip olamayacaktır, çünkü bu görüntü kendisininindir. Suyun aynası, yansıtan yüzey olmaktan çıkar, içine çeken yüzeye dönüşür.

Narkissos'un trajedisi kendi imgesi ile erişilemeyen, gizemli Başkası arasındaki bölünmedir; bu ikisi arasındaki karşıtlık ve tamamlayıcılıktır. Friedrich Nietzsche'nin haykırdığı gibi: "Uçamayıp da yalnızca kanat çırpamak, kendinden yükseğini görüp de yukarıya çıkamamak!"¹³ Benlik, bölünmenin ve uyumsuzluğun mekânıdır.

Narkissos'un dramı, kendi yüzüne yaklaşma cesareti gösterdiğinde güneş ve ölüm gibi ona doğrudan bakılamayacağını anlamış olmasıdır; özne olarak yolculuğu kendi yüzüne mutlak olarak erişmeden "ölümle" son bulur. Nergis çiçeği olarak yeniden doğumu ise benlik olarak ortaya çıkışıdır, yani simgesel düzene doğumudur.¹⁴

¹³ Friedrich Nietzsche, *Eğitici Olarak Schopenhauer. Zamana Aykırı Bakışlar 3*, s. 53.

¹⁴ Çiçeğin ölümle ve yeniden doğumla ya da dönüşümle ilişkisi üzerine en eski kanıt Irak'taki Şanidar mağarasındaki kazılarda bulunan Neandertal insanına ait ve MÖ 60.000'e tarihlendirilen bir mezardır. Burada cesedin çiçeklerden yapılmış bir yatağa yatırıldığı anlaşılmıştır. İskeletlerin yanına değerli çakmaktaşıları, taş aletler ve yiyecekler konulmuştur. Bu eşyaların varlığı muhtemelen ölünün onlara ihtiyaç duyabileceği, dolayısıyla halen bir şekilde yaşıyor olabileceği fikrine işaret etmektedir. Çiçek, baharın dolayısıyla yeniden doğumun bir simgesi olarak ölümün aslında bir tür yeniden doğum olduğunu, bir ölüm-doğum çevrimi inancını ifade ediyor olabilir. Mezarda, her biri şifalı olan yedi çiçek türü belirlenmiştir. Çiçeklerin ölümlere ötedünyaya yolculuklarında şifa verici özellikleriyle de yardımcı olacakları düşünülmüş olabilir. (Bkz. *Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü*, s. 1066. Ayrıca şu eserlere de bkz. Mary ve John Gribbin, *İnsan Olmak*, s. 165; Peter Watson, *Fikirler Tarihi*, s. 56.) Çiçek metafiziği diyebileceğimiz bu tür fikirlere Hacı Bektâş-ı Velî'de de rastlıyoruz:

Hız. Peygamber buyurur: "Her ne zaman ki velilerden birisi 'Ey Rabbim!' dese her türlü noksanlıktan beri olan Yüce Allah 'lebbeyk' sesini kulağına ulaştırır. O velinin 'Ey Rabbim!' demesiyle

İnsanın hiç bitmeyen doğumunun hoş bir mecazı. Kişisel kimliğimiz hep eksiktir ve oluşumu daimidir.

Narkissos mitini bir erginlenme hikâyesi olarak okumak da mümkündür. O, kendini görmeyi başararak, aynadaki kendi yansıması olduğunu bilerek sınavı geçmiştir. Ancak bu aynı zamanda kendini görmenin olanaksızlığını da anlatır; çünkü bu *bakış* öldürücüdür. Mit, Teiresias'ı doğrular; insan ancak kendisini tanımazsa hayatta kalabilir. Narkissos ölür, ama onun ölümü kesinlikle erginleyici simgesel bir ölümdür. Bu anlatıda mutlak ölümden değil, ölüm kaygısının kaynaklandığı “tamamlanamadan gitmek”ten, “bitmemişlik duygusuyla bitmek”ten kurtaran simgesel bir ölümden söz edilmektedir; yenilgiyi zafere dönüştüren simyevi bir ölüm.

Dayanılmayacak bir acıyı, kendi ölümlülüğümüz fikrini, onu ancak simgeleştirerek bastırırız. Aşk, ölümsüzlük aşkıdır. Kendine olan aşkla ölme, tanrılaşmanın, benliğin kemâlâtının en üst aşamasıdır. Ölüm yeniden

yüce Allah teâlâ hazretlerinin ‘Lebbeyk!’ demesi arşta birleşir. Bu ikisinin arasından bir nûr çıkar ve o nûrun aydınlığından yedinci kat gök altında yüz bin ve binlerce yüz bin renk renk çiçekler biter. Hatta altıncı kat gök o çiçeklerin hoş kokusuyla dolar. Beşinci kat gök, anber kokusuyla dolar. Dördüncü kat gök, misk kokusuyla dolar. Üçüncü kat gök, ödağacı kokusuyla dolar. İkinci kat gök gül kokusuyla dolar. Bu sebepten dünya aydınlık olur. Öyle ki yedi katın melekleri birbirine müjdelerler ve hemen birbirlerine seslenirler: ‘Bu gün ne hoş kokular geldi’ derler. Ne hoş, kutlu gün deyip o çiçekleri dererler. Sekiz cennetin içini o çiçeklerle bezerler. Ancak o çiçeklerin arasında bir çiçek biter ki, o çiçeğe reyhan gülü derler. Her ne vakit ki velilerden birisinin ölüm vakti gelse, o çiçeği götürüp o veliye koklatırlar, aşkı ona gösterirler, onun kokusu damarlarına yayılır. O velini canını aşk ile alırlar..... reyhan gülü dedikleri aşk çiçeğidir. Aşk dedikleri yüce Allah'ın varlık ateşidir ki bütün âlemi kaplamıştır ve o ateşin ocağı erenlerin gönlüdür. İşte aşk cana hareket verir ve yakar. Bu ateşe muhabbet ateşi derler. Bu kadar acayıplıklar ve gariplikler, yüce Allah'ın ‘Lebbeyk!’ demesiyle ve o velinin ‘Ya Rabbi’ demesinden meydana gelir.” (Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, s. 56, 59)

doğuma; nergis çiçeği ise bu sınav sonunda dünyaya, onun haz ve acılarına kayıtsız bir varoluşa karşılık gelir. Nergis, Narkissos'un eksik insan varoluşunun aşılıp bütünlenmesini, cinsler halindeki bölünmüşlükten kurtulmayı, bölüp ayırarak kendi payını, kendi yansımasını isteyen egodan kurtulmayı, sevenle sevileni birleştirmeyi ifade eder. Narkissos nergis olarak tekrar doğmakla, ölümün gizemi yoluyla *ölümsüzlük için öler*ek sonsuz yaşam hazinesini elde eder. Kendini doğurma ölümlüyü ölümsüzleştirir. Ayna ona hakiki yüzünü, gizli benliğini ve anlamını ifşa etmiştir. Kendi arayışının bilincinde olmadan, aniden kendini bulur. Avcılığı mecazi olarak onun arayışına karşılık gelmektedir ve bir av esnasında pınara “susamış” halde gelmesi de aynı arayışın ifadesidir. Narkissos, kendi gizli anlamını/Yüzünü arama ve keşfetme mitidir.

aynadaki başkası

Jose Ortega y Gasset ağlama, öfke, hüzn gibi ifadeleri önce kendimizde değil başkasında keşfettiğimizi söyler. Ancak aynadaki ağlayan, sinirli, üzüntülü yüzümüze baktığımızda, çehremizin hemen değiştiğini, ifademizin donuklaştığını doğal görünümünü yitirdiğini ifade eder.¹⁵ Bunun nedeni aynada kendimize bakınca bir düşünümün doğmasıdır; ağlamam birden bakışımın nesnesi haline geliverir ve ağlayışıma yabancılaşırm.

Aynadakiyle ilişki kurmamızın yolu ona bir anlam kazandırmaktır. Onun bize benzeyen, ama ayrı bir kendilik olması gerekir. Onunla aramızda kurduğumuz ilişki soyutlamanın ürünüdür. Aynadaki yüz, Ekho'nun yankı-sesi gibi bizi yineler; ona dokunmak istediğimizde de bizi tekrarlayacak, ama kendini asla ele vermeyecektir. “Ben varım” diye bağırarak olsak, Ekho “Varım” diye yineler,

¹⁵ Ortega y Gasset, *İnsan ve “Herkes”*, s. 132.

tıpkı aynadaki yüzün yüzümüzü yansılması, orada bulunuşunu doğrulaması gibi; ama varlığının gerçekliğini anlamak için dokunmaya çalıştığımızda soyut olduğunu anlarız; kollarımız boşluğu kucaklar. Sevgiliye çok uzakta olduğu için değil, çok yakında olduğu için ulaşamamaktadır; asla kavuşamayacağı bir sevgiliye tutulmuştur Narkissos.

narsist kimdir?

“Narkissos-benzeri” terimi 1898’de ruhsal bir tutumu tanımlamak için Havelock Ellis (1859-1939) tarafından kullanılmıştı; 1899’da *narcismus* (narsizm) terimini kullanan Paul Nâcke (1851-1913) ise cinsel bir sapıklığı, normalde cinsel bir nesnenin bedenine nasıl davranılırsa kendi bedenine öyle davranan, yani kendi bedenine tam bir tatmin elde edene kadar bakan, onu okşayan, seven bir insanın tutumunu isimlendirmek istemiştir.¹⁶

Daha sonraları narsistik tutumun, başka bozuklukları olan pek çok kişide de, örneğin eşcinsellerde de bulunduğu görülünce, narsizm olarak tanımlanan libido bölümünün çok daha yaygın biçimde bulunabileceği ve insanın cinsel gelişiminin olağan süreci içinde bir yer tutabileceği mümkün görülmeye başladı.

Freud bu terime Nâcke ve Ellis’ten daha farklı bir anlam vermiştir; ona göre terimin anlamı ne sapkın bir tutumu içerir ne de kişinin kendi bedenine yönelik cinsel etkinliğidir; Freud zaten bunun için “otoerotizm” terimini kullanıyordu. Freud narsizmi, her canlı varlığa haklı olarak bir ölçüde atfedilebilecek bir özellik, kendini koruma içgüdüsünün bencilliğinin libidinal bir tamamlayıcısı olarak görür.¹⁷

¹⁶ Sigmund Freud, “Narsisizm Üzerine: Bir Giriş,” *Metapsikoloji* içinde, bkz. Ayşen Tekşen Kapkın çevirisi, s. 64; Aziz Yardımlı çevirisi s. 48.

¹⁷ Bkz. Sigmund Freud, “Narsizm Üzerine Bir Giriş”, Saffet Murat Tura çevirisi, *Narsizm Üzerine ve Schreber Vakası* içinde, s. 23.

Freud iki ayrı narsizmden söz eder: birincil ve ikincil narsizm. İlkini saptamak zordur; çünkü doğrudan gözlemlenemez, ancak geriye dönük bir akıl yürütmeye sonradan ortaya konan hipotetik bir narsizmdir. Buna göre başlangıçta ben'e benzer bir şey yoktur, ancak tedrici olarak gelişir. Bu evrede bir benlik olmadığı için bir özsevgi de yoktur; libidonun tatmini önceleri otoerotizm yoluyla, yani itkiler kendilerini beden üzerinde tatmin eder. Bu biçimiyle Freud, hepimizin narsist olarak dünyaya geldiğimizi ifade etmektedir.

Freud "Ebeveynlerin çocuklarına karşı sevgisi, yenisinden doğan kendi narsizmleridir" diye yazmıştır. "Bebek Hazretleri" ebeveynlerin ben'inin ölümsüzlüğünü güvence altına alarak onların yerine getiremedikleri arzu düşlerini gerçekleştirecektir.¹⁸ Birincil narsizm çocuğun yeni yeni doğmakta olan narsizmi ile ana-babanın yeniden doğan narsizmleri arasındaki karşılaşmada yaratılan bir "her şeye kâdirlik" alanını temsil eder. Bu alanda ebeveynlerin hayalleri ve sözleri kaydedilir. Çocuk, ben'i, kendini, kendisiyle kıyaslamak zorunda kaldığı bir idealle (onun dışında oluşmuş ve ona dışarıdan dayatılan bir idealle) karşı karşıya geldiğinde birincil narsizmden çıkar. İkincil narsizmin oluşması için nesnelere yapılan yatırımın ben yatırımına dönüşmesi gerekir.

Freud'a göre özne otoerotik tarzda hareket eden kısmen cinsel itkilerini bir nesne üzerinde yoğunlaştırırken ve genital bölgelerin önceliği henüz gerçekleşmemişken libido nesneye yatırım yapar. İkincil narsizm evresinde bu yatırımlar ben üzerine döner. Libido artık nesne olarak ben'e yönelir. Yine bu evrede çocuk giderek, kendisini çevreleyen dünyanın dil aracılığıyla simgesel olarak ifade edilen gereklerini yerine getirmeye başlar. Annesinin, kendisinden başka kişilerle de konuştuğunu fark eder; annesi için her şey olmadığını anlar; bu, birincil narsizm

¹⁸ Sigmund Freud, *Narsizm Üzerine ve Schreber Vakası*, s. 37.

evresindeki temel travmadır. Bundan sonra artık kendisini ötekine sevdirmek, onun sevgisini yeniden ele geçirmek temel gayesi olacaktır. Bunun yolu da ‘ben ideali’nin gereklerini, yani ebeveynler dünyasında geçerli olan toplumsal temsilleri, ahlaki gerekleri yerine getirmektir. Demek ki benin gelişmesi için birincil narsizm evresinden kurtulmak gerekir. Ancak bir yandan da birincil narsizm evresindeki sevginin doğrudanlığına yeniden dönmek ister. Birincil narsizmde ben ve öteki ayrımı yoktur, öteki ile kendisi aynıdır. İkincil narsizm evresinde ben ve öteki ayrımı ortaya çıkar ve kendisini ancak öteki aracılığıyla fark eder.¹⁹ Bu evrede sevdiğimiz her şey dolayısıyla kendimizi severiz.

narkissos narsist midir?

Narkissos’un trajik dünyasına yakından baktığımızda Freud’un “parafrenik” olarak isimlendirilmesini önerdiği bir “hastalık” olarak, ahlaki bir eksiklik olarak patolojik narsizmden, yani kibir, ben merkezilik, kendini aşırı övmek, kendini başkasının yerine koyma yetisinden yoksunluk, dış dünyaya ilgisizlik vesairenden başka bir şeyler görürüz. Narkissos, Bachelard’ın ifadesiyle, “Ben kendimi olduğum gibi seviyorum” demez; “Ben sevdiğim kişiyim” der.²⁰ Yani Narkissos, kendini olduğu haliyle sevmiyor, olmak istediği halini seviyordu. Aşk, kendine yönelik bir aşk bile olsa bir eksiklik, yalnızlık, huzursuzluk duygusundan kaynaklanır ve bu nedenle tamamlanmayı amaçlar; yani bir ideale yönelmiştir. Aşk, Narkissos’un kendini gerçekleştirme yönündeki çabalarının, ben ideali ulaşma yönündeki umutsuz dürtünün ikamesidir. Umutsuzdur; çünkü ideale ulaşmanın imkânsızlığıdır aşkı mümkün kılan. Narkissos’un narsizmi özsevgiden

¹⁹ Bkz. J.-D. Nasio, *Psikanalizin Yedi Temel Kavramı*, s. 79-81.

²⁰ Gaston Bachelard, *Su ve Düşler*, s. 33.

kaynaklanmaz, tersine kendinden nefrete daha yakındır; Narkissos kendi içinde hiçbir zaman ulaşamayacağı bir ideal ben'e âşıktır.

Bu mitte narsistik ihtiyaçların insan varoluşunun temel yönlerinden biri olduğu sezgisi vardır. Bachelard'a göre de narsizm "bir güzelliğin ilk bilincine varılışı"dır ve "güzelliği ve estetik biçimi bütün düzenin dayanağı olarak gören bir felsefi öğretinin tohumudur."²¹

Bu durum, Narkissos'un aşkını dünyevi, somut bir aşk olmaktan çıkarıp "ilahi" veya soyut bir aşka dönüştürür. Narkissos'un şu sözleri, kapıldığı aşkın ya da başka bir ifadeyle "kutsal hastalığının" mistik aşk olduğunu iyice belirginleştirmiyor mu: "Tutuşturan da ben, yanan da. Kendime olan sevgimle yanıyorum."²² Bu sözler asırlar sonra başka kelimelerle İbnü'l-Arabî'nin ağzından dökülüyor: "Seven de benim sevilen de."²³

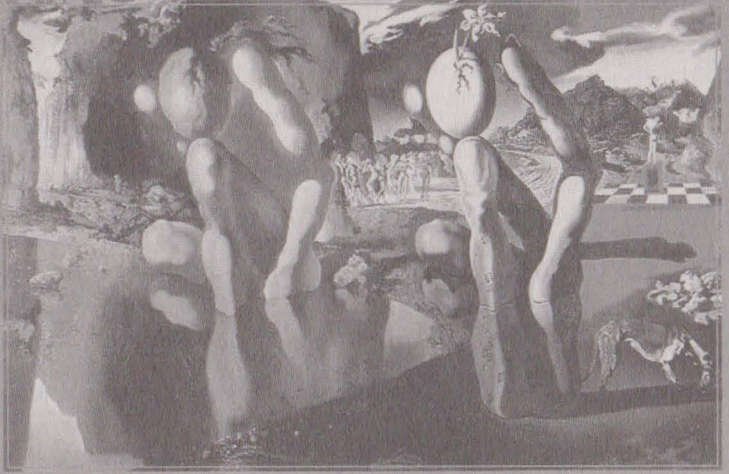
Narkissos'un kalbindeki aşk okuyla başlangıcın, ezelinin simgesi olan pınarın başında ölmesi, aşkının dünyevi değil ruhani, aynı şekilde ölümünün de cismani değil nefsanî olduğunu gösteriyor. Tam da bunu doğrularcasına ölümünün ardından nergis çiçeğine dönüşerek yeniden doğmuş ve evrenin sonsuz döngüsüne katılarak ebedileşmiştir. Nergis doyurulmuş arzu değil, varoluş kazanmış Narkissos'tur.

Narkissos efsanesi bize insan benliğinin ezeli ve ebedi olduğunu fısıldamaktadır. Sevgiliye kavuşmanın tek yolu olan "ölüm", sonsuzlaşmanın da tek yoludur. Hayatın kaynağı pınar ona mezar olmuş gibi görünse de, yeniden doğurmuştur onu. Narkissos ölmüş, nergis olarak yeniden doğmuştur. Nergis, şehvi arzusunun çocuğu olan Narkissos'un, kösnüllüğünden kurtulmuş olarak yeniden doğumudur. Suya eğilmekten, bakıp beklemekten, sevip

²¹ A.g.e., s. 35.

²² *Mitolojiler Sözlüğü*, ed. Yves Bonnefoy, c. II, s. 806.

²³ İbnü'l-Arabî, *İlahi Aşk*, s. 171. Claude Attas'a göre bu söz, Hallâc'a aittir, bkz. *İbn Arabî. Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, s. 255.



Salvador Dalí, "Metamorphosis of Narcissus", 1936.

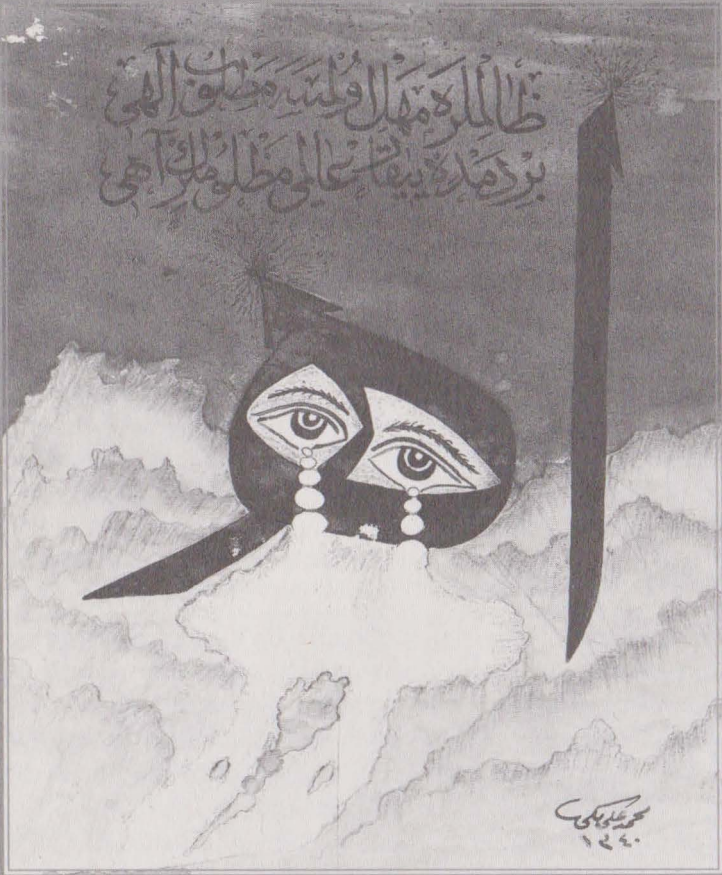
Narsizm kendini seyredici bir tutumdur ve ayna-su hep duru kalmaz. Düşüncelerin, dürtülerin çatışması bu dingin ve duru suyu bulandırır, dalgalandırır; yitirilmiş Yüz için tutulan yasın şiddetli tecessümü narsistik krizler, büyük fırtınalar kopartır bu sularda; beni kökenlerine, ben-olmayana, ulaşılama, imkânsıza, sınır ötesine, ölüme döndürür. Pınarın durgun tefekkür-sularının gerisinde görülmeyen bir zihin girdabı, fânî Narkissos'u yutmuş ve simyevi bir sindirmenin sonucunda onu bâkî nergis olarak kıyıya kusmuştur.

tefekkür etmekten hiç bıkmayan bu çiçek, onun kendini kendi arzusunun nesnesi kılmasının bir simgesidir. Nergis'e dönüşme –tasavvufi terminolojiyle söylersek– vuslattır. O yüzden sürekli sarhoştur, mesttir. Elest şarabının sarhoşluğuna geri dönmüştür. Zira sular da Narkissos'a âşıktır ve Narkissos Nergis'e dönüşerek suları/aynasını yalnız bırakmamıştır. Büyük sakın bir göz olan sular da Nergis'in baygın gözlerinde kendini seyretmekten mahrum kalmamışlardır böylece. Bu nemli göz, eskilerin "ışık saçan gözler"i gibi bize bizi ve dünyayı gösteren gözdür sanki. Biz/dünya, ayna gözün nuruyla aydınlanan imgeleriz; kendi imgelerini kendi aydınlatan göze aitiz, onun görme arzusunun nesneleriyiz; onun kendi tefekkürüyüz. Bu kozmik göz, kendini, kendi güzelliğini görmek isteyen dünyanın gözüdür. Bütün dünya ayna-suların *mâyâ*'sıdır.

narkissos'tan nergis'e

Aşktan ölmek, tasavvufi edebiyatta da sık tekrarlanan bir tema olarak öznenin dönüşümünü simgeler. Sevgilinin bakış-oku, yay-kaşlarıyla fırlatılır. Sevgilinin okuyla yalanan âşık yemeden içmeden kesilir ve sonunda bu iyileşmeyen yara ölümüne sebep olur: Âşık nice acıların ardından tümüyle aşka dönüşür ve böylece âşıkla mâşukun bir olduğu ve mâşukun âşık aracılığıyla konuşabildiği bir mertebeye ulaşır.

Narkissos ismi "uyuşukluk" anlamındaki Yunanca *narke* kelimesinden gelmektedir ve Narkissos'un kendi suretine âşık olarak içine düştüğü "yanılsama"ya gönderme yapar. Homeros'a atfedilen *Demeter İlahisi*'nde nergis çiçeğinin yanılsama ve yanılgıya neden olduğundan söz edilir; bu nedenle güzelliğinden yayılan ışık ve koku çocuk Persephone'yi büyülemiştir. Hristiyan tefsiri Narkissos'u Âdem'in düşüşünün bir modeli haline getirmiştir, Âdem de tıpkı Narkissos gibi bir yanılsamaya kapılmış, ilk günahı işleyerek kendini aşağı dünyadaki yansımasıyla özdeşleştirmiştir. İsa ikinci Âdem olarak algılanır; çünkü Mesih,



Kağıt üzerine suluboya ve mürekkep, XVIII. yüzyıl.

'Âh' (اھ), ilahi sevgiliyi görme ateşiyle yanıp tutuşan âşığın iç çekişini ifade eder. Âşığın gözü çeşmeye, gözyaşları akarsuya benzetilir. H harfi (ھ) huruf-i mukattaa'dandır. Bu harf Allah kelimesinin son harfi ve "O" anlamına gelen "hüve" kelimesinin de ilk harfidir. "Ah! (اھ)" divan şirinde âşığın aşk ateşiyle gönlünden çıkan ve Allah katına ulaşan bir buğuya benzetilir. Âsaf Hâlet Çelebi'nin ünlü şiiri "He"deki (1942) "he'nin iki gözü iki çeşme" ifadesi de yine kaligrafik "âh min'el aşk" (âh, aşktan) yazısına göndermedir. 'Ah' kelimesindeki elif, oka da benzetilir ve Medusa'nın bakışları gibi h'nin gözlerine yönelir. Kör edici bakış okudur elif. Yay kaşlarla fırlatılan bakış oku. H'nin gözleri hem okun çıktığı gözleri hem de 'Ah!' sesiyle hedeflediği gözleri işaret eder gibidir. Göz ayrıca elif okunun açtığı yaradır. Göz göz olmuş yara.



Nergis çiçeğinin "zerrin-kadeh" denilen bir türünde taç yaprakların ortasında kadehe benzer bir kısım vardır.

düşmüş Âdem'i bu gölgeler, yankılar ve yanılısamalar çölünden kurtaracaktır.

Ne var ki Narkissos'un "yanılısama"sı (*mâyâ*) bir hata olmasa gerektir. Korkulara, yoksunluklara, ümitsizliklere karşı koruyucu değil midir bu yanılısama?

Mezarlıklara nergis dikilirmiş, böylelikle ölümün uykuyu andıran bir uyuşmaya benzetildiği ima edilirmiş. Kötülükleri de yatıştırıp uyuşturacağı düşünüldüğü için öfkeli tanrılara nergis demetleri sunulurmuş.

İlkin olumsuz bir anlam içeriyormuş gibi görünen "yanılısama"nın bağlamı, tasavvufi edebiyatta iyiden iyiye dönüşüme uğrar; artık "uyuşukluk" kendinden geçirici bir etkiye, sarhoşluğa işaret eder. Divan şairlerine göre Nergis sarhoştur, mahmurdur; elinden kadehi düşmez; çünkü Nergis, elindeki şarap kadehinde kendini görür.

Bu imgede, Narkissos mitinin yeniden üretilmiş olduğunu söyleyebiliriz. Kadeh âşığı simgelerken, şarap aşk, şarapta yansıyan yüz ise mâşuktur. Nergis, bu yüzle sarhoş olmuştur ve şöyle der: "Şen yüzünün aşk şarabı, baygın bakışın gibi bizi sarhoş etti."²⁴ Senâî, "O mahmur ve baygın göz yüzünden iki gözüm hep kan dolu" demiştir. Âşık, kendine duyduğu aşkla dolu gözlerini gördüğü o şaraba susamıştır. Narkissos'un da pınara gelmesinin sebebi aynı susamışlıktır; Narkissos, kendine susamıştır. Nergis'te de bitmeyen bir *susuzluk* vardır. Kadehi hiç boş kalmaz. O, susamışlığı ile öylesine özdeştir ki, onun bir kadeh şarap olduğunu söyleyebiliriz: içindeki şarapla sarhoş bir kadeh. Öyle berraktır ki, cam ve şarap bir olmuştur: Kadehini içmiş bir şaraptır o.

Sarhoşluk, "Tanrı'yla dolmak" denen manevi halin simgesidir. Sarhoş, benliğinden sıyrılıp O'nunla, ilahi sâkiyle, onun dağıttığı aşk ve feyizle dolar ve insan kipinin sınırlarından kurtulur. Bedeni aklın ve mantığın denetiminden kurtaran sarhoşluk, selamettir. Bu anlamda selamete erdirici şarap, hayatı dönüştürür, zıtlıkları uzlaştırır,

²⁴ Nasrullah Pürcevâdî, *Can Esintisi*, s. 376 vd.

kişiyi mantığın zincirlerinden özgürleştirir. Aşk şarabıyla sarhoş olan kişi içtikçe ayılır. Görünenlerin, görünmeyenin yüzü olduğunu anlar. Onda ayrılıklar kaybolur, derin anlamla yüzeysel anlam birleşir. Aşkla sarhoş olmuş kişinin şarabı Mevlânâ'nın dediği gibi engürî değil Mansûridir. Ben elbisesini çıkaran, kendini sıyırıp atan sarhoş manen çıplaktır. O bir giysi değil, çıplaklıktır ve gövde ancak çıplakken yüzle karşıtlıktan kurtulabilir. Yûnus'un ifadesiyle gönlünü derviş eyleyen hırkaya muhtaç değildir. Kendinde olmayan cezbeli dervişin giysi içindeki bedeni içi boş yürür. Onlar elest şarabıyla ezelde sarhoşturlar.

Sarhoşluk, "emir ve yasak kültürünü aşırıp bağımsızlık kültürüne ulaşmayı vaat eden bir şenliktir. Bu kültürde insan, düşüncesinin, işinin ve davranışının efendisidir. Dolayısıyla bu simgeyle değerler tersyüz edilir, *günah* yegâne erdem olur. Ebû Nuvâs'ın 'Ben sıradan insanların işleyebileceği sıradan günahları değil, aksine bağımsızlık düzeyindeki bütün günahlara karşı övünen büyük günahları işlerim' dediğini duyarız..... Böylece o, bizzat günahla günahsızlığa ulaşmak ve onu gerçekleştirmek ister."²⁵

Sarhoş Nergis, dünyaya ibret gözüyle bakar ve gördüklerinin hayalden başka bir şey olmadığını anlar; ezeli güzelliğin eşyada saklı olduğunu fark eder. Mutasavvıf şairler için doğadaki her çiçek Allah'a hamd ü senâ eden bir dildir. Her taçyaprak, üzerinde Allah'ın hikmetinin yazılı olduğu bir kitaptır. Bütün eşya "Ene'l-Hak" demekte, her birinde onun sırrı görünmektedir. Sanki her şey bir kadeh, her kadeh de ilahi aşk şarabıyla doludur. Nergis'in elinden kadehinin düşmemesinin, sürekli olarak sarhoş gezmesinin, dünyaya sarhoş bakmasının sebebi budur. Bu sarhoş bakış, dünyanın gerçek yüzünü görmek için kazanılması gereken bakış ötesi bakıştır, "ayık sarhoşluk"tur. Normal görüş bulanık, ama "sarhoş bakış" nettir. Elbette bu sarhoşluk ilahi aşkın, aşk şarabının sarhoşluğu oldu-

²⁵ Adonis, *Arap Poetikası*, s. 58.

ğu için zihin açıcıdır. Mevlânâ bir rubaisinde,

Ey Nergis, tazesin, mahmursun, ama git.

Sen sevgilimin gözünü görmediğin için mâzursun²⁶

derken, Nergis'in eksik bakışına, *uykulu* gözlerine, "mecazi aşkın" ötesine geçemeyişine, hakikat şarabını mecaz kadehinden içmesine vurgu yapar. Bu olumsuz temsiliyetinde Nergis'in felaketi bilginin en alt derecesini, kendi yansımasını tercih etmek olmuştur. Nergis günahkârdır; çünkü ruhunun gerçek özlemine deva olmayacak bir yanılsamaya tutulmuştur. O yalnızca kendi görüntüsünün izleyicisidir; bu yüzden de yaşamı anlamdan yoksundur; kendi olamamıştır. Surete tapmış, mânâyâ yaklaşamamıştır.²⁷ Ama başka bir yerde fikrini değiştirdiğine tanık oluruz; "Hayır ben yanıldım," der ve şöyle devam eder: "benim örtünmüş, gizlenmiş sultanıma hayran olmuş kalmışsın sen."²⁸ Yine *Mesnevi*'nin bir yerinde şöyle diyecektir:

Susuzluktan yanar da bir tas su içersen, Hakk'tır suda seyrettiğin.

Ey görüş sahibi kişi; Allah âşıkı olmayanlar, suda sadece kendi yüzlerini görürler.²⁹

²⁶ Hz. Mevlânâ'nın *Rubailer*i, ed. ve çev. Şefik Can, beyit 1982.

²⁷ Dante, Narkissos'u, surete bağlanmış, asıl olana ulaşamamış kişileri simgeleyen kalpazanlarla birlikte Araf'a yerleştirir. Narkissos kökten ci dindarların gözünde bir dizi günahın timsali idi: gösteriş, kibir, meydan okuma, kıskançlık, kendine aşırı güven. Bunların başında da insanı Tanrı'dan yüz çevirmeye ve boş gururlanmalara götüren kibir geliyordu. Kibre kapılan kişi kendisinin efendisi olurdu. Narkissos onlara göre şeytani aynanın yanılsamalarına kapılmış bir zavallıydı. Merak, kendini keşfetme, sınırı aşma ve arzu gibi birtakım yanlış fikirlere kaptırmıştı kendisini. Açılmış kuyruğunda çok sayıda göz ve ayna bulunan kibirli ve sürekli kendi etrafında dönerek kendini gösteren bir tavus kuşu da benzer bir simgesel anlama sahipti. Onlara göre kibir, aynanın yansıttığı bir görüntüydü, bir yanılsamaydı.

²⁸ A.g.e., beyit 2067.

²⁹ *Mesnevi*, c. VI, 3655-3656.

Nergis'in hayatında “gayrı” yok değildir; o suda yansıyan kendinde bulmuştur gayrı olanı; yüzünde Yüzü temaşa etmiştir.³⁰ Mit bize şunu anlatır: O ölmemiştir, kendi içine çekilmiştir, kendine bakan bir göz olmuştur; tümüyle göz olan bir nergis söz konusudur burada.

Bir başka imgede ise sarhoşluğunun, mahmurluğunun gözlerinden okunduğuna vurgu yapılarak göze dönüştürülmüştür Nergis. *Nergis-i fettan*, fettan göz, gönlü allak bullak eden bakıştır. Aynı şekilde *nergis-i şehla* güzel ve baygın bakışlı gözdür. Bu hafif şaşı ve baygın bakış, bu kendinden geçmiş göz, bakanı da kendinden geçirir.

Gül ile Nergis'in aşkından söz eden divan şairleri de vardır. Bu iki sevgiliden Nergis, göz şeklinde bir çiçeğe dönüşmüştür ve kıyamete kadar hicran ve intizar çekmeye, bakakalarak beklemeye mahkûm edilir. Bu imge, Ruzbihan Baklî'nin andığı şu hadisile pekiştirilmiştir: “Kırmızı gül, Allah'ın mehabetinden bir parçadır.” Baklî, Allah'ı gül bulutlarından muhteşem bir kırmızı gül olarak görür. Âşığın hiç kapanmayan gözü Nergis, mâşuka, yani Gül'e bakadurur.

yaratmak ya da gözden içeriye bakmak

Narkissos miti tasavvuftaki sır düşüncesinin nüvesini taşıması açısından da büyük önem taşır. Zira melekler yalnızca latif nurdan yaratıldıkları için zâhirleri de bâtınları da şeffaftır; âdeta cam gibidirler, üzerlerine gelen ışıgı yansıtmazlar. Melekler şeffaftır demek tarihleri olmadığı anlamına

³⁰ Yunancada “müşahede”, “temaşa”, “seyre dalma” anlamlarına gelen *theōriā* aynı zamanda “speküstasyon”, “düşünce üretme”, “kuram” anlamlarına da geliyor. *Theōriā*, *thea*- köküne eklenmiş *ōrōs*, “izleyici”den türetilmiştir. “İzlemek,” “bakmak” anlamındaki *theāsthai*'nin de -İngilizcedeki *theatre* (tiyatro) da buradan gelmektedir- kaynağı *thea*'dır. “Speküstasyon, kuram, tasarım” anlamlarına gelen *theōrēma*, ile “bakmak” anlamına gelen *theōrein* de etimolojik olarak akrabadırlar. Bkz. John Ayto, *Dictionary of Word Origins*.

da gelir; kötülükten azade varlıkların özgür iradelerinden söz edemeyeceğimiz için bir tarih bilinçleri de olamayacaktır. Arabî'nin ifadesiyle “Melekler Âdem'in camiliğine sahip değildir”³¹ yani sırlanmamışlardır. Oysa topraktan yaratılmış insan, âlem denen aynanın sırtı olmuştur. Bu yüzden akis ve yansıtma sadece insana özgüdür.

Yaratılışın nedeni, hadis ehline göre sahih olmayan ama keşf ehlinin sahih saydığı şu kudsi hadisle ifade edilir: “Gizli bir hazineydim, bilinmek istedim; sevdim ve halkı yarattım.” *Fusûsu'l-Hikem*'de İbnü'l-Arabî, Allah'ın, sayısız isminin *a'yân*'ını, yani görünür varlıktaki taayyünlerini, başka deyişle isimlerle nitelenen kendisini; bütün emirleri bünyesinde toplayan bir varlıkta, yani kapsayıcı bir varlıkta *görmek* istediğini ve böylece kendi sırtını kendine açıklamayı istediğini söylüyor.³²

İbnü'l-Arabî'nin açıklamaları üzerinden ilerleyecek olursak, yaradılış –kendini, yarattığı âlemin aynasında gördüğüne ve âlem de kendi tecellisi olduğuna göre– Yaratanın kendini kendiyile görmesidir. Burada ayna akıldır ve aynadaki yansımalar, “düşünüm”ün alegorisidir.³³ O'nun âlemde *ayn*'ını görmesi, yani “kendini kendiyile görme”si,³⁴ kendini ayna gibi başka bir şeyde görmesinden farklıdır;

³¹ Ebü'l-Alâ Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları için Anahtar*, s. 82.

³² Bkz. *Fusûsu'l-Hikem*, s. 22, Nuri Gencosman çevirisi; Avni Konuk çevirisi, s. 108; Ebü'l-Alâ Afîfî, *a.g.e.*, s. 73.

³³ Düşünüm gayri iradi olan refleksten farklı olarak bize zihnimizin içinde neler olup bittiğini anlamamızı sağlayan bir içe bakış tecrübesi sağlar. Batı dillerinde de “refleks” ve “refleksiyon”, yani düşünüm, etimolojik olarak yakın akrabadır. Her ikisi de “yansıma”, “yansıtma” anlamına gelen Latince *reflexus*'dan türetilmiştir. XVII. yüzyılda ani tepki vermeyi gerektiren uyaranların beyne çarpıp sekerek anında motor harekete dönüştüğü düşünülüyordu; bu yüzden bu hareketlere “refleks” denmiştir. Refleksiyon ise düşünce üzerine bir düşünce, düşüncenin düşünülmesi, hatıraları hatırlama ve hatırladığının bilincinde olma anlamına geldiği için bu ismi almıştır.

³⁴ *Ayn* (kendi) kelimesinin “göz” anlamına da geldiğini hatırlarsak, buna “gözünü kendi gözüyle görme” veya “gözün kendini görmesi” diyebiliriz.

çünkü burada bizi bir paradoks karşılar; Yaratan hem bakan-Göz, hem de bakılan-gözdür. Aynaya bakan, aynada yansıyan suret ölçüsünde kendisine görünür; oysa Yaratan'ın görmesi dolaysızdır ve "âlem aynası" Yaratan'ın kendisinden ayrı bir varlık değildir; Yaratan yarattığıdır, yani tecelli ettiği tüm âlemdir. Yaratılmış âlem, onda tecelli etmiş Yaratanın gözüdür. Arabî şöyle diyor: "Allah'tan başka ne gören var ne görülen."³⁵

Gazzâlî "Âdem âdetâ âlemde bulunan her şey ve âlemin özet nüshasıdır" der.³⁶ İnsan küçük âlem olarak Yaratanın kendini görünür kıldığı kuşatıcı bir varlıktır (*kevn-i câmi*); bu yüzden hadiste Âdem'in Allah'ın suretinde yaratıldığı söylenmiştir.

Yaratıcılığın ilahi veya insani olması yaratıcılık faaliyetinin anlamını değiştirmez: Yaratmak, kendi benzerini var etmek, yarattığında yansımak, böylece kendine bakma imkânı elde etmek, yarattığında görünmektir. Yaratma, kendini anlama ve başkalarınca anlaşılma arzusudur.

İbnü'l-Arabî mistisizmine göre âlem, yaratıcının kendine verdiği isimlerin ve sıfatların toplamıdır. Bu durumda yaratılan âlem yaratıcının kendi kendini niteleme, tanımlama ediminin eseridir; âlem yaratıcısının *kimliği*dir; dolayısıyla sonsuzun kendini sınırlandırma edimidir. Tanrı bilinmek ve bilmek istemektedir, ama bunun için Başka'ya ihtiyacı vardır. Âdem bu ihtiyaçtan doğmuştur. Yaratma bu yüzden bir yarılmaadır:

Allah birliği istemiş olsaydı âlemi yaratmazdı. Hak âlemi yarattığında kendisine ortak koşulacağını bilmekteydi. Bu yüzden Hak ilk şirk koşandır, çünkü varlıkta âlemi kendisine ortak yapmıştır.³⁷

Yaratıcı kendi ikizini, Âdem'i yaratarak kendi kimliği-

³⁵ İbnü'l-Arabî'den aktaran Suad el-Hakim, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, "Allah" maddesi.

³⁶ *Mişkatü'l-Envar*'dan aktaran Suad el-Hakim, a.g.e., "Âdem" maddesi, dipnot 9.

³⁷ Aktaran Suad el-Hakim, a.g.e., "Cem" maddesi.

le yüzleşmiştir; kendisinden çıkardığı başkayı kendisine ayna kılmıştır. Gözün aynası başka bir gözdür.

Tasavvufa göre yaratma bir tecelli, görme ve başkasınca görülmedir. Arabî diyor ki: “Biz O’nu gördüğümüzde, kendimizi görürüz, Hak bizi gördüğünde kendini görür.”³⁸ Mistiklerin tanrısı murakabe halinde bir tanrıdır; Narkissos gibi kendi suretine bakan bir Yüzdür.

hepimiz putperestiz

Platon *Phaidros*’ta, hakikati bilmeyenlerin kanaatlerle yetinmek zorunda olduğunu söylemişti.

Tanrı hakkında ne yeter derecede bilgimiz ne de deneyimiz olmadığı için kendimize göre bir tanrı tasarımı kurarız.³⁹

Platinus tanrıdan bahsederken aslında sadece kendimiz hakkında konuştuğumuzu, yani ancak görelî şeyler hakkında konuşabildiğimizi, mutlak hakkında konuşmamızın mümkün olmadığını söylemişti.⁴⁰

Mutezileye göre Allah isimlendirilir isimlendirilmez, zihinlerde O’nun neye benzediğine ilişkin bir kavram ya da imge yaratılır. Benzer bir düşünceden hareket eden İbnü’l-Arabî de herkesin kaçınılmaz olarak putperest olduğunu iddia etmiştir; çünkü her insan kendi inandığı ilaha tapar.

Allah hakkında fikir yürüten kişi, düşüncesiyle nefsinde inandığı şeyi yaratmış, düşüncesiyle yarattığı ilaha tapmıştır. Ona *ol* demiş, o da olmuştur.⁴¹

İbnü’l-Arabî’ye göre her insanın Tanrı’ya dair bir fikri var-

³⁸ Ebü’l-Alâ Afîfî, *Fusûsu’l-Hikem Okumaları için Anahtar*, s. 84.

³⁹ Platon, *Phaidros*, 248b, 246c.

⁴⁰ Aktaran Pierre Hadot, *Yaşam İçin Felsefe*, s. 120.

⁴¹ *Fütûhât-ı Mekkiyye*’den aktaran Ekrem Demirli, “*Mesnevî*’yi *Fusûsu’l-Hikem*’e Göre Yorumlamak. ‘İlah-ı Mu’tekad’ ve Mevlânâ’nın *Mesnevî*’sinden Hikâyeler”, *Tasavvuf Dergisi*, Haziran 2005, s. 349.

dır; O'na bu fikir sayesinde yönelir ve O'nu o imgede arar. Bu yüzden inanılan tanrıların sayısı inanç sahiplerinin sayısı kadar çoktur. Kulun Tanrı'ya dair bilebildiği şey, yaratılmış bir suretten ibarettir aslında. Dolayısıyla kul kendi ürettiği bir imgeye tapmaktadır.

İbnü'l-Arabî görüşünü, pek çok kitabında tekrarladığı bir hadisle destekler. Bu hadise göre Hak, Kıyamet Günü hem tanınacak hem de inkâr edilecektir. Kullarına bilmedikleri surette tecelli edecek olan Hak “Ben sizin Rabbini-
zim” diyecek, insanlar ise “Senden Allah'a sığınırız” diye karşılık vereceklerdir. Allah, inançlarına göre tecelli edince de secdeye kapanacaklardır. Arabî'ye göre “inanılan tanrı” (*ilah-ı mutekad*)⁴² kulun akıl veya taklit gücünün yaratıp kalbine sığdırdığı Allah suretidir ve her insan, bilgisi ve gücü ölçüsünde onu kalbinde barındırır. Allah hiçbir yaratığın ulaşamayacağı ve idrak edemeyeceği mutlak hakikat ve bilinemezliktir; *inanılan tanrı* ise bir soyutlamadan ibarettir. Her insanın Rabbine dair bir fikri vardır ve her insan bu fikir sayesinde Allah'a yönelir ve onda Rabbini arar. Dolayısıyla inanılan tanrının sayısı inanç sahiplerinin sayısı kadardır. Herkes kendi inandığı tanrıyı tespih ve tenzih eder. Bu yüzden kul gerçekte kendisinden başkasına tapmamaktadır; çünkü “ilah” inananın bir ürünüdür, bu ürüne övgü de aslında onu üretenedir.⁴³

İbnü'l-Arabî insanı, çıkmaz bir sokakta kendi yarattığı tanrı imgesiyle başbaşa bırakmaz. Aksi halde, insan hakkında ebedî yalnızlık hükmü vermiş olurdu. Oysa vahdet-i vücûd öğretisinin bir sonucu olarak, kul farkında olsa da olmasa da, tapınılan her varlık veya ibadet edilen her suret Hakk'ın bir tecelligâhıdır. Bir ağaca veya yıldıza veya puta tapan, gerçekte Allah'a ibadet etmektedir.⁴⁴

⁴² İbnü'l-Arabî'nin eşanlamlı olarak kullandığı diğer kavramlar için bkz. Ekrem Demirli, *a.g.e.*, s. 348.

⁴³ Suad el-Hakim, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, “İnanılan İlah” maddesi; Ebû'l-Alâ Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 501.

⁴⁴ Bu, Orpheusçu bir ilkeyi anımsatmaktadır: “Zeus tektir, Hades tektir,

Öyleyse sûfilerin Rüyetullahla ilgili ifadeleri veya özelemleri inandıkları şeyin suretini görmelerinden veya görme özelemlerinden ibarettir.

Musa, Allah'ın kendisinden başkasına ibadet edilemeyeceğine hükmettiğini bildiği için buzağıya tapanların [gerçekte] neye taptıklarını biliyordu..... O halde Musa'nın kardeşi Harun'a kızgınlığı, [buzağıya tapma] işini inkâr etmesi ve [Tanrı'yı bilmede] geniş olmayışında odaklaşmıştı; çünkü arif insan, Hakkı her şeyde gören, hatta arif, O'nu her şeyin aynı diye gören kimsedir.⁴⁵

Bu son metinde İbnü'l-Arabî iman ile inançsızlık arasındaki ince ayrım üzerinde durmaktadır. Buna göre buzağıya tapanların buzağıya tapmaları inançsızlıktır; çünkü onlar neye taptıklarını farkında değildirler. Arif ise Hakk'ı her şeyde, hatta buzağıda bile gören kimsedir.

MS II. yüzyılın yergi yazarı Lukianos bir eserinde Phidias'ın, Myron'un ya da Praksiteles'in başyapıtları olan devasa heykellerden söz ederken şöyle yazar:

Dışarıdan bakıldığında, Neptunus'un elinde üç çatal bir mızrak görülür; şimşek ve yıldırım süslemeleri olan İüpiter ise altın ve fildişi sayesinde pırıl pırıl parlar. Ancak, içeriden bakıldığında durum değişir: Levyeler, köşebentler, demir çubuklar, heykeli bir uçtan bir uca kat eden çiviler, takozlar, zift, toz ve içeride kendi cumhuriyetlerini kuran çok sayıdaki sinek ve *soreks* bir yana, görünce şaşıracağınız daha birçok nesne bulacaksınız.⁴⁶

Lukianos tapınaklarda, tanrı heykelleri karşısına geçen insanların, kendilerini Hindistan'dan gelen fildişinin veya Thessalia madenlerinden çıkarılan altının karşısında değil, Phidias'ın gökten indirdiği ve kendisine kurban sunul-

Helios tektir, Dionysos tektir." Bütün bu tanrılar tek olan bir tanrının tecellileri idi.

⁴⁵ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 211-212.

⁴⁶ Philippe Borgeaud, *Dinler Tarihinde Başlangıçlar*, s. 28.

duğunda kendini mutlu hisseden Saturnus ile Rhea'nın oğlunun karşısında sandıklarını söyler.

Biçimlendirilmiş bir taş, maden veya ahşap ne zaman bir taş, maden veya ahşap olmaktan çıkar da tanrı olur? Herakleitos'a atfedilen bir fragmanda şöyle geçer: "Karşılarındaki tanrı heykellerine yakarıyorlar, konuşur gibi duvarlarıyla evlerin. Ne tanrılar ne de kahramanlar hakkında bir şey bildikleri var."⁴⁷ Heykeller, ne zaman insanların ibadetlerinin yöneldiği tanrılara dönüşürler?

Bunun cevabını Herodotos'un anlattığı Firavun Amasis kıssasında bulabiliriz. Soylu bir aileden gelmeyen ve bu yüzden halktan fazla itibar görmeyen kralın hazineleri arasında, toplantılarda misafirleriyle birlikte ayaklarını yıkadığı altın bir küvet vardır. Onu kırdırıp altından bir tanrı heykeli döktürür ve heykeli kentin ortasına diker. Mısırlılar heykeli görünce ona tapınmaya başlar. Bir süre sonra Firavun Amasis halkı toplayıp onlara heykelin nereden geldiğini anlatır. İnsanların önünde yerlere kapandığı bu heykel, bir zamanlar insanların kustuğu, işediği ve ayaklarını yıkadığı bir havuzdan gelmektedir. Halka, kendisinin de bu heykelle aynı kaderi paylaştığını söyler; kendisi bir zamanlar sıradan bir insanken şimdi onların kralıdır. O günden sonra Mısır halkının gönlünü kazanır ve onların gerçekten hükümdarı olur.⁴⁸

⁴⁷ Herakleitos, *Fragmanlar*, 5. fragman.

⁴⁸ Bkz. Philippe Borgeaud, *a.g.e.*, s. 32.

bir rüyayı düşlemek

Evren hüznümüzün bir yanürünüdür.

E. M. Cioran

imgeler ve simgeler

Simge, işaretten farklı olarak arketipsel bir içeriğe sahiptir. “Bir *işaret* her zaman temsil ettiği kavramdan daha azını içermektedir; buna karşılık bir *simge* daima ilk bakışta görülebilenenden daha fazla anlam taşır.”¹ Simge bir *gizemin* anlamlı işaretidir; simge benzerlik aracılığıyla, bize duyumların sunduğundan çok farklı bir şeyi anlatır. Simge kendiliğindendir, bir taklidin ürünü değildir, bilinçli olarak yaratılamaz, bilinçdışından gelir. Simge ruhun hakikatine aittir ve verili olanı aşmak, görünenin ötesine geçmek isteyen insanın metafizik ihtiyaçlarının ürünüdür. Zira sırf sonlu oluşumuzdandır ki sonsuza açığız ve “imanla” kendimizi aşmaya çalışıyoruz; sınırların ötesine yöneliş bizi inanç âlemine bağlıyor.

Simgelerin olduğu bir dünyada evren açık ve sonsuzdur; imkânlarla doludur, keşfedilmek için insanları çağırır. Ancak simge karanlık bir ifadenin perdesi ardına saklanmıştır. İnsan ruhunun en gizli derinliklerine kök salmış simge sadece karanlıkta değildir, simgenin kendisi de karanlıktır, yani üzerine hangi okumanın ışığı düşerse düşün nihai olarak aydınlatılamaz; sistematikleştirilmeye direnir. Simge dilin maskesidir; söylediğinden başka bir şeyi kasteder, çok katmanlıdır, çelişik anlamlıdır, bu-

¹ C. G. Jung, *İnsan ve Sembolleri*, s. 55. Vurgular bana ait.

lanıktır. Heinrich Zimmer (1890-1943) “hakiki simgelerin çevresine sınır çizilemez” der. Simgelerin saydam olmayışları çokanlamlılıkları yüzündendir; “bitmez tükenmez bir çağrıştııcı ve öğretici güce sahiptirler.”² Anlamları sürekli değişim içindedir; çünkü içinde yer aldıkları kültürel ortamlar değişmektedir. Kısacası canlıdırlar; bu yüzden sürekli olarak yeniden okunup yeniden yorumlanmalıdır. “Bizden talep ettikleri şey,” der Zimmer, “bir monolog değil, yaşıayan bir iletişimin yarattığı diyalogdur.”³

bilinç ve bilinçdışı

Psikanalizde ruhsal olguları değerlendirirken bilinçli ve bilinçdışı olanları ayırt etmek temel koşuldur. Freud’un belirttiği gibi psikanaliz ruhsal olguların özünü bilinçte konumlandırmaz; tam tersine bilinci, ruhsal olanın diğer niteliklerinin yanı sıra var olan veya olmayan bir nitelik olarak görür.⁴ Freud bilinçdışı zihinsel süreçlerin varlığına dair varsayımını ortaya attığında, başta kesin olarak reddedilmişti. Zira felsefeciler için bilinçdışı mefhumu saçmaydı: John Locke’a (1632-1704) ve ardından gelen birçok düşünüre göre akıl için bilinçten, özellikle de kendinin bilincinden daha temel bir şey olamazdı.

Bilinçdışını reddedenlere göre akıl bütün faaliyet ve işlemlerinde, kendisine şeffaf görünmekteydi; hiçbir şey aklın kendi içe bakışından saklanamazdı. Kişinin kendi içe bakışıyla aklının sınırlarına kadar erişebileceği kanaati yaygındı. Bilinçdışı düşünme ya da anlama kavramının kendi içinde çelişik olduğu kabul ediliyordu. Ne var ki felsefecilerin bilinç kuramı hipnoz ve rüya görüngülerini çözmekte yetersiz kalıyor; kişinin anılarının kesin-tisiz bir şekilde bilinçte olmadıkları halde nasıl olup da

² Heinrich Zimmer, *Kral ve Hortlak*, s. 10.

³ A.g.e., s. 12.

⁴ Bkz. Sigmund Freud, “Ben ve İd,” *Haz İlkesinin Ötesinde. Ben ve İd*, çev. Ali Babaoğlu, s. 75.

bütün olarak sürekli bir şekilde zihinde bulunduklarını açıklayamıyordu.⁵ Freud bir fikrin genellikle sürekli olarak bilinçte olmadığına dikkat çekmiştir:

Şu anda bilincimde *var olan* bir kavram –ya da başka herhangi bir ruhsal öğe– bir sonraki an *yok olabilir* ve bize göre, belli bir zaman aralığından sonra duyularımızla yeni bir algılamamanın sonucu olarak değil de bellekten, değişmemiş biçimde *tekrar ortaya çıkabilir*. Bu zaman aralığında bu kavramın bilinçte *gizli* olmasına karşın aklımızda var olduğu varsayımıyla açıklamaya alışkın olduğumuz durum budur. Ruhsal yaşantıda var ve bilinçte *gizli* iken ne şekilde varlığını sürdürdüğünü tahmin etmek için hiçbir araca sahip değiliz.⁶

Bilinç durumu genel olarak geçiciydi; şu an bilinçte olan bir fikir kısa bir süre sonra artık olmayacaktır ve belirli koşullar sağlandığında –ki bu bazen yıllar alabilir– yenisinden bilince gelebilecektir. Jung bu görüngüyü şöyle izah ediyor:

Düşünceler kısa bir an öncesine kadar berrak olduğu

⁵ “[Kişi] Hipnotik durumda, hekimin etkisi altındayken uyandıktan sonraki belirlenmiş bir anda, diyelim ki yarım saat sonra belli bir eylemi gerçekleştirmesi emredilmiştir. Uyanır ve tümüyle bilinçli ve her zamanki halinde görünür; hipnotik durumuna ilişkin hiçbir şey hatırlamaz, ama yine de önceden belirlenen anda aklına şu ya da bu şeyi yapması itkisi üşüşür ve neden olduğunu bilmeden de olsa bu eylemi bilinçli olarak yapar.” (Sigmund Freud, “Ruhçözümlemede Bilinçdışı Üzerine Bir Not,” *Metapsikoloji*, Aziz Yardımlı çevirisi s. 31; Ayşen Tekşen Kapkın çevirisi s. 49.) “Baygın şekilde kliniğe getirilen bir kadını hatırlıyorum. Ertesi gün bilince döndüğünde kim olduğunu biliyor ama nerede olduğunu, buraya ne zaman ve neden getirilmiş olduğunu hiç bilmiyordu. Ama kendisini hipnotize ettiğimde bana neden hastalandığını, kendisini kliniğe kimin getirdiğini güzelce anlattı. Bütün bu ayrıntılar da çevre tarafından onaylandı. Hipnoz altındayken belleği sanki bütün süre boyunca bilinci açkımış gibi berrak durumdaydı.” Bkz. C. G. Jung, *İnsan ve Sembolleri*, s. 34.

⁶ Sigmund Freud, “Ruhçözümlemede Bilinçdışı Üzerine Bir Not,” *Metapsikoloji*, Aziz Yardımlı çevirisi s. 29, Ayşen Tekşen Kapkın çevirisi s. 48.

halde insan bazen söyleyeceğini birdenbire unutabilir. Ya da tam kendisine bir şey söyleneceği sırada bir arkadaşının adı aklından çıkabilir. Hatırlayamadığımızı belirtiriz; ama aslında bellek bilinçdışı olmuş ya da en azından bir süre için bilinçten ayrılmıştır.⁷

Bu belirtiyeye duyumlarımızdan bir örnek vermek de mümkündür: Belli belirsiz bir şekilde işitilebilen bir ses duyduğumuzu düşünelim; sesin, sürekli olmasına karşın zaman zaman kaybolup yeniden ortaya çıktığını hissederiz. Bunun sebebi, sesin tonundaki değişiklik değil, dikkatimizdeki düşüş veya yükselişlerdir.

Jung, köşeyi dönüp gözden kaybolan bir araba nasıl yok olmuyorsa bir düşüncenin de bilincimizden çıkmasının, varlığının ortadan kalktığı anlamına gelmediğine dikkat çekmiştir. Aklımızdan bir süreliğine çıkan düşünceler bir süre sonra geri gelebilir. Yok oldukları süre içinde bilincin dışında bir yerde var olmaya devam etmişlerdir.

O halde bilinçdışının bir bölümü, bir süreliğine geri çekilmiş birçok düşünce, izlenim ve imgeden oluşur. Bunlar bilincimizi sürekli olarak etkiler. Dağınık ya da dalgın olan biri, bir şey almak için odaya girer. Birdenbire durur, şaşkın görünür; ne alacağını unutmuştur. Elleri uyur gezzer gibi masanın üzerindeki nesneler arasında dolaşır; başlangıçtaki amacını unutmuştur ama bilinçdışı tarafından hâlâ o amaç için yönlendirilmektedir. Sonunda birdenbire ne yapmak istediğini yeniden hatırlar. Bilinçdışı ona yol göstermiştir.⁸

Kimi zaman da bazı problemlerin çözümü her türlü bilinçli çabaya karşın bilinçdışında gerçekleşir. Kimyager Kekulé (1829-1896), benzenin, halka şeklinde bir yapıya sahip olduğunu keşfetmişti. Bu keşfini, uçakta seyahat ederken gördüğü, kendi kuyruğunu ısırılmış yılan benzeri atom zincirleriyle ilgili bir rüyasına dayandırır. Farmako-

⁷ C. G. Jung, *İnsan ve Sembolleri*, s. 32.

⁸ C. G. Jung, *a.g.e.*, s. 33.

log Otto Loewi (1873-1961) de nörotransmisyonun kimyasal temelini oluşturan deneyini rüyasında görmüştü.⁹

Freud'un düşünülebilir olanın sınırlarını genişleten yaklaşımının yeniliği, kendileri bilinçli hale gelmeseler bile zihinsel yaşam üzerinde sıradan fikirler kadar güçlü etkiler yaratan zihinsel süreçlerin veya fikirlerin varlığından söz etmesiydi. Ona göre, bilinçdışı fikirler, bir direncin yol açtığı bastırma yüzünden bilince çıkamıyordu. Bu da onların zihinsel değil ruhsal olduğunu gösteriyordu.

Freud, "Düşünüyorum öyleyse varım" diyen, yani "Ben düşündüğüm şeyim; ben düşündüğümünden başka bir şey değilim" diyen dolayısıyla insanı sadece kendi bilinçli düşüncesine indirgeyen Descartes'ın tersine, insan zihnini kendi içinde bölünmüş ve ihtilaflı olarak görmüştür. Descartes, bedenın bölünebilir parçalardan oluştuğunu ama ruhun/zihnın bölünemez bir bütün olduğunu öne sürmüştü:

... ruh ile beden arasında büyük bir fark olduğunu görüyorum: Beden doğası gereği her zaman bölünebilir, ruhsa hiçbir şekilde bölünemez; nitekim ruhumu, yani sadece düşünen bir şey olarak kendimi, göz önüne aldığımda, kendimde hiçbir parça ayırt edemiyor, tersine mutlak surette bir ve bütün bir şey olduğumu apaçık biçimde kavıyorum. Ama bütün ruh bütün bedenle tam olarak birleşmiş gibi görünmekle birlikte, bedenden bir ayak, bir kol veya başka bir parça ayrılacak olsa, bu yüzden ruhumdan da hiçbir şeyin eksilmediğini pek iyi biliyorum.¹⁰

Freud'a göre ise insan zihni muammalı ve paradoksaldır. Freud, özneyi birden fazla sayıda özneye ayırarak bilinçdışı fikirlerin, arzuların ve tasarıların içimizdeki öteki benliğe veya benliklere ait olduğu düşüncesini ortaya at-

⁹ Bkz. Adam Zeman, *Bilinç. Kullanım Kılavuzu*, s. 335.

¹⁰ René Descartes, Altıncı Meditasyon, *Meditasyonlar* içinde, çev. İsmet Birkan, s. 79-80.

mıştır. Nasıl ben tasarılarımı başkalarından gizleyebilirim, *id*'im de bazı şeyleri *ego*'mdan gizleyebilirdi.

Benlik Borges'in en sevdiği mevzu idi. Bir keresinde caddede yürürken kendisine Borges olup olmadığını soran kişiyi "Bazen" diye yanıtlamıştı. Herkesin esasen belli bir kişi olmadığına inanıyordu. 1941'de *Yurttaş Kane* (Orson Welles, 1941) filmi üzerine kaleme aldığı bir eleştiri yazısında "Hiç kimse gerçekte kim olduğunu bilmez, kimse belli bir kişi değildir" diye yazmıştır.¹¹

simge ve bilinçdışı

Simgenin karanlık oluşu, ruhun gizli derinliklerine kök salmışlığı, belirsizliği ve görünür olmayışı, bilinçdışıyla ilişkisinden kaynaklanır. Simge her hikâyenin gizli parçasıdır; simge yeraltında, derinliklerde olduğu için oraya ulaşacak sözcükler henüz ortada yoktur. Bu nedenle simge, kelimelerle olduğu kadar kelimeleri girdabına çeken ve hikâyeye biçim veren bir sessizlikten, dolayısıyla da imgelerden beslenir.

Freudcu açıdan bakacak olursak, bilinçdışı içeriklerinin bilince geçişini engelleyen bastırma mekanizması kusursuz bir şekilde işlemediği için kimi bastırılmış öğeler değişik bir kılık altında ansızın öteki tarafa, yani bilince geçerler ve bilinçdışı kökenlerinin farkında olmayan özneyi şaşkına çevirirler ve özne için tamamen kavranamaz ve çözülemez kalırlar. Bu kılık değiştirmiş bilinçdışı dışavurumlar, bir kısım itkisel enerjiyi boşaltmayı başarır ama bu, ideal, yani tam ve doğrudan bir doyuma göre kısmi kalır; bu sebeple ruhsal gerilim hep canlıdır. Freud'a göre bastırılmış bilinçdışı faaliyet, bir şekilde bilincin bilgisinin tümüyle ötesindeki veya ardındaki zihinsel faaliyettir. Bilinçdışı, ruhsallığın ta kendisidir ve onun temel gerçekliğidir.

¹¹ Aktaran Jason Wilson, *Jorge Luis Borges*, s. 9.

Jung bilincinde olduğumuz bir içeriğin bilinçdışında kaybolabileceği gibi, o âna kadar bilincinde olunmayan yeni içeriklerin de bilince yükselebileceğine dikkat çeker. Örneğin bilinçdışından yüzeye çıkan karanlık bir duygu insanda “havada bir şeyler var” ya da “bir şeylerin kokusunu alıyorum” hissi uyandırabilir. Jung’a göre bilinçdışı yalnızca geçmiş olaylar, düşünceler veya duygularla dolu bir ardiye değildi, yeni düşünce ve duyguların tohumlarını da taşıyordu.

Rollo May, *Yaratma Cesareti*’nde simgelerin bilinçli ve bilinçdışı deneyimi, kişinin bireysel varoluşu ile insanlık tarihi arasındaki ilişkiyi dışavurduklarını söyler¹² ve şöyle devam eder:

Simge ve mit, farkındalığımızın alanına çocuksu, arkaik endişeleri, bilinçdışı özlemleri ve benzeri ilkel ruhsal içerikleri getirir. Bu çehre onların geriye bakan çehresidir. Ama aynı zamanda yeni anlamlar, yeni biçimleri ortaya çıkararak, daha önce bu haliyle mevcut olmamış bir gerçekliği de açımlayabilirler; sadece öznel olmayan, ikinci kutbu bizim dışımızda olan bir gerçekliği. Bu, simge ve mitin ileri bakan çehresidir.¹³

simgeden hayale

Tasavvuf ehline göre dünya yanılısamadır; gerçek bir varlığı yoktur. Bütün varlık âlemi, düş içinde bir düştür. Gözlerini açıp yanında Havva’yı görmekle başlayan bütün o “tarih”, bir düştten ibarettir. Dünya bir düştten uyanmakla başlayan âdemî bir rüyadır.

Sen hayalsin; bütün idrak ettiğin ve “O, Hakk’tan ayrıdır” veya “O ben değilim” dediğin başka varlıklar da hayaldir. Şu halde varlığın hepsi de hayal içinde hayaldir.¹⁴

¹² Rollo May, *Yaratma Cesareti*, s. 99.

¹³ A.g.e., s. 103.

¹⁴ İbnü’l-Arabî, *Fusûsü’l-Hikem*, s. 121-122.

Gerçek denen şey, asıl gerçek değildir; ancak tamamen boş ve anlamsız da sayılmaz. Gerçek, asıl gerçeğin belirsiz bir yansımasıdır; hakikatin simgesel karşılığıdır. Nasıl düşlerdeki simgelerin ardına gizlenmiş örtük gerçeği anlayabilmek için onları yorumlamamız gerekiyorsa, gerçeği de, ardındaki hakikati anlamak için yorumlamak gerekir. Dünya rüya olduğuna göre tabir de edilebilir. Dünya denen rüya'yı tabir etmek, gerçeğin ardındakini görmek (keşf) demektir; simgelerle örülü bu düşün okumaktır.¹⁵

Kültürü, insanların, yaşamlarını anlamlandırmak için yarattıkları simgeler bütünü olarak görüyorsak, düşün uyuyan bir kişiye ait özel bir mit, mitin ise halkların uyanırken gördükleri bir düşün olduğunu kabul etmemiz gerekir. Düşlerin ve kurgusal rüya motiflerinin kültürün erken evrelerini daha iyi anlamamız için birer anahtar olabileceğini düşünerek, Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşuna ilişkin menkıbeyi inceleyelim.

osman'ın politik-sembolik rüyası

Annemarie Schimmel, *Halifenin Rüyanları* isimli eserinde şöyle der:

Rüyalar yaşamın öylesine ayrılmaz parçasıdır ki, herhalde Arapça, Farsça ya da Türkçe hiçbir eski eser yoktur ki, içinde önemli rüyalar aktarılmamış olsun. Bu rüyalar genellikle belirli siyasi olayların ifade edilmesinde kullanılırlar. Tabii burada sonradan uydurulmuş rüyalar da yer alır; ancak bunlar da ilginçtir; çünkü siyasette belirli mekanizmaların işleyişine ışık tutarlar.¹⁶

Cengiz Han'ın gelecekteki kayınpederi Dei Şetşen, misafi-

¹⁵ İbnü'l-Arabî'ye göre bu rüyadan önce ölümle uyanır insan. Ancak bu uyanış, rüyasında uyandığını gören bir kişinin "uyanışına" benzer. Asıl uyanma Kıyamet Günü'ndedir. Aktaran W. Chittick, *Hayal Âlemleri*, s. 137.

¹⁶ Annemarie Schimmel, *Halifenin Rüyanları*, s. 27.

ri Yegüsey'e şöyle der: "Kardeş Yegüsey, bu gece bir rüya gördüm. Beyaz bir sungur (akdoğan) hem güneşi hem de ayı tutmak suretiyle uçarak bana geldi, elimin üzerine kondu. Bu rüya hayra alâmet midir?"

Bir Moğol olan Kortşi, Timuçin'in gelecekteki gücünü rüyada görür ve bunu ilan eder. *Moğolların Gizli Tarihi*'nde anlatılan bu rüyayı, Moğol etkisi altındaki *Oğuzname*'de tekrar buluyoruz:

Günlerden bir gün, Ulu Türk rüyasında, altından bir yay ile gümüşten üç ok gördü. Bu yayın uçlarından biri güneşin doğuşuna, diğeri ise güneşin batışına değiyordu ve de gümüşten üç ok gecenin içinde uçuyordu. Uykudan uyandıktan sonra, rüyasında gördüklerini Oğuz Kağan'a anlattı ve kendisine dedi ki: "Ah benim Kağanım, Gök Tengri, rüyada bana göstermek isteği toprakları senin ırkına versin."

İleride Osman'ın düşünde görüleceği gibi burada da rüya, tinselliğiyle birlikte siyasal bir bağlama oturur; yay ve ok monarşinin, hükümdar ve halefi olacakların simgesi biçiminde ortaya çıkar. Daha sonraları Oğuz'un ölümü arifesinde bu rüya tekrar yankılanır. Oğuz'un altı oğlu, bir av sırasında, bir yay ile üç ok bulurlar ve bunları babalarına getirirler. Oğuz yayı üç parçaya böler ve en büyük üç oğluna şunları söyleyerek verir: "Siz bu yay gibi olunuz". Sonra, üç küçük oğluna şunları söyleyerek üç oku verir: "Siz, oklar gibi olunuz."¹⁷

Moğolların Gizli Tarihi'nde ve *Oğuzname*'de görülen, hükümdarın ve hanedanının gelecekteki büyüklüğüyle ilgili düş kaynaklı kehanetler, Türk geleneğinde sürekli yer alacaktır. Ancak bu kehanetler, uyumakta olan bir ecdadın göbeğinden çıkan ve dallarını tüm dünyaya salan bir ağaç görüntüsüyle çok daha alışılmış bir ifade biçimi bulmuştur.

Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşuna ilişkin ma-

¹⁷ Aktaran J. P. Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 73-74.

lûm menkıbede, Babaî dervişlerin en saygını ve Vefâiyye halifelerinden birisi olan Edebalı, Osman Gazi'nin gördüğü düşü yorumlamış ve ona Osmanlı İmparatorluğu'nu müjdelemiştir. Rivayet odur ki, uzun süredir Edebalı'nın kızına talip olan Osman, şeyhinin evinde kaldığı bir gece, düşünde Edebalı'nın koynundan doğan ayın kendi göğsünde battığını, ardından göbeğinden filizlenip göğe doğru büyüyen bir ağacın, gölgesiyle bütün dünyayı kapladığını, gölgesinin altında dağlar oluştuğunu ve bu dağlardan sular çıktığını görür. İnsanlar bu suyu içmekte, bağlarını bahçelerini sulamaktadır. Edebalı düşteki ayı, Osman'la evlenecek olan kızı Malhun'a, ağacı ise bu çiftin soyundan gelecek olan kuşakların dünyaya hâkim olacağına yorar.

Türklerde ağaç ile soyağacı arasında kurulan ilişkinin kökleri eskidir. Rüyada görülen yıkılan ağaç imgesi bir insanın öleceğine dair bir alâmet olarak değerlendirilir; genç bir ağaç genç bir insana, yaşlı ağaç yaşlı insana karşılık gelir. Bu yüzden genç ağaçları kesme yasağı da anlaşılabilir: genç ağacı kesen, çocuklarına zarar vermiş olur. Ulu ağaçlar ise güçlü kişileri simgeler çoğu kez. Örneğin rüyada ulu bir ağacın devrilmesi hükümdarlık ailesinden veya eşraftan birisinin ölümüne delalet sayılır. Ağacın insanla, insan soyuyla ilişkili oluşu doğurganlığıyla da uyumludur. Türeyiş mitlerinde ağaçlar doğururlar.

Fuat Köprülü (1890-1966), bu menkıbenin benzerinin, XIII. yüzyılda yaşamış Cüzcânî'nin *Tabakât-ı Nâsirî*'sinde olduğunu göstermiştir. Aynı şekilde XIV. yüzyıl başında Reşidüddin, eserinin Oğuz törelerini içeren bölümünde, söz konusu menkıbenin bir benzerini aktarır. Köprülü'ye göre, Reşidüddin'in sözünü ettiği Oğuz geleneği ya Anadolu Türkleri arasında sözlü olarak aktarılıyordu ve Osmanlı kayıtlarına da buradan geçmişti, ya da XV. yüzyılda Osmanlı sarayında çok değer verilen Reşidüddin'in eserinden alınarak Osmanlı sülalesine uyarlanmıştı.¹⁸

¹⁸ Bkz. Fuat Köprülü, *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, s. 6-7.

X. ila XI. yüzyıllarda ocağın ve ağacın hükümdarlık simgesi olması, o devirde görüldüğü nakledilen bazı rüyaların¹⁹ yorumundan anlaşılmaktadır. 969'da geleceğin Gazne Sultanı Mahmud doğmak üzereyken, babası Sebük Tigin rüyasında, bulunduğu odanın veya otağın ortasındaki ocaktan çok büyük bir ağaç bittiğini görür ve bunu oğlunun büyük bir hükümdar olacağını işaretleri olarak yorumlar. Benzer bir ağaç rüyasını Selçukluların atası da görmüştü; göbeğinden üç büyük ağaç bitmiş ve bu, onun neslinden üç büyük hükümdar yetişeceğine yorulmuştu.²⁰ Fakat daha ilginç, benzer bir düşün çok daha önce kral Nebukadnezar'ın da görmesi ve düşün yine benzer şekilde yorumlanmasıdır.

Yatarken gördüğüm rüyetler şöyleydi: Dünyanın ortasında çok yüksek bir ağaç gördüm. Ağaç büyüdü, güçlendi, boyu göklere erişti. Dünyanın dört bucağından görülmüyordu. Yaprakları güzeldi, herkese yetecek kadar bol meyvesi vardı. Yabanıl hayvanlar gölgesinde barınıyor, gökte uçan kuşlar dallarına tünüyordu. Her canlı ondan besleniyordu (Daniel, 4:10-12).

Rüyayı tabir eden Daniel, büyüyüp tüm dünyayı kaplayan ağacın kralın kendisi olduğunu söyler:

Ey kral o ağaç sensin. Sen büyüdün, güçlendin. Büyüklüğün giderek göklere erişti, egemenliğin dünyanın dört bucağına yayıldı (Daniel, 4:22).

Hezekiel'de hem Asur ülkesinin hem de bu ülkenin tanrısı Asur'u temsil eden Asur kralı da bir ağaçla simgelenir:

Rab bana şöyle seslendi: İnsanoğlu firavuna ve halkına de ki: ... Asur'a bak! Lübnan'da bir sedir ağacıydı. Ormana gölge salan güzel dalları vardı. Çok yüksekti, tepesi

¹⁹ Aktaran Emel Esin, "Ötüken Yış, Türk Sanatında Ağaçlı Dağ Hakkında Notlar," *Orta Asya'dan Osmanlıya Türk Sanatında İkonografik Motifler* içinde, s. 48.

²⁰ Emel Esin, *a.g.e.*, s. 48.

bulutlara erişiyordu. Sular ağacı besledi, derin su kaynakları büyüttü. Akarsular dikili olduğu yerin çevresine akıyor, kanalları kırdaki bütün ağaçlara erişiyordu. Kırdaki bütün ağaçlardan daha çok büyüdü. Bol su verildiği için dal budak saldı, dalları uzadı. Kuşlar dallarına yuva yaptı, yabanıl hayvanlar dalları altında yavruladı, büyük uluslar gölgesinde yaşadı. Güzellikte eşsizdi..... Tanrı'nın bahçesindeki sedir ağaçlarından hiçbiri onunla boy ölçüşmezdi..... Tanrı'nın bahçesi Aden'deki bütün ağaçlar onu kıskandı. Bu yüzden Egemen Rab şöyle diyor: Ağaç büyüüp boy attığı, tepesi bulutlara eriştiği, büyüklüğünden ötürü gurura kapıldığı için ben de onu kovdum, ulusların önderinin eline teslim ettim. Ona kötülüğü uyarınca davranacak. Yabancı ulusların en acımasızını onu kesip yalnız bıraktı. Dallarını dağlara, derelere düşürdü; ülkenin vadilerinde kesilmiş duruyor. Yeryüzündeki bütün uluslar gölgesinden çekilip onu bıraktılar..... İşte firavunla halkının sonu böyle olacaktır. (31:1-12)

Gönül Tekin *Mirâcnâme*, *Çengnâme*, *Dolâbnâme* gibi edebi eserlerde karşılaşılan ağaçların ilkörneğinin Sümer mitolojisinde olduğunu belirtir.²¹ Tanrı Enki'nin (Ea) şehri Eridu'da, iki nehrin kavuştuğu yerde, yani bir yeraltı cenneti olan Apsu'da (Abzu) bulunan *kıskannu*, yani sedir veya servi ağacı Enki'nin oğlu Tammuz'un simgesiydi. Mezopotamya'daki tapınaklarda, bu ağacı temsilen bir ağaç ve ağacın bulunduğu bahçede hayat suyunu temsil eden bir havuz vardı. Hükümdar bu ağacın ve bahçenin koruyucusu ve bakıcısıydı. Tammuz her yıl yazın nehirlerin kurumasıyla ölür, ilkbaharda nehirlerin yenisinden akmasıyla canlanır. Ölen tanrı için yas tutma, bu yas sırasında özellikle kadınların ağlaması, yas dönemi boyunca oruç tutma, tanrıların bitki dünyasıyla bağlarını çiçeklerle temsil etme, toplu halde tapınaklara gitme, tanrının dirildiği haberiyle başlayan şenlikler, tanrılara

²¹ Gönül Tekin, "Eski Türk Edebiyatında Ağaç Motifi ve Sembolizmi", *Edebiyat ve Dil Yazıları. Mustafa İsen'e Armağan*, Ankara 2007, s. 507.



Nebukadnezar'ın rüyası, Speculum humanae salvationis'ten, XV. yüzyıl.

Kral Nebukadnezar büyücülerini, falcılarını, münecimlerini, onu huzursuz eden bir düşün yorumlamaları için yanına çağırır, ama Daniel dışında hiçbiri si düşün yorumlayamayacaktır.

hayvan kurban etme, tapınakta tütsü yakma gibi ritüeller, Tammuz, Adonis, Attis festivallerinin ve İsa'ya ait Paskalya ayininin ortak yanlarıydı.

ağaç

Ağaç, kuşatıcılığı yüzünden dünyanın simgesi olabilir: Necmeddîn-i Râzi, *Mirsâdu'l-İbâd* adlı eserinde, evreni ağaca, Peygamberi de tohuma benzetir; tıpkı toprağa atılan tohumdan gövdenin, ardından ağacın, ardından yaprakların ve nihayet tohumun yeniden vücut bulduğu meyvenin meydana gelmesi gibi, Peygamberin manevi hakikati de *logos* olarak, bu dünyaya ancak büyük nebevi dairenin sonunda gelmesine rağmen tüm şeylerin öncesindedir.²²

Katha Upaniṣad'da evren, kökleri yukarıda dalları aşağıda olan sonsuz bir ağaca benzetilir. Bu ağacın kökü tanrıdır ve var olan üç dünya (yer, yeraltı ve gök) O'nun içindedir. Ancak kâmil insanlardan söz edildiğinde birer mikrokozmos olarak evren ile tanrı veya insan arketipi özdeşleşir. Örneğin Hint geleneğinde "Brâhman ağaçtı, Brâhman göğün ve yerin yontulduğu ağaç" (*Taittiriya Brahmana*). *Bhagavad Gita* kökleri yukarıda dalları aşağıda olan ölümsüz *aśvattha* ağacından söz eder (15:1). Bu ağaçta kutsal yazılar biter. Bunların kaynağını gören insan kendi özünü anlar. Havada olan kökler ilkeyi, dallar da onun tezahür etmiş hallerini simgeler.

²² Rivayet edilir ki, Allah kendi nurundan bir parça aldı. Daha gökler, yer, arş, kürsî, cennet ve cehennem yaratılmadan önce, o nurdan Muhammed'in ruhunu yarattı. Başına yakın tacını koydu, hidayet cübbesini giydirdi. Onu ezeli sevgili olarak isimlendirdi. Sonra bir ağaç yarattı. Ona Yakın Ağacı ismini verdi. Ağacın dört dalı vardır. Muhammed'in ruhunu bu ağacın üzerine koydu. Ruh ağacın üzerinde kırk bin sene Allah'ı tesbih etti. Sonra bu ruhun karşısında bir ayna yarattı. Muhammed'in ruhu aynaya baktı, suretini en güzel bir şekilde gördü ve beş defa secde etti. (Bkz. Aziz Mahmud Hüdâyî, *Âlemin Yaratılışı ve Hz. Muhammed'in Zuhûru*, s. 51.)

Meyve ve gölge veren, hatta kimi köken mitlerinde doğuran ağaç çoğunlukla dişil bir simge olarak görülürse de, göbekten çıkan ağaç bariz olarak falliktir ve üremeyle ilişkili olduğu kadar iktidarla da ilişkilidir.²³ Ancak bu fallik imgeyi yalnızca insan cinselliği boyutuyla algılamamak gerekir. Kozmolojik tasarımlar ağacı kozmik fallus gibi kurgulamıştır. Örneğin Sibiryâ Yakutlarının halk inancında, sekiz dallı bodur bir ağaç, sekizgen yeryüzünün sarı renkli göbeğinde durur. Bu ağacın yumruları ve kabuğu gümüşten dir, yaprakları at postu kadar geniş tir, özsuyu altın rengindedir. İçenlerin susuzluğunu ve açlığını gideren bu özsuyu ağacın en üst dallarından aşağı doğru köpürerek akar. Ağacın hayat veren suyu tüm âlemleri bir arada tutar. Yaşam bütün üyle ağaçtan akan ve yine onun temelinde toplanan ve bütün doğayı bir baştan öteki başa dolaşan ezeli sulardan kaynaklanır. Bu sular hayatı sürdürüp besleyen bir döl yatağı, varoluşun başlangıcı ve sonudur. Dünya Ağacı, içinden hayat veren sütlü özsuyunu çıkararak “apaçık gerçekliği”, merkeze ve kökene geri dönüşü, şifa veren hikmet evini ifade eder.

göbek

Kutsal yer, bir kozmik bölgeden bir başkasına geçişi; gökyüzünden yeryüzüne geçişi veya tersini mümkün kılar. Gökyüzü ile iletişim, hepsi de gökyüzü ile yeryüzünü birbirlerine bağlayan kutsal eksene atıfta bulunan direk, merdiven, dağ, ağaç, sarmaşık gibi bir dizi simge aracılığıyla ifade edilir. Bu kozmik eksenin etrafında “dünya” ya da “dünyamız” uzanmaktadır; buna bağlı olarak eksen “ortada”, yeryüzünün “göbeğinde” yer almaktadır.²⁴

Göbek, simgecilikte karşımıza çıkan temel motifler-

²³ Jung, ağacın simgesel olarak çift cinsiyetli olduğunu söyler. Latince de ağaç isimleri dişildir ama soneklere erildir. Özellikle simya simgeçiliğinde çift cinsiyetlilik kemâlâta karşılık gelir.

²⁴ M. Eliade, *İmgeler Simgeler*, s. 18.

den birisi olarak merkezin simgesidir. Budacı felsefeye göre, *paramabindu*, yani “yüce nokta” hem var olmayan hem de tüm evrenle özdeş olan; hareket etmeyen ama zaman yanılısaması yaratan zamansız bir noktadır.²⁵ Dünya Ekseni, fiziksel olmanın ötesinde, psikolojik bir noktadır; evrenin mükemmel şekilde gözlenebildiği, zihninin denge içinde olduğu, her şeyin çevresinde döndüğü, hiçbir zaman değişmeyen veya devinmeyen ve hiçbir zaman bölünmeyen sabit noktadır.

Dünya Ekseni ile evrenin tüm zerreleri arasında gizemli bir etkileşim olduğu düşünülür ve bu etkileşimin, evreni tek bir bütünlük içinde birleştirdiği tasavvur edilir. Eksenin geçtiği bu nokta zıtların bir araya geldiği bir merkezdir ve mutlak aydınlanma için en uygun yerdir.

Omfalos, antik gelenekte “dünyanın merkezi”ni temsil eden simgelerden birisiydi. Bu Yunanca sözcük, “göbek” (*ombilic*) anlamına gelir ve genel anlamıyla merkez olan her şeyi ifade eder. Tekerlek veya çark, dünyanın hemen her yerinde sabit bir nokta çevresinde dönerek devrini tamamlayan âlemin simgesidir. Sanskritçedeki *nabhi* kelimesi de bu anlamlara gelir; Kelt ve Cermen dillerinde de *nab* ve *nav* biçimlerinde, aynı kökten türemiş sözcükler bulunur. Ayrıca, Galya dilinde bunlarla aynı anlama gelen *nav* ya da *naf* sözcüğü *kutb* gibi “lider” (başkan) anlamına gelir ve hatta tanrı için de kullanılır.²⁶

İnsanların, bilinçsiz de olsa gök ile iletişimin kurulduğu yerde olma isteği, temelde merkeze ve dolayısıyla kendi merkezine yönelmedir. İnsandaki bu istek, onun derinliklerine kök salmıştır. İnsan dünyanın merkezinde bulunarak tanrısal konuma gelme arzusunu ortaya koyar. Zira bu merkezîyet temelde tanrılara atfedilir. Japon kozmogonisinin ilk üç tanrısından birisi olan Ame no Minaka-nuşi, yani “Saygın Gök Ortasının Efendisi”, göğün tam ortasında kımıltısız duran ve yüce ve tek olanın simgesi olarak

²⁵ Bkz. Georges Ifrah, *Hint Uygarlığının Sayısal Simgeler Sözlüğü*, c. VI.

²⁶ R. Guénon, *Metatron, Dünya Krallığı*, s. 50.

ilahlaştırılan Kutupyıldızı'ydı. Gökkubbe onun etrafında dönüyordu. Kutupyıldızı hem bir yer hem de bütün kozmik mekânın merkezî noktası olarak bir yersizlikti.

gök ile yer arasında

Ağaç dünya üzerinde kurulacak egemenliğin de simgesi olabilir. Bu egemenliğe sahip kişilerse üstün nitelikleriyle birer kâmil insan olarak görülmüşlerdir. Muhammed'in atalarının, rüyalarında ışıldayan ağaçlar görerek müstakbel peygamberin gelişini haber aldıkları söylenir.²⁷ Nâsır-ı Hüsrev bir şiirinde dünyayı güzel bir ağaca, âkilleri de bu ağacın mis kokulu meyvelerine benzetir.²⁸ İbnü'l-Arabî'nin sözünü ettiği "varoluş ağacı"nın (*şeceretü'l-kevn*) en değerli meyvesi yine insandır; ona göre bütün âlem bir ağaçtır.

Oluşa ve onun yaratılışına baktım, gizliye ve onun tedvinine [bütününe] baktım. Gördüm ki: Bütün oluş bir ağaçmış. Onun nurunun kaynağı da *kün* [ol] tohumundadır.²⁹

İbnü'l-Arabî bu ağaca bütün oluş mertebelerini dayandırır: mülk âlemi, melekût âlemi, ceberut âlemi, Arş, Muhammedî Nur vb. Bu açıdan sefirot ağacını andırır. Kökleriyle yere tutunan, dallarıyla göğe uzanan ağaç ile yerle gök –yani içteki ve dıştaki dünya– arasında bir koinonuma sahip insan birbirlerine benzetilmiştir.

İnsanın bu ikili *doğası*, Mezopotamya geleneğinde de dile getirilmiştir: İnsan "dünyanın göbeğinde", Duran-ki'de, yani "Gök ile Yerin Bağı"nın bulunduğu yerde yaratılmıştır.³⁰

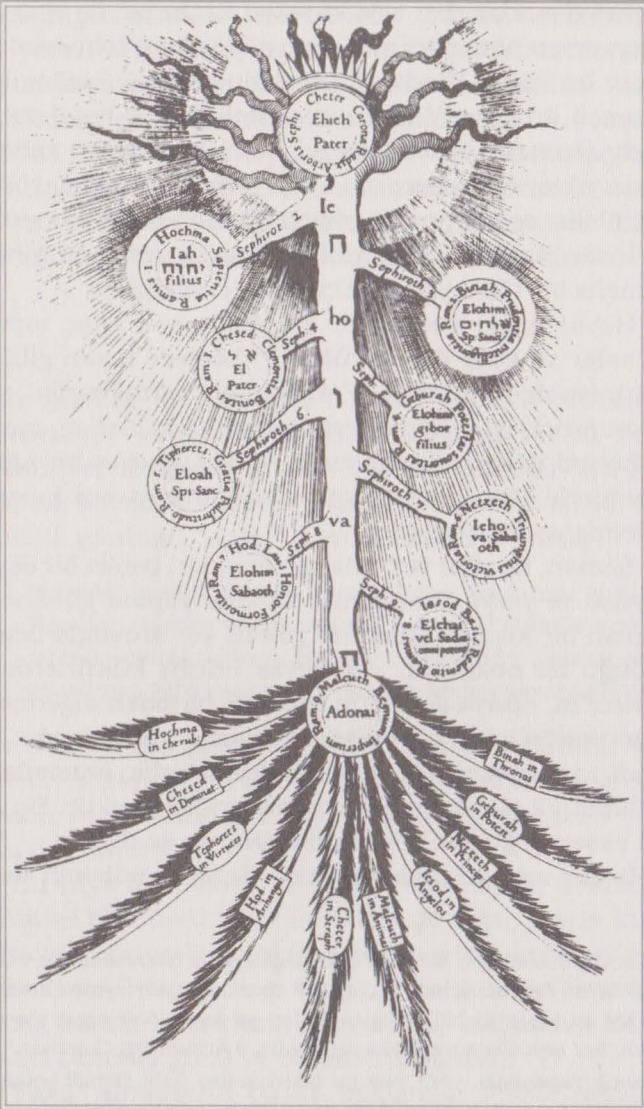
Çandogya Upanişad'a göre, insanın özünü oluşturan

²⁷ Aktaran Annemarie Schimmel, *Halifenin Rüyları*, s. 42.

²⁸ Aktaran Annemarie Schimmel, *Tann'ın Yeryüzündeki İşaretleri*, s. 42.

²⁹ Bkz. Suad el-Hakim, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, "Şecere" maddesi.

³⁰ Mircea Eliade, *Ebedî Dönüş Mitosu*, s. 29.



Kabala geleneğinde On Sefirot'u, yani türümleri gösteren sefirot ağacı genellikle ters çizilmiş bir ağaçla tasvir edilir. Dünya, ilahi yaşamla hayat bulan sefirot aracılığıyla, Sınırsız, her şeyi kuşatan bir kaynaktan, En Sof'un (=sonu olmayan), yani Tanrı'nın imgelemin-den çıkmıştır.

ve onun dışındaki her şeyi kuşatan Brâhman ile aynı olan Âtman evrenin merkezindeki hayat ağacının tohumudur.³¹ Ağacın bu işlevi, Hindu simgeçiliğinde yabankazınıninkiyle tamamen örtüşür. Vişnu'nun suretlerinden birisi yabankazıdır (*ham-sa*). Yabankazı iki yönlü bir doğaya sahiptir. Suyun yüzeyinde yüzer ama ona bağımlı değildir, göklere de uçabilir; ne yere ne de göğe bağlı olan özgür bir gezgindir. İnsan da yabankazı gibi iki dünya arasında gezinir. Ölümsüz bir töz taşıyan ölümlü bir canlıdır.³²

Hayat Ağacı kadim bir simgedir; zira ağaç toprağa kök salar ve göğe doğru yükselir, böylece insan gibi her iki küreye de mensuptur. Yaşam gücünün kendini, yaprakları mucizevi şekilde kuru dallardan filizlenen, meyveleri her yıl döngüsel yenilenmeyle olgunlaşan bir ağacın gelişiminde gösterdiği duygusu, çağlar boyunca insanlığı etkilemiş ve şaşırtmıştır.

Şaman, tanrılar ve ruhlar ile insanlar, başka bir deyişle gökyüzü ve yeryüzü arasında aracılık yapma gücüne sahip olan bir kişiydi. Şamanın gök ile yer arasında iletişim kurduğu bir noktanın, neredeyse bütün kültürlerde bir “merkez”in, dünya ile göğün eşiğinde birinden diğerine geçişi mümkün kılan bir eksenin varlığına inanılıyordu. *Axis mundi*, mekânla mekânsızlık, çoklukla birlik, ölümsüzlükle ölümlülük gibi karşıtlıkların arasındaki eşiktir. Bu eşik veya eksen çoğu kez kozmik bir ağaç ya da dağdır.

İnsan sadece yaşadığı yerin değil, kendisinin de bir

³¹ Hoca, öğrencisinden bir incir çekirdeğini ikiye bölmesini ister. Çekirdeği bölen öğrenci içinde hiçbir şey olmadığını söyleyince hocasının cevabı şu olur: “O hiç dediğin şeyden şu koca incir ağacı meydana geldi; her şeyi oluşturan bu aynı şeydir, o Âtman’dır, O sensin.”

³² Kozmik yabankazı, yani evrenin bedenindeki ilahi Benlik soluk alıp verirken “*ham-sa, ham-sa, ham-sa....*” sesini çıkarır. Heceler peş peşe geldikçe *saham* kelimesi de duyulmaya başlar. *Sa*: “bu”, *ham*: “ben” anlamına gelir. Yabankazı, “bu benim” veya “ben özgür ve ilahi olan O’yum” demektedir. Hindu felsefesine göre soluk alıp vermenin her anında insana verilen ders budur. Bkz. Heinrich Zimmer, *Hint Sanatı ve Uygarlığında Mitler ve Simgeler*, s. 61-62.

dünya imgesi olmasını istemektedir. Osman Gazi'nin düşü hem yersel hem de kişisel anlamda böyle bir iddiada bulunmakta ve ancak bu şekilde girişimine geçerlilik kazandırabilmektedir. Bu, geleneksel toplumların bir kozmosta var olma ihtiyacından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla her zafer, tanrının kaosa karşı olan örnek zaferini tekrarlar. Pek çok kültürde ülkeyi tehdit eden düşmanları, iblisler veya kaotik güçlerle özdeş kılmanın sebebi budur.

ay

Düşte görülen ay motifine, Türklere ait pek çok metinde rastlanır. *Vilâyetnâme-i Hacı Bektâş-ı Velî*'de de bu imgenin yer aldığı bir düşten söz edilmektedir. Bir gece, Kadıncık korkuyla uyanır. Kocası İdris, sebebini sorunca Kadıncık gördüğü “acâip” düşü anlatmaya başlar:

On dört gecelik dolunay, eteğimden koynuma girdi. Yakamdan çıkmak istedi, yakamı tuttum. Yenimden çıkmak istedi, yenimi tuttum; bu sefer eteğimden çıkmak istedi, oturdum, yere kapandım, derken belinleyip uyandım.³³

İdris düşü dinledikten sonra simgelerin anlamını açıklar: Güneş peygamberdir, ay ise eren. Menkıbeye göre bu olaydan sonra Kadıncık Ana, Hacı Bektâş'ın nefes çocuğunu doğurmuştur.

Bu rüya da Osman'ınki gibi kişisel değil, kökenle ilgili mitsel bir düştür. Her iki düşte de amaç soyun kutsal kaynağını ortaya koymaktır. İdris'in yorumuyla ay erendir ve Hacı Bektâş'ı ima eder. Ay burada “dölleyici”dir, gelecek imanlı kuşakların kutsal, saf, olağandışı failidir; yaratıcı tanrısal gücü ve bereketi simgeler.

Fakat simgelerin başka bağlamlar içinde tamamen karşıt bir anlama bürünmesi de mümkündür. Ay simgesini güneşle ilişkisi bağlamında da ele alabiliriz. Işığının

³³ Abdülbâki Gölpinarlı, *Vilâyet-Nâme*, s. 26.

kendine ait olmaması, her zaman güneşin ışığını yansıtması ve belirli aralıklarla görünümünü değiştirmesi sebebiyle bağımlılığı, edilgenliği dolayısıyla dişil ilkeyi simgelemiştir. Düzenli aralıklarla tekrarlanan döngüsel değişimi ise, yaşamın, dolayısıyla zamanın ritmini ve döngüsellliğini simgeler. Jean-Paul Roux'nun aktardığı bilgilere göre,

Plan Carpin [Giovanni da Pian del Carpini], Moğolların Cengiz Han döneminden beri ayın parlaklığının kaynağının güneş olduğunu bildiklerini açıklamıştır. Her ne kadar güneşe “ayın anası” deseler de ay ışığı yansıttığı için dişi, güneş ise ışık saçtığı için erkek olarak kabul edilmiştir. Altay Tatarlarında güneş ateşten ve ay sudan çıktığı, güneşin sıcak, ayın soğuk ve nemli olduğu hayal edilir ve belki de Çin etkisiyle güneş erkek, ay dişi kabul edilir.³⁴

Edebalı'nın yorumuyla ay, Osman'la evlendireceği kızı Malhun'dur. Bu yorum ay simgecililiğiyle tamamen örtüşür, ancak biraz daha genişletilmeye ihtiyacı vardır. İktidarlar arasında kız alıp vermenin siyasal bir akdin nişanı olduğu açıktır. Gerçekten de menkıbenin ilerleyen bölümlerinde, şeyhinin desteğiyle padişahlığı kesinleşmiş olan Osman'ın şeyhe ve müritlerine ne bağışlayacağı söz konusu edilince, görülen veya görüldüğü iddia edilen düşün bağlamında siyasi bir söylemin geliştirildiği ve taraflar arasında pazarlığa başlandığı dikkat çekmektedir. Gerek Neşri gerek Aşıkpaşazâde tarihinde anlatılan rivayetin devamında, Osman bu tarikattan birçok dervişe köy ve kasaba vaat etmektedir:

Osman Gazi'nin düşünüyoran Şeyh Edebalı, padişahlığı ona ve soyuna müjdeledi. Yanında şeyhin bir de öğrencisi vardı ve adına Derviş Tururoğlu derlerdi. O derviş, “Ey Osman Gazi! Yüce Allah sana padişahlık verdi, bize de şükran gerektir” dedi. Bunun üzerine Osman Gazi, “Her ne zaman padişah olursam sana bir şehir vereyim” deyince, Derviş, “Şehirden vazgeçtik, bize şu köyçeğiz yeter”

³⁴ Jean-Paul Roux, *Orta Asya'da Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar*, s. 337.

cevabını verdi. Osman Gazi bu isteği kabul etti. Derviş bunun üzerine “Bize şimdi yazılı bir belge ver” dedi. Osman Gazi de, “Ben yazı yazmasını bilir miyim ki benden yazılı kağıt istersin” dedi. Sonunda Osman Gazi “İşte babamdan ve dedemden kalmış bir kılıcım, bir de maşrapam var. Bunları sana vereyim, elinde bulunsunlar ve bu nişanları saklasınlar. Eğer Hak teâlâ beni bu hizmete kabul edecek olursa, benim soyumdan gelecek kimseler bu alametleri görüp kabul ederler” dedi. Şu zamanda bile o kılıç bu dervişin torunlarındadır.³⁵

Ancak Osman’ın düşü ve Edebalı’nın yorumu, simgelerle yüklü siyasal bir anlaşma olmasının ötesinde, geleneksel toplumlarda insanların, varoluş sebebini gökten alan kutsal bir dünyada yaşayabileceğini göstermesi açısından da son derece önemlidir. İmparator, gökteki asıl imparatorun yeryüzündeki izdüşümüydü. Mutlak iktidarın asıl sahibi olan Tanrı’nın kendi iktidarından bir payı yeryüzündeki temsilcisine devrettiğini göstermesi gerekmektedir; bu, yeni bir imparatorluğun meşruluğu açısından –ki bu yeni bir hayatın kuruluşu demektir– son derece anlamlıydı. İmparator ancak bu şekilde tanrı için ve tanrıyla yönetebilirdi.

Osmanlı İmparatorluğu’nun kuruluşuna ilişkin menkıbevi anlatımda sözü edilen ay, Edebalı’nın Osman’a verdiği icazetin, kutsal yetkinin karşılığı olarak belirmektedir. Geleneksel rüya tabirinde de ay, genellikle baht açıklığına, ikbale, devlete, saadete ve başarıya yorulur. Diğer yandan güneş, değişmez biçimi ve ışığın kaynağı oluşuyla Yaratanın, Hakk’ın zâtıdır; güneşe doğrudan bakılamaması gibi Hakk’ın zâtı da bilinemez. Ay ise halktır, yani yaratılandır,

³⁵ Âşık Paşazâde, *Osmanoğulları’nın Tarihi*, s. 58-59. Ayrıca bkz. Ömer Lütfü Barkan, “İstilâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler,” s. 288. Cemal Kafadar, Osman’ın rüyasına ilişkin efsanenin siyasi bir akit niteliği taşıdığı ve bu akdin bir nevi noterinin de rüyanın yorumcusu Edebalı olduğu üzerinde durur. Bunun, her cülusta iktidarın aktarımının bir şeyh tarafından onaylanıp akdin yeniden teyit edilmesi geleneğiyle olan bağına dikkat çeker. Bkz. *İki Cihan Âresinde*, s. 224.

yansıtan ve tâbi olandır. Biri uhrevi iken, diğeri dünyevîdir. O zaman ayı, dünyevi iktidarın simgesi olarak da yorumlayabiliriz: Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisine verdiği kendi adına yönetme yetkisi. Düşte, Osman Gazi'nin kendi göbeğinden çıkan ve Tanrı'nın yanına kadar uzanan kozmik ağaç, bu yetkinin tanrısal onayının cisimleşmesidir. Ağaç yerle gök arasındaki bağ olarak Osman'ın dünyevi iktidarını kaynağına, yani göğe bağlar. Büyüyen, dalları ve gölgesiyle yayılıp genişleyen bir ağaç, Osman'ın imanlı bir soyun atası olacağına işaret eder.

Bir Yahudi efsanesi, ağacın imanla ilişkisine dikkat çekmektedir. İbrahim gittiği her yere ağaçlar dikmiş, ancak içlerinden sadece birisi büyüüp serpilmiştir. İbrahim, Kenan ülkesindeki bu ağaç yardımıyla birisinin gerçekten Tanrı'ya inanıp inanmadığını anlar; ağaç, inanan birine dallarını yayar ve gölgesini sunar. Demek ki, hakiki iman tanrısal desteğin kaynağıdır: “Ve İbrahim, Beerşeba'da bir ilgin ağacı dikti ve orada Rabbin, Ebedî Allah'ın ismini çağırdı” (Tekvin 21:33).

Seyyid Burhâneddin de İbrahim suresinin 24. ayetine gönderme yaparak terbiyeyle güçlenip büyüyen din ağacından bahseder. Bir yönüyle (dalları) Hakka, diğer yönüyle (kökleri) halka doğru uzanır. Bu ağacın dalına yapışan, Tanrı katına ulaşır. “Nuh'un gemisinin ahşabı olsa olsa din ağacındandır” der Burhâneddin.³⁶ Ağaç ve manevi hayat arasındaki yakın ilişki, bir hadiste de ifade edilmiştir; hadise göre, Allah'ı zikreden kişi kuru ağaçların arasındaki yeşil bir ağaç gibidir.

düş, mesaj, simge

Geleneksel düşünüş biçiminde düşler, barındırdığı simgelerle ilahi mesajların taşıyıcısı sayılır. Düşünde ayı, güneşi ve yıldızları kendisine secde ederken gören Yusuf'un düşünüşü babası Yakub, oğluna peygamberlik verileceği

³⁶ Seyyid Burhâneddin Muhakkık-ı Tirmizî, *Maârif*, s. 54-55.

şeklinde yorumlamıştı (Yusuf, 12:4). Yoruma göre güneş Yusuf'un babası, ay annesi, yıldızlar da kardeşleridir.

Düş, ilahi bir ses, bir elçidir. İnsan Tanrı'yla doğrudan konuşamazsa da Tanrı onunla düşler aracılığıyla “konuşur” (Eyüb, 33:15). İbrahim'in İsmail'i/İshak'ı kurban etmeye karar vermesi bir düşün ürünüydü.

Simge, duyularımızla algıladığımız veya zihnimizle yakaladığımız fakat onda kendinden fazlasını gördüğümüz bir nesne veya kavram olarak tanımlanabilir. Kültür simge kullanmanın ürünüdür ve kültüre ilişkin çözümlemeler de simgelerin tabir edilmesidir.

canalıcı bir söz: ene'l-hak

O, odur
O, bir 'o benim'dir
O, bir 'o, odur'dur
.....
O, odur. Ben oyum.
Hallâc-ı Mansûr

tarik ve refik

“Her nerede olursanız o sizinle beraberdir” (57:4) ayeti-ne göre Hak, gerçek anlamda insanın refikidir. Işığını Musa'ya ateş olarak gösteren Tanrı şöyle seslenir ona: “Benim, Ben! Senin Rabbin” (Kur’ân, 20:12). Ebû Saîd el-Harrâz'a kulak verecek olursak “Ben demeye tek hakkı olan Allah'tır; çünkü her kim 'Ben' derse marifet düzeyine yükselemez.” “Ben, Âdem'den hayırlıyım” (Kur’ân, 7:12) diyen Şeytan'ın gökten kovuluşunun nedeni de budur Harrâz'a göre. Âdem'in önünde secde etmeleri yönündeki emre itaat eden melekler ise “Biz” demişlerdir: “Biz ondan üstünüz.”¹

Şeyhi Ebû'l-Abbas el-Ureybî, İbnü'l-Arabî'ye yalnızca Allah'la meşgul olmasını öğütlerken, diğer şeyhi Ebû İmran el-Mirtulî yalnızca nefsiyle meşgul olmasını söylemiştir. Hangi mürşidin öğüdüne uyacağını bilemeyen Arabî'ye Ebû İmran'ın önerisi şu olmuştur:

¹ Ebû Bekr el-Harrâz'dan aktaran Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, s. 73.

Ebû'l-Abbas seni Allah'a yönlendirmiş ve dönüş ancak O'nadır. Her birimiz sana kendi haline göre söz söylemiş. Umuyorum ki Allah beni de Ebû'l-Abbas'ın makamına ulaştırır. Sen onu dinle, senin için de benim için de büyülesi daha isabetli.

Şeyh Ebû'l-Abbas'ın yanına dönen İbnü'l-Arabî, ona Ebû İmran'ın sözlerini aktarınca Ebû'l-Abbas şöyle der:

O sana tariki [yol] işaret etmiş, bense refiki [yoldaş] işaret ettim. O halde hem onun sözüne hem benim sözüme tâbi ol.²

Ben ile Onun iç içeliğini göstermesi açısından bu anekdot, Ene'l-Hak sözünün sırlarını açacak bir anahtardır.

Müslüman mütefekkilere göre biricik gerçek benlik Allah'tır. Harrâz, ilahi Ben'in, ontolojik açıdan Allah'ın Hak (Hakikat) ismiyle ilişkisi olduğunu söyler. Annemarie Schimmel, Hallâc'ın ünlü Ene'l-Hak sözünün özünün burada yattığını ileri sürmüştür.

Hallâc'ı ölüme mahkûm edenler, onda *konusan bir kâfir* görmüşlerdir; tıpkı firavunun “Ben sizin en yüce Rabbinizim” (Kur’ân, 79:24) demesi gibi. Firavunun sözüyle Hallâc'ın arasında kurulan bu benzerlik, benlik konusunda derin tartışmalara yol açacak ve kimi canlar alacaktır. Hallâc'ın “*hasbü'l-vâcid ifradü'l-vâhid lâhu*” ([vecd içindeki] âşığa Bir ve Tek olanı birlemek yeter) şeklindeki son sözleri ‘içselleştirilmiş tevhit’³ sayılabilir oysa. Hallâc'ın yazgısı, ışığa doğru uçan, ona kavuşunca da yanıp kül olan pervaneninkine benzetilmiştir. Pervanenin halinden anlayanlar, firavunla Hallâc'ın sözleri arasındaki ince ayrıma dikkat çekmişlerdir: Firavunun, “Ben” demekle kâfir olduğunu söylerlerken, Hallâc'ın “Ben” demesini ilahi lütfun bir ifadesi saymışlardır. Firavun yalnızca

² *Fütühât*'tan aktaran Claude Addas, *İbn Arabî, Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, s. 79.

³ Annemarie Schimmel, *a.g.e.*, s. 86-7.

kendisini görmüş ve Ben'i yitirmiş, Mansûr ise Ben'i görüp kendisini yitirmişti. Mevlânâ'nın dediği gibi mâşukun ancak fenâ bulduktan sonra kabul edileceği şu daracık evde iki "ben"e nasıl yer olabilirdi ki.⁴ Hallâc'ın yolundan giden Nesimî,

Âdem'de tecelli kıldı Allah
Kıl Âdem'e secde, olma gümrah!⁵

derken, Hurûfilîğin, insanı Allah'ın en yüce tezahürü olarak "tapılası" yücelikte bir konuma yükseltmesini yansıtır ve bu anlamda tasavvufi geleneği izler.

kendini giyinen, kendinde giyinmiş

Kur'ân'a göre insan, Allah'ın kulu ve halifesidir; dolayısıyla o, gök ile yeri birleştiren bir eksendir. Sûfiler, insanın bu mihver konumunun adında yazılı oluşu "gerçeği"ni, kendi mistik etimolojileri yardımıyla ortaya koyarlar: Allah, ona duyduğu ünsiyetten (yakınlıktan) dolayı ru-hundan üfleyerek yarattığı bu yeni mahlûka insan adını vermiştir –*insan* sözcüğü, *üns* ile aynı köktendir. İnsan bütün varlıkların yakınlaşıp kaynaştığı varlıktır; çünkü her varlık, kendisinden bir parçayı veya kendi hakikatini insanda bulur: İnsan, "mümkün varlıklar"ın hakikatleri anlamındaki isim ve sıfatların tümünün kendisinde toplandığı yegâne kuşatıcı varlıktır. Bu anlamda üns kavramı kişinin kendini Tanrı'da, Tanrı'yı kendinde müşahede etmesini, onunla *bir olmasını* ifade eder. Tanrı'nın suretinde yaratılmış insanın aradığı mutluluk da ilahi bir mutluluktur.

Cicero'nun *Tanrıların Doğası* isimli eserinde Akademeia'nın görüşlerinin temsilcisi Cotta, insanla yaratıcısı arasındaki benzerliği şöyle gerekçelendirir:

⁴ *Mesnevi*, I:3069-3075.

⁵ "Allah, Âdem'de tecelli etti/Yolunu yitiren olma da Âdem'e secde et."

İnsan biçimi tüm canlıların biçimlerinden üstünse, öte yandan tanrı da canlıysa, tanrı elbette bütün biçimlerin en güzeli olan insan biçiminde olacaktı. Şimdi herkes tanrıların çok mutlu olduğunu, erdemsiz mutlu olunmadığını, akıl yoksa erdemin olamayacağını, aklın da insan biçiminden başka bir biçimde bulunmasının mümkün olmadığını bildiğine göre, o zaman tanrının insan görünümünde olduğunu kabul etmek gerekir. Ama görünürde bir beden yoktur, söz konusu sanki beden gibi bir şeydir; kan da yoktur, sanki kan gibi bir şey vardır.⁶

Bir başka yerde ise şöyle der:

Hiçbir şey insana insandan daha güzel görünmediği için bu inanç geliştirdi belki de. Sen doğa filozofusun, doğanın ne kadar çekici bir muhabbet tellalı olduğunu ve sanki kendi kendini baştan çıkarttığını da mı görmüyorsun? Karada olsun, denizde olsun özellikle kendi türünden bir hayvanın etkileyciliğine kapılmayan bir hayvan türü var mı sanıyorsun? Varsa niçin boğa kısırağın, at ineğin dokunuşlarından heyecan duymasın? Yoksa kartalın, aslanın ya da yunusun kendi fiziğini bir başkasına yeğlediğini mi sanıyorsun? İnsanın da kendisinden güzel bir şey olmadığını düşünmesi doğanın buyruğuysa, o halde hayret verici olan ne? ... tanrıların insanlara niçin benzediğine inanmamızın nedeni bu mu? ... Hiçbir insan insandan başka bir şeye benzemek istemiyor.⁷ ... öncesiz-sonrasız olduklarına göre tanrılar hep var olmuş, asla doğmamışlardır; ama insanlar doğar; demek ki insanoğlundan önce de insan biçimi vardı ve bu da ölümsüz tanrıların biçimiydi. O halde tanrıların insan biçiminde olduğu değil, bizim tanrı biçiminde olduğumuz söylenmeli.⁸

Bâyezîd-i Bistamî, “Cübbemin altındaki Allah’tan başkası değil” deyip Yaratıcıyı *kendi bedeninde giyinen* olarak ifade ederken, Yunus daha lâtif şekilde, kendi benliğini, *bedeni-*

⁶ Cicero, *Tanrıların Doğası*, I:48-49.

⁷ A.g.e., I:77-78.

⁸ A.g.e., I:90.

ni giyinmiş yaratan olarak tanımlar: “Ete kemiğe büründü, Yunus diye göründü.”

Çoğu kez *giyen* ile *giyinenin* özdeşliğinden değil, ün-siyetinden söz edilmiştir; ikisi arasındaki mesafe giysi ile beden arasındaki kadardır. Giysi tene değer ama ten değildir. Yunus’ta olduğu gibi ten giysileşir olsa olsa ve bu kez de teni giyinen bir iç-beden ortaya çıkar. Ancak şu gerçektir ki, tüm mistikler sonunda giyen-giyilen ikiliğinin ortadan kalktığı bir özdeşleşme ânının özlemini çekerler. Hallâc ve sözü bu özlemin cisimleşmiş halidir.

darağacındaki Hallâc

Mevlânâ’nın *Fîhi Mâfih*’te Ene’l-Hak sözünü, İslamın değişmez akidesi olan tevhidin zirvesi kabul etmesi dikkat çekicidir. Mevlânâ’ya göre, Hallâc Ene’l-Hak diyerek, kırıplarının ucuyla tüm yolların tozunu süpürmüştür:

Ene’l-Hak demeyi insanlar büyüklük iddia etmek sanıyorlar. “Ben Hakk’ım” demek büyük bir alçak gönüllülüktür. Bunun yerine, “Ben Hakk’ın kuluyum, kölesiyim” diyen bir kişi, biri kendi varlığı diğeri Tanrı’nın varlığı olmak üzere iki ayrı varlık ispat etmiş olur. Halbuki “Ben Hakk’ım” diyen, kendi varlığını yok ettiği için Ene’l-Hak diyor. Yani, “Ben yokum, hepsi O’dur; Tanrı’dan başka varlık yoktur. Ben sırf yokluğum ve hiçim”.⁹

⁹ Mevlânâ, *Fîhi Mâfih*, s. 68. Şems’in bu konuda Mevlânâ ile aynı fikirde olmadığı anlaşılıyor. Yazdıklarına bakılırsa Şems-i Tebrizi, bütün bu benzer şatahlarda nefsin, kulun yoluna çıkıp durduğunu düşünmektedir; oysa nefsin kul ile Rab arasındaki irtibata engel olmasına izin verilmemelidir. Şems’e göre bu durum istisnasız herkes için geçerlidir; çünkü insanlık kipinde benlikten kurtulmak mümkün değildir. Şöyle der: “Hiçbir insan yoktur ki kendinde birazcık olsun benlik olmasın!” (*Makâlât*, c. 1, s. 336) ve hiçbir şeyh yoktur ki, “gizli benlik ona pranga vurmasın” (2:118). “Bâyezid bir şey biliyor olsaydı ‘Ben’ sözünü ağzına almazdı” (1:189). “Çünkü ‘Ben’ derse o zaman Hak kimdir? Hak diyor-san o zaman ‘Ben!’ sözü ne çıplak ve utanç verici bir sözdür” (1:280).

Mevlânâ Hak ile dostluğun son sınırına varan Mansûr'un kendi *benine* düşman olup *Bende* fenâ bulduğunu söylüyor bize. Ona göre Hallâc'da Ene'l-Hak diyen Hallâc değil Hak'tı; çünkü "O Hak'tır" veya "O, O'dur" dediğimizde ben ve o ikiliğinden kurtulamayız; çünkü ben olmadan o olamaz.¹⁰ Bu bir içkinlik-aşkınlık paradoksudur. Hissedilen yakınlıktan dolayı içkindir O, ama her yakın olanın bir ötesi olduğundan aşkındır. Mevlânâ'ya göre Ene'l-Hak, tüm ikiliklerin ortadan kalktığı bir tevhit bilincini ifade ediyordu. Şeyh Ebû Said'e "Tasavvuf nedir?" diye sorduklarında "Tasavvuf tümüyle şirktir" demesinin sebebi de bu olsa gerektir:

Tasavvuf, kalbi Hak'tan başka ve ayrı olan şeyden korkmaktır. Oysa başka ve ayrı diye bir şey yoktur.¹¹

Hallâc'ın ifşa ettiği bu sırrın, söylenmiş olsa da anlaşılamamış olduğunun en belirgin delili, katledilmesidir. Hallâc'ın ölümüyle öğrettiği şeylerden biri de, onu eleştiren bazı sûfilerin söylediklerinin tersine, sırrının, ifşa edilse bile yine de sır olarak kalmasıdır.

Hallâc'ın sözü, gücünü ifşa ettiği şeyden değil, gizlediği şeyden alır. Ene'l-Hak, dâra asılı Hallâc olduğu kadar dâra asılmış *tanrı*dır da. Bir kez daha zıtların birliğinin simgesi ağaç (dâr) karşımıza çıkıyor: kökleri *yerin* derinliklerine, dalları *göğe* uzanan ve aynı zamanda insanın kendisi olan ağaç.

Ferideddin Attâr, Tûr-ı Sînâ'da Musa'ya çalıdan "Şüphe yok ki ben Allah'ım" (Kasas, 28/30) sesi geldiğini hatırlatarak, Ene'l-Hak nidâsının bir ağaçtan gelebileceğine inanan birisinin aynı nidânın bir insandan gelmesini yadırgamasını anlayamadığını söyler.¹² "Hak, Ömer'in lisanıyla konuşur" hadisini hatırlatarak "Hak Teâlâ Hz. Ömer'in diliyle ko-

¹⁰ A.g.e., s. 295.

¹¹ Muhammed ibn Münevver, *Tevhidin Sırları*, s. 237.

¹² Ferideddin Attâr, *Tezkiretû'l-Evliya*, s. 595.

nuştığı gibi Hallâc'ın diliyle de konuşmuştur. Burada ne hulûlün, ne de ittihâdın işi vardır!" diye itirazını dile getirir.

sen osun

"Ene'l-Hak" sözünün, canı kurban etme pahasına telaffuz edilmesinden öte bir anlamı olsa gerek. Tefekkür ettikçe, cümlelerin mistik girdabı bizi daha derine inmeye zorlar: "Ben kimim?" sorusunun nihai yanıtı olarak Ene'l-Hak bir ben tanımıdır. "Ben, en üst dereceden bir özdeşleşme-dir, hatta özdeşlik fenomeninin bizzat kaynağıdır."¹³ Bu, Ben'in özünü açıklığa kavuşturma çabasına; *kendinin bilincinde olmanın bilinci'*ne; tanımlayanla tanımlananın, özneye nesnesinin aynılığına; tanımlamanın olanaksızlığına (çünkü tanımlama ancak tanımlayanın tanımlanandan başka ve ayrı olmasıyla mümkündür) işaret eden bir adlandırmadır. Bu adlandırma sırasında ben (ben ve başkası, nefis ve ruh gibi) kendi içinde ayrışır.

"Ben, 'Ene' deyince O da 'Ene' der." Hallâc'ın bu *narsist* sözleri Ene'l-Hakk'ın sırtına ışık tutucu niteliktedir. Bu bağlamda, "Ene'l-Hakk"ı, "Ben Benim" şeklinde *tercüme* edebiliriz; çünkü Ben'i ancak yine ben açıklar. Hallâc, "Onun Hâ'sı, Onun Hâ'sıdır" derken buna değiniyor olsa gerektir. Hâ'nın (*h*) Arapçada *Hüve*, yani O zamiri olduğunu düşünürsek sözlerini "O, O'dur"¹⁴ ve "O'nu ancak O bilebilir" şeklinde tevil edebiliriz.

Üçüncü tekil şahıs *el-ga'ibu*, gaiptir, kayıptır, bilinmezdir, Levinas'ın terimiyle "burada olmayan"dır.¹⁵ İbnü'l-Arabî, *Hüve*'nin gayb olduğunu söyler. "O ne zuhur eden ne de mazhar olandır."¹⁶ Yüzün çıkıp geldiği öte, üçüncü

¹³ Emmanuel Levinas, *Sonsuza Tanıklık*, s. 129.

¹⁴ "O, O'dur/O olandır" Hinduizme göre tanrının hakiki ismidir. Bkz. *Katha Upanişad*.

¹⁵ Emmanuel Levinas, *a.g.e.*, s. 142.

¹⁶ *Fütühât-ı Mekkiyye*'den aktaran Suad el-Hakim, *a.g.e.*, "Hüve" mad-desi.

bir kişidir, *hüve*'dir. Sartre, Ötekinin, yani "O"nın dünyada bir delik olduğunu söylemiştir.¹⁷ Yüzü, O kurar. Ben'in O'nunla *özdeşleşmesi*, O'nunki gibi bir gaybubete, 'hâzır olmayan'a karışmayı, bir tür iç özgürlüğü, 'bilinen' dünyanın sınırlarının dışına taşmayı ve kurtuluşu ifade eder. O henüz tasarlanmamış olandır. Yalnızlık ve hürriyet O kuyusundan doğar. "Üçüncü şahıs' 'şahıs' değildir; işlevi kişi olmamayı ifade eden bir sözel biçimdir."¹⁸ "O" zamiri ele geçirilemezi, mutlağı ifade eder. Kendi yüzüm Burada-Olan iken, O'nun yüzü Levinas'ın ifadesiyle çoktan "geçip gitmiştir", artık burada değildir.¹⁹ Fenâ halindeyken Ben ve O bir ve aynı öznedir, burada ben artık bir nefis değil Ruh'tur; demir değil *ateşteki demir*dir.

aynadaki Simurg

Refleksif bir akla sahip oluşum veya başka bir ifadeyle aynalı bir düşünüşe sahip olmam, yani düşündüğümü de düşünüyor oluşum beni, salt deneyimleyen olmaktan çıkarır. Bu yüzden insan özne olduğu kadar kendi düşüncesinin nesnesidir de. İnsan Tanrı'nın özneliğini insanbiçimci bir yaklaşımla tahayyül eder; Tanrı'ya atfettiği öznellik, kendi özneliğinden yansır. Hallâc, "ben Rabbimi gördüm" derken gördüğü kendisidir, tıpkı Simurg'u görenin otuz kuş olması gibi.

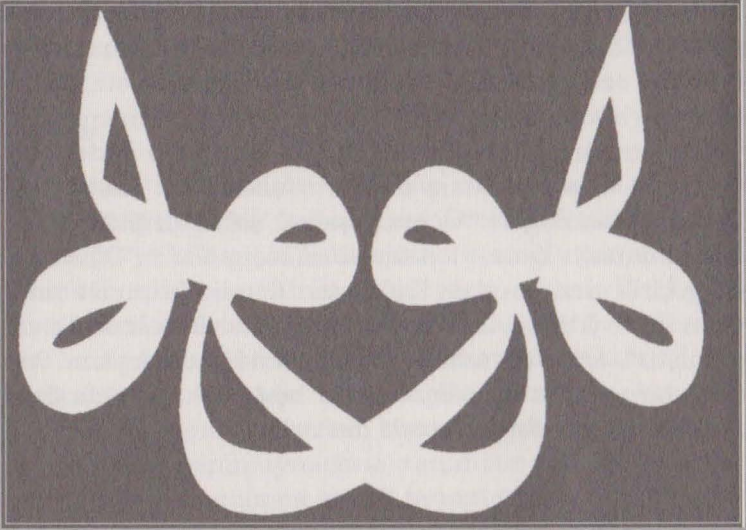
Tanrı bir ayna yaratmamıştır, ayna tanrıyı yaratır.

Tanrı, aynalı düşüncenin yansısidir. Aynalı düşünce Ben'in, kendini; nesnelerinin, yapıtlarının ve fiillerinin

¹⁷ Aktaran Emmanuel Levinas, *a.g.e.*, s. 141.

¹⁸ Emile Benveniste'ten aktaran İskender Savaşır; *Kelimelerin Ana Yurdu ve Tarihi*, s. 29.

¹⁹ Emmanuel Levinas, *a.g.e.*, s. 143. Bu yüzden Levinas'a göre Tanrı'ya benzemek onun ikonu olmak anlamına gelmemektedir. O'na benzemek demek O'nun "iz"inde bulunmak demektir. Tanrı ancak izinde kendini gösterir. Ona doğru gitmek demek bu izi takip etmek değil, izdeki Ötekilere doğru gitmektir bkz. *a.g.e.*, s. 146.



Birbirlerini aynalayan çifte Hüve (O): Hüve Hüve, yani O O'dur. İbn Rüşd'e göre "Hüve Hüve", "Sen, insanlık içindeki bensin" demeye benzer; İbnü'l-Arabî'ye göre ise Hüve, asla görülmeyen Zât'ın delilidir. Hüve Hüve, Tanrı'nın kendisiyle özdeşliğini, tamlığını ve mutlaklığını, bilinemezliğini, bireyin kendini özdeşleştirdiği ideal Ben'i, tarihötesi Baba'yı, insanın yaratıcısıyla ünsiyetini gösterebileceği gibi, yarattığı Âdemî aynada kendini seyredişini, kendi kendini sevmesini de gösterebilir. Bu tasviri, aynadaki suretine bakan Yaratıcı imgesinin bir soyutlaması olarak görmek de mümkündür.



Birbirlerine bakan ve adeta birbirine sarılmış aşağıdaki çifte vav da benzer düşünceleri çağrıştırmaktadır. Vav harfinin ebced hesabına göre sayısal değeri 6'dır. Çifte vav 12 veya 66 rakamlarına gönderme yapar. 12 sayısı 12 İmam'ı çağırıştırırken, 66 sayısı Allah kelimesinin ebced değerini verir. Esmadan Vedud'un ilk harfi de vav'dır.

aynasında yeniden yakalama çabasıdır. Bu yüzden o bir dolaylı hayvandır; bu yüzden bir soyutlamadır; kendini yeniden bulmak ve kendini somut ve doğrudan kılmak için birtakım simgelere, temsillere, fiillere, kurumlara gerek duyar. Var olma arzusu içindeki ben, gizemini bu dolaylılığından alır. Onun *gizemi* kendisine bakanı yansıtmaktadır. Gorgon'un bakışının taşlaştırmacı etkisi gibi bu kendine yansıtılmış yüz kendi sureti karşısında donakalır; bu suret bütün bir varlık gibi dikilmiştir insanın karşısına.

Aynalı düşünce kendi üzerine düşünmekten çok, kendini varlık aynasında sürekli olumlamak, yeniden yeniden var kılmaktır. Suret, kişinin "kendi" (içsel, bîatını) suretinden başkası değildir. İbnü'l-Arabî'ye göre bir insan ancak *kendisini* görebilir ve *kendisini* bilebilir. "Ben kulumun zannı üzereyim" hadisini bu bağlamda tekrar düşünmek gerekir.

Hallâc'ın sözünü ettiği "görme" deneyimi içseldir. Kendini dışarıdan görmek imkânsızdır; çünkü bilen özne, kendi özdeneyiminin nesnesi, kendi özbilgilenmesinin nesnesi olamaz. Kimse kendine kendi gözyle bakamaz; bu, ancak zihinsel bir gözle mümkün olabilir. Zihinsel bakış ise yaratıcıdır; kendini tasavvura, kendini inşaaya, kendi imgesini yaratmaya, kendi adını koymaya yol açar.

sınırları aşmak

Mistiklere göre Ben, ölümlü bedendeki ölümsüz bir tözdür. Başka bir ifadeyle ölüm içgüdüüne karşı koymak Ben'in asli uğraşıdır.²⁰ İsa, "İbrahim'den önce ben vardım" derken, yine aynı şekilde Muhammed, "Âdem henüz balçıkla su arasındayken ben peygamberdim" derken, onlarda dile gelen, içlerindeki Ben aracılığıyla konuşan ezeli-

²⁰ "Hatta" diyor Melanie Klein, "içteki ölüm içgüdüünün uyandırdığı ilksel kaygı, benin doğumdan itibaren çalışmaya başlamasında temel etken bile olabilir." Bkz. *Haset ve Şükran*, s. 63.

ebedî Ben'dir. Bireysel ben'deki sonsuz ben'in "keşfidir" bu. Benliğimizin salt bireysel ve sonlu olmadığına, evrensel ve sonsuz da olduğuna ilişkin bir inancı yansıtır.

"Ben ...'yım" veya "Ben ... değilim" şeklindeki tüm ben tanımlarında ben, ben dışındaki bir şeyle, yani ben-olmayanla tanımlanır. Böyle bir tanım yaptığımda, tanımlı yapmakla tanımlı geçersiz kılmış olurum aslında; çünkü eğer mutlak tanımın peşindeysem tanım beni tümüyle kapsayabilmelidir. Oysa böylesi tanımlar, noktası konulduğu anda zamana yenik düşerler. Tanımlayan, tanımladığı anda tanımını aşmıştır; o, kendini "...." şeklinde tanımlamış birisi olarak yeni bir nitelik daha kazanmıştır artık ve bu nitelik tanımın dışında durmaktadır. Bu tür tanımlar, tanımlayanın tanımlananla kaçma kovalamaca oynadığı tanımlardır. Oysa öyle bir tanım aranmaktadır ki, paradoksal şekilde, zamana yenik düşmemeli, zamandışı olmalıdır; yani tanımlayarak farklılaşan *beni* de kapsayabilmelidir. Benliğin, kendinin arayışı olmasının sebebi burada yatar.

Budacı rahibeler (*bikkuni*), *Therigatha*'da (*Yaşlı Kadınların Mısraları*) "Kim 'Kadınım', 'Erkeğim' ya da 'bir şeyim' diye düşünürse, bu kişiyle Şeytan konuşmaktadır" derler. Attâr da Allah'ın birliği içinde ayrı bir varlık kalmadığı için kadın ve erkek ayırımından söz edilemeyeceğini belirtir. Peşinde olunan; değişmez, ayrışmamış bütün bir Ben'dir.

Ancak aradığımız benlik, bir yerlerde durup keşfedilmeyi bekleyen değişmez bir şey midir? Aradığımız şey ile arayan biz ayrı şeyler miyiz? Benlik, bir yandan arama süreci içinde yarattığımız bir şey değil midir?

Düşünme ve kendini gerçekleştirme edimlerini birbirinden ayıramayız. Ben, hem değişmezdir hem de bir oluşum sürecidir. Benliğin sınırsız, aşkın yanı ile sınırlı ya da sınırlanan yanı arasındaki çelişki ve gerilim arayışımızın itici gücüdür. Ben bilinci, sınırların farkına varılmasından doğup çıkar. Freud beni bir sınır olgusu olarak

tanımlamıştı.²¹ “Bilinç, olanaklar ve sınırlılıklar arasındaki diyalektik gerilimden doğup gelen bir farkındalıktır..... Hiçbir sınır olmamış olsaydı, bilinç de olmazdı”²² diyor Rollo May. Ona göre, insan bilincinin başlangıcına işaret eden Tekvin’in, Âdem ve Havva’yı bir günah (başkaldırma) bağlamında ele alması tesadüfi değildir.

Bilinç, cennette yasak olarak konmuş bir sınıra karşı mücadeleye için doğmuştur. Yehova tarafından konan sınırın ötesine geçmek daha sonra insanın içinde varlık kazanan ve gelişen diğer sınırların ortaya çıkmasıyla cezalandırılmıştır: kaygı, yabancılaşma ve suç duygusu.²³

Ancak bu başkaldırma deneyiminden, kişisel sorumluluk duygusu ve yalnızlıktan doğan insan sevgisi gibi olumlu nitelikler de ortaya çıkmıştır. May’e göre, insanın kişiliğine çizilen sınırlara karşı koymak kişiliği genişletici bir etkiye de sahiptir; sınırlama ve genişleme diyalektik bir ilişki içindedir.

İsa ve Buda

Budacı hikmette benlik tüm tanrılardan üstündür ve insanın ve dünyanın varoluşunun özünü simgeler. Benlik, insanın hem kendisinin hem de varoluşunun bilincine varmasını sağlar. O olmasaydı dünya da var olmazdı. Buda insan bilincinin evrensel değerini görebilmiş ve bu ışık söndürüldüğünde dünyanın da hiçliğe yuvarlanacağını anlamıştı.

²¹ “Ben” bir yanda idin libidosu bir yanda üst-benin sertliği arasında bocalar, öte yandan da dünya ile id arasında arabulucuk yapmaya, idi dünyaya uygun hale getirmeye ve dünyayı idin isteklerine uydurmaya çalışır; idin güçlü ölüm dürtüsü ile erosun yaşam dürtüsü arasında gidip gelir. Bkz. Sigmund Freud, *Haz İlkesinin Ötesinde. Ben ve İd*, çev. Ali Babaoğlu, s. 113-114.

²² Rollo May, *Yaratma Cesareti*, s. 121-122.

²³ Aynı yer.

İsa da Buda gibi benliğin varlığını ortaya koymuştur. Her ikisi de dünyanın üstesinden gelmeyi simgeler; ancak Buda bunu “mantığıyla”, İsa’ysa kendini kurban ederek yapmıştır. Buda, Nidana zincirini kırarak her insanın aydınlanmış bir birey, yani bir Buda olabileceğini vazeder. İsa da Yahudilere “Siz tanrısınız” (Yuhanna 10:34) diye bağırarak Yasayı (Mezmurlar 82:6) hatırlatmıştı ama ne dediği anlaşılamamıştı. Şöyle denmiştir Mezmurlar’da (82:5): “Bilmiyorlar, anlamıyorlar, karanlıkta dolaşıyorlar.”

İsa “Ben ve Baba biriz” sözü yüzünden (Yuhanna 10:30) Yahudiler tarafından taşlanmıştı; zira bu iddia onlar için büyük bir küfürdü; insan oluş ile tanrı oluş kesin olarak ayrı varoluşlardı onlar için ve hep de ayrı kalacaktı. Şöyle demişlerdi İsa’ya: “Küfür ettiğin için taşıyoruz [seni]. İnsan olduğun halde Tanrı olduğunu ileri sürüyorsun” (Yuhanna 10:33). Levililerde (24:16) “Rabbe söven herkes öldürülecektir,” der. İsa onlara Mezmurlardaki (82:6) söze dayanarak şöyle seslenir: “Yasanızda ‘Siz ilahlarsınız dedim’ diye yazılı değil mi? Tanrı, kendilerine sözünü gönderdiği kimseleri ilahlar diye adlandırır.”

ben yankısı

Tasavvufun temel simgesi olan ayna, hiçbir şey söylemeyen herşeydir. “Ben’in kendisi üstüne dönüşü hiç de dingin bir düşünüm değildir.”²⁴ Kendimle ilişki “bana zincirlenmiş bir ikizle; yapışkan, ağır ve alık bir ikizle ilişkidir; gelgelelim ben, tam da ben olduğum için onunla birlikte[yim]... Ben kendimle tıkabasa doluyum.”²⁵

Ayna gösterir ama teslim etmez; Narkissos’un arzusunun sonsuzca yineler. Narkissos’un kataleptik esrimesinde de Hallâc’ın hayretle donakalışında da aynı duygu vardır: sevenin sevilene kavuştuğu yekpare âna genişle-

²⁴ Emmanuel Levinas, *Zaman ve Başka*, s. 76.

²⁵ Aynı yer.

me. Şimdi seven de odur sevilen de; kendi kendisine kavuştuğu bir sonsuz şeb-i aruzdadır. “Ben benim”; birbirine “tutulmuş” iki ben’i daha mükemmel ifade eden başka bir tümce var mıdır?

“Ben benim”, Narkissos’un, aynaya bakışındaki büyümlü sözdür. Onun büyümlü yansıdır, yankıdır, andır. Hayretle ilk bakış, ayna ile gözler arasında yansıyor durur.

Bu aşkla bakakalıpta, bakış ötesi bakışta Erasmus’un bir deli görmesi boşuna değildir; ancak bu, kendini keşfedişin eriştirici deliliğidir. Halil Cibran bir öyküsünde, bu ben sevgisini deliliğin taşıyıcısı olan bir cinin ağzından şöyle ifade eder:

Çıplak olan hakikate gelince o, senin nefsinden başkasına iman etmemen, ondan başkasını ululamaman, onun arzularından başkasını sevmemen ve onun ebediliğinden başka bir ümidinin olmamasıdır. Başından beri insan kendisine tapar; ancak onu, eğilimlerinin ve ideallerinin farklılığına göre değişik isimlerle çağırır. Bazen onu Baal olarak bazen Jüpiter, bazen de Allah olarak adlandırır.²⁶

“Kendine tapmayan kişi daha doğmamıştır” diyor Cioran da. “Herkesi göre evrendeki tek sabit nokta kendisidir.”²⁷

Dünyayı gereksinim ve isteklerimize uygun hale getirme gayretimiz bizi hayata bağlar ve kendimizi inşa etmenin de temelini oluşturur. İdealleştirme insanı iyiyi aramaya ve onu sevmeye yöneltir. Acıların hüküm sürdüğü bir dünyada gizli olan anlamı, hakikati aramaya yönelmiş çelişkilerle dolu tutkulu bir benlik taşıyoruz. Kişinin yeniden doğumuyla ilgili mitler, bu yeni yaşamın nasıl olacağının kişinin daha önceki yaşamına bağlı olduğunu söyleyerek insanı kendi hayatından sorumlu tutan bir düşünceyi yansıtır.

²⁶ Halil Cibran, “Mezar Kazıcısı”, *Fırtınalar* içinde, s. 14.

²⁷ E. M. Cioran, *Çürümenin Kitabı*, s. 61.

özdeşlik miti

Bir özdeşlik miti olarak Ene'l-Hak düşüncesinin kökenlerini keşfetmek için daha eskilere uzanabiliriz. Homeros ve Pindaros gibi şairler tanrılar ile insanların bütünüyle farklı soylara ait olduklarını, dolayısıyla insanın kendini tanrılara eş tutmaması gerektiğini bıkıp usanmadan tekrarlamışlar, insanın kendi sınırlarını bilmesi ve bununla yetinmesi gerektiğini öğütlemişlerdi. Ama kimi dinsel ve felsefi topluluklardan farklı bir ses de yankılanmaktaydı: “Bu çevrelerde insanlara, içlerindeki tanrısal nüveyi geliştirmeleri, kendilerini olabildiğince tanrıya benzetmeleri, arınma yoluyla mutlu bir ölümsüzlüğe ulaşmayı denemeleri, tanrıya dönüşmeleri” telkin ediliyordu.²⁸

Yunan-Mısır gnostik yazması *Corpus Hermeticum*'da, bu noktayı açıklayan mükemmel bir bölüm vardır:

Eğer kendinizi tanrıya eşit kılmazsanız, tanrıyı kavrayamazsınız; çünkü benzer benzeriyle bilinir. Gövdeye ait olan her şeyi temizle, kendini bütün ölçülerin ötesinde olan büyüklük gibi genişlet; her zaman yüksel ve sonsuz ol; o zaman tanrıyı kavrarsın... Ama ruhunu gövdeneye kapatırsan, kendini alçaltırsan ve bir şey bilmiyorum, bir şey yapamam dersen ... o zaman tanrıyla ne işin var? Kötüye bağlanırsan düşüncen güzel ve iyi olan hiçbir şeyi alamaz. Çünkü tanrıyı bilmemek kötülüğün en büyüğüdür; tanrıyı ... bilmeyi istemek ve ummak doğrudan iyiliğe götüren yoldur.²⁹

²⁸ Jean-Pierre Vernant, *Eski Yunan'da Söylen ve Toplum*, s. 110.

²⁹ Aktaran J. Campbell, *Batı Mitolojisi*, s. 307-308. Umberto Eco, rönesans Hermesçilerinin, *Corpus Hermeticum*'u Musa'dan önce Mısır'da yaşamış hayali bir kişi olan Trismegistus'un yazdığına inandıklarını, ancak XVII. yüzyılda Isaac Casaubon'un bu metnin Hristiyan etkileri taşıdığını, metinde Mısır dillerinden hiçbir iz olmadığını, dolayısıyla İsa'dan sonra yazıldığını kanıtladığını söylemekte; bkz. *Yorum ve Aşın Yorum*, s. 61. Ayrıca bkz. *Avrupa Kültüründe Kusursuz Dil Arayışı*, s. 131. Hermetik metinlerin MS II. ve III. yüzyıla ait olduğuna dair benzer bir açıklama için bkz. el-Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s.

Hermetik külliyatta Tanrı'yı görme konusu yoğun olarak ele alınmıştı. Tanrı'yı görmek, belirli bir yaşam biçimini izlemenin ödülüydü. Tanrı uykuda, uyanırken, insan veya başka bir canlı suretinde görülebilirdi.

İnsan –elbette kâmil insan– tanrısal özün bir bedenlenmesi olarak görülmüştür. İnsanın sınırlı, tanrının sınırsız; insanın ölümlü, tanrının ölümsüz; insani bilginin sonlu, tanrısal bilginin sonsuz olması görünüşte bir ayrılık, bir yanılsama sayılmıştır. Görünüşteki ikilik; tanrı ile insanın, bilenle bilinenin, tapanla tapılanın birliği gerçeğini maskeler. Tanrı denilen töz, bilinç ve saadet ile insan arasındaki özdeşliğin kavranması en derin hikmettir. Böylece insan bütün *sen*'lerin, dünyanın *Ben*'inin maskeleri, oyunbaz taklitleri olduğu bilgisine ulaşır; geçici suretlerin etkisinden kurtulup huzuru yakalar. Bütün “sen”ler, “onlar” gelip geçecektir, ama Ben, varlıkların cevheri asla doğmamıştır ve asla ölmeyecektir. En eski dinsel metinlerden biri olan *Upaṇiṣadlar*'da şunları okuyoruz:

Başlangıçta bu dünya insan (Puruṣa) biçimindeki öz (Âtman) idi. Etrafına baktı, kendinden başka kimseyi görmedi. İlk kez “Bu benim” dedi. Buradan “ben” adı doğdu. İşte bu yüzden bugün bile birisi önce “ben” der, sonra sahip olduğu adı söyler.³⁰

Tüm evrenin Brâhma, Brâhma'nın da Âtman olduğu *Upaṇiṣadlar*'da sık sık tekrarlanır. *Upaṇiṣadlar*'a göre evren tanrı, tanrı ise herkesin içindeki özdür; Âtman, dışardaki her şeyi kuşatan Brâhma ile bir ve aynıdır. *Brihadâraṇyaka Upaṇiṣad*'da başlangıçta bu dünyanın Brahma olduğu söylenir. O kendini bilmiş ve “Ben Brahma'yım” deyince her şey meydana gelmiştir.

180 ve Étienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 109.

³⁰ *Upaṇiṣadlar*, *Brihadâraṇyaka Upaṇiṣad*, IV:1, s. 9. Ad ile adlandırılan özdeşliği hakkındaki kadim fikirleri için ayrıca bkz. *Dünyanın Fısıltısı*.

Her kim, “Ben Brahma’yım” derse “Her şey” haline gelir. Tanrılar bile bunu engelleyemez, çünkü o kişi onların bile özü haline gelmiştir. Dolayısıyla kim bir tanrıya, bu ayrı ben ayrımı diye tapınırsa hiçbir şey bilmiyor demektir. (I, IV:10)³¹

Mandukya Upaniṣad’a göre, varlıkların özünde gizli olan gerçek Ben, yani Âtman, Tanrı’nın ta kendisidir. Tanrı bilgisine ancak ben bilgisiyle ulaşabiliriz. “Tanrı’nın insandaki tezahürü olan kişisel ben ile bütün evrende teza-hür etmiş olan evrensel ben (Tanrı) bir ve aynı Varlıktır.” *Şvetâşvatara Upaniṣad*’da şöyle yazar:

Ben bu güçlü Puruṣa’yı biliyorum; karanlığın ötesinde, güneşin renginde. Sadece onu bilenler ölümün ötesine geçerler, oraya giden başka bir yol yoktur. Ondandır daha yücesi yoktur. Ondandır daha küçük ya da büyük yoktur. O gökyüzünde kurulu sabit bir ağaç gibi durağandır. Tüm dünya bu Puruṣa ile doludur. O şekilsizdir; ona hastalık bulaşmaz. O bu dünyanın ötesindedir. Bunu bilenler ölümsüz olurlar, bilmeyenler ise kedere batarlar. O her şeyin boynu, başı ve yüzüdür. O her canlının kalbinde barınır..... Puruṣa iç ruhta bir parmak büyüklüğündedir. Her canlının kalbinde barınır. O kalple, düşünceyle, hafızayla tasarlanır. Bunu bilenler ölümsüz olurlar..... Puruṣa gerçekten tüm bu dünyadır; olmuş olan ve olacak olan her şeydir..... İnsanlar ona en büyük İlk İnsan (Puruṣa) derler.³²

Ona ulaşmanın yolunu şöyle gösterir:

Bedenin, OM (AUM) hecesi ile tutuşmuştur; böylece bir odunun içindeki gizli ateş gibi, bedeninin içine gizlenmiş olan Tanrıyı idrak edeceksin..... Doğruluk ve tefekkür yoluyla O’nu bul.

³¹ Hallâc’ın “Ene’l-Hak” sözünü savunan Mevlânâ’nın sözleriyle karşılaştırınız.

³² *Upaniṣadlar*, *Şvetâşvatara Upaniṣad*, s. 281-282.

Bütün liturjik sözlerin başını ve sonuna konan OM Hint geleneğindeki ilk, en güçlü *mantra*'dır. Hindular bu heceye, 'biricik ve ölümsüz' anlamına gelen *ekākṣara* da derler. Sayısal olarak 1'e karşılık gelir; çünkü tevhidin simgesidir; çünkü OM hecesi bölünmez bir bütündür. *Mandukya Upaniṣad*'da şöyle denir:

Bütün bu dünya OM hecesinden ibarettir. Onu şöyle açıklarız: geçmiş, bugün ve gelecek. Her şey sadece OM'dur. Bu üç zaman parçasından fazlası da OM'dur.³³

Şamanizmde de, vecd içindeki şaman, ruhlarla temas kurar ve onu ilahi aktarımın aracısı olarak kullanan tanrılar veya ruhlar tarafından ele geçirilir. Japonya'daki Hokkaido Aynuları arasında, şamanların okuduğu destanlarda kullandığı birinci tekil şahıs, tanrılar adına konuşan şamanın ve şaman aracılığıyla konuşan tanrıların içindeki çok eski bir araçtır. Aynu araştırmacısı Donald Philippi'ye göre, Aynu şiiri temel olarak bir ben keşfi sürecidir.³⁴

Yehova Musa'ya görüldüğünde ona şöyle seslenir: "Ben, benim" ve devam eder: "İsrailoğullarına böyle diyeceksin: Beni size ben [olan] gönderdi" (Çıkış, 3:14-15). Kabalacılara göre Adam Kadmon bütün varoluşu kavradığı ve onu içselleştirdiği zaman onunla bütünleşir ve böylece tanrısal imgenin de kendi yüzüyle karşı karşıya gelmesine yardım etmiş olur. Yüzün Yüze baktığı bu aynada tam birleşme meydana gelir. Bütün varoluş yok olmuş, Tanrı aynanın karşısında yalnız başına kalmıştır. Kutsal isim *eye aşer eye* (Ben Benim) bu aynada kendi suretine bakan tanrısal yüzden başka bir şey değildir. "Ben benim" tanrının kendisiyle kaim bir varlık oluşunu ifade eder. Tanrı Tanrı'dır.³⁵

³³ *Upaniṣadlar*, *Māndukya Upaniṣad*, s. 309.

³⁴ Aktaran Joan Halifax, *Shaman*, s. 13.

³⁵ İbranice *eye aşer eye* "Ben Ben Olanım" sözü [*Eye* (Ben'im/Olacağım)] Tanrı'nın asıl ismi sayılır ve genellikle "Yeve" [Yahve/Yahova] olarak çevrilir; asıl anlamı, sayısız yoruma konu olmuştur. Yaygın olarak

İncil’de, Tanrı İsa’ya kendi dışındaki bir varlık gibi hitap etmez. Tanrı bizzat onun ruhundadır. İsa, babasının sözlerini kendi kalbinden dinler.

Bütünleşik, kendinden hoşnut bir benlik yalnızca bir

kabul edilen bir açıklama da Yehova’nın, İbranice “olmak” fiilinden geldiğidir; “var etmek” anlamına gelir, bundan türetilen ismin anlamı “var eden” ya da “Yaratan”dır. Kitabı Mukaddes’in Türkçe çevirisinde Rab denilmiş (Çıkış 3:15); çünkü Yeve’nin telaffuzu yasak olduğu için Tora’nın okunuşu sırasında veya dua edilirken *Adonay* (Efendimiz) şeklinde telaffuz ediliyor. Günlük konuşmalarda ise “İsim” anlamında *Aşem* diye kullanıyor. *Eye aşer eye*, Tora’nın Şemot (Çıkış) kitabının Moşe Farsı çevirisinde ise “Olacağım Gibi Olacağım” [başka bir öneri olarak da “Nasıl Olacaksam Öyle Olacağım” gösteriliyor] şeklinde çevrilmiş. Kabalacılara göre Tanrı’nın bu ismi, yaratılışın tacını, yani Keter’i, yani Tanrı’nın yaratma işine başlamasına sebep olan düşünce ve isteği ifade eder. “Olacağım” denmesinin sebebi de budur.

Étienne Gilson ise *Ego sum qui sum* (“Ben Ben’im” veya “Ben ‘Ben olan’ım”) sözünün herhangi bir metafizik içeriğinin olmadığını, ancak kilise babalarının Çıkış’tan bir metafizik çıkardıklarını belirtiyor. Aquinolu Thommaso “Ben Olanım”ın (*Qui est*) Tanrı’yı en iyi açıklayan isim olduğunu söylediğini hatırlatarak *Qui est*’in varlığa işaret ettiğini belirtiyor. Ona göre, Hristiyanlığın ‘Tanrı varlıktır/olandır’ ilkesinin temel taşı Musa Çıkış’ta koymuştur (bkz. Étienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, s. 63, 78-79; ayrıca bkz. aynı yazar, *Ortaçağda Felsefe*, s. 124). Şamlı Johannes “Ben Benim”i, Tanrı’nın anlaşılmazlığının bir ifadesi olarak anlamıştır; çünkü O “sonsuz ve sınırsız gerçeğin okyanusu gibi kendiliğinde varlığın bütününe sahip ve bunları bir araya toplamaktadır” (Bkz. Étienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 92). Robert Winston da Eski İbranicede belirsizlik ve gizem ifade etmek için benzer ifadelerin kullanıldığına dikkat çeker. Örneğin “gittikleri yere gittiler” gibi. Burada ifade edilmek istenen şeyin “bir yere gittiler” yani “nereye gittiklerini bilmiyoruz” demektir. Musa’nın sorusuna “Ben benim” diye yanıt veren Tanrı’nın böyle konuşarak Musa’yı payladığını söylüyor; Tanrı bu sözle kendisinin dünyadan ayrı olduğunu dolayısıyla insanın kendisini anlamakta aciz kaldığını ifade eder (Bkz. Robert Winston, *Tanrının Öyküsü*, s. 197-198). *Philosophia Perennis* (Ezeli Hikmet) öğretisini savunanlar ise “Ben Ben olanım”ın, bütün dinlerin kaynağı tek bir ilahi gerçekliğin ifadesi olarak Müslümanların *lâ ilâhe illallâh*’ı (Allah’tan başka ilah yoktur), *Upanişadlar*’ın *neti neti*’si (ne bu ne de şu), *Tao Te Ching*’in “Söyleyebildiğin TAO asıl TAO değil”i ile aynı gerçeği ifade ettiğini öne sürmüşlerdir.

dileğin, bir temenninin konusudur.

şimdi ve burada olan

Ortega y Gasset'nin deyişiyle "Ben yerimi değiştirebilirim, ama yerim neresi olursa olsun, benim 'burada'm olacaktır."³⁶ Şimdiki zaman, buradalık ve benlik birbirinden ayrılamazlar. Dünya, benim *buradam* ve *şimdi*'mden görülebilir ancak. Benliğimin dışındakiler bulunduğum buradaya göre konumlanmışlardır.

Tanrı her ne kadar yukarılara yerleştirilmiş olsa da, bu simgesel bir konumlandırmadır. Tanrı paradoksaldır; İbnü'l-Arabî'ye göre Tanrı hem münezzeh hem de teşbih edilebilirdir; Hak tenzihte teşbih ve teşbihte tenzih edilendir.³⁷ Tanrı hem kendini milyarlarca kez çoğaltmış hem de tek olandır. Hem zaman ve mekân içre hem de bu ikisinden ötedir; hem hiçbir yerde, hem de her yerdedir. *İşa Upanişad*'a göre Âtman, hiç kımıldamasa da düşünceden bile hızlıdır. Hem hareket eder hem de etmez. Hem uzaktır hem de yakın. Hem her şeyin içindedir hem de her şeyin dışında, hem en küçüktür hem en büyük.

Burası denilen yer, içerideki en derin yerle ilişkilidir. Bazı sûfler Tanrı'yı zıtları birleştirmesi özelliği sayesinde bildiklerini öne sürmüşlerdir. Escher'in döngüsel ve paradoks mekânlarında olduğu gibi bu en içteki yer, dışarıdaki dünyanın üzerine oturduğu zemini oluşturur. Dünya, *ben* üzerine oturtulmuştur. Burası en derin yer olarak aşağısı ama en yüce varlığın mekânı olarak da en üstteki yerdir.

Şimdi, geçmişle geleceğin iç içe olduğu bir ara zaman, daha doğrusu zamandışılıktır. Bir an olarak hem duragandır hem de hızla kayıp gider. Kierkegaard kaygıyı anla özdeşleştirir: "Kaygı, bireysel yaşamda anın kendisidir."³⁸

³⁶ Ortega y Gasset, *İnsan ve "Herkes"*, s. 85.

³⁷ Bkz. *Fusûsu'l-Hikem*, üçüncü fas.

³⁸ Søren Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, s. 93.

Kaygı, ruh ile beden, zamansal ile sonsuzun bir sentezi olan insanın tinsel olanla ve aynı zamanda ebedi olanla bağını kurar:

Tin vazedildiğinde, an da oradadır.... İnsanın yalnızca anda yaşadığı söylenebilir.... Tarih ancak an ile başlar.³⁹

benlik ve simgeler

Benlik meselesi, insanın en temel muammasıdır. Özgür irade dediğimiz, aslında ne olduğunu tam olarak bilmediğimiz bu gizemli şeyi kullanmamızı sağlayan *benlik* duygusu, *ene'l-hak* tümcesinin kalbidir. Başka bir ifadeyle Benlik bir simgeler sisteminden doğmuştur ve bir dil gibi yapılandırılmıştır. İnsan bu simge ormanında yolunu bulmaya çalışır; öte yandan varoluşu da bu ormana bağlıdır. Kendi yüzünün peşindeki insan, içinde kendisini yabancı hissetmeyeceği bir dünyaya giden yolu, kendi simgesel gerçekliğini “keşfederek” bulabilir ancak.

³⁹ A.g.e., s. 100.

mine'l-aşk

Ötekine giden bir aşkınlık olan aşk,
aslen bizi içkinliğin berisine fırlatır.

Emmanuel Levinas

berzah

“Rabbini nasıl bildin?” sorusuna Ebû Said el-Harrâz “İki zıddı birleştirmesiyle” diye karşılık vermiş. Benlik, zıtlıkların, çelişkilerin yarattığı gerilimden beslenir. Varoluşumuzun temelinde paradokslar vardır. Zimmer’in ifadesiyle,

İnsan dilinin ve düşüncesinin sınıflandırıcı mantığı paradoksal gerçeği kabule yanaşmasa da her görünüm, yaşamın her ânı, açıkça ima edilenlere taban tabana zıt nitelikleri de bir biçimde içerir.¹

Winnicott’a göre sağlıklı insan, paradokslarla yaşayabilen, oyun oynayabilen, yaratabilendir.² Kierkegaard aynı saptamayı düşünürler için yapar: “Paradokssuz düşünür tutkusuz âşığa benzer.”³ Paradoksların yarattığı “kıvıl-

¹ Heinrich Zimmer, *Kral ve Hortlak*, s. 237.

² D. W. Winnicott, *Oyun ve Gerçeklik*, Saffet Murat Tura’nın Önsöz’ü, s. 13. Winnicott’ın ‘bebeğin ilk ben olmayan şeyi’ dediği geçiş nesnesinin devreye girmesi, ilk simge kullanımını, ilk oyunun gerçekleştirilmesini de ifade eder (s. 122). “Kültürel deneyim, ilk olarak oyunda tezahür eden yaratıcı yaşamla başlar.” (s. 126). Winnicott bize geçiş nesnesi, simge, oyun, kültür ve yaratıcılık kavramlarının birbirlerine bağlı örgüsünü gösterir.

³ S. Kierkegaard, *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*, s. 42.

cımlar” hem yaratıcılığımızın hem de “günahkârlığımızın” kaynağıdır. Kierkegaard’a göre insan varoluşu sonlu ile sonsuzun sentezidir; paradoksal tinselliği bu sentezden kaynaklanır.⁴

Hem birisiyiz hem de ötekiyizdir; hem mekân ve zaman içindeyizdir hem de bunların üstünde; hem özgürdür hem de yükümlülüklerimiz vardır. Aynı anda hem sınırlanmamış, koşullanmamış ilahi bir benlik sahibiyizdir hem de kişiselliğimizin, egomuzun bağlayıp sınırladığı bir benliğe sahibizdir. Molla Câmî’nin ifadesiyle “insan cismaniyeti dolayısıyla gayet kesâfettedir [yüklüdür], ruhaniliği itibariyle de son derece latîftir [hafiftir].”⁵ Başka deyişle insan hem hayalden ibarettir hem de Hakiki Varlığı anlayabilir.

XV. yüzyıl şairlerinden Ahmed-i Dâî’ye (ölm. 1421 civarı) göre insan, kendini bu dünyanın ve başı sonu olmayan evrenin içine atılmış, çaresiz bir varlık olarak hissederek; sahip olduğu varlık bilinci yüzünden ıstırap çeker. Diğer bütün canlılar gibi çaresiz, hür olmayan bir varlıktır; yaşantısı tesadüfidir ve başkaldırması beyhude bir çabadır. Ne var ki insan aynı zamanda arzulayan bir varlıktır. Bu bağlamda insan çelişik, ikili bir tabiata sahiptir. Bir yandan istek ve arzularına uyar, bir yandan da kendi eksikliğinin, faniliğinin farkında olarak kemâlâtı ve ebediyeti, imkânsız olanı elde etme arayışındadır.⁶ Bu çelişik durumda, çoğu kere, birbirine zıt uçlara sürüklenip durur. Tıpkı Ahmed-i Dâî’nin çeng denen bir müzik aletinde kişileştirdiği gibi, durumunun bilincine vardığı için ıstırap çekmesine rağmen her mecliste şarkılar söyler; hem kendini hem de etrafındakileri eğlendirir. Ahmed-i Dâî, insanın birbiriyle çelişen yönlerini nasıl uzlaştırabildiği sorusuna yanıt aramıştır. Heva ve hevesinin peşinde koşan insanla anlam arayışı içindeki insan

⁴ Søren Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, s. 79.

⁵ *Levâiyh*’ten aktaran Asaf Hâlet Çelebi, *Molla Câmî*, s. 162.

⁶ Ahmed-i Dâî, *Çengnâme*, haz. Gönül Alpay Tekin, s. 35.

onun eserinde yan yanadır. İnsanın ıstırapla yoğrulmuş olduğu halde, nasıl olup da bu kadar neşeli olabildiğine hayret eder:

... yarattığı şey neşe, fakat kendisi gamdır. Eğer neşe ehliyse niçin gamlı duruyor; eğer gamlı ise bu yarattığı neşe ve şenlik de ne oluyor; eğer gaza ehliyse bu neşe ve sevinç ve tedbirsizlik nereden geliyor; eğer ihtiyarsa ne için genç bir delikanlı gibi fettanlık yapmaktadır; eğer genç bir delikanlıysa niçin ihtiyar görünüşlü ve beli iki kattır?⁷

Mistikler daima sözcüklerin sefaletinden, onlarla hakikatin ele geçirilemeyeceğinden dem vurmuşlardır; ama sözcükler olmadan da hakikat dile getirilemez. Onlar için dünya hem “büyüldür” hem de “açıklanabilir”dir; hem ölümü tadacağız hem de ölümsüz olacağız; hem âşık hem de mâşukuzdur. Mevlânâ “Bizler hem aynayız, hem de aynadaki güzelliğiz, orada görülen yüzleriz” derken, yine insan varoluşunun paradoksallığına değinir.⁸ Molla Câmi de bu “acâip”liğin farkında olanlardandır:

‘Gönül acâip bir aynadır’ dediler; onda hodbin [bencil] güzelliğin yüzleri akseder. Garibi şu ki, o aynada güzel-lerin yüzü yoktur. O hem güzel, hem de aynadır. İşte asıl acâip olan şey budur!⁹

İnsan, İbnü’l-Arabî’ye göre hem ‘ezeli ve hâdis [sonradan olan]’ hem de ‘ebedi ve daim’dir. *Fusûs*’un İsa Fassı’nda, *beşer* (insan) kelimesiyle *mübâşeret* (bir işe girişme) kelimesi arasında etimolojik ilişki kurarak, insana *beşer* dendiğini ileri sürer; çünkü Yaratan onun hamurunu yoğurma işine iki eliyle girişmiştir (Kur’ân, 38:75). İnsanı diğer varlıklardan üstün kılan da onun Yaratanın *iki eli arasında* yoğrulmuş olması, yani ikili bir doğaya sahip olması, dolayısıyla *arada* oluşudur. Arabî’ye göre onun

⁷ Ahmed-i Dâi, *a.g.e.*, s. 80.

⁸ Hz. Mevlânâ’nın *Rubailer*i, çev. Şefik Can, beyit 1817.

⁹ Asaf Hâlet Çelebi, *Molla Câmi*, s. 71.

paradoksallığı yaratılışından gelen bir niteliktir. Yaratıcı, isim ve sıfatlarının bütün kemallerini insanda ortaya koyarak, onu kendi suretine göre var etmiştir; böylece insan “Hak ile âlem arasında bir berzah, dikili bir ayna olmuştur. Hak, insan aynasında kendi suretini görür.”¹⁰ Bu ayna iki ucu birleştirici ve ayırıcı sınırdadır. “Sınır olmak insanın hakikatidir.”¹¹

hem/hem de

Hatırlanacağı gibi Sartre iki ayrı varlık kipi tanımlamıştı: kendinde-varlık, kendisi-için-varlık. Kendinde-varlık yalnızca vardır, bir varoluşu yoktur, salt olduğu şeydir, oluşa katılmaz. Zamandışıdır, bilinç-olmayandır. “Varlık vardır. Varlık kendinde olandır. Varlık ne ise odur.”¹² Bunun anlamı ise onun hiçbir olumsuzlama içermemesidir. Kendinde-varlık bir yargıya, yasaya, kendinin bilincine benzer hiçbir öznelliğe sahip değildir.

Varlık yoğun olumluluktur. Dolayısıyla başkalık nedir bilmez: kendini, bir başka varlıktan başka olarak asla ortaya koymaz; başkası ile hiçbir bağ taşıyamaz.¹³

Kendinde-varlık, kendinin bilinci gibi kendine göndermez; çünkü varlık bizzat bu *kendidir*. Buna karşın, zamansal ve mekânsal insan öznesinin varlık kipi kendi-için-varlık,

¹⁰ *Fütühât-ı Mekkiyye*’den aktaran Suad el-Hakim, *a.g.e.*, “Suret” maddesi. Her ne kadar kutsal metinlerde ve tefsirlerinde hiç söz edilmesine de, bu erdişi suretin Havva’nın yaratılmasıyla değişikliğe uğradığını söyleyebiliriz. Çünkü Âdem’in içinden dişil olanın ayrılması dolayısıyla Âdem’in erkek ve dişil olarak bölünmesi, yani ilk Âdem’in hakikatinin değişmesi nedeniyle ikinci, yani bölünmüş Âdem’le aynı “yüze” sahip olduğunu söyleyemeyiz artık. Bu ilk eksilmedir.

¹¹ *İnşau’d-Devâir*’den (s. 22) aktaran Suad el-Hakim, *İbnü’l-Arabi Sözlüğü*, “İnsan-ı Kâmil” maddesi. Ayrıca bkz. *Fütühât-ı Mekkiyye*’den aktaran Suad el-Hakim, *a.g.e.*, “Berzah” maddesi.

¹² Jean-Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 44.

¹³ *A.g.e.*, s. 44.

ne değilse o olan, ne ise o olmayandır.

Kendisi-için-varlık kendinde-varlığın olumsuzlanmasıyla ortaya çıkar; olumsuz yargılar, sorgulama, yıkıcı edimler kendisi-için-varlık'ın temel varoluş biçimleridir. Kendisi-için-varlık, hiçliğin taşıyıcısıdır.¹⁴

Sartre'ın *Bulanti*'sında, Antoine Roquentin parkta oturmuş dalgın dalgın bir ağacın gövdesine, toprağın derinliklerine doğru uzanan köklerine bakmaktadır. Ağaç aniden Roquentin'in gözüne yabancı, tuhaf görünmeye başlar. Onu olağan bir ağaç olarak değil de tümüyle nedensiz, bir zorunluluğu olmayan "kendinde-varlık" gibi görmeye başlar. O an kendi varlığını ağacınkiyle özdeşleştirip bir varoluş bunalımı yaşar. Çünkü kendinde-varlığın varlığı vardır ama varoluşu yoktur. Sadece olduğu şeydir, oluşa tabi değildir. Oysa Roquentin tıpkı müzik notaları gibi kesin ve zorunlu olmayı arzulamaktadır, yani "kendinde-varlık olan bir kendisi-için-varlık" olmak ister. Bu Sartre'ın "total varlık" dediği şeydir. Total varlık kendinde-varlık ile kendisi-için-varlık'ın sentezlenmesiyle ortaya çıkar; bu, insanın insanlaşması demektir.¹⁵

İnsan hiçbir eksikliğin bulunmadığı bir varlık olmak ister. Ancak kâmil olan tek varlık tanrınınıkidir. Öyleyse insan tanrı olmak ister; insanın insanlaşmak istemesinin temelinde de idealleştirilmiş, yüceltilmiş bir insana dönüşme olarak tanrılaşma arzusu vardır. İnsan olanaksız bir arzunun pençesine yakalanmıştır bir kez. Bu yüzden Sartre için insan "nafile bir tutku"dur; onun paradoksallığını şöyle ifade etmiştir: Kendisi için varlık, ne ise o değildir ve ne değilse odur.¹⁶

¹⁴ Kierkegaard da kaygının nesnesinin hiçlik olduğunu söylemiştir. Kaygı ile Hiçlik daima karşılıklı ilişki içindedir. Søren Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, s. 108.

¹⁵ "Total varlık" terimini tasavvufi "cami varlık" terimiyle karşılaştırınız.

¹⁶ Aktaran Serdar Rıfat Kırkoğlu, bkz. Jean-Paul Sartre, *Ego'nun Aşkınlığı*, Önsöz, s. 19-20; ayrıca bkz. aynı yazar, "Sartre'ın Ontolojisi ve Özgürlük Ahlakı Fikrinin Gelişimi," *Çağdaş Fransız Düşüncesi* içinde,

Bir tür “kendinde-kendisi-için-varlık” olan tanrı fikri de paradoksaldır. Tanrısala da ikili bir doğa atfederiz. Her şeyden önce o adlandırılabilir-adlandırılmazdır; en zâhir bâtındır; “hem Zâhir hem Bâtın”dır (Kur’ân 57:3); en küçükteki en büyüktür; en hızlı hareket eden hareket-sizdir; en yakındaki en-uzak-olan’dır; her şeyin içindeki her-şeyin-dışında-olan’dır; zamanın içindeki zamandışılık; mekândaki lâmekân; en çok olan tek; ilk ve sondur; hem ganîdir (zengin) hem de talep eder; celâl özellikleriyle sınırlanmış, kemal isimleri yönünden ise Mutlak’tır. Örneğin Hint tanrısı Şiva bir yandan sukûnettir, bütün gerilimleri yok eden içe dönük bir sakinliktir hem de faaliyet-tir, “yaşamın çılgınca, amaçsız ve oyunbaz enerjisi”dir.¹⁷

sevmek ve sevilmek

Brahmâ, Aşk’ı yarattığında kendisinin (Şiva ve Vişnu ile birlikte) onun kudretine teslim olacağını bilir; bilincin yaratıcı ışığının ve karşı konulmaz cazibenin kişileşmiş hali olan ilahi kadına duyduğu istekle baş edemez.¹⁸ Brahmâ maddi dünyayı manevi araçlar yardımıyla, yani meditasyon halindeyken yaratmıştır.

Ama meydana getirdiği görüntüleri denetleyemez veya belirleyemez. Bu görüntüler onu şaşırtır, sersemletir, dengesini bozar. Yine de onlarla yüzleşir, onların derinliklerini yansız olarak enine boyuna inceleyerek kendi özülle karşılarına çıkar; çünkü bu görüntüler, düşman ve yabancı gibi görünse-ler de sonuçta bizzat kendi tözünün ürünleridir.¹⁹

İlahi kadın, Aşk tanrısı en başından beri Brahmâ’nın ruhunun, zihninin derinliğinde yaşamaktadır. Brahmâ’nın yaratıcı kudretidir ve onun durgun zihin-sularından çı-

s. 28-29.

¹⁷ Heinrich Zimmer, *Hint Sanatı ve Uygarlığında Mitler ve Simgeler*, s. 190.

¹⁸ Heinrich Zimmer, *Kral ve Hortlak*, s. 270.

¹⁹ A.g.e., s. 287.

kıp karşısına dikilir. Su dalgalanmış, köpürmüş ve bulanmıştır; Brahmâ mutlak meditasyonundan çıkmıştır. Onun yarattığı ve üretici enerjisinin bedenlenmiş biçimi olan Aşk tanrısı, bütün varlıklar üzerinde hatta kendi yaratıcısı üzerinde egemenlik kurar. “Yaratıcı, ezeli ve ebedi tasarıma göre dünyayı kendi içinin bir ayna yansıması olarak yaratırken, onun içinde gizliden gizliye hep faaliyette olan güç Aşk tanrısı mıydı?” diye sorar Zimmer.²⁰

Tanrı’nın yaratması hem aşk eylemidir hem de aşkı yaratan eylemdir. Bütün kâinat aşkın çocuğudur. Evren aşkla hayat bulmuştur. Tanrı, kendisi dışında hiçbir sebep olmaksızın kendini sevmektedir. Öyleyse Tanrı kendisinin aşkıdır. Kendisinin başkalarınca sevilmesini sağlamakla aşkın yaratılanlarda da ortaya çıkmasına neden olur. Mistikler için kişinin kendini sevmesi ile Tanrı’yı sevmesi bir ve aynı şeydir. Kendimizi severiz, bizdeki O yüzünden. Kendi kemâlâtına yönelen insan Tanrı’ya benzemek ister; çünkü tek kâmil varlık Tanrı’dır.

Aşk, ben arayışıdır; kavuşma, aşkı yani arayışı, ikiliği ortadan kaldırır. Tekliğin doğurduğu yalnızlık ise yeniden eş arayışını, yüceltmeyi ve aşkı doğuracaktır. Bu çevrim, gizemcinin su içtiği ve yıkandığı ırmaktır.

zehirli şerbet

Sûfiler, aynı anda hem cezbedici ve korkutucu hem de öldürücü ve diriltici olduğu için, ilahi aşkı, mâşuktan başka her şeyi yakıp yok eden bir alev gibi görmüşlerdir. Aşk zehirdir, ama bu zehirden daha hoş bir şerbet, bu hastalıktan daha hoş bir sağlık yoktur.²¹ Aşk hem karşıtlıklar arasındaki kıvılcımdan doğar hem de karşıtlıkları ters yüz eder, dahası onları birbirleriyle bütünleştirir:

²⁰ A.g.e., s. 283.

²¹ Mevlânâ, *Mesnevi*, çev. Abdülbâki Gölpinarlı, c. VI, beyit 4611.

Aşkta, acılıklar tatlılaşır; aşk yüzünden
 bakırlar altın olur
 Aşk yüzünden tortular durulur, arınır. Aşkta dertler
 şifa bulur, sağalır.
 Aşkta, ölü dirilir, aşk yüzünden padişah kul kesilir.²²

Sevgiliyi hem onun için hem de kendimiz için severiz. Onu severiz, çünkü onda kendi varoluşumuzun gizli gerçeğini buluruz. Öte yandan onu severiz çünkü onda, onu aşan “evrensel gerçeği”, sonsuzluğu yakalamışızdır; en azından öyle sanırız. Bu ikili yan, aşkın diyalektiğini oluşturur: Benlik, yalnızlığı içinde kendini uzun süre koruyamaz. Sevme-sevilme veya bilme-bilinme isteği bir başkasını gerektirir. Aşkta yalnızlık ve birliktelik birbiriy-le uyumlu bir karşıtlık oluşturur.

özgür köle

Tagore’un dediği gibi “sevgi aynı anda hem bir, hem de iki olmak zorundadır.” Yalnızca tek başımıza yaşayacağımız bir özgürlüğün peşinde değiliz; özgürlük kadar bağımlılığı da isteriz. Bu, bütün sınırlamaları hoş karşılamada ve onları aşmada sevginin sahip olduğu çok önemli bir işlevdir; sevgide, esaret de özgürlük kadar görkemlidir.²³ Levinas, “Başkasına sahip olduğumda ben ona, onun bana sahip olduğu bir durumda sahip olurum: hem köle hem de efendi olarak”²⁴ derken aynı şeyi dile getirmektedir. Özgürlüğümüz sorumluluğumuzla sınırlanmıştır. “Özgür bir varlık zaten artık özgür değildir, çünkü kendisinden sorumludur.”²⁵

Özgürlük bir zorunluluktan kurtulmak, ama aynı zamanda bir zorunluluğa doğmaktır.

²² A.g.e., c. II, beyit 1532-34.

²³ Rubindranath Tagore, *Sadhana, Yaşamın Kavranışı*, s. 94-95.

²⁴ Emmanuel Levinas, *Sonsuza Tanıklık*, s. 114.

²⁵ Emmanuel Levinas, *Zaman ve Başka*, s. 114.

... paradoksal olarak, özgürleştirici olan şey katı bir sınır koymaktır ve katı bir sınırın yokluğu soluksuz kalma olarak yaşanır. Öznenin Kantçı özerkliğinin bu denli güç olmasının nedeni budur; ima ettiği şey tam da dışarıda kimsenin olmadığı, “doğal otorite”nin dışsal bir failinin, bu işi benim yerime yapıp bana sınırimi koyacak failin olmadığı, doğal “kualsızlığıma” kendimin bir sınır koymak zorunda olduğumdur. Kant insanın bir efendiye ihtiyaç duyan bir hayvan olduğunu yazmış olmasıyla ünlü olsa da, bu bizi yanıltmamalı.... Kant’ın asıl hedefi, daha çok, dışsal bir efendi ihtiyacının kendisinin yanıltıcı bir cazibe olduğunu göstermektir: insan, kendisini kendi zor özgürlüğünün ve kendine karşı sorumluluğunun çıkmazından korumak için bir efendiye ihtiyaç duyar.²⁶

İnsan, efendinin yasakları aracılığıyla kendisine bir sınır konmasını ister. Fakat bir yandan da efendiyi kıskırtmak, onun otoritesini sorgulamak için yeni bir efendi çağrısı yapar; dolayısıyla onun efendi arzusuna hep gizli bir yönlendirilebilir efendi isteği eşlik eder.²⁷

... gerçekten aydınlanmış “yetişkin” bir insani varlık *artık efendiye ihtiyaç duymayan*, kendi sınırlarını tanımlamanın ağır yükünü tam olarak üstlenebilen bir öznedir.²⁸

Yaratıcı efendi yaratmakta özgürdür ama yaratarak kendi özgürlüğünün sınırlandığı bir alana sıkışır. Doğa bir kozmos ise, yani düzenlenmiş, kurallı, anlamlı ve akılcı bir bütünlük ise, kaos hiçbir zaman olmamıştır. Eğer en başından beri kozmos var ise bu, doğayı yaratan tanrıyı, doğaya hâkim kıldığı yasalara uymak zorunda bırakmalıdır. Öyleyse tanrının her şeye kadirliği kendi yarattığı determinizmle sınırlandırılmış olmalıdır. O zaman tanrı istese de, kendi koyduğu fizik yasalara aykırı bir mucize gerçekleştiremeyecektir. Eğer tanrı adil ise, adil olmakla

²⁶ Slavoj Žižek, *Paralaks*, s. 90.

²⁷ A.g.e., s. 91.

²⁸ A.g.e., s. 90.

kendini sınırlandırmak durumundadır, kendi koyduğu adalete uymak zorundadır. Aksi halde adil olamaz. Adil bir tanrı istese de adaletsizlik yapamaz artık. Kader konusuna gelince, her insana ancak istidadı doğrultusunda bir kader yazabilir.

Spinoza sonsuz varlığın yaratıcı tabiat olarak hür, yaratılmış tabiat olarak zorunlu olduğunu söyler ve zorunluluğunu kendinden aldığı için tanrının hür olduğunu belirtir.

yalnızım/değilim

Seven ile sevilen arasındaki arzu ilişkisi bağıllık kadar yalnızlık ilişkisidir de; insan ötekini bulduğunda kendini bulmaktadır aynı zamanda. Özne yalnızdır, çünkü biriktir. Yalnızdır, çünkü var olmak için buna ihtiyacı vardır. Var olmak kendimizle meşgul olmak kadar “başkasıyla birlikte olma”yı da gerektirir ve her kavuşma ikiye tek olmadır. *Başkanın* elinden tutup *aynıya* dönmektir. Hasan-ı Basrî bir şiirinde Tanrı’ya şu sözleri atfeder:

O beni arzuluyor ve ben onu arzuluyorum. O beni arzula-
yınca, ben onu arzulayınca, benle onun arasındaki perdeleri
kaldırıyorum.²⁹

Âşık, kaldırdığı perdenin ardındaki aynada kendini göre-
cektir. Sevgililerin kavuşmalarındaki bu tekleşme Hallâc’-
ın şiirinde şöyle yansır:

Arzulananım ve arzulayanım ben
Hulûl etmiş iki ruhuz bir bedende
O’nu görürsün sen, beni gördüğünde.³⁰

Bu aşk Leyla ile Mecnûn’un aşkı gibi hem mecazi hem de ilahidir. Aşkın doruk noktasında Mecnûn Tanrı’nın

²⁹ Aktaran Jean Chevalier, *Sufilik*, s. 24.

³⁰ Aktaran el-Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 218.

aynası olur. Mâşuk, âşığın bakışında kendi ezeli-ebedi yüzünü seyreder. Ruzbihan Bakli her varlığın, kendisine kaynaklık eden Nur'u seyre dalan bir göz olduğunu söyler. Tanrı yaratılıştan beri kendisinden başka bir dünyayı seyretmemiştir.

Tıpkı *karşıtlar* arasında olduğu gibi, yaratan ile yaratılan arasındaki ilahi aşk ilişkisinde de arzuladığımız sadece ötekini sevmek değil, aynı zamanda sevmektir de, yani ötekinin bizim için duyacağı arzudur; “evrensel anlamda arzu duyulan şey, kalıcı bir sevilme duygusudur.”³¹ Aşk başkasına değil, onun aşkına duyulan aşktır. Başkasının aşkına duyduğum aşkla kendime dönerim, kendimi severim. Blake’in şiirine şöyle bir nazire yapabiliriz öyleyse:

Nedir Tanrı'nın insanda aradığı
Bilindiğini okumak yüzünde
İnsanın Tanrı'da nedir aradığı
Bilindiğini okumak yüzünde.³²

Yaratan ile yaratılanı birbirine bağlayan bilme arzusu, bilincin dışavurduğu eksiklik duygusunun bir özelliği olabilir mi? Arzu duyarak, adlandıramadığımız ve aynı zamanda benliğin bir parçası olan başkayı harekete geçiririz. Sûfi sadece Tanrı'yı bilmeyi istemekle kalmaz, O'nun arzusunu da arzular; yani O'nun kendisini arzulamasını ister. Sonsuzluğa, adlandırılmayana âşık sûfi, birleşmeyi/aydınlanmayı gerçekleştirmek için varlığın kendisini de ortadan kaldırmayı (*fenâ'yı*) hedefler; ancak bu şekilde *kendini gören göz* olabilir. Sûfinin bu arzusu, temelde onun Başka'dan ayrılmışlığından duyduğu hoşnutsuzluğun ifadesidir.

³¹ Joel Kovel, *Tarih ve Tin*, s. 67.

³² Orijinali şöyle (Aktaran, J. Kovel, *a.g.e.*, s. 67.):

Nedir erkeğin kadında aradığı
Doyurulmuş arzuyu okumak yüzünde
Kadının erkekte nedir aradığı
Doyurulmuş arzuyu okumak yüzünde

Sûfî *kendini* arzulayan *başkadır*; yani hiçbir zaman kendisiyle basit bir özdeşlik içinde değildir. Yunus,

Beni sorman bana bende değilem
Bir ben var bende benden içeri

derken bunu dile getiriyordu; bizim, olduğumuzu sandığımız şey olmadığımızı, dahası bizim çoğu kez kendimiz olmadığımızı, daima başkalarıyla birlikte olduğumuzu söylüyordu. Başkalık, varlığımızın başka yerde olduğunun idrakidir. Galatyalılara Mektup'ta (2:20) şöyle seslenir Yuhanna: "Ben yaşıyorum, ancak yaşayan ben değilim." Tanrısal olan bize bizden yakındı; Giordano Bruno'nun (1548-1600) sözüyle o, bizim kendi içimizde olduğumuzdan daha çok içimizdeydi.³³

karanlık sular

İkili doğamızın en asli görünümlerinden birisi olan ruh ve beden ayrımı, aynadaki akis probleminin de temelinde yatar. Aksinde, insanı kendine âşık eden, hatta kendinden korkutup şaşırtan bir şeyin varlığı, ruh ve beden ayrımının ortaya çıkmasına neden olmuş kaynaklardan en önemlisi olsa gerek.³⁴ Bazı kültürlerde, insanın ruhunun kendi göl-

³³ Aktaran Jorge Luis Borges, *Öteki Soruşturmalar*, s. 17.

³⁴ Friedrich Nietzsche, ruh ve beden ayrımının kökeni olarak rüyaları gösterir: "İnsan, rüyasında ikinci bir gerçek dünyayı tanıdığını sanıyordu; işte tüm metafiziğin kökeni budur. Rüyalar olmasaydı, dünyanın bölünmesi için bir neden bulunamazdı. Ruh ve beden ayrılması da rüyanın en eski kavranışıyla bağlantılıdır, ruh görünüşlü bir beden kabulü, yani tüm ruhlar inancının ve olasılıkla tanrı inancının da kökeni bununla bağlantılıdır" (Bkz. *İnsanca, Pek İnsanca*, c. I., s. 27.) Bu görüş, çocukların ilk rüya deneyimleriyle de uyumludur. Jean Piaget'nin ifade ettiği gibi çocuk ilk kez rüya gördüğünde rüyayı gerçeğe karıştırır. "Uyandığında rüyayı gerçek, nesnel bir unsur gibi görmeye devam eder ve özellikle rüyanın anısı bir önceki günün anısıyla karışır..... Kâbus gören bir çocuğu yatıştırmanın ne kadar zor olduğunu biliriz; çocuğa sadece rüyasında bir şeyler görmüş olduğunu

gesinde ya da sudaki veya aynadaki yansımasında olduğuna inanılır. Eski Yunan'da insanın kendi yansımasına bakmasının ölümüne yol açabileceğine, çünkü yansımanın ruhu yakalayacağına inanılmıştır. Bugün bile cenaze törenlerinde aynaların örtülmesi âdeti, su dolu kapların ağızlarının kapatılması gibi âdetler, ölünün ruhunun buralarda barınabileceği korkusundan kaynaklanmaktadır. Aynı sebeple, aynanın kırılması uğursuzluk sayılır.

Andamanlılar, aynadaki yansımalarına ruhları gözüyle bakarlar. Zulular, karanlık su birikintilerine bakmaktan kaçınırlar, çünkü içinde, suretlerini alıp götürerek ölümlerine sebep olan bir hayvanın yaşadığına inanırlar. Melanezya'daki Semer adasında bir gölcük vardır, içine bakan ölür; kötü ruh, sudaki yansımasını yakalayarak yaşamını alıverir insanın. Sudaki suretine âşık olan ve giderek zayıflayıp sonunda ölen güzel Narkissos'un 'katilleri' de belki bu sudaki ruhlardı.

"Valuwa'da [Banks adaları] hiç kimsenin bakmaya cesaret edemediği derin bir çukur vardır. Bir kişinin yüzünün yansıması bu dipteki suyun yüzeyine düştüğü takdirde o adamın öleceğine inanılmaktadır. Cin adamın canını alıp gidecektir."³⁵

Bireyin gölgesi, sureti, yansıması, ilkel insanın kendini oluşturan öğelerdi; onun birer parçasıydı. Suret asıl varlıktan farklı bir şey değildir. Suret aslın yerine geçer. Dolayısıyla surete sahip olan asla da sahip olur; ona tesir eder.

Söz konusu kültürlerde gölge ve yansımalar için söylenen şeyler, portreler için de geçerlidir. Portrelerin genel-

anlatmakta büyük zorluklar çekeriz." (Bkz. Jean Piaget, *Çocuğun Gözüyle Dünya*, s. 85.) Rüya anıları, özellikle duygusal rüyalara ilişkin olanlar, uyanıklık durumuyla ilgili anılarla kolayca karışabilmektedir. Çocuk daha ileri yaşlarda rüya-gerçek ayrımı yaptığında da rüya imgelerinin aldatıcı ama nesnel bir gerçekliği olduğunu düşünmeyi sürdürür; "tıpkı kitaptaki resmin kesinlikle kâğıttan ve gerçek renklerden oluşması gibi". (Bkz. Jean Piaget, a.y.)

³⁵ Aktaran Lucien Lévy-Bruhl, *İlkel İnsanda Ruh Anlayışı*, s. 141.



"Narcissus" Caravaggio, 1597-1599.

Duruluğu, besleyiciliği, göz ve ayna olmasıyla da kibirsiz, doğal, sakın bir nar-sizm yaratır su. H. D. Thoreau, "göl... yeryüzünün gözüdür, gözünü o göze daldıran kişi, orada kendi doğasının derinliğini bulur" der. Su aynı zamanda insanın ilk narsistik deneyimini, bakanla aynalayanın birliğini de hatırlatır (Bkz. Nurdan Gürbilek, s. 106). Ayna Narkissos'un kendi güzelliğini görmesi-nin kaçınılmaz gerci olduğu kadar hakikatin de simgesi olarak okunabilir. Hakikat aynasında, güzellik, kucaklanamazdır; Narkissos'un suda yansıla-nan yüzü derin bir boşluktur. Su, bu tek başına yaşanan -kısır- şehveti yan-sıtan bir ayna olduğu kadar onu baştan çıkaran iç dünyanın karanlıklarına gömülmüş tutkularıdır da; su Narkissos'un "lanetli" aynasıdır; Baudelaire'in paradokslarıyla ifade edecek olursak hem yaradır hem bıçak, hem tokattır hem yanak, hem kurbandır hem cellat. O ayna ki Narkissos'u kendi kendinin celladı etmiştir.

likle kişinin ruhunu taşıdığına inanılır. Portre ile portresi yapılanın özdeşliği fikri, ritüellerde kullanılan tasvirlerle ilişkin mucizelerde de karşımıza çıkar. Tibet ve Moğol ef-sanelerinde ressamalar Buda'nın portresini yapmaya çalışırlar ama başaramazlar; bunun üzerine gölgesini çizip boyamakla yetinirler. Bunun bir versiyonu da daha önce bahsettiğimiz Mevlânâ'nın portresini çizemeyen ressam hikâyesidir. Bunlar suret ile büyü arasındaki ilişkiyi hatırlatmaktadır: Birisinin suretine sahip olmak onun üzerinde güç sahibi olmayı sağlayabilir. Büyük şahsiyetlerin resimlerinin yapılamayışı onların yüzlerinin ele geçirile-meyişini, ruhlarının derinliğini dolayısıyla onların büyü-sel yolla etkilenemeyecek oluşlarını ifade eder.

Suret ile aslın özdeşliğine inanan kişiler doğal olarak fotoğraf veya resim yoluyla suretlerinin 'alınmasından' nefret ederler. Çünkü eğer portre ruhsa ya da en azından bir kişinin portresi onun ruhundan bir parça taşıyorsa, portreye sahip olan kişi onun bedeni üzerinde öldürücü etkilerde bulunabilecektir.³⁶ Bugün bile çoğu sofı Muse-vi, fotoğraf çektmekten kaçınır.³⁷ Aynı inanç, kimi Afrika kabileleri arasında da mevcuttur. "Fotoğraf ruhumun bir parçasını alıp götürür" eski bir Japon sözüdür.

zamana direnen otoportre

Çağdaşlarından çok gelecek kuşaklara seslenen otoportrenin asıl tutkusu, ölüme karşı verilen savaşı kazan-maktır. Resme, heykele, fotoğrafa dökülmüş bunca yüzün yaşamımızda tuttuğu yeri düşünecek olursak, girişim hiç de boşa değildir. Her şeyi yok eden zamanın akışına, insan imgelerle karşı koymaz mı? Romalı *patricius*'lar (soylular), atalarının portrelerini veya maskelerini (Lat. *persona*) aile törenlerinde bulundururlardı. Benzer bir gelenek eski im-

³⁶ James G. Frazer, *Altın Dal*, c. I, s. 143-145.

³⁷ Perle Epstein, *Kabala, Yahudi Mistiklerinin Yolu*, s. 172.

paratorluk sonrasındaki Mısır'da da vardı; büyük dinsel törenlerde önemli ataların ahşap heykelleri taşınırdı. Özetle ölüleri imgeleriyle 'yaşatma' zamana karşı bir savaştı.

Tanrı'nın evren üzerindeki hâkimiyeti yalnızca onun yaratıcısı olmasından gelmez, aynı zamanda evrenin onun otoportresi oluşundan, bir küçük evren olan insanı kendi suretinde yaratmakla³⁸ imgesinin zaman ve mekân içinde *yayılmasını* sağlamış olmasından kaynaklanır. Elbette yaratanla yaratılanın benzerliği salt suretle sınırlı değildir; onlar aynı zamanda birbirleri için "bilinebilir"dirler. Tekvin kitabının ilk insan çifti, iyiyi ve kötüyü bilip bilgelik kazanarak "Tanrı gibi olmak" (Tekvin 3:4-8) amacıyla Bilgi Ağacı'nın yasak meyvesini yemiştir. Yılan, "... ağacın meyvesini yediğinizde gözleriniz açılacak, iyiyi kötüyü bilerek Tanrı gibi olacaksınız," (Tekvin 1:5) demişti; öyle de oldu. Tanrı yılanı doğrulayarak şöyle dedi: "İşte adam iyiyi ve kötüyü bilmekle bizden biri gibi oldu" (Tekvin 3:22).

Tasavvufta öne çıkarılan "Muhammed'in ruhunu yüzümün nurundan halk ettim" hadisiyle Tevrat'taki ilgili pasuk yeniden üretilir. Muhammed, yüzün kutsallığına özellikle vurgu yapar ve Allah'ın Âdem'i kendi suretinde yarattığını hatırlatarak savaşta bile düşmanın yüzüne darbe indirilmemesini tembihler.³⁹ Peygamber'in özellikleri arasında, yüzünün ay gibi parlaması vardır, yani ışıltar ve nur yayar.

Tasavvufi ilk aşk (*muhabbet-i asliyye*) kuramında Yaratıcı ile Âdem arasındaki "benzerliğe" dikkat çekilir. Tanrı doğal olarak kendisinden kaynaklanan varlığı sever; kendisini ona göstermek ister. O'nun en büyük arzusu ötekince arzulanmaktır; ilahi özne, ötekinin arzusunu arzular, onun tarafından sevilip arzulanmak ister; zira kendinin

³⁸ "Tanrı insanı kendi suretinde yarattı" (Tekvin 1:27) ibaresi İslam geleneğinde hadis olarak yer alır: *Halaka'l-lahu Âdeme 'alâ sûretihi*. Anlamca benzer bir ayete Kur'ân'da da rastlanır: "Ona şekil verdiğim ve kendi ruhumdan ona üflediğim zaman..." (15:29).

³⁹ Martin Lings, *Hız Muhammed'in Hayatı*, s. 420.

bilincine öteki olmadan varamaz. Ötekinin *yansıtma* işlevi olmadan kendine yabancılaşamaz, yani kendini kendi düşüncesinin nesnesi kılamaz; başka deyişle o “aynalarından başka bir şey değil”dir.

Tanrı, tanrısal isteğini, yani başkasının isteğine yönelen isteğini, tanrılığını tehlikeye atarak (ya tanrı olarak kabul edilmez ise!), tecelli ederek (ya tecellisi görülmez ise!) ortaya koyar. Aksi halde bunca kendini tanrı olarak kabul ettirme, kendi tecellisinin görünürlüğünü belli etme gayreti nasıl açıklanabilir. Çünkü tanrı başkasının isteğini isteyerek kendi değerinin başkalarınca istenen bir değer haline gelmesini gerekli kılar. Kendi tanrılığını ötekinin kendi değeri gibi bilip tanınmasını, yani kendi özerkliğinin kabulünü ister. “Gizli bir hazineydim. Bilinmek istedim, bu yüzden evreni yarattım” kudsi hadisine benzer bir ifade *Brihadâraṇyaka Upaniṣad*’da yer alır: “Tanrı, kendisini göstermeyi diledi. Bu sebeple yüzlerce, binlerce, milyonlarca şekil yaratarak, o şekillere büründü.” Yaratma; bilincin, iç dünyasını dışavurumu, kendini ifade edişi, içindeki gizli kalmış hazinelerin görkemli bir biçimde açığa çıkması, derinlerde gömülü düşüncelerinin itirafı ve sevgisinin sırlarını açığa vuruşudur. Tanrı evreni yaratmakla kendini kendine açarak kendini kendine nesne haline getirmiştir. Bu tek yanlı bir bilinmedir; zira tanrı bilinip tanınası saymadığı *başkasınca* bilinmek ister. Onun *trajedis*i de buradadır. Kendisince değeri olmayan birisince bilinebilir ancak. Bu da onun tatmini imkânsız arzusunun kaynağını oluşturur. Bu bir çıkmazdır. Her irade eylemi gibi tanrının ki de bir kendini sınırlama eylemidir. “Eylem arzusu sınırlama arzusudur. Bu anlamda her eylem bir kendini feda etme eylemidir.”⁴⁰

Yaratan kendi tezahürünü arayan ve bunun için çabalayan arzulu bir özne olarak, arzusunun hedefi hakkında sezgisel bir bilgiye sahiptir. Yaratıcılık yaratıcının

⁴⁰ G. K. Chesterton’dan aktaran Slavoj Žižek, *Paralaks*, s. 90-91.

kendini keşfetme, kendilik bilincini yetkinleştirme gayretidir. Sükûn bulmuş dingin bir arzudan daha anlamlı ve güzel bir şey olmadığını görür ve nihai işin arzuyu terk, bütün arzuları öldürmek olduğunu anlar.

tanrının yüzü

İlahi bilinç başkasınca bilinmeyi ister. Bilinme arzusu yaratmayı zorunlu kılar. Yaratma, tanrısal bilmenin, özellikle görmeye dayalı olduğunu gösterir. Yaratma her şeyi ve dolayısıyla kendini görerek bilmedir; ancak bu bilme 'başkasınca bilinmeden' mümkün olamazdı. Bu bizi Yüz kavramına götürür. *Herşeyde* kendini görme, *herşeyi* bir Yüz haline getirir.

Süleyman'ın Meselleri'nde "Tanrı her şeyi kendisi için yarattı" (16:4) denir. Tanrısal bilgi her şeyin bilgisi olduğu için başka bir bağımsız bilgiye yer bırakmaz. Bu yüzden yaratmak demek aynadaki suretine bakmak demektir. Aynaya bakmak ise kendini düşüncesinin nesnesi kılmış bir düşüncenin mecazıdır. Mistik düşünce için aynaya bakmak yaratıcı bir eylemdir. Kendini düşünmek ise mutlak birliğinden çıkmak ve çoğalmak, yani yaratmaktır.

Plotinus'a göre, kendini düşünen varlık hem bir, hem de iki olmak zorundadır,⁴¹ yani düşünüm için özne hem düşünen hem de kendi düşüncesinin nesnesi, yani düşünülen olmak zorundadır. "Bir, ikiye bölünerek düşünür."⁴² Ama o aynı zamanda birdir de, o "düşünen-düşünülen"dir. Eğer birlik mutlak olsaydı, Bir bölünmeyecek, dolayısıyla kendi bilincine sahip olmayacaktı. Demek ki yaratma bir kendini dışavurma, onu izlemek de bir kozmik düşünüm olarak tasavvur edilmektedir.

Cilve kelimesiyle aynı kökten türetilmiş olan *tecelli*, 'kendini dışavurma', 'kendini açma'dır; ancak yaratıcı

⁴¹ Plotinus, *Enneadlar*, s. 43.

⁴² *A.g.e.*, s. 44.

tanrılar bir yandan tecelli ederken diğer yandan kendilerini örterler. Cilvede, kavuşmanın mümkün olduğu izlenimi yaratılır, ama daima başka bir zamana ertelenir. Cilve gizlenenin gizemini artırır. Cilve, bitmeyen bir arzulanmadır.

Mutasavvıfların sık başvurdukları bir hadise göre Tecelli eden “Allah güzeldir ve güzelliği sever.” Tecelli eder çünkü insanın kalbinde aşk ateşini yakmak ister. “Beni yaratmakta ne hikmetin var ilahi!” diye soran kulunu şöyle yanıtladığı düşünülmektedir: “Seni yaratmamdaki hikmet ruhunun aynasında kendimi temaşa etmek, gönlünde sevgimi görmektir.”⁴³

Yaratılmış *herşey*, yaratıcı tanrıların kendilerini temaşa ettikleri yüzleridir.

birden ikiye

Ömer Hayyâm “Yoktu feleğin çıkarı gelmemden benim” öyleyse “Sebep neydi gelmemden, gitmemden benim?”⁴⁴ diye sormuştu. Gizemciler bu gidiş-gelişte bir sır olduğuna inanmış, onu aramış ve kimileri de bulduğunu sanmıştır. Ahmed Gazzâlî, Irakî ve Mevlânâ gibi aşk tasavvufunun büyük üstatları, dünyevi aşkı, ilahi aşka ulaşmak için bir aşama olarak görmüşlerdir. Rûzbihân Baklî şöyle der:

Nefs, insani aşkla eğitilip aşkın en gizli sırrına erme konusunda hazır hale gelince, kalp şeytani ve aşağılık imarlardan arındırılıp aşk ateşiyle parlayınca, *nefs-i emmare* (kötü niteliklere sahip ruh), aşkın şiddetli azabının darbeleri altında *mutmain* (huzur dolu) olur.⁴⁵

Bu nedenle âşık ve mâşuk birbirlerinden ayrı düşünülemez. Âşık tümüyle niyaz, yani yalvarma yakarmadır,

⁴³ Abdurrahman Câmî, *Nefahatü'l-Üns*, s. 516.

⁴⁴ Sâdık Hidâyet, *Hayyam'ın Terâneleri*, s. 57.

⁴⁵ Aktaran A. Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, s. 309.

mâşuk ise nazdan ibarettir. Ancak bu karşıtlığın ötesinde aşkta birlik, *vahdet-i mahabbet* vardır. Mâşukun güzelliği, âşıkın aşkı olmadan mümkün değildir.

Ruzbihan Bakli, insani aşkın rahmani aşka uzanan bir merdiven olduğunu söylerken “mecaz, hakikate köp-rüdür” özdeyişine gönderme yapar.⁴⁶ İnsani aşka mecazi aşk da denir bu yüzden. Âşık, nefslerde ilahi cemâlin hususiyetlerini temaşa ederek, her nefsteki dünyevi olanı ayıklayarak, bu yaratılmış ruhlar merdiveniyle yaratılmamışın aşkına ve bilgisine, en ulu güzelliğe yükselir. Aşk her şeyde içkin bir güçtür ve her şeyi birleşmeye yöneltir. Evrendeki hareket ve canlılık aşktandır. Güneşin ışıması, toprağın yeşermesi aşktandır.

Tanrısal düşüncenin kendine yönelik düşünme faaliyeti (düşünümü), kendine olan aşkı, yaratılışın, yani varlıkların nedenidir. Dolayısıyla evren bir özyaratımdır. Yaratmayan bir yaratıcı *var olamaz* ve Yaratıcı *yalnızca insanda* kendisinin bilincine varabilmektedir.

Tasavvufta Tanrı, XVII. yüzyılın şair ve ilahiyatçısı Silezyalı Angelus'un⁴⁷ Gül'ü gibi “niçinsiz” değildir;⁴⁸ kendini umursar ve görülmek ister. Tanrı, *kendini düşünen düşünme*, mutlak düşünüm olarak belirir. Tanrı kendini görmeyi arzuladığı için, kendini başkasında görebilmek ve onun gözlerinde kendine yönelik arzuyu okuyabilmek için başkayı, yani

⁴⁶ Annemarie Schimmel, *a.g.e.*, s. 310.

⁴⁷ Gerçek adı Johannes Scheffler'dir.

⁴⁸ “Gülün neden ve niçini yoktur; açtığı için açar, / Kendince büyüklük taslamaz, gördün mü beni, diye de kimseye sormaz” (Kaan H. Ökten'in çevisini kullanıyorum). Aktaran Frederic de Towarnicki, *Martin Heidegger. Anılar ve Günlükler* içinde, s. 35. Silezyalı Angelus'un bu şiiriyle ilgili başka aktarımlar için bkz. Jean Baudrillard, *Bir Parçadan Diğereine. François L'Yvannet ile Söyleşi*, s. 47; Jorge Luis Borges, *Yedi Gece*, s. 100; Kaan H. Ökten, *Ölüm Kitabı*, s. 11-12. Ömer Hayyâm için de gülün açması-solması, yani oluş-bozuluş nedensizdir. “Solduktan sonra açacak gül yok!”tur. “Bu mecazi nakşın sebebi” yoktur: “Bir nakıştı, zuhur etmiş denizde. / Sonra denizin derinliğine dönmüş geri.” Sâdık Hidâyet, *Hayyâm'ın Terâneleri*, s. 73 ve 71.

tecelligâhı yaratmıştır. Bir'in kendi yüzünü seyredebilmesinin, yani hem bakan hem de bakılan olmasının tek koşulu vardır: *ayna*'nın aracılığı. "Vech-i Hakk'a zâtı hem âyine hem de âyinedârdır".⁴⁹ Hakk'ın yüzüne kendisi hem ayna hem de aynayı tutandır.

hüzünlü yüz

Yalnızlık içindeki Tanrı "ilahi isimlerin ezeli hüznü uğruna isimlendirilmiş şeyleri meydana getirmiştir. Hüzünlü Tanrı'nın dindirilemez susuzluğu bir bakıma sıra hasreti çeken mahlûkatının dindirilemez susuzluğunda yansır."⁵⁰ Hüznü olmayan bir varoluş hakiki değildir. Sadece hasretlik çeken varlık sahicidir.

Mistikler Tanrı'nın özlemle iç çektiğini ve O'nun her soluk alıp verişinin etkin, yaratıcı bir güç olduğunu, evreni ve onu kozmos kılan ritmi meydana getirdiğini düşünmüşlerdir. İnsana can veren de aynı kozmik nefestir; bu yüzdendir ki insan, Tanrı'nın kendisini dile getirdiği "söz"dür.

Tanrı bilinmek için iç çeker ve kendisini gösterdiği varlıklar aracılığıyla yalnızlıktan çıkar. Bu, "başka"nın icadıdır. Başka'yı doğuran, yalnızlığın idrakidir. Tanrı'nın yalnızlığı mutlak değildir, 'Ben buradayım' veya 'Ben varım' diye seslenebilmek için başkasına ihtiyacı vardır. Tecelli; kendini açma, takdim ve beyandır. Zira "Yalnızlık, Tanrı'nın bile üstesinden gelebileceği bir şey değildir."⁵¹

⁴⁹ Nazim'in beyiti için bkz. Ahmet Talât Onay, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*, s. 104.

⁵⁰ A. Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, s. 266.

⁵¹ Zeynep Sayın, *Mithat Şen ve Beden Yazısı*, s. 164. Mutezileden Cehm b. Safvân'a göre Allah'ın kudretinin ve bilgisinin bir sınırı, nihayeti ve fiillerinin de bir sonu vardır. Cennet ve Cehennem yok olacaktır. Onlarda bulunanlar da yok olacak, sonunda Allah, kendisiyle birlikte yapayalnız kalacaktır. "Nitekim O vardı, O'nunla birlikte bir şey yoktu." Dolaylı olarak Cehm b. Safvân da Tanrı'nın yaratarak yalnızlık-

Bunun ayna yansıması, insanın ancak tanrı/lar sayesinde yalnızlığının üstesinden gelebildiğidir. Bilinmek isteyen Tanrı “bizim gibi arzusun mahkûmudur.”⁵² Neden insanların ölümsüzlüğü söz konusudur? Çünkü tanrı insansız yapamaz; tanrı ebedî olduğu için insan da ebedî olacaktır. Çünkü insan, yaratılışın ayrılmaz bir parçasıdır; varlığıyla yaratılışı tamamlar; bu anlamda yeryüzünün ikinci yaratıcısıdır. Rilke bir şiirinde şöyle dile getirir bu durumu:

Ben ölürsem, ne yaparsın Tanrım?
Ben ki senin testin, bir kırılırsam?
İçtiğin içkiyim hem, ya bozulursam?
Ben senin esvabın, işin, meşgalen,
Bensiz anlamını yitirirsin sen⁵³

sentez: insani rab, kâmil insan veya akıl insanı

Seneca şöyle yazmıştır:

Ölümden hiç korkmayan, tutkuların asla elde edemediği, kara bahtıyla mutlu, fırtınaların ortasında sakin, insanlara yukarıdan bakan ve tanrıları kendi düzeyinde gören bir insan görürsen eğer, kendinde ona karşı derin bir saygı uyanmaz mı? Her iyi insanın içinde bir tanrı oturur. Hangi tanrı? Asla bilemeyiz, ama bir tanrıdır.⁵⁴

Luriacı Kabalacılıkta, ideal düzenin eski haline döndürülmesi, yani *tikkun* (tanrısal benin tarih içinde ortaya çıkışı), başlangıçtaki Bütün'ün yeniden birleşmesi, insan varoluşunun gizli hedefidir; Tanrı'nın göksel krallığında tahtına oturtulması işini tamamlayan, insandır. Mesihin

tan kurtulduğunu kabul etmektedir. Bkz. Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 339.

⁵² Muhammed İkbâl'den aktaran A. Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, s. 144.

⁵³ Rainer Maria Rilke, çev. Cahit Irmak, *Doğu Batı*, sayı 6, 1999, s. 139.

⁵⁴ Aktaran Pierre Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, s. 226-227.

ortaya çıkmasıyla *tikkun* nihayete erecektir.⁵⁵

İbn Sînâ “tam”, “tamam” insana “insanî rab” der ve Allah’tan sonra ona ibadet etmeyi helal sayar. O, yer âleminin sultanı, Allah’ın yeryüzündeki halifesidir.⁵⁶

Hegel’e göre de insan bilincinin ölümlü olan bir Ben ile ölümsüz bir Ben olarak ikiye yarılmışlığı dindar insanın mutsuzluğunun kaynağıdır. Bölünmüş dindar insan özgürlüğünü gerçekleştiremez, her zaman ölüm korkusunun uğrattığı yenilgiyle Tanrı’nın kölesi olmanın mutsuzluğu içinde kalır; kendi içinde bir bütünlüğe ulaşamaz. Bu mutsuzluktan kurtulması, yani tamlığa ulaşması için insanın önce ötedünya fikrini bir yana bırakması gerekir.

İnsan hakiki ve benzersiz gerçekliğinin bu dünyada ve bu dünya için özgürce gerçekleştirdiği eylemi olduğunu kabullenmelidir; doğduğu, yaşadığı ve öldüğü ve yetkinliğini elde edebileceği Dünyadaki etkin varoluşunun dışında bir hiç olduğunu kavramalıdır. Ve insan, bunu kavramıştır sonunda. Ve bunu kavrayarak da, mutsuz Bilinçte doruğuna ulaşan *Kendininbilincinin İnsanı* olmaktan çıkıp, Hegel’e göre ‘dini olmayan’ *Akıl İnsanı* haline gelmiştir.⁵⁷

Kendi ölümlülüğünün endişesini yaşayan ve böylece hiçliğinin farkına varan insan bunu aşma isteğiyle gelecekteki kâmil insan kipini dayanak göstererek kendi kul-insan kipini olumsuzlar, kendini kâmil insan kipine doğru dönüştürmeye başlar. Diğer bir açıdan bakıldığında olan şey, tanrının kendi dönüşümünü kulu eliyle başlatmasıdır. Kul kendisinin bilincine vararak özgürleştiğinde, yani kemâlâta erdiğinde tanrı da emeline ulaşacaktır. Burada doğururken ölen, ölerək doğuran bir tanrıdan söz ediyoruz. Sonunda tanrı emeline erişecektir, yani kendisinden *başka* ama *kendisi gibi olan* insan tarafından bilinip tanınacaktır.

Kul-insanın kâmil insan oluşu ile tanrı-kul ikiliği

⁵⁵ M. Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, c. III, s. 196.

⁵⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ. Metafizik*, c. II, s. 204.

⁵⁷ Alexandre Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, s. 21.

ortadan kalkacak ve asıl teklîğe, tanrı-kul sentezi olan kâmil insana ulaşılabacaktır. Artık kulu kalmadığı için tanrı da tanrı olmaktan çıkmıştır.

Tanrı, arzusuna ancak “ölerek” ulaşabilir: Kulunun kendini gerçekleştirmesi için tanrı tanrılığından vazgeçer. Çünkü tanrı, insanı tanrı yapmadan ona tüm kemâlâtı veremez. Yaratma, olup bitmişlik değil, oluşturma; tanrı yaratıcı faaliyetiyle kendinden ibaret yaratısını tamamlamaya çalışmakta olan bir yaratıcıdır.

Mevlânâ *Fîhi Mâfih*'te “O'nun yanına iki ben sığmaz. Sen ‘ben’ diyorsun, o da ‘ben’ diyor. Ya sen öl, ya O ölsün ki bu ikilik kalksın” diyor ve şöyle devam ediyor: “Fakat O'nun ölmesi imkânsızdır. Çünkü O ölmeyen diridir. O, o kadar lütufkârdır ki *imkân olsaydı senin için ölürdü.*”⁵⁸

Mevlânâ'nın imkânlı görmediği şeyin bilakis zorunluluğundan söz etmek gerekmez mi? Zira tanrının ölmesiyle kulun ölmesi aynı anlama gelmektedir, yani onlardan birisinin “ölümünden” söz ettiğimizde aslında ikisinin aynı anda ölümünden söz ediyoruz. Yani tanrı bu fedakârlığı kulu için yapmak üzere vardır, tanrı yaratısının kemâlâtı için zamanı geldiğinde kendi eski ben'inden vazgeçmeye hazır olduğu için, yani kendi doğumunun sancılarını çektiği için tanrıdır. Doğumla gerçekleşecek sentez ise kâmil insan olacaktır.

Peki kimdir kâmil insan? O bir melez, bir sentezdir; tanrıya ihtiyaç duymadan ayakta durabilen insan-tanrıdır; büyük illüzyon *mâyâ*'nın sınırları ötesine geçendir; büyük rüyadan uyanandır.

⁵⁸ Mevlânâ *Fîhi Mâfih*, s. 38-39.

yüzün simyası

Zâtıma mir'ât edindim zâtını
Bile yazdım adım ile adını

Süleyman Çelebi

Görünce Rabbimi gönül gözüyle
Sordum: “Kimsin, ey sen?”
Dedi: “Senim ben”

Hallâc-ı Mansûr

aşktan doğmak

Başlangıçlar tanrısızdır. Karanlık ve sıvıdır. Radloff'un aktardığı bir Altay mitine göre “Yeryüzü ve gökyüzü var olmadan önce her şey su[dur].” *Rigveda*'nın yaratılışı konu alan ilahisinde “Başlangıçta karanlıkla saklanmıştı karanlık. Suydu bütün bu görülmeyen” denir.¹ Aynı metnin bir başka ilahisi “Varlık, tanrıların olmadığı bir çağda, Var Olmayan'dan doğdu” der.² Eski Yunan kozmogonisine göre de başlangıçta uçsuz bucaksız Kaos, yani Boşluk vardır.

Karanlık boşluk basitçe “hiçlik” değildir; bu, bilinebilir olmak için var olmaya mecbur bir hiçliktir. Hiçbirşey giderek herşeye benzemeye başlar. Bu başlangıçta varlık nasıl hiçlikte bilkuvve mevcutsa, hiçlik de, kendinden çıkan her varlığa insandaki göbek çukuru gibi mührünü ba-

¹ *Rigveda* X, 129, 3. Bkz. Korhan Kaya, *Okyanusun Kıyısında. Hint Edebiyatı Seçkisi* içinde.

² *Rigveda* X, 72, 2.

sar. “O halde var olan her şey, aynı zamanda var olmamayı da sürdürür.”³ Hiçlik insanın yalın halidir.

Gaia (Yeryüzü) Kaos’tan, yani kutsalın ta kendisinden doğmuştur; daha sonra da İlk Eros.⁴ Kaos neden doğurgandır diye sorulacak olursa, Hint tasarımı bize bu karanlık yokluk ummanının aslında bir arzu okyanusu olduğunu söyleyecektir; bu karanlık hiçliğin içinde yankılanan çağrı, arzudur. *Şatapatha Brahmana*’da (I, 6) ezeli sular “nasıl üretebiliriz” diye düşünürler. Öyle çok arzu duyarlar ki, sıcaklığın da etkisiyle (belki de arzuyla ısınmıştır bu sular) altın bir yumurta belirir ve kırılan kabuğun içinden Pracapati denen İnsan çıkar. O da kendi varlığını sürdürme *arzusuyla* çoğalmanın yolunu arar. Özetle, başlangıçta arzu vardır; bu arzu varlığın ve varoluşun ilk tohumudur.

Nesimî’nin bir şiirinde durgun varlık okyanusunun yaratılışla, yani tecelliyle coşup cûşa ve huruşa geldiği ve bunun yol açtığı dev dalgalarla kabaran denizden varlık âleminin ortaya çıktığı ifade edilir.⁵

Hurûfilikte Allah’ın ilk olarak beyaz inciye yarattığına inanılmıştır. İnci topraktandı; Yaratıcı o inciye *aşkla* bakmış ve inci o aşktan *eriyip* su olmuştu. Allah’ın arşının üzerindeki su (Hûd, 11:7) bu suydur. Daha sonra *sıcaklıkla* bu sudan buhar çıkmış. Buhar ve duman, yedi kat semanın kaynağını oluşturan ve Kur’ân’da *duhân-ı mübîn* (Fussilet 41:11) olarak bahsedilen şeydi. Daha sonra bu su tamamen buharlaşmış (Hûd 11:44) Âdem’in sureti ortaya çıkmıştı. Tüm varlıklar insana âşıktı, bu yüzden toprağa secde ediyorlardı. Bu aşkın sebebi insanın yüzüydü; çün-

³ Jean Baudrillard, *İmkânsız Takas*, s. 15.

⁴ Başlangıçta henüz erkek ve dişi ayrımının olmadığı tasavvur edildiği için İlk Eros, cinsiyetli varlıkları çiftleştiren Eros’tan farklıdır.

⁵ “Deryayı muhit cûşa geldi / Kevn ile mekân huruşa geldi / Sırrı ezel oldu aşıkara arif nice eylesün müdâra.” Bkz. Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi*, c. I, s. 438-9.

kü Allah insanı kendi sureti üzerine yaratmıştı.⁶

Azîz Nesefî'nin aktardığı yaratılış anlatısı da benzer motifler içerir:

... şariat ehli şöyle der: Allah'ın yarattığı mahlukat bir cevher idi. O cevhere ruh-ı evvel (ilk ruh) derler. Mülk âleminin ve melekût âleminin yaratılmasını *istediğinde* cevher *eriyip kaynadı*. Şeker kaymağına benzer kaymağı ve özü yüzeyine çıkıp durdu, bulanıklığı dip tarafında kaldı. Allah onun özünden ruhlar âleminin mertebelerini yarattı ve tortusundan cisimler âleminin mertebelerini yarattı..... Allah ruhlar âlemini yaratmayı diledi. O nurani seçilmiş öze baktı. Hemen o öz eriyip kaynadı. Onun saf kısmından Hâtem'ül-Enbiya'nın ruhunu yarattı..... Allah cisimler âlemini yaratmak istediğinde o zulmani tortuya baktı. Hemen o tortu eriyip kaynadı. Onun seçilmiş öz ve hulasasından arş-ı âlâ'yı yarattı.⁷

Eski Mısır'da Heliopolis mitinde yaratıcı Atum'u yaratmak zorunda bırakan ilk devindirici güç, *erotik* bir uyarımadır.⁸

Herakleitos'tan kaynaklanan kozmogoni anlayışına göre "hayat ateşi" ilk imgedir; varlığın temel doğasıdır *ateş*. Bu ateş her şeyi besler ve dönüştürür. Evrene ısı veren bir ruh ya da nefes olarak "hayat ateşi" de bir arzu ateşidir. Her şey Gece'den, Varolmayan'dan bu ateşle ortaya çıkar. "Başlangıçta karanlıkla saklanmıştı karanlık. Suydu bütün bu görülmeyen.... Sıcaklığın kuvvetiyle Tek Olan doğdu" der *Rigveda* (X, 129) ve devam eder "Başlangıçta istek ortaya çıktı; aklın ilk tohumu odur." *Rigveda*'nın meşhur ilahisinde (X, 121) Hiranyagarbha (Altın Cenin) olarak tasavvur edilen tanrı, suların üzerinde süzülür, içine daldığı suları döller ve onlar da ateş

⁶ *Câvidânnâme-i Sağîr*'den aktaran Fatih Usluer, *Hurufilik*, s. 258-259.

⁷ Aziz Nesefî, *Hakikatlerin Özü (Zübdetü'l-Hakâik)*, s. 15-16. Vurgulama amaçlı italikler bana ait.

⁸ Philippe Derchain, "Kozmogoni. Firavunlar Döneminde Mısır'da," *Mitolojiler Sözlüğü* içinde (ed. Yves Bonnefoy), s. 574-5.

tanrısı Agni'yi doğurur.⁹ Hem bilinç hem de evren, döl yaratan arzunun birer ürünüdür. Tekvin kitabının ilk cümlelerinde de benzer bir yaratılış modeli göze çarpar; sözü edilen arzulu Ruh, tıpkı hayat ateşi gibi Kaosun, yani Suyun üzerinde yüzer ve bu karanlık deniz üzerinde yankılanan “Işık olsun” emriyle yaratılışın ilk kıvılcımını ateşler. Yokluktan varlığa, karanlıktan aydınlığa Ruh'un arzusuyla, hayat ateşiyle geçilir. Dünyanın “yaratılışı” psişiktir.

Gaston Bachelard bu arzu sularını ne güzel tarif etmiştir:

Sudan çıkan varlık yavaş yavaş maddeleşen bir yansımadır: Bir *varlık* olmadan önce bir imgedir, bir imge olmadan önce bir arzudur.¹⁰

Cinsiyetsiz Kaos'tan (Boşluk) doğan Gaia (Toprak) dişidir. Kaos'tan başka varlık olmadığından Gaia'nın kendini sevmekten başka çaresi yoktur. Kaos ve Gaia'nın dışındaki üçüncü ezeli “varlık” İlk Eros (İlk Aşk) evrendeki fişkırmayı, sudûru ifade eder. İlk fişkırtma, dolaysız şekilde kendi kendinden çıkma, kendini kendinden, kendini kendindeki başkadan doğurmaktır.¹¹ İlksel Aşk, aşkın iki kişi arasında oluşu dikkate alındığında, Bir'in kendine duyduğu aşk olarak, Bir'in kendi içindeki bölünmesini, bilincin kendini ilk idrakle “idrak eden ve idrak edilen”

⁹ Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, c. I, s. 277.

¹⁰ Gaston Bachelard, *Su ve Düşler*, s. 45.

¹¹ Başlangıçta tekmiş gibi görünen kaynak, bünyesinde bir ikilik barındırır: “... kaynağın dolayimsızlığı paradoksal bir ikilik içermek ya da en azından içsel bir eklemelenmişliği kabullenmek zorunda kalır.... Kaynağın kendi kendisinden kaynaklanması, onun kendisine bir atıfta bulunduğunu, yani kendi başkalığıyla ilksel bir ilişkide olduğunu ve başkalıktan doğduğunu ima eder. Yalın olanın bu döngüsellliği sayesinde kaynak kendisinden kaynaklanır ve öyleyse kendisini önceler, kendini varsayar. Kendi kendisinden doğmak durumundadır.” Bkz. Zeynep Direk, *Başkalık Deneyimi: Kıta Avrupası Felsefesi Üzerine Denemeler*, s. 176.

olarak bölünmesini, “aynı”nın özündeki yarılmayı ifade eder. Bu ilk yaratma faaliyetidir. Bu ilk evrenin tek tanığı vardır: arzu. Arzu, Ben ile Ötekini, Aynı ile Başkayı ayıran filizlenmedir.

Nasıl ki boşluktan Gaia doğduysa, ondan da içindkiler çıkacaktır. Gaia kocasız anadır, herhangi bir şeyle birleşmeden doğurur; kendi içindkileri, karanlığında sakladıklarını dışarı çıkarır.¹² Gaia, insanın daha sonraları, şeyler olarak isimlendireceği şeyi “o”, “başkası” olarak, kendisinden farklı, kendisinin dışında bir şey olarak tecrübe eder. *Dünyanın yaratılışı* dediğimiz şey budur. Tanrıça, Büyük Ana olarak her şeyden öncedir; ilk başlangıçtır; her şeyin içinden çıktığı rahimdir; dünyanın gizilgücüdür. Ayrışmamış, gizli bütünlükten (herşey ve hiçbirşey) ilk doğandır.

Yokluk ve varlık, yaratıcı Boşluk, ilk olmak ve yalnızlık, narsizm ve özyaratım, bunlar bütün kozmogonilerin vazgeçilmez temalarıdır.

bir neolitik “portre”

Arkeolog Kathleen Kenyon’ın (1906-1978) ortaya çıkardığı neolitik döneme tarihlendirilen birkaç kafatasında rastlanan müdahaleler dikkat çekicidir. Kafataslarının alt bölümleri alçıdan bir kalıba dökülmüş ve gözler deniz kabuklarıyla gösterilmiş, âdeta portrelere benzetilmeye çalışılmıştır.¹³ Tel Ramad’da (Şam yakınları) yapılan kazılarda, alın kemikleri kırmızıya boyalı ve yüzleri kille yenden şekillendirilmiş kafatasları ortaya çıkarılmıştır. Bu buluntular, kafatası tapımının işaretleri olarak değerlendirilmişse de başka bir açıdan bakılınca, ölmüş bir kişinin hayattayken nasıl bir yüze sahip olduğunun gösterilme-

¹² Bkz. Jean Pierre Vernant, *Evren, Tanrılar, İnsanlar*, s. 19. Kendi karşıt ikizi Uranos’u (Gök) yarattıktan sonra Aşk’ın rolü değişir. Artık Gaia ile Uranos’un birleşmesinden birbirinden farklı varlıklar doğacaktır.

¹³ M. Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, c. 1, s. 63.

ye, suretinin korunmaya çalışıldığı da söylenebilir; ancak daha da önemlisi bu kafataslarının belki de bir *yüz kurgulamanın* ilk kanıtları olmalarıdır. Neolitik insanın bu davranışının, ruhumuzun bilinçdışı katmanlarında hâlâ varlığını sürdürdüğünü söyleyebiliriz. Neolitik insanın canlı manevi mirası, atalarımızla aramızda hâlâ bir bağ oluşturmaktadır.

yazılı yüz

Toplum, kendi Yüz imgesini bir hatırlama kültürüyle sonrakı kuşaklara aktarır. “Gerçek yüz” değil –eğer gerçek bir yüzden söz edilebilirse– *hatırlanan* yüzdür geleceğe kalan. Hatırlanan yüz, yani “yazılı yüz” kendi yüzümüzü kurar, ona kimlik ve *tarih* verir. Her yüz bir yanıyla toplumsal ve tarihseldir. İnsan, kendisini *portresinden*, yani geçmişteki olup bitmişliğinden, aynadaki görüntüsünden, yani şimdinden ve kendi hayalinden, yani geleceğinden asla koparamaz. Her sözü ve edimi kendi tarihselliğine ve geleceğine bağlıdır. Ama bu yine de, bizim bütünüyle belirlenmiş olduğumuz, dolayısıyla kimliğimizin bütünüyle farkında olduğumuz anlamına gelmez.

Aksine ... ben’in ve onun imkânlarının birçok farklı yorumunun yolu üzerinde bulunuruz. Bu, ortamını dilin sağladığı bir gerçeklik olarak ben’in hem belirlenmiş bulunduğunu hem de ileride belirlenmeyi ve tanımlanmayı beklemekte olduğunu ima eder.¹⁴

Kim olduğumuz, devraldığımız mirasın hakkımızdaki yorumuna bağlıdır.

... dil hem kendi kendimi nasıl anlamam gerektiğini belirleyerek kimliğimi tanımlar hem de ... kim olabileceğim

¹⁴ Brice R. Wachterhauser, “Söylediğimiz Şey Olmamız Gerekir mi? İnsan Bilimlerinde Hakikat Üzerine Gadamer,” *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler* içinde, s. 134.



Şurayye fırkasına göre Âl-i Abâ'nın her biri ilahtır. Allah bu beş kişiye hulûl etmiştir. (Bkz. Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 45-46.)

konusunda [önüme] yeni imkânlar açar.¹⁵

İnsan hatırlama kültürü sayesinde geçmişini kendisinin kılar, onu içselleştirir. Böylece onu olumsuzlayıp aşma imkânını da kazanır. *Yazılı yüz* kendisine geçmişe yönelik olarak meşruluk ve geleceğe yönelik olarak da bir ufuk kazandırır. Yazılı yüz, insanın, kendi yüzünü anlamlandırmak için anlattığı bir kurmaca, ama aynı zamanda bir hakikattir. Yalnızca anlamlı yüz hatırlanır ve yine yalnızca hatırlanan yüz anlam kazanır. Biz hepimiz Yüz içindeyiz. Biz ancak yüzde mekân bulabiliriz; yüz varoluşumuzun zaman-mekânıdır.

yaratıcı yüz

İnsan imgelemi bir anlam üretme “makinasıdır”; bunu başardığı ölçüde yaşar. İnsan, anlamsız, saçma, ölümlü bir dünyada huzur bulamaz.

İnsan yüze müdahale etmekte, onu değiştirmekte, onda gördüğü *eksik* parçaları *tamamlamaya*, ona bir *hikâye kurgulamaya* çalışmaktadır. Yüze “yalan”, “hayal” veya Mearleau-Ponty’nin ifadesiyle “varlık-olmayan”¹⁶ bulaşmıştır. Yüzüne “varlık-olmayan” bulaşmış insan, aynı kalamaz. Olan yüzünü, olmasını istediği yüze çevirmeye çalışır. Bu bağlamda *tahayyül eden insan*’dan veya *kurmacalar yaratan hayvan*’dan söz edebiliriz.

Rumen köylüleri ritüel biçiminde *masal anlatmanın* geceleri evi Şeytan’a ve kötü ruhlara karşı koruduğuna, ayrıca evde Tanrı’nın varlığını mümkün kıldığına inanırlarmış.¹⁷ Bu inanç; yaratıcı imgelem, esrik şamanların ve mistiklerin rüyetleri ve gizemci yazarların, şairlerin ilhamlarıyla da uyumludur.

¹⁵ Gadamer’den aktarım, aynı yer.

¹⁶ Bkz. Ömer Aygün, “Zamansallık Düşüncesi ve Düşüncenin zamansallığı,” *Dünyanın Teni* içinde, s. 106.

¹⁷ Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, c. III, s. 165.

İnsan nesneleri nasılsalar öyle değil, ona görüldüğü gibi ya da görmek istediği gibi algılar. Nesneler insanın karşısında olduğu yerde öylece duramaz; dünya, döndüğü gibi dönmeye bırakılamaz; insan dünyayı kendi dönüşüne katılmaya zorlar. Bunu hayal gücüyle yapar elbet. Hayal gücünün olmadığı bir dünya olsa olsa sonsuz uzayda bir hapisane-gezegendir. Hayal gücü, tutsakları özgürleştirir. İnsan, zamanın ve mekânın sınırlayıcılığından onun sayesinde kurtulabilir. Hayal gücüyle boş uzay, başka dünyalarla dolabilir. Hayal gücü, imkânsız sıradan bir olaya, anlamsız derin anlamlıya, karanlığı aydınlığa dönüştürme gücüne sahiptir. Hayal gücü her şeyi tersine çevirebilir ya da başka bir ifadeyle görünenin (ya da algının) dualitesinden söz edilebilir; bu yüzden imgelem özgürleştirici olabileceği gibi “gerçeği” yanılsamaya çevirerek tutsaklaştırıcı da olabilir.

algının dualitesi

Algının dualitesi, yani hem hakiki hem de yanılsama olabilme niteliği zihinleri çok kurcalamıştır. Çuang-dzı da (MÖ 369-286) uyku ve uyanıklık üzerine benzer bir gözlemde bulunurken algının dualitesine değinir:

Düş görürken fark etmez düşte olduğunu. Hatta düşün ortasında yorumlamaya da kalkar onu. Bir de uyanır bakar ki, hepsi düşmüş! Ama bir de büyük uyanış var: O uyanışta da şu büyük düşü anlar insan. Kimi budala da uyanık olduğuna inanır, kendisinin hakan mı çoban mı olduğunu pek iyi bildiğini sanır. Demek sen de, ben de uykuda düş görmekteyiz! İyi ama, öyleyse benim sana ‘düş görüyorsun’ demem de düş değil mi?¹⁸

¹⁸ Bkz. Chuang Tzu, *Taoçuluk Üzerine Meseller-Diyaloglar*, s. 50. Man- yetik rezonans teknikleri sayesinde, uyanırken gördüğümüz dünya ile rüyaların dünyası arasında belirgin bir ayrım olduğu fikri biraz sarsılmış gibi görünmektedir. Bir gerçekliği algılarken de, hayal ederken de aynı nöron grubunun harekete geçtiği saptanmıştır. Rüyalara

Vişnu'nun bilincinden hakikat evrenine bir anlığına çıkan Markandeya'nın tecrübesini bir aydınlanma olarak değil bir yanılsama olarak değerlendirmesine yine algının dualitesi yol açmıştır.

Platon rüyanın bir sanı olduğunu, rüyada, benzeyen ile benzediği şeyin birbirine karıştırıldığını söyler.¹⁹ İbnü'l-Arabî'nin *gayn* ve *aynı* ya da Hüve [O]/lâ Hüve [O değil] kavramlarını da bu bağlamda ele alabiliriz. Aynaya yansıyan nesne ile ayna arasında berzah olan “aynadaki görüntü”, hayalî gerçektir. Hayalî gerçeklik diğer iki gerçeklik arasındaki ara alanda bulunur ve her ikisinin niteliğini taşır. Bu nedenle İbnü'l-Arabî'ye göre hayalî gerçeklik hem aynı hem de gayrıdır; “O/O değil”dir. Hayalin nefsten/benlikten başka yeri yoktur. Benlik de Ruh ile Beden arasındaki berzaktır; bu ikisinin karışımıdır; Kierkegaard'daki “sentez”dir. İbnü'l-Arabî'ye göre “tüm âlem bir büyüdür ve bu yüzden âlemin Hak olduğunu hayal edersin, ama âlem Hak değildir. Aynı zamanda âlemin halk [yaratılmışlar] olduğunu hayal edersin, ama o da değildir.”²⁰ Âlem mutlak varlık ile mutlak hiçlik arasında bir yerdedir. Âlem ve içindeki her şey “O/O değil”dir.²¹

Freud, uyku ve ölüme dair tecrübelerin, rüyada görülenlerin, gölgelerin, ayna veya ayna benzeri yüzeylerde yansıyan imgelerin insanın dualistik düşüncesinin oluşumundaki etkilerinden söz eder.²²

René Descartes, *Metafizik Üzerine Düşünceler* isimli eserinde bu olguyu ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Bizim uyanık halde bulunmamızı, düş görmemizden ayırt ede-

gerçeklik, gerçekliğe ise rüya hüviyeti kazandıran şey beynimizin bu özelliği olsa gerek. Bkz. Eduardo Punset, Lynn Margulis (ed.), *Hayat Kitabı. Zamanımızın Büyük Bilimcileriyle Söyleşiler*, s. 145.

¹⁹ Bkz. *Politeia*, V, 476c

²⁰ Aktaran W. Chittick, *Hayal Âlemleri*, s. 44.

²¹ W. Chittick, *a.g.e.*, s. 43.

²² Bkz. Sigmund Freud, “Animizm, Büyü ve Düşüncelerin Her Şeye Gücü Yeterliği,” *Dinin Kökenleri* içinde, çev. Ayşen Tekşen, s. 127-8.

cek belirli bir işaret olmadığından, yani bütün hayatımızın bir düşten ibaret olmadığına dair mantıksal güvence sunacak bir sınamaya ulaşamadığından söz etmiştir.²³

Bugüne değin çok doğrudur diye kabul ettiğim ne varsa hepsini ya duyularımdan ya da duyularım aracılığıyla edindim, ama bunların zaman zaman beni aldattıklarını da anladım. Sağduyuma göre de bizi bir kez aldatana bir daha asla güvenmemeliyiz.

Evet, belki duyular bizi bazen çok küçük ve çok uzak-taki nesneler konusunda aldatırlar, ama duyular yoluyla edinilmiş olmalarına rağmen kendilerinden asla kuşku duyamayacağımız öyle çok şey de vardır ki; tıpkı benim şimdi burada olmam, ateşin yanında oturuyor olmam, üzerimde şu kışlık giysimin olması, elimde bu kağıdı tutuyor olmam ve buna benzer şeyler. Çünkü bu ellerin ve tüm bu bedenim benim olduğumu hangi mantık reddedebilir? Tersine bir şey için ancak kendimi şu delillerle bir tutuyor olmam gerekir, hani beyincikleri kara safranın o yapış yapış nemiyile iyice sulandığından, fakir oldukları halde kral, çıplak oldukları halde mor kaftanlı olduklarına yeminler eden ya da kafalarının kilden, bedenlerininse tümüyle bir su kabağından oluştuğunu veya camdan yapıldıklarını söyleyen delillerle. Ama zaten onların akli başında değil. İyi de, bir şekilde onları kendime örnek almış olsaydım, benim de aklımı kaçırdığımı düşünecektiniz.

Aman ne müthiş! Sanki ben her gece uyku uyuyan bir insan değilim ve sanki rüyalarında o delillerin uyanıkken yaşadıklarının aynısını, hatta ara sıra çok daha tuhaflarını yaşamıyorum! Kim bilir kaç kez şu bilindik olaylarla karşılaşmışımdır, yani gece uyurken burada olduğumu, üzerimde kışlık giysimin olduğumu ve ateşin yanı başında oturduğumu sanmışımdır, oysa o sırada üstümü çıkarmış yatağında yatıyordumdur. Ama şimdi uyanık gözlerle bu kağıda baktığımdan kuşku yok, salladığım şu başım uykulu değil, bu elimi bile bile uzatıyorum ve uzattığımı

²³ Bkz. John Cottingham, *Descartes Sözlüğü*, "Düş görme" maddesi, s. 82-83.

farkındayım, oysa uyurken bunlar bu kadar net olmuyor. Aman sanki bunlara benzer sanıların oyununa geldiğim başka hiçbir olay hatırlamıyorum! Meseleye daha dikkatli bakınca, uyanıklığı uykudan ayıran öyle bariz işaretler olmadığını açıkça görüyorum. Öyle şaşkınım ki, bu şaşkınlık neredeyse uyuyor olduğumu sanmamın doğru bir şey olduğuna beni ikna edecek.²⁴

simyacı narkissos

Kendi ontolojik yetersizliğini kabullenmek hem acı vericidir hem de ruhsal olgunluk sınavının başarıyla geçildiğini gösterir.

İnsanın ruhsal örgütlenmesinin alt tabakalarının böyle bir olgunlaşmaya ulaşması elbette beklenemez. Ancak kişiliğin yüzeyde de olsa bilinçli duygu, düşünce, tutum ve davranışlarının bu olgun yapılardan önemli ölçüde etkilenebilmesi, derinden gelen arkaik taleplerin şiddetini yumuşatabilmesi çok önemli bir kazanımdır. İrfana giden yolun, varoluşun sınırlılığının kavranmasından geçtiği, kozmosla uyumlu bir anlama ve kabul etme duygusuna vardığı düşünülebilir. Kohut bu duygunun kibirli değil, olgun bir hoşgörüyü kendini hissettiren bir tür narsizm olduğu kanısındadır. Ancak bu narsizm gelişimsel açıdan da dinamik açıdan da ilkel narsizm biçimlerinden tamamen farklılaşmıştır.²⁵

Heinz Kohut'un terimi olan "kozmetik narsizm", insanın kendini mükemmel bir modele göre inşa etmesi için gerekli ruhsal evreyi gösterir. Durgun suyun yüzeyinde kendi imgesine bakan Narkissos, iki yüzü, dört kolu ve dört

²⁴ Bkz. Renatus Descartes, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, Çiğdem Dürüşken çevirisi, s. 23-25 ve devamı. Alıntının diğer Türkçe çevirileri için bkz. René Descartes, *İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar (Söylem, Kurallar, Meditasyonlar)* içinde, çev. Aziz Yardımlı, s. 141-142. René Descartes, *Meditasyonlar*, çev. İsmet Birkan, s. 16-17.

²⁵ Saffet Murat Tura, *Günümüzde Psikoterapi*, s. 294.

ayağıyla kadim *androgynus* haline dönüşmemiş midir? Tanrı'yı tehdit edecek güçteki *androgynus* kipi, tanrısal varlık kipidir aslında.

Platon, sevgiye karşı koyan kişinin bir kez daha bölünme tehdidi altında olduğunu söyler.²⁶ İnsan kendini dağılıp gitmekten, önüne koyduğu bu tanrılaştırılmış “insan ideali” ile korumaya çalışır. İnsanın doğuştan eksikliği, ontolojik yetersizliği, bağımlı yapısı düşünüldüğünde bu anlaşılabilir bir şeydir. Durmadan *büyüme* arzusuyla koşullu bir hedeftir bu. İdeal insan, insanın olduğunu düşündüğü şeyi değil, olmayı istediği şeyi ifade eder. “Âdem'den beri insanların bütün çabası, *insanda* değişiklik yapmak olmuştur.”²⁷ Bu noktada imgesel ile gerçek iç içe geçer.

Simyacıların “Doğanın yarım bıraktığını sanat tamamlar” sözünde aynı düşünce dile getirilir. Simyacının değer-siz madeni altına dönüştürürken, yani toprağın rahminde bir organizma gibi büyüyen embriyon halindeki maden filizlerini,²⁸ doğanın binlerce yılda yaptığını, yine onun yöntemini kullanarak ama daha hızlı bir şekilde “kemâle erdirerek doğurmasına” çabalarken, aslında kendi kendini doğurmaya çalışıyordu. Madenlerle uğraşan simyacı, doğayı kemâle erdirirken aslında kendi kemâlâtını hedeflemekteydi.

Simyacı “kendi insanlık durumunu *kendi dışına* yansıtır; adi madenlerde ‘saf olmayan mistik bir beden’ bulur ve onu ‘saflaştırmaya’ çalışır. Sıradan madenler cahil ruhlara karşılık gelirken, altın özgürleşmiş bir ruhtur. Simyada her ‘tamamlanma’ aşaması, Altına doğru giden her aşama, yogacı mistik ‘tamamlanma’nın bir aşaması,

²⁶ Aynı yer.

²⁷ E. M. Cioran, *Çürümenin Kitabı*, s. 28.

²⁸ Mısırlılar için de madenler canlı varlıklardı. Piramit Metinleri’nde laciverttaşının bir bitki gibi büyüdüğünden söz edilir. Aktaran Erik Hornung, *Ezoterik Mısır*, s. 53.

ruhun ‘kurtuluşa’ doğru attığı bir adımdır.”²⁹

İnsan *tamamlanmış* değildir. Kendi kemâlâtını gerçekleştirmesini isteyen iç sesine uymaya çalışır. Kendisini kendi doğasının olgunluk noktasına ulaştırdığında O’na benzerliğinde de *mükemmel* bir noktaya erişeceğine inanır.

İnsan sahip olduğu “yaratıcılıkla” dünyayı kusurlarından arındırır, *tamamlar*. Eğer insan dünyaya herhangi bir katkıda bulunamayacak olsaydı kendi benliğinin gelişimi de mümkün olamazdı. İşte onun tanrısallıktan aldığı pay budur. Sonlu özne kendisini “sonsuz özne”nin başkalığına dayanarak açıklar; kendisini bu sonsuzluktan pay almış bir varlık olarak tasarlar.

Pueblolar kendilerini Güneş-Baba’nın oğulları olarak görürler ve yaptıkları ayinlerle babalarının her gün gökyüzünde hareket etmesine yardım ederler; bunu yapmazlarsa dünyanın düzeninin bozulacağını, güneşin artık doğmayacağını, dünyanın karanlığa gömüleceğini düşünürler. Kendi varoluş nedenleri, Güneş-Baba’nın her gün doğumuna yardımcı olmaktır. Maorilerin uygarlaştırıcı ataları da, vaktiyle gökyüzünde kuralsızca hareket eden güneşi belirli bir kural dahilinde hareket etmeye zorunlu kılmışlardır.

Mistik düşünceye göre insan, Tanrı’nın yardımcısıdır, halifesidir, tecellisidir; yaratılışın tamamlanabilmesi için Tanrı’nın ona ihtiyacı vardır. Dünyanın dindarların yüzü suyu hürmetine dönmesinin sebebi de bu olsa gerek. Mutasavvıflar insan-ı kâmil olmadan âlemin çökeceğini söyler; onlar âlemin temel direkleridir.

²⁹ Mircea Eliade, *Babil Simyası ve Kozmolojisi*, s. 100. Eski Mısır’da tanrıların bedeni altın, laciverttaşı gibi değerli madenlerden oluşur. Ptah firavunun gövdesini bu şekilde oluşturur: “Senin gövdeni altından yarattım/Kemiklerini bronzdan,/kolunu tunçtan.” Aktaran Erik Hornung, *a.g.e.*, s. 53.

simyacı olarak ressam

Otoportreyi sanat yapan da ressamın bir yüz simyacısı olmasıdır. Ressamın gözü, aynada yansıyan yüzünde eksik olanı görür; onun otoportreye dönüşmesi için bu eksikliğin tamamlanması gerekir. Otoportre, aynadaki yüzde eksik olana yönelik bir “tepkidir”. İşte bu, otoportreyi *hayalî* kılar. Ressamın gözü, bir *eksiğe*, o eksiği tamamlamaya odaklanmıştı. Bambaşka bir yoldan da olsa Eski Yunan’da bir zamanlar hâkim olan anlayışa ulaşmaktayız: Göz şeyleri kendinden çıkan ışıkla görmektedir. Otoportre ressamının resmini sanat eseri kılan, onun bu göz-nurudur; dünyayı yalnızca lambanın ya da güneşin ışığıyla değil, gözünün nuruyla, içeriden gelip gözden dışarı çıkan *ışıkla* görmesidir. Başka deyişle otoportre ressamının aynadaki suretine yönelik bakışı, o suretle kurulan salt fiziksel-optik bir ilişki değildir; aynı zamanda o suretle içeriden kurulan psişik-optik bir ilişkidir de. Kendi portrem içeridedir; otoportreyi fotoğraftan ya da ayna görüntüsünden ayıran, resmedilen yüzün “içerideligidir”.³⁰ Yüzümüzün aynayla aramızda yankılanışını resmeder otoportre ressamı; yüzümüze onunla birlikte bakmanın izlenimlerini taşır. O, yüzüme içeriden bakarı, onu içeriden kavrayarı, kendi yüzümün bendeki imgesini, yüzümün içini yansıttığı için bir otoportre değil midir?

Kendi portresini yapmaya çalışan ressam, aynadaki ötekini tuvale “kopyalama”ya çalışır. Ama ressam bakmakla yetinmeyen, gördüğünü yeniden üreten kişidir. Kendisine benzetmeye çalıştığı bu yüz, gerçeğinin gölgesinden ibarettir; daha az gerçek, daha az hakikidir; çünkü

³⁰ Oysa portre, otoportreden farklı olarak dışarılıktır. XVI. yüzyıldan başlayarak gelişip yaygınlaşmaya başlayan portre yaptırma âdeti toplumla bütünleşmenin bir yolu olmuştur. Kıyafet, duruş, yüz ifadesi bir gruba aidiyeti belirler. Birer teşhir nesnesi olarak portrelerde kişiler oldukları gibi değil göründükleri gibi resmedilirler. Bu portre ressamları “kuaförlerin saç yapması gibi resim yaparlar.” İfadeyi L. S. Mercier’den aktaran Sabine Melchior-Bonnet, *Aynanın Tarihi*, s. 140.

yansıyan gerçek, daima gerçeğin kendisinden eksiktir. Ne var ki, modelin aynadaki yansıması hiçbir şekilde sanat eseri sayılmazken, otoportre sanat eseri olabilmektedir. Aynada bedeninin, dış dünyanın sureti vardır, otoportrede ise zihninin, iç dünyanın. Resimde, ressamın zamana yayılmışlığı, yani zamansallığı mevcuttur. Tuvaldeki yüz, ressamın, kendi yüzü üzerine bir tefekkürüdür. Gözlerini aynadan alıp tuvale çevirdiği her seferinde bakışı etkinleşir, hayalileşir; aynadaki suretinin izleyicisi olmaktan çıkmış, yaratıcı konuma geçmiştir.

kendini yaratış

“Ne zaman aynadaki yüze baksam, / bilmiyorum hangi yüz bana bakıyor; / bilmiyorum hangi yaşlı yüz sessizce/ ve bezgin bir öfkeyle kendi imgesini arıyor”³¹ satırlarının yazarı Borges *Yaratan*’ı şu paragrafla kapatır:

Bir kişi yeryüzünün resmini yapmaya kalkışır. Yıllar boyunca bir mekânı illerin, krallıkların, dağların, koyların, teknelerin, adaların, balıkların, odaların, aletlerin, yıldızların, atların, insanların resimleriyle doldurur. Ölmeden kısa bir süre önce bakar ki sabırla gerçekleştirilen bu labirent, kendi yüzünün çizgilerini taşıyor.³²

Borges’in bu metni, Cuzanuslu Nikolaus’un fikirlerini anımsatıyor. Nikolaus, Tanrı’yı kendini resmeden, böylece sonunda kendi suretine sahip olup huzur bulan bir ressam olarak tasvir eder.³³

Yaratma çabası bir eksiklikten kaynaklanmaz mı? Aksi halde Bir’in kendi mutlak birliğinden, dinginliğinden hiç çıkmaması gerekirdi. Yaratan ile yaratılan, birbirlerinin aynadaki aksidirler. Ancak bu ayna, eksiklikle-

³¹ Jorge Luis Borges, “Bir Kör”, *Sonsuz Gül* içinde, s. 41.

³² Jorge Luis Borges, *Yaratan*, s. 98.

³³ *De visione Dei*’den aktaran Ernst Kris ve Otto Kurz, *Sanatçı İmgesinin Oluşumu: Efsane, Mit ve Büyü*, s. 62.

rinin yerine geçip onları tamamlayan psişik bir aynadır.³⁴ Âdem yaratıcısının sureti olarak doğduğu anda eksilmiştir; bu suret, aslın tam bir kopyası olamamışsa da, bir sanat eserinin gizemli derinliğine sahiptir. Âdem, varoluşundaki tüm eksikliklere karşın, yine de yüzü, yaratıcısının ayna-evrende yansıyan yüzüydü.³⁵ Yaratıcı kendi yüzünü görebilmek için bir suret-yüze ihtiyaç duymuştur. Bu, Tanrı'nın yaratma eyleminin temel gayesi olmaktadır. Tanrısal bilinç için dış evren (yaratılmış evren) bir iç nesnedir. Bu, tanrısal öznenin kendi üzerine kıvrılması, kendini düşüncesinin kaynağı olarak görmesidir; kendini kendiyle bilmesidir. Öteki, kendini kendiyle bilme için bir ara-yüzdür. Yaratıcı kendi ezeli ve ebedi yüzünü, âdemî aynada seyreder.

Yaratma, görünüşteki nedensizliği altında kendini amaçlar, bu bakımdan yaratma ötekiyle ilişki kurmadır. Tasavvufa göre bu ötekiliği taraflar arasındaki aşk doğurmaktadır. Ancak bu gizemli aşk kavramını anlayabilmek için onu daima merakla, arayışla, bilme isteğiyle birlikte düşünmeliyiz; ötekine yöneldiği kadar öznenin kendisine, kendisindeki başkaya da yönelmiş bir aştır bu. Bireyin kendi bilincine varabilmesi, başkanın, benden gayrı olanın varlığını gerektirir. Bu durum paradoksal şekilde hem ben ve o ayrımını, hem de ben ve onun özdeşliğini gerektirir; aksi halde benin ötekini ve/veya kendini anlaması olanaklı olmayacaktır.

Baktığım yüzde kendimi, yani beni gören benden gayrı olanı görürüm. “Ben, ben olarak varoluşunun doruk noktasına tam da her şey ona Başkası'ndan baktığında erişir.”³⁶ Sartre'a göre, ötekinin bakışı ‘ben’de henüz

³⁴ Bkz. J. Derrida, “Psyche: Ötekinin İcâdı,” çev. Melih Başaran, *Toplum Bilim*, sayı 10 (Ağustos 1999), s. 122.

³⁵ Bu, sanattaki bir görüngünün, *mise en abyme*'in de ilk örneği olsa gerektir. ‘Sonsuzluğa düşüş’ anlamına gelen bu deyiş sanatta, bütünü kendi içinde temsil eden yapılar için kullanılıyor.

³⁶ Emmanuel Levinas, *Sonsuza Tanıklık*, s. 123.

açığa çıkmamış olanı açığa çıkarmaktadır.³⁷

Düşünüyorum, ancak düşüncemde başka düşüncelerle ilişki halindeysem mümkündür. Her tekil bilinç hem kendisi hem de başkaları için vardır. Kendisi için olabilmesi için başkaları için de olması gerekir. Kendisi olabilmek için her bilinç diğerinden tanınma bekler, aynı zamanda diğerini tanımalıdır; çünkü başkası aracılığıyla takdir edilme ancak o da takdir edilirse değer kazanır.³⁸

Ancak ötekiyle ilişkiye geçtiğimde bir “Ben”den söz edilebilir. “Her görmenin temelinde bir narsizm yatar.”³⁹

Yüzde tecelli eden tanrı, aynada kendine baktıktan sonra kendiyle özdeş kalamaz. *Hakikatin* örtüsü bir kez kaldırıldığında, “o hakikat” olarak kalamaz.

Örtüyü aralamak, peçeyi sıyırmak gerçekliği simgeselleştirmektir. Simgesel bir ağa yakalanan yüz, fiziksel bir varlık olmaktan daha fazla bir mevcudiyet kazanır. Artık dolaysız gerçekliğe dönülemez. Peçeyi sıyırmak, paradoksal şekilde ona bir başka peçe geçirmektir. “Çıplak” yüz, bizim tarafımızdan giydirilmedikçe eksiktir. Bir şeyin ne olduğunu onun simgeselleştirilmiş biçimine başvurmadan anlayamayız. Bir yüzü peçeyle örtmeden göremeyiz.

narsist tanrı

Mistiklerin yaratılışa yönelik yorumlarında da bir kozmik otoportre ressamı görmekteyiz: İnsanın Tanrı’yı arayışının nedeni; Tanrı’nın kendini görmesine, bilmesine aracılık edecek insanı arıyor oluşudur. İnsanın ayna-ruhu sayesinde yaratıcı kendi eserine karşı farkındalık kaza-

³⁷ Jean Paul Sartre, *Letre et le néant*’dan aktaran, Gül Cevahir Şahin, “Cogito,” *Dünyanın Teni* içinde, s. 91.

³⁸ Emmanuel Levinas, *Ölüm ve Zaman*, s. 98.

³⁹ Maurice Merleau-Ponty’nin *Les visible et l’invisible* isimli eserinden aktaran Erdem Gökyaran, “Başkası ve Aşkınlık,” *Dünyanın Teni* (ed. Zeynep Direk) içinde, s. 75.

nır ve insan da kendi bilincine varabilir. İnsan olmadan Tanrı, tanrı olamamaktadır; Tanrı ancak insanın kendini bilmesi aracılığıyla kendisini bilerek tanrı olabilmektedir. İlk özne, ancak ikinci özne ortaya çıktığında özne olabilmektedir.

Tasavvufta –hiçbir zaman açıkça dile getirilmese de– yaratılış narsızmden kaynaklanır. Dış dünyanın ortaya çıkışı bu kendi kendine âşık olmanın, kendi kendine tecelli etmenin, kendine duyulan tutkulu merakın eseri-
dir. Tanrı ezelde, kendisiyle birlikte hiçbir şey yok iken, kendine görünmek istemiş, varlık âleminde tecelli ederek kendine bir ayna yaratmıştır. Aynadaki kendini sevmiştir. Âdem’i kendi suretinde yaratmasının sebebi budur. Hallâc’ın yorumuyla “Hak Teâlâ’nın onda zuhur etmesi bakımından Âdem O’nun kendisiydi. Kısaca O, O’ydu.”⁴⁰

yaratma, görme, tecelli

İbnü’l-Arabî mistisizminde Tanrı’nın yaratması, tecelli etmesi anlamına gelir. Bu nedenle bakıp kendini gördüğü evren –bu, hem bir ayna-evren hem de bir tuval-evrendir– varlıkların tanrısal imgeleriyle dolu bir imgelemden, İbnü’l-Arabî’nin kullandığı terimle *a’yân-ı sâbiteden* yansır.

A’yân-ı sâbite, Tanrı’nın sayısız isim ve sıfatlarının suretlerinden oluşmaktadır. Bu suretler, evrendeki tüm varlıkların yaratılmadan önceki nitelikleri (kendilikleri), Tanrı’nın sonsuz bilgisindeki değişmez, ezeli kaynak idealardır. İbnü’l-Arabî sabit ve mevcut ayrımı yapar. Sabitler, dış dünyada değil, Allah’ın ezeli bilgisinde akli olarak bulunurlar; bunlar bütün varlıkların aslı olan ilkörneklerdir, arketiplerdir. Mevcutlar ise bu akli sabitin dış dünyada ortaya çıkmış halidir. Eşyanın a’yân-ı sâbite mertebesinde (dışta var olmak anlamında) varlıkları değil, sübûtları (ortaya çıkışları) söz konusudur. A’yân-ı sâbite mutlak bilin-

⁴⁰ Aktaran el-Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 218.



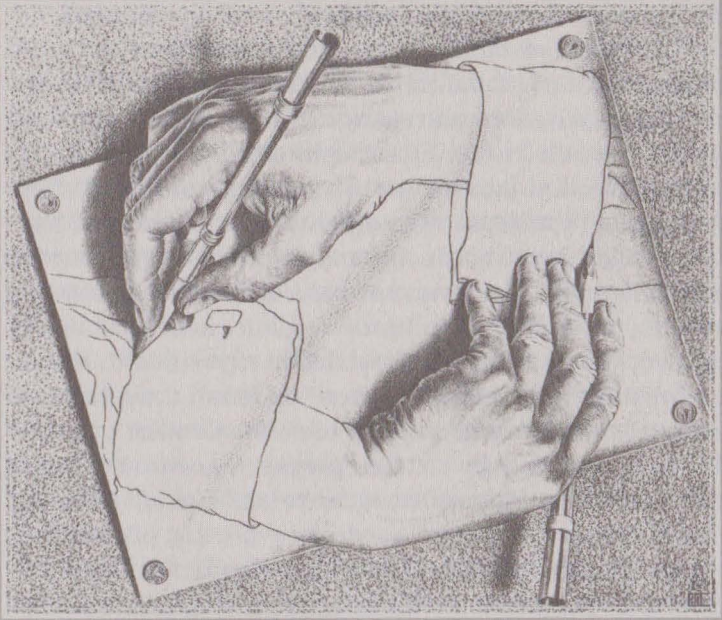
Magritte, Aşkılar, 1928.

Bir yüzü peçeyle örtmeden göremeyiz. Sevgilimiz bir yandan dünyada yaşayan bir birey olarak dışımızda, diğer taraftan da arzumuzun zorlayıcı akışını düzenleyen ve bilinçdışı düzeni yapılandıran düşlemsel -hayalî, simgesel ve gerçek- varlık olarak içimizdedir. Bu iki varlıktan ikincisi baskındır; “çünkü bütün davranışlarımız, muhakemelerimizin büyük bir çoğunluğu ve sevgiliimize karşı hissettiğimiz duygular bütünü ağırlıklı olarak düşlem tarafından belirlenmiştir. Seçtiğimiz kişinin gerçekliğini sadece düşlemin yanıltıcı büyütecinden görürüz. Sadece, kendi imgemizle onun imgesi arasındaki karmaşık kaynaşmadan doğan imgelerden yapılmış bir peçenin ardından ona bakar, dokunur ve onu dinleriz. Bu peçe aynı zamanda aşkımızın çerçevesini sınırlayan bilinçdışı tasarımlarla dokunmuştur.” (Bkz. J.-D. Nasio, Aşk Acısı, s. 58-59.)

mezliğinde Hak ile duyulur âlem arasındaki bir mertebeyi oluşturur. Buna göre onlar, bir yandan Tanrı'nın bâtnlık mertebesinden ilk tenezzülüdür, ki ilk tenezzül, Tanrı'nın a'yân-ı sâbitenin suretleri olarak kendinde kendisi için tecelli etmesinden ibaret olan *feyz-i akdestir*. İkinci tenezzül olan *feyz-i mukaddes* ise a'yân-ı sâbitenin dış âlemde kuvveden file çıkmasıdır, yani Hak kendini düşündüğünde aynı zamanda bu *ayn*ların kendilerini de düşünmüş olmaktadır. Bunların Platon'un idealarından farkı şudur: İlahi akıl, nesneleri kendisinin dışında şeyler olarak değil, onları kendisi olarak akleder. Bu da akledenle akledilenin birliğidir.

Peki, bu sabitler, idealar Tanrı ile birlikte ezeli midirler, yoksa onları da Tanrı mı yaratmıştır? İdeaların ezelden beri Tanrı'da veya onunla birlikte var olduğunu öne sürmek monoteist ilahiyat açısından tanrısal tekliğe/ birliğe ters düşer. Sonradan yaratıldıklarını söylemek ise idealar olmadan bir aklı varsaymayı çelişik hale getirir. İdeaların çokluğa yol açmadan ezelden beri tek ve ezeli olan Tanrı'da olduğunu söylemek ise paradoksaldır; yani tanrısal kelim, yaratılmış evrenin hem tek hem sonsuz sayıdaki yaratıcı nedeni ve aklıdır. Eşyanın arketipleri, ideaları yaratılmışlarsa o zaman sonlu olmaları gerekir, eğer sonlularsa ilahi kelimla nasıl olur da özdeş olabilirler; arketipler bizzat kelim ise, kelim gibi ideaların da yaratılmamış olması gerekir.

İbnü'l-Arabî'de ifade edilen, aslında daha eski biçimini Hristiyan ilahiyatçı Johannes Scotus Eriugena'da gördüğümüz kendini mahluklarda, yaratılmış evrende açığa vuran, yani tecelli eden Tanrı fikrini nasıl anlamak gerek? Tanrı'nın akıllı varlıklar için hissedilebilir zuhuru olan teofani (yaratılış) tanrısal benliğin kendini dışavurmasıdır. Bu durumda vahiy, kelim, kutsal yazı yaratılıştır; yaratılış da vahiydir. Scotus Eriugena, Tanrı'nın var-



M. C. Escher, "Çizen Eller," 1948.

Bu Escher klasîği, birbirini çizen eller olarak yorumlandı; yaratan ile yaratılanın karşılıklılığının bir ifadesi olarak algılandı. Eserin ismi de bizi bu yönde düşünmeye yönlendiriyor gibi. Oysa çizime dikkatli bakıldığında iki el arasında tam bir simetri olmadığı görülür, hatta daha da ileri giderek bu iki elin birbirine karşıt olduğunu söyleyebiliriz. Üstteki el etkin iken alttaki elin duruşu edilgendir. Üstteki el çizen iken alttaki el çizilendir; ikinci ele çiziyormuş süsü verilmiştir, aslında çizmediği çok bellidir. Âdeta çizen elin giymiş olduğu gömleğin manşeti üzerine bırakılmış; ölgün bir şekilde durmaktadır. Kalem parmakların arasına iğreti bir şekilde yerleştirilmiştir. Çizen el kadar "gerçek" görünse de onun gibi etkin değildir. Elin derisi altında kabarıklığı fark edilen damarlar kanla dolu gibi görünse de sanki kol felç olmuş gibidir. Escher adeta burada, çizen elin, hüznünlü bir şekilde, kendini çizen bir eli çizmeyi arzulayışını resmetmektedir. Ayrıca bu çizim, İbnü'l-Arabî'nin 'iki el'ini; insanın ayırıcı özelliği sayılan ve karşıt nitelikleri ifade eden iki elle yaratılmışlığını da çağırıştırıyor. Arabî'ye göre insanı 'halife' yapan, onun etkin ve edilgin iki elle simgelenen karşıt niteliklere sahip oluşudur. İnsan "yaratan-yaratılmış"tır.

lıkları yaratarak kendisini yarattığını söyleyebilmişti.⁴¹

Aslında dilsel bir ifade olan vahiy onun temel kavramları olan idealara dayalıdır ve idealar da ilk özyaratımlardır. İlahi doğa hem ideaları yaratır hem de onlar tarafından yaratılır; demek ki tecelli bir “ilahi düşünüm”dür. Tecelli ederken, kendini dışavururken var olan, yani kendini idrak eden bir Varlıktan söz ediyoruz artık. Demek ki kendi başlangıcı kendisi için muamma olan bir Varlıktır bu –tıpkı insan gibi. Ezeli vahdet, yani sonsuzluk olarak ilah başlangıçta kendinin idrakinde değildir; kendisini bilmesi demek olan kesret, sınırlı varlıklar sayesinde mümkün olabilmıştır; yani sonsuz Bir, kendini kendi dışında sonlu çokluklar, sınırlı bir şey olarak bilebilir. Kendini tanıması için yokluktan varlığa çıkması gerekir; işte vahdet-kesret ilişkisinin derin anlamı burada yatar. Çokluk/idealar/sabitler tek olanın bölünmesiyle ortaya çıkar (ilk kurban, kendini kurban etme), ama aynı zamanda tek olan çokta olduğu için çoklar varlık kazanırlar. Çokluk artık Tek olan değildir, çokluklar onun kendini ifadesinden başka bir şey değildir. Evren bölünmüş Tek’in kendini ifadesidir; bu bir yazı ise onu yazan bir yazar olacağından, tüm yazı bir akla işaret eder. O akıl o yazı aracılığıyla yazının kahramanına sesini duyurmaya, kahramanının aklınca idrak edilmeye çalışır; ona ben varım ve seninleyim ve sendeyim der. Metin hem yazarın kendisi, hem de yazarının kahramanı ile konuştuğu dilin ta kendisidir. Bu mecazda yazar, yazı ve kahraman yani yazılan birdir. Bütün bunlar gizlice kulağımıza şunu fısıldar: İnsan, kendi kendinin yaratıcısı bir özkurmaca kahramanıdır. (Yazının gerçek yaratıcısının insan olduğu düşünülürse –zira tüm kutsal metinler ilahi ilhama mahzar olduklarını söyleyen insanlarca yazılmışlardır– tüm bu metinleri kültürel bir bilinçdışı olarak okuyabiliriz; bu, daha önce sözü edilen “göz nuruyla görme” denilen şeydir.)

⁴¹ Bkz. Etienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesi*, s. 211.

Yaratma, Tümel Benliğin kendini idrak etmesidir. Bu, yaratan ile yaratılanın karşılıklılığı ve ortak kaderidir. İşte mistik, Tanrı'nın bu kendini kendinde bilmeye yönelik arzusunu örnek alır. Tanrı nasıl kendini görebilmek için ötekini yaratmış ve yarattığı öteki tarafından görül-meyi arzulamışsa, insan da kendi varlığını keşfetmek için başkası gibi görünen Tanrı'yı, o muhteşem Yüzü görmeye çalışmak, ona aşkla bağlanmak zorundadır. Öyleyse Yüz, yalnızca tanrının değil, tanrının arzuladığı karşılıklı ilişkinin de eseridir.

Mistik düşünüş açısından başlangıçta donuk ve cilâsız bir ayna olan evren, insanın yaratılmasıyla cilâlanmış ve böylece tamamlanmıştır. Tanrı'nın Âdem'i yaratmaktaki ısrarı evrendeki bu eksikliği tamamlama arzusundan kaynaklanır. Bu yüzden insan, tanrının bir deneyimidir –tanrı da insanın.

Tanrı'nın kendini görmesi, kendisini seyretmesi, yaratıcı bir eylemdir. Aziz Augustinus şöyle der: “Yarattığın şeyleri var oldukları için görüyoruz; ama senin için onlar, onları gördüğün için varlar.”⁴² O, kendi kendisini seyreden bakış, âlemi yaratan bir göz; âlemin merkezi, güneşi, kalbi olan bir gözdür. O göz insanın Yaratan'a bakan gözü, yani Yaratan'ın insana bakan gözüdür. O, gören ve görülen bir gözdür –bakanı bakılana, bakılanı da bakana yansıtan, onları birbirleriyle tamamlayan bir göz; *her şeyi* gören ve her şeyi gösteren bir göz.

İnsana yaratıcının nefesinden üflenmiş olması onu insan yapmaya yetmez; tüm “can”lılar sonuçta bu ilahi solumaktan pay almıştır. İnsanı insanlaştıran yaratanın yarattığı yüze baktığında kendisini görmesiyle çıkan kıvılcımın verdiği “ruh”tur. Can tüm canlılarda ortak iken, ruh ya da tin yalnızca, yaratıcının, ötekinin yüzünde kendi bakışına maruz kalmasından doğar. Paradoksal şekilde yaratanı yaratan bir yaratıcılıktır bu. İnsan, Tanrı'nın –yani

⁴² Aziz Augustinus, *İtirafılar*, s. 362.

yaratmakta olan bir yaratıcının ya da kendini imgeleyen bir Tanrı'nın- imgesidir. Rüyalar nasıl insanın hayaliyse, dünya da Tanrı'nın "rüyasıdır." "Bütün varlık hayal içinde bir hayaldir."⁴³ Bu anlamda bütün tecelli âlemi, gerçekliğin suretidir; başka deyişle insan, Allah'ın kendi adlarını tefekkür ettiği bir "ayna-imge"dir; aslında varoluşu yoktur; zamana, mekâna yansıtılmış bir "hayal"dir.

ressam ve model

Ressam modeline kendini sıkıkmamasını, doğal olmasını, bir şey düşünmemesini söyler. Ama kendi portresini yaparken aynı öğütleri kendisine veremez. Resmini yaptığı yüz ister istemez gergin, dikkatli, yaratma çabası içinde olan bir insanın yüzüdür.⁴⁴ Kendini somut bir varlık olarak görmek, duyguları da olumsuzlaştırır; bir ölüm hissi doğar. Varlığa değil yokluğa yönelir tüm dikkat. Kendine bakmakta olduğunun farkında olan, kendi bakışının nesnesi bir yüz, o anda kendisini, başkasının beni gibi algılar. İnsanı kendi suretinde yaratan Tanrı, ötekince daha iyi okunacağını düşünen; bir yüzü betimlerken, bir suratın suretini çıkarmaya çalışırken kendi yüzüne ait bir ipucunu kavramaya yönelen insana ne çok benziyor. Bu durumda, "Tanrı'nın resmini yapmaya kalkışmış ressam yoktur" düşüncesi son derece yanlıştır. Evren, içindeki sonsuz yaratma gücüyle boyuna çoğalan, kendine duyduğu aşkla sarhoş bir Musavvir'in "otoportresi"dir; ressamının resmin içinde olduğu bir resimdir; çizen de O'dur, çizilen de.

kendi suretinde...

İnsanın ve evrenin yaratılışına ilişkin anlatılarda insanın yaratıcısının suretinde oluşu, yani yaratıcının *kendi benze-*

⁴³ İbnü'l-Arabi'den aktaran Suad el-Hakim, *a.g.e.*

⁴⁴ M. Tournier, *Kısa Düz Yazılar*, s. 95.

rini yaratması, yaratıcının kendini yaratmasının bir örtme-cesidir.

Bir Eskimo masalı “Bir kuş yarattı insanları ve tüm yaşamı yeryüzünde” diye başlar. Tulungersa isimli bu tanrı-kuş “ilkin insan suretindedir.”⁴⁵ Masala göre, ilkin insan vardır ya da tanrılar önceleri insan suretindedirler. Bir Sümer metni olan *Atrahasis*’e göre de insanlardan önce sadece tanrılar vardır ve tanrılar insan suretindedirler, onlar gibi yaşarlar.⁴⁶ İnsan ikinci dereceden bir tanrının kanıyla karıştırılmış kilden yaratılmıştır. Masalda Tekvin’in “Tanrı insanı kendi suretinde yarattı” ifadesi naif bir şekilde de olsa ters çevrilmiş halde durmaktadır. Tekvin’in yaratılış anlatısını tersten okumaya başlayınca ortaya çıkan şey, insanların tanrıları, yani kendilerini ve evreni “imgelemelerinin” hikâyesidir.

Eskimo masalının insan biçimli tanrısı, “kendi kendini keşfettiği zaman karanlıkta çömmüş oturduğunu” görür.⁴⁷ Derken can yürür bedenine ve nefes alıp vermeye başlar. Onun can kazanması tam da kim olduğunu keşfetmesiyle mümkün olmuştur. Beckett’in sırt üstü karanlıkta yatan kahramanına geldiği gibi “Hayal et” diye bir ses gelmiştir ona da sanki. Karanlık, imgelemi yüreklendirir. İnsanlığın en eski “sanat eserleri” karanlık mağaralarda bulunmamış mıdır?⁴⁸ İnsan suret yaratmakla, bedensel bir form yarat-

⁴⁵ *Eskimo Masalları*, s. 9.

⁴⁶ Jean Bottéro, *Mezopotamya. Yazı, Akıl ve Tanrılar*, s. 246-247; aynı yazar, *Kültürümüzün Şafağı Babil*, s. 138-139.

⁴⁷ Cicero’nun *Tanrıların Doğası* isimli eserinde Akademeia’nın görüşlerinin temsilcisi Cotta’nın alaycı bir şekilde söylediği gibi bir *aedilis*’in (kentin bayındırlık işlerinden sorumlu kamu görevlisi) kenti heykel ve ışıklarla süslemesi gibi tanrının dünyayı yıldızlarla süslemesinin nedeni neydi? Eğer bunun sebebi daha iyi yaşamaksa o zaman daha önce bir kulübede karanlıkta yaşıyor olmalıydı. Bkz. Cicero, *Tanrıların Doğası (De Natura Deorum)*, s. 34.

⁴⁸ Bertrand David ve Jean-Jacques Lerère’in *İnsanlığın En Eski Muamması* (çev. İnci Malak Uysal, Can, 2013) isimli kitapları bu konuda bilinenleri temelden değiştiriyor. O yüzden “sanat eseri”ni tırnak içinde

makla görünmez güçlere dokunmaya, onları görünür kılmaya gayret etmiş, onları karşısına alıp onlarla yüz yüze bir iletişime girmeye çalışmıştır.

Arzulamak, imgelemek ve görmek özdeştir. Arzudur gören. Arzu fantazmalara yazgılıdır. Bu karanlık rahimde “Hayal et” sesinden ve kendi solumasından başka bir ses yoktur. *Rigveda*’nın (X, 90) cümleleriyle tamamlayacak olursak başlangıçta, yani bu “karanlıkla saklanmış karanlıkta” kendi gücüyle soluyandan başkası yoktur. Doğrulmayacaktır bu “tanrı” hiçbir zaman; yüzü öylece yukarı dönük kendi masalını uydurmaya çalışacaktır sözcükleri tüketene kadar. Her bir anlamsız sözle, uydurduğu masalın, karanlıkta-onunla-birlikte-olan-kişinin masalının, karanlıkta-onunla-birlikte-olan-kişinin-masalını-uyduran-kişinin masalının sonuna biraz daha yaklaşarak.⁴⁹ Bütün bu çabanın sonunda boşa gitmesi ve başlangıçtaki sessizliğe, yani zaten olduğumuz şeye, yalnızlığa dönmek o kadar da kötü değildir hani. Bütün yaratılış karanlıktaki yalnız “tanrı”ya eşlik eder.

Tekvin kitabının, dünyanın bizzat tanrı tarafından 6 günde yaratıldığı savından önce Platon *Timaios*’ta benzer bir düşünceyi savunmuştu. Dünya bir yaratıcı tanrının, bir Baba’nın kendi elleriyle yarattığı bir eserdir. Platon’un bu işçi-tanrısına karşın Tekvin’in tanrısı daha çok bir büyücü-tanrıdır. Dünyayı el emeği ile değil “sihirli” kelimelerle, yani zihin gücüyle, imgelemeyle yaratır. Bir tek ilk insan çifti bunun istisnasıdır; onlar bizzat tanrının ellerinde biçimlenmiş, onun kelimeleri seslendiren nefesiyle ruh bulmuşlardı. Zihnindekini bir zanaatçı gibi elleriyle yapan tanrı imgesinden, hayal ettiği şeyin tüm bilgisini içerdiği düşünülen adını bildiğini göstererek, yani onu telaffuz ederek, o kelimenin uzayda yankılanmasını sağlayarak, yani maddeye istediği şeye dönüşmesini emrede-

kullanıyorum, zira bu yazarlara göre bu mağara resimleri sanat eseri değil. Nasıl üretildiklerine ilişkin çok ilginç bir kuram geliştirmişler.

⁴⁹ Bkz. Samuel Beckett, *Eşlik*, çev. Seniha Akar, Düzlem, 1990.

rek yaratan bir tanrı imgesine geçilmiştir. Memphis sisteminde yaratılış Eski Mısır'ın zanaatkâr tanrısı Ptah'ın hayalinden çıkar; dünyayı zihninde, yüreğinde, başka bir ifadeyle iç dünyasında tasarlamaya başlar, sonra da dünyanın adını söyleyip ona gerçeklik kazandırır. Yaratma iradesi onun hayal gücünün esinlediği sözün eseridir.⁵⁰

Elbette sözle yaratılmış bir dünya, bir işçi, bir mimar tanrının yaptığı bir eserin yanında daha az gerçek durmaktadır; sözle yaratılmış bir dünya bir büyücünün yarattığı sihir gibi yanılsamadan ibarettir sanki. Bu yüzden olsa gerek, yaratıcısının suretini taşıyan Âdem'in bizzat bu büyücü tanrının elleriyle yaratıldığı savından diğer tek tanrıci kitaplar da vazgeçmemiştir. Âdem ve Havva dışında tüm varlıklar sözle yaratılırken, bu dünya dekorunun içinde elle yaratılan, sanat eseri niteliğindeki ilk insan çifti en hakiki varlıklar gibidir. İnsan "sahiciliği" ile bu sihirli, ilüzyondan ibaret dünya bir tezatlık oluşturur.

māyā

Gelmiş geçmiş en büyük büyücü kendisine öyle bir büyü yapmıştır ki kendi fantazmagoryalarını gerçek sanır. Novalis, bizim durumumuz da bu olmasın sakın, diye sorar.⁵¹ Hint tasavvurunda kozmik karanlık denizin üzerinde uyumakta olan Vişnu'dur. Kozmik okyanusta kendi kendisinden zevk alan Vişnu, göbeğinden çıkardığı nilüferden Brahmâ'yı, yaratıcı gücü doğurur. Nilüferin üzerinde oturan ve dünyayı yaratan bu dört yüzlü *demiurgos*,⁵²

⁵⁰ Bkz. Philippe Derchain, "Kozmogoni. Firavunlar Döneminde Mısır'da," *Mitolojiler Sözlüğü* içinde (ed. Yves Bonnefoy), s. 574.

⁵¹ Aktaran J. L. Borges, *Tartışmalar*, s. 176.

⁵² Brâhman ve Brahmâ arasında bir karışıklığın doğmaması için Zimmer'in notunu hatırlatmak yararlı olabilir. Brâhman nötrdür, Brahmâ ise erildir. Birincisi aşkın ve içkin Mutlak'ı ifade ederken kullanılır, ikincisi *demiurgos*'un insanbiçimli kişileştirmesidir. Brâhman metafizik bir terim iken, Brahmâ mitolojiktir. Brâhman *māyā*'dan

Vişnu'nun imgelediği bir hayalden ibarettir. Dünyayı yaratan hayaldir, ya da Hinduizmin terimiyle *mâyâ*'dır. *Mâyâ*, hızla geçip giden hayatlarımızın anasıdır.

Heinrich Zimmer'in verdiği bilgilere göre, *mâyâ* kelimesi etimolojik olarak "ölçme"den gelir.⁵³ Biçimlerin ölçülmesi, yaratılması ya da sergilenmesini ifade eder. *Mâyâ* aynı zamanda yanılsama, hile, kurnazlık, aldatma, el çabukluğu, sihirbazlık, büyücülük de demektir; yanıltıcı bir imge veya görüntü, hayal, göz aldanması. Hatta siyasal kurnazlık. Tanrıların *mâyâsı*, kendi kurnazlıklarını istedikleri zaman sergileyerek çeşitli şekillere girme güçleridir. Ancak tanrılar da daha büyük bir *mâyânın*, yani başlangıçtaki farklılaşmamış, her şeyi yaratan ilahi Tözün kendiliğinden dönüşümünün ürünüdür. Bu yüzden *mâyâ* yalnızca tanrıları değil evreni de üretir. *Mâyâ* varoluştur. Hem farkında olduğumuz dünyadır hem de biz. *Mâyâ* dünya sahnesindeki gösteriyi yaratan ve harekete geçiren güçtür. "Tezahür etmediği dönemde, kozmik gecede *mâyâ* çalışmayı bırakır ve gösteri sona erer."⁵⁴

Markandeya isimli ermiş, bir gün ağzı açık uyuyan Vişnu'nun ağzından dışarıya, yani karanlık kozmik denize fırlayıverir. Markandeya, bilinen varoluşun dışına düştüğünde kendini büyük Hiçlikte, uçsuz bucaksız karanlık denizde (bu da bir tefekkür denizidir aslında) bulur. Dünyanın düşünüyü gören tanrıyı fark edip yanına yaklaştığında onun tarafından yutulur. Markandeya ilahi varlığın evrensel düşününün bir kişisi olarak tekrar ait olduğu yere dönmüştür.

Markandeya'nın hikâyesi "Gerçek nedir?" sorusu üzerine bir yorumdur Zimmer'e göre: "'Gerçeklik' bireyin bir işlevidir. Bireysel bilincin özgül erdemleri ve sınırlılık-

yoksundur. Brahmâ ise Vişnu'nun *mâyâsının* bir ürünüdür. Bkz. Heinrich Zimmer, *Hint Sanatı ve Uygarlığında Mitler ve Simgeler*, s. 141 ve 234.

⁵³ Heinrich Zimmer, *a.g.e.*, s. 34-35.

⁵⁴ *A.g.e.*, s. 35.

larının sonucudur. Ermiş, kozmik devin içinde gezindiği sırada kendi doğasına uygun bulduğu bir gerçekliği algılamış ve bu gerçekliği güvenilir ve hakiki olarak kabul etmişti.” Markandeya tanrının düşünden, imgelemelerinden ibaret olan dünyadan “dışarıya” çıktığında gördüklerine inanamamış olsa gerektir. Hakikat ona bir göz aldanması, bir rüyet gibi görünmüş olmalıdır. Gördüklerini imkânsız, gerçekdışı saymıştır. Bu yüzden de Vişnu’nun zihnine geri döndüğünde hayatına kaldığı yerden hiçbir şey olmamış gibi devam edebilmiştir. Burada mâyanın en büyük oyunu devreye girmektedir. Markandeya gerçeği gördüğü halde onu hayal sanmıştır. Eğer hakikati gördüğünün bilincine varsaydı hayatı eskisi gibi olabilir miydi? Markandeya bir kez, olduğunu sandığı kişi olmadığını anlasaydı, artık olduğunu sandığı kişi olmayı sürdürülebilir miydi? Bu belki de mâyanın birleştirici yönüdür; çıplak hakikati bir hayalmiş gibi göstererek insanı onun yıkıcı saçmalığına, ıstırap verici hiçliğine, dehşetli boşluğuna karşı korur, dağılıp gitmesini engeller. Mâyadan yoksun bir Brâhma hiçbir şey yapamazdı; bir hiç olarak kalırdı. Dünya var oldukça onu var eden tanrılar da, yaratılmışlar da özyanılığının ağına takılırlar, ama bu ağı da kendileri dokurlar zaten. Mâyâ, yani kendini aldatma olmadan, dünya hilelerinin tuzağına düşmedikçe “hikâye” başlamaz. Mâyâ olmadan, birer birey olmamız da olanaksızdır; mâyâsız ne bir tarihe ne de yaşam öyküsüne sahip olabiliriz. Hayatımızın özü, hayata dair yanılısamamızdır.

İnsansal varoluş, dünyanın büyüğü ve peçesinin ötesindeki insanüstü, tanrı-üstü, kozmik-ötesi varlık alanına ulaşmak üzere yüce bir atlayışla geride bırakılması gereken bir sıçrama tahtasından başka bir şey değildir. Ama öte yandan ... gerçeği, ilahi gerçekliği perdeleyen, Benlik’i bireysel kişilik serabının ardında, kısa ömürlü evren gösterisinin ardında perdeleyen aynı mâyâ bir şekilde o



Düş gören Vişnu.

Eğer yaşam düş içinde bir düş ise, evren de yansıma içinde bir yansımadır, mutlakın hayalidir: "Her bugünü bir doruk olan Zaman neler düşlemedi şimdiye dek?..... Bilgelik taslayabilen özdeyişi düşledi ve işledi. İnancı düşledi, korkunç Haçlı Seferlerini düşledi. Diyaloğu ve kuşkuyla keşfeden Grekleri düşledi.... Şu katı ve beceriksiz simgeyi, sözcüğü düşledi. Bir zamanlar bizim olan veya bugün bir zamanlar bizim olduğunu düşlediğimiz mutluluğu düşledi.... Şu tuhaf iki kardeşi, yankıyı ve aynayı düşledi. Bize hep başka bir çehre açınlayan şu aynayı, kitabı düşledi.... Spinoza'nın tanrısı gibi bütün insanlar olmaya karar veren Walt Whitman'ı düşledi.... Dünyadaki bütün örümceklerin ördüğü uçsuz bucaksız ağı düşledi.... Aynaların yaşamlarını düşledi.... Denizi ve gözyaşını düşledi. Kristali düşledi. Biri'nin kendini düşlediğini düşledi." (J. L. Borges, "Biri Düşlüyor," *Gölgeye Övgü*, s. 353). "Bütün elementler parlayan bir yumurta üretmek için ilahi bir enerjiyle birleştiler, yumurta kozmik okyanusun sularında bin yıl boyunca kaldı. Sonra Vişnu onun içine girdi ve yılan Şeşa'ya yaslandı. Gizemli bir uykuya daldı; uykusunda canlı ve cansızları yaratmayı hayal etti. Göbeğinden saf altından taç yaprakları olan, pırıl pırıl parlayan, bin güneş olarak ışıklar saçan mistik lotüs büyüdü. Bu lotüsle birlikte altın lotüsün ortasında oturan ve evrenin yaratıcı tanrısı Brahmā'yı da meydana getirdi; lotüs genişleyip yayıldı ve evrenin olumlu enerjisiyle mutluluk saçtı. Daha sonra tohumundan yaratılmış dünyanın çoklukları çıktı." (Bhāgavata Purāna, 20'den aktaran Beverly Moon (ed.), *An Encyclopedia of Archetypal Symbolism*, s. 11.)

Benlik'in, Mutlak'ın kendisidir.⁵⁵

Dolayısıyla her şey tek ve bir özün ifşaatı, tezahürü olarak görülmektedir. Mâyânın peçesinin, evrenin büyüğü serabının hemen ardında Mutlak vardır. Hint felsefesinin amacı, insanı, yoga ve aydınlanma aracılığıyla mâyanın kölesi olmaktan kurtarıp mâyanın efendisine, yani En Yüce Varlık'a dönüştürmektir.

Bir Kızılderili yaratılış miti şöyle başlar:

Başlangıçta hiçbir şey yokmuş ve Büyük Ruh Maheo boşlukta yaşıyormuş. Maheo etrafına bakmış, ama görünürde hiçbir şey yokmuş. Bir şeyler dinlemek istemiş, ama dinleyecek hiçbir şey yokmuş. Hiçbir şeyliğin içinde yapayalnız, yalnızca bir Maheo varmış.⁵⁶

Yalnız başına bir Maheo... Yaratılış nereden nasıl başladı, diye soran *Rigveda*'daki⁵⁷ ses, varlığa en uzak noktadan bakan Gözcü'nün cevabı bilip bilmediğini sorar kendine. Belki de her şeyi o “yalnız Göz” bilmektedir, “hatta belki de o bile bilmez.” Bu “cehalet” onun yalnızlığını daha da pekiştirmiyor mu?

ekslık âdem

Dünyaya atılmışlık hissinin en eski dışavurumu belki de “düşmüş” Âdem ve Havva mitidir.

Bir Munda mitine göre, başlangıçta gökte yaşayan insanlar, tanrı Sing-bonga için çalışmaktaydılar; ancak bir gün suda yansıyan yüzlerini görüp tanrılara benzediklerini dolayısıyla tanrılarla eşit olduklarını anlayınca onlara hizmet etmeyi reddettiler. Sing-bonga da onları dünyaya fırlattı.⁵⁸ Bu “ilkel” mit, farkındalığın aydınlatıcı

⁵⁵ Heinrich Zimmer, *Hint Sanatı ve Uygarlığında Mitler ve Simgeler*, s. 236.

⁵⁶ Alice Marriott ve Carol K. Rachlin, *Kızılderili Mitolojisi*, s. 36.

⁵⁷ X, 90, 7.

⁵⁸ Aktaran Mircea Eliade, *Demirciler ve Simyacılar*, s. 69.

olduğu ama “bedel” ödemeyi gerektirdiği sezgisini taşır.

Cennetten kovulma motifini simya bağlamında da ele alabiliriz. Bu mite göre insan prototipi Âdem eksiktir, *kastre*’dir; başka bir ifadeyle narsistik açıdan yaralıdır; çünkü Öteki’nin kusursuz bir arzu nesnesi olamamıştır. Cennetten kovuluş, insani doğanın eksikliğini vurgular ve bu eksikliği tamamlayan acılı bir süreç olarak dünya sınavına işaret eder. Kovuluşla ortaya çıkan acı, insanın bir eşikten, bir sınavdan geçtiğine işaret eder. Nedir bu sınav? Bu “geri dönüşü olmayan bir ayrılığın sınavı, bizi aniden ve sonsuza dek terk ederek altüst eden, kendimizi sil baştan yapılandırmaya zorlayan nesnenin eşsiz ayrılığının sınavı”dır.⁵⁹ Bu psişik acı yalnızca cennetsi mutluluktan mahrumiyetin acısı değil, aynı zamanda Tanrı denen sevilen varlığın sevgisinden ansızın mahrum bırakılmanın, onun tarafından terk edilmenin, izzetinefsimiz derinden yaralandığında hissettiğimiz küçük düşmenin ve manevi bir sakatlanmanın da acısıdır. Nasio’nun ifadesiyle aslında acı, kaybetmenin değil altüst olmuş itkilerin meydana getirdiği kargaşanın acısıdır:

Normalde psişik işleyiş, itkisel gerilimlerin şiddetini düzenleyen ve bunları katlanılabilir hale getiren haz ilkesiyle yönetilir. Ancak sevilen varlıktan ani bir kopuş meydana gelirse, gerilimler serbest kalır ve haz ilkesi işlevini yitirir. İçeriye dönük olan ben, itkisel patlamaların olağan dalgalanmalarını algıladıkça haz ve hoşnutsuzluk duyumlarını yeniden hissedebilir. Şimdi ise, kendi içinde kontrol edilemeyen gerilimlerin kargaşasını algıladığından hissettiği şey acı olur.⁶⁰

Kopan bu bağ, yitirilmiş bir aşktır; ruhsal acı, temelini bu kaybedilen aşktan alır. Bu acı bir sınır olgusudur. “Acı, bedenle ruh, ben ile öteki ve özellikle psişik dünyanın düzenli işleyişiyle düzensizliği arasındaki belirsiz sınırdan,

⁵⁹ Bkz. J.-D. Nasio, *Aşk Acısı*, s. 22.

⁶⁰ *A.g.e.*, s. 28-29.

ama her zaman bir sınır düzeyinde ortaya çıkar.”⁶¹

Bu sert sınavdan beklenen, söz konusu narsistik yarayı dağılayarak tedavi etmesidir. Zira acı, deliliğe, ölüme karşı bir savunma aracıdır. “Acı, hayatı ve yeniden kendimizi toparlama gücümüzü doğrulayan son bir diriliş gibidir. Acıdan ölünmez. Acı oldukça kötüyle savaşmak ve yaşamaya devam etmek için gerekli güç elimizde demektir.”⁶² Reenkarnasyoncu tasavvurlarda bu “seans”lar defalarca tekrar edebilir. Ötekince arzulanır hale gelinceye kadar “pişme”, “olgunlaşma”, “kemâle erme” temasının arkaikliği, yani kadim “ben ideali”⁶³ bu yaranın derinliğine ve özneye içkinliğine işaret eder.

Ötekinin sevgisinin kaybedilmesinin yarattığı bunalımla sarsılan ben, yeniden kendini bulmaya çabalar; kaybettiği sevgilinin psişik tasarımına yoğunlaşır. Zahit, sanki kayıp ötekinin imgesini büyüterek onun gerçek yokluğunu telafi etmek ister. Baskın olan bu imgeyle neredeyse tamamen hemhal olur ve bazen derin bir aşkla severek, bazen de kaybolanın imgesinden nefret ederek yaşar. Her iki duygu da onun bütün enerjisini emer, onun dış dünyayla bağını keser, kendini yoğun bir merkezkaç kuvvetiyle içe çekilmeye kaptırır. Zahit, kayıp sevgilinin anısını umutsuzca canlandırmaya çabalarsın, yavaş yavaş tükenir. Zahit acı çeken kişidir, çok acı çeker

⁶¹ A.g.e., s. 24.

⁶² A.g.e., s. 25-26.

⁶³ Kendimize karşı yeterince dürüst olabilecek bir erdeme sahipsek, kendimizden, fiziksel ve zihinsel yeteneklerimizden, yaşamdaki yerimizden nadiren hoşnut olduğumuzu kabul etmeliyiz. Zihnimizde, olduğumuz kişinin yanı sıra, olmayı istediğimiz kişinin de bir resmi vardır. Daha yakından baktığımız zaman, bu resme ne kadar uymadığımızı acımasız bir açıklıkla görürüz. Bu resim ben idealimizdir. (Bkz. Theodor Reik, *Aşk ve Şehvet Üzerine. Romantik ve Cinsel Duyguların Psikanalizi*, s. 49.) Freud, ben ideali ve üstben kavramlarını birbiri yerine kullanmıştır. Lacan ise bunları ayırır: Üstben zorlayıcı, ben ideali ise yüceltici (Bkz. J.-D. Nasio, *Psikanalizin Yedi Temel Kavramı*, s. 188).

çünkü çok sevmektedir. Çok sevmektedir; çünkü o sevgi bir daha ele geçirilemeyecek, imkânsız bir sevgidir. Tanrı imgesi, yitirilmiş bir organın hayaleti gibi yitik sevgilinin hayaletidir.

Ben, daima idealinden eksiktir; sahip olduğu potansiyeli gerçekleştiremeyen bir öznedir insan öznesi.⁶⁴ Herkeste kâmil olma potansiyeli görülse de, kimse kemâlâta ulaşamaz; çünkü kemâlât insan kipinin sınırlarını zorlar, yırtar ve tanrı kipine doğru taşar. İnsanlık durumu paradoksaldır; o “sureti terk etmeden âyinedârı arzular” ya da Niyâzi-i Mısri’nin ifadesiyle “Cânını terk etmeden cânânı arzular.”

İnsan kendini doğurmaya uğraşır ve tüm hayatı kendi doğumunun sancılarıyla geçer. İsa, kendini (oğul) doğuracak anayla evlenen öznenin (baba), yeniden doğumudur (ruh). Baba-oğul-ruh teslisi bu simyevi işlemi ifade eder.⁶⁵ Anne kendini doğurmada bir araçtır; bir aynadır, ayna gibi doğurucudur. Dişi, ötekinin, aşkınlığın bir kipidir; “dişi, yüzün ötesinde bir yüz sunar.”⁶⁶ Cennetten (rahim) dünyaya doğan Âdem’in yeniden doğması gerekmektedir.

⁶⁴ “Geçen gün New York’ta, Central Park’ta bir erkek çocuğu bir kayaya tırmanırken gördüm. Ulaşmış olduğu küçük yükseltiden zafer içinde seslendi: “Anne, bak neredeyim!” Yarım saat sonra yan yol üzerinde küçük bir kızın annesine başındaki çiçeklerle ne kadar güzel göründüğünü gösterdiğini gördüm. Yol boyunca yürürken, aklıma bu iki çocuğun davranışının tüm insanlığın gerçek bir yansıması olduğu geldi..... İçimizdeki tanınma arzusu hiçbir zaman ölmez. Hayallerimizde hepimiz takdir edilmek ve hayran olunmak isteriz; bu hayallerde ben idealimizi gizlice cilalar ve parlatırız.” Theodor Reik, *Aşk ve Şehvet üzerine*, s. 56.

⁶⁵ Ortaçağ resimlerinde oldukça yaygın olarak tasvir edilen bir figürdür oğlu tarafından taç giydirilen Bakire. Anne ve gelin imgeleri Bakire’de birleştirilmiştir. Bkz. *Büyük Şifre, Kitab-ı Mukaddes ve Batı Edebiyatı*, s. 242.

⁶⁶ Emmanuel Levinas’tan aktaran Zeynep Direk, bkz. Emmanuel Levinas, *Sonsuza Tanıklık*, “Sunuş,” s. 15.

bebek tanrı

Başlangıçta çocuk, kendisi için ilk nesne olan annesiyle tam bir ortaklık, bilinçdışı bir özdeşlik içindedir. “Çocuğun bütünleşmiş bir şekilde kendini algılaması ve kendilik duygusunu geliştirmesi annenin sunduğu ‘kucaklayıcı çevre’ sayesinde olur. Annenin çocukla ilgili bütünleşmiş tasarımları çocuğun giderek kendi bütünlüğünü kavramasına yol açar.”⁶⁷ Winnicott’a göre, bebeğin duygusal gelişiminin ilk evresinde, bebekle tümleşik olan bu çevre hayati bir rol oynar. Zaman geçtikçe bebek, ben-olmayanı ben’den ayıracaktır. Biyolojik beden, toplumsal bir beden haline gelir. Dil ile yarılr, kendisiyle özdeş olmayan bir hale gelir. Bir başkasının var olduğunu başlangıçta kendi acizliğinin farkında olmayan bebek, zamanla bunu idrak ettikçe kendisine yönelik ideallik duygusu yıkılır ve bu idealliği, yakın çevresinde kendi bakımını üstlenen kişilere yansır:

Anne, çocuğun hem fiziksel hem de psişik önkoşuludur. Ben bilincinin uyanmasıyla ortaklık yavaş yavaş ortadan kalkar ve bilinç, bilinçdışıyla zıtlasmaya başlar, ki bu da bilincin önkoşuludur. Böylece ben ve anne ayrımı oluşur ve annenin kişisel özellikleri giderek belirginleşir. Onun imgesindeki tüm efsanevi ve gizemli özellikler ortadan kalkar ve bunlar, en yakın olası kişiye, örneğin büyükanneye yüklenir. Büyükanne, annenin annesi olarak anneden daha “büyük”tür. Asıl “büyük ana” odur. Hem bilgelik hem de cadılık özelliklerini taşıdığı sık sık görülür. Zira bir arketip bilinçten uzaklaştırıldığı oranda netleşerek mitolojik yanı belirginleşir.⁶⁸

Annesinden, ihtiyaçlarına eşduyumlu yanıtlar alan çocuğun kendilik duygusu gelişir, iç dünyası olgunlaşır. Her arzusu karşılanan çocuk, yanılsama içinde kendini her

⁶⁷ D. W. Winnicott, *Oyun ve Gerçeklik*, S. M. Tura’nın Önsöz’ü, s. 10.

⁶⁸ C. G. Jung, *Dört Arketip*, s. 38.

şeye kadir, her türlü tatminin, her türlü yaratının kaynağı olarak görmeye başlar.⁶⁹ Bu ilksel tanrısallık, insanın yetişkinlik evresinde de mevcut olacaktır. Hayatının ileriki yıllarında annesinden kopup, yüzünün annesinin yüzü olmadığını kavrayıp kendi yüzünü kazandığında, “yanılsamasını” yıkıp gerçeklik duygusunu geliştirdiğinde “hakiki” dünyayla baş etmesine yardımcı olacak kendine güven duygusunun kaynağı yine bu *ilksel tanrısallıktır*.

İnsanın tanrı olmak istemesi bir regresyon, çocukluk evresine geri dönüş isteği olduğu kadar paradoksal biçimde güç ve özgürlük istemidir de. Bu da bize insanın tam olarak “gerçekliğe” geçmediğini, geçemeyeceğini ya da geçmek istemediğini gösterir. Çocuklukta benliğin tatıldığı kendilik sevgisinin, çocuksu narsizmin hedefi, yetişkinlikteki ideal bendir. Bu konuda Freud’un şu satırları yol gösterici niteliktedir:

Öznenin narsizmi, çocuksu ben gibi, kendini değer taşıyan her türlü mükemmeliyete sahip olarak bulan bu yeni ideal benle yer değiştirmiş olarak ortaya çıkar. Libido söz konusu olduğunda daima olduğu gibi insan burada bir kez daha bir zamanlar zevkine vardığı bir tatminden vazgeçemeyen bir varlık olarak gösterir kendini. Çocukluğun narsistik mükemmeliyetini elden çıkarmaya gönlü yoktur; büyüyüp de bir yandan başkalarının nasihatleri, diğer yandan kendi eleştirel yargısının uyanmasıyla sarsıldığı için mükemmeliyeti artık koruyamaz hale gelince, onu bu kez yeni bir ben ideali biçiminde yeniden elde etmeye çalışır. İdeali olarak kendi önüne yansıttığı şey, kendisinin kendi ideali olduğu çocukluğunun yitirilmiş narsizminin yerine geçer.⁷⁰

Bu yüzden her yetişkinin içinde bir çocuk gizli kalır. Jung’un ifadesiyle “İnsan kişiliğinin gelişmek, bütünlen-

⁶⁹ D. W. Winnicott, *a.y.*

⁷⁰ Sigmund Freud, *Narsizm Üzerine ve Schreber Vakası*, s. 39-40. Freud bir idealin oluşmasının benin taleplerini artırdığını ve bastırmaya yol açan en güçlü faktörün de bu olduğunu belirtmiştir.

mek isteyen bölümüdür bu.”⁷¹

Winnicott’a göre insan ... iç dünyasının ihtiyaçlarına göre düzenlenmiş bir dünya ile dış gerçeklik, gerçek dış dünyaya uyum arasında salınıp durur. Gerçeklik; gücünün, ihtiyaçlarının sınırlandığı, kendinden bağımsız ötekilerin dünyasıdır. Tekbenci içsellik ile nesnel gerçeklik arasındaki çatışmadır bu. İnsan sürekli olarak dış dünyayı kendi ihtiyaçları çerçevesinde egemenliği altında tutmaya çalışırken dış gerçekliği hesaba katmaya zorlanır.⁷²

Bu bebek, bir gün tanrı falan olmadığını anladığında bile “tanrı olmayı” sürdürür. Gerçi daha gerçekçi bir tanrılık iddiasıdır bu. Ölüm gibi çıplak bir hakikate tanrılık gibi daha örtük bir hakikat giydirilir. Ölüm ve tanrısallık arasında ilişki kurulur. Mitoloji yazarı Evemerus’a göre mitsel tanrılar öldükten sonra tanrılaştırılmış insanlar, insanların saygısını kazanmış kahramanlardı. MÖ II. bin yılın başlarında yazıldığı kabul edilen *Sümerlerin Krallar Listesi*’ndeki isimlerin önünde onların üstün insanlıklarını, tanrısallıklarını belirten özel bir işaret olduğu görülür. Bu imle, onların ömürlerini kahramanlıklarla, zaferlerle geçirdikleri için, öldükten sonra tanrılar arasına karışma ayrıcalığına kavuştukları ifade ediliyordu.⁷³ Ömrünü kahramanlıklarla, zaferlerle geçiren bir kral ölünce tanrı oluyordu. Bu yalnızca ölümsüz olduğu anlamına gelmiyordu; aynı zamanda bütün diğer tanrılar gibi insanların dünyası üzerinde bazı özel etkileri de oluyor, kozmik düzenin bir yerinde kendilerince bir rol üstleniyorlardı.

Herakleitos da savaş tanrısı Ares’in katlettiklerini yani savaşta ölenleri hem tanrıların hem insanların onurlandırdığını söyleyerek ya da “Büyük paylar büyük ölümlerin hakkıdır”⁷⁴ diyerek savaşta kahramanlık göste-

⁷¹ Anthony Storr (ed.), *Jung’dan Seçme Yazılar*, s. 168.

⁷² D. W. Winnicott, *a.g.e.*, Saffet Murat Tura’nın önsözü, s. 12.

⁷³ Bkz. Jean Bottéro, *Gılgamış Destanı*, s. 23-24.

⁷⁴ Fragman 24-25.

rip ölen kişinin Tanrısal'ın dünyasına girebileceğini ileri sürmüştür.

Kratylos'ta Sokrates kahramanların yarı tanrı olduklarını hatırlatır. Çünkü bütün kahramanlar bir insanla bir tanrının aşkının ürünüdür.⁷⁵

Eski Mısır'da firavunlar hayattayken tanrı olamazlardı; ancak ölüm insana bu yolu açar.⁷⁶ Eski Roma'da ölmüş imparatorların *divus* diye nitelenmesi gibi Hitit krallarının da, öldükten sonra tanrı olduklarına inanılıyordu:

Hatti ülkesinin kralı olan babası kahraman bir kraldı. Düşman ülkelerini yendi. Tanrı oldu. Babasının tahtına oturan oğlu o da eskiden bir kahramandı. Hastalandı. O da tanrı oldu.⁷⁷

Tanrı ile ölüm ilişkisini bir kez daha vurgulayan bu örnek, tanrı kipinin bu dünyadayken edinilemeyeceğini gösterir; ancak ölümle tanrı olunabilmektedir. Fakat kralların tanrı olmalarının koşulu sadece ölmeleri değildir elbet; onların kahraman oldukları önemle vurgulanmaktadır. Kahramanlık üstün insanlık halidir. Kahramanlık hali ise ölümle aşmakta ve tanrılığa ulaşılmaktadır. Ölüm olmadan tanrısalılık da olamaz; ölümsüz olmak için kahraman olmak ve kahraman olarak ölmek gerekmektedir.

Kahramanlık, krallık ve tanrılık ilişkisi, ilkel toplumlardaki toprak ve toplum ve şef ilişkisi bakımından da incelenebilir. İlkelerde toplum, yaşayanlardan ve ölülerden oluşur. Ancak burada ölülerle kastedilen kabilenin tüm ölüleri değil, kabileye yararlı olmuş iyi atalardır. Bu atalar kabilenin topraklarını, ormanlarını, akarsularını ve diğer kaynaklarını fetheden ilk kişiler olmaları sebebiyle ölü atalardır. Bu yüzden ölü olsalar da bir şekilde yaşa-

⁷⁵ Platon, *Kratylos*, 398c-d.

⁷⁶ Bkz. Erik Hornung, *Ezoterik Mısır*, s. 27.

⁷⁷ Sedat Alp, *Hitit Güneşi*, s. 16.

makta, kabileyi yönetmeyi sürdürmektedirler.⁷⁸

Kahramanlık dünyayla ve kendiyile başa çıkmak anlamına gelen her şeydir. Kahramanlık kendi olmaktır. Kendilik ise olunabilecek nihai şeydir. İnsanın kendi olmak dışında ne gibi bir ulvi talebi olabilir ki?

genbilim ve felsefe taşı

İnsan olmak denen şey, kadim zamanlarda yaşanmış mükemmel bir durumun, insanın ideal olarak mümkün olduğu yitlik bir zamanın özlemine çekmektir. Bu cennet nostaljisi geleceğin rotasını da belirler. Dolayısıyla insan, kadim yitlik idealinin peşinde koşan bir hayvandır. Bunun en tipik örneğini simyacılar oluşturuyordu. Simyacının temelde yapmak istediği bir insan yaratmaktı; insan yapısı bir insan, bir *homunculus*.⁷⁹

Homunculus teması insanları yüzyıllarca cezbetmiştir. Yahudilerin golem hikâyelerinden tutun Frankenstein romanlarına kadar, yapay hayat yaratma düşüncesi insan yeteneğinin sınırlarını zorlayan ve bir gün belki de gerçekleştirecek olan tasarımlardan biri olarak hayalgücünü sürekli meşgul etmiştir.⁸⁰

Simyacının kendini tamamlama, dönüştürme uğraşı temelde insanın varoluşunu özetler. Doğaya müdahale, onunla işbirliği sonucu kendini *yapma*, simyacının temel uğraşıydı. Biyo-teknolojik gelişmeler insan bedenine öjenik müdahaleyi⁸¹ olanaklı kılarak, kendini yapan insanın kadim simyevi özlemine bir yanıt niteliği taşıyor mu? Habermas'ın dikkat çektiği gibi⁸² bu gen-teknolojik

⁷⁸ Lucien Lévy-Bruhl, *İlkel İnsanda Ruh Anlayışı*, s. 110.

⁷⁹ Bkz. Douwe Draaisma, *Bellek Metaforları*, s. 275.

⁸⁰ Douwe Draaisma, *a.g.e.*, s. 275.

⁸¹ Yani genetik manipülasyonla fiziksel özellikleri belirleme, sağaltım, önceden-sağaltım, uzun ömür ve belki de ölümsüzlük.

⁸² Jürgen Habermas, *İnsan Doğasının Geleceği*, s. 21.

olanaklar insana kendisini nesne kılmaktadır; aslında bu, felsefenin var olduğu en eski çağlardan beri düşünsel anlamda zaten böyleydi, şimdi artık insanın zihinsel özbiçimlendirilişi fiziksel evreye geçme olanağı kazanmış gibi görünüyor. Baudrillard'ın ifadesiyle “ilke ve kavram olarak gerçeklik aşamasından gerçeğin teknoloji yoluyla gerçekleştirilme ve sürdürülme aşamasına geçilmiştir.”⁸³ Eskiden düşünce felsefi boyutta gerçeğe son verirken, şimdi yeni teknolojiler gerçeğe gerçekten son veriyorlar. Simyacılar “yetersiz” teknolojileri yüzünden fiziksel dönüşümü gerçekleştirememiş, ruhani dönüşüm düzeyini aşamamışlardı. Bugün artık insan kendi evriminin kontrolünü denetleme olanağının eşigindedir. Hollandalı bilimci Frans De Waal'in dediği gibi:

Pek çok kişi, maymunlar oldukları yerde sayarken, bizim türümüzün evrile evrile arşa ulaştığına inanır. Peki diğer primatlar gerçekten de evrilmeyi bırakmış mıdır? Ya bizim türümüz, halen devam mı etmektedir? Komik ama bunun aksi doğru olabilir. Belki de bizim evrimimiz durmuşken, evrim baskısı halen maymunlar üzerinde işlemeye devam etmektedir.....

İyi beslenme ve modern tıp, insan evrimini yönlendiren elenme baskısını ortadan kaldırdı. Mesela kadınlarla bebekler, eskiden doğum sırasında ciddi risk altındaydı. Bunun suçlusu kısmen, aşırı büyük kafamıza göre dar olan doğum kanalıydı ve kanalı geniş tutma yolunda sürekli bir evrim baskısı vardı. Sezaryen bu durumu değiştirdi.⁸⁴

İnsanın biyolojik evrimini büyük ölçüde sona ermiştir. Genetik değişimler durmadıysa da fark edilemeyecek kadar yavaştır. Biyolog Sydney Brenner biyolojik evrimin artık “kadük bir teknoloji” olduğunu söylemekte.⁸⁵ Son on bin

⁸³ Jean Baudrillard, *Şeytan'a Satılan Ruh*, s. 15.

⁸⁴ F. De Wall, *İçimizdeki Maymun. Biz Neden Biziz?*, s. 223-224.

⁸⁵ Eduardo Punset, Lynn Margulis (ed.), *Hayat Kitabı. Zamanımızın Bü-*

yıldaki kazanımlarımız biyolojik evrim sayesinde değil, kültürel evrim sayesinde elde edilmiştir. Çünkü kültürel gelişimler genetik değişimlerden çok daha hızlıdır. İnsan için genetik açıdan değil, kültür üzerinden yaratılan bir gelişim söz konusudur. Taş devrinde Afrika'da yaşayan hayvan pek fazla değişmemişse de, kültürel birikimin etkisiyle ondan çok farklı bir beşer ortaya çıkmıştır.

Francisco J. Ayala da evrimin bu yeni biçimine dikkat çekiyor ve bu yeni tarzı “teknoloji yoluyla çevreyi değiştirerek uyum sağlama” olarak tanımlıyor:

Organizmalar doğal seçim yoluyla, genetik bünyelerini evrenin taleplerine uyacak şekilde kuşaktan kuşağa değiştirerek çevrelerine uyum sağlıyor. İnsanlar (ama sadece insanlar, en azından kayda değer ölçüde) çevrelerini genlerinin ihtiyaçlarına göre değiştirerek düşman çevrelere uyum sağlama yetisi geliştirmiş durumda. Ateşi keşfetmek, kıyafet ve barınak yapmaya başlamak, insanlara Eski Dünya'nın biyolojik olarak uyumlu olduğumuz sıcak tropikal ve alttropikal bölgelerinden –Antarktika'nın buz tutmuş otlaklarını saymazsak– tüm yeryüzüne yayılma imkânı sundu. Göçebe insanlar, soğuk havalara karşı kürk ya da tüy yoluyla anatomik koruma sağlayan genlerin evrilmesini beklemek zorunda kalmadı. Keza bugün biz de kanat ya da solungaç sahibi olmak için gerekli zamanın geçmesini beklemiyoruz; insan havayı ve suyu maharetle tasarlanmış aletler (uçak ve gemi) aracılığıyla fethetti bile.⁸⁶

Genlerimize müdahale edebilmek, doğanın evrim yoluyla bizi biçimlendirmesine son verip kendimizi biyolojik olarak “biçimlendirmek” anlamına gelmektedir; elbette bunu sadece insan türüyle de sınırlı tutamayız. Burada yalnızca kendini değil doğayı da *yapma* niyetinden söz etmemiz gerek.

yük Bilimcileriyle Söyleşiler, s. 166.

⁸⁶ Francisco J. Ayala, *Ben Maymun muyum? Evrim Hakkında Altı Büyük Soru*, s. 21.

Çevreyi kendi çıkarımıza göre değiştirmekte uzman olduk. Bu yüzden insan ırkında evrimin devam edeceğine inanmıyorum –hele vücut şekli ya da davranışı etkileyecek şekilde. Biyolojinin bizi şekillendirebilmesini sağlayan tek tutamağı ortadan kaldırdık, ayırıcı üremeyi.⁸⁷

Peki bu yeni simya ile zihinsel olarak kendinin tanrısı olmaktan fiziksel olarak kendisinin tanrısı olmaya doğru bir geçişten söz edilebilir mi? Habermas'ın bu konuda kimi kuşkuları olduğu görülüyor; şimdilik başkalarının fiziksel bütünlüğüne müdahaleden söz edilebilir. Habermas, genetik müdahaleye ve klonlamaya maruz kalındığı bilgisinin “kişinin kendi hayatını özerk olarak biçimlendirme özgürlüğünü sınırlandıracağını, özgür ve eşit kişiler arasındaki esasen simetrik olan ilişkinin altını oyacağını” ve bizim “kendi hayat hikâyemizin bölünmez yazarı” olmamızı engelleyeceğini öne sürmektedir.⁸⁸ Ona göre, genetik manipölasyonlar, “bir kültürel tür-canlısı olan ‘insana’ dair kendimizin yarattığı –ve herhangi bir alternatifinin bulunmadığını düşündüğümüz– tasarıma yönelik bir saldırdır.”⁸⁹

Habermas, bireyin, kendi eylemlerinin sorumlu faili olarak bir farkındalık geliştirebilmesi için, bedeni ile kendisini özdeş sayabilmesinin, yani bedeninin kendi bedeni olmasının gerektiğini söyler. Bu nedenle doğum öncesi öntarihinde de yabancı müdahalelere maruz kalmamalıdır. Herhangi bir soy ıslahına yönelik müdahale, programlanmış veya tasarlanmış kişinin bunu reddetme olasılığını da doğuracaktır. Söz konusu kişiler açısından aileler, kendi yaşam öykülerini yazarken araya giren yazarlar olarak görülecektir. Oysa eylemlerinde özgür olduğunu hissetmek için herkes kendi hayat hikâyesinin tek

⁸⁷ Frans De Wall, *a.g.e.*, s. 225.

⁸⁸ Jürgen Habermas, *a.g.e.*, s. 38.

⁸⁹ *A.g.e.*, s. 66.

yazarı olduğunu iddia edebilmelidir.⁹⁰ Ailenin çocuk adına yapacakları öjenik/genetik tercihler potansiyel olarak özgürlüğü sınırlayacaktır; zira seçilen genetik özelliklerin gelecekte çocuk için nasıl bir anlam kazanacağı öngörülebilir değildir. “Doğanın piyangosuna bırakılmış oyun alanına” müdahale etmek kabul edilemez, çünkü

Doğmamış bebeğin organizmasında oluşmuş olan ile yapılmış olan arasındaki fark ön plana çıktığı ölçüde, kendi bedeninin alanına yabancı bir istenç yerleşir ve inisiyatifi ve kendi yaşamına yön vermeyi kendi üstüne almak için gereken temeli sarsar.⁹¹

Francis Bacon *Yeni Atlantis*'te (1627) bir gün insanların yeni bir tür yaratıp tanrılar haline geleceklerini söyler. Yapay zekâ veya zihnin bedenden ayrıştırılması gibi düşünceler; bedene mahkûm olmaktan azat edilmiş, tutkularından bağımsızlaşmış ve en önemlisi ölümsüzlüğe kavuşmuş bir zihin hayal edilmektedir. Burada aşılacak istenen şey bir hayvan türü olarak insan kipidir. Bir tür *simyevi* işlemle insanın içinden tanrısal özün damıtılarak ayrıştırılması hedeflenmektedir. Başka deyişle hedef inorganik, ölümsüz bir zihindir.

Garip bir şekilde, evrenin dev bir organizma olduğu düşüncesinden (Thales), evrenin dev bir bilgisayar programı, yapay zekâ olduğu düşüncesine gelmiş bulunuyoruz!

takas edilemeyen

İnsanın ve insan dışının sınırları giderek siliniyor; üst-insanlığa ya da değerlerin dönüşümüne doğru değil, alt-insanlığa, insanlık ötesine, türün kendi simgesel niteliklerinin yok olmasına yöneliyor bu süreç. Nihai olarak Nietzsche'yi haklı çıkaracak; Nietzsche, kendi ellerine teslim edilmiş insan türünün kendini kopyalamaktan ya da yok

⁹⁰ Jürgen Habermas, *Doğalcılık ve Din Arasında*, s. 194-195.

⁹¹ A.g.e., s. 195.

etmekten başka bir şey yapamayacağını söylüyordu.⁹²

Baudrillard, “İnsan türünün yerini alacak robotların, klonların ve diğer yaratıkların perspektifinde ruhun ve bilincin varlığından, bilinçdışının varlığından söz edebilir miyiz?” diye soruyor. Ona göre insan türü başka herhangi bir yapay türle takas edilemez; bu tür, performans bakımından daha üstün olsa bile.⁹³ Baudrillard’a göre sorun artık insanın kendi kaderinden nasıl kaçacağı değil, nasıl kaçmayacağı; kaderden mahrum kalan modern bireye düşen tek şey kendi kopyasıyla çarpışmak.

⁹² Jean Baudrillard, *İmkânsız Takas*, s. 40.

⁹³ *A.g.e.*, s. 44.

kendini/e seyreden yüz

Gölgenin kenarları, gölgeye sordu: “Beyim, bakıyorum bir eğiliyor, bir doğruluyorsunuz; bir yürüyor bir duruyorsunuz. Ne iştir bu?” Gölge dedi ki: “Aman efendim bu ne tuhaf soru! Neden böyle olduğumu ne bileyim? Ben, ağustosböceğinin içi boşalmış kabuğu gibi, yılanın değiştirip attığı derisi gibiyim. Ama bunlardan farklıyım da: Ateş başında, güneş ışığında güçlenirim. Karanlıkta ve geceleri zayıflar, solarım. “Öteki”ne bağımlıyım ben, ki o da bir başkasına bağımlı! O gelir, ben gelirim. O gider, ben giderim. O güçlü ve sağlıklıysa, ben de güçlü olurum. İkimiz de güçlü ve sağlıklıysak, nedenini niye sorayım.”

Chuang Tzu¹

Herkes önüne bakıyor, ben içime bakıyorum.
Ben kendimle meşgulüm

Montaigne²

dıştan içe

Merak veya eksiklik ya da yokluk duygusunun yahut kendinden hoşnutsuzluğun, özlemin veya yalnızlığın tetiklediği içsel yolculuk ve manevi gayret, “dünyaya açılma”dır; kendimiz üzerine düşünmemizin hem sonucu hem de sebebidir. Fiziksel yolculukların da belli ölçüde tinsel oldukları söylenebilir; çünkü bizi değiştirebilme potansiye-line sahiptir; yolculuk sırasında gördüklerimiz dünyanın anlamı üzerine düşünmeye zorlar bizi. Derdine, ıstırabına *yүнmekten* başka derman olmadığını anlayan kişi hiçbir

¹ Chuang Tzu, *Taoculuk Üzerine Meseller-Diyaloglar*, s. 51-52.

² *Denemeler*, II, 17.

zaman *iyileşemeyecektir*. Onun evrensel ıstırapı varoluşunun bir dünyada-oluş olduğunu bilmesi ama dünyaya sığamamasıdır. Olgun insan, içindeki boşluktan başka hiçbir şeye tutunamayacağını bilir.

kendine çıkan çıkmaz

Yola doğmuş yolcunun azığı kendi ayak izleridir; kendinin önden giden izini sürer.³ Yolcunun yürüyüşü, nereye sorusunun yanıtını veremese de *bir yerlere* doğrudur. O *yerin* ulaşılmazlığı yürümemize engel oluşturmaz. “Sonsuz ile ilişki halindeki Ben”in, “ileri doğru yürüyüşü durdurulamayan” olduğunu söyler Levinas.⁴ Yolcu ancak *seyrederken* “birisi”dir. Herakleitos’un sözüne de bu bağlamda yaklaşabiliriz belki: “Umut edilmeyeni umut etmezsen, onu bulamazsın. Çünkü ne bir iz vardır ne de bir yol.”⁵

Nietzsche, insanı ırmağın öte yakasına taşımaya istekli sayısız *yol* olduğunu söyler; ama bunun bedeli kendini rehin vermektir.

[Oysa] Tek bir yol vardır dünyada, senden başka kimse-
nin gidemeyeceği: Nereye mi götürür bu yol? Sorma, yürü
o yolu. Kimdi şu cümleyi söyleyen: “Bir adam, yolunun
onu nereye götürdüğünü bilemediği zamanlardakinden
daha fazla yücelemez asla.”⁶

“Hakikat” yolu ile bu yolun yolcusu nihai olarak aynı şeydir. Başka deyişle yol, yolcu ve yolun götürdüğü yer tek bir noktada buluşur; dolayısıyla ben ile ben-arayışı özdeştir: “Ben kimim?” sorusunun yanıtı, “Ben, kendi arayışımım” olmalıdır. Ben, üzerinde yürünen uzun ve ince bir yoldur;

³ Louis Althusser, *Gelecek Uzun Sürer*’de (s. 234) Hegel’in, ‘kendine yol açan yol’ veya başka bir ifadeyle ‘kendi kendine ilerleyen yol’ imgesini ürettiğini hatırlatır.

⁴ Emmanuel Levinas, *Sonsuza Tanıklık*, s. 140.

⁵ Herakleitos, *Fragmanlar*, 18. fragman.

⁶ Friedrich Nietzsche, *Eğitici Olarak Schopenhauer*, s. 10.

bu dairevi yolun bir ucunda dıştaki ben (nefs/ego, maske) diğer ucunda ise içteki ben (ruh/tin) durmaktadır.⁷ Bu dairevi yolda kendinden çıkış, kendine dönüşle sonlanır. Ama yürüyüş daimidir ve “kendinden çıkış-kendine dönüş” hareketi her seferinde başkalaşarak devrevi olarak sürüp gider.

Buda, geçmişteki sayısız Bodhisattva’nın hocasıydı; Krişna’nın doğumu ezelde gerçekleşmiştir; Mesih İsa “daha İbrahim yokken vardır”; Tanrı’nın oğlu yaratılmış şeylerden daha kadimdir; Muhammed, Âdem henüz balçıkla su arasındayken peygamberdir; sûfiler de kendi yaratılmış doğalarındaki yaratılmamışla özdeşleşmiş olduklarını ileri süren kişilerdi; varlıkları Âdem’den, isimleri kaleminden önceydi. Onlar, hep O olduklarını ve kendilerinin olmadığını “gören”lerdir.

Bhagavad Gita’da Vişnu, Arcuna’ya “Sen hiç doğmadın ve asla ölmeyeceksin” diye seslenir.⁸ *Çandogya Upanişad*’da, “Göklerin ve bütün dünyaların ötesindeki en yüksek âlemde parlayan nur, insanların kalplerinde parlayan nur ile aynıdır” denilmektedir. Bu yüzden insana şöyle seslenilir: “Sen O’sun” (*tat tvam asi*).

“Sen”in kendini benzer bulduğu “O” nedir? Çuangdzı, bunu şöyle yanıtlamıştı: “O her şeyin içindedir, fakat eşyayla özdeş değildir, zira ne fark edilir ne de sınırlıdır.” Hint ve İran hikmetinde olduğu gibi tasavvufta da Tanrı aşkın olduğu kadar, içkindir. Hem bize şah damarımızdan daha yakındır hem de evrendeki her türlü biçim, şey veya düşünceden münezzeh olacak kadar aşılmaz bir uzaklıktadır.

Kierkegaard düşüncenin nihai paradoksuna dikkat çeker: “Düşüncenin kendisinin düşünemeyeceği bir şey

⁷ Jung egoyu, benliğin, bilinçli olarak farkında olduğumuz kısmı olarak görüyordu. Ona göre ego, dünyanın güneşin çevresinde dönmesi gibi benliğin çevresinde döner; benlik özel değil kolektiftir, onu tüm insanlarla paylaşıyoruz.

⁸ *Bhagavad Gita*, s. 25.

keşfetmeyi istemek.”⁹ Kendimize kendimizden fazlasını anlatamayız. Tanrı için söyleyebileceğimiz her şey bu yüzden kendimize ilişkin olmaya mahkûmdur.

Yol bitimsizdir; tükenen her hayat yarım kalmış bir yolculuk, her ölüş yarım kalmış bir oluş değil midir?

âyinedâr ve yolcu

Ayna, ona bakarı anlamlarından soyarak yansıtır. Aynanın gizli gücü, onu tanrılaştıran gücü de bu olsa gerek.

Ayna, sıçrama taşıdır. Aynanın konumuyla insanın aynadır. İnsan olmak, başka'nın ayna yüzündeki suretini, kendine doğru sıçrama noktası olarak görebilmeyi gerektirir. Yolcu, kendine yürüyüşünde, kendine ayna tutanın kılavuzluğu olmadan ilerleyemez. Çünkü kendi olmak, “başkalarıyla var olmaktır”. İnsan, varoluşunu,¹⁰ anlamını dünyayla, başkalarıyla, gelenekle ilişki kurarak, yani diyalogla bulur. İnsanlık, başkalarıyla birlikteliğimizde verili olarak ortaya çıkar; yoksa insanlığımız, sahip olduğumuz bir töz değildir. Fakat yine de, verili bir “insan doğası” olmasa bile insan bir ölçüde “kendisinden önce vardır”. Çünkü dünyaya geldiğinde bir “insanlık ideası” onu karşılar.

Demek ki, yolcu hem kendisi, hem de başkasıdır. Yolcu, olduğu halinden, olacak olan haline doğru sürekli seyir halindedir. Daima kendi imkânları üzerine odaklanmış, ileriye doğru yönelmiştir. İnsan, oluş halindeki yolcudur; yürümesi kendi oluşumuna katıldığını gösterir. Yolcu, olmak için yürür, zira yola doğmuştur, yolda doğmuştur; yolculuk onun varlık kipidir. Yüzün eşiği, çattallanan bitimsiz yollarında sürekli yürüyebileceğimiz bir

⁹ S. Kierkegaard, *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*, s. 42.

¹⁰ “Varoluş” kavramı, tümel olanı işaret eden “varlık” kavramına karşı, bireysel olanı ifade eder. Sartre'ın “varoluş” kavramı, varlığı önceden tasarlanmamış olan insanın, kendi özünü kendi iradesiyle oluşturduğu savının temelini oluşturur.

yolculuğa açılır.

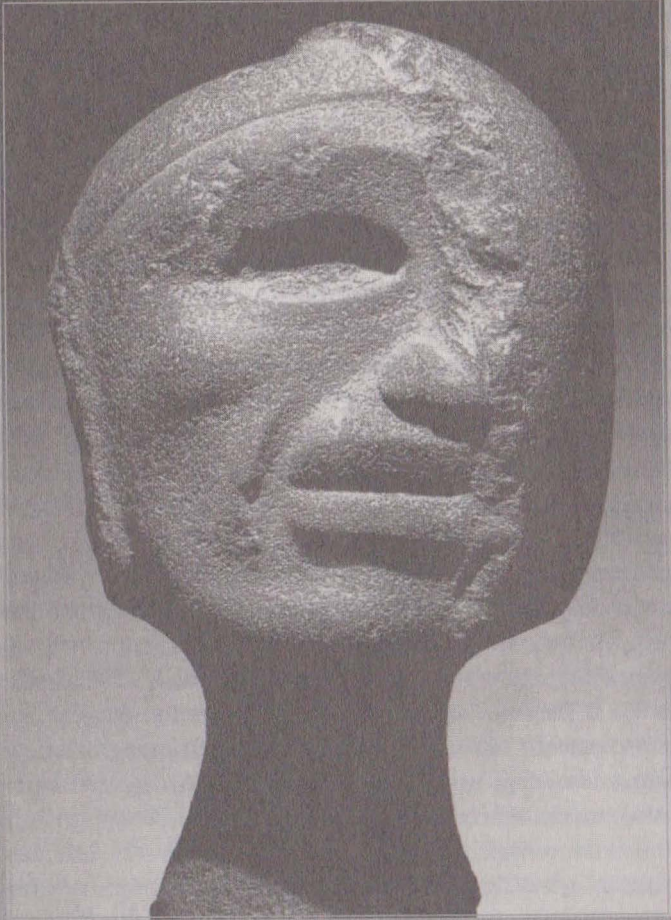
Geçmişten kopup geleceğe hiç durmadan yürüyüş; kendi olanaklarının peşinde koşmak, yani özgürlük arayışdır. Bu, belki de insanın biricik hakikatidir. Sartre'a göre bu yolcu, yolu ister yokuş ister düzlük olsun Sisypheos misali özgürlüğü kaya gibi omuzlarında taşıyıp durmak zorundadır.

Yolcunun yoldur evi. İnsan, yollarla örülü “dünya”da kendine bir güzergâh oluşturma gayreti içindedir. Bu arayış, arayanı değiştirir; gövde yola karışmaya, yol gövdeye sirayet etmeye başlar. Bu öyle bir yolculuktur ki, kendini kaybetmekle kendini yeniden kazanmanın, kendine yabancılaşmakla kendini tanımanın birbirine karıştığı bir içdeneyime eşlik eder. Başlangıçta yolculuk yapan yolcudan söz ederken giderek yolculuğun “yaptığı” yolcu söz konusu olmaya başlar; yolculuğu basit bir şey olmaktan çıkaran da bu karşılıklı ilişkidir.

yüz hiçliği maskeler

Bir anlamı olmamak hiçliktir, ilksel ayrışmamışlıktır, kaostur. Kurgusal bir varoluş hikâyesi, örtülerin ardında bulunan bir *anlam*; eksik, anlamdan yoksun, saçma, gerçekdışı bir dünyadan kurtulmak için gereklidir. Elbette dünya kendinde saçma değildir, o yalnızca vardır. Saçma, insanın “kendinde anlamı” ile dünyanın buna ilgisizliği, yani akıldışı sessizliği arasındaki karşıtlıktan, insanın kendinde anlamıyla dünyanın nihai bir anlamdan yoksunluğu arasındaki karşıtlıktan doğar. Saçma yüzünden beden gözünün gördüklerinin yerini gönül gözünün gördükleri almaya başlar. Böylece göz, “bu dünya” içindeki “öteki dünyayı” *görür*.

Pascal Quignard, dili gerçekliğin içinde özerk bir gerçeklik yaratma yeteneği olarak gören ilk kişinin Gorgias olduğunu ifade ediyor. Gorgias'a göre, dünyanın gerçekliği yoktur; olsa bile bunu anlayamazdık, anlasak da ifade



Totank oyması, 1500 dolayları, Jalapa, Meksika.

edemezdik.¹¹

İnsan, tasarı olarak, kendi kendinin yaratısıdır. Bu anlamda insan fantastik hayvandır, kendi fantezisinin eseridir. Sartre, insanın, kendisini oluşturduğu varlıktan başka bir şey olmadığını söylemişti. Plotinus aklın meydana getirdiği şeyin, bizzat kendisinin bir imajı olduğunu söyler. Plotinus’a göre, Akıl, bakışını kendine çevirerek Akıl olmuştur.¹²

Hiç durmaksızın ve kaçınılmaz bir şekilde anlamlandırmaya, okumaya çalıştığımız, geleceğe açık, dolayısıyla tamamlanmamış bir yüzle karşı karşıyayız. Ama bu şekillenmekte, değişmekte olan yüz, “değişmeyen”, “tamamlanmış” bir Yüze dönüktür; onu görmeye çalışır, onu görerek tamamlanmayı arzular.

Yüz, bir “öteki yüz” olmadan var olamaz. Bu, yüzün toplumsallığının da bir ifadesidir. “İnsan, insan için aynadır. Ayna ... beni başkasına ve başkasını bana dönüştüren evrensel bir büyüünün aletidir.”¹³ Hurûfî şair Nesimi’nin

Çün mümine mümin oldu mir’at¹⁴
mira’atına bah anda gör zat

dizeleri, aynı gerçeğe değinmiyor mu? Âdem de kendini tanımayı Havva’nın ayna yüzünden öğrenmiş olmalıdır. Âdem’in bu çabasını kendi çocukları da sürdürürler. Daha bebeklik çağından başlayarak kendimizi önce annemizin yüzünün aynasından, sonra başka insanların aynasından öğreniriz; kendi icadımız olmayan ama öğrenmek zorunda olduğumuz bir dil aynası kullanırız. Anlamak, Ben’in Sen’de yeniden keşfidir. Tanrı’nın yüzü için de böyledir bu; kendi yüzünü görebileceği bir ayna yüz yaratmadan bir yüze sahip olamaz. İki yüz arasındaki çekim gücünü, yüz-

¹¹ Pascal Quignard, *Cinsellik ve Korku*, s. 197.

¹² Plotinus, *Enneadlar*, s. 22.

¹³ Maurice Merleau-Ponty, *Göz ve Tin*, s. 43.

¹⁴ Hadis: “Mümin müminin aynasıdır. Ve Allah mümindir.”

lerarasılığı doğuran budur.

Kendi kendine bir soru sorabilme imkânı, ruhun o ünlü kendi kendine diyalogu, başkasıyla ilişki kurulmadıkça ve onun yüzünde soru işareti belirmedikçe mümkün olmaz.¹⁵

Kendisini “varım” diye belirleyen bir kendilik olarak insan varoluşu, anlamını dünyayla ilgisinde bulur; ancak insanın dünyadaki varoluşu, *başkalarıyla birlikte de olmak*, yani *başkasıyla konuşmaktır*. Başkası için öteki olmaktır. Başkasıyla konuşurken, varolan-olduğumu bilen bir özne olarak var olurum. “Konuştuğum veya anladığım zaman kendimde başkalarının ya da kendimin başkalarında bulunuşunu yaşarım” der Mearleau-Ponty.¹⁶ Diyalog, fiziksel ve toplumsal dünyayla iletişim içinde olmak, özneye kendi hakkındaki yorumunu da kazandıran şeydir; bu yolla kendini nasıl anladığını, kendini ne olarak gördüğünü de fark eder.

Başkalarının sözleri beni konuşturur ve düşündürür; çünkü bende başka bir ben, gördüğüm şeye kıyasla bir fark yaratırlar. Başkalarının sözleri, kendi düşüncemi görmemi sağlayan bir penceredir.¹⁷

Demek ki kendim olma, başkasıyla var olmadır aynı zamanda. Kendimizle olan ilişkimiz, dünyayla ilişkimizden dolayımınarak gerçekleşebilir.

Başkasıyla ilişkimiz zamansallığımızı da açıklar. Levinas’ın ifadesiyle zaman, yalnız ve yalıtılmış bir öznenin olgusu değildir, öznenin başkasıyla ilişkisidir.¹⁸ Zamanın koşulu yüzler arası ilişkidedir.

Bakışımız bizi değiştirir ve kendimize her bakışımız-

¹⁵ Emmanuel Levinas, *Ölüm ve Zaman*, s. 137.

¹⁶ *Signes*’den aktaran F. Copleston, *Felsefe Tarihi, Sartre*, s. 81.

¹⁷ Maurice Merleau-Ponty’den aktaran Erdem Gökyaran, “Başkası ve Aşkılık,” *Dünyanın Teni* içinde, s. 77.

¹⁸ Emmanuel Levinas, *Zaman ve Başka*, s. 59.

da, baktığımız artık biraz daha az eski-bizdir. Oluş içinde olma, bizi zaman içre kılar. Böylece “hem ... hem de” paradoksalılığı yerine oturuyor: “hem’ım hem de’im” çünkü *oluş*’um, zamanlayım, zamanla birlikte akarım ve zamanım. Zamansallık kendi-için-varlığa özgüdür; kendinden müstakbel kendine doğru sürekli seyir halindedir ve bu seyirde güzergâhı kendi çizmeye çalışır; bu anlamda kendine, kendi-imbânına yol gösteren bir yolcudur kendi-için-varlık. Levinas’ın, “olmayana doğru ... hep elden kaçana doğru, görünmeze doğru yürümek”¹⁹ diye ifade ettiği şeyi, Merleau-Ponty’nin şu sözleriyle birleştirebiliriz:

Bir şimdiden bir sonraki şimdiye geçişin izleyicisi değil, oyuncusuyum, ‘ben kendim zamanım’....²⁰ Düşünceyi ... kendinin önünde gitme, kendini öne fırlatma ... gücüyle ... tanımlamak gerekir.²¹

kendini hayal etmek

İnsan sadece fiziksel varlığını sürdürmekle yetinemez, manevi “varlığını”, yani kendine yönelik hayalini de sürdürmek zorundadır. Lacan’a göre bireyin bütünlüğünü sağlayan şey hedeflediği idealdir.²² Bu onun birey olarak, özne olarak varoluşu açısından zorunludur ve bunu çok erken çağlarından itibaren keşfeder.

Bebekler doğduktan kısa bir süre sonra görme yeteneklerinin zayıflığına rağmen yetişkinlerin yüz ifadelerini taklit etmeye başlarlar. İlk aylardan itibaren bebek ile anne arasında karşılıklı yüz yüze duruşlarla ve birbirlerini taklitlerle başlayan yoğun bir görsel-işitsel etkileşim

¹⁹ Emmanuel Levinas, *Sonsuza Tanıklık*, s. 15.

²⁰ Merleau-Ponty’den aktaran Ömer Aygün, “Zamansallık Düşüncesi ve Düşüncenin Zamansallığı,” *Dünyanın Teni* içinde, s. 106.

²¹ Merleau-Ponty’den aktaran Gül Cevahir Şahin, “Cogito,” *Dünyanın Teni* içinde, s. 85.

²² Aktaran Saffet Murat Tura, *Günümüzde Psikoterapi*, s. 234.

gelişir. Bir yetişkin gülümserse bebek de gülümser; yetişkin kaşlarını çatarsa bebeğin de kaşları çatılır. Bu etkileşim ebeveyn ile çocuk arasında güçlü duygusal bağların oluştuğu bağlanma sürecinde çok önemlidir. Bu sürecin temelinde de bebeğin insan yüzünü tanıma yeteneği yatar. Ancak bebeklerin, altı aylık olana kadar yüzün ya da yüz ifadesinin anlamını ve önemini kavrayamadıkları neredeyse kesindir.

Bebeğin 6-8 aylıkken aynadaki imgesine dikkat etmeye başlar ve ona gülümser. Yüzün çekimine kapılmıştır bu bebek-Narkissos. “Anne, öteki nesnedir, benim özne varlığımı garanti eden bir nesnedir. Anne, arzulayan ve anlamlandırılabilir ilk nesnemdir benim.”²³

Lacan, bakılmanın ya da bir bütün olarak algılanmanın bütünsel kendilikle ilişkisini ayna evresi kavramıyla incelemiştir.²⁴ İnsan yavrusu, hayvanlardan farklı olarak aynada kendi suretini görünce onun kendisi olduğunu anlamaktadır. Bebeğin ben’i aynadaki ben serabı karşısında doğar. Beden, yüz, çevre ve aynanın oluşturduğu karmaşık geometri çocuğu yakalar ve büyüler. Özellikle zihninde beliren çift olma fikri, insanlara gösterdiği bir yüzü olduğunu da anlamasını sağlayacaktır.²⁵ Yeri geldiğinde istediğini elde etmek için kurallara uyuyormuş gibi görünür, oysa isyan halindedir: ilk yalan doğar.²⁶ Tek bir benliğinin olmadığını fark etmek ikiyüzlülük, yalan söylemek, -mış gibi yapmak, başkası olmak türünden davran-

²³ Julia Kristeva, *Korkunun Güçleri*, s. 53.

²⁴ Aktaran Saffet Murat Tura, *a.g.e.*, s. 272. Ayrıca bkz. Elda Abrevaya, *Aynadan Ötekine, Çocukluk Öznelliğinin Oluşumu Üzerine Bir Çalışma*, s. 75.

²⁵ “Modernler, kendine ilk kez bir aynada bakan çocuğun gördüğü –ona güven veren– kendi ikizine ‘Narkissos koruyucusu’ adını verir. Bu, Romalıların *genius*’udur, Yunanların kişinin kendi yansımasını kabullenmesini sağlayan *angelos*’udur. Aynanın ‘koruyucu meleği’dir, bedenin ‘iyi meleği’dir.” Bkz. Pascal Quignard, *Cinsellik ve Korku*, s. 166.

²⁶ Bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş*, s. 394.

nışları ortaya çıkarır.²⁷

Bir yaştan biraz altındaki çocuklar kendi yansımalarına baktıklarında rahatsız olduklarına dair emareler gösterirler. Yaklaşık aynı yaşlarda bölük pörçük taklit oyunlarına başlarlar; bu oyunlar onların başkalarının ilgi nesnesi olarak kendilerinin farkında olduklarını gösterir daha çok (kızım bir yaşıdayken bir keresinde, yüzünde bir gülümsemeyle, öksürüşümü taklit etti; bu yüz ifadesiyle yaptığı şeyin şaka olduğunu bildiğimi bildiğini söylemeye çalışıyor gibiydi bana: “Taklidin taklit olduğunu fark ettiğin” için bu davranışı basit taklidin ötesinde bir şeydi). 15 aylığa ulaştıklarında çocuklar, başkalarının onları taklit ettiğini fark ediyor gibidirler.²⁸

Neşe, öfke, üzüntü, ilgi, iğrenme ve korku gibi duygular bir benlik fikri gerektirmezken, mahçubiyet, haset, gurur, suçluluk duygusu, utanç gibi daha karmaşık duygular bir benlik duygusunu gerektirir; çünkü söz konusu duygular başkasının varlığını gerekli kılar ve başkalarıyla olan ilişkilerimizin derinleşmesiyle ortaya çıkarlar. Benlik fikrinin gelişimi daima bir ‘başkası’nın idrakiyle mümkün olabilir.

Çocukların üzgün gördükleri arkadaşlarını ilk kez bir buçuk yaş civarında teselli etmeye çalışmaları anlamlıdır: Empati, insanın diğer insanların kendine benzediğini fark etmesini gerektirir, ki bu da belli bir “benlik” kavramının varlığını gerektiren bir kavrayıştır. Karşılıklı olarak hem benin hem de ötekinin farkında olmak, çok tek-tarafli olanları hariç hemen hemen bütün insan ilişkilerinde otomatik bir beklentidir.²⁹

Bir buçuk yaşıdan küçük bebekler bir başka bebeğin acı çektiğini algılayabilir ve o ağlayınca onunla birlikte ağlamaya başlayabilirler. Ancak bu yaştan sonra davra-

²⁷ Aktaran Nami Başer, “Psikoz Yorumcusu Olarak Lacan,” *Çağdaş Fransız Düşüncesi* içinde, s. 96.

²⁸ Adam Zeman, *Bilinç. Kullanım Kılavuzu*, s. 48.

²⁹ A.g.e., s. 49.

nışları değişir, ağlayan bir bebeğin karşısında davranışları artık ondan etkilenmiyormuş gibidir. Bebek başkalarının duygularının kendininkilerden farklı olabileceğini anlamış gibidir; bunu anlayınca başkalarının ruh halleri üzerinde etkiye bulunabildiğini kavrar, yaratmak istediği ruh hallerini tahayyül etmeye başlar. Kendini anlamak ve hayal etmek, başkalarını anlamaya ve hayal etmeye koşut olarak gelişir.

İç yüz ile dış yüzün ayrılması insanın varoluş krizinin temel veçhelerinden birisidir.³⁰ Yüz ile maskenin, benlik ile üstbenliğin ayrılığı bir vicdan problemini de doğuracaktır kaçınılmaz olarak. Belki de benliğin bu bölünmenin bir ürünü olduğunu söyleyebiliriz.

Ayna evresi, bedenen anneden doğan bebeğin ikinci kez, ruhsal olarak doğmasını; bebeğin özneleşmesini, annesinden “ayrılışını”, ayna karşısında kendi imgesini keşfetmesini ifade eder. Lacan’ın ifadesiyle, “kendi imgesini bir bayram coşkusuyla ele geçirmesine” dikkat çeker ayna evresi. Bu evre, ilk narsistik yaraya da yol açar: eksiklik duygusu ve bundan duyulan utanç, bunun yol açtığı telafi etme gayreti. Ayna evresi bir kez daha bize insan öznesinin doğarken “eksik” olduğunu gösterir.

Ayna evresindeki çocuk kendi imgesiyle ya da annesinin bütünsel imgesiyle özdeşleşerek bu ikili imgesel ilişki içinde kendini ideal varlık olarak düşünür. Ama ileride baba devreye girince anneye bu imgesel ilişki kopacaktır; idealleştirme babaya yansıtılacaktır.³¹

Ruh imgesinin ilk taşıyıcısı anne, daha sonra da erkeğin duygularını olumlu ya da olumsuz anlamda uyanıdır diğer kadınlardır. Anneden ayrılmak, erişkinlik bakımından en hassas konudur. Örneğin ilkeller arasında, bu ayrılmayı düzenlemek için tasarlanmış çok sayıda ritüel vardır. Anneden, dolayısıyla çocukluktan ayrılmak

³⁰ Hilmi Ziya Ülken, *a.g.e.*, aynı yer.

³¹ Aktaran Saffet Murat Tura, *Günümüzde Psikoterapi*, s. 235.

bir yeniden doğum ritüeliyle erkekler topluluğuna kabul-
le sağlanır.

kendini başkasının aynasında seyretmek

İnsan daima kendilik nesnesine ihtiyaç duyar. “Nasıl fizyolojik olarak hayatta kalmak için çevresinde oksijene ihtiyaç duyarsa, psikolojik olarak hayatta kalabilmek için de kendilik nesnelerine ihtiyaç duyar.”³² Kohut’a göre, çocuk ebeveynini veya onların yerini tutan başka yetişkinleri birer kendilik nesnesi olarak kullanır. Yani çocuğun henüz olgunlaşmamış dünyasında kendilik saygısını korumak için yerine getiremediği işlevleri anne ve babası üstlenir. Bu işlevler, çocuğun büyülenmeci teşhirci davranışları karşısında annenin sevgi ve hayranlıkla geri yansıttığı aynalama işlevi ve daha sonraki dönemlerde genellikle babanın ideal nesne olarak algılanıp onunla bir bütün oluşturduğunu düşünme yoluyla kendilik saygısının korunmasını sağlayan idealleştirilmiş ebeveyn işlevidir.³³

Bu aynı zamanda yüzle aynanın birleştirildiğini de gösterir. Yüzün aynada kendisine baktığında ortaya çıkan dönüşlü düşünce (refleksiyon), yüz bir başka yüze baktığında da söz konusudur. Kendini göremeyen göz, bakışındaki bu eksikliği, ötekinin kendine yönelik bakışıyla doldurabilir; ötekinin devreye girmesiyle yüz kendisini bir gören olarak görür; o artık bir “gören-görünür”dür.³⁴

Ayna evresi dilsel düzeyde de yaşanır. Öz farkındalığın başka bir belirtisi ben ve sen zamirleridir. Çocuk bu iki zaminin birbirini aynaladığını fark eder, birisine bir şeyler söylerken “ben”, birisi ona bir şeyler söylerken

³² H. Kohut’dan aktaran Saffet Murat Tura, *a.g.e.*, s. 253.

³³ Aktaran Saffet Murat Tura, *a.g.e.*, s. 244-45.

³⁴ Maurice Merleau-Ponty’nin “gören-görünür” ifadesi için bkz. *Göz ve Tin*, s. 43. İbn-i Manzur, *Lisanü l-Arab* isimli eserinde insanı “gören görünürlük” olarak tanımlamıştı (İbn-i Manzur’dan aktaran Fethi Benslama, *İslam’ın Psikanalizi*, s. 293).

“sen”dir. Aynı şekilde “orası” olan bir yer, çocuk oraya gittiğinde “burası”na dönüşür.

Lacan, ayna evresi narsizmi ile dilin simgesel düzeyine giriş arasındaki ilişkiye dikkat çekmişti.³⁵ *Ayna* artık yalnız görüntüyü değil, duyguyu, anlamı, arzuyu da gösterecektir. Aynadaki imgesini keşfetmekle çocuk hem kendisi hem de öteki için görünür olduğunu fark eder. Artık karşısında görünen, ondan dışsallaşmış bir görüntüben vardır. Artık ayna deneyimi öncesindeki gibi olamaz; bundan sonra benliğine başkalarınca görüldüğünün farkındalığı eklenmiştir. Artık şunu bilir ki, başkalarının onunla ilgili olarak tek gördükleri, aynadaki görüntüsüdür. Yüzü şeffaflığını yitirmiştir artık, kendini maskesiyile, yani dışsallaşmış görüntüsüyle dünyaya tanıtır ve bu görüntüyü kendi varlığıyla bağdaştırmaya çalışır.³⁶ Yüz maskeyle, yüzün dışsallaşmış, kurgusal görüntüsüyle kapatılmıştır. Ben ve görüntüm, yüzüm ve maskem biçimindeki bölünmelerin içinde bulurum kendimi.

Yüzün bir yerlerde gizli, örtülü, saklı olduğu ve keşfedilmeyi beklediği, onu görmek için çetin bir yolu aşmak gerektiği miti, başka bir ifadeyle mutlak yüzü arayış, ben ideali, insanın kendi yüzüne anlam kazandıran şeydir. Aksi halde yüze bakmak katlanılmaz olurdu. Bu anlamda vahiy, dünyanın fısıltısı, Yüzün konuşmaya başlaması, insana aynadaki yüzünden mutlak yüze, sınırlıdan sınırsıza geçme imkânı sunar. İnsan atılmışlığından bu imkân olmadan kurtulamaz.

yüz yazılıdır

İnsanın yüzü yazılı bir yüzdür. Özne dilsel bir evrenin, bir söylem düzeninin içine doğar. Ben ideali; dil, toplum ve

³⁵ Aktaran Saffet Murat Tura, *a.g.e.*, s. 234.

³⁶ Françoise Dolto ve Juan David Nasio, *L'enfant du Miroir*'dan aktaran Elda Abrevaya, *a.g.e.*, s. 78.

yasalar tarafından içerilen simgesel nitelikler bütünüdür. Özne bazı gerekleri yerine getirerek sevmeye çalışır; böylece ben ideali, yani simgesel olan, bene, yani imgesel olana baskın duruma gelir, onu düzenler. Dilinin sınırlarıyla sınırlıdır dünyası³⁷ ve ona her zaman dar gelen bu dünyayı genişletmenin yolu dilini genişletmekten geçer; felsefe ve sanat bu konudaki en önemli araçlarıdır, zira bunlar yeni anlamlar doğuracak şekilde dile çevirdiği aynalardır. Ancak kendini anlama ve anlatma süreçlerinin yapısını ve akışını kontrol edemez; çünkü dilin *logos*'unda olan şey, konuşanların öznelliğinden önce gelen ve onu temellendiren öznelerarasılıktır.³⁸ İnsanın öznelliği, onun bedenini bir ruh sahibi kap haline getirir ve öznellik ötekiyle özneler arası ilişkiyle meydana çıkar.³⁹

Var olan her şey, dil dolayımıyla bizim için bir şey haline gelir. Dil bir dolayım olaraak gerçeklikle bire bir örtüşmez, mecazidir, simgeseldir. Gerçekliği yansıtmaktan çok, onu bir yapıya kavuşturur, hikâyeleştirir. Dilden bağımsız, söylemden bağımsız bir bilgi, onu sarıp sarmalayan, inşa eden simgesel düzenin dışında bir özne olamaz. “Ben’ bireyin üstüne almaya yatkın olduğu, olası söylemler bütünüdür.”⁴⁰ Hiçbir şey simgeselin dolayım olması olmaksızın insan için var olamaz. İnsan, simgesel bir bedenle örtünemediği zaman varoluş kazanamaz. Bu anlamda yüz, aşk, arayış bedene varoluş kazandıran şeylerdir.

yüz: oluş ve bozuluş

Attâr’ın Simurg (Otuzkuş) ve kendine yolculuğu alegorisini bu kadar güçlü kılan da varoluşçu sezisidir: Cihan Simurgu’nun ayna-yüzünde akseden Simurg, ona bakan

³⁷ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*, çev. Oruç Aruoba, 5.6, s. 131.

³⁸ Bkz. Jürgen Habermas, *İnsan Doğasının Geleceği*, s. 18.

³⁹ Jürgen Habermas, *a.g.e.*, s. 56.

⁴⁰ David Le Breton, *Ten ve İz*, s. 21-22.

otuz kuştan ibarettir. Cihan Simurgu'nun mahiyeti ona bakanlarca belirlenir. Bakış bakılanı niteler. Çünkü hakikat, gerçek ile ötesini ayıran ayna yüzeyde beliren bir hayaldir. Böylece görülebilir olan yine de görülemez kalır. Bize hem bakanın hakikatinden başka bir hakikat olmadığını söyleyen bir yanı vardır, hem de hakikatin bakış ötesi olduğunu.

Bir kez *yazmayı* keşfedince, hakikat yazı içinde kurulur. Belki de burada önemli olan açık bir metin yaratabilmektir. Âşık Yunus'un (ö. 1439) şu şatahında bu fikirlerin saklı olduğunu düşünüyorum:

Demirden evler yapsalar
Üstüne de çan assalar
Sonra evleri yıksalar
Ne hoş olur şangırtısı

.....

Yerden göğ e küp yıgsalar
Tepesine dek çıksalar
Sonra bir tekme vursalar
Ne hoş olur gümbürtüsü

Ömer Hayyâm da bu yapma bozma döngüsü üzerinde durmuştur. Testiler çamurdan yoğurulur, pişirilir ve içlerine şarap doldurulur, sonra gün gelir bir sarhoşun yere çalmasıyla kırılır, un ufak olur, toprağa karışır. Ama bir testicinin elinde tekrar hayat bulur, yoğrulur yeniden.

Kim birleştirdi kadehteki onca parçayı?
Sarhoş nasıl reva görür onu kırmayı?
Bunca zarif başı, kolu, eli, ayayı,
Hangi sevgi var etti; hangi kin becerdi kırmayı?⁴¹

Kevn ü fesâd denilen oluş-bozuluş döngüsünün (Hintlilerin *mâyâsının*) hoş sadasından söz etmektedir her iki şair de. Kurulan her düzen yıkılmaya mahkûmdur, her

⁴¹ Sâdık Hidâyet, *Hayyam'ın Terâneleri*, s. 72.

ilerleme gerilemeye, her gelişme çürümeye, her kavuşma ayrılığa, her doğum ölüme.

Yüz kurulu, yapılı, yazılıdır. Bütün yapılı şeyler gibi çöker, bütün yazılı şeyler gibi silinir bir gün. Yıkılışı, büyük bir emekle dizilmiş domino taşlarının devrilmesi gibi güzeldir; çünkü bize yeni bir yüz kurma, böylece imgelemimizi kullanma fırsatı sunar.

yol, eşik ve cinler

Dil aslandır, bak, yatar eşikte.

Kutadgu Bilig, beyit 164

ateş kapısı

Moğol topraklarını 1246-1247 yıllarında ziyaret eden Papalık elçisi Fransisken rahip Giovanni da Pian del Carpini, Moğol Hanı Möngke'nin¹ oğullarından Batu'nun huzuruna çıkmadan önce iki ateş arasından geçmek zorunda olduğunu öğrenir. Moğol inançlarına göre, yas tutanların, mezarlıktan gelenlerin, yabancıların ve yolcuların ateşle arındırılması gerekiyordu. Sağlığından kuşkulanılan herkesin beraberindeki eşyalarla birlikte kor halindeki iki ateş arasından geçip, ocağın çevresinde dönmesi ve üstünden atlaması gerekiyordu. Bu âdetin en eski kanıtının Türklerde olduğunu, VI. yüzyılda Bizans İmparatoru II. Jüstinyen'in Türklere gönderdiği elçisi Zemark'ın da aynı arınma ritüeline uymak zorunda bırakılmasından biliyoruz. Carpini ateşle arındıktan sonra evin koruyucu tanrısının yaşadığı eşığe basmaması konusunda uyarılarak Batu'nun huzuruna çıkarılmıştı.²

Fransisken rahip Ruysbroeckli William yanına aldığı bir rahip, bir rahip çömezi, bir esir ve bir çevirmenle Konstantinopolis'ten yola çıkar ve 1253'te Kırım'daki

¹ Diğer ismiyle Mengü; 1251'de Büyük Han seçilmiştir.

² Jean-Paul Roux, *Moğol İmparatorluğu Tarihi*, s. 309. Aynı yazar, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 233.

“Tatar”, yani Moğol ordularının komutanı Sartak’ın (Batu’nun oğluydu ve 1251’de vaftiz olmuştu) yanına ulaştı. Ruysbroeckli William’ın, arındırma ayiniyle ilgili olarak aktardıklarına göre, iki ateş yakılmakta, ateşlerin yanına dikilen mızraklar bir iple birbirine bağlanmakta ve ipin üzerine birkaç parça bez iliştirilmektedir. İnsanlar, hayvanlar, arabalar ve eşyalar bu “kapı”dan geçirilmekte ve o esnada “kapı”nın her iki yanında duran kadınlar hem su dökmekte hem de bazı dualar okumaktadır.³ Ruysbroeckli William, günlüğünde şu aydınlatıcı ayrıntıyı belirtmeyi ihmal etmez: “Bizi, içeri girerken ve dışarı çıkarken evin eşiğine basmamamız konusunda uyardılar.”⁴ Hükümdarın eşiğine basmak ölümle cezalandırılan bir tabuydu.⁵ Möngke’nin sarayına vardıklarında yine eşige basmamaları konusunda uyarılırlar. Fakat içlerinden birisi Möngke’yi selamlamak için ona doğru döndüğü sırada kazayla evin eşiğine çarpar ve bu saygısızlık üzerine eşigi bekleyen muhafızlar tarafından karga tulumba oradan uzaklaştırılır. Neyse ki cehaleti affedilir, ancak bir daha Han’ın evine girmesine izin verilmeyecektir.⁶

Marco Polo’nun anlatısında da Moğolların bu âdetine ilişkin bir bölüm dikkat çeker:

Salonun her kapısında ya da Bey’in olabileceği herhangi bir yerde, dev gibi iri kıyım iki adam durur, biri bir yanda, öteki diğer yanda, ellerinde birer çubukla öylece beklerler; çünkü kapının eşiğine basmak yasaktır..... kazara eşige basan biri çıkarsa bu muhafızlar adamın giysilerini çıkarıp alırlar ve adam giysilerini geri isterse para ödemesi gerekir ve eğer adamın giysilerini almazlarsa, ona kendilerine buyrulduğu kadar sopa atmak zorundadırlar. Ama kuralı hiç bilmeyen yabancılar söz konusu

³ Aktaran Jean-Paul Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 234.

⁴ A.g.e., s. 235.

⁵ Aynı yer.

⁶ *Contemporaries of Marco Polo*’dan aktaran J. K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, s. 174.

ise bazı baronlar onları eğitmekle ve bu kural konusunda uyarmakla görevliyidiler..... eğer eşiğe basılırsa bu kötüye işarettir.⁷

eşiğe hürmet

Nasıl ki yerleşim yerini, yani “içeri”yi tekin olmayan “dışarı”dan bu ateş kapısı ayırıp koruyorsa her evin de koruyucu bir tanrısı vardı. Bu tanrı, kapının sövesinde, çoğunlukla da eşiğindeydi.⁸ Genelde bulundukları evin halkına iyilik yapan bu ruhlar, herhangi bir şekilde küstürülüp incitilirse eve hastalık, bela veya çeşitli rahatsızlıklar getirebilirlerdi. Bu yüzden bu iyeleri selamlamak gerekirdi. Roux, eşik tanrısı inancının günümüz Anadolu’unda kaybolduğunu söylerken yanılmaktadır. İster bir mabete girilsin ister bir eve, dış dünyanın tozu toprağıyla kirlenmiş ayakkabılar eşikte çıkarılmaz mı? Hatta bazı yerlerde ayakkabılar eşiğe paralel duruma getirildikten sonra giyilir. Böylece kapıdan çıkarken eşiğe sırt çevrilmiş olunur. Pek çoğumuz çocukken eşiğe oturmamamız, basmamamız, içeri sağ ayakla ve besmeleyle girmemiz konusunda uyarılmışızdır. Sövelere, eşiklere asılan pek çok tılsım da büyük bir ihtimalle bu eski tabuyla ilişkilidir. Örneğin dükkân kapısının üst sövesine asılan yolda bulunmuş bir nalın müşteri çekeceğine inanılır.⁹ Bektâşilikte ayinlerin yapıldığı Meydan Evi’nin eşiğine basılmaz; mana âleminin kapısını simgelediği için saygı gösterilmesi gerekir.¹⁰ “Eşik öpmek” bir alçak gönüllülük ve teslimiyet ifadesi olarak, sol diz üzerine çöküp, elleri eşiğe koyup her bir eli bir kez öpmektir. Müridin, şeyhin kapısının eşiğini öpmesine “eşiğe baş koymak” denir. Farsça eşik anlamına da gelen âsitâne, tasavvufi edebiyatta tekkedir, şeyhin

⁷ Marco Polo, *Dünyanın Hikaye Edilmesi*, c. I, s. 234.

⁸ Jean-Paul Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 235.

⁹ Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri*, s. 361.

¹⁰ İrene Melikoff, *Hacı Bektaş. Efsaneden Gerçeğe*, s. 261.

kapısıdır; mürit oradan himmet umar. Eve eşik aşılarak, odaya eşikten geçilerek girildiği, dışarıdan içeriye girmekle zâhirden bâtına, dıştan içe ulaşıldığı, dergâhtaki, evdeki olgun erlere, mürşide erişildiği, bu ulaşmaya, bu erişmeye de eşğin vasıta olduğu düşünölmüş, eşik tarikat ehli tarafından mukaddes sayılmıştır. Ali'nin ilim şehrinin kapısı sayılmasından dolayı her kapı, Ali'nin manevi öneminin bir simgesi haline gelmiştir. Kapının bir yanının Hasan'ı, diğer yanının Hüseyin'i temsil ettiği, üstünün Muhammed'e ve eşğinin de Fatma'ya karşılık geldiğine inanılır. Dahası, Müslömanlar için Allah, kapıları açandır; cennetin de cehennemnin de, rahmetin de azabın da kapılarını O açar.

Eşikle ilgili inançlara pek çok költürde rastlanır. Kimi yerde ceninin başının çevresindeki zar uğurlu sayılıp eşğın altına gömölür, kimi yerde eve kötölük getirecek cadılara karşı evi korumak için eşğe çiçekler, çimler, dikenler ya da bıçaklar konur. Bazı költürlerde ölüme engel olmak için eşğe tırnaklar sokulurken, bazılarında ölmüş çocuk eşğın altına gömölür.¹¹ Kötü büyüden kurtulma yollarından biri yedi kapı eşğinden kesilmiş tahta parçalarını yakarak evi tütölemek, bir başkası ise evin içindeki kapı eşiklerine ardıç katranıyla haç işareti yapmaktır.¹²

eşikleri aşmak

Eşik bir yerden veya durumdan bir diğerine geçişin ya da bunlar arasındaki bölünmenin simgesidir. Ancak eşik “dışarı” ile “içeri” arasındaki sınırlamayı olduğu kadar, bir alandan diğerine geçiş olanağını da ifade etmektedir. Onun gizli anlamı, harici olandan, kutsal olmayandan dahili olana, kutsal olana geçişteki yeriyle ilgilidir. Eliade'nin dediğı gibi eşğın ritöel önemi, kutsal olmayan mekânlar ile kutsal mekânların arasına konan sınırın ayırıcı işleviyle

¹¹ Metin And, *Oyun ve Bögü*, s. 366.

¹² Pertev Naili Boratav, *Yüz Soruda Türk Folkloru*, s. 142.

açıklanabilir:

Şehirleri çevreleyen surlar için de aynı durum geçerlidir. Bu surlar askeri amaçlarla kurulmalarının yanı sıra büyüsel bir savunma aracıdır; çünkü demonlarla ve hayaletlerle dolu ‘kaos’ halindeki mekânın ortasında çevreledikleri yer, bir sığınak, düzenlenmiş bir mekân, yani bir tür ‘merkez’dir. Örneğin bunalım dönemlerinde (salgın hastalık, kuşatma) tüm halk şehir surlarının etrafına dizilirdi ve böylece sınırların ve surların büyüsel-dinsel gücü artırılırdı.¹³

Eşikten geçiş çoğu kez özel ayinler düzenlemeyi gerektirir. Birçok kültürde eşik bir vasi ruhun koruduğuna inanılırdı. Bu ruh bazen bir ata ruhudur. Örneğin Mali’de Bambaralar, ata ruhlarını, onları tasvir etmek üzere oyulmuş sopaları eşik vurarak çağırırlar.¹⁴

“Eşik”ten geçiş ritüelleri, bir toplumun bireylerinin yaşamının bir çağından ötekine, bir uğraştan bir başkasına geçişi dolayısıyla yapılır. Bir yaş grubundan diğerine, örneğin yeniyetmelikten yetişkinliğe geçiş; doğum, yani ana rahminden dünyaya geçiş; bekârlıktan evliliğe geçiş veya ölüm, yani dünyadan ötedünyaya geçiş. Anadolu’da bunun örnekleri çok çeşitlidir: çocuğun ilk dişinin gözükmemesinin kutlandığı diş hediği töreni, sünnet, genç kızın büyüyüp artık bebekle oynama çağını aştığını belirlemek için yapılan küççe düğünü, esnaf loncalarında çıraklığa alınış, kalfa ve usta olma törenleri vs. Geçiş ayinleri kişiyi toplumla bütünleştirir; onu salt bir “canlı” olmaktan “insan” olmaya yükseltir.

Eşik, geçiş ânına da özel bir vurgu yapar. Aslında geçiş törenleri, törenin daha çok bir durumdan ötekine geçiş esnasında, bir başka deyişle “eşik”te yapılmış olmasıyla dikkati çeker. Aday eşiktendir; önceki halden çıkmış ama henüz sonraki hale girmemiştir. Ritüel bu geçişi sağ-

¹³ Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 358.

¹⁴ Jean Chevalier ve Alain Gheerbrant, *Dictionary of Symbols*, s. 998.

lamaktadır.

Gelini eşikten kucakta geçirme âdetinin de eşik ruhu ya da ciniyle bir ilgisi olmalıdır. Ev-lenme iki kişinin hayatlarını birleştirmesi, ama aynı zamanda bir “ev sahibi” olmaları demektir. Yeni evlilerin eşikten geçmesi (bu yeni eve geçiş), eşğin eski ruhunu evin yeni sakinlerinin hep orada yaşadıklarına inandırma ritüelidir.

eşğin cinleri

Eşik iyesinin, davetsiz misafirleri, kötü ruhları ve kişileri uzak tutma gücü vardır. Japonlar bu amaçla eşğe tuz serperlerdi.¹⁵ Ortaçağ Avrupasında eşiklere çoğunlukla tılsım olarak kullanılan beş uçlu yıldız (pentagram) oyu-lurdu. Yahudiler kapı sövesine mezuya asarlardı.

Eşğin kişileştirilmiş figürleri çeşitlidir: Yılın ilk ay Ocak'ın (İanuarus) gardiyanı İanus, biri geriye diğeri ileri-ye bakan iki kafasıyla geçmiş ile gelecek arasındaki eşiktir. Kapı anlamına gelen “ianua” ile “gitmek”ten türetilmiş “İanus” kelimeleri akrabadır. İanus “geçiş”i, “başlangıç”ı, “ilk olma”yı temsil eder.

Kharon iki dünya arasındaki eşğin cinidir. Ölülere Yeraltı ülkesine Akheron ırmağından geçiren bu sandalcı, parasını almadan parmağını bile kıpırdatmaz.¹⁶ Bu yüz-

¹⁵ Homeros'un “ilahi” olarak tanımladığı tuz, antik gizemlerin kutlan-masında ve kefarete kurbanlarında arındırıcı olarak kullanılırdı. Antik Roma'da bebeklerin dudaklarına sürülen tuzun onları tehlikelerden koruduğuna inanılırdı. Tanrıların insana tuzu nasıl kullanacaklarını öğrettiğini anlatan Suriye mitleri vardır. Litvanya ateş tanrıçası Gabi-ya, ateşe tuz atılarak onurlandırılırdı. Tuzun, cinleri uzaklaştırdığına inanılır; hatta modern zamanlarda bile cadılar şabatı efsanelerinde zi-yafette sunulan yemeklerin tuzsuz olduğuna dikkat çekilir. Şeytan'ın veya istenmeyen ziyaretçilerin (insan veya cin) kovulmasının basit bir şekli, yere bir miktar tuz serpmek veya Anadolu'da olduğu gibi tekrar gelmesi istenmeyen kimsenin ayakkabısına gizlice tuz koymaktır.

¹⁶ Aslında Kharon her halükârda parmağını kıpırdatmaz; çünkü kürek-leri bizzat kendisi değil, hükmettiği ruhlar çekmektedir.

den ölümlerin ağzına para konurdu. Üç başlı Kerberos ölümler ülkesinin eşğinde bekler, dirileri içeri sokmaz, ölümleri de dışarı çıkarmaz. Üç başı belki de içeriyi, dışarıyı ve eşığı temsil eder, kim bilir.

Birçok gelenekte tapınak girişleri vasi tanrılar veya ejderhalarla, doğaüstü hayvanlarla, silahlı muhafızlarla çevrelenmiştir. Bunlar içerdeki güçlülere dayanamayacakları; saklı “hazine”ye, hikmete layık olmayanları mekândan uzak tutarlar. Kendini adanmış kişinin tapınağa girerek bir dönüşüme uğrayacağı düşünülür; dünyadaki kisvesini bir yılanın derisini değiştirmesi gibi bırakacak, içeri girmekle bir bakıma ölüp dünyanın rahmine, dünyanın göbeğine, merkezine, cennete yeniden doğacaktır. Köprü ve dar kapı imgeleri tehlikeli geçiş düşüncesini çağırıştırır. Örneğin kıldan ince kılıçtan keskin Sırat Köprüsü, cennet ile cehennem arasındaki uzun ince eşiktir.

Geçiş ayiniyle “geçmişteki, geçici ve nedensiz varlık, yerini gerçek, sürekli, etkin ve yeni bir varlığa bırakır.”¹⁷ Erişkinler topluluğuna katılma, ölüm, yeniden doğum, vecd bütün bu “geçiş”ler bir varlık kipinden bir diğerine geçiştir; varoluşsal bir sıçramadır. Bu birbirini izleyen sıçramalar, bir yol üzerinde “hakikat”e doğru uzanıyorlar gibi görünür; oysa gerçek, bu “yol”un uzun-ince bir eşik olduğudur. İnsan, eşik üzre bir varlıktır; Zenon’un paradoksal koşucusu gibi eşikte yürüyen bir yolcudur; berzahîdir. Eşik tabusunun gizlediği sır bu olabilir mi?

¹⁷ Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 368.

yüz: eşik

Ağ ipliği örümcekten nasıl fırlarsa
ya da küçük kıvılcımlar ateşten nasıl sıçrarsa,
tüm duyular, tüm dünyalar,
tüm tanrılar, tüm varlıklar da
Ben'den [Âtman] çıkar.

Brihadaranyaka Upanişad

Bizler metafiziksel bir varlığın, büyük "İ" ile yazılan
insanın arayışındayız ve bu uğurda da aslında karşımıza çıkıveren
küçük "i" ile andığımız insanı, o ampirik varlığı feda etmekteyiz.

Clifford Geertz¹

Aynadaki şu yüz nedir?

Yüz, karşı koyamadığımız kesinlik ihtiyacı içinde sormaktan vazgeçemeyeceğimiz bir soruya verilen müphem bir cevaptır. Cevap veya cevaplar ne olursa olsun, yüz hep bir soru işareti olarak kalır. Biz de hep sorularla var olmaz mıyız? Yüzümün anlamı, onun daima bir Soru oluşunda gizlidir. Kesin bir cevap vermenin mümkün olmadığını bilerek kendi yanıtımızı *bulmalıyız*. Biz özne olarak tam da bir soru işareti olan Yüzü cevaplamanın imkânsızlığının yarattığı boşlukta soluk alırız.

Yüzümüz ne kadar soruysa, hayatımız da dünyaya o kadar cevaptır. Yüzümüzü anlamlandırmak, yüzümüzü inşa etmek, insana bir Soru olma durumunu aşır Cevap olabilme imkânı sağlar.

Mistik bakış açısı insana, taşıdığı tanrı suretine, tanrısal doğasına sadık kalarak insan olabileceğini söyler. Bu

¹ Clifford Geertz, *Kültürlerin Yorumlanması*, s. 71.



Ingmar Bergman, Persona, 1966

"Sinematografinin en büyük hediyesi insan yüzüdür." (Ingmar Bergman)

anlamda insan, hayvanla kâmil insan arasına *gerilidir*; bu da onun bir *yol* oluşunu gösterir. Hep seyir halinde olmak, yani zamansallık onun daimi varoluşudur. İnsan zaman içre bir hayvandır: Hayvaniyeti onun dünyadaki aslıdır; kâmil insan ise bu gerçekle uyuşmazlığına yanıtı, yani iç dünyasındaki gerçekliği, hedefi, yönelimi ve başarısızlığıdır. Kâmil insan, bendeki “benden içeri” olandır, bendeki “benden fazla” olandır.

Ben, sistemli bir bütünlük olma mücadelesi verse de, daha ziyade, olmakta-olan’dır; ruhsal olarak (biyolojik açıdan da elbet) tamamlanmamıştır; bu yüzden tümüyle tutarlı olamamakta, bazı çelişkiler taşımaktadır; bu yüzden kendiyi didişme halindedir ve kendisinin tümüyle farkında olduğunu söyleyemez. Tevhit düşüncesinin kendini yaratmakla ilişkisi (burada Mevlânâ’nın, Hallâc’ın “Ene’l-Hak” ifşasında kâmil bir tevhidî yön gördüğünü hatırlatalım) bireyin bütünlük arayışıyla bağdaştırılabilir. İlâhi Maşuka kavuşma, onunla birleşme, Bir’e katılma, tamamlanma arzusundan başka nedir ki? İçsel huzursuzluğumuz, eksiklik duygumuz değil midir bizi aşka iten?

İnsanın özgür irade sahibi olduğuna inanmak, özgürlüğünü onu bir hayvan türü değil de “insan” yapan bir nitelik saymak, onun bir özne olarak kendini inşa etmekte de özgür olduğuna inanmayı gerektirir. Sartre’a göre, kendi-için-varlık kendi ideal hedefini tasarlamakta ve ona ulaşmaya çalışmaktadır. İnsan varlığın dışında olmak, varlıktan yalıtılmış olmak ya da ondan kaçmak, doğanın yasalarının bir istisnası olmak ister.

Her şeyin belirlendiği bir dünya devinse bile bu devinim mekaniktir. Mekanik devinim evrilmez, değişmez. Oysa insan için var olmak Bergson’un dediği gibi “değişmek, olgunlaşmak; olgunlaşmak ise kendini sonsuza kadar yaratmaktır.” Yüzün bir muamma oluşu da burada yatar. Tamamlanmamış (elbet bu nedenle kaygılı bir yüzdür) ve görülür görünmez gözden kaybolan daimi oluş halindeki bu Yüzü kim görebilir ki?

Salt algılayan bakışla değil, yaratıcı bakışla bakabildiğimizde, yüzü tefekkür edebilir, daldığımız sukûnet denizinde görüntülerin ve sözcüklerin onları dünyaya bağlayan anlam iplerinden kurtulabiliriz. Muhayyilemiz, zaman-mekân surlarını yıkan tek silahımızdır.

Hayal, bize “dünya”nın (Yüz) mimarı olduğumuzu söyler; biz olmadan dünyanın kaotik, ayrışmamış bir yığın olacağını, var olmak için hayal edip yapmak gerektiğini söyler. İnsan kendini kendine Yüz aynası aracılığıyla ifşa eder. Yüz onun seyrettiği bir şey değil, içinde olduğu, birlikte bulunduğu bir şeydir. Bu nedenle Yüz, görülemeyen görüldür.

Zamandan önce veya zaman dışında (her iki söyleyiş de anlamsızdır) veya uzaya ait olmayan bir yerde, biz insanların aradığı ve bizi arayan, görünmez ya da yarı saydam bir hayvan vardır.

Onu ölçmenin olanaksız olduğunu biliyoruz. Onu be-timlemenin olanaksız olduğunu biliyoruz; çünkü onu oluşturan biçimler sonsuzdur.

Onu kuşlardan oluşan bir kuşta arayanlar oldu. Onu bir sözcükte ya da o sözcüğü oluşturan harflerde arayanlar oldu; onu içinde bulunduğu ve Arapçadan önce, hatta her şeyden önce yazılmış bir kitapta arayanlar oldu ve hâlâ arayanlar var; onu “Ben, Ben Olanım” cümlesinde arayanlar var.

Skolastik felsefenin evrensel biçimleri veya Whitehead’in arketipleri gibi, yalnızca görünmesiyle yitmesi bir olacak şekilde iner. Aynalarda yaşadığı, kendine bakanın ona baktığı söylenir.²

Borges’in bu metnine Pascal Quignard’ın şu satırlarını ekleyerek bitirelim:

İnsan, imgesi her zaman eksik kalan bir yaratıktır. İnsan, ister gözlerini yumup gece düş kursun, ister gözlerini açıp gün ışığında gerçek şeyleri dikkatle gözlemle-

² J. L. Borges, “Uzun Arayış”, *Gölgeye Övgü* içinde, s. 365-366.

sin, ister bakışları yönünü şaşırıp yolunu yitirsin, ister gözlerini elinde tuttuğu kitaba yöneltsin, ister karanlıkta oturup bir filmin akışını dikkatle izlesin ya da kendini bir tabloyu izlemeye versin, gördüğü her şeyin ardında bir başka imge arayan, bu imgeyi bulmak için çırpınıp duran bir bakıştır.³

³ Pascal Quignard, *Cinsellik ve Korku*, s. 9-10.

KAYNAKLAR

- Abdurrahman Câmî. *Nefahatü'l-Üns*, haz. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara, Marifet Yayınları, 2001.
- Abdülaziz Bey. *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri*, haz. Kâzım Arısan, Duygu Arısan Günay, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000.
- Abrevaya, Elda. *Aynadan Ötekine, Çocukluk Öznelliğinin Oluşumu Üzerine Bir Çalışma*, Bağlam, 2000.
- Adonis. *Arap Poetikası*, çev. Emrullah İşler, YKY, 2004.
- Afîfî, Ebû'l-Alâ. *Fusûsu'l-Hikem Okumaları için Anahtar*, çev. Ekrem Demirli, İz, 2002.
- Ahmed-i Dâî, *Çengnâme*, haz. Gönül Alpay Tekin, Harvard Üniversitesi Yakınoğlu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü, 1992.
- Ahmed Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı, Kabalcı, 2006.
- Akal, Cemal Bâli. *Özgürlüğün Geleceği Yoktur. Edebiyatta Spinoza*, Dost, 2004.
- Aksel, Malik. *Türklerde Dinî Resimler*, Kapı, 2010.
- Althusser, Louis. *Gelecek Uzun Sürer*, çev. İsmet Birkan, Can, 1998.
- Alp, Sedat. *Hitit Güneşi*, Tübitak, 2003
- Ancet, Pierre. *Ucube Bedenlerin Fenomenolojisi*, çev. Ersel Topraktepe, YKY, 2010.
- And, Metin. *Oyun ve Bügü. Türk Kültüründe Oyun Kavramı*, YKY, 2003.
- Asiye Hatun. *Rüya Mektupları*, haz. Cemal Kafadar, Oğlak, 1994.
- Âşık Paşazâde. *Osmanoğulları'nın Tarihi*, haz. Kemal Yavuz, M. A. Yekta Saraç, K Kitaplığı, 2003.
- Atay, Hüseyin. *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Kültür Bakanlığı, 2001.
- Attas, Claude. *İbn Arabî. Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, çev. Atila Ataman, Gelenek, 2003.
- Ayala, Francisco J. *Ben Maymun muyum? Evrim Hakkında Altı Büyük Soru*, çev. Ferit Burak Aydar, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2014.

- Ayto, John. *Dictionary of Word Origins*, Arcade, 1990.
- Aziz Augustinus. *İtiraflar*, çev. Dominik Pamir, Kaknüs, 1999; çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı, 2010.
- Aziz Mahmud Hüdâyî. *Âlemin Yaratılışı ve Hz. Muhammed'in Zuhûru*, çev. Kerim Kara, Mustafa Özdemir, İnsan, 2003.
- Aziz Nesefî, *Hakikatlerin Özü (Zübdetü'l-Hakâik)*, haz. M. Murat Tamar, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997.
- Bachelard, Gaston. *Mekânın Poetikası*, çev. Aykut Derman, Kesit, 1996.
- . *Su ve Düşler. Maddenin İmgelemi Üzerine Deneme*, çev. Olcay Kunal, YKY, 2006.
- Barkan, Ömer Lütfü. "İstilâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler," *Vakıflar Dergisi*, c. III, 1942.
- Barnstone, Willis (ed.). "The Gospel of Thomas", *The Other Bible* içinde, HarperSan Francisco, 1984.
- Bataille, George. *Edebiyat ve Kötülük*, çev. Ayşegül Sönmezay, Ayrıntı, 1997.
- Baudrillard, Jean. *Baştan Çıkarma Üzerine*, çev. Ayşegül Sönmezay, Ayrıntı, 2001.
- . *İmkânsız Takas*, çev. Ayşegül Sönmezay, Ayrıntı, 2005.
- . *Şeytan'a Satılan Ruh*, çev. Oğuz Adanır, DoğuBatı, 2005.
- . *Bir Parçadan Diğere. François L'yuannet ile Söyleşi*, çev. Yaşar Avunç, İnkılap 2006.
- . *Çaresiz Stratejiler*, çev. Oğuz Adanır, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2002.
- Beckett, Samuel. *Eşlik*, çev. Seniha Akar, Düzlem, İstanbul 1990.
- Benslama, Fethi. *İslam'ın Psikanalizi*, çev. Işık Ergüden, İletişim, 2005.
- Bergman, Ingmar. *İmgeler*, çev. Gökçin Taşkın, Nisan, 1999.
- Bhagavad Gita*, çev. Sevdâ Çalışkan, İmge, 1995.
- Birge, J. K. *The Bektashi Order of Dervishes*, Bristol 1965.
- Blumenberg, Hans. *Endişe Nehri Geçiyor*, çev. Cemal Ener, Metis, 2014.
- Bly, Adam. *Açık Bilim*, çev. Mehmet Doğan, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2014.
- Bonitzer, Pascal. *Kör Alan ve Dekadrajlar*, çev. İzzet Yasar, Metis, 2006.
- Bonnefoy, Yves (ed.). *Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü*, 2 cilt, Dost, 2000.

- Boratav, Pertev Naili. *Yüz Soruda Türk Folkloru*, K Kitaplığı, 2003.
- Borgeaud, Philippe. *Dinler Tarihinde Başlangıçlar*, çev. Adnan Kâhiloğulları, Dost, 2008.
- Borges, Jorge Luis, *Öteki Soruşturmalar*, çev. Peral Bayaz Charum, Türker Armaner, İletişim, 2005.
- . *Tartışmalar*, çev. Çiçek Öztekin, İletişim, 2014.
- . *Yedi Gece*, çev. Celal Üster, Can, 1999.
- . *Sonsuz Gül*, çev. Ayşe Nihal Akbulut, Cevat Çapan, İletişim, 2004.
- . *Yaratan*, çev. Peral Bayaz Charum, Ayşe Nihal Akbulut, İletişim, 2011.
- . *Gölgeye Övgü*, çev. Münir H. Göle, İletişim, 1992.
- Bottéro, Jean. *Mezopotamya. Yazı, Akıl ve Tanrılar*, çev. Mehmet Emin Özcan, Ayten Er, Dost, 2003.
- . *Kültürümüzün Şafağı Babil*, çev. Ali Berktaş, YKY, 2006.
- . (ed. ve çev.). *Gilgamiş Destanı*, çev. Orhan Suda, YKY, 2005.
- Bowker, John (ed.) *The Oxford Dictionary of World Religions*, Oxford University Press, 1997.
- Breton, David Le. *Ten ve İiz*, çev. İsmail Yergüz, Sel, 2010.
- Burckhardt, Titus. *İslâm Tasavvuf Doktrinine Giriş*, çev. Fahrettin Arslan, Ribat, 1982.
- Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, Kitabevi, 2000.
- Campbell, Joseph. *İlkel Mitoloji*, çev. Kudret Emiroğlu, İmge, 1992.
- . *Batı Mitolojisi*, çev. Kudret Emiroğlu, İmge, 1992.
- Can, Şefik (ed., çev.) *Hız. Mevlânâ'nın Rubailer*, Kültür Bakanlığı, 2001.
- Capelle, Wilhelm. *Sokrates'ten Önce Felsefe*, 2 cilt, çev. Oğuz Özügöl, Kabalıcı, 1995.
- Chevalier, Jean ve Gheerbrant, Alain. *Dictionary of Symbols*, Penguin Books, 1996.
- Chevalier, Jean. *Sufilik*, çev. Ahmet Kotil, İletişim, 1993.
- Chittick, William. *Hayâl Âlemleri. İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, çev. Mehmet Demirkaya, Kaknüs, 1999.
- Chuang Tzu. *Taoculuk Üzerine Meseller-Diyaloglar*, çev. Ömer Tulgan, Yol, 1996.

- Cibran, Halil. *Fırtınalar*, çev. Ahmet Murat Özel, Kaknüs, 1997.
- Cicero, *Tanrıların Doğası (De Natura Deorum)*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı, 2012.
- Cioran, Emil Michel. *Çürümenin Kitabı*, çev. Haldun Bayrı, Metis, 2003.
- Copleston, Frederick. *Felsefe Tarihi. Sartre*, çev. Aziz Yardımlı, İdea, 2000.
- Corballis, Michael C. *İşaretten Konuşmaya*, çev. Aybek Görey, Kitap, İstanbul, 2003.
- Corbin, Henry. *İslam Felsefesi Tarihi. Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne*, çev. ve notlandıran Hüseyin Hatemi, İletişim, 1994.
- Cottingham, John. *Descartes Sözlüğü*, çev. Bülent Gözkân ve diğ., Doruk, 2002.
- Crary, Jonathan. *Gözlemcinin Teknikleri. On Dokuzuncu Yüzyılda Görme ve Modernite Üzerine*, çev. Elif Daldeniz, Metis 2004.
- Çelebi, Asaf Hâlet. *Molla Câmî*, Hece, 2002.
- Damasio, Antonio R. *Descartes'ın Yanılgısı. Duygu, Akıl ve İnsan Beyni*, çev. Bahar Atlamaz, Varlık, İstanbul, 2006.
- Dante, *İlahi Komedi, Cehennem*, çev. Rekin Teksoy, Oğlak, 1998.
- Dede Korkut Hikâyeleri*, haz. Orhan Şaik Gökyay, Kabalcı 2006.
- Dede Korkut Oğuznameleri*, haz. Semih Tezcan-Hendrik Boeschoten, YKY 2001.
- Demirdöven, İsmail H. "Filozof Olarak Jean Paul Sartre", *Frankofoni*, Ortak Kitap, No: 18, Ankara 2006
- Demirli, Ekrem. "Mesnevî'yi Fusûsu'l-Hikem'e Göre Yorumlamak. 'İlah-ı Mutekad' ve Mevlânâ'nın Mesnevi'sinden Hikâyeler," *Tasavvuf Dergisi*, Haziran 2005.
- Derrida, Jacques. "Psyche: Ötekinin İcadı," çev. Melih Başaran, *Toplum Bilim*, sayı 10, Ağustos 1999.
- Descartes, René. *Metafizik Üzerine Düşünceler*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı, 2013. Diğer çeviriler: *Meditasyonlar. Gassendi'nin Meditasyonlar'a İtirazı ve Descartes'ın Bu İtirazlara Yanıtı*, çev. İsmet Birkan, BilgeSu Yayıncılık, 2007; *Meditasyonlar*, çev. Aziz Yardımlı, İdea, 1996.
- Descola, Philippe. *Doğa ve Kültürün Ötesinde*, çev. İsmail Yerguz, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşantıları ve Öğretileri*, çev.

- Candan Şentuna, YKY, 2003.
- Direk, Zeynep (ed.). *Dünyanın Teni*, Metis, 2003.
- . *Başkalık Deneyimi: Kıta Avrupası Felsefesi Üzerine Denemeler*, YKY, 2005.
- ve diğerleri (ed.), *Çağdaş Fransız Düşüncesi*, Epos, 2004.
- Draaisma, Dauwe. *Bellek Metaforları. Zihinle İlgili Fikirlerin Tarihi*, çev. Gürol Koca, Metis, 2007.
- . *Aklın Çıkmazları*, çev. Erhun Yücesoy, YKY, 2012.
- Durkheim, Émile. *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, çev. Fuat Aydın, Ataç, 2005.
- Dürüşken, Çiğdem. *Roma'nın Gizem Dinleri*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2000.
- Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, 2003.
- Ebûl'-Hasen el-Eş'arî. *İlk Dönem İslam Mezhepleri. Makâlatü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, Kabalcı, 2005.
- Eco, Umberto. *Yorum ve Aşın Yorum*, çev. Kemal Atakay, Can, 1996.
- . *Ortaçağı Düşlemek*, çev. Şadan Karadeniz, Can, 1996.
- . *Avrupa Kültüründe Kusursuz Dil Arayışı*, çev. Kemal Atakay, Literatür, 2004.
- . (ed.) *Güzelliğin Tarihi*, çev. Ali Cevat Akkoyunlu ve diğ., Doğan Kitap, 2006.
- Eliade, Mircea. *Mistik Hint Erotizmi*, çev. Renan Akman, Kabalcı, 2004.
- . *Demirciler ve Simyacılar*, çev. M. Emin Özcan, Kabalcı, 2003.
- . *İmgeler Simgeler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Gece, 1992.
- . *Şamanizm*, çev. İsmet Birkan, İmge, 1999.
- . *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 3 cilt, çev. Ali Berktaş, Kabalcı, 2003.
- . *Babil Simyası ve Kozmolojisi*, çev. M. Emin Özcan, Kabalcı, 2002.
- . *Kutsal ve Dindışı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Gece, 1991.
- . *Dinler Tarihine Giriş*, çev. Lale Arslan, Kabalcı, 2003.
- . *Ebedi Dönüş Mitosu*, çev. Ümit Altuğ, İmge, 1994.
- Epstein, Perl. *Kabala. Musevi Mistiklerinin Yolu*, çev. N. Karayazgan ve Ş. Barkın, Dharma, 1993.

- Erasmus. *Deliliğe Övgü*, çev. Nusret Hızır, Kabalcı, 1998.
- Esin, Emel. *Orta Asya'dan Osmanlıya Türk Sanatında İkonografik Motifler*, Kabalcı, 2004.
- Eskimo Masalları*, der. ve çev. Kâmuran Şipal, Afa, İstanbul 1999.
- Fahreddin İrâkî. *Aşk Metafiziği*, çev. ve notlandıran Ercan Alkan, Hayykitap, 2012.
- Fahrüddin İrakî. *Lemâat (Parlıtlar)*, çev. Saffet Yetkin, MEB, 1993.
- Feridüddin-i Attâr, *Mantık al-Tayr*, çev. Abdülbâki Gölpinarlı, MEB, 2001.
- . *Pendnâme*, çev. Abdülbâki Gölpinarlı, MEB, 1991.
- . *Tezkiretü'l-Evliya*, çev. Süleyman Uludağ, Erdem, 1991.
- Feuerbach, Ludwig. *Hristiyanlığın Özü*, çev. Devrim Bulut, Öteki, 2004.
- . "Felsefe Reformu İçin Geçici Tezler," *Geleceğin Felsefesi* içinde, çev. Oğuz Özügül, Say, 2006.
- Frazer, James George. *Altın Dal*, 2 cilt, çev. Mehmet H. Doğan, Payel, 1991.
- . *Altın Dal. Büyü ve Din Üzerine Bir Çalışma*, çev. Mehmet H. Doğan, YKY, 2004.
- Frye, Northrop. *Büyük Şifre. Kitab-ı Mukaddes ve Batı Edebiyatı*, çev. Selma Aygül Baş, İz, 2006.
- Freud, Sigmund. *Bir Yanılsamanın Geleceği*, çev. Aziz Yardımlı, İdea, 2000.
- . *Narsizm Üzerine ve Schreber Vakası*, Metis, 1998.
- . *Haz İlkesinin Ötesinde. Ben ve İd*, çev. Ali Babaoğlu, Metis, 2001.
- . *Dinin Kökenleri*, çev. Ayşen Tekşen Kapkın, Payel, 2002.
- . *Uygarlığın Huzursuzluğu*, çev. Haluk Barışcan, Metis, 1999.
- . *Bir Yanılsamanın Geleceği. Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları*, çev. Aziz Yardımlı, İdea, 2000.
- . *Metapsikoloji*, çev. Aziz Yardımlı, İdea, 2000; çev. Ayşe Tekşen Kapkın, Emre Kapkın, Payel, 2002.
- Gasset, José Ortega y. *İnsan ve "Herkes"*, çev. Neyire Gül Işık, Metis, 1995.
- Gazali. *Varlıkların Yaradılış Hikmetleri*, Dede Korkut Yay., İstanbul 1971.

- Geertz, Clifford. *Kültürlerin Yorumlanması*, çev. Hakan Gür, Dost Kitabevi, 2010.
- Gilson, Étienne. *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, çev. Şamil Öçal, Açılım, 2003.
- . *Ortaçağda Felsefe. Patristik Başlangıçtan XVI. Yüzyılın Sonlarına Kadar*, çev. Ayşe Meral, Kabalcı, 2007.
- Gould, Stephen Jay. *Darwin ve Sonrası. Doğa Tarihi Üzerine Düşünceler*, çev. Ceyhan Temürcü, Tübitak, 2000.
- Gökyay, Orhan Şaik. *Dedem Korkudun Kitabı*, Kabalcı, 2007.
- . *Dede Korkut Hikâyeleri*, Kabalcı, 2006.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Hurûfîlik Metinleri Katoloğu*, TTK, 1989.
- . (çev. ve haz.) *Vilâyet-Nâme. Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî*, İnkılap, 1990.
- . *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İnkılap ve Aka, 1977.
- . *Yunus Emre ve Tasavvuf*, İnkılap, 1992.
- Gribbin, Mary & John. *İnsan Olmak*, çev. Selçuk Gökoluk, Dost 2005.
- Guénon, R. *Metatron, Dünya Krallığı, Ruh ve Madde*, 1992.
- . *Geleneksel Formlar ve Kozmik Devirler*, çev. Lütfi Fevzi Topaçoğlu, İnsan, 1997.
- Guthrie, W. K. C. *Yunan Felsefe Tarihi*, c. I, çev. Ergün Akça, Kabalcı, İstanbul, 2011.
- Gülsoy, Murat. *602. Gece. Kendini Fark Eden Hikâye*, Can, 2009.
- Gürbilek, Nurdan. *Kör Ayna, Kayıp Şark. Edebiyat ve Endişe*, Metis, 2004.
- Habermas, Jürgen. *İnsan Doğasının Geleceği*, çev. Kaan H. Ökten, Everest, 2003.
- . *Doğalcılık ve Din Arasında*, çev. Ali Nalbant, YKY, 2009.
- Hacı Bektâş-ı Velî. *Makâlât*, Haz. Ali Yılmaz ve diğerleri, Türkiye Diyanet Vakfı, 2007.
- Hadot, Pierre. *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, çev. Muna Cedden, Dost, Ankara, 2011.
- . *Yaşam İçin Felsefe*, çev. Kağan Kahveci, Pinhan, İstanbul, 2012.
- Hall, J. Storrs. *Nanogelecek*, çev. Mehmet Doğan, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2013.
- Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, Agora,

2008.

- Hakim, Suad, el-. *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, Kabalcı, 2005.
- Halifax, Joan. *The Wounded Healer. Shaman*, Thames and Hudson, 1991.
- Hearn, Lafcadio. *Kvaidan. Tuhaf Şeylere Dair Öyküler*, çev. Zeynep Avcı, Can, 2009.
- Herakleitos, *Fragmanlar*, çeviri ve yorum: Cengiz Çakmak, Kabalcı, 2005.
- Hidâyet, Sâdık. *Hayyam'ın Terâneleri*, çev. Mehmet Kanar, YKY, 2000
- Hofstadter, Douglas R. *Gödel, Escher, Bach*, çev. Hamide Koyukan, Ergün Akça, Kabalcı, 2001.
- Hofstadter, Douglas R. ve Dennett, Daniel C. *Aklın G'özü*, çev. Füsün Doruker, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2009.
- Hornung, Erik. *Ezoterik Mısır*, çev. İ. Yunus Soner, Kırmızıkedî, 2009.
- Ifrah, Georges. *Hint Uygarlığının Sayısal Simgeler Sözlüğü*, c. VI, Tübitak, 1998.
- İbn Haldûn. *Mukaddime*, 3 cilt, çev. Zakir Kadiri Ugan, MEB, 1990, 1991, 1991; 2 cilt, çev. Halil Kendir, Yeni Şafak, 2004.
- İbn Sinâ. *Kitâbu's-Şifâ. Metafizik*, c. II, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera, 2004.
- İbnü'l-Arabî. *İlahi Aşk*, çev. Mahmut Kanık, İnsan, 1992.
- . *Fusûsu'l-Hikem*, çev. Nuri Gencosman, MEB, 1992; çeviri ve şerh Ekrem Demirli, Kabalcı, 2006.
- . *Fütühât-ı Mekkiyye*, c. I, çeviri Ekrem Demirli, Litera, 2006.
- . *Harflerin İlmi*, çeviri Mahmut Kanık, Asa, 2006.
- İkbal, Muhammed. *İslâm Felsefesine Bir Katkı*, çev. Cevdet Nazlı, İnsan, İstanbul, 1995.
- İnalcık, Halil. *The Ottoman Empire. The Classical Age 1300-1600*, Phoenix, 1994.
- İnan, Abdülkadir. *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, TTK, 1995.
- İzutsu, Toshihiko. *Taoculuktaki Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmet Yüksel Özemre, Kaknüs, 2001.
- Jaeger, Werner. *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev. Güneş Ayas, İthaki, 2011.
- Jung, C. G. *Dört Arketip*, çev. Zehra Aksu Yılmaz, Metis, 2001.

- . *Psikoloji ve Din*, çev. Cengiz Şişman, İnsan, 1994.
- . *İnsan ve Sembolleri*, çev. Ali Nahit Babaoğlu, Okuyan, 2007.
- Kafadar, Cemal. *İki Cihan Âresinde*, Birleşik, 2010.
- Kaşgarlı Mahmud. *Divânü Lugâti't-Türk*, haz. Seçkin Erdi, Serap Tuğba Yurteser, Kabalcı, 2005.
- Kaya, Korhan. *Okyanusun Kıyısında. Hint Edebiyatı Seçkisi*, İmge, 2003.
- Kelâbâzî. *Ta'arruf*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh, 1992.
- Kemikli, Bilal. *Dost İlinden Gelen Ses*, Kitabevi, 2004.
- Kierkegaard, Søren. *Kayı Kavramı*, çev. Türker Armaner, İş Bankası Kültür Yayınları, 2003.
- . *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*, çev. Doğan Şahiner, İş Bankası Kültür Yayınları, 2005.
- . *İroni Kavramı*, çev. Sıla Okur, İş Bankası Kültür Yayınları, 2003.
- Klein, Melanie. *Haset ve Şükran*, çev. Orhan Koçak, Yavuz Erten, Metis, 1999.
- Kohut, Heinz. *Kendiliğin Yeniden Yapılanması*, çev. Oğuz Cebeci, Metis, 1998.
- Kojève, Alexandre. *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selahattin Hilav, YKY, 2000.
- Korkmaz, Esat. *Ansiklopedik Alevilik-Bektaşilik Terimleri Sözlüğü*, Kaynak, 2003.
- Kovel, Joel. *Tarih ve Tin*, çev. Hakan Pekinel, Ayrıntı, 1994.
- Köprülü, Fuat. *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, TTK, 1988.
- . *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Diyanet İşleri, 1976.
- Kramer, Samuel Noah. *Tarih Sümer'de Başlar*, çev. Muazzez İlmiye Çığ, TTK, 1990.
- . *Sümer Mitolojisi*, çev. Hamide Koyukan, Kabalcı, 1999.
- Kranz, Walther. *Antik Felsefe*, çev. Suad Y. Baydur, Sosyal Yay., 1994.
- Kris, Ernst ve Otto Kurz. *Sanatçı İmgesinin Oluşumu: Efsane, Mit ve Büyü*, çev. Sabri Gürses, İthaki, 2013.
- Kristeva, Julia. *Korkunun Güçleri. İğrençlik Üzerine Bir Deneme*, çev. Nilgün Tural, Ayrıntı, 2004.
- Kundera, Milan. *Roman Sanatı*, çev. Aysel Bora, Can, 2002.
- . *Perde*, çev. Aysel Bora, Can, 2006.
- Kurnaz, Cemâl ve Tatcı, Mustafa. *Türk Edebiyatında Şathiyye*, An-

- kara, 2001.
- Kuyaş, Nilüfer. *Başka Hayatlar*, Dünya, 2003.
- Levinas, Emmanuel. *Sonsuza Tanıklık*, ed. Zeynep Direk, Metis, 2003.
- . *Zaman ve Başka*, çev. Özkan Gözel, Metis, 2005.
- . *Ölüm ve Zaman*, çev. Nami Başer, Ayrıntı, 2006
- Lévy-Bruhl, Lucien. *İlkel İnsanda Ruh Anlayışı*, çev. Oğuz Adanır, DoğuBatı, 2006.
- Lévi-Strauss, Claude. *Hüzünlü Dönenceler*, çev. Ömer Bozkurt, YKY, 1994.
- Lings, Martin. *Hız Muhammed'in Hayatı*, çev. Ali Çavuşoğlu, Akçağ, 2000.
- Marco Polo, *Dünyanın Hikâye Edilişi*, 2 cilt, çev. Işık Ergüden, İthaki, 2003, 2004.
- Mahler, Margaret S., Fred Pine, Anni Bergman. *İnsan Yavrusunun Psikolojik Doğumu*, çev. Ali Nahit Babaoğlu, Metis, 2003.
- Marriott, Alice ve Rachlin, Carol K. *Kızılderili Mitolojisi*, çev. Ünsal Özünlü, İmge, 1994.
- May, Rollo. *Yaratma Cesareti*, çev. Alper Oysal, Metis, 1998.
- Melchior-Bonnet, Sabine. *Aynanın Tarihi*, çev. İsmail Yerguz, Dost, 2007.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Göz ve Tin*, çev. Ahmet Soysal, Metis, 2003.
- Melikoff, İrene. *Hacı Bektaş. Efsaneden Gerçeğe*, çev. Turan Alptekin, Cumhuriyet Kitapları, 1998.
- Mevlânâ. *Divan*, çev. Abdülbâki Gölpınarlı, Kültür Bakanlığı, 2000; *Divân-ı Kebîr. Seçmeler*, çev. Şefik Can, Ötüken, 2000.
- . *Mesnevî*, çeviri ve şerh: Abdülbâki Gölpınarlı, İnkılap, 1984; çev. Şefik Can, Ötüken, 2002; çeviri ve şerh A. Avni Konuk, Gelenek&Kitabevi, 2004-2006.
- . *Fihî Mafih*, çev. Meliha Ülker Anbarcıoğlu, MEB, 1990; çev. A. Avni Konuk, İz, 2001.
- . *Rubailer*, çeviri Şefik Can, Kültür Bakanlığı, 2001.
- Muhammed ibn Münnevver. *Tevhidin Sırları*, çev. Süleyman Uludağ, Kabalcı, 2004.
- Mulhall, Stephen. *Heidegger ve 'Varlık ve Zaman'*, çev. Kaan Ökten, Sarmal, 1998.

- Nasio, J.-D. *Psikanalizin Yedi Temel Kavramı*, çev. Özge Erşen, Murat Erşen, imge, 2006.
- . *Aşk Acısı*, çev. Hatice Bakanlar ve Canan Coşkan, İmge, 2007.
- . *Psikanalizin Yedi Büyüğü*, çev. Kenan Sarılioğlu, Kırmızı, 2008.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Üç Müslüman Bilge*, çev. Ali Ünal, İnsan, 1985.
- . *İslamda Bilim ve Medeniyet*, çev. Nabi Avcı ve diğerleri, İnsan, 1991.
- . *İslam Sanatı ve Maneviyatı*, çev. Ahmet Demirhan, İnsan, 1992.
- . *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev. Nazife Şişman, İnsan Yayınları, 1985.
- Naumann, Nelly. *Japon Mitolojisi*, çev. Akın Kanat, İlyas, 2005.
- Nicholson, Reynold A. *The Mystics of Islam*, Routledge and Kegan Paul, Londra&Boston, 1970.
- Nietzsche, Friedrich. *İnsanca, Pek İnsanca*, c. I., çev. Mustafa Tüzel, İthaki, 2003.
- . *Eğitici Olarak Schopenhauer*, çev. Mustafa Tüzel, İthaki, 2007.
- . *Putların Alacakaranlığı*, çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.
- Onay, Ahmet Talât. *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*, Akçağ, 2000.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, Tarih Vakfı, 1998.
- . *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Süfilik: Kalenderiler*, TTK, 1992.
- Ovidius. *Dönüşümler*, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, Payel, 1994.
- Ögel, Bahaeddin. *Türk Kültür Tarihine Giriş*, c. VII, Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.
- . *Türk Mitolojisi*, c. I, TTK, 1993.
- Ökten, Kaan H. *Muallakta Var Olmak. İnsanın Halleri Üzerine*, Agora Kitaplığı, 2006.
- . *Ölüm Kitabı*, Agora Kitaplığı, 2010.
- Ölmeden Önce Görmemiş Gereken 1001 Film, Caretta Yayıncılık, 2009.
- Özmen, İsmail (ed.). *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, Kültür

- Bakanlığı, 1988.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Hallâc-ı Mansûr ve Eseri*, Yeni Boyut, 1996.
- Page, R. I. *İskandinav Mitleri*, çev. İsmail Yılmaz, Phoenix, 2009.
- Peters, Francis E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma, 2004.
- Piaget, Jean. *Çocuğun Gözüyle Dünya*, çev. İsmail Yerguz, Dost, 2005.
- Picq, Pascal ve diğerleri. *Dilin En Güzel Tarihi*, çev. Sema Rifat, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- Pinker, Steven. *Boş Sayfa*, çev. Mehmet Doğan, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2010.
- Platon. *Şölen*, çev. A. Erhat, S. Eyuboğlu, İş Bankası Kültür Yayınları, 2000.
- . *Symposion*, çev. Eyüp Çoraklı, Kabalcı, 2007.
- . *Phaidros*, çev. Hamdi Akverdi, MEB, 1943.
- . *Kratylos*, çev. Suad Y. Baydur, MEB, 1997.
- . *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009.
- . *Timaios*, çev. Erol Güney, Lütfi Ay, MEB, İstanbul, 1997.
- Plotinus. *Enneadlar* (Seçmeler), çev. Zeki Özcan, Asa, 1996.
- Plotinus. *Dokuzluklar (Enneadlar) V*, çev. Zeki Özcan, Birleşik, 2011.
- Plotinus. *Dokuzluklar (Enneadlar) I*, çev. Zeki Özcan, Alfa Aktüel, 2006.
- Poliakov, Léon. *Arî Miti. Avrupa'da Irkçı ve Milliyetçi Fikirlerin Tarihi*, çev. Yakup Kaya, Ahmet Yıldırım, Epos, 2011.
- Punset, Eduardo ve Lynn Margulis (ed.), Hayat Kitabı. *Zamanımızın Büyük Bilimcileriyle Söyleşiler*, çev. Burak Bengi, NTV, 2010
- Pürcevâdî, Nasrullah. *Can Esintisi. İslamda Şiir Metafiziği*, çev. Hicabi Kırancı, İnsan, 1998.
- Quignard, Pascal. *Cinsellik ve Korku*, çev. Aykut Derman, Can, 2001.
- Ramachandran, V. S; Sandra Blakeslee. *Beyindeki Hayaletler. İnsan Zihninin Gizemlerine Doğru*, çev. Levent Öztürk, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2011.
- Reik, Teodor. *Aşk ve Şehvet Üzerine. Romantik ve Cinsel Duyguların Psikanalizi*, 1. Kitap, çev. Ali Kılıçoğlu, Say, 2006.
- Rousseau, Jean Jaques. *Melodi ve Müziksel Takli ile İlişki İçinde*

- Dilin Kökenleri Üzerine Deneme*, çev. Ömer Albayrak, İş Bankası Kültür Yayınları, 2007.
- Roux, Jean-Paul. *Moğol İmparatorluğu Tarihi*, çev. Aykut Kazancıgil ve Ayşe Bereket, Kabalcı, 2001.
- . *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, çev. Aykut Kazancıgil, Kabalcı, 2002.
- . *Aksak Timur*, çev. Ali Rıza Yalt, Milliyet, 1994.
- . *Orta Asya'da Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar*, çev. Aykut Kazancıgil, Lale Arslan, Kabalcı, 2005.
- Sacks, Oliver. *Karısını Şapka Sanan Adam*, çev. Çiğdem Çalkılıç, YKY, 1996.
- Sartre, Jean-Paul. *Ego'nun Aşkınlığı*, çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, Alkım, 2003.
- . *Varlık ve Hiçlik. Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, çev. Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen, İthaki, 2009.
- Savaşır, İskender. *Kelimelerin Ana Yurdu ve Tarih*, Metis, 2000.
- Saydam, M. Bilgin. *Deli Dumrul'un Bilinci*, Metis, 1997.
- Sayın, Zeynep. *Mithat Şen ve Beden Yazısı*, Kaknüs, 1999.
- Schimmel, Annemarie. *İslamın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık, Kabalcı, 2001.
- . *Tannının Yeryüzündeki İşaretleri*, çev. Ekrem Demirli, Kabalcı, 2004.
- . *Halifenin Rüyaları. İslamda Rüya ve Rüya Tabiri*, çev. Tüba Erkmen, Kabalcı, 2005.
- Schneider, Steven Jay, (ed.) *Ölmeden Önce Görmeyiz Gereken 1001 Film*, Caretta, 2009.
- Schuon, Frithjof. *İslam'ın Metafizik Boyutları*, çev. Mahmut Kanık, İz, 1996.
- Sennett, Richard. *Ten ve Taş. Batı Uygarlığında Beden ve Şehir*, çev. Tuncay Birkan, Metis, 2002.
- Seyyid Burhâneddin Muhakkık-ı Tirmizî. *Maârif*, haz. ve çev. Abdülbâki Gölpınarlı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1972.
- Shargel, Raphael (derleyen). *Ingmar Bergman. Sinematografi İnsan Yüzüdür*, çev. Selim Özgül, Agora, 2012.
- Sloterdijk, Peter. *İnsanat Bahçesi İçin Kurallar*, çev. Mustafa Tüzel, Everest, 2001.
- Soykan, Ömer Naci. "Varoluş Yolunun Ana kavşağında: Korku ve Kaygı, Kierkegaard ve Heidegger'de Bir Araştırma," *DoğBatı*,

sayı: 6, s. 46.

Stevens, Anthony. *Jung*, çev. Ayda Çayır, Kaknüs, 1999.

Storr, Anthony (ed.), *Jung'dan Seçme Yazılar*, çev. Levnet Özşar, Dost, 2006.

Şahin, Gül Cevahir. "Cogito," *Dünyanın Teni* (ed. Zeynep Direk) içinde, Metis, 2003.

Şebüsterî. *Gülşen-i Râz*, çev. Abdülbâki Gölpınarlı, MEB, 1993.

Şems-i Tebrizî, *Konuşmalar* (Makalât), çev. Nuri Gencosman, Hürriyet Yayınları, 1974, 1975.

Şentürk, Ahmet Atilla. *Osmanlı Şiiri Antolojisi*, YKY, 1999.

Şihâbüddin Sühreverdi. *Avarifü'l-Mearif*, çev. Dilaver Selvi, Semerkand, 2001.

Tagore, Rubindranath. *Sadhana, Yaşamın Kavranışı*, çev. İ. Şener ve Ç. Öndem, İzdüşüm, 2000.

Tekin, Gönül. "Eski Türk Edebiyatında Ağaç Motifi ve Sembolizmi", *Edebiyat ve Dil Yazıları. Mustafa İsen'e Armağan*, Ankara 2007.

Towarnicki, Frederic de. *Martin Heidegger. Anılar ve Günlükler*, çev. Zeynep Durukal, YKY, 2002.

Tournier, Michel. *Kısa Düz Yazılar*, YKY, 1993.

Tura, Saffet Murat. *Günümüzde Psikoterapi*, Metis, 2000.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı, 2002.

Upaşıadlar. "Tanrının Soluğu", der. Mehmet Ali Işım, Dergâh, 1976.

Upaşıadlar. çev. Korhan Kaya, İş Bankası Kültür Yayınları, 2008.

Usluer, Fatih. *Hurufilik. İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren*, Kabalcı, İstanbul, 2009.

Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Düşüncesi*, Ülken Yayınları, 1995.

—. *Varlık ve Oluş*, A.Ü. Basımevi, 1968.

Vernant, Jean Pierre. *Evren, Tanrılar, İnsanlar*, çev. M. Emin Özcan, Dost, 2001.

—. *Eski Yunan'da Söylen ve Toplum*, çev. Mehmet Emin Özcan, İmge, 1996.

Wachterhauser, Brice R. "Söylediğimiz Şey Olmamız Gerekir mi? İnsan Bilimlerinde Hakikat Üzerine Gadamer," *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler* içinde (çev. ve ed. Hüsamettin Arslan), Paradigma, 2002.

Wall, Frans De. *İçimizdeki Maymun. Biz Neden Biziz?*, çev. Aslı

- Biçen, Metis, 2008.
- Watson, Peter. *Fikirler Tarihi*, çev. Kemal Atakay ve diğ., YKY, 2014.
- Wilson, Jason. *Jorge Luis Borges*, çev. Tonguç Çulhaöz, YKY, 2011.
- Winnicott, D. W. *Oyun ve Gerçeklik*, çev. Tuncay Birkan, Metis, 1998.
- Winston, Robert. *Tanrının Öyküsü*, çev. Sinan Köseoğlu, Say, 2010.
- Wittgenstein, Ludwig. "Felsefe Notları'ndan 'Zaman Üstüne'," çev. Doğan Şahiner, *Cogito*, sayı 11, YKY, 1997.
- , *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Haluk Barışcan, Metis, 2010.
- . *Tractatus logico-philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, Metis 2011.
- Yaguello, Marina. *Hayali Diller. Söylenceler, Ütopyalar, Fantazmalar, Kuruntular ve Dilsel Kurgular*, çev. Necmettin Kâmil Sevil, YKY, 2008.
- Yavuz, Hilmi. *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, Büke, 2000.
- , *Budalalığın Keşfi*, Can, 2002.
- , *Kara Güneş*, Can, 2003.
- , *Bulanık Defterler*, YKY, 2005.
- Zeman, Adam. *Bilinç. Kullanım Kılavuzu*, çev. Gürol Koca, Metis, 2006.
- Zimmer, Heinrich. *Kral ve Hortlak. Ruhun Kötülüğü Yenmesine Dair Hikâyeler*, çev. İlker M. İyidoğan, Kabalcı, 2003.
- , *Hint Sanatı ve Uygarlığında Mitler ve Simgeler*, çev. Gül Çağalı Güven, Kabalcı, 2003.
- Ziyâüddin-i Nahşebî, *Silku's-Sulûk. Âriflerin Yolu*, çev. Mustafa Çiçekler ve Halil Toker, İnsan, 1999.
- Žižek, Slavoj. *Yamuk Bakmak*, çev. Tuncay Birkan, Metis, 2004.
- . *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, çev. Tuncay Birkan, Metis, 2004.
- . *Paralaks*, çev. Sabri Gürses, Encore, 2008.

DİZİN

- Abdal 90
Adam Kadmon 228
Âdem 46, 90, 103, 154, 173,
180, 181, 210, 212, 220,
222, 235, 247, 268, 272,
274, 279, 283, 287, 288,
290, 303, 307
Adonay (Efendimiz) 229
Adonis 199
Agni 259
ağaç 195, 196, 199, 200, 202,
204, 208, 215
Ahmed el-Gazzâlî (ö. 1126)
73, 250
Ahmed-i Dâî (ö. 1421 civarı)
233
Ahura Mazda 142
Ah! 174
Akheron ırmağı 323
Alkibiades (Platon) 146
altın buzağı 184
Amasis II (ya da Ahmose II,
Firavun; MÖ 570– 526)
185
Ame no Minaka-nuşi 201
Ancet, Pierre 25, 26
Andersson, Bibi 27, 28
androgynus 39, 161, 163
Andromeda 113
Apollon 163
Apsu 197
Aquino lu Thommaso 229
Araf 178
Arcuna 303
ardıl uyarlanım (*exaptation*)
43
Argos 152, 153
arif 78, 85
Aristophanes (y. 446-y. 386)
161
Aristoteles (MÖ 384-322) 38,
48
Ars Manga Lucis (Athanasius
Kircher) 58
Arş 147, 202
Asclepius (Hermes
Trismegistus) 150
Asiye Hatun (XVII. yüzyıl)
125
Aşıkpaşazâde 206
Âşık Yunus (ö. 1439) 316
Aşıl ve kaplumbağa
paradoksu 61
aşk 61, 62, 69, 70, 72, 90,
136, 170, 224, 238, 239,
241, 247, 250, 251, 275,
315, 327
Aşk (tanrı) 27, 237, 238
aşvattha ağacı 199
Athanasius Kircher (1602-
1680) 57
Athena 113
Âtman 89, 164, 204, 226,
227, 230
Attila (Hun İmparatoru) 122
Attis 199
Atum 258
Augustinus (354-430) 123,
152, 279
Axis Mundi 204
ay 151, 195, 205, 206, 207,
209
Ayala, Francisco J. 297
a'yân-ı sâbite 135, 274
ayna 34, 35, 67, 89, 110, 111,
112, 117, 124, 125, 134,
135, 136, 144, 148, 157,
167, 173, 178, 199, 223,

- 234, 243, 314
147, 148
ayna evresi 314
ayna-perde paradoksu 132
Aynü'd-Devle Rûmî 67, 68
Aziz Nesefî (ö. 1261) 98, 155, 258
- Baal 224
Babil cezası 163
Bachelard, Gaston (1884-1962) 158, 170, 171, 259
Bacon, Francis (1561-1626) 299
Bahâeddin Veled (1151-1231) 90
bakış-oku 173
Bakkha 78
Bakkhos 78
Barabadur 99
Basiliskos 122, 123
bastırma mekanizması 191
Baudelaire, Charles (1821-1867) 245
Baudrillard, Jean (1929-2007) 74, 296, 300
Bâyezid Bistamî (ö. tahminen 848) 213
Beckett, Samuel (1906-1989) 281
ben ideali 289, 290, 292, 314, 315
Bergman, Ingmar (1918-2007) 27, 29, 30
Bergson, Henri (1859-1941) 327
Berra, Leandro 21
Bhagavad Gita 151, 199, 303
Bilgi Ağacı 247
birincil narsizm 169, 170
Bîşr-i Hâfî 155
Blake, William (1757-1827) 242
- Blumenberg, Hans (1920-1996) 115
Bodhisattva 303
Bonitzer, Pascal 31
Borgeaud, Philippe 99
Borges, Jorge Luis (1899-1986) 75, 191, 271, 328
Bororolar 92
Brahmâ 237, 283, 285, 286
Brâhman 89, 199, 204, 226, 283
Brenner, Sydney 296
Breton, David Le 20, 32
Brunet, Michel 34
Bruno, Giordano (1548-1600) 243
Buda 99, 146, 222, 246, 303
Buffon, Comte de (1707-1788) 38
Bulantı (Jean-Paul Sartre) 236
Büyük İskender (III. Aleksandros, MÖ 356-323) 123
Büyük Kizuki Tapınağı 99
Büyük Mask (*imina na*) 108
Büyülü Fener 58
- camera obscura* 50, 53, 55
cami varlık 135, 212
Capgras, Jean-Marie Joseph (1873-1950) 19
Capgras kuruntusu 18, 19
Cavlakiyye 90
ceberut âlemi 202
Cengiz Han (ö. 1227) 193, 206
Cézanne, Paul (1839-1906) 60
Cibran, Halil (1883-1931) 224
Cicero (MÖ 106-43) 15, 38, 212, 281
cilve 69, 249
Cioran, Emil Michel (1911-1995) 224

- Cocteau, Jean (1889-1963) 27
 Copernicus (1473-1543) 151
Corpus Hermeticum 225
 Cura 112, 119
 Cuzanuslu Nikolaus (1401-1464) 80, 271
 Cüneyd-i Bağdadî (ö. 910) 72
 Cüzcanî 195
- çakravarti* 103
çârdarb 90
 Çelebi, Âsaf Hâlet (1907-1958) 174
çeng 233
 çerubizm 22
çeşm-i dil 88
çeşm-i lâhûtî 88
çeşm-i sır 88
 çiçek 165, 173, 177
 çift cinsiyetlilik 200
 Çuang-dzı (MÖ 369-286) 264, 303
- Daniel (Peygamber) 196, 198
 Dante Alighieri (1265-1321) 120, 178
 Darwin, Charles (1809-1882) 43, 47
 Demeter 142
 Demokritos (MÖ y. 460-370) 37, 70
 Descartes, René (1596-1650) 190, 265
 Desiderius Erasmus (1466-1536) 224
 devinimsiz devindirici 103
 Devler 138
 Dharma gözü 146
 Didimli Thoma 85
 dik duruş 39, 42, 43
 Diogenes Laertios (III. yüzyıl) 140
 Dionysos 77, 184
 dış hedîği töreni 322
- dolaylı hayvan 33, 64, 220
 Druidler 154
duhân-ı mübîn 257
 Durkheim, Émile (1858-1917) ix
 Dünya Ağacı 200
 Dünya Ekseni 104, 201
 Dyongu Seru (Dogon tanrı-atası) 106
- Ebul'-Hasan el-Eş'ari (ö. 935-6) 86
 Ebû Nuvâs 177
 Ebû Saîd el-Harrâz (ö. tahminen 890) 210, 211, 232
 Ebû Saîd-i Ebû'l-Hayr (967-1049) 111, 215
 Ebû Talip Mekki (ö. 1006) 119
 Eco, Umberto 225
 Edebalı 195, 206, 207
 egofani 62
 Ekho 157, 158, 167
ekstatikos 78
 el-Câhız (776-868) 142
elest şarabı 173, 177
 El-Ezher Camii 150
 Eliade, Mircea (1907-1986) 39, 94
 elifi tac 147
 Ellis, Havelock (1859-1939) 168
 Empedokles (MÖ 490-430) 140, 141, 150
Ene'l-Hak 177, 211, 214, 215, 216, 225, 327
 Enki 197
entheos 78
enthousiasμός 78
 eros 222
 Eros 257
 Escher, Maurits Cornelis (1898-1972) 230, 277
 esrime 77

- eşik 204, 321, 323, 324
 eşref-i mahlûkat 92
 Étienne Gilson (1884-1978) 229
 Euripides (MÖ y. 480-406) 112
 ev 94, 98, 103, 105, 106, 108
 Evemerus (Euhemerus, IV. yüzyıl sonları) 293
eye aşer eye (Ben Benim) 228, 229
 Fahreddin-i Irâkî (ö. 1289) 128, 250
 fallus 200
 Ferideddin Attâr (1136-1221) 69, 221, 315
 Feuerbach, Ludwig Andreas (1804-1872) 61, 62, 66
feyz-i akdes 276
feyz-i mukaddes 276
Fîhi Mâfîh (Mevlânâ) 214, 255
Fil Adam (David Lynch) 25, 26
 Firavun 211
 Fontcuberta, Joan 21
 Freud, Sigmund (1856-1939) ix, 40, 41, 64, 98, 168, 169, 170, 187, 188, 190, 222, 265, 289, 292
 Friedrich August Kekulé von Stradonitz (1829-1896) 189
Fusûsu'l-Hikem (İbnü'l-Arabî) 134, 180, 234
 Gadamer, Hans-Georg (1900-2002) 263
 Gaia 138, 257, 259, 260
 Gasquet, Joachim (1873-1921) 160
 Gasset, Jose Ortega y (1883-1955) 167, 230
 Gazzâlî (1058-1111) 105
 geçiş ayinleri 322
 Giovanni da Pian del Carpine (1182-1252) 206, 318
 Goethe, Johann Wolfgang von (1749-1832) 60
 Gorgias 305
 Gorgon 114, 159, 220
 Gould, Stephen Jay (1941-2002) 42, 43
 göbek 103, 200, 201
Göksel İneğin Kitabı 139
 Gök Tengri 194
 gölge 34, 125, 143
 Gölpınarlı, Abdülbâki (1900-1982) 117
 gönül gözü 88, 136, 152
Görünmez Adam (H. G. Wells) 31
 göz 41, 89, 117, 137, 138, 145, 151, 154, 155, 179
 güneş ile özdeşliği 146
 Güneş'in gözü 146
 güneşle ödeşliği 144
 tek göz 152
 -ün aynalı yapısı 146
 -ün serhenge benzetilmesi 142
 gözsüz görme 128
 Gülsoy, Murat 73
 güneş 90, 136, 137, 138, 143, 146, 151, 205, 206, 209
 göz ile özdeşliği 146
 gözle özdeşliği 144
 Mitra'nın ve Varuna'nın gözü olarak 142
 Gürcü Hatun 67
Güzel ve Çirkin (Jean Cocteau) 27
 h 151, 174
 Habermas, Jürgen 63, 295, 298
 Hacı Bektâş-ı Velî (ö. tahminen 1271) 87, 165, 205

Hades 129, 142, 183
Halifenin Rüyaları (Annemarie Schimmel) 193
Hallâc-ı Mansûr (ö. 922) 155, 171, 211, 212, 214, 215, 216, 217, 220, 223, 241, 274, 327
Hara 146
Hasan-ı Basrî (ö. 728) 241
Hathor 139
Havva 46, 192, 222, 235, 283, 287, 307
Hayat Ağacı 204
Heftalı Aziz Gertrude (1256-1302) 79
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770-1831) 254, 302
Heidegger, Martin (1889-1976) 71, 115
Helikon dağı 158
Heliopolis 258
Helios 142, 184
Hera 153
Herakleitos (MÖ 540-480 civarı) 118, 139, 185, 258, 302
Hermes 153
Hermes Trismegistus 150, 225
Herodotos (MÖ V. yüzyıl) 185
hiper-doğum 64
hipnoz 187, 188
Hippokrates (MÖ 460-377) 140
Hiranyagarbha (Altın Cenin) 258
Hokkaido Aynuları 228
Homer 225
hominidler 42
homunculus 54, 295
Hurûfilik 105, 117, 212, 257
huruf-i mukattaa 174
hüve 174, 216, 218

Hylas 158
Isaac Casaubon (1559-1614) 225
ışık 132, 137, 142, 151
ışık getiren yol 140
İuppiter 184
İanuarius 323
İanus 119, 323
İblis 152
İbn Rüşd (ö. 1126) 218
İbn Sînâ (ö. 1037) 254
İbnü'l-Arabî (1165-1239) 38, 59, 73, 86, 87, 95, 103, 118, 124, 132, 134, 145, 149, 150, 155, 171, 180, 181, 182, 183, 184, 193, 202, 210, 211, 216, 218, 220, 230, 234, 265, 274, 276, 277
İbrahim (Peygamber) 208, 209, 220, 303
id 191, 222
idealar 276
İhvanü's-Safâ 37
ikincil narsizm 169
ilah-ı mutekad 183
ilahi göz 88
İlk Eros 257, 259
İlk İnsan (Puruşa) 227
inanılan tanrı 183
İnanna 129
incir ağacı 204
İndra 146
insan-ı kâmil 254, 255, 269
İo 153
İoannes Klimakos (VII. yüzyıl) 152
İsa 120, 123, 144, 173, 199, 220, 223, 229, 290, 303
İskenderiyeli Klement (y. 150-y. 215) 133, 152
ism-i azam 143

- İuno 157
İzanagi 142
- Johannes Scotus Eriugena (d. y. 810) 87, 276
- Jung, Carl Gustav (1875-1961) 127, 188, 200, 292, 303
- Jüpiter 112, 224
- Jüstinyen, II (II. Justinianos, 669-711) 318
- Kabala 203
- Kaduveolar 91
- Kafadar, Cemal 207
- Kafka, Franz (1883-1924) 32
- Kalenderiler 90
- kalp 89, 129, 250
- Kant, Immanuel (1724-1804) 59, 240
- Kaos 256, 257, 259
- Karsını Şapkası Sanan Adam* (Oliver Sacks) 18
- Katarlar 95
- katharsis* 27
- kaygı 112, 230
- Kelile ve Dimne* 159
- Kenan ülkesi 208
- Kenyon, Kathleen 260
- Kerberos 324
- kevn-i câmi* 181
- Kharon 323
- Kıyamet Günü 183, 193
- Kierkegaard, Søren (1813-1855) 71, 73, 112, 230, 232, 265, 303
- Kişe Mayaları 163
- Kitab-ı Dede Korkut* 147
- Kitabü't-Tevhîd* (Mâtürîdî) 142
- kitsch-insan* 111
- Klein, Melanie (1882-1960) 220
- Kohut, Heinz (1913-1981) 41, 267, 313
- komo kü* 106
- Komo maskı 106
- Kozmik dağ 103
- kozmik direk 94
- kozmik göz 173
- Köprülü, Fuat (1890-1966) 195
- körlük 154
- Körmös 154
- Körmöz 154
- Körümes 154
- Krişna 303
- Krotonlu Alkmaion (MÖ 500 civarı) 140
- Ksenophanes (Kolophonlu, MÖ 570-480) 40
- Ksenophon (MÖ 430-354) 135, 150
- Kurdera, Milan 117
- Kutupyıldızı 202
- küre 40, 150, 161
- labirent 31, 32, 33
- Lacan, Jaques (1901-1981) 289, 309, 310, 312, 314
- Lenterânî* 84
- Leonardo Vinci (1452-1519) 35
- Levinas, Emmanuel (1906-1995) 60, 73, 216, 217, 239, 302, 308, 309
- Lévi-Strauss, Claude (1908-2009) 91, 92
- Leyla ile Mecnûn 241
- leylek ix
- libido 168, 169
- Locke, John (1632-1704) 187
- Loewi, Otto (1873-1961) 190
- logos* 103, 199
- Lucas, Vicky 22, 23, 35
- Lucy 33
- Lukianos (Samsathı, MS II. yüzyıl) 184

- Luriacı Kabalacılık 253
 Lynch, David 25, 26
- Magritte, René (1898-1967) 130
 mağara 103
 Mahmud (Gazne Sultanı) 196
 Mahmud Şebüsteri (1288?-1340?) 110
 Maoriler 269
 Marco Polo (1254-1324) 319
 maske 68, 77, 79, 106, 109, 119, 246
 Matisse, Henri (1869-1954) 60
 Mâtürîdî (Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, 852-944) 84, 142
 mâyâ 173, 176, 255, 284, 285, 287, 316
 May, Rollo (1909-1994) 192, 222
 Mearleau-Ponty, Maurice (1908-1961) 263, 308, 309
 mecazi aşk 178
 Medusa 113, 114, 141, 160, 174
 Melamî 90
 melekût âlemi 202
 Merrick, Joseph (John) Carey (1862-1890) 25, 26
 Meru dağı 94
 Mesnevî (Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî) 134, 136, 178
 metafizik arzu 71
 Metafizik Üzerine Düşünceler (René Descartes) 265
 Metamorfozlar (Ovidius) 161
 Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (1207-1273) 37, 59, 67, 68, 69, 73, 90, 110, 124, 134, 145, 152, 154, 177, 178, 212, 214, 215, 234, 250, 255, 327
 mezuza 323
 Milan Kundera 111
 Minatauros 33
 ming (ışık) 151
 ming-t'ang 101
 Miraç 84
 Mir Derd (1721-1785) 124, 154
 Mirsâdu'l-İbâd (Necmeddin er-Râzi) 199
 Mitra 142
 Moğolların Gizli Tarihi 194
 Molla Câmi (1414-1492) 74, 111, 233, 234
 Mona Lisa 35
 Möngke 318, 319
 Muğiriyye 143
 Muhammedî Nur 202
 Muhammed (Peygamber) 125, 148, 150, 199, 220, 247
 Muinüddin Pervâne (ö. 1277) 67
 mundus 101
 Musa (Peygamber) 84, 85, 95, 98, 123, 210, 215, 225, 228, 229
 Mutezile 84, 86, 182
 mülk âlemi 202
 Myron (MÖ 480-440) 184
- Näcke, Paul (1851-1913) 168
 narke 173
 Narkissos ix, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 164, 165, 166, 168, 170, 171, 172, 173, 176, 178, 179, 182, 223, 244, 245, 267, 310
 narsizm 168, 171, 172, 260
 Nâsır-ı Hüsrev (ö. takriben 1073 sonrası) 202
 Nasio, Juan-David 71, 288
 Nebukadnezar 196, 198

- Neckham, Alexandre (1157-1217) 122
- Necmeddîn-i Râzi (Necmeddîn-i Dâye, ö. 1256) 199
- nefes 94
- nefs 79, 89, 124, 182, 210, 214, 216, 217, 224, 250, 251, 265, 303
- nefs-i emmare* 250
- Nemesis 158
- Neptunus 184
- nergis 164, 176, 178
- Nergis 154, 165, 167, 171, 173, 176, 177, 178, 179
- nergis-i fettan* 179
- nergis-i şehla* 179
- Nesîmî (1370?-1425) 105, 110, 212, 257, 307
- Neşrî (ö. 1520?) 206
- Nidana zinciri 223
- Nierika 127
- Nietzsche, Friedrich (1844-1900) 68, 165, 243, 299, 302
- nirvana* 146, 148
- Niyâzî-i Mîsrî (ö. 1694) 290
- Nuh 208
- nympha* 157, 158, 159, 161
- Odin 154
- Ogalala Siuları 89
- Oğuz Kağan 194
- Oğuzname* 194
- Oken, Lorenz (1779-1851) 44
- Olumsuz-teoloji 60
- om* 227
- omfalos* 201
- omphalopsychoi* (göbekteki ruhlar) 163
- Onibaba* (Kaneto Shindo) 74, 75
- Orpheusçular 94
- Osman Gazi 194, 195, 205, 206, 207, 208
- Osmanlı İmparatorluğu 193, 194, 207
- otoerotizm 168
- otoportre 144, 156, 246, 280
- Ovidius (MÖ 43-MS 17) 161
- Ökten, Kaan H. 64
- Ömer Hayyâm (ö. 1132?) 250, 251, 316
- Palatinus tepesi 101
- Pañcatantra* 159
- P'an-ku 142
- Pantheon 101
- paramabindu* 201
- Parmenides (MÖ V.-VI. yüzyıllar) 151
- Parrhasios 133, 135
- Pausanias (MS II. yüzyıl sonları) 159
- Pavlus (y. 5-y. 67) 152
- perde 132, 133, 136, 151
- Perikles (ö. MÖ 429) 139
- Persephone 173
- Perseus 113, 114, 159
- Persona* (Ingmar Bergman) 27, 30
- pervane 211
- Phaidros* (Platon) 182
- Phidias (MÖ 480-430) 184
- Philippi, Donald (1930-1993) 228
- Piaget, Jean (1896-1980) 55, 141, 243
- Pindaros (MÖ 522-443) 225
- Pinker, Steven 54
- Piramit Metinleri* 268
- Platon (MÖ 427-347) 15, 39, 40, 68, 72, 81, 95, 140, 146, 150, 152, 161, 182, 265, 268, 276, 282
- Plotinus (204-270) 67, 137, 152, 249, 307

- Pompeius (Gnaeus Pompeius Magnus, MÖ 106-48) 99
- Popol-Vuh* 163
- portre 244
- Pracapati 257
- Praksiteles (MÖ IV. yüzyıl) 184
- Prometheus 138
- prosopagnozi* 18, 19
- prosopon* 48
- Ptah 283
- Ptolemaios (Batlamyus, MS 85-165) 139
- Pueblolar 269
- Puruşa 146, 226, 227
- Quignard, Pascal 114, 305, 328
- Râbiatü'l-Adeviye (ö. 801) 124
- Radloff, Wilhelm (1837-1918) 256
- Ramachandran, V.S. 52
- Redon, Odilon (1840-1916) 144
- Reşidüddin Fazlullah-ı Hemedâni (Ö. 1318) 195
- Rhea 185
- Romulus 101
- Roquentin, Antoine (Sartre'in roman kahramanı) 236
- Rousseau, Jean-Jacques (1712-1778) 47
- Roux, Jean-Paul (1925-2009) 206, 320
- Ruysbroeckli William 318
- Ruzbihan Baklı (ö. 1209) 179, 242, 250, 251
- rüya 55, 187, 189, 192, 193, 194, 195, 196, 202, 205, 207, 243, 265
- rüya tabiri 193, 196, 207
- rüyetullah 124, 184
- Sacks, Oliver 18
- Sahasrakşa 146
- Salur Kazan 147
- sarhoşluk 176, 177
- Sartak 319
- Sartre, Jean-Paul (1905-1980) 217, 235, 236, 272, 305, 307, 327
- Saturnus 185
- Satürn 115, 119
- Schimmel, Annemarie (1922-2003) 193, 211
- Sebük Tigin 196
- sefirot ağacı 202, 203
- Senâi (ö. 1131?) 176
- serheng 142
- Serî-i Sakatî (ö. 870) 89
- Sevânihu'l-Uşşak* (Ahmed el-Gazzâlî) 73
- Seyyid Burhâneddin 208
- Shindo, Kaneto 74, 75
- Sırat Köprüsü 324
- Sidarta Gotama 146
- Sigui törenleri 106
- Silezyalı Angelus (1624-1677) 88, 152, 251
- simge ix, 186, 191, 192, 207, 209
- Simurg 217, 315
- Sinâ dağı 123
- Sing-bonga 287
- Sisyphos 305
- Sokrates (MÖ y. 469-399) 27, 112, 135
- sôma* 95
- soma sema* 95
- Sözde Dionysos 87
- Spinoza (1632-1677) 241, 286
- Stratus, E. W. 41
- stüpa* 99
- su 245
- ayna olarak 147

didâr görmüş 147
 sudûr 137
 suret 90, 124, 247
 Surya 142
 svastika 104
symbolon 150, 161, 164

şâbb-ı emred 90
 Şamanizm 163, 228
 Şamaş 146
 Şanidar mağarası 165
 şarap 176
 Şems-i Tebrizî (ö. 1247?) 214
 Şeytan 128, 152, 154, 210, 263
 Şiva 151, 237
 Şölen (Platon) 72, 81

Tabakât-ı Nâşirî (Cüzcânî) 195
 tabut 95
 taç 143
 Tammuz 129, 197
Tanrıların Doğası (Cicero) 212
 tanrısal göz 146
tathatâ 146
tat tvam asi 303
 tecelli 85, 87, 249
 Teiresias (kâhin) 156, 166
 Tekin, Gönül 197
 teklik-çokluk 85
 Tellus 115
 Tel Ramad 260
 ten gözü 146
 Tepegöz 138, 152
theâsthai 179
theôrêma 179
theôriâ 179
Therigatha (Yaşlı Kadınların Mısraları) 221
 Thoreau, Henry David (1817-1862) 245
tikkun 253, 254
Timaios (Platon) 40, 140, 282

Titus Flavius Josephus (37- y. 100) 99
 Titus Livius (MÖ 59-17) 99
 total varlık 236
Totem ve Tabu (Sigmund Freud) 64
 töre (*dharma*) 99
 Triloçana 146
 Tumai (Sahelanthropus tchandensis) 33, 34, 35
 Tûr-ı Sinâ 215

 uçma fantezileri 41
 Ullmann, Liv 28
umbilicus 101
 Uranos 138, 260
Uygarlığın Huzursuzluğu (Sigmund Freud) 40

 üçüncü göz 146, 151
 üns 128

vahdet-i mahabbet 251
vahdet-i vücûd 183
 Vaişvanara 142
 Vakan-Tanka 89
Varlık ve Zaman (Martin Heidegger) 115
 varoluş ağacı (*şeceretü'l-kevn*) 202
 Varuna 142
 Vernant, J. P. 113
 Vesta tapınağı 101
Vilayetnâme-i Hacı Bektâş-ı Veli 147, 205
 Vişnu 204, 237, 265, 283, 285, 303
 Vitruvius (MÖ y. 80-70 y. 15'den sonra) 101
 vuslat 173

 Waal, Frans De 48, 296
 Winnicott, Donald Woods (1896-1971) 232, 291, 293

- Winston, Robert 229
 Wittgenstein, Ludwig (1889-1951) 73
 yabankazı (*hamsa*) 204
 Yahuda İskaryot 120
yakîn gözü 88
 Yaratan 271
Yaratma Cesareti (Rollo May) 192
 Yavuz, Hilmi 68
 Yehova 222, 228, 229
Yeni Atlantis (Francis Bacon) 299
 Yeve 123, 228, 229
 Yuhanna 243
 Yûnus Emre (ö. 1320?) 123, 177, 214
Yurttaş Kane (Orson Welles) 191
 Yusuf (Peygamber) 208
 Yüzkollu 138
 yüz simyası 62
 Zeman, Adam 45
 Zeuksis 133
 Zeus 138, 152, 153, 163, 183
 Ziggurat 104
 zikr 90
 Zimmer, Heinrich (1890-1943) 187, 232, 238, 284
 Ziyâüddîn-i Nahşebi (ö. 1350) 69
 Žižek, Slavoj 133
zôgraphos 135
 Zopyrus 26
 Zünnûn-ı Mısri (796-859) 78

Görünen yönü dışında yüz nedir? Yüz, uzuvlarının toplamından mı ibarettir? Bu kitapta savunulacak düşünce, yüzün, onu oluşturan parçaların toplamından daha fazlası olduğudur. Ancak basit bir şekilde, her yüzün biricik olduğunu ifade etmekle de yetinilmeyecektir. Evet, yüz herkeste başkadır. Ancak bütün bu birbirinden farklı ve değişken yüzlerin ardında, zihnin derinliklerinde bir yerlerde bir Yüz var mıdır? Bu kitabın niyeti, yüz'den Yüz'e doğru gitmek. Maskenin ardında gerçekten bir yüz olup olmadığını sorgulamak.

Bu kitabın; kendini bilme bilgisini, daha önemlisi kendini bilmeye verilen selamete erdirici değeri, kişiyi hayvan olmaktan kurtarıp insan kılan ve onu "kendinden-içeri olan"la tanıştıran ben-bilgisine yüklenen dönüştürücü gücü araştırdığı ve 'hayal eden insan'dan 'muhayyel insan'a doğru yöneldiği söylenebilir.

Yüz, ayna, görme, benlik gibi temel izleklere sahip bu incelemede benliğin kendini inşasında, görmenin ve konuşmanın kurucu işlevleri; insanın varoluşundaki paradoksalılık; insanın hayvan-oluş ile kâmil insan veya tanrı imgesi arasına gerilmişliği, burada dikkat çekilen temel konuları oluşturuyor ve kitap, okurunu, birlikte düşünmeye, simgeleri konuşurmaya, gözün perdesini aralamaya çağırıyor.

ERGUN KOCABIYIK (1965), yüksek öğrenimini 1987'de Ankara Üniversitesi Basın Yayın Yüksek Okulu'nda tamamladı. Halihazırda editörlük yapmaktadır. Yayınları: *Yazılı Yüz*, 1997; *Bal-Ayn (kısa hikâyeler)*, 2000; *İngilizce Türkçe-Türkçe İngilizce Tasavvuf Sözlüğü*, 2008; *İslamın Mistik Boyutları (Annemarie Schimmel'in, Mystical Dimensions of Islam'ının çevirisi)* 2001, 2004; *Dolaylı Hayvan*, 2009.

