

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>

SCHUON

BİR MERKEZE SAHİP OLMAK

Frithjof Schuon

çeviren:
Tahir Uluç



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

insan

insan yayınları : 664
schuon kitaplığı : 5

© world wisdom
p.o. box 2682 bloomington, IN47402 USA
www.worldwisdom.com
© insan yayınları

birinci baskı, 2016
ikinci baskı, 2017

yayıncı sertifika no: 12381
isbn 978-975-574-780-4

original ismi
to have a center

bir merkeze sahip olmak
frithjof schuon

çeviren
tahir uluç

ışdüzen
mürettibhane

kapak tasarımı ve uygulama
ahmet altıyaprak

baskı-cilt

aktif matbaa ve reklam hiz. san. tic. ltd. şti.
söğütlüçeşme mah. halkalı caddesi
no: 245/1-A küçükcemece/istanbul
tel: 212 - 698 93 54 - 55
matbaa sertifika no: 13978

insan yayınları
istiklal caddesi no: 96 beyoğlu/istanbul
tel: 0212-249 55 55 faks: 0212-249 55 56
www.insanyayinlari.com.tr
insan@insanyayinlari.com.tr

BİR MERKEZE SAHİP OLMAK

FRITHJOF SCHUON

Çeviren
Tahir ULUÇ



insan

Frithjof Schuon, öncelikli olarak “Tradisyonalist” ya da “Perennialist” okulun en önemli sözcüsü ve Şankara ile Platon’un metafizik düşüncesine yakın bir filozof olarak bilinmektedir. O, metafizik, maneviyat, sanat ve ahlak konularında yirmiden fazla eser kaleme almış ve gerek Avrupa gerekse de Amerika’da karşılaştırmalı din araştırmaları dergilerine sürekli olarak katkıda bulunmuştur. Frithjof Schuon, 18 Haziran 1907’de İsviçre’nin Basel şehrinde doğdu. Babası güney Almanya’nın yerlisi, annesi ise Alsazlı bir aileye mensuptu. Schuon on üç yaşına kadar Basel’de yaşadı ve burada okudu. Fakat babasının zamansız ölümü, ekonomik sebeplerden dolayı annesini iki oğluyla birlikte Mulhouse’daki (Fransa) ailesinin yanına dönmek durumunda bıraktı; böylece o, Almancadan sonra Fransızca eğitim de görmeye başladı.

Daha erken yaşlarından itibaren, onu kendi kendine öğrenen azimli bir araştırmacı yapan okuma ilgilerini geliştirdi; bu okumalar, yalnızca metafizik ve mistik yazılar ya da Bhagavad Gita ve Mezmurlar gibi kutsal metinlerle sınırlı değildi; aynı zamanda Goethe, Schiller ve Emerson gibi yazarların yanı sıra Fransız metafizikçi René Guénon’un eserlerini de kapsıyordu.

Fransız ordusundaki zorunlu hizmetten sonra Marsilya’ya geçti; burada, bir tesadüf eseri Yemenli dervişlerle buluşması, Kuzey Afrika yolculuğuna vesile oldu ki burada da Şeyh Ahmed el-Alevi ile tanıştı. Bu karşılaşma Schuon’un hayatında bir dönüm noktası olarak görülebilir.

Avrupa’ya döndükten sonra, Hindistan’a kısa bir yolculuk yaptı. İkinci Dünya Savaşı’nın patlak vermesi üzerine Fransız ordusuna celb edilmesi dolayısıyla bu tecrübeyi yarıda bırakmak zorunda kaldı. Almanlar tarafından esir alınmasına karşın, Alsazlı olması sebebiyle serbest bırakıldı. Serbest bırakıldıktan sonra İsviçre’ye kaçtı. Burada metafizik, gelenek, kutsal sanat ve manevi simya üzerine hacimli yazılar kaleme aldı: *Dinlerin Aşkın Birliği*, *Dinlerde Biçim ve Öz*, *İlke ve Yol olarak Ezoterizm*, *religio perennis*, yani tüm büyük ilahi vahiylerin temelinde bulunan aslî din öğretisini açıklayan kitaplarından yalnızca birkaçıdır.

Schuon’un diğer Avrupa ülkelerine ziyaretlerinde, özellikle İngiltere’nin özel bir yeri vardır. Burada iken, Ortaçağ tarzında kilise ve malikanelerini korumuş olan Anglikan geleneğinin Hristiyan Batı’nın dinî kültürünü çarpıtan Barok ve Rokoko sanatının istilasına karşı direnmiş olduğunu fark etti. Türkiye’ye giderek Hz. Meryem’in Efes’teki türbesini ziyaret etti. Ayrıca, İspanya Sevilla’da Macarena önünde diz çöktü ve kendi deyiimiyle, zenginlikle fakirliği bir araya getiren Mağrib sanatının ünlü eserlerinden el-Hamra sarayını gezdi. Yine, Fas da, Müsteganem’deyken (Cezayir) birkaç kez uğradığı bir yerdi. *Tasavvuf: Öz ve Kabuk* adlı kitabı, işte bu tecrübelerin bir ürünüydü. Son olarak, yetmiş dört yaşındayken Schuon, Amerika’ya göç ederek Bloomington’da (Indiana) medeniyetin gürültüsünden uzak yeşilliklerle çevrili bir eve yerleşti. Schuon’un Bloomington yılları, anadili olan Almanca yazdığı üç bini aşkın şiirle taçlandı. Kalemini son kez bıraktıktan kısa bir süre sonra, 1998’in 5 Mayıs sabahı vefat etti.

İçindekiler

ÖNSÖZ	7
-------------	---

BİRİNCİ BÖLÜM

İNTEGRAL ANTROPOLOJİ

1. BİR MERKEZE SAHİP OLMAK	11
2. İNTEGRAL ANTROPOLOJİYE GENEL BAKIŞ	47
3. AKIL (INTELLIGENCE) VE KARAKTER	61
4. AKLETMENİN ÖNCELİĞİ	67
5. İRFAN HERHANGİ BİR ŞEY DEĞİLDİR	75

İKİNCİ BÖLÜM

ONTOLOJİ VE KOZMOLOJİ

6. TÜMEL KATEGORİLER	83
7. ONTO-KOZMOLOJİ BİR MÜHÜR Mİ? HAKKINDA	109

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
MANEVÎ PERSPEKTİFLER

8. TEİZMİN DERECELERİ VE KAPSAMI.....	119
9. “GÖKTEKİ BABAMIZ”	129
10. DAVUD, ŞANKARA, HONEN	137
11. TEMEL ANAHTARLAR	147

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
MUHTELİF KONULAR

12. ÇEVİRİ SANATI HAKKINDA.....	155
13. GİYİM SANATININ MESAJI.....	165
14. BİR ASTRONOMİ MESELESİNE DAİR.....	175
İNDEKS	181

ÖNSÖZ

Oldukça paradoksal bir şekilde, bazen bir kitaba başlık bulmak kitap yazmaktan daha zordur; insan her zaman ne demek istediğini bilir, ama demek istediği şeyi nasıl isimlendireceğini her zaman için bilmeyebilir. Doğrudur: Buradaki zorluk eşyanın tabiatından kaynaklanmamaktadır, zira insan Celâleddîn Rûmî'yi izleyerek bir esere *İçindeki İçindedir (Fîhi Mâ-Fîh)* adını verebilir; ancak içinde yaşadığımız dünya böyle bir teâmül karşılığını kabule az meyillidir ve bizi göreceli bir makullük sınırları içinde kalmaya zorlamaktadır. Buna göre biz, bu kitabın ilk bölümünün başlığını “Bir Merkeze Sahip Olmak (*I’o Have A Center*)” olarak seçtik. Bu başlık, müteakip bölümleri kendi usûlünce takdim etmekte, antropolojiyi bütün seviyelerinde ele almakta ve metafizik ve manevî hayatı konu edinmektedir.

İlkelerin değişmez bir düzeni ve insanın tükenmez diyebileceği –geleneksel veya başka türlü [modern]– bilgi düzeni vardır: Bir taraftan, bu kitaptaki her şey bizim alışıldık okuyucularımıza yeni gelmeyecek, diğer taraftan bu okuyucularımız bu

rada, faydasını görecekları hassasiyetler ve açıklamalar bulacaklar. Bu referans noktaları dolaylı ve mütevazı olsa dahi, “gerekli bir şey” göz önünde bulundurulursa, insanın asla gereğinden fazla anahtarı olmaz.

Bu seçkinin son derece farklı konular içerdiğini kabul ediyoruz: Bir bölümde çeviri sanatından, bir diğerinde giyim sanatından ve yine bir diğerinde astronomi meselesinden bahsedildiği görülecektir. Ancak maneviyatta her şey birbiriyle ilişkilidir: İnsanın her zaman için, ilkelerin ışığını daha az önemli konulara yansıtma hakkı vardır ve insan yeri gelir, böyle yapmak mecburiyetinde kalır. Nitekim Orleans Dükü şöyle demiştir: “Ulusal olan her şey bizimdir.” Biz bu cümleyi şu hususu hatırlarken şöyle yeniden ifadelendirebiliriz: Normalde insanî olan ve dolayısıyla neredeyse manevî olan her şey, özü gereği bizim bakış açımıza dâhildir; “o, bir dünya yapmak için her çeşidi alır.”

Bunu söyledikten sonra, şu soru sorulabilir: *Hâlidî hikmet* (*sophia perennis*) bir “hümanizm” midir? Cevap, ilkece “evet” olacaktır. Ama gerçekte cevap “hayır” olacaktır; çünkü terimin geleneksel anlamı itibarıyla hümanizm fiilen, mutlak manâda insanı değil düşmüş insanı yüceltmektedir. Modernlerin hümanizmi pratikte, parçalı insana yönelik bir faydacılıktır; insanın kendisini, mümkün olduğunca faydasız olan insanlığa mümkün olduğunca faydalı kılma iradesidir. Bütüncül antropolojiye gelince, biz kesinlikle bu kitapta ona dair bir izah sunmaya çalışacağız.

BİRİNCİ BÖLÜM

İNTEGRAL ANTROPOLOJİ

BİR MERKEZE SAHİP OLMAK

normal olmak, homojen olmaktır; homojen olmak da bir merkeze sahip olmaktır. Normal bir insan, eğilimleri tamamen tek sesli/tek anlamlı olmasa dahi, en azından ahenkli olan kimsedir. Yani, Mutlak'ın anlamı veya Tanrı sevgisi olarak isimlendirebileceğimiz belirleyici merkeze bir araç olarak hizmet edebilecek kadar ahenkli olandır. Kendisi sebebiyle var kılındığımız Mutlak'a olan meyli düzensiz bir ruhta gerçekleştirmek zordur; bu, kesinlikle bir merkezi olmayan ve bu yüzden kendi var oluş amacına karşıt olan bir ruhtur. Uhrevî olarak konuşacak olursak, böyle bir ruh *a priori* olarak “kendi kendine karşı bölünmüş” ve dolayısıyla yıkılmaya mahkûmdur.

Hindistan antropolojisi –ki manevî ve toplumsaldır–, bir taraftan merkezleri üç seviyeye yerleşmiş homojen insanlar arasında¹, diğer taraftan da tam homojen insanlar ile merkezsiz homojen olmayan insanlar arasında bir ayırım yapar;² söz konusu ant-

1. *Brāhmana*, *kṣatriya* ve *vaiśya*.

2. *Śūdra*, *çandāla* veya *pañçama*.

ropoloji bu merkez yoksunluğunu ya bir bozuluşa ya da bir “kastlar karışımı”na, özellikle birbirlerinden en uzak kastların karışımına nisbet eder. Ancak biz burada toplumsal kastlardan değil, doğal kastlardan bahsedeceğiz: Şöyle ki doğal kastlar her zaman için toplumsal kastlarla örtüşmez, zira kurumsal kast sayısal olarak aşırı derecede büyüyüp böylece bütün insanî imkânları içerecek kadar istisnalar içerir. Buna göre Hindistan’ın kastlarıyla ilgilenmek gibi bir arzumuz olmaksızın, elden geldiğince özet bir şekilde temel eğilimleri tasvir etmeye çalışacağız. Bu eğilimlerin özelliği araç olmak ve insanın var olduğu her yerde, grubun tabiatına göre, özel baskınlıklarla, var olmaktır.

İlk olarak aklî, bahsî, nazarî, din-adamı tipli insan vardır ve bu tip, bilgelik ve kutsallık yönündedir. Bu, daha özelde tefekküre işaret eden bir kutsallık ve sezişe işaret eden bir bilgeliktir. Bir de savaşçı ve krallara has tip var. Bu, görkem ve kahramanlığa eğilim gösterir. Maneviyatta dahi –çünkü kutsallık herkes içindir– bu tip insan, hemen aktif, savaşçı ve kahramansı olacak, dolayısıyla “erdemlin kahramanlığı”nın ideali olacaktır. Üçüncü tip insan, saygıdeğer “ortalama” insandır. Bu kişi esasen çalışkan, dengeli ve metanetlidir. Onun merkezi, iş ve çalışma sevgisidir. Bu işin özelliği faydalı olmak, iyi yapılmak ve Allah’ı hatırla tutarak icra edilmiş olmaktır. Bu kişi ne aşkınlığı ne de ihtişamı arzular. Bununla birlikte hem dindar hem de saygıdeğer olmak ister. Ancak bu kişi, din adamı tipli insan gibi huzuru sever ve maceralara ilgi duymaz. Bu eğilim, bu kişiyi meşguliyetlerine uygun bir düşünceliliğe meyilli kılar.³ Son olarak bir de, kelimenin az-çok bayağı anlamında zevklerden başka bir ideali olmayan insan tipi vardır. Bu, şehvet düşkünü bir insan olup kendi kendine hâkim olmayı bilmediğinden, ona başkaları tarafından hâkim olunmalıdır ve dolayısıyla bu kişinin en büyük erdemi teslimiyet ve sadakattir/vefadır.

3. Kast bakış açısından, üçüncü tip özellikle karmaşık ve farklıdır: Aslında o köylüleri, sanatkârları ve tüccarları içerir. Dolayısıyla bütün toplumsal sınıflandırmalar yanında, üçüncü tip oldukça farklı olabilen eğilimleri içerir.

Şüphesiz ki merkezini kendi dışında –yokluklarında bir boşluk mesabesinde olduğu zevklerde– bulan insan gerçekte “normal” değildir. Bununla birlikte bu insan, kendisinden daha iyi olan ve kendisinin merkezi olarak hareket edebilecek birine teslim olarak kurtuluşa erebilir. Mürid ile şeyhi (manevî üstadı) arasında –ama herkesi ilgilendirebilecek daha yüksek bir düzlemde– söz konusu olan kesinlikle budur.

Ancak bir başka tip insan daha vardır. Bu insan bir merkezden mahrumdur, ama yoksunluğunun sebebi şehvetperestliği değil, aynı anda iki-üç merkeze sahip olmasıdır. Bu, *paryat*⁴ olarak bilinen tiptir ve “kastların karışımı”ndan neşet eder. Bu kişi kendinde, farklı tiplerin ikili veya üçlü mirasını barındırır. Örneğin onda din-adamı tipi kalıtımı, biraz önce bahsettiğimiz maddeci ve hazcı tipin kalıtımı ile birleşmiştir. Eksenden yoksun olan bu tip insan “her şeye kabiliyetli ve hiçbir şeye kabiliyeti yoktur.” O bir taklitçi ve doğuştan aktördür, her zaman için merkezin yerine geçecek bir şey, dolayısıyla zorunlu olarak kendisinden kaçan bir ruhsal homojenlik arar. Paryanın ne merkezi ne de devamlılığı vardır; o, duygulanımlara can atan bir hiçliktir; hayatı bağlantısız bir keyfî tecrübeler dizisidir. Bu tipin topluma arz ettiği tehlike açıktır, çünkü onunla ilgili olarak ne tür bir insan ile karşı karşıya olduğumuzu bilemeyiz; hiç kimse, esasen bir şarlatan ve tabiaten suça meyilli bir lidere güvenmek istemez. Bu da Hindu sisteminin aşırı derecede heterojen karışımlardan neşet etmiş, “kastsızlar”ı toplum dışına itmesinin sebebini açıklamaktadır. Biz bunun söz konusu toplum dışına itme tavrını açıkladığını söylüyoruz, değilse bunun suiistimalleri mazur gösterdiğini veya bireylerin değerlendirmelerinin her zaman adil olduğunu –ki pratikte bu gerçekten de imkânsızdır– söylemiyoruz.⁵

4. Bu, Avrupa dillerinde ödünç bir kelimedir ve Tamil dilinde davulcu anlamına gelen *paraiyan* kelimesinden türemiştir.

5. Hindu sistem istisnâî durumları toplum faydasına feda eder ve bunu hem niteliği hem de sürekliliği sağlamak adına yapar.

Genel itibarla konuşacak olursak, bir insanın psikolojik tipi, sadece belli bir eğilimin varlığı değil, bilakis o eğilimin üstün gelmesi veya ağır basmasıdır. Ve bu anlamda –veya bu çekinceyle–, şöyle söyleyebiliriz: Sayılan tiplerden ilki “manevî”, ikincisi “asil”, üçüncüsü “dürüst”, dördüncüsü “şehvetperest” ve beşincisi “gösterişçi” ve “ihlâlcî”dir. Maneviyat, asalet ve dürüstlük: işte bunlar Hindu öğretisine göre inisiyasyona veya “çifte doğuş”a ehliyetli insanların temel eğilimleridir. Şehvetperestlik ve gösteriş: bunlar ise, önceden somut olarak manevî yola ehliyetli olmayan, ancak insan olmaları hasebiyle bir seçime sahip olmayan kimselerin eğilimleridir. Nitekim Gazzâlî, “Bazı insanlar cennete kamçıyla sürülmelidir” demiştir. Şu halde, mahrumiyetinin veya kusurunun sebebi ne olursa olsun, merkezi olmayan insan için ümit vardır; zira bizim için mevcut olan bir insan-üstü Merkez vardır ve bu Merkez’in izini içimizde taşıyız, çünkü biz Yaratıcı’nın sûreti üzere yaratıldık. Bu yüzden Mesih, “İnsan için imkânsız olan, Tanrı için mümkündür” diyebilecektir. İnsan her ne kadar merkezsiz olsa da, Semâ’ya samimi bir şekilde yönelir yönelmez, Tanrı ile olan ilişkisi ona bir merkez bahşeder; biz Ezelî’ye seslendiğimizde her zaman için merkezdeyiz. Bu, Sâmi kökenli üç tevhid dininin [Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm’ın] bakış açısidir; aynı zamanda beşerî ızdırabın ve İlâhî Rahmet’in bakış açısidir.⁶



Maddecî ve cismaniyetçi tip insandaki –anormal olan– merkez yokluğunu, dışı cinsteki –bu durumda normal olan ve tamamen farklı bir düzleme yerleştirilmiş– merkez yokluğuyla karıştırmamak çok önemlidir. Çünkü şu durum çok aşikârdır ki cinsiyetli bir varlık olarak kadın kendi merkezini erkekte arasa da, hi, maddecîlerin veya paryaların sahip olmadığı anlamda kendi

6. Bu, benzer şekilde Budizm’de ve Hinduizm’in bazı kesimlerinde bulunan bir bakış açısidir ve zorunlu olarak böyledir; çünkü beşeriyet bir olduğu gibi beşerî sefalet ve ızdırab da birdir.

merkezine bütünüyle sahiptir. Bir başa deyişle, kadın, kadın olmak itibarıyla, kendi dışında, yani tamamlayıcı cinstе bulunan merkezi arzuluyor olmakla birlikte –tıpkı erkeğin aynı bakımdan kendi hayatî mekânını kendi cinsel tamamlayıcısında [kadında] aradığı gibi–, kadın bir insan olarak tam bir şahsiyete sahiptir; yeter ki erdemin özellikle gerektirdiği durumlarda objektif düşünme kabiliyetine işaret eden kurala insan olarak uysun. Kadının objektifliğe ve tarafsız mantığa ancak dişiliği pahasına [yani ancak dişiliğinden vazgeçtiğinde] güç yetirdiği şeklinde sıkça karşılaştığımız bir düşünce vardır,⁷ ki kökünden yanlıştır; tabii ki kadın hususen erkek özelliklerini değil, bilakis kabul edilir biçimde ve fıtrî olarak, her insan için gerekli beşerî nitelikleri gerçekleştirmesi gerekir ki bu da dişî psikoloji olmak bakımından dişî psikolojisinden bağımsızdır.⁸

Dikkate alınması gereken bir başka konu, birtakım ırkî faktörlerle ilişkili olarak şahsî merkezdir. Birbirinden çok farklı ırklar arasında gerçekleşecek bir karışımdan uzak durulacaksa, bunun tek sebebi söz konusu uyumsuzluğun genelde bireyin iki merkeze sahip olması gibi bir sonucu doğurmasıdır ki bu da pratik olarak kişinin hiç merkezi olmaması anlamına gelir; bir başka deyişle, bu kişinin kimliksiz olması demektir. Ancak bazı durumlarda, tam aksine, karışım ahenkli bir sonuç doğurur. Bu, evlenecek erkek ve kadının her ikisinin de anne-babasının ırksal bir

7. Hem erkek hem de kadın feministlerin kendileri en azından zımnen ve pratikte bu fikirdedir; aksi takdirde kadının erkeksileşmesine özlem duymazlardı.

8. Meşru kadın psikolojisi aslî kadın prototipinden –evrensel Cevherden– ve aynı zamanda kadının temsil ettiği biyolojik, ahlâkî ve toplumsal işlevlerden kaynaklanır; bu da sınırlılıklar, bir başka deyişle, zayıflıklar hakkına işaret eder, ama kusurlara değil. İnsan bir şeydir, erkek başka bir şey. Ve bu ikisinin bu ayrımı yapan –Yunanca, Latince ve Almanca gibi– dillerde dahi karıştırılması çok yazıktır; bu, erkeğin kadından daha merkezî, dolayısıyla daha tamamlayıcı olmasından kaynaklanan bir karıştırma değildir; ancak bu sebebin sadece göreceli bir anlamı vardır, çünkü (erkek değil) insan biridir.

aşırı doygunluk göstermesi, öyle ki ırksal tipin pozitif olmaktan ziyade sınırlandırıcı olması durumunda söz konusu olur; bu örnekte, yabancı ırkla karışım bir kurtuluş olarak ortaya çıkar ve dengeyi tekrar tesis eder; ancak bu çözüm, şartları kadar istisnaîdir. Ayrıca, her ruh iki kutup içerir, ama normalde bu kutuplar ayrı değil, birbirini tamamlayıcıdır.



Bütün bu mülâhazaların pratik faydası şu gerçekte yatar: İçinde yaşadığımız dünya bir yandan insanları merkezlerinden mahrum bırakırken diğer yandan da onlara –aziz/velî ve kahramanın yerine– “dâhî” kültünü sunmaktadır. Bugün dâhî çoğu zaman, merkezsiz bir insan olup kendisindeki bu eksikliği yaratıcı bir aşırı büyüme doldurmuştur. Şurası muhakkak ki normal, dolayısıyla dengeli ve erdemli insana yaraşır bir dehâ vardır; ancak “kültür” ve “sanat, sanat içindir” dünyası aynı şevkle hem normal hem de anormal insanı kabul etmekte, anormal insan ise rüyaların ve kâbusların dünyasında, yani on dokuzuncu yüzyılda, –dehâ sahibi insanların olabileceği ölçüde– özellikle çok sayıydı. Bu türden dâhîlerin çok zaman talihsiz ve zavallı kimseler olması onları kamuoyunda itibardan yoksun bırakmaz; bilakis, insanlar böyle kimseleri daha ilginç ve “sahici” bulurlar ve kendi aldatıcı denizkızı şarkılarından ve acıklı kaderlerinden kaynaklanan ayartılma ve hakikaten büyülenme tarafından cezbe olmalarına izin verirler.

Şimdi bir insan farz edelim ve bu insanın iki kalıtımı ve dolayısıyla iki eşit merkezi olsun; bunlardan birisi fikrî ve idealistik, diğeri de maddeci ve nefesine düşkün olsun: Bu kişi bir entelektüel olarak bir felsefe oluşturacak, ancak bu felsefe onun maddeciliği ve zevk düşkünlüğü tarafından belirlenecektir. Maddeci olarak da, *iyi yaşamayı seven/hazcı* biri olarak hayatın keyfini çıkaracak, ama zevkleri entelektüelize olacak; böylece o, bir epikürcü ve bir güzellik düşkünü olarak hayatın tadını çıkaracaktır. Ancak bu kişi kaypak/güvenilmez ve tutarsız olacak, kendisinin sürekli *hazcı felsefesi ile hakılaştıracağı* anın zevkinin

tahakkümü altında kalacaktır; bu da var olan en tehlikeli ihtimallerden birisidir.

Buna göre şu durum şaşılacak değildir: Hem dâhî olan hem de gerçek bir merkezden mahrum olan bir insan kolayca bir psikopat olabilir –ve bu kesinlikle onun dizginlenmemiş öznelliği sebebiyledir–; ister şizoid bir sanatçı, ister paranoyak bir siyasetçi, ister bir başka ihtişamlı karikatür olsun. Muhteşem bir çalışmanın niteliklerine hayran olmak iyi hoş da, o çalışmanın yapıcısı dehâsı yanında tam manâsıyla iğrenç bir karaktere sahip olabilir; böyle yaratımlarında veya yaratımlarının bazılarında açığa vurulan değerler, onun bölünmüş yapısına ve düzensiz ruh halinin sadece bir parçasına ait olur, homojen bir şahsiyete değil.

Mutlak manâda kutsal-dışı dehâya gelince, bunun normal mi hastalıklı mı, iyi mi kötü olduğunu bilmekten ayrı olarak, bu dehânın kozmik/kevnî bir niteliğin, bir güzellik ve ihtişam örneğinin aracı olabileceğini bilmek önemlidir ve bu takdirde bu dehânın ürününü reddetmek adaletsizlik olacaktır. Benzer şekilde, bu dehânın ürününü sırf geleneksel sanata ait olmadığı için hakir görmek adaletsizlik olduğu gibi, bir esere sırf geleneksel veya kutsal olduğu için hayran olmak da sırf önyargıdır; çünkü bu sanat kötü bir şekilde icra edilmiş ve akılsızlığı ve yeteneksizliği izhar ediyor olabilir. Kısaca, kozmik/kevnî değerler veya estetik ve ahlâkî vasıflar özleri itibarıyla herhangi bir insanî iklimde tesadüfen kendi kendilerini izhar edebilirler, yeter ki bu iklim söz konusu vasıflara bir engel teşkil etmesin.⁹



9. Şu da belirtilmelidir ki –büyük müzisyenlerin ve aktörlerin ait olduğu– üstün yetenek veya dehâ biçimleri dışında, hesapçılar ve satranç oyuncularını gibi beyin dâhîleri veya büyük maceracılar gibi hayâl ve canlılık dâhîleri vardır; biz onları, her ne kadar eser üretmedikleri için konumuz dışında kalsalar da, burada olağanüstü karakterleri sebebiyle zikrediyoruz. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Bu yüzden şu husus üzerinde ısrar edilmesi gerekir: Dışsal-laşmış ve dünyevî dehâda ayıplanmayı hak eden şey illâ ki o [kutsal-dışı dehâ sahibi] kişinin ürünü değildir; ancak şu var ki bu kişi kendi merkezini kendi dışına yerleştirmekte, bir şekilde kendisini kendi gerçek özünden mahrum kılan bir esere veya kendisini o özün yerine geçiren bir esere yerleştirmektedir. Bu durum, hümanizm tarafından belirlenen dehâ için söz konusu değildir: Örneğin Dante’de veya Virgil’de, bu sanatçıların eseri devasa şekilde zengin ve derin bir merkezin ilâhî bir tezâhürüdür; terimin kesinlikle ideal, kurallı ve meşru anlamı itibarıyla bir “dehâ”nın ilâhî bir tezâhürüdür.

Böyle bir dehânın ölçütü, yapıcının eserine olduğu kadar kendi kurtuluşuna ilgi göstermesi ve eserinin kurtuluşunun izini taşımasıdır. Şüphesiz –edebiyattan bahsederken– bu ölçüt her şiiirde veya her hikâyede ortaya çıkmaz, ama uzun bir okuma gerektiren ve manevî ve içselleştirici olan bir kokunun yaptığı bu ihlâlî telâfi etmesi gereken her eser için geçerlidir. Her yazarın veya sanatçının –kendi edebî mesajına ilaveten–, uhrevî fikirler unsurlarını değilse dahi, hakikat, asalet ve erdem unsurlarını muhataba iletmesi gerekir; en ahmakça ve en ters önyargı “sanat, sanat içindir” olup hiçbir şeye dayandırılmaz.

Şu tartışmasız bir gerçektir: Bu son derece faydasız yetenekler ve dehâlar bolluğundan sorumlu olan şey, bireyselci ve sınırsız üretim çılgınlığı ile birlikte hümanistik narsizmdir. Hümanistik bakış açısı sadece insan kültünü öne sürmez, aynı zamanda bununla insanı, beşerî seviyeyi aşmayan bir ideale göre mükemmelleştirmeyi hedefler. Dolayısıyla bu ahlâkî idealizm neticesizdir, çünkü bütünüyle beşerî bir ideolojiye dayanır; böyle bir ideal, insanın hep üretken ve dinamik olmasını ister; dolayısıyla kesinlikle, dehâ kültüdür. Hümanizmin ahlâkî ideali etkisizdir; çünkü, insan dilediği takdirde, ânın zevklerine ve modaya tâbidir;¹⁰ zira olumlu nitelikler ancak insanın kendisini aşma irade-

10. Klasik veya akademik sanatın gösterişli biçimde insanî mükemmelliğinin gerçekte evrensel olarak ikna edici bir yönü yoktur; bu, uzun

sine, dolayısıyla ancak bizi aşan şeye bağlı olarak tam manâsiyle insanîdir. Nasıl ki insanın var olma gerekçesi insan olmak bakımından insanda mevcut değilse, aynı şekilde insanın nitelikleri de özleri itibarıyla bir gayeyi temsil etmezler; insanı Tanrı'ya ulaştıran marifetin, erdemleri gerektirmesi beyhude değildir. Bir nitelik son tahlilde sadece mümkünlüğe/imkâna, yani sırf muhtemel olana değil, zorunlu Varlık'la bağlantılı olması şartıyla tam olarak meşrudur.

Hümanizmin baştaki çelişkisi şudur: Eğer bir insan kendisi için hoşuna giden bir ideal vaz' edecek olursa, bir başkası da aynı sebeple kendisi için bir başka ideal belirler veya kesinlikle hiçbir şey belirlemez ve aslında gayri ahlâkî hümanizm, ahlâkî hümanizm kadar kadîmdir.¹¹ Bir Kant'ın veya bir Rousseau'nun ahlâk dersi verme samimiyetini ancak bir Nietzsche'nin maceracı gayri ahlâkîliği takip eder; insanlar artık "hümanizm, ahlâktır" demiyor, "Ben, ahlâkım" diyor; her ne kadar ahlâk bütünüyle yok ise de.

Voltaire, her insanın [Buddha gibi] "kendi incir ağacının altında oturup içinde ne var diye kendi kendine sormadan kendi ekmeğini yemesi" arzusunu dile getirmiştir.¹² (Bu alıntıyı, hafızadan naklediyoruz.) Bununla Voltaire şunu kasteder: Dogmaların ve papazların zorbalığından kurtulmuş ve iyi hümanist, yani kendisi, şunu tamamen unutmaktadır ki kendisinin düşlediği iyi insan potansiyel olarak vahşi bir hayvandır; insan illâ ki iyi de-

zaman önce fark edilmişti; ama bunun sonucunda, bazı izlenimciler/impresyonistler gibi birkaç ara vahaya rağmen, karşı aşırılığa, yani çirkinlik ve gayr-i insanîlik kültürüne düşülmüştür. Bir Canova'nın veya bir Ingres'in klasizmi artık hiç kimseyi ikna etmiyor; ancak bu sadece Melanezya fetişlerini kabul etmeye bir gerekçe değildir.

11. Az çok geleneksel tarafta, insan –bir azarlama maksadıyla– *hominizm*'den bahsedebilir ve şüphesiz bunun sebebi hümanizm kelimesinin hâlâ, insanın işbirliği yapmak zorunda hissettiği klasik fikirler çağrışımı yapmasıdır.
12. Bu; doğüstü ile, sırlarla, kısaca insanî olarak doğrulanamaz şeylerle ilgilenmemek demektir.

gildir ve insanı insandan –veya iyileri kötülerden– koruyan ye-
gâne şey, zorba veya değil, dindir. Ve din bu koruma işini yapar,
her ne kadar bazen kötü insanları iyi insanlara karşı salıverse da-
hi, ki bu da her hâlükârda kaçınılmazdır ve dinî terbiyesi olma-
yan bir dünyayla, sadece insanın insafına terk edilmiş bir dün-
yayla karşılaştırıldığında ehven-i şerdir.



İnsanî merkez hakkındaki tezimiz bizi şu müphem imkânı,
yani dehâyı zikretmeye vardırıldığından, önceki mülâhazalarımızı
birkaç somut örnek ile açıklama özgürlüğünü kullanmak istiyö-
ruz. Ancak bunu yaparken “aşırı derece insanî” kör vadilere gir-
mek istemiyoruz. Bu bizim adetimize pek uygun değil, ama ko-
numuz az-çok bizi böyle davranmaya zorluyor. Okuyucu, mü-
teakip satırlarda, deyim yerindeyse yeni bir dünyaya girerse şa-
şırmamalıdır.

Beethoven bir inanan olmasına rağmen kaçınılmaz şekilde
hümanizm düzlemine, dolayısıyla “yataylık” düzlemine yerleşti-
rildi. Beethoven’da bir marazîlik olmamasına rağmen biz onunla
ilgili olarak sanat çalışması ile manevî şahsiyet arasında karakter-
istik uyumsuzluk gördük. Bu uyumsuzluk karakteristiktir; çünkü
dehâ insan kültüründen, dolayısıyla Rönesans’tan ve sonuçlarından
doğar. Beethoven’ın müzikal motiflerinin pek çoğunda var olan
güç ve derinliği reddetmek söz konusu değildir, ancak enine bo-
yuna düşünüldüğü takdirde bu tür bir müziğin var olmaması ge-
reker; derunda kalması ve kendi tarzlarında ruhun tefekkürî da-
iresine katkı yapması gereken imkânları dışlaştırmakta ve böy-
lece tüketmektedir.¹³ Bu mânâda Beethoven’ın sanatı, tıpkı çoğu

13. Ramakrişna eğer Dokuzuncu Senfoni’yi duysaydı ve onun müzikal di-
lini kavrasaydı, *samâdhî*’ye düşerdi; ilk defa aslan gördüğünde veya ilk
kez Hintli bir dansöz önünde dans ettiğinde yaşadığı şeyi yaşardı; an-
cak Beethoven’ın dinleyicileri arasında çok sayıda Ramakrişna oldu-
ğundan çok şüphe duyuyoruz; dolayısıyla argümanın, böylesi dışsal-
laşmış ve iletici bir müziğin, aslında iki ağzı da kesen bir kılıç olan bir
müziğin, manevî ve toplumsal haklılığına dair pratik bir değeri yoktur.

Rönesans sonrası sanatsal tezâhürde olduğu gibi,¹⁴ hem sağgörüslük hem de aşınmadır. Böyleyken dahi, diğer bazı dâhîlerle karşılaştırıldığında Beethoven, müzikal dışlaştırmaya yönelik yaratıcı iştiyakından sarf-ı nazar edecek olursak, homojen, dolayısıyla “normal” bir insandı.

Arketiplerin saf güzelliğine sahip motifler yanında, Beethoven’da ve haleflerinde –örneğin Wagner’de– Rönesans’ın ve dolayısıyla hümanistik idealizmin büyüklük kuruntusuna işaret eden özellikler illâ ki vardır. Birtakım müzikal motifleri takdir etmekle ve bu motifleri ön plana çıkaran çok-sesli harmonileri dikkate almakla birlikte, insan söz konusu müzik ürününün oranısız ve “tatsız” tarafını görmekten kendini alamaz; bir melodi semâvî/ilâhî olabilir, ama bir senfoni veya opera aşırıdır. Ancak şu da belirtilmelidir ki *Cinquecento*’nun büyük sapması müzik ve şiir üzerinde resim, heykeltıraşlık ve mimari üzerindeki çok daha az bir etkisi olmuştur; dolayısıyla şu veya bu modern müziğin büyüklük kuruntulu karakteri esasen –yakınlık nokta-i nazarından– Rönesans’ın müzikal sanatlarından ziyade Rönesans’ın plastik sanatlarına daha doğrudan işaret eder.¹⁵

Müzikten bahsettikten sonra artık dehânın başka eserlerine dair bir örneğe, bu kez görsel özellikli, ama aynı derecede güçlü ve yarı volkanik bir örneğe geçebiliriz. Bu örneğimiz, birkaç asırlık zaman aralığına rağmen Rönesans’ın doğrudan varisi olan Rodin’dir. Biz her ne kadar kadim doğacılığın bu shevî ve işkence görmüş yan ürününü insanî sanatın tam manâsıyla meşru bir ifadesi olarak kabul edemesek dahi, bu sanatın en dokunaklı ürünlerindeki devasa boyutları dikkate almaya mecburuz. Michelin-

14. Bach ve Mozart’ta müzikalite hâlâ kusursuz bir netlikte kendini açığa vururken, Beethoven’da bir barajın yıkılması veya patlama gibi bir şeyler vardır; bu felâket iklimi tam olarak insanların takdir ettiği şeydir.

15. Beethoven’da ve diğer Almanlarda, uzak Rönesans’ın geleneğe isyanı eski Almanya’nın gümbürtüsü ile birleşir ve bu, Hristiyan kökenli yarı melek boyutun varlığını aydınlatır. Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://ranter.org>

gelo, Donatello ve Cellini gibi 16. yüzyıl sanatçılarındaki olduğu gibi, burada da muharrik güç neo-pagan bir bakış açısı ile¹⁶, dolayısıyla aklın farklı kötü kullanımları ve Yunan-Romalı ihtişam anlayışı ile –ama bu Tanrı’nın değil, insanın ihtişamıdır– birleşmiş insan bedeni şehvî kültüdür.



On sekizinci yüzyılın sonlarından itibaren –ama özellikle on dokuzuncu yüzyılda– dehânın serpilmesinin belirleyici sebeplerinden biri, çevrenin fakirleşmesidir: Önceki çağlarda, özellikle Orta Çağlarda, çevre hem dinî hem de cesurâne olmasına, dolayısıyla farklı nağme ve renklerle yüklü olmasına karşılık, deyim yerindeyse, Felsefe Çağı ve hususen Fransız İhtilâli dünyadan bütün doğa-üstü şiiri, bütün hayatî yukarı doğru uzanan mekânı çekip aldı; insanlar gittikçe daha çok, ümitsiz bir yataylığa, kutsal-dışılığa ve bayağılığa mahkûm oldu. İşte bu, kısmen veya kimi durumlarda, protesto, acı ve ümitsizlik ve geçmişe özlem ve güzellik feryatlarını açıklamaktadır. Beethoven veya sanat alanındaki başka bir büyük yaratıcı, Charlemagne veya St. Louis devrinde yaşasaydı, dehâları daha derunî/içsel kalabilirdi, insan hayatının varlığının gerekçelerini oluşturan şey ile daha uyumlu tatminler ve teselliler –ve hususen gerçekleştirme düzeyleri– bulabilirdi. Kısaca, merkezlerini bulurlardı veya doğa üstüleştirerek sûretiyle, zaten sahip oldukları merkezi mükemmelleştirebilirlerdi. Gerçek bir dünyadan, bir anlamı olan ve insana özgürleştirici arayışlara girişmesine imkân veren bir dünyadan mah-

-
16. Michelangelo’nun Kıyamet Günü (*Last Judgement*) ile Rodin’in Cehennem Kapısı (*Gate of Hell*) arasında tuhaf bir benzerlik vardır: her iki örnekte de bedenlerin hissi ve işkence edilen güzelliği bir azap ile beraber el ele gider, Hindistan ve Uzak Doğu’nun çıplak ve zaman zaman şehvetli tanrılarının yaptığı gibi semavî sahillerin huzurunu anlatmaz. Bourdelle ve Maillol’da eski tabiatçılık azaltılmıştır. Sanatta dakik gözlemin kesinlikle hakları vardır, ama tarz yapmanın düzenleyici ve deyim yerindeyse müzikal unsuruna ihtiyacı vardır; sanat bir yazı, ama okunaklı bir yazı olarak kalmalıdır.

rum olan pek çok dâhî, kendileri için yoğun bir iç dünya yaratır; ancak bu, kendilerini dışa vurma ihtiyacı sebebiyle yüzeysel/sathîleştirilmiş bir dünyadır; geçmiş özlemi ve ihtişamdan mürekkebe, ama son tahlilde bir itiraftan başka bir anlamı ve etkiliği olmayan bir dünya.

Bir volkanik dehâ var ise o kendisi olan Nietzsche'nin durumu böyleydi. Burada da derûnî bir ateşin tutkulu bir dışsallaşması/sathîleşmesi söz konusudur; ancak bu dışlaşma hem sapkın hem de kaçıktır; burada kast ettiğimiz Nietzsche'nin felsefesi değildir, –ki harfî/literal olarak alındığında ilginçlikten yoksundur–;¹⁷ bilakis onun şiirsel eseridir, ki en yoğun ifadesi kısım, *Zarahustra*'dır (*Böyle Buyurdu Zerdüşt*). Bu oldukça düzensiz kitabın özellikle ortaya koyduğu şey, önceden derin bir ruhun vasat ve felç edici bir kültürel ortama karşı gösterdiği şiddetli tepkidir; Nietzsche'nin hatası, bütün fikrî sezginin yokluğunda sadece bir ihtişam duygusuna sahip olmasıydı. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, esasen ayaklar altında çiğnenmiş bir ihtişamın feryadıdır, ki bazı pasajların yürek parçalayıcı sahiciliği –kesinlikle ihtişam– işte buradan geliyor. Ancak bütün pasajlar kesinlikle böyle değildir, kast ettiğim pasajlar kesinlikle yarı-Makya-velci, yarı Darwinci bir felsefe veya küçük edebî zekâ dile getiren pasajlar hiç değildir.

Bununla birlikte Nietzsche'nin bahtsızlığı, tıpkı diğer dehâ sahibi insanlarınki gibi, örneğin Napolyon'ununki gibi, Rönesans'ın öncesinde değil sonrasında doğmuş olmaktadır, ki bu da onların tabiatının bir yönünü göstermektedir, çünkü şans diye bir şey yoktur.

Bu aynı zamanda Goethe'nin de bahtsızlığıdır; oysa Goethe gayet dengeli, belli bir bakış açısından, gayet dengeli bir dâhîdir. Bununla kast ettiğimiz onun, çağının kurbanı olduğudur; zira ge-

17. Bu felsefe, düzleyici ve piçleştirici, dolayısıyla insanlık için ölümcül bir insancılığın tehlikesine karşı bir uyarı çığlığı olabilirdi; aslında o, yel değirmenlerine karşı bir savaştır ve aynı zamanda en tehlikeli türünden bir ayartmadır.

nelde hümanizm ve özelde Kantçılık onun geniş ve çok iyi ve ince bir şekilde üzeri örtülmüş hikmete/bilgelige olan eğilimini berbat etmiştir; böylece o da gayet paradoksal biçimde mükemmel bir burjuva “yüzeyselliği”nin sözcüsü olmuştur. Goethe’nin Orta Çağlarda ve gizem içinde başlayan *Faust*’u, tabiri caizse, on dokuzuncu yüzyılda ve hayırseverlik içinde sonlanır ve şairin Hıristiyan bilinçaltından kaynaklanan idealleştirmeyi bir kenara bırakır ve eserin Kantçı ve Spinozacı havasını telafi edemez.¹⁸ Aynı şekilde, Goethe’nin insanî cevherinde sorgulanamaz biçimde büyük bir alan vardır: Bu, onun zihninin yüce ve cömert niteliğinin izhar ettiği bir alandır¹⁹; yine daha samimi bir şekilde, kendisini halkın ruhunun, kısaca Orta Çağ Almanya’sının “aracı/vasıtası” kıldığı şiirlerde, açığa vurduğu bir alandır. Böyle yapmak sûretiyle, Nietzsche, Walter von der Vogelweide’nin baharımı ve nazik duygusallığını, sanki zaman durmuş gibi, devam ettirir.

Kendisinin hakikî çağrısından saptırılmış özellikle problemlili bir yetenek tipi romancıdır: Orta Çağlarda romanlar hâlâ ilhamlarını efsanelerden, destanlardan ve dinî ve yiğitlik ideallerinden alırken, belli bir dönemden itibaren artan bir şekilde kutsal-dışı,²⁰

-
18. Şair her yerde hazır ve iyiliğe doğru durup dinlenmeden çabalayan herkese verilen (*Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen*) bir ilahî Sevginin kurtarıcı inayetine inanmaktadır; bu, garip bir şekilde on sekizinci yüzyıl deizmi ile hermesçi ve kabbalacı kökenli batını bilgisiyi birleştiren eskatolojik/uhrevî bir iyimserliktir; tutarsızlık çok barizdir.
 19. Aynı özellikleri hafif farklı bir vurguyla Schiller’de görüyoruz; –Cermenik ülkelerde bugünlerde moda olduğu üzere– insanların, bu şairin etkileyici idealizmine alay yağdırmaları kabul edilemez; çünkü on da gerçekten sahici bir ahlâkî yükseliş ve ihtişam duygusu vardır, nitekim bunu onun özellikle türkülleri göstermektedir.
 20. Cervantes belli yönlerden bir istisnadır –ve kesinlikle tek istisna değildir–; şöyle ki onun eseri felsefe ve sembolizmin unsurlarına araç hizmeti görür ve insana Shakespeare’i düşündürür. Edebî bir tür olarak, tiyatro romandan çok daha az problemlidir ve bunun tek sebebi, tiyatronun daha disiplinli ve daha az vakit tüketen bir yapıya sahip olmasıdır. Calderon’un oyunları –bir dereceye kadar– Orta Çağların sırla-

hatta çenebaz ve anlamsız olmuşlardır. Bu romanların yazarları kendi hayatlarını yaşamak yerine kendi hayalî şahsiyetlerinin hayatlarını ardı ardına yaşamışlardır. Bir Balzac, bir Dickens, bir Tolstoy, bir Dostoyevski kendilerinin kenarında yaşamış ve mizaçlarını hayaletlere vermişler ve okuyucularına da aynı şeyi yapmaları yönünde kışkırtmışlardır. Bunu yapmaktaki amaçları da, kendi hayatlarını, kendilerini başkalarının hayatlarına gömmek sûretiyle boşa vermektir; dahası bu hayaletler ne kahramandır ne aziz, hatta hiç var olmamışlardır. Bu ifadeler “kültür” denilen hayaller âleminin bütününe uygulanabilir: Edebî afyon, aldatıcı denizkızı şarkıları ve vampirleştirici ve –en azını söyleyecek olursak– faydasız üretim seline kapılmış insanlar doğal âlemin sınırında ve mecburiyetlerinde yaşamakta ve bunun sonucunda “gerekli bir şey”in sınırında –ya da en azından zıtlığında– yaşamaktadır. On dokuzuncu yüzyılın –geveze ve sorumsuz romancıları, mel’un şairleri, zararlı opera yazarları, mutsuz sanatçıları, kısaca, ümitsizliğe götüren gereksiz putperestlikleri ve kör patikaları ile – bir duvara, kendi saçmalığının meyvesine toslaması mukadderdi; şu halde Birinci Dünya Savaşı’nın²¹ *güzel dönem’e (belle époque)** nisbeti Titanik’in batışının gemide bulunan zarif ve kokuşmuş sosyeteye nisbeti gibidir veya İngiliz Reading Gaol hapishanesinin Oscar Wilde’a nisbeti gibidir, teşbih-te hata olmazsa.



Başka yazarlar ve sanatçılar gibi, Wilde yalıtılmış değerler sunar –biz burada onun hikâyelerini kastediyoruz²²–. İnsan bu de-

rını uzatıp sürdürür ve bir arınma uyandırmak için tasarlanmış antik çağ trajedilerinin tarzında öğretici ve manevî bir işlev görür.

21. İkinci Dünya Savaşı onun sadece gecikmiş bir devamı ve neticesidir.
- * Fransız ve Belçika tarihinde 1870-1914 yılları arasını kapsayan dönem (çev.).
22. En güzel masallar romanlara değil, şiire aittir; bu masallar bir bakıma nesir şiirler olup bir inisiyasyon amacı içeren halk masalları tarafından ilham edilmiştir. Anderson’ın, Wilde’ın kapasitesine sahip ol-

ğerleri bir başka genel bağlamda görmek ister; ancak onlar hakkında en azından, güzelliğin her zaman semavî bir çiğ damlasını ve sadece bir anlığına anlattığı söylenebilir. Yazarda mistik bir boyut –onun güzellik kültü bu mistik boyutun sadece yaldızlı gölgesidir– sezen bir insan yazara acır ve onu hastalıklı ve beyhude tarafından kurtarmak ister;²³ insan her hâlükârda, onun –pek çok acımasız imtihandan sonra– aşırı uçlardaki ihtidasının Rahmet ile karşılaşma olduğunu düşünür. Biz aynı duyguyu pek çok benzer durumda hissederiz. Böylesi durumların özelliği pişmanlık ve ümidin, huzursuzluk ve hatta kızgınlık duygusuna hâkim olmasıdır.

Kendi kendini yok eden bireyselciliğe dair klasik örnekler arasında –yarı Alman, yarı Macar– şair Lenau’yu da zikredebiliriz. Bu şahıs, hüznün ve deliliğe batan kötümser bir narisistlik dramasını canlandırır. Böylesi yazgılar dinî ve geleneksel bir iklimde, neredeyse tasavvur edilemez; bu yazgılar kendi başına amaç olduğunu iddia eden genel bir kültür fenomeni kadar anlaşılmazdır. Şüphesiz üzüntünün de kendi güzelliği vardır; üzüntü, bizi temizlemek sûretiyle bizi kendimizin ötesine götüren bir özlem uyandırır ve sonuç itibarıyla bizim dünyevî rüyalarımızın hayal kırıklığına uğraticı darlığından uzak sahillere akla getirir; nitekim bunu *Vita Nuova*’nın duygusallığı göstermektedir. Üzüntünün Orpheus’un şarkısıyla ilişkilendirildiğini, ama bir çocuğun ruhuna sahip olma üstünlüğüne sahip olduğunu belirtelim.

-
23. Veya kendi kendinden kurtarmak; çünkü o, yarı tanrılaştırılmış zevkin hazin gidişatını –veya bütün döngüyü– canlandırır; bu, aşırı incelmış ve aklileştirilmiş bir hazcılık olup kendini sonuna kadar, kaçınılmaz ontolojik sonuçlarına kadar yaşamak ister. Zevk almak kendi başına bir gaye olarak alınır alınmaz ve zevk almaya, onu doğaüstü kılmak suretiyle, arketiplerin kalıcılığını kazandıracak dikey ve manevî bir boyutun yokluğunda, kendi içinde taşıdığı intihara doğru ölümcül şekilde ilerler. Balladında/türküsünde her erkek sevdiğini öldürür derken, şair aşkın değil, idol olmanın zevkinin içsel trajedisini ifade eder.

me hakkı vardır, ama aldatıcı denizkızlarının şarkısıyla ilişkilendirme hakkı yoktur.²⁴

Van Gogh ve Gauguin gibi mutsuz ressamalar da var. Bunlar bazı tartışılmaz değerlerin taşıyıcısıdır, ki aksi takdirde onlardan bahsetmenin bir anlamı olmayacaktır. Burada da nitelikler parçalıdır, yani, seziş ve maneviyatın yokluğu –en azından bazı yüzlerde–, tarzın itibarına rağmen kendini hissettirir.²⁵ Ancak burada değerli olan şey pek de, ruhlarını hiç kimsenin kendilerinden istemediği ve hiç kimsenin ihtiyaç duymadığı yaratıcı faaliyete satan, kendileri başkalarından pek de fazlası olmayan, normalde zeki kimselerin draması olarak –ki modern Batı’nın tipik özelliğidir– şu veya bu resim tarzının değeri değildir. Böylesi kimse bir dinden kendi kutsal-dışı ve bireyselci sanatlarını oluşturdular ve deyim yerindeyse, baş ağrıtmaya değmeyecek bir dava için şehit olurlar.

Bütün sanatlarda şu tip bir dehâ ile karşılaşırız: Bu dehâlar, tıpkı bir havai fişek gösterisi gibi, kendilerini tek bir ilham patlamasından doğmuş tek bir önemli eserde veya iki-üç eserde yakıp kül ederler. Nitekim bu durum Bizet ile ilgili olarak geçerlidir. Bu kişi, –tabiri caizse– İspanyol-Provençal ruhunun veya daha özelde boğa güreşinin tutkulu ve aynı zamanda hüznü romanizminin aracıdır. Onun, son tahlilde, kahraman şövalyeliğe ve ozanların duygusallığına râci vurgulamaları vardır. Ama dinleyicilerinin büyük çoğunluğu bunun neredeyse hiç farkında değildir.

24. Böylece Salesli Aziz Francis, ki kesinlikle hassasiyetten yoksun değildir, “Üzgün bir aziz, mahzun türden bir azizdir” demiştir; onun burada kastettiği, teolojik erdemleri aşındıran bir hüznüdür, tam olarak. Krişna’nın kavalı alçalan değil, yükselen özlemin resmidir; azabın değil, kurtuluşun tatlılığıdır.

25. Modernistler asla kabul etmese dahi şu husus unutulmamalıdır ki konu seçimi sanatın bir parçasıdır ve konu, bazı insanların aptalca düşündüğü gibi çalışmanın anekdotu olmanın tam aksine, varoluş sebebidir. Aslında portrelerin konuları çoğu zaman ilginçlikten yoksundur ve bunun sonucunda iletecek bir şeye sahip değildir; manzaracılar bu tuzaktan uzak durmaları yönüyle şanslılardır.

Edebiyata ve daha az çekici yönlerine dönecek olursak, bir Ibsen ve bir Strindberg kendilerini aşırı, devrimci, yıkıcı ve son derece bireyselci ve anarşik olan bir tezin sözcüsü yapmaya çalışan yetenek tipindeki kimselerdir; on dokuzuncu yüzyılda, böyle bir pahaya özgün olmak bir asalet unvanı idi; “benden sonrası tufan” anlayışını yansıtıyordu. Bu türden bir yetenek –veya dehâ, ki burada böyle bir durum söz konusu olabilir– insanın aklına, ateşle oynayan çocukların veya Goethe’nin sihirbazın çırağının durumunu getirmektedir. Şöyle ki bu insanlar her şeyle oynamaktadır; dinle, toplumsal düzenle, zihinsel dengeyle oynayabilmektedir; yeter ki özgünlüklerini muhafaza edebilsinler. Bu, geriye dönüp bakarak konuşacak olursak, kendisini mükemmel bir bayağılık olarak gösterir; çünkü ne kadar şamatacı da olsa, modadan daha bayağı bir şey yoktur.

Burada, yukarıdaki mülâhazalardan bağımsız genel birkaç kelam edilmelidir: Amacımız, sanat ve edebiyata dair bir araştırma sunmak değildir –ve olamaz–, dolayısıyla özel anlamda şu veya bu öne çıkmış dâhîyi niçin zikretmediğimizi sormak yersizdir. Örneğin bir Victor Hugo: Eğer bu Fransız romantizminin ağdalı ve lafı uzatan sözcüsünden bahsetmediysek, bunun sebebi onun ne şahsiyetinin ne de yazgısının bizim tarafımızdan esaslı bir yorumu harekete geçirememesidir; aynı hüküm benzer bir tipolojiye sahip diğer meşhurlar için de geçerlidir. Bu yüzden –diğer pek çok sanat yaratımcısı hakkında olduğu gibi– *Oriantales* yazarı [Victor Hugo] ile ilgili olarak onun sadece kendi ürünleri aracılığıyla yaşadığını, kendi kendini şişirdiğini ve sonunda kendini tutkulu biçimde yansıtmada işinde kaşarlanıp pişkinleştiğini dile getirirken çok dikkat çekici bir şey söylemeyeceğiz; o, okuyucularını yoğun ve ümitsiz bir yataylık içine hapsederken ve onlara bir insanî ihtişam ve ihtişam için ihtişam sahte fikrini telkin ederken, bütün yaptığı bundan ibarettir. Bunun doğal bir sonucu olarak, –insanî olurken– hümanizm de benzer şekilde yanlış bir insanî sefalet fikri ima etmektedir. Bu insanî sefaletin özelliği, insanların onun bütün uhrevî boyutunu dikkatle göz ardı etmesi ve kolayca demagojiye aculmasıdır. Ve insanı tecrübeyle bil-

mektedir ki megalomanik idealizm ve ahlâkî bayağılık, integral hümanizmin* –özellikle siyasî düzlemde– bayraktarları olan kimselerle çok iyi uyuşur.

Aynı şekilde, bütününü kutsal-dışı dehâ ve “kültür”e ait bu kırılğan ve neredeyse hayalimsi dünya sadece iki asır sürmüştür; aşağı yukarı on sekizinci yüzyılın ortasında doğan bu dünya, kendisini son [yirminci] yüzyıl içinde bir havai fişek gösterisi gibi tüketerek yirminci yüzyılın ortalarında sönüp yok olmuştur. İşte bu yüzyıl, kendisinin ebedî olduğunu sanan yüzyıldır. Kahramanlar okuyucuları ile birlikte ve okuyucular da kahramanlarıyla birlikte öldüler.

Şüphesiz kültür akışının devam ettiği iddia edilecektir; çünkü değerleri veya değersizlikleri ne olursa olsun, her zaman yeni yazarlar ve yeni sanatçılar var olacaktır; bu doğrudur, ancak kültür artık aynı kültür değildir; deyim yerindeyse, unutkanlığa bağlı yaşayan kültür, hatırlamaya bağlı yaşayan kültür değildir.



Kültürün hümanist bir arka plana sahip özellikle sorunlu kısmı felsefî üründür; çünkü burada saf/naif iddia ve dindar olmayan arzu, çok önemli bir mesele olan evrensel Hakikat işlerine müdâhil olur; bu düzlemde, özgünlük arzusu en affedilmez günahlardan biridir. Bununla birlikte, zekânın/*cleverness* akıl/*intelligence* ile karıştırılmaması gerektiği dışında, akıl her yerdedir ve en önemsiz filozofların dahi bazen anlamlı şeyler söyleyebileceği herkesin malumudur. Meselenin bu yönünden sarfı nazar edecek olursak, en hafif tabirle, şu durum paradoksaldır: Kolayca “mütefekkir” olarak nitelendirilen kimseler her zaman için, düşünmeyi bilen kimseler değildir –kesinlikle hayır– ve düşünme işlevinin gerektirdiği her şeyi değerlendiremedikleri için

* İntegral hümanizm: “Hristiyan siyaset mümkün müdür?” sorusuna cevap vermeye çalışan pratik felsefe sorunsalıdır. Batı medeniyetiyle Hristiyanlık arasındaki bütün bağları koparmaya çalışan, yeni bir hümanizm içinde profan yaklaşımları önerir.

düşünme çağrısına/mesleğine sahip olduklarını zanneden kimseler vardır.

Öğretilere gelecek olursak –ki bu tamamen farklı bir bakış açısıdır–, kutsal-dışı felsefenin, bazen ve bazı bakımlardan oldukça sık bir şekilde, hafifletici sebeplerden faydalandığı kabul edilmelidir; zira çağdaş teoloji ve mezhebî ayrılıklar haklı gerekçelerle şüpheler ve tepkiler doğurmaktadır; böylece filozoflar az veya çok, en azından samimi oldukları oranda kurbandırlar. Ortalama ilahiyatçıların göz ardı ettiği *hâlidî hikmet*’in (*philosophia perennis*) hakikatlerine gelecek olursak, bu hakikatler insan ruhunda yerlerini almak için bazı şeyler gerektirir; bu durum tabii ki bütün modern düşünce fenomenini açıklamaz, ama en saygın ve en mazur görülebilir yönünü açıklamaktadır.²⁶

Ancak özellikle kutsal-dışı düşüncenin boş dalgalanmalarının üzerinde ve üstünde, bir Maine de Biran’ın maneviyatçı yeniliği vardır. Bu kişinin meziyetleri görmezden gelinemez. Buna Saint Martin ve Baader’de ve kısmen Schelling’deki kadim teosofinin/irfanın uzantıları da ilave edilmelidir.

Felsefî literatür seline dönecek olursak –ki Hegelci diyalektik gerçekten de bu sele uygulanabilir–, bu “düşünürler”in genel seyri ile ilgili olarak yapabileceğimiz en ciddi ayıplama onların gerçeğe dair sezgi eksiklikleri ve dolayısıyla tenasüb/orantı duygusu eksiklikleridir; ya da ufuksuzluk/sıg görüşlülük ve insan aklının tasavvur edebileceği ve yüzlerce ve binlerce yıllık cevabını verdiği manevî bilincin en ağır meselelerini saygı yoksunluğu içinde ele almalarıdır.

Belki de bu bağlamda, lüzumsuz olduğu kadar can sıkıcı da olan bir olgudan bahsetmemiz yerinde olacaktır. Bu olgu, sap-

26. Kusurlu gaflet durumlarını bir kenara bırakacak olursak –örneğin liberal teologlar örneğinde–, herkes skolastisizmin girdisine çıktısına, yani ayrıntılarına dalmak mecburiyeti hissetmez; zira skolastisizm ne de olsa katı şekilde geleneksel Doğu Ortodoks Kilisesi ve kendilerini Kutsal Kitap metni ile sınırlandırmak isteyen Protestanlar tarafından kabul edilmez.

kın iddialarını roman ve oyunlar yoluyla destekleyebileceğini sanan filozoftur veya sözde filozoftur. Böyle bir hayal veya düşüncenin ucu, iki artı ikinin beş ettiğini ispatlamak için sapkın hikâyeler uydurmaya varır; bu da hakikaten, akli reddeden aklın mantıksızlığını/gülünçlüğü görmeyen bir zihniyetin özelliğidir. Bu durumu tasvir etmek için Descartes'ın *düşünüyorum, o halde varım*'ını ters çevirip şöyle diyesi geliyor: "Varım, o halde düşünmüyorum."

Normalde bir düşünürün çağrısı/mesleği, sorumluluk duygusu ile eş anlamlıdır. Düşünme sanatı, yaşama sevinci ile aynı şey değildir; düşünmeyi bilmek isteyen ölme bilmesi gerek.



"Burjuva kültürü"nin kendi bütün bayağılığını açığa çıkaran bir tarafı var ki bu da söz konusu kültürün alışıldık rutin tarafıdır, hayalsizlik tarafıdır, kısaca bilinçsizlik ve anlamsızlık tarafıdır. Bir anlık için şu soru sorulmaz mı? "Bütün bunların faydası nedir?"; "Pek çok diğer hikâyeden sonra yeni bir hikâye yazmaya değer mi?" diye soran bir yazar yok. Bakış açısı şudur: Sanki kendileri bu hikâyeleri yazmıştır; basitçe, çünkü başkaları da böyle yapmıştır ve çünkü kendilerinin yazmamaları için ve de başkalarının kazandığı şan-şerefi kendilerinin de kazanması için bir sebep görmemektedirler.²⁷ Onların hikâye yazması bir devridaim hareketidir ve bu hareketi ancak bir felâket veya daha az acıklı şekilde, okuyucuların gittikçe kaybolması durdurabilir; daha önceden söylediğimiz gibi, okuyucu kitlesi olmayan bir meşhur yoktur.²⁸ Vâki olan da bir nebze budur: İti-barları garantili görünen geçmiş yazarlar artık okunmamakta-

27. Balzac'ın dediği gibi, meşhur olmak ve sevilmek.

28. Léon Bloy için dinin can damarlarına tutunmak çok iyiydi; ancak onun hayali, edebiyatın kapalı evreniyle sınırlıydı ve meslektaşlarına ve suç ortaklarına veryansın etmesi onun için bir vakit kaybıydı. Pek çok durumda, dinî inancın hayal üzerinde garip şekilde az bir gücü vardır ve bu da içkin hümanizmin bir başka sonucudur.

dır; genel kamunun başka ihtiyaçları, başka kaynakları ve başka meşguliyetleri var; bütün bunlar aşağı ve düşük olsa da. Kültür gittikçe daha da kültürsüzlüğe dönüşmektedir: Bu kültürsüzlük ise insanın kendi köklerinden kopma ve nereden geldiğini unutma çılgınlığıdır.

“Kültürel rutin” olarak isimlendirdiğimiz şeyin öznel gerekçelerinden biri, insanın sadece kendini kaybetmekten hoşlanmaması, dolayısıyla ortak bir yok oluş ve lanetlenmeye suç ortakları bulmaktan hoşlanmamasıdır; işte bu, bilerek veya bilmeyerek, ama masumane olmayan bir şekilde, kutsal-dışı bir kültürün sebebidir; çünkü insan, var olma gerekçesi içgüdüsünü ve çağrısının içgüdüsünü kendi içinde derinlerde bir yerde taşımaktadır. Doğulu medeniyetler genelde kültürel kısırlıkları sebebiyle, yani sürekli bir edebî, bedî/sanatsal ve felsefî akışa sahip olmamak sebebiyle ayıplanırlar; bize göre bu olgunun sebeplerini açıklamak için şimdilik kendimizi yormamıza gerek yok.

Hayal gücünden yoksun gelenekçilikten daha iğrenç bir şey varsa o da değişim çılgınlığı ve bu çılgınlığın gerektirdiği mükerrer vefasızlık eylemleridir: Yani “insanın çılgınca sevdiği şeyi yakması” ve yeri geldiğinde, “insanın yaktığını çılgınca sevmesi”²⁹ ihtiyacı. Klasizm, romantizm, realizm, natüralizm, sembolizm, psikolojik romanlar, toplumsal romanlar, vs.; bütün bunlar içinde en garip olanı da, insanın her yeni sahnede, öncesinde mükemmel biçimde anladığı şeyi artık anlamamasıdır; ya da insanın onu, geride bırakılacağı korkusuyla anlamaz gibi davranmasıdır. İnsan Racine ve Corneille’i –ya da özellikle, herkesin bildiği gibi, sürekli komik olan Molière’i– veya Pascal’ı³⁰ tam olarak “kültür” bağlamında hatırlamaya mecbur kalmaktadır; yine insan La Fontaine ve Perrault’yu çocuklar sebebiyle kabul etmeye mecburdur. Ancak pek az insan, soneleri Pet-

29. Bu tam olarak, Rönesans’ın sembolcü Orta Çağları yakarken ve doğacı eskiçağa taparken yaptığı şeydir.

30. Yine bir filozof zikredeceksek, Fransa’nın Orta Çağlardan beri bildiği en mutabek filozof

rarch, Michelangelo veya Shakespeare'inkinden aşağı kalmayan bir Louise Labé'yi hâlâ bilip takdir etmektedir; aksi takdirde Rilke kadar ince ve işlenmiş bir şair onun bu şiirlerini çevirme zahmetine katlanmaz ve böylece onları yeni şaheserlere dönüştürmezdi.

Şüphesiz insan çok meşgul olduğu veya çok yüzeysel biçimde meşgul olduğu bir şeyden bıkebilir; ancak bundan, o kişinin söz konusu şeyi küçümseme hakkına sahip olduğu sonucu çıkmaz, özellikle de onda bıkmayı ve hor görülmeyi haklı çıkarmak bir şey yoksa. Bıkmanın kendisi yamuk bir zihniyetin işaretidir, keyfî alaya alma eğilimi de kesinlikle öyle; çünkü bir şeyi, doğru veya yanlış, yeterince yaşamış isek, bütün yapmamız gereken başka bir şeyle ilgilenmektir; bizim o şeyden kötileyici şekilde bahsetmemizin bir gerekçesi olamaz; Aristo'yu çok okumuş ve çalışmış biri "gidip keman çalabilir." Ancak -Schiller'in dediği gibi- "dünya ışıldayan her şeyi karartır ve yüce olanı toprağa çeker..."



Geleneksel edebiyatlar ve sanatlar, bütün biçim ve çeşitliliklerini eşzamanlı bir şekilde -çağlara göre vurgu farklılıklarıyla- açığa vururken, Batı, Rönesans'tan itibaren kendi kültürel biçimlerini art arda gelecek şekilde açığa vurur ve lanetleme ve yüceltmelerle dolu bir güzergâh izler. Bunun sebebi son tahlilde derin bir etnik heterojenliktir: Yani, Avrupalılar arasında var olan bir uyumsuzluktur. Bu uyumsuzluk bir taraftan Aryan ruhu ile Sâmi ruhu arasında, diğer taraftan Romalı ve Alman zihniyetleri arasındadır; bu da bir anlamda Hinduların "kastların karışımı" adını verdikleri şeye benzer. Ancak şu farkla ki birincisinde yapıcı unsurlar hiyerarşiye tâbi tutulmamıştır, bilakis sadece farklıdır; ayrıca Batı, Doğu'dan daha bireyseldir.

Dahası, Orta Çağlardan itibaren Batı kültürünün ayırt edici özelliği belli bir dişileşmedir: Zahiren, aslında eril kisve kendini gösterir, en azından üst sınıflarda ve özellikle prensler arasında. Ancak bu kadim Batı fazlasıyla aşırıdır, ki bu da bir

emaredir. Buna karşılık genel manâda kültürde, hayal ve hareket duyarlılığında, kısaca dışavurumda, bir artış gözlemleriz. Bu durum çok uç bir noktaya varır ve ruhları derûnileştirmekten ziyade dünyevileştirir. Bu özelliğin uzak sebebi, Tacitus’a göre, Almanların kadınlara gösterdiği saygı olabilir –ki biz bu saygıyı kesinlikle ayıplamıyoruz–, ancak bu son derece normal ve övülmeğe değer özellik, bir başka çok daha belirleyici faktör, yani toplumun Hristiyanlık tarafından din adamları ve din adamı olmayanlar /laikler şeklinde bölünmesi söz konusu olmasaydı, sorunlu sonuçlar doğurmazdı; bu yüzdendir ki din adamı olmayan halk kendisinin dünyevî olma hakkına sahip olduğuna gittikçe daha çok inanan ayrı bir insan kalabalığına dönüştü ve bu insan kitle-i içinde de kadın –ister hoşlansın ister hoşlanmasın– açıkça önde gelen bir rol oynamıştır.³¹ Batı kültürünün bu yönünü zikretmemizin sebebi, bu yönün belli bir dışsallaşmış ve aşırı hassas dehâ tarzını açıklamasıdır. Bütün bunların yükselen *Mâyâ*’ya ait olan Meryem’in gizemine değil, Havvâ’nın gizemine ait olduğunu unutmadan belirtmiş olalım.



31. Bu laik otokrasinin bir işareti ve ondan kaynaklanan dünyevîlik, giyim tezahürleri bakımından, kadınların dekoltesidir ki zaten Dante tarafından eleştirilmiştir; ve bu sadece Hristiyan zühdçülüğü bakımından değil Semitik şeriatçılık bakımından da paradoksaldır. Semitik şeriatçılık din adamları ve din adamı olmayanlar ayrımını yapmaz; çünkü bir bütün olarak topluma kutsal bir karakter nisbet eder. Burada şaşılabilecek olan çıplaklık değildir –çünkü çıplaklık Hinduizm’de ve başka yerlerde meşru [!] olarak bulunur–, bilakis bu fenomenin Hristiyan muhitlerde ortaya çıkmasıdır; aynı hüküm, geç Orta Çağların bazı kıyafetlerinde erkeklik organlarının ön plana çıkması için de geçerlidir. Yine denilebilir ki din adamı olmayanların kıyafetinin –özellikle balo kıyafetinin– hoppa karakteri, manastırların abartılı sertliğinin karşısı gibidir ve bu çok şatafatlı uyumsuzluk, sonraki her türlü git-gelleri harekete geçiren bir dengesizliğe işaret eder. Hindistan’da, incilerle kaplı mihrace/prens ve küllerle kaplı yogi kesinlikle birbirine benzemez, ama ikisi de ilâhî surettir.

Bizim şu önyargıya karşı bir tavır almamız gerekir: “Her dâhî insan, hatta en önde gelen düşünür dahi, zorunlu olarak zekidir ve bir Einstein’ın matematik alanında zeki olması başka alanlarda da –örneğin siyaset alanında da– zeki olması için yeterlidir.” Oysa durum hiç de böyle değildir. Tek bir alanda dâhî olan ve başka alanlarda çok az yetenekli olan insanlar vardır; parçalı, tek taraflı, oransız ve orantısız dehâ örneklerini, yaratıcı yüceliklerini ufak ve hatta menfur bir karakterle telafi eden özelliklerle de yazarlar ve sanatçılar –ki çok sayıdadırlar– teşkil ederler. Normal bir dünyada insan, onların eserleri ve içerdikleri ve çoğu zaman bulaştırdıkları zehir olmadan da yapar. Onların zehri her zaman bulaşıcı değildir, çünkü yukarıda açıkladığımız gibi, kesintili “aracılık” ihtimali söz konusudur.

Farklı dehâlara sahip pek çok insan arasında, ne metafiziksel hakikat ile ne de uhrevî gerçeklik ile bir bağlantısı olmayan “parlak bir zekâ” görebiliriz. Şu halde kâmil ve aslî, dolayısıyla etkili zekâ tanımı, gerçeğe eşitlemedir; ki bu gerçek “yatay” ve “dikey”, dünyevî ve semâvî olabilir. Ne öncelikler ne de oranlar duygusuna sahip olmayan bir bilinç, gerçekte zekâ değildir; böyle bir bilinç olsa olsa zekânın zihin aynasındaki bir yansımasıdır ve biz onu son derece göreceli ve koşullu bir anlamda “zekâ” olarak isimlendirmek niyetindeyiz. İnsanî sezgi çok sınırlı bir sahnede kullanılabilir, ama söz konusu zihinsel faaliyet yine de sezgidir. Buna mukabil, manen –ve dolayısıyla esâsen– zeki insan dünyevî işler alanında veya bazı dünyevî işler düzleminde zekâdan mahrum olabilir; ancak bunun sebebi, doğru veya yanlış, söz konusu kişinin kendini dünyevî şeylere ilgi duymasını sağlayamıyor olmasıdır.³²

Şairlere dönecek olursak: Montherlant’ın oyunlarının kendi usûlünce oldukça zekice olduğunu inkâr etmek mümkün de-

32. Şunu söylemek bizim tarafımızdan yapılmış bir abartma olmayacaktır: Bazı insanlara göre en zekî insanlar fizik dalında Nobel ödülü kazananlardır; böyle kaba hatalar dikkate alınacak olursa, malumu ilam olma riskini taşıyan şeyler söylemek gayet mazur görülebilir.

gildir; ancak –aşırı derecede kararsız ve çelişkili bir karaktere sahip³³– bu yazar, drama sanatları dışında neredeyse hiç anlayış sergilemez ve “dünyevî akıl” olarak isimlendirdiğimiz şeyin göreceliliğini ve riskliliğini gayet iyi yansıtır. Bu bağlamda tutkuların rolü unutulmamalıdır: Şöyle ki gurur zekâyı sınırlandırır, ki bu da son tahlilde onu öldürdüğünü söylemek demektir. Şöyle ki, gurur zekânın aslî işlevlerini yok eder; buna karşılık zekânın yüzey mekanizmasının,³⁴ sanki bir alayda olduğu gibi, arızî olarak var olmaya devam etmesine izin verir.

Bu fikirler alanında –gurur meselesini bir kenara koyacak olursak– kendimizi şöyle ifade edebiliriz: İnsan bedenini ve insan bedeninin ihtimallerini dakik bir şekilde canlandırmak belli bir anlamda, Yunanlıların ve taklitçilerinin zekâsıdır; ancak onların bu zahmete katlanırken denklemin diğer biçimlerini ihmal etmeleri –ki bu biçimler Hindular ve Budistler tarafından geliştirilmiştir–, daha esaslı şekilde, onların zekâ yoksunluğunun bir göstergesidir. Mutlak manâda zekâ özellikle, yukarıda belirttiğimiz gibi, öncelikler ve orantılar duygusudur; mutlak anlamda zekâ öncelikli olarak Mutlak duygusuna ve mukabil değerler hiyerarşisi hissine işaret eder.



Şu halde ne belli bir alandaki etkililik ne de dehâ olgusu mutlak manâda zekâ ile illâ ki özdeşleştirilebilir değildir. Red-

33. Bu, şu demektir: Onun şahsiyetinin avam tarafı seçkinci tarafına karşıdır, tıpkı Heine’de alaycı taraf duygusal tarafa karşı olduğu gibi; her iki durumda da, sıkıntı çift kutuplulukta değil, iki kutup arasındaki husumettedir.

34. İnsan hayatının anlamı takdis edilmektir ve onsuz insan, insan olamayacaktır. Bir çileye katlanmak istemeyen bir bireyselci “Hayat artık bana layık değil” demiştir veya dediği sanılmaktadır; oysa her insan, başından itibaren, “Ben hayata layık değilim” demelidir, aynı zamanda hayata layık olmak için çileyi kabul etmelidir. Çünkü insan için hayata layık olmak, Tanrı’ya layık olmaktır ve bir başka ilişki ifade eden “Rabbim, ben layık değilim” (*Domine non sum dignus*) de unutulmamalıdır.

dedilmesi gereken bir diğer değerlendirme hatası da dehânın olmadığı yerde dehâ görme çılgınlığıdır; bu, dehâyı aşırılık, züppelik, alaycılık ve küstahlıkla karıştırmak ve insanın artık Tanrı'sı olmadığından bir tapınma objesi arayışıdır. Ya da tekrar, bu durum insanın yapay ve asılsız bir yansımada kendi kendine tapınmasıdır ya da basitçe, bayağılığa ve karanlığa hayran olmaktır.

Yanlış bir mutlak sayesinde özgün olmaktan daha kolayı yoktur ve bu yargı, söz konusu mutlak olumsuz olduğunda daha da geçerlidir, çünkü yıkmak yapmaktan kolaydır. Hümanizm yataylığın/yüzeyselliğin hükümlürlüğüdür, bu yataylık ister saf ister hain olsun fark etmez; bu aynı zamanda –ve şu sebeple– Mutlak'ın olumsuzlanması olduğundan, sahte mutlaklar çokluğuna açılan bir kapıdır ve bu mutlaklar, ayrıca, çoğu zaman olumsuz, yıkıcı ve yok edicidir. Böylesi amaç ve araçlarla özgün olmak çok da zor değildir; insanın bütün ihtiyaç duyacağı, biraz hayal gücüdür. Şu belirtilmelidir ki yıkıcılık sadece, işlerin normal düzeninin altını oymak için tasarlanmış felsefî ve ahlâkî şemaları içermez, bilakis aynı zamanda –edebiyatta ve görünüşte zararsız bir düzlemde– sağlıksız bir merakı tatmin eden her şeyi kapsar: yani fantastik, çok garip, çok hüznü, “kara” ve dolayısıyla kendince şeytanî olan ve insanları bütün aşırılık ve sapmalara eğilimli kılan hikâyeler; işte bu romantizmin kötü ve meş'um yanıdır. “Çocuksu” olmaktan hiç korkmaksızın veya “ergen” olmaya hiç özen göstermeksizin, bu kasvetli çılgınlıklardan vazgeçebilir ve Kar Beyazı ve Uyanan Güzel ile tatmin olabiliriz.

Edebî “realizm/gerçekçilik” hakikaten yıkıcıdır, çünkü gerçekliği tabiatın en bayağı ihtimallerine veya tesadüfe indirgemeyi hedeflemektedir; oysa yapması gereken, gerçekliği arketiplerine/asıl örneklerine ve dolayısıyla ilâhî amaçlara, kısaca, aslî olana indirgemektir. Bu aslî olanı her normal insan zorluk yaşamadan kavrayabilmelidir ve yine onu her insan özellikle sevgide veya hayranlığı harekete geçiren fenomenlerle bağlantılı olarak kavrar. Ayrıca şunu da hatırlatmak gerekir: Özgünlüğü ortaya çıkarmak

için kabukları ayıklamak, özleri çıkarılınca kadar maddî şeyleri imbiikten geçirmek. Asillik bu kimyaya yönelik doğal eğilimden başkası değildir ve bu, bütün düzlemlerde böyledir.

Yıkıcılığa gelince, ideolojiler planında, maskelerine rağmen açıkçası zehirli ve dolayısıyla olumsuz ideolojiler var olmayıp aynı zamanda şeklen –az çok– olumlu, ama sınırlandırıcı ve zehirli, sonuç itibarıyla kendi usûllerince yıkıcı ideolojiler de vardır; ulusçuluk ve diğer narsistik bağnazlıklar gibi. Bu ideolojilerin –hepsi değilse dahi– çoğunluğu, kısa görüşlü olduğu kadar geçidir. Bu sahte idealizmler arasında en kötüsü, bazı yönlerden dine eklemlenen ve onun safiyetini bozan idealizmlerdir.

Şimdi yukarıda gündeme getirdiğimiz özgünlük meselesine geri dönelim. Gerçek özgünlüğü tarif etmek için aşağıdaki ifadeyi zikredeceğiz: En genel anlamı itibarıyla sanat arketipsel değerlerin kristalleşmesidir, tabiat fenomenlerinin yahut ruhun harfî/literal bir kopyası değildir; bu yüzdendir ki “gerçeklik/realite” ve “gerçekçilik/realizm” terimlerinin sanatta, bilimlerde sahip olduğundan farklı bir anlamı vardır. Bilimler arızî ve önemsiz ihtimalleri küçümsemeksizin olguları kaydeder, buna karşılık sanat “ham maddeden” altını çıkarmak için soyutlama ile hareket eder. Olumlu özgünlük bizim arzularımızdan doğamaz; bilakis o, geleneksel çevremizin ve meşru şahsiyetimizin terkiinden doğar. Bu terkip, kendilerini onda açığa vuran ve böyle yapmaya eğilimli arketiplerle yüklüdür. Bir cümleyle söyleyecek olursak, sanat, içimizdeki ve etrafımızdaki merkezi arayıştır –ve merkezin tezâhürüdür–.



İnsanlar tarafından yüceltilen sahte dehânın tam karşısında, insanların farkında olmadığı gerçek dehâ yer alır: Şöyle ki, meşhur insanlar arasında Lincoln böyle bir örnektir. Lincoln şöhretinin büyük bir kısmını insanların onu ortalama Amerikanın tecessümü olarak görmüş olmalarına –ki onu hâlâ böyle görmektedirler– borçludur. İnsanlar onu olabileceği kadar or-

talama görmüş ve görmektedir, ama o kesinlikle ortalama değildir ve olamaz; çünkü o dehâ sahibi bir insandı. Onun dehâsı, kabiliyeti ve âlicenablığı ortalamanın seviyesinin çok ötesine geçmiştir.³⁵

Kendi merkezine tamamen sahip bir başka dehâ örneği – ki gayet garip bir örnektir–, Gandi’dir. Onun garip olduğunu söyledik, çünkü kutsallık bakış açısından sınırdadır görünmektedir. Teknik olarak konuşacak olursak, Gandi şüphesiz azizler sınıfına dâhil edilebilir; geleneksel olarak konuşacak olursak, mesele tartışma götürür. Onun “aleyhine olarak”, onun biraz oldukça liberal, hatta Tolstoyca fikirleri vardır, bununla birlikte –birtakım çekincelere rağmen– o ne Vedalar’ı ne de kastları reddetmiştir. “Onun lehine olarak”, insan onun *japa-yoga* pratiği üzerinde ısrar edebilir, ki geleneksel bakış açısından iyi bir noktadır, ama mutlak manâda kutsallık anlamına gelmez. Biz, meseleyi buyurgan bir şekilde çözmeyi dilemeksizin fenomeni kaydediyoruz; önemli olan, bizim burada, içinde yaşadığımız döngüsel dönemin ayırt edici özelliği olan bir imkâna sahip olmamızdır. Bu; kapalılıklar, paradokslar ve aynı zamanda istisnalar devridir. Gandi’nin hiçbir şey kurmadığı ve kelimenin dar anlamında müridleri olmadığı kabul edilecek olursa, onun maneviyatının derecesi problemi³⁶ cevapsız kalabilir.

35. Tanrı’ya güveniniz (*In God we trust*) ibaresi Lincoln yönetimi sırasında [Amerikan] parası üzerine yazılmaya başlanmıştır ve Şükran Günü’nü ulusal bir bayram yapan da Lincoln’dür. Bu bağlamda bir başka devlet adamının, Çan Kay Şek’in yüce ruhluluğunu zikretmeliyiz: İkinci Dünya Savaşı’nın sonunda bu şahıs bir bildirge yayınlamış ve vatandaşlarının Japon halkından nefret etmemelerini emretmiştir, ki bu olağanüstü bir sağduyu ve cesaret hareketidir; çünkü ona göre Japon halkından özleri gereği nefret edilmemelidir, zira hiçbir halk özü gereği nefreti hak etmez, ama insan tabiatı ve şartlar itibarıyla [nefret edilebilir].

36. Ancak daha önce işaret ettiğimiz şu etken üzerinde güçlü bir şekilde ısrar etmeliyiz: Gandi manevî bir üstat işlevi icra etmemiştir; bizim hoşgörümüz böylece, herhangi bir teknik düzensizliğe kapı aralıyor olarak görülemez.

Herhangi bir kültürel suiistimal tarafından şartlandırılmamış normal dehâ meselesi bize, bu bağlamda öneme sahip aşğıdaki düşüncelere geçmemize imkân verir. Beyazların ve onlar arasında Avrupalıların diğer ırklardan daha fazla dehâyâ sahip olduğu ırkçı iddiası, yukarıda hümanizm ve sonuçları hakkında söylediklerimiz ışığında –en azını söyleyecek olursak– açıkça değerinin çoğunu kaybetmektedir; çünkü ne fazla büyüme ne de sapma aslî bir üstünlük oluşturmaz. Dahası, dehâ kendi doğal ve meşru yönünden ele alındığında, insanın şu soruyu sormaya hakkı vardır: Bu fenomene [dehâyâ], okuma-yazması olmayan insanlar arasında da rastlanmaktadır, oysa onların sunacağı böylesi örnekleri yoktur; biz hiç tereddütsüz şöyle cevap veriz: dehâ insan doğasının içinde bulunur ve insanların var olduğu her yerde gerçekleşmesi mümkün olmalıdır. Açıkçası, dehânın tezâhürü ırksal veya etnik bir grubun tasarrufu altında bulunan kültürel materyallere dayanır; bu materyaller söz konusu insanlar arasında göreceli olarak zayıf olduğundan, zekânın tezâhürü çok daha soyut ve unutulmaya açıktır, ama bundan efsaneler ve atasözleri müstesnadır.³⁷

Okuma-yazma bilmeyen etnik gruplar hayat biçimlerine uygun olarak tasarruflarında dehâyı açığa vurmanın üç yoluna sahiptirler: (1) savaş ve yönetim dehâsı, (2) hitabet ve hamaset dehâsı,³⁸ (3) tefekkür dehâsı. Bu üçüncüsü çok nadiren bir iz bır-

37. Zulular, “Her insan Gaika’nın oğlu değildir” derler ve özellikle yetenekli ve görkemli, ama zamanın sisleri içinde kaybolmuş bir şefin hatırasını akla getirirler.

38. Kızılderililer’in hatipleri arasında hakikî Demosthenes’ler vardır. Onların hitabelerinden bazıları, tam veya parçalar halinde yazıya geçirilmiştir; bu hitabeler insanı dillerinin düz, cömert ve etkileyici ihtişamıyla çarpmaktadır. Burada örnek kabilinden, kırmızı ırka ait üç dehâ sahibi kişiyi zikredebiliriz: (1) İlk olarak Sahaptin’in (veya Nez Percé’ler’in) şefi Hinmaton-Yalatkit (Şef Joseph): Bu kişi Amerikan subaylarına göre müthiş bir stratejistir. (2) Sonra Shawnee şefi Tecumseh: Bu kişi birkaç on yıl daha önce –on dokuzuncu yüzyılın başında– yaşamıştır ve bir devlet adamı, ve yüce ruhlu bir kahraman olarak

rakırken ilk iki tür ve özellikle ikincisi, çok daha kolay iz bırakır. Eğer bu etnik grupların tarih duygusu yoksa, bu da aynı şekilde yazmaları olmaması sebebiyledir: Onların bütün hayat tasavvurları, deyim yerindeyse, “ebedî bir şimdi” içinde kökleşmiştir ve şeylerin akışı içindedir, ki bu akış içinde bireyin kıymet-i harbiyesi yoktur; zaman görünmez ve değişmez Merkez çevresindeki helezonik bir harekettir.

Okuma-yazma bilmeyen insanlar arasında “kültür”ün yokluğuna insan hayret ederken göz ardı edilmemesi gereken bir faktör, bu insanlar için, çevreleyen doğanın ruhun ihtiyaç duyduğu bütün gıdayı sunuyor olmasıdır. Bu etnik gruplar, tabiatın zenginlikleri ve güzellikleri üzerine insanların hayal gücünden ve yaratıcılığından kaynaklanan zenginlik ve güzellikleri bindirme ihtiyacı duymazlar; bu insanlar Yüce Ruh’un dilinden ziyade insanî dili dinleme ihtiyacı hissetmezler.³⁹ Bir taraftan, şehirli kültürün yokluğu tabii ki yozlaşmanın neticesi olabilir; ancak diğer taraftan, bu eksiklik özel bir bakış açısı ve özgür bir seçim ile açıklanabilir; her iki sebep de açıkça birleştirilebilir. Ormanda yaşayan Hindu *sannyāsi*’nin/keşişin bir Hristiyan keşişin endişelendiğinden daha çok “kültür” hakkında endişelenmediği göz ardı edilmemelidir; bu mutlak bir ölçüt değildir, ama öneme sahiptir.*

nitelikleri Yeni Dünya’da neredeyse darb-ı meseldir. (3) Ve son olarak Tammany veya Tamanend: Bu kişi Leni-Lenape’in (Delaware’ların) –on yedinci yüzyılda– bir şefidir. Bilgeliliği ve kutsallığı ile sadece Yerliler arasında değil, Beyazlar arasında dahi büyük bir üne sahiptir. Nitekim Yerliler onu Amerika’nın hamisi diyecek kadar ileri gitmiş ve birden fazla toplumlarına adını vermişlerdir.

39. Bir Siu şefinin, bir güzel sanatlar müzesini ziyaretinden sonraki sözü: “Siz Beyazlar garip insanlarsınız; tabiatın güzelliklerini yok ediyor, sonra da bir tahtayı renklerle boyuyor ve ona şaheser diyorsunuz.”

* İngilizce mütercimim notu: Yazar bir başka yerde şöyle yazmıştır: Bir halkın hayatında sanki iki yarı vardır: Birisi onun maddî/dünyevî varlığının oyununu, diğeri de Mutlak ile olan ilişkisini oluşturur. Şimdi bir halkın veya bir medeniyetin değerini belirleyen şey onun maddî rüyasının harfi/literal biçimi değildir, çünkü burada her şey bir semboldür–,

Şu husus akılda tutulmalıdır: Bazilika ve katedrallerin, kilise resimlerinin bulunduğu perdelerin ve mihrap eserlerinin harikaları, ayrıca Tibet-Moğol ve Japon sanatı veya ondan önce Hindu sanatı, unutmadan mukabil edebiyatların zirveleri –bütün bunlar bu muhtelif geleneklerin ilkel çağlarında –ki bu manevî evrenlerin kesinlikle “altın çağları”dır– var değildi. Dolayısıyla şu ortaya çıkmaktadır ki geleneksel kültürün harikaları semavî me-

bilakis Mutlak’ı hissedebilme ve özellikle ayrıcalıklı ruhlar örneğinde, Mutlak’a ulaşabilme kabiliyetidir. O halde bu mutlak boyutu bir kenara koymak ve bir insanî âlemi, bir medeniyeti diğeriyle maddî olarak kıyaslamak şeklinde olduğu gibi, maddî ölçütlere göre değerlendirmek tamamen vehimseldir. Kızıldirililer’in Taş Devrini beyaz adamın maddî ve edebî incelmışliklerinden ayıran birkaç bin yıllık fasıla, tefekkürî akıl ile ve sadece kendisi insana değer kazandıran ve sadece kendisi insanın kalıcı gerçekliğini oluşturan erdemler ile veya bize insanı gerçek bir şekilde değerlendirmemize imkân veren şey ile karşılaştırıldığında, tabiri caizse Yaratıcı’nın nazarında, hiçbir itibarı yoktur. Bazı insanların bizden geride kaldıklarına, çünkü onların maddî rüyalarının bizimkinden daha olgunlaşmamış biçimlere –çoğu zaman, aynı sebeple, daha samimi biçimlere– sahip olduğuna inanmak, yeryüzünün düz ve bir yanardağın tanrı olduğuna inanmaktan daha safdildir; bütün tutumlar arasında en safdil olanı kesinlikle, rüyayı mutlak bir şey olarak görmek ve bütün önemli değerleri ona kurban etmek ve ciddi olan şeyin o rüyanın seviyesinin ötesinde başladığını, daha doğrusu, bu dünyada ciddi bir şey varsa, o şeyin, dünyanın ötesinde bulunan bir şeyle ilişkili olarak ciddi olduğunu unutmaktır... İnsanlar medeniyetten bahsederken, genelde terime nitel bir anlam nispet etmektedir, ancak gerçekte medeniyet sadece bir değer temsil eder; zira medeniyet insan-üstü [ilahî] kaynaklıdır ve medenî insan için bir kutsal duygusunu ima eder: Ancak bu duyguya gerçekten sahip olan ve yaşamlarını ondan neş’et ettiren bir halk, hakikaten medenîdir. Bu çekincenin, medeniyet teriminin bütün anlamını hesaba katmadığı ve dinî olmamasına rağmen medenî olan bir dünyanın tasavvur edilebileceği şeklinde bir itirazda bulunulursa, cevaben deriz ki, bu durumda medeniyet değerden yoksundur, daha doğrusu –kutsal ile diğer şeyler arasında meşru bir seçim olmadığından–, sapmaların en ölümcülüdür. Kutsal duygusu her medeniyet için vazgeçilmezdir, çünkü insan için vazgeçilmezdir. (Schuon, *Understanding Islam*, ss. 99-33)

sajların son ve en mükemmel şarkısı gibidir; bir başka deyişle, mesaj kaybolma riskine maruz kaldığı ölçüde veya fiilen kaybolduğu nisbette, insanların kendi içlerinde artık algılayamadıkları her şeyi mükemmel bir şekilde dışsallaştırmaya dönük bir ihtiyaç hissedilir –ve Semânın kendisi de bu ihtiyacı hisseder–. Böylece insanlara merkezlerinin nerede bulunduğunu hatırlatacak olan, dışsal şeylerdir; bunun ilkece bâkir tabiatın rolü olduğu doğrudur, ama gerçekte onun dili ancak onun geleneksel olarak bir mabedin işlevini üstlendiği yerde kavranır.⁴⁰

Dahası, iki perspektif –kutsal sanat ve bâkir tabiat–, Zen Budizmi’nin de gösterdiği gibi, karşılıklı olarak birbirini dışlamaz; dolayısıyla bu durum bu ikisinin birbirinin yerine tam olarak geçemeyeceğini ispatlar.

Yukarıda okuma-yazması olmayan insanlar hakkında bütün söylediklerimiz onların tam olarak meşru anlamda kültürleri olmadığı anlamına gelmez. İntegral manâda insanî kültür*, kutsala katılmakla irtibatlıdır ve bunun, açıkçası okuma-yazma bilmekle veya yerleşik medeniyetle zorunlu bir ilişkisi yoktur. Sözlü geleneğin devasa hafızası ve sanatsal ifadenin çeşitli biçimleri kadîm insandaki eskiden var olan fevkalâde ruh zenginliğine tanıklık eder ve bu aslında kutsal bilgelikle ilişkilidir. Bâkir sanat da bu bilgeliğin kesinlikle aslî bir ifadesidir ve bu ifade, modern “kültürcülüğe” neredeyse hiç şeffaf değilse dahi, integral sembolist zihniyet için şeffaf ve anlaşılırdır.



Bu açıklamanın başında insanlığın hiyerarşik tiplerden –sadece kurumsal kastlar değil, aslî kastlardan– bahsettikten sonra,

40. Hindistan’dan İrlanda’ya kadar eski Aryanlar arasında –az çok tarihî çağlarda Akdenizliler hariç– ve günümüzde hâlâ, Asyalı veya Amerikalı olsun, Şamanist halklar arasında.

* İntegral düşünce, bilimsel ve spiritüel kavramlarla insanı ve yaşadığı evren sistemini açıklamaya çalışan düşünce yaklaşımıdır. İntegral düşüncede mistik tecrübeler reddedilmemektedir.

akabinde tamamen farklı bir konuya, dehâ konusuna girdik ve özür dilemeye gerek duymadığımız konu dışına çıkmalarımız ve izahlarımız oldu. Her iki durumda da, yani hem dehâ hem de kastlar konusunda, mesele her zaman için bir insan ve merkezi meselesidir. Bunun sebebi ya tabiatın insana belli bir kişisel merkez sunmuş olması ve bunun sonucunda insana belirli bir temel eğilim ve belli bir görev ve mutluluk anlayışı bahşetmiş olmasıdır –ki “kast” tam olarak budur– ya da insanın, temeli veya başlangıç noktası ne olursa olsun, kendi merkezini veya varlık gerekçesini aramaya girişiyor olmasıdır.

Her kim ki hümanizm der, bireysellik der ve her kim ki bireysellik der, narsizm der ve sonuçta insanî norm olan bu koruyucu duvarı kırmayı savunur; dolayısıyla varılan nokta öznel ile nesnel veya başıboş/serseri hassaslığı ile saf zekâ arasındaki denge bozulmasıdır. Bununla birlikte, kutsal-dışı “kültürel” dehâ konusu hakkında tamamen karmaşık-olmayan/saf duygulara sahip olmak kolay değildir: İnsan bir taraftan hümanizm ve hümanizmden kaynaklanan edebî ve sanatsal ilkeleri mahkûm ederse diğer taraftan da bu veya şu arketipsel ilhamın değerini veya kimi zamanlar belli bir sanatçının şahsî niteliklerini fark etmemesi mümkün değildir; dolayısıyla insan belli bir müphemlikten kaçamaz. Ve bir eserin, kozmik mesajı sebebiyle, ancak birkaç insan tarafından anlaşılabilen değerleri aktarabiliyor olması –tıpkı şarabın bazı insanlara iyi gelmesi bazı insanlara da zarar vermesi gibi [?!]–, işte bu, pek çok durumda kararlarımızı nesnel olarak daha az kesin değilse dahi, en azından öznel olarak daha müteReddit kılar; bununla birlikte, bir çalışmanın hangi bakımdan değerli olduğunu belirlemek sûretiyle meseleyi basitleştirmek her zaman mümkündür.

Durum böyle olmakla birlikte, modern dehâ hakkındaki mülâhazalarımızda dile getirmeye çalıştığımız husus şudur: Hümanistik kültür, ideoloji ve dolayısıyla din olarak işlevde bulunduğu için öz itibarıyla şu üç şeyi bilmemekte kendini gösterir: (1) Tanrı'nın ne olduğunu bilmemek, çünkü hümanistik kültür Tanrı'ya öncelik vermez; (2) insanın ne olduğunu bilmemek,

çünkü hümanistik kültür insanı Tanrı'nın yerine koyar; (3) hayatın anlamının ne olduğunu bilmemek, çünkü bu kültür kendini geçici şeylerle oyalanmak ve o şeylere suçlu bilinçsizliğiyle dalmak ile sınırlandırır.

Kısaca, hümanizmden daha gayr-i insanî bir şey yoktur; çünkü hümanizm, tabiri caizse, insanın başını koparır. Şöyle ki, insandan mükemmel bir hayvan yapmak isteyen hümanizm, insanı mükemmel bir hayvana dönüştürür; ancak bu işlemi hemen ve bir kerede değil –çünkü bazı barbarca nitelikleri ortadan kaldırma kısmî meziyetine sahiptir–, uzun vadede gerçekleştirir; çünkü hümanizmin varacağı nokta, toplumu “tekrar barbarlaştırmak”, aynı zamanda böylece derinlemesine “insanlıktan çıkarmak”tır. Biz “kısmî meziyet” diyoruz, çünkü töreyi yumuşatmak ancak insanı yozlaştırmaması şartıyla iyidir. Bir başka deyişle, bu, suçun önünü açmaması ve kapıyı bütün muhtemel sapkınlıklara açmaması şartıyla iyidir. On dokuzuncu yüzyılda belirsiz bir ahlâkî ilerlemeye inanmak hâlâ mümkündü; yirminci yüzyılda vahşi uyanış ortaya çıktı; temelleri yıkarken yüzyle tatmin olmak sûretiyle insanı geliştirmenin imkânsız olduğu kabul edilmeliydi.

Dolayısıyla şunda şüphe yoktur ki yetenek veya dehâ kendi başına bir değer oluşturmaz. Bir husus mutlak manâda kesindir –öyle ki insan onu zikretmekte tereddüt etmektedir– ve bu husus şudur: Dehâya sahip olmanın en iyi yolu, dehâya bilgelik ve erdem aracılığıyla, dolayısıyla kutsallık vasıtasıyla sahip olmaktır. Yaratıcı dehâ kesinlikle bu tamlığa –onu sahip olandan ziyade başkaları için– tamamlayıcı bir yetenek olarak eklenebilir ve burada görev içselleştirme ve dolayısıyla özgürleştirme unsurlarını aktarmaktır. Şu muhakkak ki saf maneviyat kendi kendine yeter; ancak insan ne Dante'yi, yazmayı bildiği için; ne de Fra Angelico'yu, resim yapmayı bildiği için ayıplayacaktır.



Bahsimizin ilk konusuna dönecek olursak, –bir kimsenin çevherini oluşturan merkezi öz bakış açısından– hiyerarşili insan tip-

leri arasında hangi esaslı farklılıklar olursa olsun, tabii ki birtakım çekincelerle, “dinî eşitçilik” olarak isimlendirebileceğimiz şey – ki ona daha önce işaret etmiştik– vardır; Tanrı karşısında insan her zaman insandır ve başka bir şey değildir, geçerli bir merkezi olması veya olmaması bu gerçeği değiştirmez. Ve kendisi olan insan her zaman için merkezini, kimliğini ve kaderini seçmekte, yani evini kum üzerine mi yoksa bir kaya üzerine mi inşa etme noktasında, özgürdür.

“Seçmekte özgürdür”: Ancak gerçekte, kendi faydasının şuurunda ve kendi saadeti ile alakadar insanın seçme özgürlüğü yoktur; özgürlüğün amacı, kalbimizin derinliklerinde olduğumuz şeyi seçmemize imkân vermektir. Bizler, bizi özgürleştiren/kurtaran bir merkeze sahip olduğumuz nisbette zatî olarak özgürüz. Bu, bizi kısıtlamak bir yana, bize sınırları ve gölgeleri olmayan derûnî bir alan bahşetmek sûretiyle bizi genişleten bir merkezdir; bu Merkez, son tahlilde, var olan tek bir merkezdir.

İNTEGRAL ANTROPOLOJİYE GENEL BAKIŞ

biz insandan bahsederken ilk olarak kast ettiğimiz şey mutlak mânâda insan tabiatıdır, yani hayvan tabiatından ayrılması yönünden insan tabiatıdır. Hususen, insan tabiatı merkezîlik ve bütünlükten, dolayısıyla nesnellikten oluşur; nesnellik, insanın kendisinden ayrılıp çıkabilme kabiliyeti iken, merkezîlik ve bütünlük/kemâl, Mutlak'ı idrâk edebilme kabiliyetidir. İlk olarak aklın (*intelligence*) nesnelliği: Bu, eşyayı oldukları hal üzere görebilmektir. İkinci olarak irade nesnelliği, yani özgür irade gelir. Ve son olarak, duygu nesnelliği veya ruh nesnelliği gelir. Bu da hayırseverlik, karşılık ve çıkar beklemeden sevmek ve merhamettir. “Asalet bunu gerektirir”: “İnsanî mucize”, kendi tabiatıyla orantılı bir varoluş gerekçesine sahip olmalıdır ve işte bu, insanın kendi kendini aşmasını nasip eden –veya “mahkûm” eden– şeydir; insan ancak kendi kendini aşmak sûretiyle tam olarak kendi olur. Tamamen paradoksal şekilde, insan ancak kendini aşmak sûretiyle kendine has düzeyine ulaşabilir; yine aynı derecede paradoksal şekilde, insan kendini aşmayı reddettiğin-

de hayvanların aşağısına batar. Hayvanlar ise –kendi edilgin düşüncelilik/teemmül biçimleri ile– yeterince ve masumca semavî bir arketipe katılırlar; belli bir bakımdan, asil bir hayvan, aşağılık bir insandan üstündür.

Bir insanın bireysel değeri ya fiziksel, ruhsal ve aklî olur ya da bunların bir terkibi olur. En dışsal değerler güzellik ve beden sağlığıdır; güzellik bizim ilâhîliğimizi ortaya çıkarır ve ikincisi, onun normal beraberindekidir/refîkidir. İkinci olarak ahlâkî değer gelir, ki hem nefis güzelliğidir hem de akla katılmaktır; son olarak ruhun değeri gelir. İnsan ne güzelliğinden ne de çirkinliğinden sorumludur –ancak bundan bir derece, yaşlanma biçimi müstesnadır–, ancak bu durum, mutlak manâda güzelliğin manevî kimyaya katkı yapabilecek bir değer olmasına engel değildir; çirkinlik de manevî kimyaya katkıda bulunabilir, ama dolaylı şekilde ve mefhum-ı muhalif olarak, belli hakikatlerin gerçekleştirilmesine bir destek olarak. Karakterin sağlamlığına gelecek olursak, insan ondan açıkça sorumludur; insan karakter sağlamlığına doğuştan sahip olursa, onu korumalıdır, çünkü onu kaybedebilir; eğer ona sahip değilse, kazanmalıdır.

Ve insan öyle yaratılmıştır ki erdemli bir karakterle birleşmedikçe aklının fiilî değeri yoktur. Buna ilave olarak, hiçbir erdemli insan akıldan tamamen mahrum değildir; buna karşılık akıllı bir insanın aklî kabiliyeti ancak doğruluk aracılığıyla bir değere sahip olabilir. Akıl ve erdem, ancak tabiatüstü muhtevaları veya arketipleri aracılığıyla varoluş gayeleriyle uyum içindedir; kısaca, insan kendi kendini aşmadıkça ve dolayısıyla ilk planda kendine hâkim olmadıkça tam olarak insan değildir.

Aşağıda gelen satırlarda kuşkusuz çok açık olan olguları açıklamak durumunda kalacağız, çünkü buna konumuz bizi mecbur etmektedir; zira çok açık dahi olsa insanın hiçbir yönünü sessizce geçemeyiz. Dolayısıyla bahsimiz en azından kısmen, eşyanın tabiatı gereği, bir spekülasyon karakterinden ziyade bir sayım-döküm niteliğine sahiptir ve her hâlükârda malûmun ilâ-

mı da bir yöntem olarak bir konuyu ortaya koymada bir rol ve işleve sahiptir. Bu yüzden eğer bahsimiz biraz düzensiz görünecek olursa, bunun sebebi bizzat konumuzdur, insan fenomeninin karmaşıklığıdır; umarım çok sıkıcı olmak zorunda kalmadan insaflı olurum.



Bir yandan her insan bir bedene, bir nefse ve bir ruha sahip ise de, diğer yandan insanlar cinsiyet ve yaş ile birbirinden farklılaşmıştır. Erkek olsun kadın olsun, cinsiyet aşağıdaki bakış açılarından değerlendirilmelidir:

1. Doğru bir şekilde adlandırılan cinsellik: Bu, bedensel, ruhsal, işlevsel ve toplumsal eşitsizlik, ama aynı zamanda tamamlayıcılık düzlemidir.
2. Akabinde erkek ve kadının müşterek insanlığı –her iki cinsiyet de insandır, başka bir şey değil–: Bu da eşitlik ve arkadaşlık düzlemidir. Bu bağlamda, bir kadın bir erkekten sadece dişiliği bakımından değil, insanlığı bakımından üstün olabilir. Bununla birlikte dişilik tabiatı maneviyatın zirvelerini değil, bilakis, az çok toplumsal olan birtakım işlevleri dışarıda bırakır.
3. Ele alınacak üçüncü bakış açısı, manevî anlam bakış açısidir. Bu –deyim yerindeyse– *tantrik** düzlemde, her cinsiyet neredeyse diğeri için ilâhî bir rol üstlenir. Bu aşk sahasıdır; ama bu aşk sadece tabîî düzlemde değil, aynı zamanda ve hatta daha ziyade tabiatüstü ve “simyevî” düzeydedir.

Cinsiyetten bahsettiğimize göre, bu bölümde insanların ortak tecrübesi bütün gerekli ışıkları sağlamasına rağmen, artık yaşla ilgili olarak bir şeyler söylemeliyiz. Ancak tamamlamak yararına, şu noktaları hatırlatacağız: Çocukluk oluşum ve öğrenme ça-

* Tantrizm: Hinduizm ve Budizm içinde büyü ve mistisizme ilgi duyan hareketlerdir (cevap)

ğıdır; olgunluk fiilî ve etkili gerçekleştirme çağıdır; geç orta-yaş pekiştirme, onarma ve başkalarını yönetme çağıdır; yaşlılık, soyutlanma ve aşkınlık çağıdır. Yani sabah, gündüz, öğleden sonra, akşam; ya da ilkbahar, yaz, sonbahar, kış.

Şöyle de söylenilebilir: Çocukluk masumiyetin cennetidir; gençlik tutkuların zamanıdır; olgunluk çalışma vaktidir; yaşlılık da hüznün zamanıdır. Çünkü, yaşlılığın her zaman bilgeliliğin barınağı olduğu düşüncesi gerçeği yansıtmaktan uzaktır; durum böyledir, ama manen üstün insanlarda veya daha genel olarak hâlâ gerçek dindarlıkla damgalı çevrelerde durum böyledir; ama hümanistik, “yatay” ve az çok ateistik bir dünyada böyle değildir. Şöyle ki, böyle bir dünyada yaşlıların her ne pahasına olursa olsun genç görünmeye çalışması “gerekli bir şeyi” gösterişli şekilde unutmaktır. Bu, geleneksel halklar arasında çok nadir rastlanan bir anormalliktir. Bu anormalliğe, ultra-medenî insanlardan bir yönden daha normal olan barbar halklar arasında da rastlanmaz.

Bedensel bakış açısından, yaşlılık bir bozulma ile çakışır; manevî bakış açısından ise tam tersi gerçekleşir: Yaşlılık bir başka dünyaya yükseliştir.



Bir başka ayırtılatıcı düzlemde, ancak bu kez tamamen psikolojik bir düzlemde, Hinduların “renk (*varna*)” adını verdikleri şey, yani kast yer alır. Söz konusu şey insanlığın dört temel eğilimidir⁴¹ ve bu eğilimlere karşılık gelen istidatlardır; bu, öz itibarıyla eşitsiz bir değere sahip eğilimler ve istidatlardır. Bunları nitekim Hindu kast sistemi, diğer medeniyetlerdeki benzer sistemler, örneğin eski Mısır’ın veya Uzak Doğu’nun [kast] sistemi göstermektedir. Şu da göz ardı edilmemelidir ki Avrupa’daki toplumsal hiyerarşi –asiller, din adamları ve burjuvazi veya üçüncü sınıf– sorgulanamaz şekilde kastları oluşturmuştur; özellikle de

41. Sıkça söylendiği gibi, insan ırkı değil; bu ifade tamamen uygunsuzdur, çünkü tür ırk değildir.

asiller. Cellatlar, cambazlar, fahişeler ve diğerleri paryalar olarak görülmüştür, ki bu durum doğru veya yanlış olabilir. Ancak bizim burada bahsetmek istediğimiz kurumsallaşmış –dolayısıyla zorunlu şekilde tahminî– kastlar değil, doğal kastlardır, yani bireylerin aslî tabiatlarına dayanan kastlardır; kurumsal kastlar sadece doğal kastların hukukî uygulamalarıdır ve aslında kişilerin gerçek potansiyelleri ile ilgili olarak, özellikle geç dönemlerde, etkili olmaktan ziyade semboliktir; ancak onların belli bir pratik ve psikolojik haklılığı vardır, aksi takdirde geleneksel olarak var olmazlardı.

Burada temel nokta, insanlığın psikolojik olarak yetenekler ve ideallerle ayrıştığıdır: Bilge veya aziz ideali var, sonra kahraman ideali var; sonra saygıdeğer ve “makul” ortalama insan gelir ve son olarak ânın zevklerinden fazlasını aramayan insan ideali gelir, ki bu insanın erdemi itaat etmek ve sadık olmakta yatar. Ancak, psikolojik olarak homojen olan insanlar dışında, “bir merkezi olmayan” insan da vardır. Bu insanın “hem her şeye kabiliyeti vardır, hem de hiçbir şeye kabiliyeti yoktur” ve kolayca bir taklitçi ve tahripçidir. Ancak şunu da hemen eklemeliyiz ki bu dünyada her şeyde ayrımlar ve farklılık gölgeleri vardır ve eğer aşağı insanî imkânlara önem veriyor isek, bu bireyler hakkında hüküm vermek için değildir, çünkü “insan için imkânsız olan Tanrı için mümkündür.”

Yukarıda “yetenekler”i zikretmiştik ve bu bize şimdi yetenek veya dehâ fenomenini değerlendirme imkânı vermektedir. Her şeyden önce şu çok açıktır: Dehâ ancak içeriği aracılığıyla değere sahiptir ve hatta, ona eşlik etmesi gereken insanî değerlerin yokluğunda hiçbir kıymeti yoktur; binaenaleyh, sorunlu bir karaktere sahip bir “büyük insan” için daha az yetenek ve daha çok erdeme sahip olması daha hayırlıdır. Dehânın sebebi kalıtım dolaylı veya bir fazla büyüme veya aşırı doygunluktur. Tenasühçüler ise bu aşırı büyümeyi veya doygunluğu bir *karma*’ya, dolayısıyla önceki hayatın –icabına göre– erdemlerine veya erdemsizliklerine bağlarlar. *Karma*, manevî değerlerin aracı olduğunda veya onları ortaya çıkardığında faydalı-

dır; açıktır ki bütün geleneksel iklimlerin büyük bilge ve azizleri dehâ sahibi kimselerdi, ama onlar kesinlikle sadece bundan ibaret değillerdi.



Nötr faktörler –cinsiyet ve yaş gibi– düzleminde insanî tiplerin ayırt edilmesi gerekir: ilk olarak ırksal ve alt-ırksal, sonra “astrolojik” ve son olarak da kat’iyetle kişisel/özel.

Hatalar ve karıştırmalarla ırklar konusunda her zaman karışıldığından, konu hakkında bazı temel hususları –her ne kadar bu hususlar özleri itibarıyla oldukça göreceli bir ilgiye sahip olsa dahi– ortaya koymanın değer arz ettiğini düşünüyoruz; ancak bunlar bizim konumuzun bir parçasıdır. Üç büyük ırksal tip vardır: beyaz, sarı ve siyah. Akabinde az çok ara tipler gelir: siyah-beyaz,⁴² Malay, Amerikan yerlisi ve Polinezya ırkları ve daha az öneme sahip başka gruplar. Üç temel ırk insanlığın yarı-özel biçimlerini temsil eder –ve aksi mümkün değildir– ve bu yüzden üç ırksal tipten her biri, diğer iki ırk içinde, tabii ki azalmış ve uyarlanmış şekilde, her tipin bizzat formu ile içerdiği psikolojik anlamda karşılaşılr; bu anlam dar olamayacaktır, bilakis mümkün olduğunca geniş ve ince olmalıdır.

Alt-ırklara –ara ırklara değil– gelince, kendimizi şu ırkları saymakla sınırlandıracağız: Beyaz ırk, yani “Kuzeyliler/Nordikler”, “Akdenizliler” ve Hindistan’daki brahmanik akrabaları, “Dinarikler” ve onların Ermeni ve Asurlu akrabaları, “Alpinler” –bir “Slavik” tipten yanlış bir şekilde bahsedilir– ve “Doğular”; son olarak, Hindistan ve kuzey Uzak Doğu’nun “Dravidliler”i –ki bunlara “Paleo-Asyatikler” de denir–. Bunlara, Melanezya soyundan olmayan Veddoid Avustralyalılar da nisbet edilir. Bütün ırkların ver alt-ırkların varlık sebebi insanlığın tipolo-

42. Bu ada sahip dil ailesi sebebiyle yanlış biçimde Hâmî olarak isimlendirilmiştir. Aslında Hâmî olarak isimlendirilen bazı kabileler beyaz ırka aittir; diğer bazı kabileler ise siyah ırka aittir; çoğunluk ise az çok aradadır.

lojik yönetiminden gelir, aksi takdirde var olmazlardı; insan tanımıyla ayırmıştırır⁴³.

Burada zikredilmesi önem arz eden şu ki Aryan, Sâmi, Hâmî, Ural-Alтай diye bir ırk yoktur, yine Cermen, Kelt, Latin, Slav veya Grek diye bir ırk da yoktur. Bu dil gruplarında ırksal baskınlıklar bulunsada dahi ve hatta her dil, “psikolojik bir ırk” olarak isimlendirilebilecek şeye az çok karşılık gelse dahi, bu dile getir-diğimiz gerçeği değıştirmez.

Avrupalı alt-ırklara –Kuzeyli, Akdenizli ve diğeri– dönecek olursak, bunlar hiçbir yerde halklarla örtüşmez; bütün Avrupalı halklar yukarıda sayılan bütün ırk tiplerini, bölgeye göre az çok güçlü baskınlıklarla birlikte, içerir. Yine unutmayalım ki her ırksal veya alt-ırksal tipe psikolojik bir tip karşılık gelir: Örneğin, Kuzeyli tip Akdenizli tipin özelliklerinden farklı özelliklerle ayrılır. Ancak kendimizi bu düzlemde aşağıdaki iki gözlemle sınırlandırabiliriz: (1) Sadece niteliklere veya sadece eksikliklere sahip bir ırk veya halk yoktur. (2) Birey, topluluğun ortalama özellikleri ile illa ki sınırlı değildir; birey, bir insan olarak ilkece bütün özgürlüğünü muhafaza eder.

Burada, belli bir ırksal grubun “tipiği” olarak nitelendirilen bireylerle ilgili olarak bir şeyler söylenmelidir. “Tipik” kelimesinin bütünüyle farklı iki anlamı vardır: Bir taraftan bu kelime, belli bir grupta, özellikle çok sayıda olan –ama illa ki çoğunluğu temsil etmeyen–, bununla birlikte aralarında büyük farklılık-

-
43. Somut konuşacak olursak, [Abraham] Lincoln, Dinarik tipin; [George] Washington da Kuzeyli/Nordik tipin mükemmel bir örneğidir. Napolyon bize Akdeniz tipinin, Beethoven da Alpin olarak isimlendirilen tipin klasik misalini sunar. Doğulu/Oryantal tipe gelince –bu sıfatın burada özel bir anlamı vardır–, ona örnek olarak Abdülkadir’i [Emir Abdülkadir?!] veya Ramakrişna’yı örnek verebiliriz. Üstün Dravidyan tipi de bir Ramana Maharşi temsil eder. Şunu da belirtelim ki Doğulu olarak isimlendirilen kahve renkli tip beyaz ırkın bütün Doğulu halkları arasında bulunur, hatta Avrupa’da Akdeniz tipinin yanısıra başında bulunur; bu tip Arabistan’daki çoğunlukta, İranî ülkelerde ve Kuzey Hindistan’da bulunur.

lar sergileyen tiplere işaret eder; diğer taraftan aynı kelime, sayıca az olmakla birlikte –her zaman istisnalar olabilmesine rağmen– sadece o grup içinde karşılaşılan ve başka yerde karşılaşılmayan tiplere işaret eder. Çoğunluğu “tipik” olarak isimlendirip buna karşılık bu etiketi yukarıda zikredilen iki kategori hakkında kullanmaktan imtina etmek bir yanlış kullanımdır, çünkü bu nitel değil sırf nicel bir bakış açısı olacaktır; böyle bir değerlendirme ise eşyanın tabiatına aykırıdır. Böyle bir bakış açısından, insan asla ırksal, etnik ve manevî ideali en yüksek derecede tecessüm ettiren bir tipi, deyim yerindeyse bir arketipi, temsilci olarak göremeyecektir.

Fizyognomi/ilm-i kıyâfet [dış/fiziksel özelliklerinden hareketle karakter tahlili] meselesine gelince, sadece ırklara has tipler olmayıp aynı zamanda “astrolojik” tipler olarak isimlendirilebilecek tipler de vardır, ki bu tipler her yerde bulunur ve belli ırksal tiplerle örtüşür; öyle ki insan her durumda belli bir tipin ırksal kökenli mi yoksa astrolojik kökenli mi olduğunu bilemez. Örneğin insan şunu pekâlâ görebilir: Kuzeyliler uzun boylu ve uzun kafalıdır, ama kısa boylu ve kısa kafalı zorunlu olarak saf olan Kuzeyliler de vardır. Bunun sebebi gayet basittir: Aynı tipolojik ihtimaller, ırklardan ve bölgesel ayrıntılardan bağımsız olarak bütün ırksal çerçevelerde tezâhür eder. İşte bu tam olarak, bazı ırkçıların farkında olmadığı veya bilmek istemediği şeydir.⁴⁴ Şöyle ki, bu kimselere göre insanlığın bütün büyük eserleri, görünüş itibarıyla, her yerde var olan Kuzeyli ırka aittir. Oysa onlar, örneğin Çin’de, uzun yüzlü uzun boylu kimseleri gözleyecek olsalar, Vikinglerin –veya Vikinglerin atalarının– oradan geçtiğini söyleyecek ve Çin medeniyetinin bütün başarılarını, özellikle imparatorluğun yaratımını ve genişletilmesini, Kuzeyli kanının varlığıyla açıklayacaktır. Onlar şu gerçeğin farkında değiller: Her ırk içinde belli tiplerin tekrarı, karışımlar sebebiyle değil, insan-

44. Chamberlain, Gobineau, Gunther ve diğerleri gibi. Kuzeyli veya Kuzeyci ırkçılığını icat edenler İskandinavyalılar veya Almanlar değildir; hiçbir ırk veya halk ondan sorumlu değildir.

lığın homojenliği ve aynı tipolojik imkânların her yerde bulunması sebebiyledir. Ayrıca astrolojik tiplerin rolü, mizaçların evrenselliği ve hem çeşitlenen hem de tekrarlanan başka faktörler de zikredilmelidir.⁴⁵



Astroloji bize güneşin, ayın ve gezegenlerin –bulundukları burçlar kuşağının işaretlerine göre– belli oranda ve farklı şekillerde bedensel ve ruhsal tipleri belirlediğini söylemektedir. Böylece Güneş, Ay, Merkür, Venüs, Mars, Jüpiter ve Satürn tipleri ayırt edilebilir ve bütün bu tipler, yukarıda belirttiğimiz gibi, bir dizi ara veya karışık tipler yanında, farklı biçimleri içerir. Burada kendimizi, şunu belirtmekle sınırlandıralım: Güneş tipi etkin ve parlak bir özelliğe sahiptir; Ay tipi yuvarlak, edilgin ve çocuksu bir özelliğe sahiptir; Merkür tipi hafif ve zarif bir özelliğe sahiptir; Venüs tipi kibar ve çekici bir özelliğe sahiptir; Mars tipi köşeli ve saldırgan bir tabiata sahiptir; Jüpiter tipi dolu, büyük ve bazen şen şakraklıdır; Satürn tipi zahid ve somurtkandır.

Ancak yıldızlar-temelli belirlenimler her şey değildir, aksi takdirde aynı ırksal özelliklere sahip astrolojik olarak özdeş bir tipler dizisinde farklılıkların nasıl var olduğunu açıklamak imkânsız olacaktır. Ki bu da son tahlilde bir kişinin niçin bir başkası olmadığını sormak demektir. İlk olarak kalıtım doğal etkeni söz konusudur; ikincisi, Hindular ve Budistler karma –bir önceki hayatta yer alan fiiller ve tecrübeler– iddiasını öne sürecektir. Ancak bu iki sebep –kalıtım ve karma– bazı bakımlardan örtüşebilir. Daha temel itibarıyla, Küllî İmkân (*All-Possibility*), bütün

45. Don Quixote (Don Kişot) ve Sancho Panzo (Sanço Panço)'nun ikisi de Akdenizlidir –Akdenizli olabilir–; bu ikisi, tam olarak insanî olduğu için bütün ırklarda bulunan insanî bir muhalefeti temsil ederler. Hüzünlü çehreli şövalyenin uzun ve kemikli olduğu için Dinarik olduğunu, buna karşılık toprak ağasının kısa ve tıknaz olduğu için Alpin olduğunu söylemek gülünç olacaktır.

potansiyellerini bütün düzlemlerde açığa çıkarmalıdır ve hiçbir belirlenimcilik *Māyā*'nın oyununu sınırlandıramaz. Evren sadece ilkelerden değil, aynı zamanda ölçülemezlerden/tahmin edilemezlerden de örülüdür; matematiksel nitelikler müzikal niteliklere iliştilmiştir. Son olarak, insanî tipolojide, maneviyat ve maneviyatsızlık dereceleri hesaba katılmalıdır. Bu dereceler dışsal tipolojik biçimlere bindirilmiştir ve onlara yeni ve sıkı manâda nitel bir mertebeye sahip anlamlar –ve dışavurum biçimleri– kazandırmıştır.

Bireyin bedensel ve ruhsal tipi, yukarıda ifade ettiğimiz üzere, sadece yıldızların etkileri tarafından değil, aynı zamanda kalıtım ve karma kanunu gibi etkenler tarafından da belirlenir; ki bu da bütün bu etkenlerin birleştiği anlamına gelmektedir. Farklı belirleyici etkenlerin örtüşmesi kesinlikle tesadüf değildir: Bu durum, bireyin açığa vurduğu ve kesinlikle bu gizemli örtüşmeyi belirleyen özel imkân ile açıklanır; bu imkân, herhangi bir düzlemdeki ikincil sebepleri idare eden birincil sebeptir.

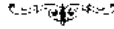


Farklı insanî tiplerin var olduğunu gözlemlemek ve bu tiplerin biçimlerinin anlamsız olamayacağını farkında olmak, bu antropoloji kısmını çalışan ve araştıran bir bilimin zorunlu şekilde var olduğunu kabul etmek demektir. Temel olarak, bu bilim –fizyognomi/ilm-i kiyâfet– yüzün üç bölgesini yorumlar: (1) gözlerle birlikte alnı, (2) sonra burnu ve (3) çeneyle birlikte ağız; bu unsurlar sırasıyla aklî tabiata, duygusal veya “içgüdüsel” tabiata ve iradî tabiata karşılık gelir. Ayrıca her biçimin bir sebebi ve anlamı olduğundan, beden bütünü parçaları şu veya bu derecede varlığımızın ifadeleridir.⁴⁶

Ancak bireyin kaderi, biçimi veya biçimleri tarafından sınırlandırılmaz; birey olabilir de olmayabilir de; biçim, bireyin çevresinin ifadesi olabilir, ama karmasını –geçmiş fiillerinin ve davranışlarının etkisini– da yansıtabilir, ki bu durumda birey kendi

46. Örneğin eller; eller bir bilimin [!], yani el falının konusudur.

biçimini o biçimle illa ki özdeşleşmeksizin tecrübe eder. Bu durumda özel biçim, geçmişî açığa vurur, ama bireyi değil; geçici bir arazi yansıtır, ama ölümsüz cevheri değil; dolayısıyla o açık bir yara değil, bir yara izinden ibarettir.⁴⁷ Ve bu, ruhu olduğu gibi bedeni de ilgilendirir: Önceden olduklarının tersi olmak sûretiyle, gerçekte kendileri olmak sûretiyle, azizleşen insanlar vardır.



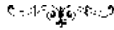
Bir taraftan her şey insanı, bireyi şekillendirenin temel şartlar olduğuna inanmaya götürürken, diğer taraftan şartları belirleyen bireysel imkândır. *Mâyâ*'nın perdesini, yani âlemi ören şey, imkânların terkididir; âlem mümkün fenomenlerin homojen bir oyunudur, dolayısıyla bu fenomenler belli bir varlığı açığa vururken uyum içindedir; bütün bu maskelerin ve çakışmaların arkasında ilâhî Zât bulunur.

Bedensel ve ruhsal tiplerden bahsettikten sonra, “uhrevî tipler” olarak isimlendirebileceğimiz şeyi de dikkate almalıyız. Bu tiplerin düzeni –kastların düzeni gibi– dikey ve hiyerarşiktir, yatay ve nötr değildir. Gnostisizm –ki hatalarına rağmen pek çok hakikat içerir– üç temel tip belirler: (1) Tabiatı yükselmek olan havalı tip; (2) tabiatı alçalmak olan maddî veya cisimsel tip; (3) tabiatı muğlak olan ruhsal tip. Açıkçası, bu hiyerarşi sıradan hiyerarşilerden bağımsızdır ve bu yüzden ilk bakışta paradoksal olan durumlara yol açabilir; aslında hem en az yetenekli kimse-ler hem de en yetenekli insanlar arasında yarı meleksi bireylerle karşılaşırız ve tam tersini [şeytanî] temsil eden kimselerle de karşılaşırız. Bu da bizi kader meselesine götürmektedir. Bu mesele ise başlangıçtaki imkânlar ve bireysel cevherler meselesiyle yakından ilişkilidir; tabii ki ilâhî öngörü, psikikleri de kapsar. Bu kimselerin durumları kararsız görünmektedir, ama gerçekte bu kişiler kendi cevherlerini –ve dolayısıyla kendi kaderlerini– kar-

47. Aynı şekilde, insan doğuştan sahip olduğu şekilden sorumlu değilse dahi, belli derecede, erişkinlikten itibaren, karakterin bedensel şekli etkileyebileceği oranda, ondan sorumludur.

maşık ve etkileyici bir çelişkili ve az-çok yüzeysel imkânlar dokusu ile “perdelerler.”

İnsan, tıpkı Evren gibi, bir belirlenim ve belirlenimsizlik dokusudur; belirlenimsizlik Sonsuz’dan kaynaklanırken, belirlenim Mutlak’tan kaynaklanır.



Bizim insan fenomeni hakkında yukarıdaki mülâhazalarımızın gerçek manâda antropolojinin bir açıklaması olmadığı şeklinde bir itirazda bulunulabilir; çünkü biz insanın “doğal tarihi” yahut evleviyetle, biyolojik kökeni vs. hakkında bilgi sunmuyoruz. Şimdi böyle bir şey bizim amacımız değildir; tecrübemizden kaçan faktörlerle ilgilenmek istemiyoruz ve dönüşümcü evrimciliğin “geçici tedbir”ini de kabulden uzağız. Aslı/ilk insan neredeyse konuşamayan ve dik duramayan bir maymun değildir; aslı/ilk insan hâlâ semâvî olan bir havayla/atmosferle çevrili, ama toprağa konulmuş yarı gayr-i maddî bir varlıktı; bu hava/atmosfer, İlyas’ın “ateş savaş arabası”na veya Mesih’in göğe yükselişini kuşatan “bulut”a benzer. Yani, bizim insanlığın kökenine ilişkin algımız, arketiplerin içeriden yansıması doktrinine dayanır; binaenaleyh bizim duruşumuz –terimin Yeni Platoncu veya gnostik anlamında– klasik sudûrculuk görüşüdür ki bu görüş insanbiçimcilik çukurundan uzak dururken, dinî yoktan yaratma anlayışı ile uyumludur. Evrimcilik bizatihi arketiplerin reddi ve dolayısıyla ilâhî Akıl’ın inkârıdır; bu yüzden evrimcilik gerçeğin, yani sûretin/ideanın, durağanın, değişmezin boyutunun reddidir; somut konuşacak olursak, sanki evrimcilik, dikey ipleri atıp yalnızca yatay iplerden bir kumaş dokumaktır.

Çok açıktır ki bir antropoloji insanın manevî boyutunu, dolayısıyla –biraz önce bahsettiğimiz– uhrevî hiyerarşi gibi faktörleri veya benzer toplumsal işlevlere sahip faktörleri hesaba katmazsa tam değildir. *Homo sapiens/akıllı insan* demek, *homo religiosus/dindar insan* demektir; Tanrısız insan yoktur.



İnsanın imtiyazının nesnellik kabiliyeti olduğunu ve bunun insanî değer in temel ölçütü olduğunu yukarıda söylemiştik. Doğrusunu söylemek gerekirse, insan “düşünmeyi bilen” kimsedir; düşünmeyi bilmeyen insan yetenekleri ne olursa olsun sahih manâda insan değildir; yani, terimin ideal anlamıyla insan değildir. Pek çok insan düşünceleri arzularının, ilgilerinin ve önyargılarının oluklarında aktığı müddetçe zekâ sergiler; ancak hakikat onların hoşuna giden şeye karşıt olduğu an, düşünme melekeleri silikleşip kaybolur; ki bu da hem gayr-i insanî hem de “aşırı derecede insanîdir.” Kitaplarımızın birinde nesnel olmanın biraz ölmek olduğunu yazmıştık. İnsan havalı değilse böyledir; ama havalı ise insan tabiaten ölüdür ve bu yok oluşta insan kendi hayatını bulur.

Şu halde doğal erdemlerin gerçek değere sahip olması için kesinlikle bir tür ölümü gerektiren doğaüstü erdemlerle birleştirilmesi gerektiğini anlamak önem arz eder. Doğal erdem aslında gururu, mantıksızlıkların en kötüsünü ve şu önde gelen rezileti/kötülüğü dışlamaz; sadece –kökü Tanrı’da olan– doğaüstü erdem, Semâ’nın gözünde bütün erdemleri iptal eden bu kötülüğü dışlar. Doğaüstü erdem –ki sadece o tam olarak insanîdir– bu yüzden tevazu ile örtüşür; zorunlu olarak duygusal ve bireyselci insancılık ile değil, ama Tanrı’nın huzurundaki hiçliğimize ve başkalarına nisbetle izafiliğimize dair samimi ve iyi temellendirilmiş farkındalığımız ile örtüşür. Somut terimlerle söyleyecek olursak, mütevazı bir insanın, bir nebze hakikat içeriyorsa ve mükemmel değilse dahi saygıdeğer bir insandan geliyorsa kısmen haksız bir eleştiriyi dahi kabule hazır olduğunu; mütevazı bir insanın, erdeminin bilinmesiyle değil, kendini aşmakla ilgilendiğini; dolayısıyla insanlardan ziyade Tanrı’yı razı etmekle ilgilendiğini söyleyeceğiz.

Bizim *homo sapiens/akıllı insan* tanımımız ilâhî sûretlilik –ki insandan kâmil bir varlık, dolayısıyla bir ilâhî tecellî inşa eder– olduğundan, bize göre, antropoloji hakkındaki son sözün, semâvî normlara uygunluk ve Tanrı’ya doğru hareket olması gayet mantıklı ve meşrudur; ya da bir başka ifadeyle, bi-

60 • BİR MERKEZE SAHİP OLMAK

zim mükemmelliğimiz eş merkezli daireler veya tek merkezden çıkan ışınlar misalidir; ki hem eş merkezli daireler hem de tek merkezden çıkan ışınlar, ilâhî Merkez göz önünde tutulduğunda tasfiye edilir.

AKIL (INTELLIGENCE) VE KARAKTER

*d*iğer herhangi bir alandan daha çok maneviyat alanında bir insanın karakterinin onun aklının/idrâkinin parçası olduğunu anlamak önemlidir: İyi bir karakter –normal ve dolayısıyla asil karakter– olmadan metafizik bir akıl dahi genelde etkisizdir; şu basit sebeple ki bizim dışımızda bulunan varlıkları tam olarak bilmek için kendimizi tam olarak bilmeliyiz. Bir insanın karakteri, bir taraftan neyi dilediği iken, diğer taraftan neyi sevdiği; irade ve duygu aklı/idrâki devam ettirir; tıpkı kendilerine açıkça nüfuz eden akıl gibi, bu ikisi (irade ve duygu) yeterlilik melekeleridir. Mutlak İyi (*Sovereign Good*)’yi bilmek, aslında, bir taraftan bizi O’na yaklaştıracak şeyi dilemek/irade etmektir; diğer taraftan, O’na tanıklık eden şeyleri sevmektir; son tahlilde her erdem bu irade ve sevgiden kaynaklanır. Erdemin eşlik etmediği akıl, deyim yerindeyse, bir alan ölçümü bilgisine benzer: Sanki insan daireyi ve kareyi kavramakta, ama küreyi veya küpü kavramamaktadır.



Sembolik konuşacak olursak, küreyi ve küpü kavramak, sadece aşkınlık duygusuna değil, içkinlik duygusuna da sahip olmaktır; bu tamlığın/kemâlin şartı da insanın kendini bilmesidir, yani kendi benliğine, farkındalığı/temyizi uygulamasıdır. Bu uygulama da somut ve faal olmalıdır, çünkü bilgi hem iradeyi hem de duyguyu ifa eder. Duygu özü itibarıyla duygusallık değildir; duygu, hakikati tahrif etmedikçe bir suiistimal değildir; duygu özünde nesnel olarak sevebilir olanı, yani hakikati, kutsalı, güzeli ve asili sevme meclkesidir; “güzellik hakikatin görkemidir.” Tam/kâmil bilgi, dediğimiz gibi, insanın kendi kendini bilmesini gerektirir: Tam/kâmil bilgi benliğin muğlaklığını, küçüklüğünü ve kırılğanlığını bilmektir. Yine tam/kâmil bilgi öz itibarıyla “insanın komşusunu kendisi gibi sevmesidir”; yani “başkası”nda bir “kendim” görmek ve “kendim”de bir başkası görmektir.

İçkinlik duygusuna sahip olmak –Gerçek ile gerçek olmayan arasında veya mutlak olan Gerçeklik ile izafî ve mümkün olan arasında veya bunun sonucunda aslî ile ikincil, vs. arasında ayırım yapabilmeye paralel olarak– özlerin, arketiplerin veya şöyle diyelim, fenomenlerin metafizik şeffaflığının sezgisine sahip olmaktır; ki bu sezgi de ruh asaletinin temelidir. Asil insan idrâk ettiği bir öz sebebiyle saygı duyar, hayran kalır ve sever iken, ba-yağı insan bir araz sebebiyle küçümser ve aşağılar; kutsal duygusu küçümseme içgüdüsüne karşıttır; İncil “alaycılar”dan [yer-giyle] bahseder. Kutsal duygusu tüm meşru saygının özüdür; biz meşruluk üzerinde ısrar ediyoruz, çünkü mesele rastgele her şeye saygı duymak değil, bilakis saygıdeğer olana saygı duymaktır; “hakikatin hakkından daha üstün bir hak yoktur.”

Herkesin bildiği üzere, akıllı/müdrük olmak her şeyden önce aslî ve ikincil arasında ayırım yapabilmektir; sebep ve sonuç arasındaki ilişkiyi kavrayabilmektir; kalıcı veya değişen şartlara uyabilmektir;⁴⁸ ama şimdi şunu tekrar edelim –ki bu husus ge-

48. Şunu belirtmeliyiz ki aptallık, genelde kendini maddî sebebi ahlâkî sebep ile veya şartlara bağlı bir fenomeni temel bir nitelikten kaynaklanan fenomen ile karıştırmak, kısaca bir araz ile bir cevheri karıştır-

nelde kabul edilmekten uzaktır—: Akıllı/müdrîk olmak, nesnelerdeki özlerin önsezisine sahip olmaktır veya fenomenlerdeki/görünen varlıklardaki arketipleri görebilmektir. Akıl ya ayırt etme özellikli ya da derin düşünme özelliklidir, ya da bu ikisi bir denge içindedir.

Nesnelerdeki özlerin önsezisine sahip olmak: Bu, Hindu *der-şan*'ının (*darshan*), yani semavî vasıfların görsel özümsemişinin, temelidir; ideal olan güzelliği veya manevîyatı açığa vuran nesne ile asalet ve derinlik ihsan edilmiş özne arasındaki örtüşmedir, dolayısıyla minnettardır. Bu da bütün biçimleriyle kutsal sanatın yarı simyevî anlamıdır.

Sezgi, sarsılmaz katılığı ile, deyim yerindeyse Mutlak'ın sırrına işaret eder; teşbihî olarak, derin düşünme, müzikal zerafet yönüyle Sonsuz'un gizemine aittir. İnsanî mikrokozmosta/küçük âlemde, iradî meleke deyim yerindeyse, Mutlak İyî'nin mutlaklığından kaynaklanır, buna karşılık duygusal meleke Mutlak İyî'nin sonsuzluğuna tanıklık eder.

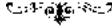


Kötü olmakla birlikte akıllı olan ve yine iyi olan ama akıllı olmayan insanların var olduğu itirazında bulunulabilir. Biz ahlâken kusurlu bir insanın akıllı olabileceğini tartışmıyoruz; biz sadece, bu kişinin aklının tam olabileceği ve böylece çok boyutlu bir yanılmazlığa sahip olabileceği iddiasını tartışıyoruz. Ahlâken sağlam, ama aklın az yetenekli kimselere gelince, bunlar asla aptal değildir, çünkü erdem saf ve basit aptallığı dışlar; şüphe yok ki bu kimselerin akı/idrâki ayırt edici olmaktan ziyade derin düşünme yönlüdür, ama gerçek şu ki erdem kesinlikle bir manevî denklik biçimidir ve dolayısıyla kelimenin aslî anlamıyla bir akıl biçimidir; naiflik/saflık, aptallık değildir.

Erdemli insanlarda, mütevazı ölçülerde yetenekli kimselerde dahi, çarpıcı olan şu ki bu kimselerin daima iyi bir algısı var-

maktan kaynaklanır; örneğin hükümet halk olarak görülür veya kolektif bir ruh hastalığı etnik bir karakter olarak görülür.

dır; bunda onlar, ustalıklı ve maharetli, ama gerçeği algılamakta garip şekilde eksik kimi filozoflardan üstün olabilirler. Şüphesiz Aristocu hiçbir özellik barındırmayan, ama telafi yoluyla, İncil'in melek gibi basit ve somut diline yaklaşan halka ait bir bilgiye tanıklık eden pek çok deyim vardır.



Homo Sapiens için ideal olan, mükemmel bir akıl ve mükemmel bir karakter/ahlâk bileşimidir ve bu da “bilgelik” sözcüğünün gerçek anlamıdır; bu, irfanın temsil ettiği idealdir, ki *a priori* olarak insanın aslî/başlangıçtaki kemâlinin iadesine ilişmiştir. Ezoterizm, deyim yerindeyse, “aklın dini”dir: Bunun anlamı şu ki ezoterizm –sadece duygu veya irade ile değil– akıl ile işler ve bunun bir neticesi olarak ezoterizmin içeriği aklın ulaşabileceği her şeydir ve sadece aklın ulaşabileceği her şeydir.⁴⁹ Ezoterizmin “öznesi” Akıl iken, “nesnesi” tabiatı gereği küllî Hakikat’tir ki –Vedalar’da– *Ātmā* ve *Māyā* öğretisi olarak isimlendirilmiştir; *Ātmā* ve *Māyā* diyen ve böylece *Jnāna* diyen, doğrudan bilgi, aklî sezgi der.

İnsanın akıl, irade ve duygudan yaratıldığını söylemek, insanın Hakikat, Yol ve Erdem için yaratıldığını söylemektir. Bir başka deyişle: Akıl, Hakikat’i kavramak için, irade Mutlak İyi üzerinde yoğunlaşmak için ve duygu Hakikat’e ve İyi’ye uyum için yaratılmıştır. “Duygu” yerine “nefs” veya “sevme melekesi” de diyebilirdik, çünkü bu insanın temel bir boyutudur; duygu, çoğu zaman düşünüldüğünün aksine, bir zayıflık değil-

49. Tarihteki bütün ezoterizmlerin saf ve basit ezoterizm olması söz konusu değildir; itirafçı önyargıya boyanmış veya aşırı derece mistik özelliğe girmiş bir tefsir, gerçek irfandan uzaktır. Diğer taraftan, ezoterizm kategorisine konan her şeyin ezoterizm olması da söz konusu değildir: Şu durum sıklıkla vâkidir ki bu konuyu ele alırken yazarlar gerçek ve sahte, dolayısıyla doğru ile yanlış arasında bir ayrım yapmazlar ve bu eksiklik çağımızın iki günahına uygun olarak gerçekleşir: Akıl yerine psikolojiyi geçirmek ve ruhsal/psşik ile manevî/spiritüelî karıştırmak.

dir; bilakis “Tanrı, Sevgidir” sırrına uygun şekilde İlahî Tabiat’a katılmaktır.

Enine boyuna düşünüldüğünde, sadece *hâlidî hikmet* çekincesiz şekilde tam/küllî iyi olarak görülebilir; *egzoterizm*, açık sınırlılığ ile birlikte, her zaman için bir “ehven-i şer” yönü içerir; bunun sebebi kolektif insan tabiatına verdiği, dolayısıyla, kesinlikle “düşük/günahkâr” olan ortalama bir insanın aklî, ahlâkî ve ruhî imkânlarına verdiği kaçınılmaz tavizlerdir; “Sadece Tanrı iyidir”, demiştir Mesih. Hatta düşünce nokta-i nazarından fazla fiil nokta-i nazarından bakıldığında, ezoterizm, tabir caizse, saf aklı parantez içine alır. Şöyle ki ezoterizm saf aklı inançla ve inanca bağlı düşüncelerle değiştirir ki bu da onun, vurguyu irade ve duygu üzerine yaptığı anlamına gelir. Vazifesi ve varlık gayesi dikkate alınacak olursa ezoterizm böyle yapmalıdır; ancak bu sınırlılık çift tarafı kesen bir kılıçtır ve sonuçları dinî önyargının zannettiğinin aksine sırf olumlu değildir. Ezoterizmin müphemliğinin Takdir-i İlahî ile ilgisiz olmadığı doğrudur.

Dine saygısız akıl, dindarâne aptallıktan kıyaslanamaz şekilde kötüdür; *en iyinin bozulması en kötüsüdür*. Akıl özü itibarıyla “dindar”dır, çünkü aklın bizatihi cevheri Mutlak İyi’yi saf seziştir ve saf tefekkürdür; gerçek bir akıl, kutsal duygusu olan semavî niteliğin dışında tasavvur edilemez; Tanrı sevgisi erdemin özüdür. Kısaca akıl, kendi doğasına ve çağrısına sadık olduğu ölçüde ahlâkî nitelikleri üretir veya tercih eder; buna karşılık, erdem zorunlu şekilde, aynı şartlarla zihnin bütünlüğüne, dolayısıyla Gerçek’in bilgisine açılır.

AKLETMENİN ÖNCELİĞİ

bir iddiayı reddeden kimsenin değil, o iddiayı öne süren kimsenin o iddiayı doğrulayacak delili getirmekle mükellef olduğu söylenir; ne var ki bu tamamen keyfî bir görüştür, çünkü bir insan bize olumlu bir tasdik için bir delil borçlu ise, olumsuz bir tasdik için de aynı şekilde bir delil borçludur. Doğaüstünü reddeden kimseler, kendilerine göre görüşlerinin delili olan iddialardan mahrum değildirler; ama bununla birlikte onlar kendi görüşlerinin ispata ihtiyaç duymayan doğal bir aksiyom [doğruluğu açık önerme] olduğunu sanırlar, ki bu da saf mantık değil, rasyonalist bir yasalılıktır. Buna karşılık teistler, görülemez Tanrı'nın gerçekliğini delillerle desteklemenin gayet normal olduğunu düşünürler; ama şu istisnayla ki onlar *kendi lehlerine* olacak şekilde konuşur ve görüşlerini iman veya marifet deliline dayandırırlar.

Tanrı'nın varlığına dair ontolojik delil –ki Aziz Augustine tarafından ifade edilmiş ve Aziz Anselmus tarafından geliştirilmiştir– Orta Çağlardan itibaren genelde yanlış yorumlanmıştır. Bu delil, “Tanrı gerçektir, çünkü Tanrı tasavvur edilebilir” şeklinde bir anlayışa değil, bilakis “Tanrı tasavvur edilebilir, çünkü

Tanrı gerçektir” düşüncesine işaret eder. Bir başka deyişle, Tanrı’nın gerçekliği bizim manevî akıl (*intellect*) meleğimiz için, o gerçeklikle alakalı olarak kesinlik gerektirir ve bu kesinlik, bizim dünyevî akıl (*rational*) gücümüz için Mutlak’ı tasavvur etmenin imkânını gerektirir. İşte insanın ayırt edici ayrıcalığını oluşturan dünyevî aklın (*reason*) bu imkânıdır –ve evleviyetle manevî aklın (*intellect*) dünyevî akıl öncesi sezgisidir–.

Tanrı’nın varlığına dair ontolojik delilin eleştirisinde yapılan yanlışın temeli şunu görememekte yatar: Bir nesneyi tahayyül etmek kesinlikle, –bizim aklı imkânlarımızın tutumu ile ilgili olarak– Mutlak’ı Mutlak olarak kavramakla aynı şey değildir; çünkü burada önceliğe sahip olan şey, zihnimizin öznel oyunu değil, bilakis zihnimizi belirleyen ve son tahlilde insan aklının bizatihi varlığını dahi oluşturan mutlak Nesne’dir. Gerçek bir Tanrı olmaksızın insan mümkün değildir.

Ontolojik delilden bahsederken, kastettiğimiz temel tezdır, onu desteklediği varsayılan kısmen problemlı akıl yürütmeler değil. Esas itibarıyla, ontolojik delilin temeli büyük âlem-âlem ötesi (*macrocosm-metacosm*) ile küçük âlem (*microcosm*) arasındaki veya Tanrı ile nefis arasındaki benzerliktir. Şöyle ki biz belli bir yönden, şu var olanız ve bunun sonucu olarak var olan her şeyi bilebiliriz ve bu yüzden mutlak anlamda Varlığı bilebiliriz; çünkü bir bakımdan nisbetsizlik var ise, aynı zamanda benzerlik ve hatta özdeşlik de vardır; aksi takdirde biz saf ve basit hiçlik olurduk. Bilgi ilkesi özü itibarıyla hiçbir sınırlılık gerektirmez; bilmek, bilinebilecek olan her şeyi, gerçek ile örtüşen bilinebileceği bilmektir; çünkü bilen özne ve bilinen nesne *a priori* olarak Mutlak’ta örtüşür: Bilmek, var olmaktır ve var olmak bilmektir. Bu da bizi İslâm geleneğindeki şu ifadeye vardırılmaktadır: “Nefsini bilen, Rabbinı bilir.” Delphi’deki kâhinin emrini unutmayalım: “Kendini bil.” Eğer bize Mutlak’ın bilinemez olduğı söyleniyor ise, bu bizim aslı akletme gücümüzle değil, bilakis fiilen bu gücün belli bir şekliyle alakalıdır; özle değil, kabukla ilgilidir.

İnsanî düşünce alanında *Ātmā* veya *Māyā*'yı "ispatlama" ihtiyacı kadar zavallı az şey vardır; çünkü bu iki şeyin –"eğer var iseler"– mutlak manâda uzak olduğunu söylemek, zımnen onların mutlak manâda yakın olduğunu, bir anlamda, ispatlanamayacak kadar yakın olduğunu söylemektir. Şu yanlış bir iddiadır: Mutlak dışındaki her şey –"Mutlak'ın var olduğunu farz ederek"– *Māyā*'da kuşatılmış ise, Mutlak'ı nasıl bileceğiz ve dolayısıyla özü itibarıyla İzafî'yi nasıl bileceğiz; zira bizim bilgimiz çok açık şekilde *Māyā*'da bulunmaktadır?

Bizim cevabımız –ki kaynağı yukarıdaki mülâhazalarımızdır– bu iki fikirden hiçbirinin mutlak mânâda *Māyā*'ya ait olmadığıdır. Birincisine [yani *Ātmā*'ya] ait değildir, çünkü *Ātmā*'nın içeriği onu Vehim (*Illusion*) dışına yerleştirmektedir, her ne kadar fikir olmak bakımından fikir [yani, mutlak manâda fikir] açıkça vehimsel düzene ait olsa da; aynı durum ikinci fikir, yani tam olarak *Māyā* hakkında da geçerlidir: *Māyā* zorunlu olarak bir aklî ve zihnî fenomen olarak Vehim'e ait ise de, *Māyā*, *Ātmā* ile ilişkilidir, çünkü *Māyā* ancak *Ātmā*'ya nisbetle vardır; *Ātmā* olmaksızın *Māyā* mümkün değildir. Bu da şu demektir: Vehim fikri, *Ātmā*'nın *Māyā*'ya giren bir ışınıdır. Bu durum *Ātmā* fikri için, söz konusu olandan daha az doğrudan bir şekilde gerçekleşir. Ama yine de gerçek, ya da göreceli olarak gerçek, bir şekilde gerçekleşir. Gerçek fikrinin gerçek olduğunu veya Mutlak fikrinin mutlak olduğunu da söyleyebiliriz; tıpkı "Birlik öğretisinin biricik olduğunun" söylendiği gibi. Vehmî fikri göreceli veya mümkün fikri Gerçek fikri ile bağlantılıdır ve aynı mantıksal ve ontolojik kuraldan yararlanır.

Saf mantıkçının delili bütünüyle, –eğer insan kendi aslî ve normatif bütünlüğü içinde görülürse– "tabiata aykırı" olan bir başlangıç noktasına dayanır. Bu başlangıç noktası, bir başka deyişle, cahillik ve şüphedir, ki insan olmak bakımından insan için kesinlikle normaldir; buna karşılık metafizikçinin delili –her ne kadar metafizikçi, diyalektik bir taktik olarak mantıkçının dilini kullansa dahi– şüpheye değil temsile ve daha derin biçimde, hem aklî hem de varoluşsal özdeşliğe dayanır. Temsille/analoji

ile konuşacak olursak, Gerçeklik geometrik bir nokta ise, bizim ona dair bilgimiz ya eşmerkezli dairelere ya da hem eşmerkezli hem de merkezden uzaklaşan ışınlara karşılık gelir; zira bir taraftan Hakikat, Gerçek'ten sudûr ederken; diğer taraftan Bilgi, Gerçek'e uzanır. Nokta, daire, ışın ve de helezon: İşte bunlar, söz konusu yöne göre baskın gelen sembol –veya ilişki– ne olursa olsun, Bilgi'nin çizimsel sembolleridir.

Ramanuja ve diğerleri, Şankaracı İlâhî Zât'ın iki “uknumu/hipostazi” –mutlak olarak *Brahman* ve *Mâyâ* olarak *Brahman*– öğretisinin yanlış olduğunu; çünkü görünüşe göre, Mutlak'a anlaşılmaz ve indirgenemez bir ikilik soktuğunu iddia ederler; ancak bu yapay bir iddiadır, çünkü meseleyi sadece bir yönden ele almakta, buna karşılık kasıtlı olarak diğer en aslî yönü görmezden gelmektedir. Mutlak Zât, saf Özne'dir; şu halde mümkün özneler de öznellik ve bilinçten başkası değildir ve işte bu bakımdandır ki, mümkünlük bakımından –yansıma ve yankılanma bakımından– değil, *Brahman* veya *Âtmā* bir ve bölünmezdir. *Mâyā*'ya gelince, o zorunlu olarak –saf bir imkânsızlık olma pa-hasına– *Âtmā*'nın tabiatından kaynaklanır ve *Âtmā*'nın Sonsuzluğunu, Küllî-İmkânı'nı ve Yayılımını ispatlar; *Mâyā*, *Âtmā*'nın sayısız imkânlarını dışlaştırır ve açığa çıkarır. *Mâyā*'nın yokluğu imkânsızdır ve onu inkâr etmek yüce Zât'ın tabiatının far-kında olmamaktır.



Akletmenin –dolayısıyla tabiatüstüne dair doğrudan, yeterli ve yanılmaz bilginin– delilini istemek kişinin ona erişemediğini ispatlar ve bu, temsilen söyleyecek olursak, bizim temel duyularımızın [yani, duyu algılarımızın] yeterliliğinin –ki kimse bu yeterlilik hakkında şüphe duymaz– delilini istemektir; oysa böyle bir delil olmadan insanın yaşayamayacağı iddia edilmektedir. Ancak “demir çağı”nın çoğu insanında manevî akletmenin yokluğu kapıyı tabiatüstüne kapatan herkesi ikna etmez. Nitekim bunu vahiy fenomeni ve akabinde gelen iman fenomeni göstermiştir. Her iki fenomen de bir tür basit, ama hiçbir şekilde yetersiz

olmayan bir sezgi varsayar ki bu sezgiyi “ahlâkî” ve hatta bazen “estetik” olarak isimlendirebiliriz; zira gerçekte, Tanrı’nın gerçekliği bütün varlığa nüfuz eder. Bundan şüphe etmek insanın kendisinden “bölünmüş [ve dolayısıyla ayakta duramayan] bir ev” yapmasına benzer.

Aslında Tanrı evrenden çıkarıldığında, evren bir kayalar veya buz yabanına dönüşür; hayat ve sıcaklıktan mahrum olur ve kâmil gerçek olana ilişkin bir sezgisi olan her insan bunun gerçeklik olması gerektiğini kabul etmez; çünkü gerçeklik kayalarından oluşsaydı, onda çiçeklere veya herhangi bir güzellik ve tatlılığa yer olmazdı. Aynı durum ruh için de geçerlidir: İmanı –ve irfanın bir cüz’ünü oluşturan unsuru– kaldıracak olursak ruh fakirleşir, donar, katılaşır ve acılaşır veya insanî duruma layık olmayan bir hazcılığa düşer; ayrıca biri diğerini engellemez, çünkü kör tutkular her zaman buzdan bir kalbi, yani “ölü” bir kalbi süsler. Dolayısıyla, temelde manevî acılık veya Tanrı’dan nefretin yerine geçecek psikolojik telafiden fazlası olmayan gösterişçi ve “insancıl” yardım vardır.

Bununla beraber saf rasyonalizm⁵⁰ “kesin fikir”in zirvesi olarak veya tek kesin fikir olarak veya tam kesinlik gibi geçinmek ister; ancak, rasyonalizm veya rasyonalizmi sistemleştiren “eleştiri” keyfî ve fiilen sahte mistik iddialar içerir, ki buna, inananın sezgisel kesinliklerine karşı olan Kant’ın tepkisini örnek verebiliriz. Şöyle ki bu kesinliğe müracaat etmek, görünüş itibarıyla, tacizkâr bir şekilde “özel bir ideallikten nesnel bir gerçeklik çıkarmaktır.” Oysa bu filozof bu “ideallığın” bir gerçeklik olmadığı bilgisini nereden çıkarmaktadır? Kant “çoşkulu taraftarın yanılsaması”ndan (*schwärmerischer Wahn*) bahsetmektedir ki bu, doğaüstü nesneleri duygu ile bilmekte yatmaktadır; kendisi hiç böyle bir duygu yaşamamış olmasına rağmen Kant ne hakla böyle konuşur? Bu da bizi şu görüşe götürür: Bir isbatı/olumlamayı

50. Bu niteleme totoloji değildir; çünkü Aristo ve hatta Platon dahi kolaylıkla akılcılar/rasyonalistler arasında sayılır, oysa onlar her şeyi akıldan çıkardıklarını asla söylememişlerdir.

kabul etmeyenin, bu nefyini/olumsuzlamasını ispatlaması gerekmez, zira –görünüşe göre– ancak isbatta/olumlamada bulunan kimsenin delil getirmesi gerekir; sanki bir insanın bilmediği bir şeyi buyurgan şekilde nefyetmesi/olumsuzlaması bir isbat/olumlama değilmiş gibi! Ayrıca bir insan nasıl olur da başından itibaren başlangıçta var olan “eleştiri” çelişkisini göremez: Bu, insanın bizatihi akıl(*raison*)dan başlamak sûretiyle aklın –tamamen şartlara bağlı– sınırlarını belirleyebileceğini sanma yanılmasıdır. Bu, –temsille konuşacak olursak– görme gücünün yardımıyla görme sinirinin muhtemel sınırlılıkları hakkında hüküm vermeye çalışmaktır; ya ışıtmeyi ısıtmek veya el ile kavrama kabiliyetini kavramaya çalışmaktır.⁵¹

Bununla birlikte aklın sınırlarını belirleme imkânı kesinlikle vardır; ancak bu imkân sadece saf akıl(*pure intellect*)dan –ve saf akıl aracılığıyla– başlamak sûretiyle, dolayısıyla Kant’ın eleştirisinin bir delil gölgesi dahi olmaksızın reddettiği şeyden başlamak sûretiyle, mevcuttur. Belki de bize eleştirinin uzun zamandır kullanımdan kalktığı ve ölüyle kavga etmeye değmeyeceği söylenecektir, ki bu meseleden yan çızmaktır; şüphe yok ki eleştiri felsefi ve edebî olarak kullanımdan kalkmıştır, ama pratik olarak kullanımdan kalkmış değildir; zira eleştiri kendi meyvelerinde veya meyvesinde var olmaya devam eder; bu meyve de spekülâtif aklın yarı resmî ilgasıdır ve bu da son tahlilde, özellikle spekülâtif insan aklının veya saf ve basit aklın ilgasıdır.

Yine de Pascal’ın [kumar anlamında] girdiği bahis, hor görülmemelidir; bu bahse bütün gücünü veren şey, sadece Tan-

51. İnancı geçersiz kılmak ve inananları kandırmak için Kant gurur ve kibre müracaat etmekten çekinmez: “Her kim sadece akla dayanmazsa, büyümek istemeyen gayr-i reşid bir çocuktur; insanlar kendileri için düşünmek yerine otoriteler tarafından yönlendirilmelerine izin verirlerse, bunun sebebi tembellik ve korkaklıktır, ne daha az ne daha çok.” Böyle araçları –ki tamamen demagojik mahiyettedir– kullanma ihtiyacı duyan bir düşünür, gerçekten ciddi delillerden mahrum olmalıdır.

rı'nın varlığı ve ölümsüzlük [âhiretin varlığı veya ruhun bekâsı] lehindeki delilleri değil, bilakis bu iki esaslı fikrin, yani Tanrı ve ruh fikrinin lehindeki seslerin –nicel ve nitel– önemidir; burada kasedtiğimiz Kutsal Kitaplar'ın ve de bilge ve azizlerin sayısız ordusunun gücü ve ihtişamıdır. Eğer bu yüce insanlar, insan adına konuşmaya ehliyetli değilse, o halde insan diye bir şey yoktur.

İRFAN HERHANGİ BİR ŞEY DEĞİLDİR

Ş u bir gerçektir ki pek çok yazar –biz neredeyse bu çoğunluğu “genel görüş” olarak nitelendireceğiz– irfana (*gnosis*); gnostisizme ve *hâlidî hikmet*in diğer sahtelerine has olan şeyleri nisbet etmekte ve dahası *hâlidî hikmet* ile en ucube hareketler arasında hiçbir ayrım yapmamaktadır. Böylesi hareketlere örnek olarak spiritüalizmi/maneviyatçılığı, teosofizmi/Tanrı-bilgeliğini ve yirminci yüzyılda gün ışığını gören sahte ezoterizmleri zikredebiliriz. Bu karıştırmaların, irfan ile ilgili olarak mümkün olan en kötü anlayışa değer vermeye açıkça ilgi gösteren çoğu teolog tarafından ciddiye alınması özellikle üzücü bir durumdur; sahtekârlığın zorunlu olarak bir iyiyi taklit etmesi, ki aksi takdirde sahtekârlık var dahi olamaz, bu iyiye, taklidin bütün günahlarını yüklemeyi haklı çıkarmaz.

İrfan gerçekte, aklın (*intellect*) ve dolayısıyla akletmenin (*intellection*) yoludur; bu yolun itici gücü her şeyden önce akıldır, ortalama tasavvuf da dâhil olmak üzere tektanrıci Sâmiî dinlerinde olduğu gibi irade ve duygu değildir. İrfanın ayırt edici özelli-

ği, saf metafiziğe yöneliştir: *Ātmā-Māyā* ayrımı ve insanî özne, *jīvātmā* ile İlâhî Özne/Zât, *Paramātmā* arasındaki potansiyel özdeşliğin bilinci. Yol bir yandan “kavrayış (*comprehension*)”ı diğer yandan da “yoğunlaşma (*concentraion*)”ı içerir; dolayısıyla öğreti ve yöntemi içerir. Yöntemin biçimleri oldukça çeşitlidir: özellikle, bir taraftan *mantra*, yani hatırlatıcı ve dönüştürücü formül, diğer taraftan da *yantra*, yani görsel sembol vardır. Yol, potansiyellikten sanallığa ve sanallıktan fiilliliğe götüren geçittir ve zirvesi “bu hayatta kurtuluşa ermiş” kişinin, yani *jī-vān-mukta*’nın halidir.

Gnostisizme gelecek olursak; ister Hıristiyan, ister Müslüman veya bir başka iklimde ortaya çıksın, az çok düzensiz ve genelde Maniheizt kökenli spekülasyonlardan oluşan bir yapıdır; yine gnostisizm, egzoterik ve ezoterik kavramların tehlikeli bir karışımının karakterize ettiği bir abartma hastalığıdır/*mitomani*dir. Gnostisizmin, ilginçlikten tamamen nasipsiz olmayan sembolizmler içerdiği muhakkaktır –aksi durum hayret verici olurdu–; ancak “cehenneme götüren yollar iyi niyetlerle döşenmiştir” diye bir söz vardır; dolayısıyla gnostisizmin de aynı şekilde sembollerle döşendiği söylenebilir.

Şu da muhtemelen belirtilebilir ki irfan (*gnosis*)da ve de gnostisizmde “aydınlanma (*illumination*)” baskın bir rol oynar; ancak bu “aydınlanma”yı akletme (*intellection*) ile veya akletmeyi “aydınlanma” ile karıştırmaktır; oysa gerçekte akletme aktif iken aydınlanma pasiftir ve tecrübelerin seviyesi bu gerçeği değiştirmez. Ama bu, aydınlanma olgusunun irfan ikliminde ortaya çıkmayacağı demek değildir; bilakis zorunlu olarak ortaya çıkar, fakat yöntem aracılığıyla veya bir referans noktası olarak değil. Benzer bir şey hermenötik hakkında da, yani kutsal kitapların yorumu hakkında da söylenebilir; şüphesiz kutsal kitapları şerh etmek irfan ikliminde gerçekleştirilir –örneğin Upanişadlar’ın tefsir edildiğini söylemeye dahi gerek yoktur–, ancak bu kutsal kitaplardaki ifadelerin uzak ve doğrulanamaz yorumundan tamamen uzaktır; çünkü bu ifadelerin harfî/literal anlamları mistik müfessirlerin o ifadelerden –özellikle “ay-

dınlanma” yardımıyla– çıkarmaya çalıştıkları anlamlara kesinlikle delâlet etmez.⁵²

“Aydınlanma (*illumination*)” sözcüğünün daha üstün bir anlamı olduğu ve bu anlamı itibarıyla sözcüğün artık pasif bir olguya delâlet etmediği ve yine birleştirici ve özgürleştirici aydınlanmanın pasiflik-aktiflik ayrımının ötesinde olduğu doğrudur. Ya da daha doğrusu, aydınlanma bizdeki İlâhî Faaliyet’tir, ancak tam da bu sebeple aydınlatma, yüce bir Pasiflik yönüne sahiptir; şu anlamda ki aydınlanma, insanı içkin İlâhî Mahiyet’inden ayıran tutkusal şehvî ve karanlık unsurların “sönüp yok olması” ile örtüşür; bu sönüp yok olma Semâ’nın İçe-Akışı’nı [yani, vâridât ve havâtır] alıp kabul etme istidadını oluşturur ve bu sırada İlâhî Mertebe’nin hem bir “Pasif Mükemmelliği” hem de “Aktif Mükemmelliği” içerdiği ve insan ruhunun her iki sırada katılması gerektiği gerçeği gözden kaybolmaz.

İrfanda her şeyden önce, –sadece “zâtî/hususî Tanrı”ya ilişkin değil– Mutlak’a ve sonra insanın kendisine ilişkin bilgi vardır; çünkü insan kendini bilmeksizin İlâhî Mertebe’yi bilemez. Delphi’deki kabul-ayini tapınağının taç kapısı üzerindeki kitâbede “Kendini bil” ve “Tanrı’nın Krallığı senin içindedir” yazılıdır.

Nasıl ki eter/esir, ateş ve su gibi hissedilir unsurların her birinde mevcut ise, nasıl ki akıl hayâl ve hafıza gibi bütün zihinsel güçlerin içinde mevcut ise, aynı şekilde irfan da, biz onun izlerini kavrayalım veya kavramayalım, büyük dinlerin her birinde zorunlu olarak mevcuttur.

Yukarıda irfan yolunun itici gücünün akıl olduğunu söylemiştik; şimdi bu ilkenin manevî bir toplumda –bu toplum çok az sayıda olmadıkça– uygulanabilir olması söz konusu değildir; çünkü akıl, ona bir topluluğu dengede tutması için müracaat

52. Bir kutsal metindeki bir kelimenin veya imgenin ilk okuyuşta tahmin edilemeyen bir anlama sahip olabileceğini sorgulamıyoruz; ancak böylesi durumlarda bu anlam harfî/literal anlama karşıt veya bağlama çelişkili olamaz.

edildiğinde genelde işlevsizdir; insafli olduğu takdirde, duygucu ve tevazucu ahlâk anlayışında belli bir gerçekçiliğin ve dolayısıyla ona karşılık gelen bir etkililiğin var olduğu inkâr edilemez.

Bütün bunlardan çıkan sonuç şudur: İrfan, aklın önceliği ilkesini toplumsal olarak reddetmek zorunda değildir; bilakis irfan, her şeyi yerli yerine koymalı ve insanları olduğu gibi değerlendirmelidir; işte tam da bu sebeptendir ki irfan perspektifi basitleştirici bir ahlâkçılık üzerinde değil, –güzellik gibi– “doğrunun görkemi olan” aslî erdem üzerinde ilk olarak ısrar edecektir. Akıl sadece nesnel ve kavramsal değil, aynı zamanda öznel ve varoluşsal olmalıdır; nesnenin birliği, öznenin bütünlüğünü gerektirir.



İnsan voluntaristik* ve ahlâkçı öğretilerin bildik dindar mugâlatalarını tecrübe ettiğinde, irfanın bir lüks olmadığı ve bizi sadece irfanın, itirafçı ruhun bir parçası olan alternatifçiliğin çıkmazlarından kurtarabileceği açıklığa kavuşur. Örneğin; Eş’arîlerin, insanı hayrete düşüren bir tezi vardır ve bu teze göre doğal sebep diye bir şey yoktur: Ateş, yakma tabiatına sahip olduğu için yakmaz, bilakis bir şey her seferinde yanar, çünkü Tanrı doğrudan müdahil olur ve yakmayı “yaratır.”⁵³ İbn Rüşd –bu kutsal saçmalığı sahiplenmiş Gazzâlî’ye– şöyle itiraz eder: “Bir şey kendi özel tabiatına sahip olmasaydı, kendine has bir ismi olmazdı... Akıl, sebepleri idrâk etmekten baş-

* Voluntarizm: İradecilik, irade kavramına bağlı olarak ortaya çıkmış olan felsefî ve psikoloji öğretilerini kapsayan akımın adıdır. Belirleyici olan iradedir. İradeye üstünlük ve öncelik tanıyan, hem bilgi sürecinde hem de ruhsal olayların meydana gelmesinde iradeyi belirleyici olarak gören eğilimlerden oluşmaktadır. –çev.

53. Şu Hristiyan görüşü de eşit derecede metafizik karşıtıdır: Teslîsin şahısları/uknumları ne cevherdir, ne de haldirler; onlar sadece ilişkidir, ama şahıstırlar. Tevhîd-tevhîdci ilâhiyat ayrımı yapıldığı gibi Teslîs-teslîş ilâhiyat ayrımı yapılması da uygundur.

ka bir şey değildir... ve her kim sebepleri inkâr ederse aklı da inkâr etmelidir.”

Eş’arîlerin anlamadığı şey –ki bu egzoterik düşüncenin alternatifliğinin ayırt edici özelliğidir–, ateşin yakma işlevi gibi doğal sebeplerin hiçbir şekilde içkin doğaüstü sebepliliği –yaratıkların sınırlı özneliğinin/faillüğünün mutlak Özne’nin/Fail’in içkinliğini dışladığından daha fazla– dışlamadığıdır.⁵⁴ İçkin ilâhî sebeplilik “dikey” ve doğaüstü iken, kozmik/kevnî sebeplilik “yatay” ve doğaldır veya bir başka deyişle: İçkin ilâhî sebeplilik merkezden çıkan ışınlara benzerken, kozmik/kevnî sebeplilik eşmerkezli dairelere benzer. Tamamlayıcı şekilde metafizik düşünceyi, dolayısıyla irfanı nitelendiren de işte bu iki ilişkinin veya perspektifin terkididir.⁵⁵

Akıl var ve akıl var; bilgi var ve bilgi var; bir taraftan kaydeden ve işleyen yanılabilir bir zihin var ve diğer taraftan yanılmaz görüşünü idrâk eden ve düşünceye aksettiren bir kalbî akıl var. İşte tam burada, bir başka mantıkî kesinliğin yerine geçebilen bir mantıkî kesinlik ile kendisinin yerine hiçbir şeyin geçemeyeceği, –çünkü bizim mahiyetimiz olan veya bizim onun mahiyeti olduğumuz– yarı ontolojik kesinlik arasındaki fark mevcuttur.

54. Kur’ân’a göre Allah, İbrahim’i yakacak ateşe “Serinlik ol!” diye emretmiştir ve bu emir, eğer ateşin tabiatı yakmak olmasaydı anlamsız olurdu ve bu yüzden Eş’arî düşüncesini peşinen ve ilâhî olarak çürütmektedir.

55. Belirtilmelidir ki nasıl ki göreceli mutlak olduğu gibi –bu ifadenin mantıksal saçmalığı ontolojik olarak makul anlamına engel değildir– doğal olarak doğaüstü de vardır ve bu da tam olarak, içkinlik sebebiyle, kozmik sebepliliğe kalıcı müdahaledir.



İKİNCİ BÖLÜM

ONTOLOJİ VE KOZMOLOJİ

TÜMEL KATEGORİLER

aristo, kategoriler –cevher, nicelik, nitelik, görelilik, faillik, münfaillik, mekân, zaman, konum, sahiplik– tablosunu di-
kerken, görünen o ki varlıkların somut tabiatından ziyade aklî
tasnifi ile ilgilenmiştir.¹ Bizim bakış açımız* Meşşâî/Peripatetik
felsefeden ziyade kozmolojiye yakın olduğundan –her ne kadar
sınırlar değişkenlik arz etse de–, biz aşağıdaki sayımı tercih ede-
ceğiz: (1) Nesne ve özne, mekân ve zaman, ki içeren kategori-
lerdir. (2) Madde ve enerji, sûret ve sayı, ki içerik kategorileri-
dir. (3) Nitelik ve nicelik, basit ve karmaşıklık, ki nisbet katego-
rileridir. Yaklaşık ve sembolik konuşacak olursak, her çiftin ilk

1. Yunanca *kategoria* kelimesi, iddia, son tahlilde nihaî bir düşünce bi-
çimi anlamına gelir. Bu da, başka kavramları veya hatta varlığa etkisi
olan bütün kavramları sınıflandırabilen anahtar bir kavram demektir.

* İngilizceye çevirenin notu: Ayrıca yazarın şu kitap bölümlerine bkz.
“Structure and Universality of the Conditions of Existence”, *From the
Divine to the Human* içinde ve “Hypostatic and Cosmic Numbers”,
Esoterism as Principle and as Way içinde.

terimi statik iken, ikincisi dinamiktir. Bu kabul edildiğinde, diğer muhtemel bakış açılarını dışlayamayız; ister bu bakış açıları daha analitik/tahlilci olsun, ister tam tersine daha sentetik/terkibci olsun fark etmez ve onlara her zaman bir tabiat sembolizmi tarafından işaret edilir.²

Bu, bütün kategorilerin eşit olduğu anlamına gelmez: Dolayısıyla mekân, daha ziyade eşyanın “varlığı” ile ilgili iken, zaman “oluş”u ile ilgilidir. İnsanî döngünün başlangıcında –“altın çağ”da– bir bakıma baskın olan mekân iken, döngünün sonunda baskın olan zamandır. Benzer şekilde, biçim sayıya baskın gelir, tıpkı nitelik niceliğe göre öncelikli olduğu gibi. Ve madde de enerjiden önce gelir, tıpkı “var olma”, “yapma”dan önce geldiği gibi. Fakat burada insan kesinlikle tersini de söyleyebilir ve bunu da “ince” olanı “kaba” olana karşıt yapmak sûretiyle yapar. Özne ve nesne kategorilerine gelecek olursak, bu ikisi ontolojik olarak ve dolayısıyla nitelik itibarıyla birbirlerinin yerine geçebilir: Mesele hangi kutba vurgunun yapılacağını, yani Tanrı’nın veya Tanrı’nın yansımasının hangi tarafta yer aldığını bilmektir.³

Ne kadar varoluşsal kategori olduğu sorusuna basit ve kesin bir cevap vermek mümkün değildir.⁴ Bu meselede sınır çizgileri hem kesin hem de müphemdir: Şöyle ki bir yandan belli bir tanım işlevinde seçilen kategorilerin sayısı kesindir, ama tanımlayıcı bakış açıları çeşitlidir; diğer taraftan ve böylesi bakış açılarının ve sistemlerin dışında, kategorilerin sayısı, tıpkı fenomenlerin sayısı gibi, sınırsızdır. Örneğin renk bütün muh-

-
2. Şu temel sayımı zikrederim: mekân, zaman, şekil, sayı, madde. Bu beşli sayım temeldir; çünkü beş köşeli yıldız sembolizmiyle, insan bedeniyle, el ile, beş unsurla ilişkilidir. Bazıları hayatı maddenin yerine koyar ve her şeye nüfuz eden enerjiyi şüphesiz hiç düşünmez.
 3. Vedānta bütün vurgusunu mutlak Zat üzerine yerleştirir; buna karşılık dinler özellikle Tanrı-Nesne’yi, yani mutlak biçimde öteki olanı tasavvur eder.
 4. Aristo on taneye işaret eder, ama başka bir yerde sadece üç tane zikreder: cevher, nitelik, görecelik.

temel renkleri kuşatan bir kategoridir; ancak belli bir renk yeni bir kategoridir ve kendisinin bütün tonlarını içerir, ama diğer renklerin tonlarını içermez; ki bu da modaliteleri içeren her şeyin –modaliteleri içerdiği için– bir kategori olarak değerlendirilebileceği anlamına gelir. Böylece, Aristocu “görelilik/izafet” kategorisi, başka belirsiz bir tasavvur edilebilir kategoriler dizisinin paydasıdır. Bu kategorilere örnek olarak sebep ve sonuç, gerçeklik ve mümkünlük,⁵ kuvvelik ve fiillik, zorunluluk ve özgürlük, faillik ve münfaillik, içeren ve içerik, fazlalık ve mahrumluk; ikincisi, özü doğru aracı seçmekte yatan Meşşâî ahlâkının hareket noktasıdır.



Yunanlılar ve onlardan sonra Aziz Augustine, kendini bildirmenin İyi’nin (*Agathón*) tabiatında var olduğunu öğretmiştir; bu da Âlem’in her seviyesinde içerenlerden, içerikten ve modalitelerden oluşan –“Tanrı’nın yüce şanı için”– varoluşsal bir sistemin varlığını açıklamaktadır.

Biraz önce zikrettiğimiz İyi fikri bize tekrar hayatî kötülük probleminde dönmemize imkân verir. Haklı olarak kötülük olarak isimlendirdiğimiz şeyin –iyinin yokluğunun– uzak ve dolaylı sebebi Küllî-İmkân’ın (*All-Possibility*) [Tanrı’nın] sırrıdır. Şöyle ki Küllî-İmkân sonsuz olduğundan, zorunlu olarak kendi nefyinin imkânını ve dolayısıyla imkânsızın imkânını veya “yokluğun varlığı”nı içerir. Bu paradoksal imkân, bu “saçmanın mümkünlüğü” –var olduğundan ve hiçbir şey Varlık ile örtüşen İyi’den ayıramayacağından– zorunlu olarak olumlu bir işleve sahiptir ve bu işlev de “zaman”da veya ardıllıkta olduğu kadar mekânda veya beraberlikte de tezat aracılığıyla İyi’yi ve –pek çok “iyileri”– açığa çıkarmaktır. “Mekân”da kötülük iyiliğe zıttır ve bu sebeple iyiliğin parıltısını artırır ve aksi ile onun tabiatını ortaya çıkarır;

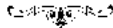
5. Burada mümkünün de kendi mertebesinde gerçek olduğuna itiraz etmeye gerek yoktur; çünkü söz konusu ayırım bakımından, gerçek, etkin veya etkilenmiş bir eşanlamlısıdır.

“zaman”da, kötülüğün son bulması, *hakikat her şeyi yener* ilkesine uygun olarak, iyiliğin zaferini açığa çıkarır; bu iki biçim, kötülüğün “gerçek dışılığı”nı ve aynı zamanda vehimselliğini açığa çıkarır. Bir başka deyişle, kötülüğün işlevi iyiliğin belirgin şekilde açığa çıkmasını ve nihai zaferini sağlamak olduğundan, kötülüğün bizzat tabiatı itibarıyla kendi nefyine mahkûm olduğunu, iyiliğin ya “mekânsal” ya da “zamansal” yokluğunu temsil eden kötülüğün bu yokluğa –ki ya varlığın yokluğudur ve dolayısıyla hiçliktir– râci olduğunu söyleyebiliriz. Birisi kalkar ve iyiliğin de benzer şekilde yok olacağı itirazını yaparsa cevaben deriz ki, iyilik ancak kendisi bütünüyle “kendisi” olan semâvî ve ya ilâhî örneğe dönecektir; iyilikte yok olucu şey özünde iyilik değil, onu sınırlandıran şu veya bu zarftır. Birkaç kez dile getirdiğimiz üzere –ki bu da bizi meselenin köküne ulaştırmaktadır–, kötülük ilâhî Güneş’ten, kozmogonik seyrin “taşan” kaynağından, uzaklığın zorunlu bir sonucudur;⁶ sırların sırrı, zatındaki hâli itibarıyla Küllî-İmkân’dır.

Burada şunu dile getirmeliyiz: Birisi kalkıp kötülüğün de benzer şekilde tabiatı gereği kendini bildirme eğilimine sahip olduğu itirazını yapabilir; bu doğrudur, ancak o bu eğilime kesinlikle, iyiliğin yayılımına karşıt olmasıyla ve dolayısıyla bir şekilde iyiliği taklit etmesinin zorunlu olmasıyla sahiptir. Zira kötülük kesinlikle hem karşıtlık hem de taklittir. Şöyle ki karşıtlık çerçevesi içinde, kötülük taklit etmeye mecburdur; “onlar Tanrı’ya ne kadar küfredelerse O’nu o kadar överler”, demiştir Meister Eckhart. Kötülük var olmak itibarıyla, varlık tarafından temsil edilen iyiliğe katılır.

6. Şeytan –Cennetin yılanı–, aslî androjin/çift cinsiyetli dışsallaşır dışsallaşmaz yokluktan ortaya çıkmıştır; şimdi bu âlemin varlığa geliş anı Havvâ’nın yaratılışı ile ve böylece, hâlâ gayr-i maddî olan androjinin bölünmesi ile çakışır. Maddileşme veya düşüş, dışsallaşmadan sonra ve yılanın/şeytanın etkisi ile gerçekleşti; bireysellik –Şeytancılığın [Tanrı’ya isyanın ve benlik iddiasında bulunmanın] ibtidai bir biçimi– maddeye hapsolmayı ve ardından gelen felâketleri, ama uygun lütufları da doğurdu.

Aslına bakılırsa iyilik ve kötülük, tıpkı nesne, özne, mekân ve zaman gibi varlıklara has kategorilerdir; çünkü iyilik –tam olarak, kategoriler tarafından açığa vurulan– eşyanın bizatihi varlığıdır ve böylece bütün eşya “iyiliğin biçimleri”dir; buna karşılık kötülük paradoksal olarak bu varlığın yokluğuna delâlet eder ve aynı zamanda bazı şeyleri veya özellikleri, erişilebilir oldukları seviyede ve ona imkân veren istidatlar aracılığıyla, birbirine bağlar. Ancak bu çekinceye rağmen, insan iyilik ve kötülüğü aşağıdaki gerekçelerle varlık kategorileri olarak görebilir. İyilik bir taraftan İlâhî İlke’nin sıfatlarını açığa vuran her şeyi içerir, diğer taraftan bu aynı İlke’yi varlıkları ile açığa vurmaları ve zorunlu bir ontolojik işlev görmeleri itibarıyla bütün eşyayı içerir. Kötülük de kendi adına, ilâhî nitelikler bakış açısından veya Varlık bakış açısından bir yoksunluk açığa vuran her şeyi içerir; kötülük farklı yönlerden zararlıdır, her ne kadar bu zararlılık bazı durumlarda olumlu etkenler tarafından ortadan kaldırılabilir veya telafi edilse de. Bu da demektir ki ilkece kötü veya zararlı olan ama fiilen böyle olmayan şeyler vardır, aynı şekilde iyi ve faydalı olan [yani ilkece iyi ve faydalı, ama fiilen böyle olmayan] şeyler vardır;⁷ bütün bunlar da sayısız terkipleriyle kozmik oyunun ortaya çıkmasına katkı sağlamaktadır.



“Özne” ve “nesne” kategorilerine gelecek olursak, şu durumu dikkate alarak başlamalıyız: Nesne, kendinde gerçekliktir veya algılanabilirliğine bağlantılı olarak tasavvur edilen gerçekliktir. Buna karşılık özne, kendinde bilinçtir veya algı gücüne nisbetle tasavvur edilen bilinçtir. Her iki durumda da, bir mütekabiliyet ilişkisi ve bir ayrışma ilişkisi söz konusudur. Mütekabiliyet ilişkisi ile ilgili olarak, şöyle diyeceğiz: Âlem, bir algı olmak bakımından onu algılayan öznenin bir parçasıdır; bunun tersi biçimde, benlik, öznenin kendisinin dışında olarak algıladığı bir şey

7. Çünkü, örneğin, iyi bir insanın bedensel çirkinliği ve kötü bir insanın bedensel güzelliği söz konusudur.

olmak bakımından nesnenin bir parçasıdır. İkinci durumda, yani ayrışma ilişkisinde, açıkça nesnel olan “kendinde” olanı “kendine içine çekilmiş” olan saf bilincin karşısına koyarız; son tahlilde bu bizi, Birlik’te ve Görünmez’de buluşan aşkınlık ve içkinliğe geri götürür.

Manevî aklî, hatta daha basitçe dünyevî aklî bilgi seviyesinde, “özne-nesne” tamamlayıcılığı varlık ve düşünce, şey ve fikir, şeklî durum ve fikrî eşitlik arasındaki paralelliktir; işte bu, kıyasın anahtar bir konuma sahip olduğu Aristocu mantığın –veya basitçe mutlak anlamda mantığın– temelini oluşturan şeydir. Bu vesileyle şunu da ifade edelim: Modern insanlar “nesne” ve “özne”den bahsederken şöyle düşünme eğilimindedirler: Nesne bilinemezdir ve özne kesin bilgiden acizdir; bir başka deyişle, modern insanlar “kendinde olan”ın (*das Ding an sich*) vesveselerini ve bilişin varsayılan yetersizliğini hatırlatmaktan hoşlanırlar. Gerçekte, muhtemel ve göreliliye ilişkin bilgi zorunlu olarak muhtemel ve görelidir; ancak bu söz konusu bilginin yetersiz olduğu anlamında değildir –çünkü yeterlilik bilginin bizatihi doğasıdır–, bilakis bizim bir zamanda bir nesnenin ancak tek bir yönünü algılayabileceğimiz anlamındadır ve bu bizim bakış açımıza, yani tam olarak, öznenin bakış açısına bağlıdır. Sadece Mutlak’ın bilgisi mutlaklıktır ve bu böyledir; çünkü, irfanda, Mutlak kendisini insanî öznenin derinliklerinde bilir; işte bu mikrokozmostaki ilâhî içkinliğin bütün sırrıdır.

Biraz önce söylediğimiz açıkça şunu ima etmektedir: Sadece fiziksel –duyusal veya psişik– obje var değildir, aynı zamanda fizik-ötesi Nesne de vardır ve bu Nesne âleme ve dolayısıyla âlemin içerdigi, bütün gerçekliğine ve bütün anlamına ihsanda bulunur. Eğer nesne, “öteki” ise, ilk “Öteki”, aşkın İlke’dir ve bu yüzden nesnel fikri bir taraftan var olan her şeyi içerir, diğer taraftan sadece kendisi Var olan’ı içerir. Aynı şey, gerekli değişiklikler yapıldıktan sonra, öznel fikri için de geçerlidir: Eğer bir taraftan özne hem psişik hem de duyusal benlik ise, diğer taraftan Akıl ve içkin Söz’dür (*Logos*); Söz de saf Bilen’dir ve bilinci ilke olarak insanî benlikten İlâhî Zât’a kadar uzanır.

Göreceli “öteki” ve göreceli “kendisi” açıkça, tamamlayıcı bir karşıtlık oluşturur; buna karşılık “mutlak Öteki” ve “mutlak Kendisi” örtüşür. Burada birisi; “göreceli kendisi” ile, yani benlik ile, “mutlak Öteki”, yani Tanrı arasında bir çatışmanın da olduğu şeklinde bir itirazda bulunabilir; ne var ki aslında bizim muhatap olduğumuz Tanrı “mutlak Tanrı” değildir veya ancak “göreceli bir mutlak” anlamında öyledir. Ve eğer biz saf Mutlak’ı tasavvur edebilirsek, bunun sebebi Akıl’ımızın, ki “yaratılmamış ve yaratılamaz”dır, “Tanrı’nın bizatihi derinliklerine” nüfuz ettiğindendir; bir kez daha Aşkın ve İçkin, Bir ve aynıdır. Özgürleştirici/Kurtarıcı Bilgi eşyanın mahiyetine vâkıf olmakta yatar, çünkü bizim eşyanın mahiyetine vâkıf olmamız eşyanın mahiyetinde mevcuttur.

Bütün bunlar şu anlama gelir: Kozmik/kevnî nesne –âlem–, iki tamamlayıcı boyut arasında, yani aşkınlık ve içkinlik arasında, asılı gibidir: Şöyle ki bir taraftan Tanrı sonsuz biçimde âlemin “üstünde” olan “Öteki”dir, diğer taraftan âlem O’nun kendisinde mevcut olduğu Kendi tecellîsidir; bu da şu demektir ki bu içkinlik olmaksızın âlem hiçliğe indirgenecektir ve âlem –içerdiği her şey– zorunlu olarak semboliktir. Bir anlamda hiçbir şey Tanrı’ya benzemez; ama bir başka anlamda, her şey O’na benzer, en azından olumsuz değil, olumlu tecellî anlamında. Benzer şekilde insanî özne –benlik–, sanki “yükselme” ve “derinlik” arasında asılıdır: yani sanki, “Göklerde” ikamet eden İlâhî Varlık ile “kalbin derinlikleri”nde ikamet eden İlâhî Zât arasında asılıdır. Birincisi [“Gökler”deki İlâhî Varlık] ayırıcı boyuttur, yani tapınma, ibadet, şeriat, itaat ve, kısaca, din boyutudur; ikincisi ise birleştirici perspektiftir, yani bilgelik ve birlik perspektifidir; yahut, kesinlikle sadece “düşünce” olmayıp aynı zamanda “varlık” da olan saf kutsallık perspektifidir.



Eşyanın tabiatı, olumlu olan bir teosofi ile olumsuz olan bir teosofi arasında veya teşbihçi (*cataphatic*) ve tenzihçi (*apophatic*) bakış açısı –veya yaklaşım biçimi– arasında bir denge gerek-

tirir. Tanrı Kendini bilir; hatta şöyle de diyebiliriz: O, Kendisine ilişkin *bilgidir* ve O bu bilgiyi insana yansıtabilir ve bu yüzden insanın insan olmak bakımından Tanrı'yı bildiğini söyleyemeyiz. Her hâlükârda, olumlu veya olumsuz –ya da kapsayıcı veya dışlayıcı– olan bir kavramsallaştırma arasındaki ayrım ancak düşünce veya ifade düzleminde gerçekleşebilir, saf akletme düzleminde değil; çünkü saf akletme düzlemi öz itibarıyla öz-nesne ayrımını aşar.

Mutlak manâda bilinç, özne ile ve yine mutlak manâda varlık, nesne ile saf ve basit şekilde karıştırılmamalıdır; çünkü özne vardır ve nesne bilinç ile bağlantılı fenomenleri içerir. Dahası, varlık ile bilinç arasında takdir edilebilir bir nisbetsizlik varmış gibi görünmektedir, çünkü –yukarıda dile getirdiğimiz üzere–, bilinç varlık içinde yer alırken, varlık illa ki bilinçli değildir; bununla birlikte var olan şeylerin tam olarak var olması için bir şahide ihtiyaç duyar: Şöyle ki bir anlamda, bilinçsiz bir nesne onu algılayan bir özne olmaksızın bir hiçtir; cansız nesnenin kaba varlığı bir tür sanallıktan ibarettir.⁸



Mekân tefrik eder/ayırmlaştırır ve muhafaza eder; zaman değiştirir ve dönüştürür. Bazı sembollerin önemi, ilk bakışta çok açık görünen, ama derinlemesine nadiren incelenmiş şeyleri bizi burada zikretmeye mecbur bırakmaktadır. Zikredeceğimiz bu şeylerden ilki, mekânın üç boyuta sahip olmasıdır: uzunluk, genişlik ve yükseklik; bu durumda altı öznel boyuta sahiptir: yukarı, aşağı, sağ, sol, ön ve arka. Benzer şekilde zamanın da dört nesnel boyutu vardır –yani bir döngünün dört aşaması: sabah, gündüz, akşam, gece; ya ilkbahar, yaz, sonbahar, kış; ya da çocukluk, gençlik, olgunluk ve yaşlılık. Ve iki öznel boyut: geçmiş ve gelecek; şimdi/hâlihazır, mekândaki merkez gibi kavrayışımızın ötesindedir. Bütün bu unsurlar manevî veya basitçe ahlâkî ha-

8. Pascal özetle demiştir ki: biz küçüğüz, ama bunu biliyoruz; oysa evren kıyas kabul etmez [derecede büyük], ama bunu bilmiyor.

yat düzleminde ve ayrıca ontoloji ve kozmoloji düzleminde farklı analogilerin ortaya çıkmasına sebep olur.

Mekân ve zamanın –bizim tecrübe ile bildiğimiz mekân ve zamanın⁹– psişik ve bedensel olguları içerdiği, ama ruhun alana ulaşamadığı belirtilmelidir. Psişik unsurlar aslında kendilerini belli bir yere sabitleyebilir ve belli bir süreye sahip olabilir, ki bu durum mutlak anlamda bir fikir, bir bilgi, bir ilke ile ilgili olarak mümkün değildir.

Burada şunu da zikrelelim: “Mekân” ve “zaman”dan bahsetmek yerine, –Aristo’nun yaptığı gibi– “yer” ve “an”dan da bahsedebilir ve böylece onların somut uygulamalarını, ama genel fikirlerin zararına olacak şekilde, vurgulayabiliriz. Bu aşağıdaki mülâhazalardan hareketle kolayca görülebilir: Bir taraftan madde ile mekân arasında diğer taraftan enerji ile zaman arasında bir ilişki vardır. Şöyle ki madde öz itibarıyla eterdir / esirdir ve eter / esir de aslında mekân ile özdeştir, buna karşılık enerji – en azından fiilde– ancak zaman içinde tasavvur edilebilir, çünkü pratikte değişim ile örtüşür.

Zamana aktarılan nokta –mekânsal bir sembol– âna işaret eder; psikolojik ve manevî olarak konuşacak olursak, nokta yoğunlaşmadır. Daire sadece mekânsal sonsuzluğu değil, ebediliği-ezeliliği de [yani zamansal sonsuzluğu da] ifade eder. Daire sonsuzluğu ifade eder, çünkü merkezi uzatır ve sınırsızca kendilerini tekrarlayan eşmerkezli daireleri hatırlatır. Daire ezeliliği-ebe-

-
9. Çünkü başka kategoriler de olduğundan, her kategori evrensel bir ilkenin –belli bir kozmik/kevnî düzeyde– bir tezahürüdür. *Survey of Metaphysics and Esoterism* (Metafizik ve Ezoterizm Araştırması) adlı kitabımızın “Creation as a Divine Quality (İlahî Bir Sıfat Olarak Yaratma)” bölümünde, Hindu tasavvurlarının genelde sistematik olmaktan ziyade gösterici olduğunu belirtmiş ve bununla mekân ve zamanın, saf veya ilâhî Mâyâ’nın tamamlayıcı cüzleri olarak sunulduğunu kastetmiştik; harfî olarak alındığında, bu, maddî şeylerin, içerikleri sayesinde ilâhî Mertebe’de/Hazret’te yer aldığı anlamına gelecektir; ancak sembolik veya işaretssel konuşacak olursak, bu görünüşte kısıtlayıcı dil yeterlidir.

diliği ifade eder, çünkü ne başlangıcı ne de sonu vardır. Daire semavî kubbenin ve ufkun yuvarlaklığını hatırlatır ve bu sebeple mekânın bir imgesidir; benzer şekilde, kare yıllık döngünün dört aşamasını hatırlatır; bunun bir sonucu olarak zamanın bir imgesi olabilir. Dörtlük, mekânda istikrara işaret eder; zamanda harekete işaret eder; manevîyatta ilerlemeci hareket ve nitel istikrar, gerçekleştirmenin olmazsa olmaz şartlarıdır. Bu yüzdendir ki sayısal ve geometrik semboller sadece mekânda değil, zamanda da uygulamalarına sahiptir; bu semboller söz konusu uygulamalarına apriori olarak ontolojik, kozmolojik ve manevî düzlemlerde sahiptir ve kozmik düzlemler bu düzlemlerin sadece yansımalarıdır.



Zaman tıpkı mekân gibi madde, enerji, sûret ve sayıyı içerir; bununla birlikte maddenin mekâna, enerjinin de zamana daha yakın olduğu söylenebilir. Mekân kendisini dolduran ve kendisinden dört unsurun ve bütün cevherlerin kaynaklandığı temel madde olan etere/esire denktir; zaman değişime ve dolaşısıyla onu harekete geçiren enerjiye denktir. “Madde” demek, “kristalleşme” veya “katılaşma” demektir; “enerji” demek, “titreşim” demektir.

“Sûret/form” kategorisine gelecek olursak –ki fiziksel biçimi altında *a priori* olarak tasavvur edilir–, iki boyutlu sûretlerin üç boyutlu sûretlerden, yani sayıların hacimlerden ayırt edilmesi gerekir;¹⁰ sonra daire, üçgen ve diğer sûretleri, kısaca, düzensiz ve düzenli bütün geometrik imkânları idrâk ederiz; tamamen farklı bir düzlemde, keyfî ve zorunlu, güzel ve çirkin, asil ve bayağı sûretler arasındaki –zevklerimizden tamamen bağımsız olan– farklılığı da unutmayalım. Bu sûretler, içeriklerinin olumlu veya yoksun oluşlarına dayanır.

10. Başka mertebelere taşındığında, alan ölçümsel ve üç boyutlu geometri arasındaki fark soyut ile somut, teori ile pratik, program ve gerçekleştirmede, hakikat ve gerçeklik, doktrin ve kutsallık arasındaki farklılığa eşittir.

Sayılar alanında, her şeyden önce çift sayılar ile tek sayıları birbirinden ayırt etmelidir; tek sayılar birliğe işaret eder ve ilkeye dönüşü hatırlatırlar, buna karşılık çift sayılar yansıma-ya [tecellîye] ve dolayısıyla artan uzaklığa delâlet ederler. Sonra, birliği tekrarlayan veya artıran tam sayılar ile birliği bölen kesirler ayırt edilmelidir. Tam sayılar tecellîye veya gerçekleştirmeye işaret ederken, kesir sayılar –ki birlik içinde kalırlar– ilkeye veya potansiyelliğe/bilkuvvelîğe işaret ederler. Son olarak, basitçe nicel olan sayılar ile sembolik ve nitel olan sayılar arasında da bir ayrım vardır. Sembolik ve nitel sayılar –ikilik, üçlük, dörtlük gibi–temel geometrik şekillere ve Pisagorcü sayılara eşdeğerdir.

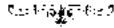
Ve şu önemlidir: Olumlu veya aktif ilke ile tek sayılar arasında ve yine olumsuz veya pasif ilke ile çift sayılar arasında bir benzerlik vardır; işte bu, bütün zıtlıkları ve tamamlayıcılıkları belirleyen *Yang* ve *Yin* çiftidir. *Yin* aktif ve pasif, eril ve dişil gibi birleştirici iken, *Yang* ise olumlu ve olumsuz, iyi ve kötü gibi ayırııcıdır. Tek sayılar merkeze doğrudur, eşyayı Birliğe irca ederler ve dolayısıyla Birliği çokluk biçiminde temsil ederler; buna karşılık çift sayılar merkezden uzaklaşma eğilimindedirler, çokluk ve belirsizliğe yansımayı temsil ederler. Ancak iki ilke, yani *Yin* ve *Yang*, *Tao*'dan sudûr ettiğinden –*Tao*'daki tezâhürleri sırasıyla Sonsuzluk ve Mutlaklık'tır–, temel teşkil eden birliklerini zorunlu olarak bizzat ayrılıkları düzleminde tezâhür ettirirler ki bu da *Yin-Yang*'ın delâlet ettiği şeydir. Nitekim *Yin-Yang*'da siyah, beyaza katılır; beyaz da siyaha katılır. Bir başka deyişle, erillik bir dişillik unsuru içerir, dişillik de bir erillik unsuru içerir ve her iki kutup farklı derecelerde olumlu ve olumsuz bir işleve sahiptir. Birinci durumda –birkaç kez ifade ettiğimiz gibi– eril unsur, Mutlak'a işaret ederken, dişil unsur Sonsuz'a işaret eder; ikinci durumda ise, erillikte bir kasılma/kabz ve katılma tehlikesi var iken, dişillikte çözülme ve belirsiz/sonsuz dışarıya açılma/yayılma eğilimi vardır. Son olarak şunu da ekleyelim –ki bu yukarıda zikredilen telafi edici mütakabiliyeti kendi usûlünce ispatlar–: Geometrik sembolizmde *Yang*, birliği sınırlayan, “kuşatan” ve do-

layısıyla birlikte ilişkilenen yüzeyler tarafından temsil edilir. Buna karşılık *Yin* –üç veya daha fazla dala sahip– yansıtan ve “yayılan/ışık yansıyan” yıldızlar tarafından temsil edilir; bütün bunlar tek ve çift sayılar meselesinden bağımsız olarak böyledir.¹¹ Bir Uzak Doğu sembolü hakkındaki bütün bu konudan uzaklaşmanın gerekçesi, bu sembolün bir sayısal boyut veya daha doğrusu bir ikilik öğretisi ima etmesidir.

İlk dört sayı ve ilk dört şekil ile ilgili olarak yarı ilâhî bir şeyler vardır; çünkü bunlar bir yandan kendi aralarında, diğer yandan diğer bütün sayılara ve şekillere nisbetle benzersizdirler. Nokta, çizgi, üçgen ve kare temel itibarıyla farklılaşmıştır; sanki her biri ayrı bir tür oluşturur; buna karşılık müteakip şekiller, beşgenden başlamak üzere, bir ve aynı türe aitmiş görünürler; ayrıca dizileri birdenbire dairede son bulur,¹² çünkü yüz tane veya bin tane açığı sahip normal bir çokgen düşünülemez; zaten onikigen “nefessiz kalmak” izlenimi verir. Dolayısıyla ilk dört sayıda olduğu gibi ilk dört şekilde de yarı mutlak bir şeyler vardır; bunlar, deyim yerindeyse, cevherî/hipostatik sembollerdir; buna karşılık beş sayısı beşgen veya beş köşeli yıldız –veya beş dallı yıldız– ile birlikte âlemi, yaratılışı ve kozmosu/keveni başlatmış gibi görünmekte, aynı zamanda zorunlu biçimde, Tanrı’daki ilk örneklerle işaret eder. Bir başka deyişle, Saf Varlı-

-
11. Benzer, ama daha az doğrudan bir şekilde, gamalı haç bir “yıldız” biçiminde ve merkezkaç tarzında *Yin-Yang*’ın ve türevlerinin bir “yüzey” biçiminde ve merkeze doğru tarzında temsil ettiğini ifade eder. Bu mesele Alman İmparatoru II. William’ın sembolist arkeolojisine dair risalelerinin birinde (*Die Chinesische Monade*) ele alınmıştır; aynı risalede, yazar bu ikiciliğin/düalizmin (*Yin ve Yang*) esaslı biçimde, Zerdüşt’ün ve daha sonraları Maniheizm’in öğrettiği şekliyle, Farsların ikiciliğinden ayrı olduğunu belirtir; çünkü Farsların ikiciliğine göre bu iki ilke arasındaki savaş, ışığın karanlığa galebesi ile sonuçlanacağı varsayılırken; Çin’de *Yin ve Yang*... uyumlu ve dengeli bir ilişkiyi temsil eder.
 12. Aslında daire bütünlüğü simgeler, tıpkı noktanın birliği simgelediği gibi; diğer bütün geometrik figürler veya sayısal değerler bu iki kutup arasında yer alır.

ğı “tanımlama” ve “tasvir etme” ayrıcalığına, -tabir yerindeyse- sahip olanlar, ilk dört sayı ve ilk dört şekildir; bu, onların bütün aslî ve dolayısıyla benzersiz anlamları dikkate alındığı takdirde, keyfî bir sınırlandırma değildir.



Geometrik şekillerde mekân sûret olur; ritimde, zaman sayı olur; âlem, güzellik veya çirkinlikleri düzenliliklerinde veya düzensizliklerinde yatan şekillerden ve ritimlerden örülmüştür. Ve bu da güzelliğin sadece sûrete değil, sayıya da ait olduğunu gösterir. Şu anlamda ki mükemmel sûretler –özellikle insan bedeni- yapılarında sayıyı içerir, sayı ise tam olarak onların düzenliliklerini ve dolayısıyla estetik değerlerini oluşturur. Ve eğer her sûret zımnen bir sayı ise, her sayı da zımnen bir sûrettir.

Haç, sûret kategorisinde, aslî öneme sahip bir şekildir; zira haç, hem dikeylik hem de yataylık itibarıyla simetri ve uyumun sembolüdür. Dikey olarak, simetri karşıtlığı ifade eder; yatay olarak ise tamamlayıcılığı ifade eder. Bir başka bakış açısından, dikey çizgi yaratıcı yansıtmayı veya kozmogonik uzatmayı ve dolayısıyla evrensel bütünlüğü, *Ātmā-Māyā* bitişikliğini temsil eder; yatay çizgi de kendi payına, ilk planda, varoluşsal olarak denk, ama işlev itibarıyla denk olmayan ayrılaşmaları temsil ediyorsa da, ahlâkî ve estetik karşıtlıklar gibi uyumsuzlukları içerir.¹³ İşin doğrusu, dikey eksen mutlak ve göreceli, ilke ve tezâhür, cevheresel ve arazsal gibi “derecelere” karşıttır –her ne kadar bu söz uygunsuz olma riskine sahip ise de–, temsîlî olarak şöyle diyebiliriz: varlık ve hiçlik. Buna karşılık yatay eksen, aktif ve pasif, hareketli ve hareketsiz, sert ve nazik gibi “haller (*modes*)”e karşıttır. Ne var ki bu durum, hallerin dikey ekseninde ve derecelerin yatay ekseninde ortaya çıkmasına engel değildir. Ki bu

13. Genel anlamda geometrik sembollerle ilgili olarak şunu ekleyelim: Üç boyutluluk yatay düzleme öznel ve nesnel, evveli ve âhiri, kısaca tecrübe, geçiş ve geleceğe işaret eden kutupları katmak suretiyle bu sembolizmi daha da karmaşıktır.

da, her iki durumda –gerekli değişiklikler yapılarak–, ele alınan unsurlara yeni bir anlam kazandırır. Ve şu noktanın aslı bir önemi vardır: Mutlak İyi’den ayırt ettiğimiz her şey, ya O’nu uzatır ya da O’na karşıttır, en azından görünüş itibarıyla; çünkü hiçbir şey Tanrı’ya gerçekten karşıt olamaz.



Şimdiye kadar dört içeren-kategoriden bahsettik: nesne, özne, mekân, zaman; dört içerik-kategoriden: madde, enerji, sûtret, sayı; arkasından nisbet kategorileri gelir: nitelik, nicelik, basitlik, bileşiklik, ki bunlar önceki kategorilerin biçimlerini belirler. Nisbet kategorilerinden her biri aslında bir veya daha fazla nitel yön ve dolayısıyla bir veya daha fazla nicel yön içerir: Şöyle ki bir nesne değere sahip olabilir, çünkü değerli bir maddeden yapılmıştır, ama söz konusu nesne değere sûtretinin sembolizmi ve güzelliği sayesinde de sahip olabilir; benzer şekilde, bir nesne ya boyutu ya tekrarı ya da çokluğu sebebiyle etkileyici olabilir. Nitelik ya cevherî ya da dışı vurucu olabilir; nicelik ya sürekli ya da süreksiz olabilir.

Nicelik kavramı içinde ima edilen “boyut” bizi şu noktaya ulaştırır: Bütün varoluşsal kategorilerde “sonsuz büyük” ile “sonsuz küçük” arasında, uygun biçimlere göre, bir karşıtlık vardır; şimdi hiçbir şey Mutlak’ın dışında metafiziksel olarak sonsuz olamayacağına göre, bu durumda “iki sonsuz”un, yani küçük ve büyüğün –dolayısıyla “sonsuz” sözcüğü sadece göreceli ve empirik bir anlama sahiptir¹⁴– zorunlu olarak bir sınıra ulaşması gerektiğini kabul etmeliyiz. Bu sınır şüphesiz hayal edilemezdir, ama her hâlükârda tasavvur edilebilirdir. Zira bir insan her iki görünüşte sonsuzluğun –tabiri caizse– bir tür aşırı doyum ve “ontolojik patlama” ile bir anlamda hiçliğe açıldı-

14. Sonsuzdan bahsederken, basitçe, kendi alanında sınırları olmayı kastediyoruz; bu terimi sadece metafizik Sonsuza hasretmek için bir gerekçe görmüyoruz; özellikle, çünkü dilin kullanımları böyle yapmaya bizi mecbur tutmuyor.

ğını pekala tasavvur edebilir. Bu aşırı doyum ve “ontolojik patlama”nın ilkesi veya tezâhürü, kategorilerin özel sınırlılığı tarafından verilir.

Bu bağlamda şunu da ifade edelim: İnsan tabiatı nokta-i nazarından sonsuz büyük ve sonsuz küçük, ilkece iki sürgün ve dehşet uçurumudur; ilkece diyoruz, çünkü gerçekte kozmik/kevnî konumumuzun koruyucu duvarlarını delmek mümkün değildir. Bu konumun hem inayet hem de kural koyuculuk yönü vardır ve insan fail/yeter sebepten mahrum olmak pahasına eşyanın gerçek ölçüsüdür. Burada vurgulamak istediğimiz şu ki tabiatları gereği ve bir anlamda rahmet olarak insana yasak olan kozmik/kevnî boyutlar vardır; bizim engellerimizi aşmak, insanî olandan ve dolayısıyla ilâhî olandan çekilmektir.¹⁵ Çünkü biz, ancak Allah’ın inayeti olan kendi kozmik/kevnî konumumuzdan başlamak kaydıyla hayatın anlamını gerçekleştirebiliriz ve gerçekleştirmeliyiz ve şu “içinizdeki Tanrı krallığını” derinden anlayabiliriz ve anlamalıyız.

“Büyüklik” ve “küçüklük” kavramları ile ilgili olarak, bu iki özelliğin de öncelikli olarak göreceli değerlendirmeleri temsil ettiği ve hiçbir şeyin özü itibarıyla küçük veya büyük olmadığı şeklinde bir itirazda bulunulabilir, ki böyle bir itiraz hem doğrudur hem de yanlıştır. Yanlıştır, çünkü bu itiraz ilk olarak eşyanın ölçülerinin arketiplere/aslı örneklerle ve dolayısıyla ilâhî amaçlara karşılık geldiğini; ikinci olarak da insanın, aklının “merkezî” ve dolayısıyla “küllî” olması sebebiyle –ki bu da tam olarak insanî durumun varlığının sebebidir– bu amaçların bir ölçütü olduğunu unutmaya varmaktadır. Bir başka deyişle: Bir şey dıșsal/arızî olarak büyüktür, çünkü biz o şeyden daha az büyüğüz; bir şey açığa vurduğu varoluşsal imkân sebebiyle zâtî olarak büyüktür; insanî öznellik burada bir görme yanılsamasının sebebi değildir, bilakis gerçekliklerin sonucudur ve bu sonucun yeterli idrâki Yaratıcı tarafından görülür. Bu nokta son derece önemlidir, çünkü

15. Nükleer fizik ve uzayın fethi bu türden girişimlerdir ve bu tür girişimler, en azını söyleyecek olursak, tamamen bereketsiz girişimlerdir.

bütün bir sembolizm teorisini desteklemektedir; ayrıca, eğer bütün değerlendirme sırf göreceli veya öznel olsaydı, değerlendirecek bir şey kalmazdı ve nicelik, nitelik ve öncelik kavramları bütün anlamını kaybederdi. Bu söylediklerimiz şunu göstermektedir: İnsanın diğer binlerce aşama arasında sadece bir aşama olduğu ve dolayısıyla “Tanrı’nın sûretinde yaratılan” bu fenomen de [insanda] yarı-mutlak, mükemmel veya kesin bir şey olmadığı şeklindeki evrimci düşünce yanlıştır. Yine evrimci düşünceye göre, kısaca, anlamlı [ilâhî] arketiplerin/aslî örneklerin yansıması yerine, söz konusu olan, her zaman geçici ve fiilen canavarımsı olan tamamen muhtemel [ve zorunlu olmayan] bir önemsiz formlar dizisidir.

Bu kadar konudan uzaklaştıktan sonra şimdi nisbet kategorileri genel meselesine veya “basitlik” ve “bileşiklik” iki kategorisi meselesine dönelim. Her kategori bir çekirdek ve bir de açılım içerir; bir “asıl/kök” ve bir de “tepe” de diyebiliriz. Örneğin, mekânın kökü oldukça açık bir şekilde noktadır veya merkezdir, tepe ise boşluk veya mesafedir; madde için, kök eterdir/esirdir, tepe ise beş unsurdur ve kimyasal maddelerdir; sûret için kök felektir, tepe ise şekillerin ve hacimlerin çokluğudur.

Şu da belirtilmelidir ki tıpkı değerli ve bayağı maddeler olduğu gibi mükemmel ve mükemmel olmayan sûretler vardır; buna karşılık böyle bir alternatif mekân ve zaman için yokmuş görünmektedir, çünkü bu ikisinde nitelik belli bir arazda değil, onların genel yönlerinde bulunmaktaymış gibi görünmektedir. Ancak mekân, ki özü itibarıyla bir merkezi yoktur, “yıldızlar”dan örülmüş bir doku gibidir; bir başka deyişle, tam da zâtı gereği, merkezî nokta nitel fikrini gerçekleştirmektedir. Kutsal coğrafya, bu merkezî nokta nitel fikrine dair, sembolik ve yaklaşık olarak da olsa, sayısız örnek sunmaktadır. Benzer şekilde, zaman tam da zâtı gereği “altın çağlar”ı içermektedir. Bu çağlar zorunlu döngüsel tezâhürleri dışında, insanî fenomenler düzeninde az çok mümkün bir tarzda yansımaktadır. “Mekân” demek, “ağ örgüsü” demektir; “zaman” demek, “ritim” demektir.

Var olması gereken, dolayısıyla var olmaması imkânsız olan şey, kategoriler aracılığıyla gerçekleşir; kategoriler mümkünün bütün biçimleri “tiyatro”sunu oluşturur. Bu biçimler ya makul ya da paradoksaldır. Buna ilaveten, ilkece mümkün olan ile fiilen mümkün olan ayırt edilmelidir ve aynı durum imkânsızlar için de geçerlidir. Bir başka deyişle, tabiatları gereği gerçekleşmeleri zorunlu olduğu için gerçekleşen şeyler ile gerçekleşebilecek olan ama mümkün bir sebep tarafından gerçekleşmeleri engellenen şeyler de ayırt etmelidir; benzer şekilde, ama aksi şekilde, aynı durum imkânsızlar için de geçerlidir. Şöyle ki imkânsızlar ya ilkece imkânsızdır ya da ârızî olarak imkânsızdır ve bu ârızî imkânsızlığın da dereceleri vardır. Ayrıca, iki mümkünlük mertebesi olduğu belirtilmelidir. Bunlardan biri cevherî, diğeri ise kozmiktir/kevnîdir. Her iki mümkünlük mertebesi de ya hiyerarşik olarak düzenlenmiştir ya da sırf farklıdır; işte bu, dereceler ve haller arasındaki –yahut “dikey” ve “yatay” arasındaki– ayrımdır ve bu ayrımın evrensel sembolü haçtır.



Önceden ve antrparantez olarak, iyilik ve kötülük problemini değerlendirmiştik.

Bu meseleyle yakından ilişkili bir diğer mesele, varlık ve yokluk meselesidir. Yokluk kavramı doğrudan bir gerçeklik temsil etmez, ama dolaylı bir gerçeklik temsil eder, ki bu durumu bizzat varlık kelimesi göstermektedir. Tabii ki varlık ve yokluk –ve dahi iyilik ve kötülük– varoluşsal kategoriler olarak görülemez; bununla birlikte, varlık ve yokluk, bir tür prototiptir ve aynı durum Mutlak ve Sonsuz veya –“dikey” anlamda¹⁶– İlke ve Tezâhür, *Âtmâ* ve *Mâyâ* için de geçerlidir. Yokluğun, yok olduğundan, hiçbir şeyin prototipi olamayacağı şeklinde bir itirazda bulunulabilir; ancak bu tam olarak, burada pratik bir ilgi konusu olarak irdelemek istediğimiz meseledir.

16. Yan yana koyma ve tamamlayıcılık düzeni değil, üst üste koyma veya hiyerarşi düzeni.

“Yok” kavramı, aslî olarak mümkün veya var olan bir şeye – açıkça olumsuz– bir işarettir, aksi takdirde anlamsız ve hatta düşünülemez olurdu. Gerçekten de “yok”, kesinlikle bir şeyin var olmadığına delâlet eder: Bir şeyi veya pek çok şeyi veya bütün nesneleri bağlama göre dışlar; zatî bir “yokluk”tan, özünde yok olandan bahsetmek ve bunu onun dışladığı şeylere atıfta bulunmaksızın yapmak terimlerde bir çelişki olacaktır. Bir kap doldurulduğunda ve sonra boşaltıldığında, ortada bir farklılık vardır; şimdi bu fark bir gerçekliktir, aksi takdirde hiç kimse soyulduğundan şikâyet etmezdi. Eğer bu “yok”, özünde bir “yokluk” olsaydı –bir “atıfsal” özelliği olmasaydı–, hazır bulunma ve kayıp olma, doluluk ve boşluk, varlık ve yokluk arasında hiçbir fark olmazdı ve her hırsız birinin cebinde ürettiği “yok”un var olmadığını öne sürerdi; “yok” sözcüğü, tıpkı yokluğun içerikten yoksun olduğu gibi, anlamdan yoksun olurdu. Somut bir bağlamda tasavvur edilen “yok”, pratikte bir şey ile rekabet edebilir; buna karşılık özsel bir yokluk hiçbir şekilde herhangi bir şeye karşıt olamaz veya herhangi bir şey tarafından etkilenemez. Ve benzer şekilde, mekân, mutlak bir boşluk olsaydı –pratikte eter/esir ile örtüşmeseydi [onunla aynı şey olmasaydı]–, mesafe ve ayrılığı içeremezdi; çünkü bir yokluk bir başka yokluğa eklenseydi –bu ekleme işi, muhalliğe düşmeden düşünülebilir olsaydı– bir mesafe oluşturamazdı.

Bu yüzdendir ki mantıken kullanışlı bir “yok”la ilgili olarak mutlak hiçbir şey söz konusu değildir; bu yok, olumsuz biçimde de olsa, kesinlikle bir şeye nisbetledir. Bununla birlikte onun, temsil ettiği olumsuzlamanın/nefyetmenin tamlığı aracılığıyla bir mutlaklık yönü vardır: Şöyle ki 1 ile 2 arasındaki fark görecelidir, ama 1 ile 0 arasındaki fark, apaçık metafizik çekincelerle birlikte, mutlak olarak isimlendirilebilir. Bir şey yarım var olamaz, ya vardır ya da var değildir; dolayısıyla yokluğa nisbetle varlıkla ilgili olarak mutlak bir şey söz konusu olduğundan –ki bu, bütün bir yaratma mucizesidir–, benzer şekilde fiilen, var olan bir şeyin olumsuzlanması veya dışlanması ile ilgili olarak da mutlak bir şey söz konusudur. Ancak buradaki olumsuzlama “bizatihi/özünde olumsuzlama” değil, olumsuzlanan veya dışlanan şeye

nisbetle olumsuzlamadır; işte bu, bizim meşhur “göreceli mutlak”¹⁷ tezimizdir.

“Varlık” kavramı olumlu şekilde gerçekliğe ve sınırlayıcı olarak tezâhüre işaret eder; “sınırlayıcı şekilde” diyoruz, çünkü tezâhür veya varlık, saf Varlık olan İlke’ye nisbetle bir “daha az”dır veya bir sınırlamadır. Gerçekliğe işaret ederken, “varlık” fikri kendiliğinden, “iyi”yi veya “daha fazla” olanı, binaenaleyh niteliği ve niceliği, ama hepsinden önemlisi “hazır bulunma”yı akla getirir. Karşıt “yokluk” fikrine gelince, o, her şeyden önce varlığın “kayıp olma”ya veya imkânsızlığa ve daha göreceli olarak muayyen şeylerin bulunmayışına delâlet eder; yokluk fikri aynı zamanda türevsel ve temsili olarak, “daha az” fenomenini ve bir başka bakımdan, “kötülük” fenomenini ima eder. Ancak bu fikir oldukça paradoksal biçimde aşkın veya ilk mertebeye de itlak olunur: Şöyle ki şehâdet âlemi/görünen âlem nokta-i nazarından –dolayısıyla terimin kısıtlı anlamında varlık nokta-i nazarından– bu âlemin ötesinde ve dolayısıyla varoluşsal sınırlılıklardan azade olan her şey¹⁸ “yokluk”tur.



Varlık kategorilerini incelediğimizde şunu görürüz ki mesele- nin, fenomenleri yapısal şartlarına “indirgeme”yi amaçlayan bir put-kırıcı bakış açısını cesaretlendirmek olmadığı kesindir; çünkü öncelikli olan tezâhür mekanizması değil, içeriktir, mesajdır ve ilâhî amaçtır; bununla birlikte, özü itibarıyla değerlendirildiğinde, bu mekanizma sırası geldiğinde ilâhî bir gizeme işaret edebilir, ki âlemin kendilerinden örüldüğü kategorilerin durumu tam da böyledir. Şöyle bir ısrarda bulunulabilir: İnsanın bir güzelliği

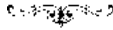
-
17. Dört kandilden biri, ikisi ve üçü söndürülecek olsa aydınlıktaki fark görecelidir; ancak son kandil söndürüldüğünde fark bütündür, çünkü fark ışık ile karanlık arasındadır.
 18. Bu, saf Varlığa ve evleviyetle Varlık-Ötesi’ne işaret etmek için kullanılan “Boşluk” (*Şunya*), “bu değil, bu değil” (*neti neti*) gibi olumsuzlayıcı terimlere imkân verir. Tüm olumsuzlamacı teoloji, bu terminoloji ilkesinden kaynaklanır.

belli bir mekanizmaya indirgeyerek darmadağın ettiğine –sanki böyle bir mekanizmanın yeter sebebi onun sonucu değilmiş gibi–inandığından ötürü zafer narası atmasından daha sapıkça bir şey yoktur; ne var ki bu, modern insanın çok aziz tuttuğu “demistifikasyon/gizemsizleştirme”nin özüdür. Varlığa yönelik gerçekçi tutum esasen tahkir değil saygıdır, dinsizlik değil perestıştır, küfür değil övgüdür. Yüce Varlık sadece, eşyanın yapısının temelini oluşturan yarı matematiksel İlke değil, aynı zamanda –ve hatta en önemlisi–, Mutlak İyi olmak bakımından Kendi değerlerini iletmek için taşmayı dileyendir.

Görünüşler/zuhûr âlemindeki ilâhî gayenin –ve dolayısıyla ilâhî mesajın– önceliği oldukça paradoksal, ama yerinde bir sonuç gerektirmektedir. Bu sonuç, bir “çift gerçeklik”in varlığıdır ki bu kavram Skolastiklerin “çift hakikat”ini akla getirmektedir. Şu halde “olgunun gerçekliği” ile “görünüşün gerçekliği” arasında bazı durumlarda ayırım yapmak zorunludur: Buna göre yeryüzünün yuvarlak olduğu ve güneşin etrafında döndüğü bir olgudur, ama yeryüzünün düz olduğu ve güneşin bir ufuktan diğerine hareket ettiği ilâhî gayede bizim için daha az bir gerçeklik değildir; aksi takdirde insanın tecrübesi –merkezî ve dolayısıyla “her şeyi bilen” yaratık–, *a priori* ve doğâl olarak, bu fiziksel olarak vehimsel, ama sembolik olarak anlamlı gözlemlerle sınırlı olmazdı. Bununla birlikte belli bir bakış açısından fiziksel vehim görecelidir; çünkü insan için yeryüzü kesin şekilde düz bölgelerden oluşur ve sadece bu bölgelerin –yeryüzündeki yaratıklar tarafından algılanamaz– toplamı bir küre oluşturur, öyle ki yeryüzünün hem düz hem de yuvarlak olduğu söylenebilir. Geleneksel sembolizme gelince, o, ahlâkî bir sonuç gerektirir ve bu sonuç da bize insanın, *a priori* ve ilkece, ancak taşıyabileceği ve özümseyebileceği bir bilgi hakkına sahip olduğu sonucunu çıkarmamıza imkân verir; dolayısıyla bu, insanın *homo sapiens* (akıllı insan) olarak sahip olması kastedilen küllî ve manevî bilgiye dâhil edebileceği bir bilgidir.¹⁹

19. Tartışmasız, modern bilimin bilgisi çoktur; ancak gerçek şu ki insan o bilgiyi aklî ve ahlâkî olarak taşıyamamaktadır. Kutsal Kitapların im-

Gökler dönüyormuş gibi görünürken yeryüzü hareketsiz görünüyor ise, bunun sebebi aktif olan ve tezâhürü belirleyen İlke'ye nisbetle tezâhürün pasif olmasıdır.²⁰ Bir anlamda yeryüzü biziz, gökyüzü de bizim tâbi olduğumuz zamandır; bundan da yıldızlar ile bizim kaderimiz arasındaki –mutlak olmayan, ama gerçek olan– ilişki ortaya çıkar.*



Eşyanın tabiatı gereği, her kategori Tanrı'nın bir sûretidir ve dolayısıyla, kendisine göre Tanrı'nın tasavvur edildiği bir ilişki açığa vurur. Şüphesiz, bizim kategorilerimizin –ilk ikisi, yani nesne ve özne kategorileri dışında– katı biçimde varoluşsal ve dolayısıyla “yaratık gibi/*creaturely*” olduğu şeklinde bir itirazda bulunulacaktır. Ancak durum kesinlikle böyle değildir, çünkü bizim bildiğimiz ve bizi belirleyen mekân ve zamanın tecrübelerimiz âlemine ait olduğunu söylemeye dahi gerek yoktur. Yine, var olan her şeyi özü gereği kuşatan zaman ve mekânın, hakikaten evrensel olan şartları –Küllî-İmkân'dan kaynaklanan farklı biçimlere göre de olsa– açığa vurduğu da çok açıktır; bir başka deyişle, “var olmak”, bir “mekân” ve bir “zaman” içinde yer almak demektir. Küllî-İmkân ile ilgili olarak, daha doğrusu Küllî-İmkân'ın gerçekleştirdiği veya aksettirdiği “sûretler” ile ilgili ola-

kân nisbetinde naif olması boşuna değildir. Bu naiflik şüphecilerin alayını harekete geçirir, ama ne basit insanı ne de bilgeyi huzur içinde uyumaktan alıkoyar.

20. Bir Müslüman –gezegenlere nisbetle– güneşin hareketsizliğinin insanlar tarafından görülemeyeceğini, dolayısıyla güneşin Tanrı olduğunu düşünmeyeceklerini söyleyecektir. Dahası unutulmamalıdır ki güneş de, bütün gezegenler sistemiyle birlikte hareket eder; bu gerçek de Batlamyus'a –gerekli değişiklikler sonrasında– kendi Galilei'sinin meşhur haykırışını yapmasına imkân vermiştir: *Eppur si muove!* [Ama o hareket ediyor.]

* İngilizceye çevirenin notu: Geleneksel astroloji makrokozmos/büyük âlem ile mikrokozmos/küçük âlem arasındaki müteakiliyetler sembolizmini ele alır, ama gök cisimlerinin harfî anlamda yeryüzündeki varlıkların kaderlerine etkide bulunduğunu iddia etmez.

rak, biz şöyle bir ifadede bulunacağız: Bir taraftan Tanrı daima aynı ilkeleri, imkânları veya arketipleri açığa çıkarıyor, çünkü O mutlak olduğundan değişmezdir ve dolayısıyla her zaman Kendisiyle özdeşdir; diğer taraftan O kendini her zaman yeni olan biçimlerde açığa vuruyor, çünkü O sonsuz olduğu için bitmez-tükenmez imkânları barındırıyor.

Madde-Enerji çiftinin ilâhî şeyler arasında ortaya çıkmasını keşfetmek kolaydır: Şöyle ki gerçekte Tanrı, “Cevher”dir ve “Enerji”dir, “Varlık”tır ve “İmkân”dır; ki bu da bizi Mutlak ve Sonsuz ayırımına, daha doğrusu, Mutlak İyi’nin Mutlaklığı ve Sonsuzluğu ayırımına götürür.

Şimdi tamamlayıcı olan, ama ontolojik seviyede tasavvur edilen Mekân-Zaman’a dönelim: Tanrı hem Sonsuz’dur hem de, “Ezelî-Ebedî”dir, ama başka bir açıdan Tanrı’nın “Mekân” olduğu söylenecek olursa, bunun anlamı O’nun, içermesi, koruması ve çeşitlenmesi bakımından İmkân olmasıdır; eğer O’nun “Zaman” olduğu söylenecek olursa, bunun anlamı O’nun, ürettiği, değiştirdiği, yok ettiği ve arkasından yenisinin gelmesini sağlamak bakımından İmkân olduğudur. Ve mekânın bölgeleri varsa, zamanın döngüleri vardır; bununla birlikte, “ilâhî Bölgeler” ve “ilâhî Döngüler” zâtî ilâhî Sıfatlar değildir, onlar sadece Tanrı ile âlem arasındaki ilişki ile ilgilidir.

İlâhî “Sûret”ten bahsetmek, terimlerde bir çelişkidir. Ama bu kelime [Sûret] ile Hükümran İyi’nin -Varlık mertebesinde, ötesinde değil- Kemâli kastediliyorsa çelişki olmaz. Öyleyse bile, güneşin niçin ilâhî Varlığın bir sûreti olduğu kolayca tasavvur edilebilir: Güneşin sûreti mükemmeldir, çünkü yuvarlaktır, ışınları sayılamaz ve sınırsızdır; güneş madde ve enerjiden oluşur ve hem ısı hem de ışık üretir. İlâhî Arketipin pek çok sembolü tamamen böyledir. Şurası doğru ki aşkınlık açısından hiçbir şey Tanrı’ya benzemez –bazı teologlar bunun üzerinde güçlü biçimde durur, özellikle [Yahudî filozof-kelamcı] Mûsâ bin Meymûn (Maimonides)–; buna karşılık içkinlik açısından her şey, sırf var olmak mucizesi ile olsa dahi, Tanrı’ya şahitlik eder.

Kur'ân-ı Kerîm “*Hiçbir şey O’na benzemez*” buyururken aynı zamanda “*Allah göklerin ve yerin nûru/ışığıdır*” ve “*Allah’ın eli onların elinin üstündedir*” buyurmaktadır. Yine, olumlu her şeyin zorunlu olarak Tanrı’ya benzediği, O’nun hiçbir şeye benzemediği söylenebilir.²¹

Özsel olarak, “nicelik” ilâhî Sıfatların ve dolayısıyla Tanrı’nın İsimlerinin sınırsızlığına işaret eder. “Tanrı-Sayı (God Number) ile ilgili olarak, dikkate alınması gereken matematiksel bir sembolizm de vardır: Daha önce birden fazla yerde ifade ettiğimiz gibi –ve ayrıca mesele şüphe kabul etmeyeceği üzere–, ilâhî Mertebe’de bir İkilik, bir Üçlük ve bir Dörtlük tasavvur edilebilir; ama sayı bu takdirde Pisagorcudur ve nicelikle artık bir ilişkisi yoktur; sayı bu durumda tam tersine niteldir ve temsili olarak geometrik şekillerle örtüşür. Aslında bu –aritmetik olarak birliğin bölümleri tarafından temsil edilen– özsel sayıdır, buna karşılık kelimenin sıradan anlamında ârızî, dolayısıyla niceldir.²²

Evrensel kutuplar nesne ve öznedir: “Nesne” olarak Tanrı, Gerçekliktir, yegâne var olandır. “Özne” olarak Tanrı, Bilinçtir, yine yegâne var olandır; bu Bilinç içeriğiyle [müdrekleryle], biricik Gerçek ile örtüşür. Görecelik, özne ve nesne şeklinde ve dolayısıyla “bakış açısı” ve “yön” olarak iki kutuplaşmadır.

Şu halde, “her şeyin özne ile mi yoksa nesne ile mi başladığını” bilme meselesi tamamen anlamsızdır; iki kutuptan her biri âlemin mutlak kökeni olarak yorumlanabilir. Şüphesiz, aynı bakımdan, başlangıç noktası itibarıyla “varoluşsal” olan bir me-

21. Ancak bir insan her dini ilâhî bir Sûret olarak nitelendirebilir ve her dinde ortaya çıkan ve her dini karakterize eden uknumsal Yüz olarak daha da rahat nitelendirebilir.

22. Temel geometrik figürler –nokta, halka, kare, haç, spiral– ilâhî Sûretlere işaret edebilir; şu anlamdaki onlardan her biri belli bir görüş açısından, Mutlak ile Göreceli, *Âtmâ* ile *Mâyâ* veya *Nitya* ile *Lîlâ* arasındaki ilişkiyi takip eder; bu, ilâhî şeylerde ve tezahür etmiş Evren’de böyledir.

tafizik ile “aklî” olan bir metafizik arasında ayrım yapılabilir;²³ bir şartla ki seçilen kutup diğer kutbu içerdiği ve dolayısıyla sadece, seçime dâhil olan bir vurgulama farkı olduğu, dışlayıcı bir ilke farkı olmadığı eklenmelidir. Son olarak, metafizikçinin her iki bakış açısına da ihtiyacı vardır: (1) İlke’nin Evreni açığa çıkarması bakımından asıl olarak İlke’nin sezilmesi tarafından belirlenen “nesnelci” görüş; (2) bilincin Arketip’le, İlâhî Zat’la – bir düzeyde– yeniden bütünleşmesini öncelikli olarak göz önünde bulunduran “öznelci” görüş. Bir düzeyde: Çünkü “Babam’ın evinde pek çok konak var.” [*İncil, Yuhanna, 14:2*]

Yukarıda her kategorinin bir kök içerdiğini söylemiştik; şimdi bu kök bir tür ilâhî tecellî (*theophany*) veya ayındır (*sacrament*). Bu durumda bu köklerin veya tohumların manevî anlam ve önemi açıktır: (1) “Nesne” kategorisi. Bu kategorinin hareket noktası kendinde/zatında “öteki”dir ve bizden kavrayış, gerçek duygusu, hakikate bağlılık, adalet ve dolayısıyla tevazu talep eder. (2) “Özne” kategorisi. Bu kategorinin hareket noktası, en yakın “kendî”dir, yani “kalp”tir ve tefekkür, kutsal duygusu, derûnîlik, kutsallık ve dolayısıyla hayırseverlik gerektirir. Yine manevî simya nokta-i nazarından, mekân, kalbî akıl sırrıyla örtüşen merkezin sırrını hatırlatır; zaman ise, manevî uyanıklık sırrı ile örtüşen içinde-bulunulan-ânın/şimdinin sırrını hatırlatır. Sonsuz merkez ve ezeli-ebedî an: Temizlenmiş kalp, üzerinde semavî ateşin yükseldiği İlyas’ın mihrabıdır.



Varlık kategorileri bahsi önemlidir; çünkü sadece âleme ilişkin bilgiye değil, Tanrı’ya ilişkin bilgiye de aittir. Bir başka deyişle, kategoriler yaratılışa uzayan ve yaratılışı idare eden cevherlerdir. Kategoriler, son tahlilde gözümüzün önünde veya biz-zat varlığımız içinde ortaya çıkan ve varlığın veya evrenin yatay

23. Böylece Vedanta, Zât öznel sembolizmi üzerine kuruludur. Ve tasavvufta Varlık (*Vucûd*) üzerine kurulu bir ekol ile Algı (*Şühûd*) üzerine kurulu diğer bir ekol arasında yarı rekabet vardır.

ve dikey dokuma ipleri olan “ilâhî şeyler”dir –veya melekî yansımalarıdır–. Kutsalla alakası olmayan/profan insan bütün bunların farkında değildir; uyurgezerin özgüveniyle sadece kozmik/kevnî dokunun kırılğan içeriğinde yürümekte, pratikte ilâhî sanatkârlığı unutmaktadır ve bu uyurgezerlik ve unutkanlıktan da hem eşyaya ve olgulara hem de kendisine ilişkin düştüğü aşırı değer verme yanılgısı ortaya çıkmaktadır. O bu noktada fenomenlerin mutlak olduğunu ve dünya hayatının ebedî olduğunu sanmaktadır. İşte burada müthiş bir hayal yoksunluğu yatmaktadır ve bu yoksunluk, akıllı oldukları farz edilen ve kendileri de ısrarla akıllı olduklarını iddia eden, ama aklın gerçek olanı idrâk etmek olup gerçek-dışı olanı “aklıleştirmek” olmadığını kesinlikle unutan kimseleri etkilemesi bakımından çok daha hayret verici ve saçmadır.

A priori olarak, insan gerçekten somut fenomenleri kaydetmek mecburiyetindedir ve bu durum insan için tamamen normaldir ve en azını söyleyecek olursak, fenomenlerin anlamlı olabilmesi ve kutsal olan fenomenlerin var olması yönünden bu durum daha da normaldir; ancak fenomenlere muhtemelen hak ettikleri saygıyla bakarken, insanın, *Âtmâ*’nın tezâhürü olan evrensel ve temel-oluşturan gizemin derinden farkında olması gerekir. Ve bu farkındalık, bizim özü itibarıyla Mutlak’a dair sahip olduğumuz farkındalığı uzatmakla kalmaz; aynı zamanda bizim fenomenlerle olan ilişkimize hak ettiği orantılarını, meşruiyetini, asaletini ve manevî anlamını da kazandırır.

ONTO-KOZMOLOJİK BİR MÜPHEMLİK HAKKINDA

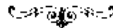
a kıl, İlâhî Gerçeklik'i, Mutlak'ın nokta-i nazarından tasavvur ettiğinde bu Gerçeklik kendisini kâmilten bir olan veya "iki-olmayan" olarak açığa vurur. "İki-olmayan" terimini Vedacılar kullanırlar ve bununla, herhangi bir sınırlayıcı belirlenim şüphesinden sakınmayı amaçlarlar; ancak bu aynı Gerçeklik, Göreceli'den başlayan Akıl tarafından tasavvur edildiğinde, şu üç hiyerarşili yönü açığa vurur: İlke-Zât (*Principle-Essence*), İlke-Şahıs (*Principle-Person*) ve İlke-Yaratıcı (*Principle-Demiurge*). Burada "İlke" terimi bhusus tekrarlanmıştır ve amaçlanan, onun [İlke'nin] her zaman için, bir ve bölünmez bir Gerçeklik meselesi olduğunu açıkça ortaya koymaktır.

Bu ayrımların önemi, insanlar Tanrı'nın "irade"sinden ve "fiiller"inden bahsettikleri zaman somut şekilde ortaya çıkar; onlar böyle konuşurken, İlâhî Gerçekliği kolayca sadece Şahıs'a indirgerler; buna karşılık Şahıs (*Person*)'a yanlış şekilde, Zât (*Essence*)'ın metafizik ayrıcalıklarını ve de Yaratıcı (*Demiurge*)'nin kozmik/kevnî faaliyetlerini nisbet ederler. İşte bu, Sâmil'erin insan-

biçimci monoteizmlerinin sıradan perspektifidir ve eşyaya bu şekilde bakmak kaçınılmaz çelişkilere sebebiyet verdiğinden, ilahiyatlar –ve hatta kendi usullerince Kutsal Kitaplar– sırlardan söz eder ve herhangi bir açıklama sunmayı reddederek sebeplilik ihtiyacımıza cevap verirler. Eğer burada daha önce birden fazla bağlamda ele aldığımız bir meseleye dönüyor isek, bununla ilâhî sebeplilik meselesini –“Tanrı’nın yüce şanı için”– açıklamak ve varlığı dinî düşüncenin büyük güçlüklerinden biri olan kötülük ilkesini konumlandırmak maksadını hedefliyoruz.

İlke-Zât’a mutlak manâda İmkân ve dolayısıyla küllî İmkân aittir; İlke-Şahıs, küllî İmkân’dan sorumlu değildir, çünkü İlke-Şahıs sadece küllî İmkân’ın sonuçlarını, yani arketipleri veya “idealar”ı kristalleştirir. İlke-Yaratıcı da arketiplerin sorumluluğunu taşımaz; O, sadece onları küllî cevhere aktarır. İlke-Yaratıcı bu cevherin merkezini işgal eder ve arketipleri farklılaştırmaya, tikelleştirmeye ve de zıtlılaştırmaya mecbur eder ve bunu da bu cevherin hususî yapısına uygun olarak yapar.

Bir başka deyişle: Mutlak manâda İmkân, yüce ve aslî İlke’de sudûr eder; temel imkânlar, kendini belirlemiş ve şahsî İlke’de sudûr eder ve muhtemel imkânlar, zâhir ve yaratıcı İlke’ye nisbet edilir. Bu muhtemel imkânlara, en önemsiz, ama var oldukları için “Tanrı tarafından irade edilmiş” “rastlantısal olaylar”a varıncaya kadar her şey dâhildir. İşte İlke’nin bu üçüncü unsurundan/hipostazından kötü dehâ kaynaklanır; ama doğrudan değil, bir tür “düşüş” aracılığıyla. Bu düşüş ontolojik olarak öngörülür; çünkü bir yayılım her zaman için Merkez’den uzaklaşmayı ima eder.



Sâmî monoteizminde, Şeytan her şeyden önce, paradoksal şekilde Tanrı’nın hizmetinde olan kötü bir dâhî olarak ortaya çıkar:²⁴ Şeytan hem suçlayıcı, hem yoldan çıkarıcı, hem de bozgun-

24. *Midraş* ve arkasından Kur’ân-ı Kerîm aynı paradoksu, emrinde şeytanların/cinlerin her türlü işi yaptığı Süleyman’a nispet eder; bu, do-

cudur; ancak daha sonraları kendisini Tanrı'nın düşmanı ve kötülüğün ilkesi olarak açığa vurur. İncil'de olduğu gibi Kur'ân'da da "bu dünyanın hükümdarı" (*princeps huius mundi*) [Şeytan], biraz önce zikredilen iki yön başlığı altında tezâhür eder: Şeytan, Tanrı'nın murad buyurduğu filanca cezanın uygulanmasının ve kendisinin ilâhî iradeye isyanının aracısıdır. Aslında İncil, Tanrı'ya, daha iyi gerekçeyle İblis'e nisbet edebileceği davranış biçimlerini nisbet eder: Tanrı "Firavun'un kalbini katılaştırır" iken, bu fiili zorunlu olarak dolaylı şekilde ve kozmik/kevnî yıkım gücüyle yapar; dolayısıyla İslâm ilahiyatı şöyle söyler: "Tanrı yalnızca sürükler." Ama –Kur'ân'a göre– Tanrı bunu [cebriyeci anlayışta olduğunun aksine] insanı belirlemek sûretiyle değil, insandan yüz çevirmek sûretiyle yapar; bu da Tanrı'nın kötülüğü icra etmediği, ama kötülüğe "izin verdiği" anlamına gelmektedir. İnsandan "yüz çeviren" Tanrı, insanı insanın daha önceden seçtiği şeytana terk eder, bu yüzden Kur'ân pek çok yerde Tanrı'nın insana zulmetmediğini, ama insanın kendi nefsine zulmettiğini buyurur; metafizik anlamda, insan *a priori* olarak kendini kendinin aslı ve cevherî imkânı ile cezalandırıp lanetler.²⁵ Burada belirtilmelidir ki "şeytan" kötülüğün ilkesi olmaktan ziyade, bu ilkenin beşerî âleme uygulanmasıdır ve dolayısıyla karanlığın dehâsının temesülüdür; buna göre şeytan, aslî düzene değil, psişik/nefsî alana aittir. Kur'ân'ın buyurduğu gibi, şeytan "ateşten" yaratılmıştır ve bir cindir, aslî bir güç değildir; bununla birlikte aslî gücü devam ettirir/uzatır; ancak bu uzatma tam olarak bir tür düşüşe varır.

laylı olarak sihir ile bağlantılı ve meşru şekilde, sadece sâiklere (*initiate*) açık bir şeydir.

25. İşte bu, Tanrı ile insan arasındaki aslî anlaşmanın/ahdin anlamıdır: "Bir de Rabbin, Âdemoğullarından, bellerindeki zürriyetlerini alıp da onları kendi nefislerine şahit tutarak, 'Ben sizin Rabbiniz değil miyim?' dediği vakit, 'Pekâlâ Rabbimizsin, şahidiz' dediler. Bunu kıyamet günü 'Bizim bundan haberimiz yoktu' demeyesiniz diye yapmıştık." (A'râf Sûresi, 7: 172). Bu şu demektir: Tikel bireysel imkân kesinlikle, ona uyduğu veya muhalefet ettiği ilâhî ve kural koyucu İmkâna ilişkin bilinci içerir; muhalefet, Tanrı olma şeytanî arzudur.

Eğer Şamanistlere göre şeytan yok ise, bunun sebebi onların kötülüğü aslî ve insanîleştirilmemiş yönü itibarıyla tasavvur etmeleridir: Onlar bir iyiliksever “tanrı”, bir de kötülüksever “tanrı” belirlerler; çünkü bütün kozmik/kevnî yasaların ilâhî bir kökeni vardır. İnsan her ne kadar zorunlu şekilde Evrende merkezî bir rol işgal etse dahi, kendisini Evrenden soyutlamaz ve Evrene karşı da değildir; Şamanizm, “hümanistik” değildir ve bu yüzden insan Şamanizm’de kendisini çevreleyen dünyanın efendisi ve hatta zorbası olarak görünmez; insanın az-çok ilâhî bir bütünle organik biçimde bütünleştiği bir dünyada kötülüğün temessülüne ihtiyaç yoktur. Biz bu perspektifle Hinduizm’de de karşılaşırız, zira Hinduizm’de kötülük tanrılaştırılmış ve “şeytanlaştırılmıştır”; Hinduizm’in, monoteizmden Şamanizm’e varıncaya kadar mümkün olan her perspektifi gerçekleştirme eğiliminde olduğu iyi bilinmektedir. Bu konuyla ilgili olarak Kur’ân-ı Kerîm, Hz. Eyyûb’a (a.s.) şöyle söyletir: “*Şeytan elbette bana sıkıntı, yorgunluk ve işkence dokundurdu.*” (Sâd Sûresi, 38: 41) Buna karşılık İslâmî perspektifte –veya genel olarak monoteist/tevhîdci perspektifte– diğer bütün imtihanlar gibi hastalık da sadece ilâhî iradedden gelir: *mâ şâ’llah*; bu yüzdendir ki zikredilen Kur’ân ayetinde ilâhî işlev şeytana aksettirilmiş veya tam tersine, aynı *a priori* ilâhî, ama olumsuz işlev “şeytanlaştırılmıştır”. Benzer şekilde Şiva’da –tabii ki *Parabrahma* ile özdeş olan yüce Şiva’da değil, *Trimûrti*’nin yaratıcı Şiva’sında–, aslî zorunluluk ile şeytanî teşebbüs arasında veya Semâ’nın gazabı ile *samsâra*’nın şu veya bu muzır kaprisi arasında kesin bir ayırım yapmak her zaman için kolay değildir.²⁶

-
26. Goethe’nin Mephisto’su iki şeyi karıştırır: Ona göre kötülük, günah ve yıkımdır; ancak günah Şeytan’a, yıkım ise Şiva’ya aittir. Şeytan, nefslerin kendilerini kaybetmesine sebep olur ve gülümser; Şiva ise onların kurtuluşuna vesile olur ve veryansın eder. İlkece, insan ölümün şeytandan geldiğini kabul edebilir, çünkü şeytan asıl olarak ölümden sorumludur, zira şeytan insanın düşmesine ve cenneti kaybetmesine sebep olmuştur; ancak fiilde, ölüm Allah’ın iradesine nisbet edilir ve daha doğrudan olarak –İslâm’da– Azrail meleğinin mü-

Böyle olsa dahi, geleneksel konuşacak olursak, Söz-Yaratıcı (Logos-Demiurge)’nın olumsuz işlevleri ile şeytanî kişileştirmenin kimi yönleri arasında bir nebze muğlaklık vardır; öyle ki insan yaratıcıya ait en düşük alan ile şeytanî alanın en yüksek noktasının rastlaşabileceğini söyleyebilir. Nitekim bu durumu Mahayanacı ve Hindu tapınağında yer alan bazı korkutucu tanrılar göstermektedir. Çünkü “o, bir âlem yaratmak için bütün türleri alır”, hatta semâvî bir âlemi yaratmak için dahi.



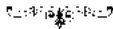
İblis’in düşüşü kıssası –ya da “meleklerin düşüşü” kıssası– farklı seviyelerde yorumlanabilir, ancak en derin anlam ontolojik mertebeye ait olanıdır. *Māyā*’nın hakim olduğu alan –bütün Evren– Yaratıcı Tanrı’dan başlayarak kapsayıcı bir şekilde, bizim “yokluk” dediğimiz - eğer var ise - şeye kadar uzanır; bizim yokluktan bahsedebilme sebebimiz, yokluğun bir eğilim olarak veya var olan şeyleri yiyip aşındıran kendinde anlaşılamaz bir gücün görünüşü altında var olmasıdır: Bu var olan şeyler, “merkezî” veya “semâvî” alemde, *Swarga*’da değil, “kenar” veya “maddî” âlemde, *samsāra*’da, yer almaları sebebiyle yokluğun erişimi içindirler. Bu yüzden bütün Evren iki “yokluk” arasında yer alır. Bu yokluklardan birisi ilâhî ve somut iken, diğeri kozmik/kevnî ve soyuttur: Varlığın kendisinin üstünde yer alan İlke-Zât, ve açıkça varlığın “altında” yer alan ve varlığı nefyeden ve alçaltan yokluk. Bütün bunlar, ilâhî İmkân’ın imkânsızlığa taviz verdiği şeylerdir ve ilâhî İmkân bu tavizi verirken, aynı zamanda imkânsızlığa bir doğrudan gerçeklik benzerliği verir ve bunu Küllî-İmkân’a ait olan veya daha ziyade O’nunla örtüşen Sonsuzluk sayesinde yapar.

Böylece, en yüce olan kendisini merdivenin en aşağı basamağında tasdik eder; bu hakikati Süleyman’ın mührü sembolize

dahalesine nispet edilir. Azrail Allah’ın yarattığı en korkunç mahluk olarak tasvir edilir ve dolayısıyla *Şiva*’nın eşi olan siyah ve korkutucu *Kali* tanrıçasına benzetilebilir [!].

eder. İlâhî Yokluğa, saf ve basit yokluk karşıtmış gibi görünür – çünkü aslî Gerçeklik her zaman aşağı derecelere nisbetle bir yokluk olarak görünür²⁷–; “görünür” diyoruz, çünkü Mutlak’a karşıt olabilecek bir şey yoktur. Bir ağaç, göle yansıdığında, yansıyan görüntüdeki tepesi alttadır; işte bu da, *a priori* olarak, ontolojik düzende vâki olan şeydir. Ağacın yansıyan ve baş aşağı çevrilmiş tepesi gerçek değildir, çünkü bir görme yanılgısından ibarettir. Benzer şekilde yokluk, âlemi yok etmek sûretiyle âlemin ötesine geçme ve dolayısıyla Yüce İlke’nin Aşkınlığı’nı taklit etme –veya “öykünme”– eğilimindedir.

Özetleyecek olursak: *Mâyâ*’nın hakim olduğu alan –ki şahsî ve yaratıcı Tanrı’dan maddî âleme kadar uzanır–, sanki iki yokluk, yani “İlâhî Yokluk” ile saf ve basit yokluk arasında asılıdır. Birincisine “İlâhî Yokluk” adını verdik, çünkü onda belirlenimin veya isbatın bir izi yoktur. Gerçek manâda yokluğa, yani saf ve basit yokluğa gelince, biz ondan ancak varlıktaki etkileri sebebiyle bahsedebiliriz; bu, “var olan yokluk”tur veya “mümkün imkânsız”dır. Her şey/küll ve yokluk: Küll öylesine taşar ki yokluğa dahi bir varlık görünüşü bahşeder.²⁸ Bazı insanlar şöyle soracaktır: Niçin böyledir? İnsan, “Varlık niçin Varlık’tır?” diye de sorabilir; cevabı veren bizzat Varlığın tabiatıdır.



Küll ve yokluk, demiştik. Bu, Zerdüşt ikiliğinin/düalizminin de derin anlamıdır: *Ahuramazda* veya *Hürmüz*, “sadece kendisi var olandır” ve *Angromainyu* veya *Ehrimen*, “var olmayan”, ama var olanın zararına olacak şekilde “var olmak isteyen”dir; bu, her zaman, imkânsızın Küllî-İmkân’a karşı –*Mâyâ*’da– olan

27. Benzer şekilde yaratıcı Tanrı, insanî bakış açısından bir yokluk olarak ortaya çıkar ve bu yokluktan kapalı inanç meziyeti, ve sadece gördüklerine inananlar için, ateizm imkânı kaynaklanır.

28. İnsanî anlaşılabilirlik bakış açısından, *Mâyâ*, *Âtmâ*’dan daha büyük bir gizemdir; ve *Mâyâ* çerçevesi içinde, kötülük iyilikten daha büyük bir sırdır. Son olarak kötülük çerçevesi içinde, insanî saçmalık, deyim yerindeyse, tabii felâketlerden daha büyük bir sırdır.

vehimsel mücadelesidir. Ancak o halde şu sorulabilir: Geçici olarak mümkün bir şey olarak hicvedilen bu imkânsız veya yokluk, *Hürmüz*'ün nihaî zaferinde nerede olacak? Her şeyden önce, kozmik döngü yasaları –hatta büyük evrensel döngü–, ontolojinin saf ilkelerle örtüşen yasalarıyla karıştırılmamalıdır; bu ilkeler nokta-i nazarından, zafer her zaman için oradadır, çünkü sadece İlke gerçektir, yani “Yüce Yokluk”, tam olarak. Kozmik döngülere gelince, nihaî zafer fiilî şeytanî “yokluğun” imkânı iptal edildiği anlamına değil, varlığın kapısının ona kapandığı anlamına gelir; “etkili yokluk”, deyim yerindeyse, bir potansiyel olarak her zaman Küllî-İmkân içinde yer alır ve bu, bir kez daha söyleyecek olursak, “İlâhî Yokluğun” Sonsuzluğu sayesinde. Sonsuzluk kesinlikle, en azından kendisinin nefyinin imkânını, dolayısıyla yokluğun “varlıklaştırılması”nı (*existentialize*) [var kılınmasını] ima eder. Meister Eckhart, “İnsan ne kadar küfür ederse, o kadar Tanrı’yı över” der; varlıklaştırılmış yokluk, Var Olan’ı inkâr etmek için kendisini şişirirken Varlığa, bütün varlığın kaynağına saygıda bulunur.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MANEVÎ PERSPEKTİFLER

TEİZMİN DERECELERİ VE KAPSAMI

“Teizm” ile ilişkili fikirlerden her birinin, metafiziksel olarak doğru bir amaca uygun biçimde yorumlanması şartıyla meşru bir anlamı olabilir. “Ateizm”in dahi kabul edilebilir bir anlamı vardır, yeter ki –Budist bakış açısıyla yorumlandığında– sadece “öznel” ve içkin bir perspektife işaret etsin, ki bu da tabii ki hümanist ve kutsal-dışı/profan bir anlamda değil, manevî bir anlamdadır; bununla birlikte bu terim [ateizm], kabul edilemeyecek kadar saf olumsuz kullanım ile bozulmuştur. Benzer şekilde, “teizm” ile inşa edilmiş bütün diğer ifadeler bir nebze tehlikelidir, ama bunun tek istisnası “monoteizm”dir; ancak bizim buradaki amacımız terimleri değil şeyleri açıklamaktır; terimleri sadece referans noktası olarak kullanacağız.

Bu çekişmeleri dile getirdiğimize göre, Vedacı veya Taocu bir varlık-üstü (*supra-ontological*) Gerçeklik –Şahıs-üstü *Ātmā*– fikrini, “*metateizm*”^{*} olarak isimlendirebiliriz ve bundan maksadımız, bu fikrin temel itibarıyla, doğru manâsıyla bütün teizmleri

* Metateizm, insanüstü üstün bir gücün olduğuna inanıp insanın bunu anlamaktan uzak olduğuna inanma olarak tanımlanabilir. –çev.

aştığını göstermektedir; çünkü bir “Tanrı” yaratır, konuşur, şeriat koyar, yargılar ve korur ve bütün bunları İlâhî Zât yapamaz, çünkü İlâhî Zât bütün *Mâyâ*’yı kesinlikle dışlar ve dolayısıyla ortağı yoktur. Şüphesiz ki teizm –veya monoteizm– bu Zât’ı nefyetmez, ama O’nu parantez içine alır ve O’nu ancak ârizî olarak ve korukarak veya şahıs Tanrı’ya nisbet ederek hesaba katar. Bu da kötülükü “irade eden” –çünkü onu engelleyemez– bir Mutlak İyi’nin çelişkilerinin kaynağıdır; her ne kadar Mutlak İyi kötülüğe karşıt ve her şeye gücü yeter olsa dahi. Burada bu paradoksun çözümlüne dönmeyeceğiz, çünkü onu başka vesilelerle ele almıştık.

Doğru kullanımıyla teizmden sonra –ki yaratıcı İlke-yaratılmış âlem ayırımına dayanır–, “*pneumatotheism* (ruh-tanrı inancı)” veya “*uranotheism* (gök cismi-tanrı inancı)” olarak isimlendirilen şeyleri ele almamız gerekmektedir. Birinci terim âlemin merkezine yansımış “Tanrı’nın Ruhu”na işaret ederken, ikincisi, Rabbin Duası’na göre, Tanrı’nın ikamet ettiği “Gökler”e işaret eder. Tanrı-âlem, Yaratıcı-yaratılmış, İlke-tezâhür şeklinde ayrımlarında katı olmasına rağmen monoteizm dahi ârizî olarak “İlâhî Tezâhür”ü aslî Mertebe içine dâhil eder ve yine kesinlikle, –ters bir anlamda¹ – Zât’ı Şahıs içine dâhil eder ve bunu tam olarak, Zât’ın ve eserlerinin farkında olduğu nisbette yapar.

Ancak monoteizm İlâhî Mertebe içine melek-altı “ruhlar” âlemini, yani nefsli yaratıkları dâhil edecek kadar asla ileri gitmez; dolayısıyla teizm bizim “panteizm” olarak isimlendirdiğimiz şeyi asla kabul etmeyecektir. Bu terimi burada ona, geleksel olarak sahip olduğu deist ve Spinozacı anlamı vermek sizin kullanıyoruz²; çünkü söz konusu Tanrılık-sentezi, filozof-

-
1. Yani, bu örnekte, birleştirme yükselen bir doğrultuda işler; buna karşılık önceki örnekte alçalan bir doğrultuda işler. Açık ki Tanrı kelimesini, bağlam bu sınırlandırmayı gerektirmedikçe, sadece alışıldık ve şahsileştirilmiş anlamda almak uygun değildir.
 2. Panteizm terimi, bir on dokuzuncu yüzyıl İngiliz düşünürü John Toland ile birlikte ortaya çıkmıştır ve bu düşünürün amacı dinde tabiatüstü olanı reddetmektir.

ların *Tanrı veya Tabiat*'ı (*Deus sive Natura*) değildir. Gerçekten de Şamanistlere –ki geleneksel “panteistler”dir– göre Tanrı, âlemin yukarısındadır, ama âleme nüfuz eder ve Kendini “bilinçli olarak” melekler ve ruhlar³ aracılığıyla açığa vurur. Bu, Sibiryalıların, Bön-Po Tibetlilerin, Şintocuların, Amerikan Yerlileri'nin ve hatta mitolojik temeli itibarıyla, Konfüçyüsçülerin ve Taocuların dinidir. Bu “panteizm”in büyüyle nasıl bağlantılı olduğunu anlamak kolaydır, ama bunun için onda “ruhlar” tarafından pratikte üstlenilen ilâhî işlevin dikkate alınması gerekir. Bu ruhlar, örneğin, Şintoizm'in *kami*'sidir ve Kuzey Amerika Yerli geleneginin *manitu* veya *wakan*'ıdır.

Yukarıdaki, doğru şekilde hâlâ “teizm” olarak isimlendirilebilecek şeyin uç sınırını temsil eder; aşağıda yer alan ise kelimenin klasik anlamında panteizmdir ve bu anlama göre Tanrı var olan her şeydir; ne çok, ne de az. Şöyle bir itirazda bulunulabilir: Şamanistlere göre de her hayvan ve her bitki ilâhî bir tezâhürdür; ancak bu durumda, hesaba katılan temel-teşkil eden ruhtur veya türün ruhudur ve dolayısıyla arketipidir, kendisi itibarıyla fiziksel form değildir. Dolayısıyla Şamanist olmayan metafizikçi, bununla birlikte eşyaya bu şekilde bakmakta ortaktır: Ona göre her şey küllî Cevher'e, dolayısıyla Varlığa ve akabinde Sıfatlara, Melekelere veya İşlevlere dâhildir, çünkü “her şey *Ātmā*'dır”; ama bu bakış asla bütün doktrine ulaşmaz, o bizim “teizm-ötesi (*metatheistic*)” perspektif olarak isimlendirdiğimiz şeyin bir yönünden ibarettir. Çünkü “aşırı uçlar birleşir”: İlâhî Zât'ı anlamak, aynı zamanda “yok olmayan” her şeyin “dolaylı tanrısallığı”nı anlamak demektir; ancak bu anlayışın sadece ve yanlış şekilde ruhlara veya görünmeyen varlıklara tapınmayla alakası yoktur. Sahici bir metafizikçi kendiliğinden bir saygı duyar, ama bu saygısı mutlak manâda yokluksal fenomenlere değil, bilakis küllî İmkân'ı yan-

3. Hava perisi (*sylph*), ateş perisi (*salamander*), su perisi (*undine*), cüceler (*gnomes*); bunlar İskandinavlıların *elves*'i ve Arapların cinleridir. Periler ve dişi cinler de aynı kategoriye aittir.

sıtmaları ve bu sebeple Mutlak'ın imzasını taşımaları bakımından bütün fenomenleredir.⁴

Tekrar panteizm meselesine dönecek olursak, bunun öz itibarıyla içkinlik bakış açısı olduğunu söyleyeceğiz: İçkinlik sadece ilâhî olanın bizim ruhumuzda bulunuşu değil, aynı zamanda âlemede, bizim etrafımızdaki bulunuşudur; buna karşılık, aşkınlık Tanrı'nın erişilemezliğidir, ama bu erişilemezlik sadece bizim yukarıımızda Göklerde değil, aynı zamanda bizim içimizde, kalbimizin derinliklerindedir.⁵ İçkinciliğin nesnel ve öznel olmak üzere iki sapması vardır: Nesnel sapma ya putperestliktir ya da tabiat fenomenlerine putperestçe tapınmaktır. Öznel sapma ise bir yöneticinin kendini tanrılaştırmasıdır, özellikle Kutsal Kitap'taki [ve Kur'ân-ı Kerîm'deki] Firavun'un kendini tanrılaştırması ve daha sonraları Roma imparatorlarının kendilerini tanrılaştırmalarıdır.



Pek çok teizm, pek çok ibadet biçimi: “*pneumatheism*’e/ ruh-tanrı inancı”na veya “*urantheism*’e/gökcismi-tanrı inancı”na –ki biz buna “*logotheism* (akıl/söz-tanrıculığı)” da diyebiliriz– “*logolatry* (sözperestlik/söze ihtiram)”, dolayısıyla *Avatāra*’ya ibadet karşılık gelir; içkin Logos’a, yani saf Akıl’a ibadet, *Avatāra*’ya ibadetle metafiziksel olarak bağlantılıdır. Panteizmle, güneşe ibadet ve genel itibarla yıldızlara ibadet ve bazı durumlarda hayvanlara ibadet irtibatlıdır. Bütün bunlar, “ibadet” sözcüğü ile tapınmayı kastettiğimiz takdirde, açıkça sapkınlıktır.

-
4. Hinduizm metafizik üzerine kurulu bir gelenek olduğundan, panteizmi bakış açısı zorunlu olarak Hinduizm içinde tezahür etmiştir ki bunu güneşe tapma, Ganj Nehri’ne tapma ve daha başka tabiat fenomenlerine tapma gibi tapınma biçimleri gösterir; inek gibi bazı hayvanlara, özellikle Hint öküzüne tapınma da unutulmamalıdır. Bu hayvan eski Mezopotamyalılar için de kutsaldı ve hilal şeklindeki boynuzları ile birlikte başı, Mısır Apis ineğini hatırlatmaktadır.
 5. En azından *a priori* olarak, mistik birleşmeyi veya metafiziksel gerçekleştirmeyi mülâhaza dışında bırakacak olursak.

Hayvanlara ibadet etmek ile ilgili olarak aşağıdaki hususlar dikkate alınmalıdır. Şüphe yok ki hayvanlar insandan aşağıdadır, ancak manevî gerçekliklerle ilgili sembolizme kıyasla hayvanlar ilkeleri, normları, fikirleri ve dolayısıyla melekî güçleri akla getirirler ve bunu söz konusu hayvan türüne bağlı olarak yaparlar. Bu durum en azından sembolizm hayvanın tabiatında yer aldığı gibi böyledir. Ancak söz konusu sembolizm hayvana sırf bir fikirler çağrışımı ile eklendiğinde aynı durum söz konusu değildir. Nitekim ayının kraliyet gücünün ve tamamlayıcı anlamda, yaban domuzu manevî otoritenin sembolü olarak görüldüğündeki durum budur; böylesi durumlarda sembolizm, hayvanın içsel yapısına değil, belli bir fiziksel ayrıntı veya davranış biçimi gibi bütünüyle dış yöne dayalıdır. İnsan merkezî, dolayısıyla tamamlayıcı ve bütün bir varlıktır; insan kendi bireysel değerine veya bireysel değer yoksunluğuna göre her şey olabilir; oysa hayvan türle- re bağlı olarak ya belli bir değeri ya da belli bir değersizliği teces- süm ettirir; birinci takdirde, hayvan insan için bir arketipin, do- layısıyla bir normun, bir idealin yaşayan misalidir ve hatta ma- nevî etkilerin aracı veya desteği olabilir; öyle ki “kutsal hayvan” kavramı boş bir söz değildir. Bir hayvanın aynı zamanda herhangi bir büyüsel veya ruhsal etkilerin aracı olabilmesi hayvanın müp- hemliğini açıklar ve böylece hayvana tapılmasının müphemliği- ni açıklar. Bu müphemlik *a priori* olarak, fiilî panteizmin ve do- layısıyla Şamanizm’in yarı semavî yarı arzî veya yarı manevî ya- rı ruhsal tabiatından kaynaklanır.⁶



İlave olarak, bir ve aynı teizm içinde insan farklı ibadet şe- killeri ayırt edebilir: Örneğin İslâm sadece, –*Rahmet* ilâhî sıfatı

-
6. Dolayısıyla Amerikan Yerlileri Şamanizmi örneğinde muhtemeldir ki tamamen dışsal, ârizî ve insanî bakımlardan çok zararlı olan Hristi- yanlığın yakınlığı aynı zamanda, tam anlamıyla manevî bir bakış açı- sından ve dolayısıyla Hristiyanlık mesajının iç değerleri bakımından dengeleyici bir etkiye sahiptir. Misyonerler ve İncil tamamen iki ayrı şeydir.

sebebiyle⁷– Tanrı sevgisi üzerine kurulu bir tapınma değil, aynı zamanda Kudret korkusu ve Kudret’e ibadet üzerine kurulu bir tapınma sunar; bu ikinci bakış açısı, ki Eş’arî’ye ve daha az anlamda Gazzâlî’ye aittir, ilkece İslâm ilahiyatı için temeldir; ancak gerçekte bu bakış açısı, mistik bir sevgi tavrı değilse dahi en azından güvenme/tevekkül tavrı ile ve de insan tabiatının ihtiyaçları ve haklarına uyan başka faktörler tarafından kolektif bilinçte telafi edilir. Bununla birlikte, monoteizmin büyük zorluğu bir yandan Tanrı’ya, gerçekte Varlık-Ötesi’ne ait olan ve şahsî Tanrı’nın kendisinden sorumlu tutulamayacağı Küllî-İmkân’ı nisbet etme –zira “Tanrı birdir” ve bu “Bir”, yaratıcı Varlık’tır– diğer taraftan da Logos’a/Saf Akıl’a, Evren’in merkezine ait olan ve bu sebeple zaten “tezâhür ettirilmiş” veya kozmik olan en muhtemel tikel imkânları Tanrı’ya nisbet etme ihtiyacıdır.⁸

Şimdi bu son hususu, tekrara düşmek pahasına, ama mü-kemmel bir netlik amacıyla, biraz daha kesinleştirmekten korkmayalım: Hem mutlak hem de şahsî bir Tanrı’nın birliğini her ne pahasına olursa olsun koruma hususunda titiz olan teologların açık veya kapalı şekilde farz ettiği gibi, Mutlak İyi’nin birtakım ufak veya bayağı şeyleri arzulayabileceğini veya takdir edebileceğini tahayyül etmekte garip şekilde orantısız/aşırı bir şeyler vardır. Gerçekte, şahsî Tanrı –ki belli muhtemelliklerin ötesinde bulunmasına rağmen Görecelik içine dâhil olan bir hipotazdır– filanca “arazî” ihtimalleri “irade edemez”; bilakis şahsî Tanrı, arketipsel imkânları isbat eder, böylece Tanrı’nın “genel manâda” imkânları “filanca/belirli imkânlar”la doğrudan ilgi-

7. Rahmet terimi Acıma ve Güzellik, dolayısıyla Sevgi kavramlarını içerir ve son tahlilde Brahmanizm’in Ānanda’sı, yani parıldayan Güzellik, ile örtüşür.

8. Bir ve şahsî Tanrı’ya bırakınız çokluk, ikilik dahi getiriyor gibi görünmemek için, Sami metinler ve şârihleri doğru cevabı vermezler ve her şeye gücü yeten Tanrı dilediğini yapar; biz bu iddiayı İşayâ’da, Ey-yûb’da ve Aziz Pavlus’ta görüyoruz. Bu çift ağızlı bir iddiadır, ancak birtakım psikolojik sebeplerle üç-dört bin yıl, takdir edildiği ortamda etkili olmuştur.

lenmeksizin irade ettiği söylenebilir.⁹ Varlık-Ötesi veya şahıs-üstü Zât ancak, özünde Küllî-İmkânı dileyebilir ve bu Küllî-İmkân'da O'nun yayılma/ışıma eğilimi ile örtüşür, ki bu da O'nun Sonsuzluğu'nun sonucudur.

Örneğin, canlı varlıklarla gerçekten mütenasib olan cevher bozulmaz ve cennetimsi iken, göreceli olarak aşağı cevhere, yani maddeye düşen insanın imkânı –insanı çepeçevre saran ve insanın, zirvesi ve merkezi olduğu yaratıklarla birlikte–, evrensel genişleme ilkesiyle bağlantılı gerekçelerle gerçekleşmesi zorunlu bir imkândır; Varlığın bilincine dâhil olan işte bu aslî imkândır, değilse, “düşüş”ten neş’et eden bütün imkânlar ve düşüşün doğurduğu pek çok sonuçlar ve ihtimaller değildir; bu ikincileri sadece Saf Akıl’dan/Logos’tan gelir. Aslında âlemi doğrudan idare eden Saf Akıl’dır/Logos’tur ve dolayısıyla Platon’un ve Gnostiklerin Demiurgus’u ile ve yine aynı nisbette, *Brahmā*, *Vişnu* ve *Şiva* şeklindeki Hindu fail Tanrılar teslîsi ile örtüşür.¹⁰

Ruh-tanrı anlayışı ve meleklerle ibadet tehlikeleri karşısında asıl olan şudur: Tanrılık, ki hem “Varlık” hem de “Bilinç”-tir,¹¹ –Görecelik doğrultusunda– farklı, deyim yerindeyse, “Bilgi katmanları” içerir; ancak bu Tanrılığın zâtı itibarıyla bir olmasına engel değildir, çünkü bakış açısına göre ilişkiler farklılaşabilir; uknumsal taayyünlerinde Kendisi olmaktan çıkmaz; basitliğini kaybetmez ve Tanrı olmaktan çıkmaz. Açıktır ki matematiksel olarak her bakımdan “bir” olan bir Tanrı¹² varlık üre-

9. Falanca imkânlar: mümkünlük tarafından belirlenen, tikel olgular. Mutlak olarak imkânlar: aslî imkânlar veya arketipler. Açıktır ki hem tikel aslî imkânlardan hem de genel manâda mümkün imkânlardan bahsedilebilir, ama bunlar burada bahis mevzuu değildir.

10. Ve yine –açıkça farklı bir perspektife göre– İslâm’daki Rûh’a ait dört büyük melek.

11. Veya Nesne ve Özne.

12. Nitekim Mûsâ bin Meymûn böyle tasavvur etmiş ve Tanrı’nın göreceli ile ilgilenmesinin Mutlak olması bakımından olmadığını, yine göreceliğe tecellî İlâhî kabiliyetinin, İlâhî Sonsuzluğun bir yönü olduğunu gözden kaçırmıştır.

temez; böyle bir Tanrı'nın âlemi yaratması ve insanla konuşması düşünülemez.



Hindu ruhu nüfuz ve esneklik özelliğiyle mükemmel biçimde, yukarıda zikrettiğimiz ayrımları dikkate alır, ama bunu doğru veya yanlış biçimde “politeizm/şirk” olarak isimlendirilen şey pahasına yapar. Bununla yüce İlke'nin birden fazla olarak düşünülmesi kastediliyor ise, “politeizm/şirk” olarak isimlendirilmesi yanlıştır; eğer bununla az çok popüler/halka ait ibadet biçimleri kastediliyor ise doğrudur. Ama burada, söz konusu ibadet biçimlerini ilham eden mitolojik sembolizmler unutulmamalıdır.

Hinduizm - ki dehâsı hiçbir şeyi dışlamamakta yatar -, şu çok özel din biçimini, yani kadına ibadeti içerir. Bunun sebebi, Hinduizm'in sadece tanrıçaları olmasından değil, aynı zamanda ve daha da önemlisi bölümlerinin birinde dişi biçimli bir monoteizmi tatbik etmesidir.¹³ Şunu belirtmeliyiz ki bütün kadın tapıcılığının temeli insanın tanrı biçimliliğidir. Şöyle ki eğer insan “Tanrı sûretinde yaratılmış” ise, bu Tanrı'nın Kendi usûlünce insanın aşkın prototipi olması sebebiyledir; şimdi erkek demek aynı zamanda kadın demektir, çünkü insan her iki cinsiyeti de içerir ve çünkü çok açıkça kadın, erkek ortağından daha az insan değildir. Dinî insanbiçimcilik iki bakış açısına sebebiyet verir: Bu bakış açılarından birisi şöyle bir bakış açılarından hareket eder: Erkek “bütünlüğü” temsil eder ve dolayısıyla kadını içerir, çünkü kadın “parça”dır –zira Âdem, Kutsal Kitap'a göre, Havvâ'dan önceydi–; ki bu takdirde Tanrılık erkek

13. Bu tapınma şekli –Şaktizm– çoğu zaman Şaivism içinde mütalaa edilir. Bir ve yüce tanrıça aslında Şiva'nın karısı Durga'dır; ancak Şiva, her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen Şakti'ye nisbetle ikincil hale gelir; nitekim Ezeli-Ebedî Dişilik'te genleşme tükenmesi mistisizmine uygun olarak, erkek ve dişi ilkeler sırasıyla aya ve güneşe benzetildiğinde durum böyledir.

olarak, ama illâ ki gösterişçi şekilde değil, tasavvur edilir; ya da bu bakış açılarından birisi şu düşünceden hareket eder: Kadın “anne”dir, dolayısıyla “dişi yaratıcı”dır. Dahası –veya öncelikli olarak– kadın, Sûret-Üstü’nü, Sonsuz’u, Sırr’ı açığa vurur - ki bu durumda Tanrılık -, dişi olarak tasavvur edilir veya şöyle diyelim; Tanrı’nın dişillik yönüyle tasavvur edilir. Bu ikinci perspektif tam olarak Şaktizm’in bakış açısıdır, zira birincisine gelecek olursak –“insan-tanrı anlayışı (*androtheism*)–, bu anlayış üç Sâmi dininin bakış açısıdır. Ama Hıristiyanlık’la ilgili olarak şöyle bir istisna vardır: Hıristiyanlık, Kutsal Bâkire’ye “sadece Tanrı’ya has ibadeti (*latria*)” vermez, bilakis Kutsal Bâkire’ye ve sadece ona “Meryem’e has ikincil ibadeti (*hyperdulia*)” verir, ki bu ibadet de pratik olarak, her şeye rağmen, “doğru olarak” değilse dahi en azından “fiilen” bir tür tanrılaştırmaya varır.¹⁴ Hindu terminolojisinde, diyebiliriz ki Meryem, yüce mertebeli bir dişi *Avatâra*’dır [Tanrı’nın tecessümü/tezâhürü]. Nitekim bunu Meryem’in, oldukça problemli “Tanrı’nın Annesi” unvanı yanında, “Kutsal Ruh’un Gelin”i ve “Eş-Dişi Kurtarıcı (*Co-Redemptress*)” gibi nitelikleri ortaya koymaktadır; yine bunu, *Ave Maria* (Meryem’e Selam) duasının yapılması da gösterir. Bu uygulama Logos’a ve dolayısıyla İlâhî Mertebe’nin kozmik uzantısına yapılan ibadete aittir.

Ancak bütün bu sınır belirlemeler sadece bir öğretisel perspektif meselesi değildir, aynı zamanda bir dinî hassasiyet meselesidir ve bu alanda belli bir seçeneğin iyi temellendirilmiş mi yoksa yetersiz mi olduğuna dair bir iddiada bulunmayacağız; çünkü bir yandan insan kendi Tanrı’sını seçiyor ise diğer taraftan da Tanrı kendi insanını seçmektedir.

14. Evanjelizm hariç; çünkü Evanjelizm bu bakımdan Eski Ahid’in bakış açısına döner.

“GÖKTEKİ BABAMIZ”

monoteist Sâmi dünyasında Mesih, Tanrı’yı “Babamız” ve “Babam” olarak isimlendirecek yegâne kişidir. Şüphesiz o, bu babalık sembolizmini kullanan ilk kimse değildir. Nitekim bu sembolün örneklerini Tevrat’ta görürüz: “Ben (*Yahve*) onun babası olacağım, o da benim oğlum olacak” (2 Samuel, 7:14); “Bir baba çocuklarına nasıl sevecen davranırsa, Rab de kendisinden korkanlara öyle sevecen davranır” (Mezmurlar, 103:13); “Babamızsın, ya Rab” (Yeşaya, 63:16); “Yine de Babamız sensin, ya Rab! Biz kiliz, sen çömlekçisin. Hepimiz senin ellerinin eseri-yiz” (Yeşaya, 64:8); “Çünkü ben İsrail’in babasıyım, Efrayim de ilk oğlumdur” (Yeremya, 31:9); “Hepimizin babası bir değil mi? Bizi yaratan aynı Tanrı değil mi?” (Malaki, 2:10).

Bütün bunlar Tevrat’a göre;¹⁵ ancak Mesih, bu sembolizm-den merkezî fikir oluşturmıştır, yani, deyim yerindeyse, bizzat Tanrı’nın adını. Tanrı’ya “Baba” derken, Mesih “Mutlak İyi”ye

15. “Babamız” ifadesi Talmud’da ve Yahudi ayininde de bulunur; Yahudi ayininde yılda on kez ve “Kralımız” ifadesiyle bağlantılı olarak kullanılır.

tanıklık eder: O, bir yandan ilâhî İyiliğin aslîliğine işaret ederken¹⁶, diğer yandan Yaratıcı ile “O’nun sûretinde yaratılmış” yaratık arasındaki müteakabiliyete işaret eder; bu da demek oluyor ki Mesih, önceliği ilâhî Kudret’e ve Rablik yönüne değil, ilâhî Sevgi’ye ve Babalık yönüne öncelik vermektedir, tam olarak; bunun bir sonucu olarak insan sadece basit bir köle olarak değil, Babasına nisbetle, Babası tarafından bahşedilen ve kendisinin “müteber bir muhatab” ve “Tanrı’nın sûreti” olmasından kaynaklanan haklara sahip bir çocuk olarak sunulmaktadır: Birinci durumda evlatlık ilişkisi asıl ve potansiyel iken, ikincisinde tamamen fiilî ve etkindir. Sıradan insan biraz önce işaret ettiğimiz bakımdan, yani insan ve dolayısıyla “muhatab” olması basit gerçeği sebebiyle “Tanrı’nın çocuğu”dur; ama Mesih daha başka bir bakımdan “Tanrı’nın çocuğu” veya “Tanrı’nın oğlu”dur ve bu alaka, önceki alakanın üstüne yerleştirilmiştir; geometri diliyle konuşacak olursak, bu dikey boyutun yatay boyuta veya kürenin daireye nisbetine benzer: O şahsen “çocuk”tur veya “oğul”dur, ama bu sadece insan türüne ait olduğundan veya bir inisiyasyon sayesinde veya bir kendini tanrı sanma potansiyelini gerçekleştirebilecek ruhanî bir yönelim sebebiyle değildir. Çünkü *Avatāra*/Tanrı’nın tezâhürü, mümkün olan, ama hiçbir sıradan insanın üretemeyeceği her manevî kemâli –ve de her fiziksel kemâli– kesinlikle işaret eden kozmik bir fenomendir; *yogi*, *saṁnyāsi* ve *jñānī*, *Brahman*’ı gerçekleştirebilir, ama asla Rama veya Krişna olamaz.

Bu noktada konudan ayrılıp şöyle söylemek istiyoruz: Bir yandan İncil, Kutsal Bâkire ile ilgili olarak onun “bereket dolu” olduğunu ve “Rab seninleedir” ve “bundan sonra bütün nesiller beni kutsal olarak isimlendirecek” der iken¹⁷, diğer taraftan Me-

-
16. Bir hadiste şöyle buyurulmuştur: “Muhakkak ki rahmetim gazabıma galebe çalmıştır.” Bu, İyiliğin, Zât-ı İlâhî’ye ait olduğuna delâlet eder. Yine benzer şekilde, Kur’ân-ı Kerim’de şöyle buyurulmuştur: “Rabbiniz rahmeti kendi üzerine yazdı.” (En’am Sûresi, 54)
17. Kur’ân-ı Kerim, Meryem hakkında şöyle söyler: “*Hani melekler, ‘Ey Meryem! Allah seni seçti. Seni tertemiz yaptı ve seni dünya kadınlarına üstün kıldı’ demişlerdi.*” (Âl-i İmrân Sûresi, 3: 41)

sih, Bâkire’den ruhsal ve fiziksel nokta-i nazardan bütün insan tabiatını miras almıştır; dolayısıyla onun ayinsel bedeni ve kanı, temelde Bâkire’nin bedeni ve kanıdır. Şimdi, –“Tanrı’nın Anne-si” olarak isimlendirilecek kadar– böylesi ayrıcalıklara sahip bir kimse, zorunlu olarak “kendisinde Tanrı’nın tecessüdü/hulûlü” niteliğine sahiptir ve bu niteliğe teolojik olarak “Tertemiz Hamile Kalma” fikri ile ifade edilir; dolayısıyla Meryem kültü sadece bir gelenek meselesi değildir, açıkça [eldeki mevcut haliyle] Kutsal Kitap’tan kaynaklanmaktadır.¹⁸

Hıristiyan ilâhiyatı İsâ’da bir insan tabiatı bir de tanrılık tabiatı bulunduğunu ve bu iki tabiatın tek bir şahısta, Mesih’in şahsında belli bir anlamda birleştiğini kabul eder. Ancak kendi iradesine sahip olan ama bir “şahıs” olmayan –insanî veya ilâhî– bir “tabiat” ile iki kıyas kabul etmez ve ilkece birbirinden farklı iradeye sahip biricik ve bölünmez bir “şahıs” arasındaki ayrım, son tahlilde bir terminoloji meselesine indirilme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Bununla birlikte, İnsan-Tanrı tanımında ortaya çıkan güçlüklerin her seviyede her yanlış anlamadan uzak durma amacındaki bir düşüncenin kaynaklarını aştığını kabul etmekte zorlanmayız; aynı hüküm teslisçi teolojideki –dogmatik olarak şüphesiz faydasız olan– bazı kapalı “cümleler” için de geçerlidir.*



Şüphesiz Hıristiyan “Tanrı’nın çocuğu” düşüncesi bir ezoterizm unsuruna işaret eder. Bu unsur kendisini bütün egzoterizme

18. Evanjelizm bu inanca dair hiçbir şey tanımaz; çünkü amacı sadece Mesih-Kurtarıcı’ya yoğunlaşmaktır ve çünkü iktibas ettiğimiz pasajları en aza indirgerler ve bunu, görünüşte Meryem’in daha az lehindeki pasajlara işaret etmekle yaparlar. *Upāya*, kurtarıcı araçlar, her zaman her zaman tarihsel olgulara uymaz –bu söz konusu değildir–, nitekim bunu dinî ayrılıklar çok iyi göstermektedir.

* İngilizceye çevirenin notu: Bu meseleyle ilgili olarak yazarın *Christianity/Islam: Essayss on Esoteric Ecumenicism* adlı eserine ve *Logic and Transcendence* adlı kitabının “Evidence and Mystery” bölümüne bakınız.

nisbetle öne sürmez, çünkü bu düşünce aynı zamanda egzoterik bir kullanımı da içerir, ama –Hristiyan nokta-i nazarından– “Eski Şeriat’a [Mûsâ Şeriatına]” nisbetle. “Eski Şeriat” şekilci ve bir derece, özsel olarak ahlâkî olmaktan ziyade toplumsaldır. Bu da “Yeni Şeriat”ın [İsâ Şeriatının] kendi usûlünce “derûnîlik” perspektifini temsil eder. Bu perspektif, şeklî emirleri ve kurallar perspektifini aşar ve aynı zamanda insana derûnî olarak uygulanabilir, ama toplumsal olarak gerçekçi olmayan bir zühd yükler. İnsanın tanrı sûretliliğinin doğal ayrıcalıkları dışında, derûnîlik veya zâtîlik manevî tutumuydur ki “Rabb”in “kul”u, bir insan olarak potansiyel anlamda veya neredeyse sahip olduğu “Baba”-nın “çocuğu” olma haline fiilen ulaşır.

Şu noktalar üzerinde duralım: Cumartesi günüyle ilgili emir ve yasaklar açıkça zahîrî kurallardır; tabiatları ve nicelikleri gereği, –belli mizaçlar sebebiyle Tanrı’nın dilediği– “nesnel bir şekilcilik” oluştururlar, ama illâ ki “öznel bir şekilcilik” oluşturmazlar. Bu ikincisi az çok, dinin bu kurallara indirgenmesidir. Öyle de olsa, yüce Emir –İsrail’de ve başka bir yerde–, Tanrı’yı sevmektir; bu sevgi bizden her zaman, belli emirlerin derin ve temel teşkil eden sebeplerin farkında olmamızı gerektirir, Şeriat’a itaatte sadece şevki istediği gibi; ancak ne bizim kavrayışımız ne de şevkimiz, tabiatları itibarıyla dışsal olan kuralların kendilerine bir derûnîlik niteliği kazandırır. Dolayısıyla derûnîlik, özellikle Hindu dünyada, davranış kurallarının göreceli ve şartlı karakterinin tamamen farkındadır; bu karakteri inkâr etmek kesinlikle “öznel şekilcilik”tir.¹⁹

Yahudilere göre Yahudi, İsrail’in seçilmesinden dolayı Tanrı’nın çocuğudur; Hristiyanlara göre de Hristiyan, Keffaret sebebiyle böyledir. Yahudi, “paganlara/müşriklere” nisbetle kendisinin Tanrı’nın çocuğu olduğunu düşünür; buna karşılık Hiris-

19. Bir uygulamaya bir şekle dayandığı için şekilci denilemez –aksi takdirde her manevî uygulama şekilciliğe ait olacaktır–; bilakis doğru-
dan gayesi, zahîr/dış –dolayısıyla *a priori* olarak şeklî– sınıfa ait oldu-
ğu için şekilci denilir.

tiyan da, perspektifini “dışsal” ve hatta “şehvî/cismanî” gördüğü Yahudi’ye nisbetle kendisini böyle görür. İslâm’a gelince, İslâm’da ne “Baba” ne de “çocuk” fikri vardır [hatta İslâm bu anlayışları kesinlikle şirk olarak görür ve ortadan kaldırmaya çalışır. - çev]; bununla birlikte İslâm’da “Velî” fikri vardır, ki hem Allah hem de insan hakkında kullanılır: Şöyle ki “yardım eden” Allah’a ve Allah’a “yardım eden” ermişlere “velî” denir; ancak İslâm, “kul” fikrinden her şeye rağmen vazgeçmez, çünkü İslâm’a göre bu kavram “mahlûkât” kavramına denktir. Bunun yanında, “Rab” –ve tamamlayıcı “kul”– fikrine verilen önceliğin de eşyanın tabiatı gereği kendi erdemleri vardır; bu önceliğin sonucu “Tanrı’nın İradesi”ne derin bir teslimiyettir: Bu teslimiyet, Tanrı’ya kendisinin başına gelen imtihan amaçlı bir sıkıntıya “Niçin izin verdin ve niçin belli bir nimeti vermedin?” diye sormayı reddeder ve sebeplilik açıklamalarını orantı duygusu ile akıllıca birleştirir.²⁰



“Gökteki Babamız”: “Gökte” belirlemesi, ilk olarak nesnel ve makrokozmetik nokta-i nazardan ve sonra öznel ve mikrokozmetik nokta-i nazardan değerlendirildiğinde, yeryüzü durumuna nisbetle aşkınlığa işaret eder. Gerçekten de “yeryüzü” veya “dünya” bizim bireysel ve az-çok hissî nefsimiz ve dahi içinde yaşadığımız ve bizi belirleyen ortam olabilir; buna karşılık “Gök”, bizim manevî gerçekliklerimiz ve cennet âlemleri olabilir, çünkü “Tanrı’nın krallığı senin içindedir.”

“Adın kutsal kılınsın”: Bu “kutsal kılma” neredeyse “ibadet etme” ve dolayısıyla “dua etme” ve “yardım isteme” ile eşanlamlıdır. Tanrı’ya ibadet etmek, O’nun aşkınlığının ve dolayısıyla insanî düzlemdeki mutlak önceliğinin farkında olmaktır; bu farkın-

20. Efendi’nin (Rabb) tamamlayıcısı mantıken kul veya köle ise, mutlak manâda Allah’ın “tamamlayıcısı” –ki O Kendisini Esirgeyen (Rahmân) ve Bağışlayan (Rahîm) olarak takdim eder– yeryüzünde halife olarak insan olacaktır.

dalığa sahip olmak, O'nu her zaman [İncil'de Luka, 18: 1-8'de Hz. İsa'nın söylediği bir temsil olan] zalim hâkim temsiline ve Elçi'nin emrine uygun olarak düşünmektir.²¹ Ve şu hayatîdir: "Siz ise, dua edeceğiniz zaman odanıza girip kapıyı örtün ve gizlide olan Babanıza dua edin." [Matta, 6:6] *İsihazmcılara (Hesychasts)* göre, bu oda kalptir ve dünyaya açık olan kapısı kapatılmalıdır. Bu, Hristiyanlık mesajının oldukça ayırt edici bir özelliğidir; zira Hristiyanlık mesajı tam olarak, kontemplatif/teemmülî derûnîlik ve kurban olma temelli sevgi mesajıdır; derûnîlik, sevgi perspektifinin—farklı derecelerde ezoterik—neticesi gibidir.²²

"Senin krallığın gelir": İlâhî İsmi'nin kutsal kılınması insanın duası ile ilişkili ise, ilâhî Krallığın gelişi Tanrı'nın cevabı ile ilişkilidir ve biz bunu şöyle ifade edebiliriz: "Senin Adın kutsal bir şekilde söylensin, böylece Senin İnanetin üzerimize insin." İki sözden birincisinin aşkınlığa ve ikincisinin içkinliğe işaret ettiği söylenebilir: çünkü "Tanrı'nın krallığı" "senin içinde"dir ile ilgili olarak, ilk endişemiz, onun bize en doğrudan ulaşılabilir olduğu yerde onu beklemek olmalıdır; çünkü onu şimdi ve burada, dış dünyada gerçekleştirmek bizim için sadece imkânsız olmayıp aynı zamanda her geçerli ve kutsal iş, dışsal sonuçtan bağımsız olarak, bizim içimizde başlamalıdır. Krallık ile ilgili sözün ilâhî İsmi'nin kutsanması akabinde gelmesi de tesadüf değildir; aslında birleştirici boyut ibadet boyutunu gerektirir; aşkınlığın sırrı içkinliğin sırrından önce olmalı ve onu takdim etmelidir.



Bu aşkın-içkin ilişkisi ile karşılaşmak bizi metafiziksel olarak hayatî bir noktayı belirtmeye götürüyor. Tanrı birdir ve bunun sonucunda Aşkın bir içkinlik boyutu içerir ve aynı şekilde İçkin

-
21. "Tanrı da, gece gündüz kendisine yakaran seçilmişlerinin hakkını almayacak mı? Onları çok bekletecek mi?" (İncil, Luka 18:7). "Sürekli dua edin (*sine intermissione*)" (İncil, 1. Selanikliler, 5:17).
 22. Boş laf etmeme emri bu temsili daha da pekiştirir; boş söz veya çok söz, farklı seviyelerde yorumlanabilecek olan dışa dönüklüğe delâlet eder.

bir aşkınlık boyutu da içerir; çünkü bir yandan kutsanmış kalbin derinliklerindeki veya saf Akıl’daki ilâhî Varlık içkinliği sebebiyle aşkınlığını kaybetmez - çünkü benlik (*ego*), olduğu gibi Zât (*Self*) ile özdeşleştirilemez -; diğer taraftan, yaratıcı İlke’nin aşkınlığı aynı İlke’nin yaratıklardaki nesnel ve varlığa getirici içkinliğine engel değildir. Bir başka deyişle, aşkınlık demek, her şeyden önce makrokozmos demektir ve içkinlik demek mikrokozmos demektir; bununla birlikte, her kutup daima diğer kutbu içerir. Nitekim bunu Uzak Doğu *Yin-Yang* sembolü canlı biçimde gösterir. Öğretisel açıklamalarımızda bu sembolün tanıklığına başvurmadan yorulmayacağız.

Bir yandan, içkinlik olmadan aşkınlık yoktur; çünkü bizzat aşkınlık algısı içkinliği gerektirir, şu anlamda ki bilen özne bilen nesnenin seviyesinde yer almaktadır; insan ilâhî hakikati ancak Akıl’da içkin olan “Kutsal Ruh ile” bilebilir,²³ aksi takdirde insan “Tanrı’nın sûretinde yaratılmış” olmayacaktır. Diğer yandan, burada aşkınlık olmadan içkinlik yoktur: Bu şu demektir ki içkin Tanrılık ile bireysel bilinç arasındaki ontolojik ve ilkece mistik devamlılık hiçbir şekilde, gerçekte nisbet ve kıyas kabul etmeyen bu iki kutup arasındaki devamsızlığı ortadan kaldırmaz. Bu düşüncemizi, birliğin insandan Tanrı’ya değil Tanrı’dan insana gittiğini belirterek de ifade edebiliriz. Geometri terimleriyle söyleyecek olursak, insana ait olan, hiyerarşik düzenlemelerde Merkez’e uyum biçimlerini sembolize eden eşmerkezli daireler perspektifidir; buna karşılık Tanrı’ya ait olan, Merkez’i bizim boşluğumuz yönünde yansıtan ve bizi tam da bu sebeple kendi Tamamlığına yeniden bütünleştiren [merkezden çıkan oklar anlamında] ışınlardır.



Bu konudan sapmadan sonra, ilâhî “Baba” fikrine geri dönelim. Dediğimiz gibi, bu terimin genel olarak insanla ve husu-

23. Nitekim sözden korkmayan Meister Eckhart, en azı söylemeyi belirtmiştir.

sen Mesih’le ilgili olarak iki farklı anlamı vardır; ama bu kelimenin “dikey” ve “yatay” olarak düşünölmek itibarı ile de iki farklı anlamı vardır: Yani, “Varlık-Ötesi”ne veya Varlığa ait olmak bakımından iki farklı anlamı vardır. Birinci durumda, “Baba”, saf Mutlak’tır ve hiçbir şey O’nunla ilişkileneemez; diğeri iki “Şahıs” [Kutsal Ruh ve Oğul], zaten zirvesini temsil ettikleri Göreceliğe aittirler; görönen âleme/şehâdet âlemine ait olmaktan uzak olan bu iki Şahıs saf ve basit Mutlak ile birlikte “İlahî Mertebe/Hazret” diyebileğimiz şeyi oluştururlar. İkinci durumda –ki sadece o dogmatik ilahiyat tarafından muhafaza edilmiştir–, “Baba” diğeri iki uknumunki/şahsınki ile aynı ontolojik gerçeklik seviyesinde yer alır; ki ondan “Güç”, “Hikmet” ve “Sevgi” Üçlemesi/Teslîsi, deyim yerindeyse, ortaya çıkar.²⁴ Doğrudur, bu ontolojik ve “yatay” Üçleme/Teslîs, “saf Mutlak” ile örtüşmez, ama yaratıklar nokta-i nazarından mutlakdır; dolayısıyla insan dua ederken, boşluğa konuşma pahasına, asıl Mertebe’de içirilen “gerçeklik dereceleri” ile ilgilenilmemelidir.

Şöyle bir itirazda bulunulabilir: Dinin, “Varlık-Ötesi” fikrini içermek için bir gerekçesi yoktur, çünkü dinin amacı nefsleri kurtarmaktır; metafizik bilgi değildir ve hakikaten, kurtarıcı işlevi dikkate alındığı takdirde, din söz konusu fikir olmaksızın yapamaz; ama bir başka bakımdan, mutlaklık iddiası bakımından, bazı nefsleri veya akılları yanlış yönlendirmesi –veya dışlaması– pahasına, dinin “Varlık-Ötesi” fikrini içermesi gerekir. Bu yüzden bir insan, “Baba” sözcüğünün, bütün doktrin seviyelerinde ve bütün anlayış derecelerinde ifade edebileğeri her şeyi ifade ettiğini düşünmekte haklıdır. Dogmatik ilahiyatın bazı çıkmazlarını ve “sır” yetersiz kavramına müracaatının sebeplerini açıklayan şey tam olarak, eşitsiz perspektifler birikimidir ve bu birikim kaçınılmazdır; çünkü din, kendi özel işlevini reddetmeksizin her şeyi içermelidir.

24. Vedacı ifadelerle: Dikey Üçleme *Brahman*, *İşvara*, *Buddhi*’ye karşılık gelir iken, yatay Üçleme –ki bu terimlerin her birinde mevcuttur– *Sat*, *Çit*, *Ānanda*’ya karşılık gelir.

DAVUD, ŞANKARA, HONEN

*d*âvûd, Şankaraçarya ve Honen ruhanî şahsiyetler olup, pek çok bakımdan oldukça farklı olmakla birlikte her birinin tamamen esaslı bir maneviyat tarzı temsil etmeleri ve bunu aşılmaz ve etkileyici biçimde yapmaları bakımından ortaklırlar.

Dâvûd, duanın büyük temessülü ve müşahhas halidir; bu dua, tabii ki kalbin derinliklerinden İlâhî Zât'a yönelmiştir. Böylece Dâvûd, İsrail'in bütün dehâsını ve büyük Sâmî mesajını, yani iman mesajını tecessüm ettirir; dolayısıyla Tanrı'sının huzurunda duran ve nefsinden başka sunacak bir şeyi olmayan insanın bütün gizemini de tecessüm ettirir; ancak bu insan nefsini hiçbir suskunluk ve çekince olmadan, bütünüyle sunar. *Derinliklerden Sana seslendim, ya Rab! (De profundis clamavi ad Te Domine)*; böylece Yaratıcısının huzurunda duran mahlûk, insan olmanın ne olduğunu ve burada, aşağıda yaşamının ne olduğunu bilir. Dâvûd, kötülüğün güçlerine karşı savaşan, ama bir Tanrı adamı olduğu için yenilmez olan erdemli insanı temsil eder.

Şu halde, yaratık ile Yaratıcı arasındaki bütün diyalog hazinelerini Mezmurlar'ında önümüze yayan Dâvûd'dur. Orada her şey açığa vurulmuştur: sıkıntı, güvenme, vazgeçme, kesinlik/yakîn, minnettarlık; her şey birleştirilmekte ve Mutlak İyi'ye bir ihtişâm şarkısı/ilahisi olmaktadır. İśâ'nın niçin "Dâvûd'un oğlu" olduğunu ve –bunun sonucunda– niçin Meryem'in, kan itibarıyla onun soyundan gelmesinden bağımsız olarak, Peygamber-Kral'ın "kızı"²⁵ olarak isimlendirildiğini anlamak kolaydır.

Peygamber olmak, çağır açmaktır; dua etmeyi bilen ilk kişi kesinlikle olmamasına rağmen Dâvûd, Mezmurlar'ı ile ibadet çağırını açmıştır. Metafizik terimleriyle konuşacak olursak, Dâvûd, *Mâyâ* ve *Âtmâ* arasındaki mütekabiliyeti –soyut ve doktrinal biçimde değil– somut ve insanî şekilde açığa vurmuştur; o, mümkün ile Mutlak arasındaki çeşitli ve paradoksal oyunu deyim yerindeyse tecessüm ettirdi –ve bu onun gelişinin amacıydı– ve o, bu bakımdan irfana doğru dolaylı olarak bir yol dahi açtı. Ancak o her zaman bir insan olarak kalır ve dolayısıyla insanî nokta-i nazardan uzaklaşmaz ki bu durumu 139. Mezmur özellikle göstermektedir: "Ya Rab, sınavı tanıdın beni. Oturup kalkışımı bilirsin, niyetimi uzaktan anlarsın..." Ve sonra: "Daha sözü ağzıma almadan, söyleyeceğim her şeyi bilirsin, ya Rab. Beni çepeçevre kuşattın, elini üzerime koydun. Kaldıramam böylesi bir bilgiyi, başa çıkamam, erişemem."

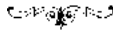
Mezmurlar, İlâhî Ruh tarafından ilham edilmeleri sebebiyle zımnen bütün bilgeliği içermesi gerektiğinden bağımsız olarak,²⁶ bu metinler doğrudan ezoterik anlamlar aktarabilen pasajlardan yoksun değildir. Böylece Mezmurlar'ın ilk satırı şu kim-seden bahseder: "Zevkini Rabb'in Yasası'ndan alır ve gece gün-

25. Nitekim buna, tamamen Mezmurlar çizgisinde olan *Magnificat* tanıklık eder.

26. Ancak biz insanın istediği kelimedenden istediği anlamı çıkarabileceğine inanmıyoruz. Çünkü her bilimin olduğu gibi yorumbilimin de kendi kanunları vardır; ancak bu kuralların çoğu zaman gözden kaçırıldığı da bir gerçektir.

düz O'nun Yasası üzerinde derin derin düşünür.” Rabb'in yasa-sı bir taraftan Vahiy'dir, diğer taraftan da Allah'ın İradesidir; te-fekküre gelince, o derin düşünmeye işaret eder, nefsin feryadı-na değil. Ayrıca bu derin düşünme, iki biçim veya derece içerir: “gündüz” ve “gece”. Birincisi harfî/literal ve doğrudan hakikat, ikincisi ise ezoterik anlamla ilgilidir.

“Çünkü Rab doğruların yolunu gözetir, kötülerin yolu ise ölüme götürür”, çünkü sadece Değişmez'in tarafında istikrar, barış/huzur ve hayat vardır. Ve dördüncü Mezmur bize şöyle konuşur: “Bilin ki Rab sadık kulunu kendine ayırmıştır, ne za-man seslensem, duyar beni.” Bu dua, aslında, kalbin duasını hangi seviyede tasavvur edersek edelim, doğruların ruhunun tam da özüdür.



Mezmurlar'ın zorunlu olarak ihtiva ettiği ezoterik işaretle-rin yanında, denilebilir ki, bir başka bakış açısından, ezoterizmi en doğrudan temsil eden kişi Süleyman'dır; dolayısıyla Dâvûd ve Süleyman iki ayrılmaz kutup olarak veya bir ve aynı vahyin iki tarafı olarak görünür.

Dâvûd, Kudüs'ün kurucusudur; o, İsrail için, göçebelikten yerleşik hayata geçişi temsil eder. Süleyman'a gelince, o Ma-bed'in kurucusudur; Dâvûd'dan beden, Süleyman'dan kalp gelir.²⁷ Süleyman yabancı tanrılar için de tapınaklar yaptırmıştır*; o, bu evrenselcilik ile sûretsiz Hakikat ile değil, Hakikatin, Mûsâ'nın Sina Dağı'nda aldığı, İsrailî biçimiyle anlaşmazlığa düşmüştür. Ayrıca Süleyman'ın üç Kitabını manevî bir dağ olarak görebili-riz; Süleyman'ın Ezgileri –Kabbalacılara göre dahi–, zirve veya kalptir; ya şarap, kelimenin inisiyatik anlamındadır.

27. Ancak Dâvûd, Ahid Sandığı için –Sina Dağı yerine geçmek üzere– Si-
yon Dağı'nı seçmiştir; Süleyman da onu Kutsalların Kutsalı'na (Ku-
düs Mabedi'nin En İç Harimi) koymuştur.

* Bu iddianın tarihen bir gerçekliği olmadığı gibi, Kur'an'a ve İslâm'a
tamamen aykırıdır. [çev.].

Doktrinal ifadelendirme problemi ile ilgili olarak, Yunanlılarla temaslarından önce Sâmilere göre metafiziğin büyük oranda, ifade edilemeze ait olduğu gözden kaçırılmamalıdır; şimdi, bir şeyin nasıl ifade edileceğini bilmemek –bir şeyi ifade edebileceğini bilmemek veya muhtemelen bir şeyi ifade etmek istememek– hiçbir şekilde, o şeyi tasavvur etmemek değildir. Benzer hüküm bir aşkınlık perspektifi ile ilgili olarak evleviyetle geçerlidir; zira bu perspektifte vurgu, Tanrı korkusu üzerinedir ve bu korkudan yüce İsmi telaffuz etme yasağı ve de ilâhî sırları dile getirmede suskunluk kaynaklanır.



Şri Şankaraçarya'da, *Ātmā-Māyā* ayrımı, “son tahlilde” ortaya çıkarılan bir sır olarak görünmez; bu ayrım başlangıçtan itibaren perdesiz olarak ifade edilir, ki bu da onun bizzat mesajı oluşturduğu anlamına gelir. Perdeye gelince, ki egzoterizm/zâhircilik veya yasacılıktır, Şankara onu başkalarına bırakır.

Kutsal Kitap'ın dünyasının ilhamlı Kralları gibi, Şankara bir peygamberdir, ama bir din kurucusu değildir; mesajı önceden var olan bir çerçeveyi varsayar. Bu, onun mesajının sadece kısmî olduğunu söylemek değildir; eğer mesajı, bir bütün olarak bakıldığında Hindu sisteme nisbetle bu görüntüye sahip olabilirse, bunun sebebi, geometri terimleriyle konuşacak olursak, merkezi kuşatmayan nokta gibi olmasıdır; ama bunun sebebinin, mükemmel olan ve kendi kendine yeten noktada bir şeylerin eksik olması olduğu söylenemez. Ayrıca ilâhî inayet/takdir-i ilâhî, Şankara için yarı egzoterik/zahîrî bir tamamlayıcı öngörmüştür; bu tamamlayıcı ise, Vişnucu monoteizmin büyük sözcüsü Ramanuja'dır. Vişnucu monoteizm, Şankaracı ve Şivacı metateizmin emin hasmıdır, ama Şankaracı ekol tarafından bir başlangıç aşaması olarak müsamaha gösterilir. *Advaita-Vedānta* içinde dahi, ibadet zorunluluğu dikkate alınır: Şankara'nın şakirtleri kendilerini tanrılara tapınıp dua etmekten mahrum etmezler, çünkü kendilerinin insan olduğunu ve her şeyi yerli yerine koymanın gerektiğini bilirler. Hiç kimse,

Māyā'nın içinde yer alan bir tanrının inayeti olmadan *Māyā*'yı aşamaz; o tanrı tabii ki *Ātmā*'dır, ama tıpkı bizim kendimizin olduğu gibi, *Māyā*'nın içindedir. İnsan ile Tanrı arasındaki temas ortak bir zemin varsayar.

“Şankaracı mucize”den bahsedebiliriz, çünkü bu aklî fenomen hem doğrudan, hem şiddetli, hem alenî ve tam olan karakteri bakımından neredeyse biriciktir; tıpkı Sâmililerin, peygamberleri aracılığıyla, dünyaya İman büyük mesajını getirdikleri gibi, Aryanlar da Şankara aracılığıyla –ve belli şekilde Yunanlılar aracılığıyla– dünyaya Akletme/*Intellection* büyük mesajını getirmişlerdir. Açıktır ki bu, Şankara'nın Hindistan'da bu sırdan bahseden ilk kişi olduğu demek değildir, çünkü bu sırrın ilk olarak Upanişadlar'da ve daha sonra büyük şarih Badarayana tarafından formüle edildiğini görüyoruz; ama Şankara, bu sırrın oldukça kesin ve tam bir tebellürünü/kristalleşmesini sunar ve bu sunumu mükemmelliği ve verimliliği/doğurganlığı bakımından eşsizdir.

Upanişadlar'ın, Badarayana'nın *Brahma-Sūtralar*'ının ve son olarak Şankara'nın bütün mesajı şu sözcüklere sıkıştırılabilir: “Sadece *Brahman* gerçektir; âlem vehimdir, *Māyā*'dır; nefis, *Brahman*'dan başkası değildir.”



Bazı araştırmacılar son derece yersiz biçimde, Şankaracı *advaitizm*'in –iki-değilciliğin/dualizm karşıtlığının– son tahlilde Nagarjuna'dan, dolayısıyla Mahayanacı Budizm'den –ki Şankara acımasızca kötüler– kaynaklandığı sonucuna varmışlardır; bu yanlış özümsemenin sebebi, *advaitizm* ile Nagarjuna perspektifi arasında birtakım paralelliklerin bulunmasıdır, şu anlamda ki her iki perspektif de metateist bir içkincilik temsil eder; ancak başlangıç noktası tamamen farklıdır. Şüphesiz Budist *Nirvāna*, Zât'tan, *Ātmā*'dan başkası değildir; ama Hindulara göre başlangıç noktası “Ben” olan Zât (*Self*)'ın yansıması iken, Budistlere göre bilakis başlangıç noktası bütünüyle olumsuzdur ve dahası sırf tecrübîdir: Şöyle ki acı dünyası olarak *Samsāra*'dır

ve bu dünya sırf bir “boşluk”tur, *şûnya*’dır, ve bu dünya açıklama zahmetine değmez. Budistler ruhun somut varlığını ve dolayısıyla Zât’ın da somut varlığını reddeder –onlar, Hinduların olumlu biçimde anladığı şeyi olumsuz şekilde tasavvur ederler– ve Hindular kendileri adına Budistlerin bu yadsımacılığını aynı kategorik derecede reddederler ve bu yadsımacılık onlara Gerçek’in inkârı gibi görünür.

Burada insan şöyle bir merakta bulunabilir –ki biz bu doktrinal olarak önemli parantez arası ilaveden kaçınamayız–: Aca-ba Şankara’nın gibi bir zihin, niçin Buda’nın şahsiyetine bu şekilde hakarete bulunmaya dalmaktadır? Şimdi, bir Şankara’nın kendisine “müsamahası/*indulged*” hariç tutulmaktadır; aslında Şankara bu örnekte “kendini savunan sembolist yorum” olarak isimlendireceğimiz bir işlevde bulunmaktadır; böylesi örneklerle kutsal Metinler’in kendilerinde karşılaştırmaktayız.

Şankara’nın misyonu sadece *Advaita-Vedānta*’yı formüle etmek değil, aynı zamanda bu doktrinin hayatî ortamını Budist işgaline karşı korumaktı; ama o Budizm’in içsel geçerliliğini açıklamak gibi Hindu dünyasını ilgilendirmeyen bir misyona sahip olamazdı. Şankara’nın misyonu geleneksel evrenselciliği ve dolayısıyla vahiy ve maneviyatın bütün biçimlerinin geçerliliğini açıklamak olsaydı, bu takdirde onun Budizm’i ve Buda Şakyamuni’yi yargılamakta yanlış yaptığı söylenebilirdi; ancak, bir kez daha, Şankara’nın misyonu tamamen içsel/özseldi–çeşitli geleneksel biçimleri çalışıp öğrenmek gibi dışa yönelik değildi–, bu yüzden o yabancı geleneklerin muhtemel değerini göz ardı edebilecektir ve göz ardı etmek istemiştir; Şankara “dinler bilimi (*Religionswissenschaft*)” yapmamıştır.

Genel manâda metafizik düzleminde –ki son tahlilde muteber olan budur–, Şankara yaşamış en önde gelen otoritelerden biriydi; onun kapsamı “nebevî” bir mertebedendi; dediğimiz gibi, bunun anlamı onun Upanişadlar kadar yanılmaz olduğuydu. Şankara’nın öğretisel ve kurumsal çalışması bir aklî ve manevî

çiçeklenme bin yılının başlangıcını işaretliyordu;²⁸ Hindu bilgeligi demek, Şankara demektir.



Şankara gibi, Honen Şonin müşahhaslaştırdığı perspektifin kurucusu değildi, ama söz konusu perspektifin en açık ve etkileyici temsilcisiydi ve bu tam olarak, bize onun, mesajının canlı örneği olduğunu söylememize imkân vermektedir. Şüphe yok ki –“tanrının tezâhürü (*avataric*)” fenomenolojisi nokta-i nazarından Dâvûd ve Süleyman yahut Şankara ile aynı seviyede yer almıyordu; bunların Budist karşılığı orijinal *Mahāyanā*’nın büyük sözcüsü Nagarjuna olacaktır. Ama Nagarjuna –*Mahāyanā*’nın duacı kolunu en önde temsil etmekle ve bu ekolün ilk atası sayılmakla birlikte²⁹–, burada söz konusu edilen perspektifle ilgili olarak açık değildi; dolayısıyla bu özel öğretiyi ayrıntılı olarak açıklamak daha sonraları gerekli hale geldi ve bu iş sözde “ibadet” Budizminin diğer ataları tarafından yapıldı ki Honen onların yedincisi ve sonuncusu idi; Honen’in selefleri –Hindistanlı Basubandhu sonrasında– Çinli idi ve onları bir Japon izledi.³⁰

Eğer Dâvûd, Tanrı ile görüşmeyi ve Dua’yı; ve Şankara metafiziksel Hakikati, Akletmeyi ve Tefekkürü tecessüm ettiriyor ise, Honen de kendi hesabına İman ve Dua’nın tecessümü olacaktır; Honen’in perspektifi ve yöntemi, özle ilgili olarak, “Rus Hacı-sı”nın yoluyla ve Hindu *japa-yoga*’sıyla ve Vişnucuların *prapat-ti*’si –kurtaran tevekkül– ile örtüşür. Bu demek oluyor ki bu, kolaylık ve İnayet yoludur; “kolaylık” sözcüğü burada küçümseyici bir anlamda alınmamalıdır, bilakis bu sözcük bu yolun tek-

28. Çünkü o kendini risaleler yazmakla sınırlandırmamış, aynı zamanda etkisi devasa olan ve günümüzde hâlâ mevcut olan manevî merkezler de kurmuştur.

29. Kurtarıcı Rahmetin büyük tezahürü *Amitābha* Buda tapınması üzerine kuruludur.

30. Yani, Tan-Luan, Tao-Ço, Şan-Tao ve Genşin. Patrik/cemaat önderi sayılmayan önemli Japon öncüler Kuya ve Ryonin idi.

niğinin kolay olduğu anlamına gelmektedir. İnayet şartlı olarak alınır, ama somut sebat fiilen zordur; çünkü son tahlilde, bizim bütün varlığımızı talep eder; insan “ilâhî iklim”e uzun süre katlanamaz, meğer ki dünyaya ve kendisine ölmüş olsun. Aslında, hiçbir yol, eğer gerçekten manevî ise, kelimenin bayağı anlamında “kolay” olamaz.



Amitābha (Japoncada *Amida*) yolunun temel düşüncesi özde Mesih’in şu sözü ile örtüşür: “İnsanlar için bu imkânsız, ama Tanrı için değil. Tanrı için her şey mümkündür.” (Markos, 10:27) Bu, Budist “başkasının gücü (Japonca *tariki*)” perspektifidir, “kendi gücü (*jiriki*)” perspektifi değil; bu demektir ki insan “dağları yerinden oynatan” bir iman tutumu benimsemektedir ve bu tutum ilâhî ve ayinsel bir destekle birleşmiştir. Bu destek kendi hesabına gerçekte kurtuluşu gerçekleştiren şeydir; benzer bir durum, Hristiyan Evharistiya için de söz konusudur, zira Evharistiya ayini benzersiz bir inayet kazandırır. İnsanın bunda tek rolü mezkûr inayeti alıp kabul edebilme istidadıdır ki açıkça kendi gereklilikleri vardır.

Ancak “erdem yolu” ile “inayet yolu” arasındaki keskin alternatif –çünkü bu, *jiriki-tariki* ilkeleri ayrımının Japon Budizminde ifade ettiği şeydir–, bize göre bu alternatif, pratik olmaktan ziyade teoriktir; somut gerçeklikte bu iki usul arasında daha ziyade, bir denge vardır, böylece bu ayrım *Yin-Yang*’ın Uzak Doğu sembolünü hatırlatır. Bilindiği gibi bu sembol siyah bir nokta içeren beyaz bir yarım ile beyaz bir nokta içeren siyah bir yarımından oluşmaktadır ve bu, uyumlu tamamlayıcılığın tam da misalidir.³¹ Honen’in şakirdi Şinran vurguyu “başkasının gücü” üzerine yerleştirmek istemiştir, ki bu tavır mistik bir bakış açısı

31. Örneğin; erkek, ruhunda bir dişi unsur ve kadın da eril unsur taşır ve bu zorunludur ve bu sadece her insanın anne babaya sahip olması sebebiyle değil, aynı zamanda her cinsiyetin bir ve aynı insan türüne ait olması sebebiyledir.

sından savunulabilir, şu şartla ki Honen’i yarı yolda durmak ve yanlış şekilde bir “kendi-gücü” unsurunu savunmakla suçlamasın; çünkü inisiyatif ve faaliyet insan için doğal olduğundan, insanı bu ikisinden mahrum bırakmanın bir avantajı olabileceğini göremiyoruz. Bize göre iman, insana onunla işbirliği yapma sevincine izin verildiği takdirde gerçekleştirilmesi çok daha kolaydır; bizim şahsî faaliyetimizde, aslında bir somut gerçeklik ölçütü ve bir etkililik teminatı vardır, buna karşılık sadece imanın –bir kurtuluş şartı olarak– bizlerin olan ve kontrol edebileceğimiz desteği yoktur. Honen ve de Şinran kurtuluş sebebinin bizim çalışmamızda değil, Amida’nın inayetinde olduğunu bilmekteydi; ama bizim gerçekte, kendimizi bir şekilde bu inayete açmamız gerekir, aksi takdirde kurtulmak için onun varlığı yeterli olacaktır.

Büyük Sâmi mesajı, Dâvûd’dan bahsederken ifade ettiğimiz gibi, iman mesajıydı; şimdi ibadet Budizminin kurtarıcı iman üzerine kurulu olması, her iki durumda da meselenin bir aynı tavır ve aynı gizem meselesi olduğunu ve dolayısıyla bu iki geleneksel görüşün uzlaştığını düşündürebilir. Şimdi iman unsurunun her dinde zorunlu şekilde var olması yanında, burada şu ayırım da yapılmalıdır: Sâmi veya İbrahimî iman, her şeye gücü yeten Görünmez’in ateşli kabulü ve bunun sonucunda O’nun Şeriatına teslim olmaktır; buna karşılık Amidist iman, bir Buda’nın kurtarıcı İradesine güvenmektir ve bu güven, özel ve iyi tanımlanmış bir uygulamayla bağlantılıdır: Bu uygulama ise *Namomitābhaya Buddhaya* veya (Japonca) *Namu Amida Butsu* duasıdır [Amida Buda’ya selam olsun].³²



Tamamen insanî Dua Yolu; metafizik Seziş yolu; kurtarıcı Güvenme yolu: Bu üç yol birleştirilebilir, çünkü insan, ruhunda pek çok hisse (*chord*) sahiptir, bir başka deyişle, çünkü

32. “Buda *Amitāba*’ya selam”. Zikredilen iki ibareden ikincisi Sanskritçe ibarenin Japonca uyarlamasıdır.

insanî öznelik farklı kısımlar içerir. Dua ve Güvenmenin aynı kısma ait olduğu doğrudur, ama aynı durum metafiziksel Seziş için geçerli değildir; onun öznesi duyusal ruh değil, saf akıldır; bu da –bir karşıtlık oluşturmak bir yana, tam tersine– paralel yaklaşımların eşzamanlılığına izin verir. Bunun delili, bir Şankara’nın duygusal dindarlığı, ilahileri ve aşkın ve içkin Tanrı’nın dişil ve eril yönlerine yapılan dualardır: Bu Tanrı *a priori* olarak sonsuz biçimde “öteki”dir, ama gerçekte sonsuz şekilde “kendimiz”dir.

TEMEL ANAHTARLAR

*d*erin düşünme (*meditation*), yoğunlaşma, dua: Bu üç kelime manevî hayatı özetler ve aynı zamanda manevî hayatın temel biçimlerine işaret eder. Derin düşünme, bizim bakış açımızdan, evrensel hakikatleri anlamak amacıyla aklın bir faaliyetidir; yoğunlaşma, kendi hesabına, deyim yerindeyse bu hakikatleri veya gerçeklikleri varoluşsal olarak özümsemek için iradenin bir faaliyetidir; dua ise ruhun Tanrı'ya yönelik faaliyetidir.

Evrensel hakikatlerden bahsettik; bu terimle var olan her şeyi belirleyen ilkeleri kastediyoruz. Aklın işlevi, burada ele alınan bakış açısından, Mutlak ile Göreceli'yi ayırt etmektir; ikinci işlevi dolayısıyla bir yandan Göreceli'yi Mutlak'ın alanına girmesi bakımından idrâk etmek,³³ diğer taraftan da Mutlak'ı Göreceli'de yansıdığı şekliyle idrâk etmektir.

Tekrar söyleyelim –çünkü bağlam bu tekrarı gerektirmektedir–: “Saf Mutlak”, “Cevherlerin Cevheri/Özlerin Özü”dür

33. Veya mümkünlük nokta-i nazarından bakıldığında hâlâ Mutlak olan şey içinde gizemli şekilde görülmesi bakımından, ki bu, dilin hantallığına rağmen, birkaç kelimeyle değilse dâhî, açıklanabilecek bir paradokstur.

veya Varlık-Ötesi'dir; Göreceli'ye gelince, o hem Varlığı hem de âlemdeki merkezî yansımasını ve sonrasında âlemin kendisini içerir; Varlık –veya şahsî Tanrı, Yaratıcı–, “göreceli Mutlak”tır, daha az problemlili bir terim olmadığından böyle isimlendirilecek ise.

Şu halde bütün Evren'de dört derece belirleyebiliriz: Varlık-Ötesi, Tanrı-Varlık, Gök ve Yer. Yer terimi sembolik ve kapsayıcı olarak, semâvî Zirve'nin altında yer alan her şeye delâlet eder. Veya yine: Varlık-Ötesi ve Varlık birlikte alındığında –deyim yerindeyse–, İlâhî İlke'yi oluşturur; buna karşılık Gök ve Yer, evrensel Tezâhürü oluşturur. Gök, Varlığı ve Varlık-Ötesi'ni içeriyor olarak tasavvur edilebilir, nitekim buna “Gökteki Babamız” ifadesi işaret etmektedir.

Ancak toplam evren sadece derecelerden oluşmaz, biçimler de vardır: Dereceler “dikey” düzende yerleştirilmiş iken, biçimler “yatay düzen” içinde yerleştirilmiştir; dört derecenin her birinde uygun bir şekilde yer alır. Her şeyden önce bir ikilik/düalite vardır: (1) “aktif” ve ilâhî olarak “eril” kutup; (2) “pasif” ve ilâhî olarak “dişil” kutup;³⁴ daha sonra bir üçleme gelir: Güç, Bilinçlilik, Mutluluk.³⁵ Son olarak bir dörtleme belirleyebiliriz: Katılık ve Yumuşaklık, Aktiflik ve Pasiflik; bir başka deyişle, Safılık veya Kurban, İyilik veya Hayat, Güç veya Işık –veya galib Fiil– ve son olarak Güzellik veya Huzur; ilâhî veya kevnî olsun bütün Niteliklerin kökeni burada bulunacaktır.³⁶



-
34. *Puruşa* ve *Prakriti*, Varlık seviyesinde, *İşvara*; ancak bu kutuplar, köklerinin bulunduğu yüce *Paramâtmâ*'dan başlamak üzere, başka seviyelerde de yansır.
35. *Sat*, *Çit*, *Ânanda*; bu üçü bütün varlığa girer, ama Veda'cı konuşmada bu terimler zatında *Âtmâ*'nın boyutlarına işaret eder.
36. Diğer mitolojiler gibi Hindu mitolojisi de bu Kök Sıfatlar'a pek çok tanrının ismiyle işaret eder ve ayrıca dörtleme belirsiz ayrılaşmaya açıktır. Amerikan Yerlileri'nde, dört evrensel Sıfat efsanevî olarak ve temel noktalar tarafından işaret edilir.

Hakikate ve akla ait olan derin düşünmenin peşinden, Yol’a ve iradeye ait olan yoğunlaşma gelir; devamı Yol’da olmayan bir Hakikat yoktur ve devamı iradede olmayan bir akıl (*intelligence*) yoktur; değerlerin sahilliği ve bütünlüğü bunu gerektirir.

Yoğunlaşma kendisi itibarıyla –ve muhtemel içeriklerinden ayrı olarak– nihaî olarak, insanî mikrokozmosu/küçük âlemi oluşturan düzlemlerin “tanrı sûretliliği”ne aittir: İnsan, kökü “kalp” ve tepesi “alın” olan bir ağaç gibidir. Şimdi, bizim zihinsel alanımız –düşünceyi içeren veya üreten cevher veya enerji– özü itibarıyla İlâhî Gerçekliğin bilinçliliğidir; bütün pıhtılaşmalarından temizlenmiş zihin, bizatihi cevheri ile ve “kutsal sessizlik” içinde “Tanrı’yı düşünür”; insan, “Tanrı sûretinde yaratılmış”tır.

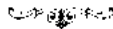
Aynı durum bizim bedensel cevherimiz –veya daha doğrusu, bu cevhere dair bilinçliliğimiz– mükemmel hareketlilik içinde gerçekleşir: “Var olmak”tan başka hiçbir şey yapmadığımız an, bizler neredeyse, bütün kozmik/kevnî pıhtılaşmaların ötesinde, Varlık ile özdeşleşiriz. Bedensel bilinçlilik ile eşzamanlı olarak hayatî, enerjik bilinç, kısaca hayat ve hareket vardır, ki bunlar –kutsal dans/semâ’ın tanıklık ettiği üzere–, bizim kozmik ritimlere ve evrensel hayata katılımımızın araçları olabilirler ve bu, kendi tabiatımız ve İneyet aracılığıyla bize erişilebilir olan her seviyede böyledir.

Bu insanî mikrokozmosta/küçük âlemde, benlik bilincini –yani “kalb”i– bırakmaktadır. “Kalp” benzer şekilde, böyle bir simyanın meşruiyeti ve etkililiğini temin eden aklî, ayinsel ve ahlâkî şartlar temelinde, varoluşsal “Tanrı’yı hatırlama”nın desteği olabilir. Durum ne olursa olsun, bizim hatırlattığımız ruh-beden temsilleri bütün insanları ilgilendiren öğretileri taşır: Her insan Tanrı sevgisi aracılığıyla “ne ise o olmaya” çalışmalı, kendisini, kendisini bozan ve Düşüş’ün izlerinden ibaret olan yapay üstyapılardan soyutlamaya gayret etmeli, böylece tekrar kökü kurtarıcı kesin bilgi/yakîn ve tepesi ilâhî cemâli müşahade huzuru olan

bir ağaç olmalıdır. İnsan tabiatı kendisinin İlâhî Model'ine ilişkin birleştirici bilgiye karşı eğilimlidir: *sevgi ve yumuşak kalp, tek bir şeydir (amore e'l cuor gentil sono una cosa)*.

Şimdi meselenin bir başka yönünü, yani sembolik içerik yönünü ele almalıyız. Zihinsel faaliyet sadece düşünme kabiliyetine değil, aynı zamanda hayal etme ve dolayısıyla sembolik bir sûret tasavvur etme kabiliyetine de sahiptir; benzer şekilde, ruh sadece kavramlara değil, harekete geçirici seslere ve işitsel sembollere de duyarlıdır; benzer şekilde, beden sadece zorunlu ve yararlı hareketleri yapma kabiliyetine değil, aynı zamanda sembolik el-kol hareketleri yapma kabiliyetine de sahiptir. Bütün bunlar, Doğu'nun manevî geleneklerinin pek çok örneğini sunduğu ve Hristiyan ayinlerinin akislerini sunduğu bir ruh-beden simyasına girer. Görsel imge öncelikli olarak zihne hitap eder, dolayısıyla alın bölgesine aittir; sesler, merkezimizle, yani kalple bağlantılıdır ve sembolik hareket oldukça açık biçimde bedenle ilgilidir. Ve bu, hem mikrokozmosu/küçük âlemi oluşturan düzlemlerin ilâhî sûretlilik karakterine hem de diskursif/bahsî olmayan, varoluşsal sembollere, yani şekillere, seslere ve el-kol hareketlerine aittir.

İşte bu, ruhun hayatına olan varoluşsal katılımın simyasıdır; zihinsel alan ona imge aracılığıyla, kalp-kökü ses aracılığıyla ve beden –ki bu iki kutbun bir yansımasıdır veya uzanımıdır– hareketlilikle ve hareketsiz el-kol hareketiyle veya ritim ve dinamik el-kol hareketiyle katılır; biz burada temel duruşları ve ayinsel işlemleri ve onlara eşlik eden onların derin tabiatına ilişkin bir bilinci kastediyoruz.³⁷ Şunu söylemeye dahi gerek yoktur ki bütün bunlar kutsal sanat ustalığının çeşitli biçimlerinde ve hatta bazen seküler sanatın meşru biçimlerinde uygulamalarına sahiptir.



37. Özellikle bunlar arasında Hinduizm ve Kuzey Budizmi *mantra*, *yant-ra* ve *mudra*'ları ile sırta sahiptir.

İnsan bir ruha (*soul*) sahiptir ve ruha sahip olmak, dua etmek anlamına gelir. Tıpkı ruhun kendisi gibi, dua da biçimler içerir ve her biçim bir değer içerir; dolayısıyla dua etmek bir değeri gerçekleştirmek ve aynı zamanda o değerın tohumunu saçmaktır. Her şeyden önce Tanrı'nın İradesine teslimiyet gelir: Kaderimizi değiştiremeyeceğimiz ve değiştirmememiz gerektiği için kaderimizi kabul etmek; bu tutum bizim ikinci tabiatımız olmalıdır, zira her zaman kaçamayacağımız bir şeyler vardır. Bu tutumla veya erdemle karşılıklı ilişkili olarak, telafi edici güvenme tutumu yer alır: Kim İlâhî taleplere uyarken Tanrı'ya tevekkül ederse, Tanrı'yı kendisine yardımına gelir bulacaktır; ancak Gök'ten beklediğimizi kendimiz başkalarına sunmalıyız: Her kim kendisi için merhamet istiyorsa, kendisi merhametli olmalıdır.

Tevekkül ile ilgili bir diğer telafi edici tavır, yardım niyazıdır: Bizim temel itibarıyla, kaderi kabul etmemiz temelinde, Tanrı'dan şu veya bu iyiliği isteme hakkımız vardır; ancak minnettarlığımız olmazsa Gök'ten hiçbir şey isteyemeyeceğimizi söylemeye dahi gerek yoktur. Şimdi, şükretmek Göğün bize verdiği bütün iyiliklerin farkında olmaktır; küçük şeylerin dahi değerini takdir etmek ve aza kanaat etmektir. Minnettarlık duanın tamamlayıcısıdır, nasıl ki cömertlik Allah'a tevekkülün tamamlayıcısı ise. Duanın büyük dersi, bizim dünyayla ilişkimizin öz itibarıyla, bizim Gök ile ilişkimize bağlı olduğudur.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

MUHTELİF KONULAR

ÇEVİRİ SANATI HAKKINDA

beşerî bilim olmaksızın manevî bilim olamaz, dil bilimi olmaksızın da beşerî bilim olamaz. Bu yüzdendir ki konuşma, yazma ve çeviri sanatı gibi ikincil şeyleri metafizik ve maneviyatın belirlediği bir antropoloji genel bağlamında ele almak uygun olacaktır. Nitekim [antik Atinalı trajedi şairi] Euripides demiştir ki: “Ölümlüler için gerekli olan hiçbir şeyde ayıp yoktur”; şimdi dil gereklidir ve küçük şeyler büyük şeylere hizmet eder.

Çeviri fikrinin oldukça farklı iki anlamı vardır ve bu anlamlar çeviriyle Batı’da mı yoksa geleneksel Doğu’da mı karşılaştığına bağlıdır; her iki anlam da meşrudur, ama karıştırılmamalıdır. Birinci olarak, bir çeviri yapmak bir söylemi olduğu gibi bir dilden öteki bir dile aktarmaktır; çevirinin harfî olması ve dilbilgisi hatalarından ve anlamsızlıklardan kaçınılması gerektiğini eklemek, neredeyse malumu ilam olacaktır. Çeviri olabildiği kadar harfî olmalıdır ve harfî olmasına bir engel yoktur; çünkü çeviri başka hiçbir şeyi değil, yazarın demek is-

tediğini aktarma meselesidir.¹ İşte bu en azından ilkece çeviri kavramının Batı'daki anlamıdır, çünkü çeviri her zaman fiilen böyle değildir. Doğu'da, çeviri kelimesinin anlamı amaçtaki bir farka paralel olarak, dolayısıyla işlemin gayesine göre değişiklik arz eder. Örneğin, Budist metinler Sanskritçeden Çinceye çevrildiğinde, amaç dilsel bir denk sunmak değil, Çinlilerin bu metinlerin öz itibarıyla sunmak istediğini anlamalarına imkân sağlamak idi. Bu bakış açısından, çeviri kavramı şerh kavramı ile örtüşür; dolayısıyla çevirmek, aynı zamanda açıklamaktır; hiçbir şey okuyucuyu isterse Sanskritçe orijinal metne müracaat etmesine engel olmaz. Ancak bu hususî bakış açısı asla, kelimenin sıradan ve Batılı anlamıyla çeviri sanatına dâhil edilmemelidir; ne farklı amaçlar, ne de bu farklılıkların yeter sebebi karıştırılmalıdır.

–Yorumlayıcı şerh değil– doğru anlamıyla çeviri ile ilgili olarak şunu söylemeye dahi gerek yoktur ki bir çeviri her zaman yazarın düşüncesini aktarmalıdır; sadece ve tamamen onun düşüncesi - bu ister karmaşık bir cümleyle, ister basit bir ifadeyle dile getirilsin -. Ancak çeviri şiirsel değerleri her zaman ve ahenk değerlerini asla taşıyamaz, çünkü ahenk değerleri sadece kendisinde çeviri yapılan dile aittir; buna karşılık şiirsel değerler, duruma göre, o dilin gramatik, terminolojik ve retorik kaynaklarına bağlıdır.

Bu, çevirinin, orijinal metnin bütün değerini ortadan kaldırdığı demek değildir; çünkü düşüncenin değeri, dilsel ve estetik farklılıkların ötesindedir. Düşünce üslûbun ve de öncelikle ahenğin ötesinde olduğundan, doğru bir çeviride bütün değerini kaybeden bir metin bu takdirde kendi değersizliğini ispatlar. Bütün bunlar, bir çevirinin diğer yanlışlıklar yanında, düşünce pahasına aşırı derecede üslûba vurguda bulunması halinde hataya düşebileceğini ifade etmektedir; bununla birlikte sadece üslup ikli-

1. Mahkemede talep edilen, hakikattir; bütün, hakikattir ve sadece hakikattir; benzer şekilde mütercim, yazarın söylediğini, yazarın bütün söylediğini ve sadece yazarın söylediğini aktarmalıdır.

mini değil, hatta müzikal unsuru yeniden oluşturmakta dahi başarılı olan dehâ sahibi mütercimler vardır.²



Katı manâda çeviri alanına bağlı olarak bir soru belirir: Bir insan, örneğin İncil'deki bir kelimeyi, söz konusu kelime aslî dilde temel bir anlama sahip olup da mütercimin dilinde o anlama sahip olmadığı ve kelimenin söz konusu anlamı çeviride kaybolduğu takdirde nasıl çevirmelidir? Pek çok mütercim o kelime yerine bir başka kelimenin konulması gerektiği görüşündedir; oysa bize göre, söz konusu kelime harfî olarak çevrilmelidir –meselenin, sözcüğün öneme sahip olmadığı basit bir anlatım tarzı meselesi olması müstesna– ve bununla misalin sembolizmi, gerektiği takdirde korunmalıdır ve sayfanın sonunda bir “mütercim notu” eklenmelidir ki bu, kutsal bir metinle ilgili olarak son derece normaldir.*

Biraz farklı bir bakış açısından, asaletçe popüler kelimeler kaba ve bayağı/avamî kelimelerle karıştırılmamalıdır. Basit, soğuk ve gündelik kelimeler –ki İncil'de de bulunabilir– yerine daha soyut ve ilmî kelimeler geçirilmemelidir; tabii ki çevrilecek kelimeyi en doğrudan aktaran kelime seçilmelidir. Benzer şekilde, insan dilin demokratik ve demagojik tahribine suç ortaklığı yapmamak için, zamanından önce ve keyfî şekilde “modası geçmiş” olarak görülen kelimeleri kullanmaktan asla çekinmemelidir; en küçük bir iyi niyetle mükemmel şekilde anlaşılabilir kelimeleri ilga etmek yerine, terminolojik gelenek düşmanlığıyla malûl okuyucuları normal dile sadık kalmaya ve sözcükleri gerçek anlamlarında kullanmaya alıştırmak sûretiyle yeniden eğit-

2. Dante ve Shakespeare'in bazı Almanca çevirileri bu meziyetlere en azından büyük ölçüde sahiptir; bunu Almancanın değişken tarafı daha da kolaylaştırmıştır.

* İngilizceye çevirenin notu: Fransızca orijinal metinde yazar İncil ve Kur'an-ı Kerim'den Fransızcaya yapılmış pek çok yanlış çeviri örneği verir, ama bu örnekler İngilizcede geçerli olmadığı için buraya almayı uygun görmedik.

mek zorunludur. Sözcüklere özelleştirici ve çok önemsizleştirici ince farklar yüklemek dili kullanılamaz hale getirir.

Bütün bunlar “[dilde] sadelik” meselesini gündeme getirmektedir: Bir dilin yeni etnik ve dinî faktörlerin etkisi altında değiştiği dönemler gerçekten vardır: Sezar ve Cicero’nun Latincesi, Hristiyanlaşan ve kısmen Almanlaşan İtalya’nın zihin yapısına artık karşılık gelmez; bu yüzden evrilme hakkına sahipti. Günümüzde ise bunun tam aksine, sadece saf ve basit yozlaşma değil, aynı zamanda dilin kasıtlı, istekli ve kabaca tahribi “evrim” unvanıyla süslenmiştir. Durum bu minval üzere olsa dahi, işlerin normal seyrinde, tabii ve meşru evrim dönemleri akabinde uzun istikrarlaşma ve istikrar dönemleri gelir; elde edilen ata mirasını korumak öncelikle aristokrasinin işi ve açıkça, aynı zamanda –ve hatta özellikle– din adamlarının işidir; zira din adamları dinin koruyucusu olduklarından, insanın ve dilin haysiyetinin de bekçileridir.



Normal şartlar altında insanın serbestçe çevirmemesi gerektiğini; yine yorum, şerh ve yeniden ifadelendirmeden kaçınması gerektiğini; ancak bundan gramatikal sebeplerle gerektiği takdirde yeniden ifadelendirmenin istisna olduğunu yukarıda belirtmiştik. Bir başka hayatî kural, Fransızca ve İngilizceyi örnek alarak söyleyecek olursak, şudur: Fransızca bir ifade İngilizceye çevrildiğinde mükemmel biçimde anlaşılıyor ve hiçbir hata içermiyor, bununla birlikte çeviri en mutad İngilizce de değilse, böyle bir İngilizce çeviri yerine “daha İngilizce” bir ifade koymanın gerekçesi olamaz; çünkü Fransız yazarın İngiliz olması gerekmez ve İngiliz okuyucusunun bunu fark etme hakkı vardır, yeter ki bu açık bir hata pahasına olmasın. Bu uyarımız, söz konusu İngilizce ifade sadece daha alışıldık olmakla kalmayıp aynı zamanda aşırı derecede, hususen İngilizlere ait bir hissetme biçimini ifade ettiği takdirde çok daha makuldür; böyle bir durumda söz konusu İngilizce ifadeden kaçınmak elzemdir, ki böylece İngiliz olmayan bir yazar psikolojik olarak ortalama bir İngiliz olarak

sunulmasın. Bir kez daha belirtecek olursak, biz şu veya bu dili veyahut halkı örnek kabilinden zikrediyoruz ve bundan maksadımız genel manâda çeviriler için geçerli olan kuralı dile getirmektir; karşılaşılan diller hangisi olursa olsun, gerekli değişiklikler yapılarak aynı kural onlara da tatbik edilir.

Sonuç olarak okuyucunun iyi niyetine ve dolayısıyla onun bir miktar müsamahasına güvenmek uygundur; hiçbir şey “uyarlama” veya İngilizcede söylendiği şekliyle “tashih (*editing*)” endişesiyle yapılan tahriflerden daha sinir bozucu değildir; genelde bu, okuyucuyu ya çok aptal saymak ya da ulusal zihniyetin bir fanatığı olarak görmek noktasına varmaktadır. Bir düşünce kendi seviyesini muhafaza etmelidir: Zeki olan okuyuculara hitap eden bir kitap, zeki olmayan yabancı okuyucular için “uyarlanmak” zorunda değildir.

Yukarıda çevirinin mümkün olduğunca harfî olması gerektiğini söylemiştik; çünkü asgarî değişiklik bir anlam inceliğini tahrif etme veya ortadan kaldırma riskini taşır. Fransızca bir ifade veya ifade biçimi olduğu gibi –örneğin– İngilizceye aktarılabilir ise, Fransızcada var olan bir başka ifadeyle asla aktarılmamalıdır; çünkü Fransız yazar diğer ifade üslubunu isteseydi, kullanırdı.³

Şüphesiz mütercimin dikkate alamayacağı dilsel farklılıklar vardır. Örneğin, Latince kökenli sözcükler kavram ifade

-
3. Şunu söylemeye dahi gerek yoktur ki Fransızca yazarlardan bahsederken biz, etnik kökenlerinden sarf-ı nazar ederek, bütün Fransızca konuşan yazarları kastediyoruz. Her dil düşünme ve hissetme biçimleri içerir; dile sahip olan herkes o biçimleri derinlemesine değilse dahi en azından ifade düzeyinde özümser. Bu noktada şunu söyleyelim ki insan her halk içinde –ve bununla biz gerçek bir halkı kastediyoruz, siyasi bir oluşumu değil–, zihniyet bakımından, söz konusu etnik topluluğun çerçevesini terk etmeyen meşhur farklılıklarla karşılaşabilir; örneğin Güney’in Alman’ı Kuzey’in Alman’ından daha Latin olabilir, sonraki de öncekinden daha İskandinavyalı olabilir; ancak ikisi de tam olarak Alman dilinin açığa vurduğu ortak ruha sahiptir; lehçeler olgusu bütün bunlarda bir şey değiştiremez.

eder ve tanım olmayı amaçlarlar, daha fazlasını değil; en azından öncelikli olarak. Buna karşılık Cermenik kelimeler imgeleleri ve tecrübeleri çağrıştırır. Latince kelimeler deyim yerindeyse kavramyazılardır/ideogramlardır, Cermenik kelimeler ise daha ziyade çıkardıkları sese göre isimlendirilir; eski Romalılar mantıkçı iken, eski Cermenler kabaca söyleyecek olursak simgecilerdir.



Şu hususu da dikkate almalıyız: Duruma bağlı olarak, uzun cümle kısa cümle kadar meşrudur; dolayısıyla pek çok cümlecik dış çizgileri keyfi olan kısa ifadelerle hiç tereddüt etmeden değiştirilmemelidir, çünkü bu durumda mantıksal bağlantıları bozma riski vardır; ayrıca tercihen uzun cümleyi kullanan insanın psikolojisi, kısa ve daha az özlü cümle kullanan insanın psikolojisinden bazı bakımlardan zorunlu olarak farklıdır; çünkü ikincisi için, cümle bir olgunun veya bir fikrin veya karmaşık bir şeyin tek bir yönünü aktarır; bir başka deyişle, o düşüncenin kurucu unsurlarını soyutlar ve bir ve aynı söylem içinde daha alt bölümlere ayırmaz. Bundan da şu sonuç çıkar ki kısa cümlelerin mesajı hem bütün hem de homojen olmalıdır: Şöyle ki kısa cümle bir düşüncenin yarısını içermemeli ve aynı zamanda iki düşünce içermemelidir; bunun istisnası bu ikiliğin çift kutupluluk olmasıdır, ki bu durumda birlik ikiliğe hâkim olur. Son olarak, cümleler arasında denge olmalıdır: İnsan, bileşik ve uzun bir cümlede meşhur bir insanın hayatının seyrini anlatıp sonra da kısa bir cümlede onun ölüm tarihi ve yerini veremez; tutarlı olmak için, bu bilgi söz konusu uzun cümleye eklenmeli veya uzun cümle birkaç bağımsız cümleye bölünmelidir.

Çeviri sanatı bakış açısından, şurası çok açıktır: Çeviri yaparken insan uzun cümlelerden oluşan bir metni kısa cümlelerden oluşan bir metne dönüştüremez; bununla birlikte bazı durumlarda insanın bir orta yol bulması gerekebilir. Genel olarak –veya Çince gibi tek heceli bir dilde– kısa cümlelerin değeri ne olursa olsun–, zamanımızın barbarlığının kısaltılmış cümleyi ter-

cih ettiği inkâr edilemez; buna karşılık eski entelektüeller –hatta on dokuzuncu yüzyıla gelinceye kadar– içeriği özlülük gerektiren taşlara kazınan ifadeler dışında, kendilerini uzun ve karmaşık cümlelerle ifade etmişlerdir. Bu mülâhazalar mecburen yaklaşıktır, çünkü her barbar kısa cümleyi tercih etmez; kısa cümle tercih eden herkes barbar değildir; buna aynı türden diğer çekinceler de ilave edilmelidir.



Her dil bir ruhtur, demiştir Aristo; bu, psişik veya zihinsel bir boyut demektir. Fransızca ve İtalyanca gibi paralel diller olduğu gibi, Fransızca ve Almanca gibi tamamlayıcı diller de vardır; ayrıca bir yandan içeren diğer yandan dışlayan dil ailelerinin, yani türlerinin var olduğu da söylenebilir. Zorunlu şekilde, tamamlayıcı dillere sahip olmak, paralel dillere sahip olmaktan daha zenginleştiricidir: Meister Eckhart, yazılarında ve dolayısıyla ruhunda, Almancanın sembolik ve hayalî gücünü Latince'nin açık rasyonelliği ve kesinliği ile mutlu şekilde birleştirmiştir. Bu da demektir ki her insan –çünkü insanlık birdir– bütün dillerin ve dolayısıyla bütün ruhların gücünü içinde taşır.

Ancak sadece nötr farklılıklar değil, nitel farklılıklar da vardır: Eski diller nitel olarak denktir. Ancak bu, eski dillerin her birinin kendi ayırt edici özelliklerine sahip olmadığı anlamında değil, bilakis hepsinin kendilerine ayın dili olarak hizmet etme imkânı veren genel bir niteliğe sahip olduğu anlamındadır, ki bu durum modern diller için kesinlikle söz konusu değildir; ne yazık ki hem Yunan Kilisesi'nde hem Roma Kilisesi'nde çok sayıda ilahiyatçı bunun farkında değildir. Bir anlamda bütün eski diller kutsaldır; şu basit sebeple ki dil, en azından a priori olarak, kutsaldır; dilin kutsal-dışılığı özellikle modern bir fenomendir ve sebebi genel olarak modernitenin fenomenleri ile örtüşür. Bu şu demektir: Modern dillerin evrenselliği ve asliliği yoktur, çünkü onları bireysellik ve ondan kaynaklanan aşırı büyümeler ve körelmeler karakterize eder; bu onların, kutsal iklimle ilgili olmasa dahi en azından mantıkla ilgili olarak, en yüce hakikatle-

ri ifade edemedikleri anlamına gelmez. Sorgulanamaz biçimde, hümanizmin karakterize ettiği diller psikolojik incelikleri ifade etmede çok iyidir, ancak bu bir tür suiistimaldir; çünkü bu inceliklerin çoğu zaman var olmaya dahi hakkı yoktur ve çoğu durumda dikkate alınmamalıdır.

Yazıya geçmemiş sözde “ilkel” dillerin de var olduğu şeklinde bir itirazda bulunulabilir; şüphesiz bu diller eşit değildir, ancak burada önemli olan onların asla metafizik karşıtı ve kutsal-dışlaştırmacı ideolojilerin etkisine asla maruz kalmamış olmalarıdır; en mirassız halklar dahi kutsal duygusunu korumuştur.

Avrupa dillerine gelince, değerlendirilmesi gereken üç derece vardır: (1) Birinci olarak Yunanca, Latince, Gotça ve Slavcanın derecesi, ki neredeyse kutsal diller derecesidir;⁴ ikinci olarak Dante’nin İtalyancasının veya Meister Eckhart’ın Almancasının derecesi gelir ki ibadet dili olarak kullanılabilir dillerin sınırındadır; üçüncü olarak aşağı yukarı on yedinci ve on sekizinci yüzyıllardan sonraki Avrupa dillerinin derecesi gelir ki ibadet dili için gereken şartları artık taşımamaktadır.

Bütün bu ayrımlar, genel olarak insanî dilin kutsal olmasına kesinlikle engel değildir; dolayısıyla, çağımızda sevinçle yapıldığı gibi, dili ihmal etmek veya uçuruma itmek gerçek bir kayıptır. İnsanın ilk görevlerinden birisi doğru konuşmak ve yazmak ve dolayısıyla asil şekilde, her zaman, ilâhî kökeni temsil eden ve taşıyan geleneğe gözünü dikmektir; kutsal-dışı diller, yani bizim dillerimiz, kendilerinde bu aslî unsuru –ki temelde insan tabiatının bir cüzüdür–, yani haysiyeti muhafaza etmişlerdir. Ancak aynı durum, kitlelerin gerçek veya varsayılan kabalığının ilham ettiği ve her hâlükârda kitle iletişim araçları tarafından propagandası yapılan samimilik adına bize dayatılan demagojik jargonlar için geçerli değildir.⁵ Bir taraftan –insanların ve insanların

4. Sınır çizgisi bazen belirsiz olabilir.

5. Bu kötülük, İngilizce ve Almancayı Latin dillerinden daha çok etkiler. Almancada bayağılaştırma, Gotik alfabenin ilgası ile el ele gider. Gotik alfabe bu dilin hayali yapısına uyarlanmış tek alfabedir, ama zamanımı-

var olduğu unutulurak– insanların önemsiz olduğuna karar verilirken, diğer taraftan önemsizlik ve değersizlik onlara dayatılmakta ve insanî norm olarak değerlendirilmektedir, oysa önemsizlik dinsizlikten ve dolayısıyla kutsal duygusunun kaybindan kaynaklanmaktadır.

Yukarıda belirttiğimiz gibi, dil alanında ve başka alanlarda, evrim ile yozlaşma arasında dikkatli şekilde bir ayırım yapılmalıdır; örneğin, Akdeniz ülkelerinde, bir Hıristiyanlık dini ve diğer taraftan Cermen etkisi, İtalya ve putperest Latin bir temelden başlayarak,⁶ belli bir zorunlu ve ilâhî takdire bağlı evrimi belirlemiştir; öyle ki Dante'nin dili kendisini meşru şekilde yeni bir dil olarak sunar.⁷ Ve bunun lehçelerin bir özelliği olan ihmalle ilgisi olmadığı gibi dillerin sistematik tahribiyle hiç ilgisi yoktur.

Dolayısıyla en az dilsel meselelere dair ilimimizi dil ile manevî faktörler arasındaki ilişki açıklamaktadır. Dil insandır ve bu yüzden tanrı-sûretlidir; konuşmak “Tanrı sûretinde yaratılmış olmak”tır ve “asalet bunu gerektirir”. İnsanın ilk sözcüğü duaydı ve duadan başkası olamazdı; yaratık, Yaratıcı'nın bir aynasıdır. Yine, insanın söylediği ilk sözün, Ezeli-Ebedî'nin İsmi olduğunu ve onu, ilâhî sûreti âleme aksettiren yaratıcı Söz'e cevap olarak söylediğini söyleyebiliriz.

zın uluslararası barbarlığının bakış açısından tarihi geçmiştir. Fransızcada hiç gereksiz ifadelerin getirilmesi aynı eğilimlere delâlet ediyor.

6. Bu unvan Roma dininin düzleştirilmesinin dilin niteliğini zorunlu olarak etkilediği anlamına gelmektedir.
7. Dante'nin *il dolce stil nuovo* olarak, yani “tatlı yeni üslup” olarak isimlendirdiği şey. Tatlıdır, çünkü mantıkçıların, hukukçuların, yöneticilerin, askerî sınıfın ve vakanüvislerin dili olan Latince'den daha nağmeli, daha hayal dolu ve dinî ve tefekkürî hassasiyete daha yakındır; şu da unutulmamalıdır ki her dil içeriği sayesinde manevîleşir.

GIYİM SANATININ MESAJI

Giyim, dil ve dik duruş gibi, insanın ayrıcalıklarından biridir; zikredilen diğer iki ayrıcalıktan şüphesiz daha az önemli olmakla birlikte, giyim *homo faber*'in/*alet kullanan insan*'ın daha az ayırt edici bir özelliği değildir. İnsan; akıl, irade ve duyarlılıktan yaratılmıştır; insan uygun bir fiziksel ortama ihtiyaç duyar; başlangıç olarak, sahip olduğu şahsiyet için bir çerçeveye ihtiyaç duyar ki o da konut, aletler ve sonra doğru anlamda sanat eserleridir. Şüphesiz giyim fikri hem göreceli hem de karmaşıktır; bazı insan gruplarının yarı çıplaklığı – “medenî” olsunlar veya olmasınlar– aynı fikre dayanır, şu derece ki asgarî giysiler ve süslemeler beden şeklini çerçevelendirme ihtiyacına karşılık gelir ve “giysi” ya bedeni örtme ya da tam tersine bedeninin sembolizmini veya güzelliğini ön plana çıkarma işlevini görür.

Hükümdarlara ve din adamlarına has giysilerin varlığı, giyimin insana bir şahsiyet kattığını, bireyi aşabilecek ve asilleştirebilecek bir fonksiyon ifade ve izhar ettiğini ispatlamaktadır. Bir fonksiyon izhar etmekle, giysi ona karışık gelen nitelikleri temsil eder; kıyafet, insanı kesinlikle kendi başına değiştirmez, ancak

normal olarak istidatlı bir insanda –yani görevlere ve ahlâkî niteliklere karşı hassas kimsede– kıyafet, norma dair belli bir farkındalık ve arketipe, dolayısıyla fıtrata ve evrenselliğe belli bir uyuma ve riayet gerçekleştirir.⁸ İnsanın ancak hak ettiği bir elbiseyi giymesi gerektiğini söylemeye dahi gerek yoktur; gasp etme, ki-bir kadar alçaltıcıdır ve “asalet bunu gerektirir.”

Şunu da söylemek zorundayız: Etnik bir dehâya veya dinî bir bakış açısına tanıklık eden biçimler her zaman için o biçimlere aracılık eden biçimlerin ortalamasını geride bırakır; bunun delili şu ki neredeyse bütün halklar, rahatsız edici bir kolaylıkla ihanet ettikleri kendi geleneksel sanatlarını –hakikaten veya neredeyse– küçümserler. Mamafih, insan buradaki aşağıdaki bu âlemin, kendisinde halkların sadece güzelliklerini sergileyecekleri bir müze gibi olmasını isteyebilir, ama istenen böyle bir dünya semâvî âlem olacaktır. Ne var ki ilk olarak arketipselin idrâki-ne ve şeylere dair yarı ilâhî amaçların idrâki-ne tutunmak bir tür gerçekçilik ve de asilliktir. Bazı bakımlardan, şairin rüyası ve bilgenin gerçekçiliği buluşur: estetikçi –eğer bu zekâ onu kısa görüşlülükten korur ise– her zaman için önemsiz, nankör ve bıkmın insandan daha gerçekçidir.

Elbise özü itibarıyla, örten şeyi, dolayısıyla egzoterizmi/zahiriciliği temsil edebilir, fakat sembolik unsurları ve dinî dili aracılığıyla içselleşir ve “ezoterikleşir.” Bu takdirde, kıyafet de nefsi veya ruhu, dolayısıyla derûnu temsil eder ve beden de o zaman bizim sadece maddî ve yeryüzüne ait varlığımıza işaret eder; o bunu kapalı olarak ve temsilen yapar, özünde ve giyim bağlamı dışında değil.

-
8. Bir Fransız atasözü “Kıyafet kişiyi keşiş yapmaz” diyor ise de, şu Alman atasözü tam tersini söyler: *Kleider machen Leute*, yani “Elbise insanı adam eder.” Herkes bir kıyafetin niteliğinin davranışlarımızı nasıl değiştirdiğini gözlemleyebilir; çünkü birey, işlev önünden kendini silme eğilimindedir, böylece kişi sanki kıyafeti tarafından yeni bir kalıba dökülmüştür. (Jean Hani: *La Divine Liturgie*, “Dramatis Personae” bölümü.)

Bazılarına göre, Kızılderililere Barış Çubuğu'nu getiren semâvî Bâkire beyaz giyinmişti; diğerlerine göre çıplaktı; hem beyaz renk hem de çıplaklık saflığa, fıtrata ve özelliğe ve dolayısıyla evrenselliğe işaret eder.



Burada amacımız neredeyse bilinmeyen ve yeterince takdir edilmeyen, ama oldukça anlamlı ve hatta hayranlık verici bir giyim tarzından bahsetmektir: Kuzey Amerika Ovaları Yerlileri'nin giyim tarzı. Bu bahis esnasında kendimizi çok dar bir konuyla sınırlandırdığımız hissine kapılmayacağız, çünkü belli bir sanattan bahsetmek her zaman için, genel manâda sanattan bahsetmektir; ayrıca bu konu aslında genel ilgi duyulan düşüncelere açılmaktadır.

Bir ovanın ortasında durup dikelirken insanın görüşüne üç şey takılır: (1) devasa ufuk halkası; (2) devasa gök kubbesi; (3) dört temel nokta. İşte bu unsurlar, Yerlilerin ruh ve nefsi aslî olarak belirler; bütün metafiziğin veya kozmolojinin bu başlangıç motiflerine dayandığı söylenebilir. Meşhur Kara Geyik'in torunu bize, Yerlilerin bütün dinlerinin bir daire içine çizilmiş haçla temsil edilebileceğini açıkladı; babası demiş ki, Yüce Ruh daima dairelerle çalışır ve haç da mekânın dört yönü meşhur öğretisidir; Barış Çubuğu ayini bu öğretiye dayanır. Yer dairesi, Gök dairesi; Doğu, Güney, Batı, Kuzey.

Ova Yerlileri'nin sanatında geniş ölçüde semboller kullanılır. Biz burada öncelikle iki özellikle önemli motifi düşünüyoruz: (1) ışınları kartal tüyleri olan ve birkaç eş merkezli daireden oluşabilen büyük güneş ve (2) genelde elbiseleri süsleyen kirpi oklarıyla bezenmiş rozet.⁹ Bu kirpi okları özleri itibarıyla, güneş modeline daha bir büyüsel nitelik katan güneşin ışınlarını simgeler. Bu rozetlerin desenleri dairelerden ve dairenin merkezinden çıkan ok-

9. 19. yüzyılda Avrupa'dan ithal edilen cam boncuklar nakış için kullanılmış ve bu da yeni bir tarzın doğuşuna, ama sahiciliğin zararına olmaksızın, sebep olmuştur.

lardan oluşur ve dolayısıyla her zaman için güneşin ve kozmosun bir misalidir; bu son durumda, haça benzeyen şekil hem mekânın dört yönünü hem de zamanın dört aşamasını temsil eder: gün, yıl, ömür ve kozmik döngü. Şunu da hatırlatalım: Eş merkezli daireler ve merkezden çıkan oklar, ki hem süslü rozetlerde hem de tüylü güneşlerde yer alır, sırasıyla ontolojik veya kozmik devamsızlık ve devamlılık, aşkınlık ve içkinlik ilişkilerini temsil eder.

Siyulardan öğrendiğimize göre, kartal tüyü, tıpkı kartalın kendisi gibi, genelde Yüce Ruh'u ve özelde ilâhî varlığı temsil eder; dolayısıyla güneşin ışınlarının, ki güneşin kendisi Yüce Ruh'un misalidir, tüyler tarafından sembolize edildiği akla yatkındır. Ancak eş merkezli daireler güneşini oluşturan bu son derece stilize tüyler aynı zamanda, hayatî potansiyelin sembolü olan kozayı temsil eder; şimdi hayat ve güneş ışıklarının yayılması açık sebeplerle örtüşür.

En güçlü güneş sembollerinden birisi, kartal tüylerinden yapılmış ihtişamlı başlıktır; kim bu başlığı takarsa güneş küresi ile özdeşleşir ve herkesin onu takmaya ehliyetli olmadığını anlamak kolaydır; bu başlığın görkemi –dünyadaki geleneksel başlıklar arasında türünün yegânesidir– hem kraliyet hem de din adamlığı şerefi ve dolayısıyla kahraman ve bilge parlaklığı ima eder.¹⁰

Şefin veya kahramanın elbisesi güneşe doğru yükselen kartalı ima eder: Kartalın tabiatı yukarı doğru uçmak, dolayısıyla eşyayı uzaktan, “yukarı”dan tam olarak görmektir. Kartal yükselklere uçar ve aydınlık bir yalnızlık içinde daireler çizer. Güneş Dansı, kraliyet kuşunun güneş ışığına doğru yükselişini canlandırır, ki Hindu *deva-yâna*'yı ve İslâmî *sırât-ı müstakîm*'i/dosdoğru yolu akla getirir. Yerli dua ederken, tıpkı kanatlanmış bir kuş gibi, ellerini yukarı doğru açar.

10. Fransız yazarlar Thévenin ve Coze'a göre o insan dehâsının tasavvur ettiği en muhteşem başlıktır (*Moeurs et Histoire des Indiens Peaux-Rouges*). Bazen tüy başlık, kendisine dinî liderlik sembolü katan bafalo boynuzlarıyla süslenir. Tüylü mızrak –güneş ışını–, başlığı dinamik ve savaşçı şekilde uzatıp devam ettirir.

Neredeyse evrensel bir geleneğe göre, kartalın kendisi güneş simgeleri ve bunu kesinlikle kartal tüyü başlık ifade etmektedir. Önceden her tüy kazanılmalıymış: İnsanın güneş küresi ile özdeşleşmesi kahramanca bir drama gerektirir. Bunu da Güneş Dansı gösterir ve bu dans manevî terimlerle konuşacak olursak, aşağı *māyā* üzerinde birden fazla zafere, yani dünya *māyā*'sına ve benlik *māyā*'sına karşı elde edilen zafere işaret eder.

Bu bağlamda insan Hindu *Garuda*'yı, yani tanrıların kartal elçisini, Vişnu'nun bineğini, düşünebilir; *Garuda*, bu Başmelek-Tanrı'nın tapınıcılarının ilkidir,¹¹ güneşe doğru uçup yükselen kartal gibidir. Ona şu isimler verilir: *Amritā-harana*, yani "Hayat Suyunu sahiplenen", *Gaganeshwara*, yani "Göğün Efendisi", *Nāgāntaka*, yani "şeytanları Helak Eden", bütün yönlerden dünyevî *māyā* üzerinde muzaffer olan. Yunanlılarda Hermes'in benzer bir anlamı vardır ve bu anlama onun omuzlarını, ayaklarını ve şapkasını süsleyen kanatlar işaret etmektedir; Hermes, Romalıların güneşe en yakın gezegene adını veren Merkür'üdür.



Yerli giysisinin çok tipik bir unsuru püsküldür; püsküller her şeyden önce yağmuru akla getirir, yağmur ise çok önemli bir misaldir, çünkü göğün yere olan mesajıdır. Ancak püsküller aynı zamanda insanî şahsiyetin manevî sıvısıdır. Buna Iroquois kabilesi *orenda* adını verirken Müslümanlar *bereket* der. Bu gözlem, gömleklerin püsküllerle değil, at tüyü ile veya kafa derisi ile süslendiği düşünüldüğünde daha da makul hale gelir;¹² şimdi saç, iyi bilindiği üzere, büyüsel bir gücün, tam olarak bir *orenda*'nın,

-
11. Üçlü Tezahür (*Trimūrti*) hakikaten baş melek derecesinde yer alır; "Beyaz Buffalo Kadın", Lakshmi'nin dengidir, aynı semavî alana aittir. Hristiyan Yerliler'den duyduğumuza göre Beyaz Buffalo Kadın, Bâkire Meryem ile özdeşleştirilmektedir ki bu ifade kendi başına derindir.
 12. Tarihin ispatladığı gibi, nasıl ki kutsal duygusu Zenist Samuray'da veya Orta Çağ'ın Hristiyan şövalyelerinde gaddarlığı dışlamıyor ise Kızılderili Yerliler'de de dışlamaz.

aracıdır. Ayrıca, püsküllerin bir kuşun, özellikle de kartalın tüylerinden alındığını da söyleyebiliriz: Püsküllerle süslenen kollar “büyülü”dür ve manevî olarak bir kartalın kanatlarına denktir. Bazen püsküllere [samur cinsinden bir hayvan olan] kakım derisi de eklenir, böylece onlara yarı kraliyet sembolizmi kazandırır ve kakım her yerde, görkem işareti olarak görülür.

En çeşitli nesneler işlemeler ve püsküllerle süslenebilir; en önemlilerinden birisi “barış çubuğu”nun ve ayin tütününün içine konduğu çantadır. Ayin tütününün işlevi yanmak sûretiyle kendi kendini kurban etmek ve Yüce Ruh’a doğru yükselmektir. Bu çantayı ve çubuğu Yerliler’e, Lakota’da “Beyaz Bufalo Kadın (*Pté-San-Win*)” getirmiştir; dumanı ve dualarımızı Göğe doğru yükselten o kadındır –veya semâvî prototipi *Wohpé*’dir–.



En geniş anlamıyla resim sanatı –bununla kastedtiğimiz renklerle yüzeyleri canlandırmaktır, bu ister gerçek manada boyamalarla, çizimlerle, oymalarla ve nakışlarla olsun – öz itibarıyla iki boyuta veya tarza işaret eder, temsili/figuratif ve tezyinî/dekoratif. Bunların her ikisi de zaman zaman Yerlilerin giyim sanatında ve çadırlarının süslemesinde ortaya çıkar. Temsili tarz erkekler, tezyinî tarz –ki anlam yüklüdür– kadınlar tarafından icra edilir: Aslında temsili sanat belirlenmiş –ve bir anlamda merkezî– olana işaret ederken tezyinî sanat belirlenmemiş ve geniş olana veya kapsamlı imkâna işaret eder; bu da, temsili çizimlerin veya geometrik motiflerin sahip olabileceği özel anlamlardan bağımsız olarak böyledir. Ya da tekrar: Temsili sanat bilincimizin içeriğini temsil ederken, tezyinî sanat cevherimizi temsil eder; böylece erkek bir fikri temsil ederken, kadın bir varoluş halini, söz konusu fikrin kendisine yerleştiği ve genişlediği varoluşsal bir maddeyi temsil eder; bu Hakikat ve Erdem arasındaki tamamlayıcılıktır.

Sanat genel olarak hem bir ifade hem de bir özümseme aracıdır: nitel –keyfî veya karmakarışık değil– şahsiyetimizin ifadesi ve böylece yansıtılmış arketiplerin özümsemesi; bu yüzden

sanat bir kendimizden kendimize doğru veya içkin Ben’den aşkın Varlığa doğru ve tersi istikamette olan bir harekettir; sırf ampirik “kendimiz” hiçbir şey ifade etmez, bütün değerlerin kökü Mutlak’tadır.

Şüphesiz Yerliler’imizin aslî öneme sahip şu ayin nesnesinden, yani Barış Çubuğu’ndan başka gerçek manâda kutsal sanatı yoktur;¹³ bununla birlikte yerliler kutsal duygusuna son derece sahiptirler ve “kutsal sanat” unsurunu bâkir Tabiat “ayini” olarak isimlendirebileceğimiz şeyle değiştirirler.



Ova Yerlisi’nin giysisi bakir Tabiatı “insanileştirir”, kırların enginliğinden, ormanların derinliğinden, rüzgârın şiddetinden ve benzer türden yakınlıklardan bir şeyler aktarır.¹⁴ Profesyonel “gizemden arındırıcılar”ın yaptığı gibi şöyle bir itirazda bulunmak yanlış olacaktır: Yerli giysisinin sınırlı bir toplumsal ve pratik etkisi vardır; bütün yerliler o giysiyi giymemiştir. Ne var ki Kızılderili Yerliler için çıplaklığın da hem pratik hem sembolik bir değeri vardır. Burada önemli olan biçimlerin dalgalanması değil, etnik dehâdır ve bu dehâ farklı şekillerde dışsallaşırsa, her zaman kendine ve temel mesajına sadık kalır.

Garip bir gerçektir ki pek çok insan Yerlileri sever, ama bunu itiraf etmeye cesaret edemez veya moda çekincelerle birlikte itiraf eder, ama aynı zamanda gösterişli bir şekilde kendini Rousseau’nun “iyi vahşi”sinden ve Cooper’ın “asil vahşi”sinden ve hepsinden önemlisi herhangi bir tür “romantizm” veya “estetizm”den uzaklaştırır ve çocuk gibi görülme takıntısını da unutmaz.

13. Şintoizm de Budizm’in gelişinden önce temsili bir sanata sahip değildi.

14. Amerika’da Ormanlar’ın giyim sanatı Ovalar’ınkine biraz benzer idi; ancak Beyazlarla temas sonrasında hızla değişti; şüphesiz ki Orman Yerlileri’nin ve hatta bazı Ova Yerlileri kabilelerinin nakış süslemesini karakterize eden çiçek motifleri beyaz etkisi sonucudur. Unutulmamalıdır ki Ova Yerlileri’nin pek çoğu Ormanlar’dan gelmiş ve göreceli geç bir tarihte bozkırlara yerleşmiştir.

“Asil vahşi”ye gelince, o kesinlikle “yoktan var edilmiş” değildir, sırf şu basit sebeple ki âdeten ve mesleken acı ve ölüm sıkıntısı çeken ve de kendine hâkim olma ve onur inancına sahip bütün savaşçı halklar, eşyanın tabiatı gereği asalet ve haşmete sahiptirler. Böylesi halklar –veya böylesi kastlar–, savaşçı saldırganlıklarını telafi eden temel özellikleriyle ayrılırlar. Kahramanlık zamanları Yerlisi sadece misafirperver değildi, aynı zamanda vermeyi severdi ve bazen sahip olduğu her şeyi vermiştir; hediyelerin en büyük cömertlikle değişildiği “bağışlar” bugünlerde hâlâ uygulanmaktadır.

Yerlilerin çok çeşitli ortamlarda ve ülkelerde sahip oldukları itibar, ahlâkî ve estetik niteliklerin gerçekten hayran bırakıcı örtüşmesi, ama hem metanetli hem yılmaz cesaretin birleşmesi ve görünüşlerinin, elbiselerinin ve aletlerinin sıradışı anlamlılığı ile açıklanmaktadır. Yerli’nin bütün dünyadaki çocuk oyunlarında ve bazen yetişkin oyunlarında ebedileştirilmesi anlamsız bir tesadüf olamaz; bu, güçlü özgünlüğe sahip bir kültürel mesajdır ve bu mesaj ölemez ve yaşamaya devam eder, ya da elinden gelince, iyi bir şekilde ışık saçır.

Gerçek anlamda manevî mesaj –ki Şinto da dâhil olmak üzere Uzak Doğu şamanizmiyle uzaktan akrabadır– söz konusu olduğunda, bu mesaj şu evrensel duada, yani Barış Çubuğu ayininde ve Güneş Dansı’nda, yani insanın ve dünyanın yenilenmesi kurban ayininde yaşamaya devam eder. Ayrıca arınma ayininden, Fin saunasına benzeyen “terleme odası”ndan ve hepsinden önemlisi bir tepenin başında yalnız yapılan duadan da bahsedilmelidir; ya kolları yukarı kalkmış [yani, ellerini açmış] ve Yüce Ruh’un sonsuzluğuna dalmış çıplak Yerli’nin zaman zaman yaptığı sözsüz duadan da bahsedilmelidir.



Kızılderili Yerli kültürünün farklı yönlerine dair bütün bu mülâhazalardan sonra, bu etnik grubun acınacak kaderine dair birkaç düşünceyi paylaşmak uygunsuz olmayacaktır. Her şey hesaba katıldığında, on dokuzuncu yüzyılda ve yirminci yüzyılın

başında kırmızı ırkın ve geleceğinin tahrip edilmesine sebep olan şey, “medenî” ve “vahşî” kavramları arasındaki beklenmedik değişimdir ve bu terimlerden her biri bir mutlak olarak alınmıştır; bu da her değeri beyaz adama nisbet etmeyi ve kırmızı adama hiçbir şey bırakmamayı mümkün kılmış, öyle ki bu bakış açısına göre, kırmızı adam artık var olma hakkına sahip değildi ve bu, kesinlikle ihtiyaç duyulan sonuçtu. “Asil Kırmızı Adam” çok alaya alınmış ve bu hâlâ devam etmektedir; buna karşılık bu fikir, yukarıda zikredilen aptalca ve canice alternatiflere karşı koyan yegâne fikirdir ve bu, söz konusu fikrin doğruluğunu bir şekilde ispatlamaktadır. Gerçekte, asillik bu alternatiflere tamamen yabancı ve bize bir insanın “medenî” veya “vahşî” olmasından önce insan olduğunu ve sonuçta, herhangi bir normal ve normatif insanî kategorinin insan haysiyetine ve bu haysiyetin ima ettiği bütün değer ve büyüklük imkânlarına sahip olduğunu hatırlatan bir değerdir.

“Medenî” ve “vahşî” arasındaki farkı normal oranlara düşürürken, insan İbn Haldun’un çok kavrayışlı şekilde bahsettiği “şehirli/hadarî” ile “göçebe/bedevî” arasındaki tamamlayıcılığa –ve dengeye– ulaşır. İbn Haldun bu iki toplumdan her birine beşerî imkânlar yönetiminde olumlu bir fonksiyon yükler. Ve bu Amerika gibi bir ortam için de geçerlidir; şöyle ki Amerika’da çok açık bir şekilde her etnik grubun diğer etnik gruplardan öğreneceği bir şeyler vardır ve bu, beyazların kabule kesinlikle hazır olmadığı bir olgudur. Kızılderili Yerlilerin tarafında, zorluk aslî bir önyargıdan gelmemiş, bir taraftan “medeniyet”in onlara kötü davranmasından, diğer taraftan medenî değerlerin büyük oranda modern sapkınlık tarafından taviz verilmesinden –ve hâlâ taviz verilmektedir– kaynaklanmaktadır; beyazlar - ki “şeyler” ile çok fazla meşguller -, insanın ne olduğunu unutmuşlardır, buna karşılık hümanisttirler; ancak onlar tam da bu sebepten insanın ne olduğunu unutmuşlardır.



Kızılderili adam –aslında Sibirya’dan on bin yıl önce göçmüş bir Moğol’dur– demokratik sistemin ve kör mekanizması-

nın kurbanı olmuştur. Demokrasi fiiliyatta çoğunluğun zorbalığıdır; Amerika'daki beyaz çoğunluğun Kızılderili azınlığın varlığına ilgisi yoktur ve bu yüzden ordu, ki bazı durumlarda Yerlilerin haklarını –antlaşmaların resmen sağladığı hakları– savunması gerekirken, bu antlaşmaların aksine beyazların çıkarlarını savunmuştur.

Kim demokrasi diyorsa, demagoji diyordur; böyle bir havada popüler bir fiilî suçluluk, idarî hukukî suçluluk olur [yani, fiilî suçluluk hali hukukî meşruiyet kazanır], en azından kurban belli bir demokratik yasallığa dâhil toplum dışında olduğunda durum budur. Tabii ki Kızılderili Yerliler “vatandaş” değillerdi, ama en azından “hemşeri” idiler; onların statüsü her hâlükârda bu tanım temelinde kanunen belirlenebilirdi. Bir hükümdar –veya gayet paradoksal şekilde, bir askerî diktatör–, demokratik bir başkanın yapamayacağı biçimde ırklar arası adaletle ilgilenebilir; eğer Yerlilerle istediği şekilde ilgilenmek için ona zaman bırakılsaydı, Lincoln gibi derinden asil ve ahlâken cesaretli bir insan dahi bu bakımdan felç olacaktı.

Ayrıca, açık ve organize bir soykırımı “tarihin talihsizliği” olarak isimlendirmek saçma ise, “Amerikalılar”ı –ve sadece onları– Kızılderili adamı öldürmekle suçlamak da eşit derece saçmadır, çünkü “Amerikalı” diye biri yoktur; Yeni Dünya'nın sakinleri Avrupalı göçmenlerdir, ne az ne fazla; ve “medeniyetçiliği” ve demokrasiyi icat eden de bu göçmenler değildir. Yerli, bakir Tabiatı tecessüm ettirmesi yönüyle, Avrupa'da, insanların zihninde ve Yeni Dünya'nın fethedilmesinden bağımsız olarak, öldürülmüştür; Yerli, Avrupa'da savunuculara ve dostlara sahip idiyse, onlara bizzat Amerika'da olduğundan önce sahip olmuştur.

BİR ASTRONOMİ MESELESİNE DAİR

her birinin temellerini ve amaçlarını önceden dikkate almaksızın Batlamyus'un astronomisini Kopernik'inki ile karşılaştırmak meşru değildir. Yermerkezci/geosentrik sistem, onunla bağlantılı kozmolojik ve manevî spekülasyonlar da dâhil olmak üzere, doğal –ve derinden inayetsel– görünüşlere ve sembolizme dayanır. Güneşmerkezci/helyesantrik sistem ise fiziksel olgulara ve bilme arzusuna dayanır. Birinci sistem integral antropolojiden* ayrılmaz; ikincisi ise bütün insanî öznellikten bağımsız kalmayı ve sadece nesnel gerçeklik ile ilgilenmeyi teklif eder.

Açıktır ki yermerkezci sistem kendi temelleri açısından doğrudur: Şöyle ki güneşin doğudan doğup batıdan batıyor görünmesi veya aynı hareketi tasvir eden yıldızlı gökyüzünün görü-

* İntegral antropoloji: İnsanı kişisel, sosyal, fizikî, kültürel ve spiritüel olarak bütün yönleriyle inceleyen Antropoloji dalı. Etnoloji, Fizikî ya da Kültürel Antropoloji olarak indirgenen Antropoloji'nin çağdaş anlamının karşısında yer alır.

nüşü, insanın doğasının parçası olacak kadar insan için alışıldık bir şeydir; bu durum insanın olduğundan daha fazla, değişim sebebiyle olamaz ve bu yüzden o, kendi düzeni içinde kesin olan bir bilim için temel olur ve insan mikrokozmosu/küçük âlemi kadar karmaşıktır.¹⁵ Ancak açıktır ki bu, güneşmerkezci sistemin yanlış olduğu anlamına gelmez; ayrıca, bilme ve dolayısıyla keşfetme arzusu insan için daha az tabii değildir; bu arzu bütün geleneksel iklimlerde, genelde oldukça sorgulanabilir sonuçlarla da olsa, karşılaşılır. Keşfetme arzusu, ona kötü spekülasyonlar eşlik etmedikçe ve fiilen psikolojik ve aklî insanî kapasiteleri aşan yollara girmedikçe meşrudur; buna karşılık, “atalardan kalma” veya “geleneksel” doğal görüşlere dayanan insanın bakış açısı, yüzünü saçma şekilde deneysel delile karşıt kılmadıkça meşrudur.

Şartların zoruyla, Kutsal Kitaplar –ve onlarla birlikte geleneksel zihniyet– her zaman yermerkezcilik ile ortak hareket etmiştir, ancak bu durum Kutsal Kitaplar’ın, kutsal-dışı bilimin keşfettiği olgulara öz itibarıyla karşıt olduğu ve dolayısıyla bu olguların gelenek ve kutsal adına reddedilmesi gerektiği anlamına gelmez; çünkü burada mesele, mutlak değil şartlı bir dayanışmadır. Eğer Kutsal Kitaplar yermerkezci ise, bunun sebebi Tanrı’nın sadece insanın gerçek ve nihaî iyiliği ile ilgilenmesidir;¹⁶ Tanrı, insanın “normal” şartlar altında gözleyemeyeceği ve “anormal” şartlar sayesinde keşfedilseydi, insanın manevî sembolizmlerle uzlaştıramayacağı ve insanî olmayana dalmadan özümseyemeyeceği kozmik/kevnî olgularla ilgilenemez; biz burada ortalama insandan bahsediyoruz, çünkü genel manâda in-

-
15. En eski Yunanlılara ve Vedacı Hindulara göre yeryüzü bir disk idi; sonraları Pisagor, Aristo ve Anaksimander ile birlikte, hâkim olan görüş yeryüzünün yuvarlak, ama her zaman merkezî ve hareketsiz olduğu yönündeydi. Aristarkus’un güneşmerkezciliğinin başarısı yoktu ve Kopernik’e kadar insanların zihnine hâkim olan Batlamyus’un kozmografisi idi.
 16. Kutsal Kitap’ın asil naifliği (*die edle Einfalt*) Schiller’in bir ifadesine göre buradan kaynaklanır.

san, bilinebilecek ve dolayısıyla var olan her şeyi bilir. İnsanî olmayan yanlış ile örtüşür, çünkü insanın var olma gayesi algıdır/bilmektir, ama algılanacak şey mümkün olan her fenomen değil, aslî gerçektir.

Bilimsel merak her zaman var olmuştur, diye tekrar edelim; ama normal şartlar altında bu merak çok daha önemli ve çok daha gerçekçi ilgiler tarafından, yani metafiziksel bilim, din, saf akletme ve kurtarıcı iman tarafından sınırlandırılmıştır. Modern gökbilimin verilerinin ateizmin lehinde olduğu söylenir; bu fiilen doğrudur, ancak bunda kusur söz konusu verilerin değildir –nitekim hiç kimse dünya güneşin etrafında döndüğünü anladığı için ateist olmak zorunda değildir–, bilakis kusur bu verileri doğru konumlandıramayan insanındır; bu verileri, yermerkezci sembolizmin mesajını, –benzer şekilde, kendi yollarınca sembolik olan ve– teleskoplarla donanmış bir gökbiliminin gözlemlediği olgularla birleştiren metafiziksel bir perspektifle birleştiremeyen insanın hatasıdır. Dahası şu da belirtilmelidir ki Rönesans’ın büyük gökbilimcileri samimi inananlardır; yine onlardan önce Müslüman gökbilimciler de samimi mü’minlerdi.

Yermerkezcilik lehindeki bir delil şu olgu olabilir: Yeryüzü –ruhu “merkezî” ve dolayısıyla bütüncül olan zirve-yaratık– insanın yaşadığı yerdir ve bu yüzden gezegenimiz diğer gök cisimlerinden üstündür. Dolayısıyla bu cisimlerin yeryüzünün etrafında dönmesi mantıklı olacaktır; gerçek gökbilimsel durum sadece, Tanrı’nın insana sunduğu –önceden gizli– daha üstün bir gerçeklik mekanizması olacaktır. Bütün bunlar kendi mertebesinde doğrudur;¹⁷ ancak bu durum ne söz konusu “mekanizma”nın gerçekliğini, ne de bu mekanizmanın kaçınılmaz şekilde kozmolojik ve metafizik bir durum ortaya çıkardığını ortadan kaldırmaz, çünkü var olan her şey bir hakikatler mesajıdır. Bu bağlamda insan sadece, maddîleşmiş/gerçekleşmiş bir onto-

17. Ancak unutulmamalıdır ki –muhtemelen başka güneş sistemlerinde yer alan– başka gezegenlerde insana benzer varlıklar yaşıyor olabilir ki söz konusu iddiayı zayıflatmaktadır.

lojinin tarafsız bir tanığıdır; nesnenin ihtişamı, öznenin ihtişamından üstündür.

Bütün bu söylediklerimiz şunu göstermektedir ki Batlamyusçu sistemden sözde kesin fiziksel bilim anlamında –ki algılanabilir fenomenleri kaydetmek nokta-i nazarından gökbilimi kesin bir fiziksel bilimdir– bir gökbilim çıkarmayı dilemek ve böylece eskilerin, fiilen “geleneksel” yermerkezciliğini modernlerin güneşmerkezciliğinin karşısına koymak sapkınlıktır. Dünya etrafında dönen bir güneş anlayışı saçmadır, çünkü güneş kadar göreceli büyük bir kütle-enerjinin dünya kadar küçük bir küre etrafında dönmesi düşünülemez; bu, hem ontolojik hem de fiziksel olarak saçmadır. Şu kesindir ki eskiler bu oranı bilmiyor olabilirler; onlar ya yeryüzü “düzlüğü”nün genişliğini ya da bu genişliğe nisbetle güneşin boyutunu ölçememişlerdir, dolayısıyla gerçek durumun fiziksel sonuçlarını tasavvur edememişlerdir. Ancak onlar bu bilgisizliği metafiziksel bilgiyle telafi etmişlerdir ve bu bilgi tam olarak, modernlerde bütünüyle eksiktir ve açıkça fiziksel olgulara dair bilgiden üstündür.

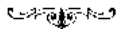


Görünen o ki seçkin bilim adamları, enine boyuna düşünüldüğünde, Batlamyus ve Kopernik’ten hangisinin doğru olduğunu söylemenin mümkün olmadığını ifade etmişlerdir. Biz pekâlâ şöyle tahayyül edebiliriz: Uzayın/mekânın, maddenin ve enerjinin sınırlarına nüfuz etme çabası –bu kavramların alakasını ele almayacağız– bir “baş dönmesi”ne sebep olabilir ve bu baş dönmesi hiçbir yerde merkezin olmadığını ve hiçbir şeyin bir başka şeyin etrafında döndüğünün söylenemeyeceğini düşünmeye imkân verebilir. Ancak izafiyet teorisinin –ki duruma göre makul ya da değil– incelikleri burada söz konusu meselenin dışında kalır, zira bizim gezegen sistemimiz ve hatta bütün galaksi, kendisinde merkez ve çevre ilişkisinin tartışmasız şekilde var olduğu bir kozmos temsil eder.



Şu halde sözde “kesin” kutsal-dışı bilimin kendi etkinliği ve dolayısıyla kendi hakları vardır; bütünüyle farklı olan bir mesele, felsefî ve gösterişçi bilimcilik meselesidir. Bilimciliğin “klasik” kö-tü özellikleri, her şeyden önce, metafiziksel cehalet ve sonrasında, bunun sonucunda, deneycilik ve maddeciliktir ve bu ikisinden her biri diğeri kadar dışlayıcıdır; dolayısıyla modern bilim önyargısı se-bebiyle bir yandan kozmik döngülerin ilkesinden diğeryandan evrensel tezâhürün derecelerinden habersizdir; evrenin bir tür “ilâhî teneffüs”e eşdeğer olduğunu –ki Hinduizm bu bakımdan son derece açıktır– ve maddenin, yükselen bir mertebe içinde gittikçe daha gerçek olan kozmik cevherleri gizleyen bir kabuk olduğunu bilmez. Ancak bu cehalet, ısrarcı olmalıyız, gökbilimcilerin keşiflerinin kendi mertebelerindeki gerçekliklere ve dolayısıyla sembolle-re karşılık gelmesine engel değildir; kesin bir şekilde, güneşin merkezî konumu Yüce İlke’nin önceliğini açığa vurur.¹⁸

Bir başka deyişle: Fiziksel âlem gibi kozmik bir derece, daha “iç” –ve ontolojik olarak daha üstün– bir daire etrafındaki bir daire olup birincisi ikincisini belirler ve hatta ârızî olarak, tamamen istisnâî, “doğüstü” ve mucizevî bir şekilde, onu belirleyebilir: İşte bu tam olarak, modern fizikçilerin gözünden kaçan şeydir ve ondan şu taklit, yani dönüşümcü evrimcilik çıkar. Benzer şekilde, kozmik bir döngü daha “iç” veya daha aslî bir dönüş etrafındaki dönüş gibidir ve muhtemel dönüşlerin her biri, mutlak Merkez’den çıkan ve zamansal aşamaların ritimlerini karara bağlayan bir ışın tarafından belirlenir. Âlemi oluşturan eş merkezli daireler sistemi –ve dahi döngülerin helezoni hareketi– mutlak Merkezin arketipsel amaçlarına göre ya dışa aksettirilir ya da yeniden emilip içe çekilir; akıl bunu tasavvur etmeyi mümkün kılar, ama bu saf fiziksel mertebeli araştırmaların açıkça dikkatinden kaçır.



18. Nitekim Kepler böyle demiştir: Başka bir yerde okuduğumuza göre güneş tam olarak gezegenlerin yörüngelerinin merkezinde yer almaz; ancak bu güneşin kesinlikle merkezî olduğu gerçeğini değiştirmez.

Bizim hareket noktamız olan fikre dönecek olursak, şöyle söyleyebiliriz: Batlamyus'un ki ile Aristarkus'un veya Koper-nik'in öğretisi kıyaslaması bize esas itibarıyla iki görünüş türü olduğunu öğretir. Bunlardan birisi, bir cevhere karşılık gelen ve sembol işlevi gören görünüştür; diğeri ise bir araza karşılık gelen ve hiçbir önemi olmayan sadece bir vehimdir; dolayısıyla güneşin yükselmesi temel bir öğretiyi temsil ederken, çöldeki bir serap sırf bir görme yanılgısına varır. Şu iddia da dönüp değerlendirilebilir: Güneşin ve yıldızlı göklerin görünen hareketi, en azından insana nisbetle, bu mesajın mekanizmasıdır. Tanrı bize yalan söyleyemez ve bu da şu anlama gelir ki –yukarıda söylediğimiz gibi–, insana alışıldık gelen yeryüzü görünüşleri ilâhî inayet eseridir ve temel bir manevî mesaj açığa vurur; işte bu da tam olarak, bu türden imgeleri kullanan bilimler dikmeyi mümkün kılan şeydir. Kutsal Kitap'ın ve efsanelerin dili aynı ilkeye tanıklık eder ve bu yüzdendir ki kutsal metni, naifliği sebebiyle kınamak anlamsızdır; sembolizm, olgu olarak tasavvur edilen olgudan üstündür. Bununla birlikte söz konusu sembolizmin kapalı bir sistem olamayacağı açıktır: Bilakis görünüşler duvarı ya tesadüfen ya da keşifler ile kırılabilir ve böylece keşfedilen şey, görünüşlerin derin mesajını ve dolayısıyla ilâhî amacı yalanlamak bir yana –her ne kadar şeklî zıtlık var olsa da– semavî bir mesajın aracıdır.

Bir yandan insan her şeyin ölçüsüdür ve bu hakikaten insanın varlık sebebidir; bu, [Tevrat'ta] Tekvîn'in bize söylediğidir. Diğer taraftan insan zorunlu bir şekilde özel bir öznel, dolayısıyla sınırlılık temsil eder: Hakikat bizim akleden cevherimize kazınmış olmakla birlikte bizim dışımızda ve yukarımızda mevcuttur. Bu da şu anlama gelir ki insan iki şekilde doğru olabilir, ya tam olarak kendisi olmakla ya da tam tersine öznelliğini tam olarak görmezden gelmek sûretiyle. Bütün mesele bizim özne ve nesneyi ne şekilde ve ne seviyede tasavvur ettiğimizi bilmektir. En derinden ve en sahici şekilde insanî olan, ilâhî'ye kesinlikle katılır.

İNDEKS

A

Advaita-Vedānta 140, 142

Agathón (bkz. İyi) 85

ahlâkî hümanizm 19

Ahuramazda veya Hürmüz 114

Akdenizliler 43, 52

akıllı insan 58

akıl (intelligence) nesnelliği 22,
31, 47, 64, 65, 68, 72,
75, 78, 107, 147

aklî tabiat 56

Almanlar 34, 54

Alpinler 52

altın çağ, -lar 42, 84, 98

alt-ırklar 52, 53

Amerikan Yerlileri 121, 123, 148

Amitābha 143, 144

Amritā-harana 169

Angromainyu veya Ehrimen 114

Anselmus, Aziz 67

antropoloji 7, 11, 56, 58, 59,
155, 175

apophatic 89

ara ırklar 52

Aristo 33, 71, 83, 84, 91, 161,
176

Aristocu mantık 88

Aryan, -lar 43, 53, 141

Aryan ruhu 33

asil insan 62

aslî Gerçeklik 114

aslî/ilk insan 58

astroloji 55, 103

astronomi 8

Asurlu 52

aşkınlık 50, 62, 88, 89, 104,
122, 135, 140, 168

ateizm 114, 119, 177

Ātmā 64, 69, 70, 76, 95, 99,
105, 107, 114, 119, 121,

138, 140, 141, 148

Augustine, Aziz 67, 85

Avatāra 122, 127, 130

Ave Maria (Meryem'e Selam) 127

Avrupalılar 33, 40

Ay 55

aydınlanma (illumination) 76, 77

Ay tipi 55

B

Baader 30

Baba 129, 132, 133, 135, 136

Badarayana 141

bâkir sanat 43

bâkir tabiat 43

Balzac 25, 31

Barış Çubuğu ayini 167

Basubandhu 143

başkasının gücü (tariki) 144

Batı kültürü 33, 34

Batlamyus 103, 175, 176, 178,
180

Batlamyusçu sistem 178

bayağı insan 62

bedevî 173

Beethoven 20, 21, 22, 53

bereket 130, 169

Beşerî bilim 155

beşerî ızdırab 14

Beyaz Bufalo Kadın (Pté-San-
Win) 169, 170

Beyaz ırk 52

Beyazlar 40, 41

bilgelik 12, 45, 64, 89

bilimcilik 179

biling 35, 90, 135, 149

bireysellik 44, 86, 161

Bizet 27

boşluk (şûnya) 13, 98, 100, 142

Bön-Po Tibetliler 121

Böyle Buyurdu Zerdüşt 23

Brahmā 125

Brahman 70, 130, 136, 141

Brahma-Sūtralar 141

Buda Şakyamuni 142

Buddha 19

Budistler 36, 55, 142

Budizm 14, 49, 141, 142, 171

burjuva kültürü 31

büyük âlem-âlem ötesi (macro-
cosm-metacosm) 68

C

cataphatic 89

Cellini 22

Cermen 53, 163

Charlemagne 22

Cicero 158

Cinquecento 21

comprehension (bkz. kavrayış)
76

Cooper 171

Ç

çeviri sanatı 8, 155

çifte doğuş 14

çift gerçeklik 102

çift hakikat 102

Çin medeniyeti 54

çirkinlik 19, 48

D

dâhî 16, 17, 23, 35, 110, 147

Dante 18, 34, 45, 157, 162, 163

das Ding an sich 88

Dâvûd 137, 138, 139, 143, 145

dehâ 16, 17, 18, 20, 23, 27, 28,
29, 34, 35, 36, 37, 38,
39, 40, 44, 45, 51, 52,
110, 157, 171
Delphi 68, 77
demir çağı 70
demistifikasyon 102
Demiurgus 125
Demokrasi 174
deneycilik 179
Descartes 31
deva-yâna (bkz. sırât-ı müstakîm)
168
Dickens 25
dil bilimi 155
Dinarikler 52
dindar insan 58
dinî eşitçilik 46
dinî insanbiçimcilik 126
dinler bilimi (Religionswissensch-
haft) 142
dişillik 93, 127
dişil unsur 93
doğal erdem 59
doğal kastlar 12, 51
Doğulular 52
Donatello 22
Dostoyevski 25
Dravidliler 52
duygu nesnelliği 47
duygusal veya “içgüdüsel” tabi-
at 56
dünyevî akıl 36, 68

E

Eckhart, Meister 86, 115, 135,
161, 162
egzoterizm 65, 140
Einstein 35

Erdem 64, 170
erdem yolu 144
erillik 93
eril unsur 93, 144
Ermeni 52
eski Şeriat 132
Eş'arî, -ler 78, 79
Euripides 155
Evharistiya 144
evrenselcilik 139, 142
evrimci düşünce 98
evrimcilik 58, 179
Eyyûb (a.s.) 112, 124
ezoterizm 64, 65, 91, 131

F

Faust 24
Felsefe Çağı 22
Fîhi Mâ-Fîh 7
fizik-ötesi Nesne 88
fizyognomi 54, 56
Fra Angelico 45
Fransız İhtilâli 22
Fransız romantizmi 28

G

Gaganeshwara 169
Gandi 39
Garuda 169
Gauguin 27
gayri ahlâkî hümanizm 19
Gazzâlî 14, 78, 124
gelenekçilik 32
geleneksel kültür 42
geleneksel sanat 17, 166
geometrik sembolizm 93
gerçekçilik (bkz. realizm) 37, 38,
166

gerçeklik (bkz. realite) 35, 38,
71, 85, 92, 99, 102, 113,
136, 145, 175, 177
giyim sanatı 8, 171
gnosis 75, 76
gnostikler 125
gnostisizm 75, 76
Goethe 23, 24, 28, 112
göçebe (bkz. bedevî) 173
Gök 133, 148, 151, 167
göreceli kendisi 89
göreceli mutlak 79, 101
görünen âlem (şehâdet âlemi)
101
görünüşün gerçekliği 102
gösteriş 14
Grek 53
Güneş 55, 86, 168, 169, 172
Güneş Dansı 168, 169, 172
Güneşmerkezci/helyesantrik sis-
tem 175, 176
Güneş tipi 55
güzellik 16, 17, 22, 26, 48, 62,
71, 78, 95

H

haç 94, 95, 105, 167
Hakikat 29, 64, 70, 139, 149,
170, 180
hâlidî hikmet (bkz. philosophia
perennis) 8, 30, 65, 75
Hâmî 52, 53
Havvâ 34, 86, 126
hayırseverlik 24, 47, 106
hazcı felsefe 16
Hegelci diyalektik 30
hermenötik 76
Hermes 169
heykeltıraşlık 21

Hıristiyanlık 14, 29, 34, 123,
127, 134, 163
hiçlik 68, 95
Hindistan 11, 12, 22, 34, 43, 52,
53, 141
Hindistan antropolojisi 11
Hindu bilgeliği 143
Hinduizm 14, 34, 49, 112, 122,
126, 150, 179
Hindu kast sistemi 50
Hindular 33, 36, 55, 142
Hindu öğretisi 14
Hindu sanatı 42
Hindu sistemi 13
homo faber 165
homojen insanlar 11
homojen olmayan insanlar 11
homo religiosus (bkz. dindar in-
san) 58
homo sapiens 58, 59, 102
Honen 137, 143, 144, 145
Hugo, Victor 28
hümanistik idealizm 21
hümanistik kültür 44, 45
hümanizm 8, 18, 19, 20, 24, 28,
29, 40, 44, 45
hyperdulia 127

I

Ibsen 28
ırk 50, 52, 53, 54
Iroquois kabilesi 169

İ

ibadet 89, 122, 123, 124, 125,
126, 127, 133, 134, 138,
140, 162
ibadet Budizmi 143, 145

İblis 111, 113
 İblis'in düşüşü 113
 İbn Haldun 173
 İbn Rüşd 78
 İçkin ilâhî sebeplilik 79
 içkinlik 62, 79, 89, 104, 122, 134, 135, 168
 ideolojiler 38
 iki-olmayan 109
 ilâhî Akıl 58
 ilâhî Bölgeler 104
 ilâhî cemâl 149
 ilâhî Döngüler 104
 İlahî Faaliyet 77
 İlahî Gerçeklik 109
 İlahî Güneş 86
 İlahî İlke 87, 148
 ilâhî Kudret 130
 İlahî Mahiyet 77
 ilâhî Merkez 60
 İlahî Mertebe 77, 91, 120, 127
 İlahî Model 150
 İlahî Özne/Zât 76
 İlahî Rahmet 14
 İlahî Ruh 138
 ilâhî sebeplilik 79, 110
 ilâhî Sevgi 130
 ilâhî sûretlilik 59, 150
 İlahî Tezâhür 120
 İlahî Varlık 89
 İlahî Yokluk 114, 115
 ilâhî Zât 70, 88, 89, 120, 121, 137
 İlke-Şahıs 109, 110
 İlke-Yaratıcı 109, 110
 İlke-Zât 109, 110, 113
 İlyas 58, 106
 iman fenomeni 70
 inayet yolu 144

İncil 62, 64, 106, 111, 123, 130, 134, 157
 inisiyasyon 14, 25, 130
 insanbiçimcilik 58, 126
 insanbiçimci monoteizm 109
 insanî mikrokozmos (bkz. küçük âlem) 149
 insanî özne 76, 89
 insan-tanrı anlayışı (androthe-ism) 127
 insan-üstü Merkez 14
 irade nesnelliği 47
 iradî tabiat 56
 irfan (bkz. gnosis) 75, 76, 77, 78
 İsâ (a.s.) 131, 132, 134, 138
 İsihazmcılar (Hesychasts) 134
 İslâm 14, 68, 111, 112, 123, 124, 125, 133, 139
 İsrail 129, 132, 137, 139
 İyi 85
 izafiyet teorisi 178

J

japa-yoga 39, 143
 Japon Budizmi 144
 jivân-mukta 76
 jivâtmâ (bkz. insanî özne) 76
 Jnâna 64
 jnânî 130
 Jüpiter 55
 Jüpiter tipi 55

K

kadın tapıcılığı 126
 kalbî akıl 79, 106
 kalıtım 51, 55, 56
 kami 121
 kâmil bilgi 62

Kant 19, 71, 72
 Kantçılık 24
 Kara Geyik 167
 karma 51, 55, 56
 kast 12, 23, 44, 47, 50
 kastlar karışımı 12
 kastsızlar 13
 kategoriler 83, 85, 87, 91, 99, 106
 kavrayış 76, 106
 Kelt 53
 kendi gücü (jiriki) 144
 kesin bilgi (bkz. yakîn) 149
 Kızılderililer 40, 42, 167
 Kızılderili Yerli kültürü 172
 Klasizm 32
 Konfüçyüsçüler 121
 Kopernik 175, 176, 178, 180
 Kozmik/kevnî nesne 89
 kozmik/kevnî sebeplilik 79
 kozmoloji 83, 91
 kötülük ilkesi 110
 Krişna 27, 130
 Kudüs 139
 Kur'ân 79, 105, 110, 111, 112, 122, 130, 139, 157
 kurumsal kastlar 43, 51
 Kutsal Bâkire 127, 130
 kutsal bilgelik 43
 kutsal hayvan 123
 Kutsal Kitap 30, 122, 126, 131, 140, 176, 180
 Kutsal Kitaplar 73, 110, 176
 kutsallık 12, 39, 45, 89, 92, 106
 Kutsal Ruh 127, 135, 136
 kutsal sanat 43, 150, 171
 kutsal sessizlik 149
 Kuzey Amerika Yerli geleneği 121
 Kuzeyliler 52, 54

Kuzeyli tip 53
 küçük âlem 63, 68, 103, 149, 150, 176
 küllî Hakikat 64
 Küllî-İmkân (All-Possibility) 85, 86, 103, 113, 114, 115, 124, 125
 küll ve yokluk 114
 kültür 16, 25, 26, 29, 32, 41, 43, 44, 45
 kültürel rutin 32

L

La Fontaine 32
 Lakota 170
 Latin 53, 159, 162, 163
 latria 127
 Lenau 26
 Lincoln 38, 39, 53, 174
 logolatry (sözperestlik/söze ihtiram) 122
 Logos 88, 113, 122, 124, 125, 127
 logothieism (akıl/söz-tanrıculığı) 122
 Louise Labé 33

M

maddeciler 14
 maddecilik 179
 Mahāyanā 143
 Mahayanacı Budizm 141
 Maine de Biran 30
 manevî akıl (intellect) 68
 manevî bilim 155
 manevî kimya 48
 maneviyatçılık (bkz. spiritüalizm) 75

manevî yol 14
 manitu 121
 mantra 76, 150
 Mars 55
 Mars tipi 55
 Mâyâ 34, 56, 57, 64, 69, 70,
 76, 91, 95, 99, 105, 113,
 114, 120, 138, 140, 141
 Mâyâ olarak Brahman 70
 Mekân 85, 90, 91, 92, 98, 104
 Melanezya 19, 52
 merhamet 47, 151
 merkezîlik 47
 Merkür 55, 169
 Merkür tipi 55
 Meryem 34, 127, 130, 131, 138,
 169
 Meryem kültü 131
 Mesih 14, 58, 65, 129, 130, 131,
 136, 144
 Meşşâî ahlâkı 85
 Meşşâî/Peripatetik felsefe 83
 metateizm 119
 Mezmurlar 129, 138, 139
 Michelangelo 21, 22, 33
 mimari 21
 Molière 32
 monoteizm 112, 119, 120, 140
 Montherlant 35
 muhtemel imkânlar 110
 Mûsâ bin Meymûn (Maimoni-
 des) 104, 125
 Mutlak 11, 17, 36, 37, 41, 42,
 47, 58, 61, 63, 64, 65,
 68, 69, 70, 77, 88, 89,
 90, 93, 96, 99, 102, 104,
 105, 107, 109, 110, 114,
 120, 122, 124, 125, 129,
 136, 138, 147, 148, 171

Mutlak İyi 61, 63, 64, 65, 96,
 102, 104, 120, 124, 129,
 138
 mutlak Kendisi 89
 Mutlak manâda İmkân 110
 mutlak olarak Brahman 70
 mutlak Öteki 89
 Mutlak Zât 70
 müzik 21
 müzikal sanatlar 21

N

Nâgântaka 169
 Nagarjuna 141, 143
 Namomitâbhaya Buddhaya 145
 Namu Amida Butsu (bkz. Na-
 momitâbhaya Buddha-
 ya) 145
 Napolyon 23, 53
 Narsizm 18, 44
 natüralizm 32
 nefis 48, 64, 68, 141
 Nesne 68, 83, 84, 87, 88, 105,
 106, 125
 nesnellik 47, 59
 Nietzsche 19, 23, 24
 Nirvâna 141
 nisbet kategorileri 96, 98
 Nordikler (bkz. Kuzeyliler) 52

O

olgunun gerçekliği 102
 olumlu veya aktif ilke 93
 olumsuz veya pasif ilke 93
 ontoloji 91
 ontolojik delil 67, 68
 opera 21, 25
 orenda 169

Oriantales 28
Orpheus 26

Ö

özgür irade 47
Özgürleştirici/Kurtarıcı Bilgi 89
özne 63, 68, 76, 83, 87, 88, 89,
90, 96, 103, 105, 135,
180

P

panteizm 120, 121, 122
Parabrahma 112
Paramâtmâ (bkz. İlâhî Özne) 76,
148
parya 13, 14
Pascal 32, 72, 90
Perrault 32
Petrarch 32
philosophia perennis 30
plastik sanatlar 21
Platon 71, 125
pneumatisme (ruh-tanrı inan-
cı) 120, 122
politeizm 126
prapatti 143
Principle-Demiurge (bkz. İlke-Ya-
ratıcı) 109
Principle-Essence (bkz. İlke- Zât)
109
Principle-Person (bkz. İlke-Şa-
hıs) 109

R

Rabbin Duası 120
Racine ve Corneille 32
Rama 130

Ramanuja 70, 140
rasyonalizm 71
realite 38
realizm 32, 37, 38
resim 21, 27, 45, 170
Rilke 33
Rodin 21, 22
Roma Kilisesi 161
Romalı ve Alman zihniyetleri 33
romantizm 32, 171
Rousseau 19, 171
Rönesans 20, 21, 23, 32, 33, 177
Rûmî, Celâleddîn 7
Rus Hacısı 143

S

saf akıl 72
Saf Akıl/Logos 124, 125, 135,
146
saf metafizik 76
Saf Mutlak 147
saf rasyonalizm 71
Saf Varlık 94, 101
sahte idealizmler 38
Saint Martin 30
Sâmî, -ler 14, 53, 75, 109, 110,
127, 129, 137, 140, 141,
145
Sâmî ruhu 33
Samsâra 112, 113, 141
sanat 16, 17, 18, 20, 22, 28, 38,
43, 150, 165, 170, 171
sannyâsi 41, 130
Satürn 55
Satürn tipi 55
Schelling 30
seküler sanat 150
Semâ'nın İççe-Akışı 77
semâvî Bâkire 167

semavî mesajlar 42
 semâvî Zirve 148
 sembolizm 32, 98, 105, 123,
 180
 senfoni 21
 Sezar 158
 sezgi 30, 35, 62, 64, 71
 sırât-ı müstakîm 168
 Sibiryâ 173
 Sibiryalılar 121
 Sina Dağı 139
 Siyular 168
 Slav 53
 Sonsuz 58, 63, 93, 99, 104, 106,
 127
 Söz-Yaratıcı (Logos-Demiurge)
 113
 spekûlatif akl 72
 spiritüalizm 75
 St. Louis 22
 Strindberg 28
 sudûrculuk 58
 Süleyman 110, 113, 139, 143
 Süleyman'ın Ezgileri 139
 Süleyman'ın mührü 113
 Süleyman'ın üç Kitabı 139
 Swarga 113

Ş

şahsî İlke 110
 şahsî merkez 15
 Şaktizm 126, 127
 Şamanistler 112, 121
 Şamanizm 112, 123
 Şankara 140, 141, 142, 143, 146
 Şankaracı advaitizm 141
 Şankaracı ekol 140
 Şankaracı mucize 141
 Şankaraçarya 137, 140

şehâdet âlemi 101
 şehirli/hadarî 173
 şehvetperestlik 14
 şeytan 111, 112
 şiir 21
 Şinran 144, 145
 Şinto 172
 Şintocular 121
 Şintoizm 121, 171
 şirk (bkz. politeizm) 126, 133
 Şiva 112, 113, 125, 126
 Şri Şankaraçarya 140

T

tabiat sembolizmi 84
 Tacitus 34
 Tanrı-bilgeliği (bkz. Teosofizm)
 75
 Tanrı'nın çocuğu 130, 131, 132
 Tanrı'nın oğlu 130
 Tanrı'nın sûreti 130
 Tanrı-Varlık 148
 Tao 93, 143
 Taocular 121
 Teizm 119
 temel imkânlar 110
 temsîlî sanat 170
 Tenasühçüler 51
 Teosofizm 75
 Teslîs 78, 136
 teslisçi teoloji 131
 tevhîd 14
 Tevrat 129, 180
 tezyinî sanat 170
 Tibet-Moğol ve Japon sanatı 42
 Titanik 25
 Tolstoy 25
 toplumsal kastlar 12
 Trimûrti 112, 169

U

- uhrevî tipler 57
ulusçuluk 38
Upaşıadlar 76, 141, 142
Ural-Altay 53
uranotheism (gök cismi-tanrı inancı) 120, 122
Uzak Doğu 22, 50, 52, 94, 135, 144
Uzak Doğu şamanizmi 172

V

- vahiy fenomeni 70
Van Gogh 27
Varlık 19, 85, 87, 89, 101, 102, 104, 106, 114, 124, 125, 135, 136, 148, 149
Varlık-Ötesi 101, 124, 125, 136, 148
varlık-üstü (supra-ontological) Gerçeklik 119
varlık ve yokluk 99, 100
varna 50
Vedacılar 109
Vedalar 39, 64
Veddoid Avustralyalılar 52
Vehim 69
Velî 133
Venüs 55
Venüs tipi 55
Vikingler 54
Virgil 18
Vişnu 125, 169
Vişnucu monoteizm 140
Vita Nuova 26
Voltaire 19

W

- Wagner 21
wakan 121
Walter von der Vogelweide 24
Wilde, Oscar 25
Wohpé 170

Y

- Yahudilik 14
yakîn 138, 149
Yang 93, 94, 135, 144
yantra 76, 150
yaratıcı İlke 110, 120, 135
Yaratıcı'nın sûreti 14
yaratılmış âlem 120
yasacılık 140
yaşlılık 50, 90
Yeni Şeriat 132
Yerliler 41, 167, 169, 170, 171, 174
yermerkezci/geosentrik sistem 175
yermerkezci sembolizm 177
yermerkezci sistem 175
yetenek 17, 24, 28, 45, 51
Yin 93, 94, 135, 144
Yin-Yang 93, 94, 135, 144
yoğunlaşma (concentraion) 76, 147, 149
yoktan yaratma 58
Yol 64, 76, 149
Yunan Kilisesi 161
Yunanlılar 36, 85, 141
Yüce İlke 114, 179
Yüce Ruh 41, 167, 168, 170, 172
yüce ve aslî İlke 110
Yüce Yokluk 115

Z

zâhir ve yaratıcı İlke 110

zaman 7, 8, 12, 13, 14, 16, 19,
 21, 22, 24, 26, 27, 29,
 35, 37, 41, 42, 44, 46,
 50, 52, 54, 64, 65, 71,
 83, 84, 85, 86, 87, 90,
 91, 92, 95, 96, 98, 103,
 104, 106, 109, 110, 112,

114, 115, 126, 131, 132,
 134, 138, 139, 151, 156,
 162, 166, 167, 168, 170,
 171, 172, 174, 176, 177

zekâ 23, 35, 36, 44, 59, 166

Zen Budizmi 43

Zerdüşt 23, 94, 114

zorunlu Varlık 19

Bu kitabın ilk bölümü "Bir Merkeze Sahip Olmak (To Have A Center)" başlığını taşımaktadır. Bu başlık, müteakip bölümleri kendi usûlünce takdim etmekte, antropolojiyi bütün seviyelerinde ele almakta, ve metafizik ve manevî hayatı konu edinmektedir.

Hâlidî hikmet [sophia perennis] bir "hümanizm" midir? Cevap, ilkece "evet" olacaktır. Ama gerçekte cevap "hayır" olacaktır; çünkü terimin geleneksel anlamı itibarıyla hümanizm fiilen, mutlak manâda insanı değil, düşmüş insanı yüceltmektedir. Modernlerin hümanizmi pratikte, parçalı insana yönelik bir faydacılıktır; insanın kendisini, mümkün olduğunca faydasız olan insanlığa mümkün olduğunca faydalı kılma iradesidir. İntegral antropolojiye gelince, biz kesinlikle bu kitapta ona dair bir izah sunmaya çalışacağız.

Bir Merkeze Sahip Olmak'tan Kesitler

"İnsan bir ruha (soul) sahiptir ve ruha sahip olmak, dua etmek anlamına gelir... Duanın büyük dersi, bizim dünyayla ilişkimizin öz itibarıyla, bizim Gök ile ilişkimize bağlı olduğudur."

"Temel Anahtarlar" bölümünden

"Hümanistik kültür, ideoloji ve dolayısıyla din olarak işlevde bulunduğu için öz itibarıyla şu üç şeyi bilmemekte kendini gösterir: [1] Tanrı'nın ne olduğunu bilmemek, çünkü hümanistik kültür Tanrı'ya öncelik vermez; [2] insanın ne olduğunu bilmemek, çünkü hümanistik kültür insanı Tanrı'nın yerine koyar; [3] hayatın anlamının ne olduğunu bilmemek, çünkü bu kültür kendini geçici şeylerle oyalanmak ve o şeylere suçlu bilinçsizliğiyle dalmak ile sınırlandırır."

"Bir Merkeze Sahip Olmak" bölümünden



insan

BİR MERKEZE SAHİP OLMAK

FRITHJOF SCHUON

ÇEV: TAHİR ULUÇ

KİTAP NO	DİZİ ADI	DİZİ NO	BASKI
667	SCHUON KİTAPLIĞI	5	2

twitter.com/insanyayinlari
facebook.com/insanyayinlari
insanyayinlari.com.tr

₺ 20

ISBN 978-975-574-780-4



9 789755 747804