DİJİTAL KÜTÜPHANE KANALI

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/0029VbDHv8uE50Us4IvMoc0Y

SCHUON

DİNLERDE BİÇİM VE ÖZ

Frithjof Schuon

çeviren:
Salime Leyla Gürkan

İnsan

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

insan yayınları : 678
schuon kitaplığı : 6

© insan yayınları

birinci baskı, 2016

yayıncı sertifika no: 12381
isbn 978-975-574-818-4

orijinal adı
form and substance in the religions

dinlerde biçim ve öz
frithjof schuon

çeviren
salime leyla gürkan

içdüzen
mürettibhane

kapak tasarımı ve uygulama
ömer bal

baskı-cilt
alemdar ofset
davutpaşa caddesi besler iş merkezi
no: 20/29 topkapı/zeytinburnu/istanbul
tel: 212 - 544 23 09
matbaa sertifika no: 22953

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

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

DİNLERDE BİÇİM VE ÖZ

FRITHJOF SCHUON

Çeviren
Salime Leyla GÜRKAN

İNSAN

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

FRITHJOF SCHUON

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 Alsaz'lı 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 Hıristiyan 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 deyimiyle, 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.

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

İçindekiler

MÜTERCİMİN ÖNSÖZÜ 7

ÖNSÖZ 11

HAKİKAT VE MEVCÛDİYET 15

DİNLERDE BİÇİM VE ÖZ 31

ÂTMÂ-MÂYÂ 53

ÖZ: ÖZNE VE NESNE 67

İLÂHÎ MEVCÛDİYETİN BEŞ MERTEBESİ 77

KUR'ÂN'IN İLÂHÎ İSİMLER ÖĞRETİSİNE GÖRE ZAMAN VE MEKÂN KESİŞMESİ 97

MUHAMMEDÎ OLGUYA YÖNELİK KAVRAYIŞLAR 117

İSÂ EFENDİMİZE YÖNELİK KUR'ÂN MESAJI 135

BÂKİRE ÖĞRETİSİ 149

PÂRAMİTÂ'LARIN TERKİBİ 165

MAHÂYÂNA'DAKİ DİŞİL UNSUR ÜZERİNE BİR AÇIKLAMA 179

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

İKİ TABİATIN SIRRI..... 185
TEODİSELER MESELESİ 199
KUTSAL KİTAPLARDA KARŞILAŞILAN BAZI ZORLUKLAR..... 215
MANEVÎ İFADEYE AİT ÇELİŞKİLER 233
BEŞERÎ SINIR..... 257
ESKATOLOJİK BİR MESELE ÜZERİNE YAPILMIŞ YORUMLAR 299
İKİ CENNET 307
İNDEKS 323

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

MÜTERCİMİN ÖNSÖZÜ

Alman asıllı sûfî düşünür Frithjof Schuon (1907-1998), "Pereniyal Felsefe/Din" (*Philosophia/Sophia/Religio Perennis*) ya da "Tradisyonalist/ Gelenekselci ekol" diye isimlendirilen ve İslâm terminolojisine "Ezelî Hikmet" ya da "Hikmet-i Hâlide" şeklinde çevrilen düşünce ekolünün, René Guénon'dan sonraki en önemli temsilcisi ve nispeten dar bir entelektüel çevrede tanınıyor olsa da 20. yüzyılın en önemli metafizikçilerinden biridir. Schuon'un, metafizik, Batı ve Doğu mistisizmi, tasavvuf, İslâm ve karşılaştırmalı din konularının yanı sıra kutsal sanat üzerine yaptığı çalışmalar Fransızca, Almanca ve İngilizce dillerinde yayımlanmış ve bu çalışmaların önemli bir kısmı Türkçeye de çevrilmiştir: *Dinlerin Aşkın Birliği* (1992), *İslâm'ın Metafizik Boyutları* (1996), *İslâm'ı Anlamak* (1996), *Varlık, Bilgi ve Din* (1997), *İslâm ve Ezelî Hikmet* (1998), *Tasavvuf: Kabuk ve Öz* (2006), *Kalp Gözü: Metafizik, Kozmoloji, Manevî Hayat* (2012).

Elinizdeki kitap, Schuon'un, hakkında yazı yazdığı bütün bu konulara vukûfiyetini ve bir metafizikçi ve mistik olarak düşüncesinin genişliğini ve derinliğini ortaya koyan önemli bir eserdir.

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

Aynı zamanda Schuon'un karşılaştırmalı din konusuna hasrettiği ikinci kitabıdır ve bir bakıma önceki kitabının (*Dinlerin Aşkın Birliği*) tamamlayıcısı niteliğindedir. Birbiriyle bağlantılı on sekiz makaleden* oluşan kitapta, beş kadim dine ya da geleneğe karşılık gelen İslâm, Hıristiyanlık, Yahudilik, Budizm ve Hinduizm'in yanı sıra bir diğer kadim gelenek olan Grek düşüncesi üzerinden, hakikat ile mevcûdiyet/zuhûr, cevher/öz ile biçim, bâtın ile zâhir, mutlak ile izafî, vahdet ile kesret, özne ile nesne, Hint felsefesindeki ifadesiyle *âtmâ* ile *mâyâ* yani mutlak gerçeklik ile yanılsama arasındaki münasebet ele alınmakta, ayrıca beş varlık mertebesi, esmâ-i hüsnâ, İslâm'ın Muhammed (a.s.), İsâ (a.s.) ve Meryem (a.s.) anlayışları, Budist öğretiye ait altı erdem ve aşkın bilgelik kavramı, kötülük problemi, kutsal metinlerdeki zorluklar, manevî ifadedeki çelişkiler, vahiy ve beşerî sınır, son olarak da eskatoloji konuları tartışılmaktadır.

Kitabın temel konusu, zâhirî yönden farklılık gösteren dinî biçimlerin özünde gizli olan/bâtınî tek hakikattir. Pereniyal düşüncenin esasını oluşturan bu teze göre, hakikat tek ve dolayısıyla evrenseldir; bu tek/evrensel olan hakikat (*philosophia perennis*) farklı biçimlerde yani farklı dinî formlarda tezâhür etmektedir. Schuon'un ifadesiyle, insanlık tarihi içinde zihniyetler farklılık gösterir; bu sebeple, farklı diller ve ırklar gibi farklı dinlerin ve öğretilerin olması da kaçınılmazdır. Sıradan insanın kurtuluşunu amaçlayan kadim dinler ve öğretiler belli bir zihniyete adaptasyonun ürünü olup, hakikatte yani öz bakımından aynı ve tek olsalar da –ki bu, söz konusu dinlerin ve öğretilerin bâtınî tarafına (*religio/sophia perennis*) karşılık gelmektedir–, zâhirî açıdan sınırlı ve dolayısıyla farklı olmak durumundadırlar. Buradan hareketle, kadim geleneğe dayanan her dinin ve öğretinin, hakikati yani evrensel aslî dini (*primordial religion/tradition* veya *dînu'l-fıtra*) yansıtan saf ve sahih bir tarafı olduğu gibi,

---

* Bu makalelerden sekizi Schuon'un önceki iki kitabında (*İslâm'ın Metafizik Boyutları* ve *İslâm ve Ezelî Hikmet*) farklı makalelerle birlikte yayımlanmıştır.

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

hakikatten/aslî dinden uzaklaşmış ve bozulmuş bir tarafı olması da kaçınılmaz görünmektedir. Üst bir entelektüel anlayışa hitap eden metafiziğin amacı ise farklı ve sınırlı zihniyetlerin belirlediği dinî anlamların ve ifadelerin gerisindeki tek ve değişmez hakikati yani evrensel aslî dini keşfetmektir. Aynı zamanda her kadim din ve öğreti (tradisyon/gelenek), Schuon'un ifadesiyle, "bir ve aynı olan Sonsuz Bilinç'ten ya da... aynı Semâvî İrade'den sudûr eden bir Vahiy üzerine temellendiği" için, "bu Mesajların her birini kendi zaviyelerinden ve kendi derin maksatlarına göre anlamak gerekmektedir."

Fakat hemen belirtmek gerekir ki tradisyonalistler tarafından ileri sürülen bu hakikat birliğinin, dinlerin zahirî boyutları üzerinden yapılan dinler arası diyaloğun hedefleri ve popülist çağrışımlarıyla hiçbir ilgisi yoktur; burada bahsi geçen aşkın birlik fikri, ancak metafizikçiler/mistikler tarafından, asıl kaynakla bağı kopmamış bir "fıtrî/sezgisel akıl" (*intellectus/'aynu'l-kalb*) yoluyla ulaşılabilecek bâtınî hakikati ve derûnî çabayı ifade etmektedir. Zira yine Schuon'un ifadesiyle söylersek, "Dogmatik olarak konuştuğumuzda Hıristiyanlık ile İslâm arasındaki farklılık aşılamaz mahiyettedir. Metafizik ve mistik açıdan ise bu farklılık izafî olmanın ötesinde bir şey ifade etmemektedir."

Dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus ise bu kitapta yer alan makaleler, Schuon'un çoğu yazısında olduğu gibi, birincil olarak Batılı (müslim veya gayri-müslim) ve belli bir entelektüel seviyedeki okuru muhatap almaktadır. Bir yandan hakikatin tekliğini ve Sâmî monoteist geleneğin son ve en mütekâmil açılımı olan İslâm'ın, mutlak tevhîd dini olarak hakikatini göstermeyi hedeflerken, diğer yandan da İslâm'ın zâhirî açıdan sınırlarına ve diğer dinlerle ortak olan problemlerine işaret etmektedir. Dolayısıyla bu kitaptan istifade etmeyi uman Müslüman okurun hem tradisyonalist düşüncenin ana tezini hem de söz konusu hedef kitleyi göz önünde bulundurması isabetli olacaktır.

Aynı zamanda bu kitap, yine Schuon'un hemen her yazısında olduğu gibi, son derece yoğun ve anlaşılması zor bir metin

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

özelliği taşımaktadır. Bu zorluğu biraz hafifletmek adına bilhassa Hint dinleriyle alakalı kavramlar için metne tarafımızdan, açıklayıcı dipnotlar girilmiştir. Bu dipnotlar, orijinal metindeki dipnotlarla karışmaması için rakam yerine sembollerle gösterilmiştir. Kimi yerde de köşeli parantez kullanılarak açıklayıcı kelime ve ifadeler girilmiştir. Ayrıca esasen İngilizce çeviriye (*Form and Substance in the Religions*, 2002) dayanan bu tercüme, orijinal Fransızca metinle (*Forme et Substance dans les Religions*, 1975) karşılaştırma yapılarak hazırlanmıştır. Bu vesileyle, kavramların uygun karşılığını bulma noktasında önemli katkılarda bulunan Burhanettin Tatar'a ve Selami Varlık'a, Fransızca metinle karşılaştırma konusunda yardımını esirgemeyen Enes Kabakçı'ya ve konuya yönelik değerlendirmelerini paylaşan Ekrem Demirli'ye teşekkürlerimi sunarım.

Son olarak, bu tercümenin, Schuon'un düşüncesinin ve dinî hakikat konusunun Türk okuru tarafından daha iyi anlaşılmasına vesile olmasını umarım. Bu kitabın muhtevası, şahsım adına, katılıp katılmamadan ziyade anlayıp anlamama konusudur. En doğrusunu Cenâb-ı Hak bilir.

Salime Leyla Gürkan
Temmuz 2016, İstanbul

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

ÖNSÖZ

Okuyucu, bu kitaptaki makaleleri okuduğunda, maksadımızın bizatihi geleneksel bilgiden ziyade, aslî öğretinin ortaya konması olduğunu takdir edecektir. Diğer bir ifadeyle, buradaki amacımız geleneksel diyalektiğe ait ifadelerin sadece birer kılıf görevi gördüğü hakikatleri ifşa etmektir. Dolayısıyla biz, bütün zamanlara ve mekânlara ait olan birtakım kalıpları, bir fikir tarihçisi olarak değil, pereniyal felsefe'nin (*philosophia perennis*)* sözcüsü olarak açıklamaya çalışmaktayız. *Logique et Transcendance*** isimli kitabımızda olduğu gibi, bu kitaptaki amacımız da aslî, tam, homojen ve kendine yeten bir öğretiden daha azını sunmamaktır ki bu öğretiyi, yanlış anlaşılmaya açık terim-

---

* *Sophia perennis* veya *religio perennis* diye de isimlendirilir. Türkçe'ye "ezelî hikmet" (hikmet-i hâlide) şeklinde çevrilmiştir. Başlangıcı olmayan ve her bir dinî tezâhürde esas itibariyle aynı kalan metafizik hakikati ifade eder. Schuon, yazılarında bunun için "bâtınîlik", "bâtınî Ortodoksluk" tabirlerini de kullanır (ç.n.).

** *Logic and Transcendence* başlığıyla İngilizceye çevrilmiştir. Türkçe karşılığı: "Mantık ve Aşkınlık" (ç.n.).

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

ler olmasalardı, memnuniyetle "felsefe" veya "teozofi" şeklinde de isimlendirebilirdik.

Bilfiil rasyonalistlerin daima gözden kaçırdıkları bir nokta, ifade edilen şey ile ifade, yani hakikat ile öğreti arasında kaçınılmaz olarak bir ayrımın bulunduğudur. Yeterli bir öğretiyi yetersiz olmakla suçlamak her zaman mümkündür. Çünkü hiçbir öğreti ifade etmek istediği şeyle özdeşleştirilemez ve hiçbir kalıp sebep-sonuç ilişkisine yönelik sayısız ihtiyacın, doğru veya yanlış, ne talep edeceğini kestiremez. Eğer bir şeyin ifadesi –*a priori* olarak kelimelere bağımlı olan felsefî eleştirinin kastettiği üzere– mutlak anlamda veya her açıdan yeterli ya da tatmin edici olsaydı, sembol ile bunun ilkörneği (*prototip*) arasında hiçbir fark kalmazdı ve bu durumda düşünceden ve hatta dilden bahsetmek de anlamsız olurdu. Hâlbuki gerçekte doktriner düşüncenin görevi, hakikatin belli yönlerinin zihnen algılanmasını sağlayacak yeterlilikte, aynı zamanda tanımı gereği az veya çok veciz olan bir dizi referans noktası sunmaktır. Bir öğretiden bekleyebileceğimiz her şey bundan ibarettir; gerisi zihnî kapasite, iyi niyet ve ihsan meselesidir.

Her şey zaten söylendi; dahası, gerektiği gibi söylendi. Ama insan, bu zaten söylenmiş olanı daima yeniden hatırlamalı ve yeniden hatırlarken de zaten yapılmış olanı yapmalıdır ki bu, düşünen benlikte değil de insan zihninin benötesi özünde muhafaza edilen kesinlikleri düşüncede gerçekleştirmektir. Zihin, insana ait olması dolayısıyla bir bütündür ve bundan dolayı özü itibariyle Mutlak'ı idrâk etmeye ve bunu yaparken de izâfî olanı algılamaya muktedirdir. Mutlak'ı kavramak aynı zamanda bizatihi izâfî olanı kavramak ve bu şekilde izafî olanın köklerini Mutlak'ta, Mutlak'ın yansımalarını da izafî olanda ayırt etmek demektir. Bütün Metafizik ve kozmoloji, son tahlilde, evrensel *Mâyâ*'ya* ait olan ve bunun sonucu olarak zihnin özün-

---

* Fenomenler dünyasının yanıltıcı tabiatını ya da en yüce gerçekliğin (Brahman) üzerini örten örtüyü ifade eden Hindu terimi. Gerçekliğin tekliğine yönelik cehaleti ifade eden *Avidya*'yla benzer manaya

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

de mevcut bulunan, zihne ait bu tümleme oyununu kayıt altına almaktadır.

Diyeceğimiz o ki bu kitabın diyalektiği kaçınılmaz olarak kendi mesajının sonucudur ve bu diyalektik, kendini abes biçimde, bizzat düşüncenin değilse bile, felsefenin yerine koyma eğiliminde olan bir psikolojinin –hatta biyolojinin– had safhada mesnetsiz iddialarını hesaba katmamaktadır. Diyalektiğimiz kendi aslî gerekçesini, tam da ifade edilmiş fikirlerin muhtevasından, yani Değişmez Olan'a denk bir muhtevadan alırken; kimse bizi, doğru mantık dâhilinde, naif ve modası geçmiş bir dil kullanmakla suçlayamaz.

Manevî dokunulmazlık diye bir şey yoktur; insan var olduğu için, Varlığın gerektirdiği her şeyle dayanışma halindedir. Biz bilme kapasitesine sahip olduğumuzdan, bilinebilir olan her şeyi bilmekle –ama kendi ihtiyacımız ölçüsünde bilinebilir olanı değil, insan kapasitesi ve eşyanın tabiatı ölçüsünde bilinebilir olanı bilmekle– yükümlüyüz.

Frithjof Schuon

---

sahiptir. *Mâyâ* külli/objektif manada yani gerçekliği örten perde manasında illüzyonu, *Avidya* ise ferdî/subjektif anlamda yanılsamayı yani varlıkların hakiki gerçekliği konusundaki beşerî bilgisizliği ifade etmektedir (ç.n.).

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

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

HAKİKAT VE MEVCÛDİYET

Mutlak'ın kurtarıcı tezâhürü, ya Hakikat ya da Mevcûdiyet'tir*; ama ya biri ya ötekisi şeklinde birbirini dışlayacak tarzda değil. Zira Mutlak, Hakikat olarak Mevcûdiyet'i, Mevcûdiyet olarak da Hakikat'i ihtiva etmektedir. Bu, bütün ilâhî tezâhürlerin çift yönlü yapısı için de geçerlidir. Dolayısıyla İsâ Mesih esasen İlâhî Mevcûdiyet'in bir tezâhürüdür; ama bundan dolayı aynı zamanda Hakikat'tir de: "Ben Yol'um (Tarîk'im), Hakikat'im ve Hayat'ım."** Hiç kimse, ister *a priori* Mevcûdiyet ister Hakikat olsun, Mutlak'ın tezâhürü vasıtasıyla olmaksızın, O'nun kurtarıcılık alanına giremez.

Hıristiyanlık'ta, Mevcûdiyet unsuru Hakikat unsurundan önce gelmektedir; Mevcûdiyet unsuru, Hakikat'in İsâ olgusuyla özdeşleşmesi anlamında Hakikat unsurunu adeta yutmakta-

---

* Genellikle Türkçeye hazır bulunma manasında "huzur" kelimesiyle tercüme edilen *presence* kelimesi için burada "mevcûdiyet" karşılığı tercih edilmiştir. Fakat söz konusu mevcûdiyet, zihinsel bir soyutlamayı değil bir vâkıayı, yani hazır bulunuşu, bir manada tezâhürü veya tecellîyi (*epifani*) ifade etmektedir (ç.n.).

** Yuhanna 14:6 (ç.n.).

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

dır. Hıristiyan Hakikati, İsâ'nın Tanrı olduğu fikrinden ibarettir. Buradan da Teslîs öğretisi doğmuştur ki eğer Hıristiyanlık'ın çıkış noktası, Tanrı'nın kendisini baskın tarzda Tek Gerçek olarak sunduğu İslâm'da olduğu şekliyle ya da Sâmî zâhirîliğinin (*ekzoterizm*) izin verdiği ölçüde[1] Hakikat unsuru yani Mutlak'a yönelik bir öğreti olsaydı, Teslîs öğretisi manasız olurdu.

Buna göre İslâm, kurtuluşu sağlayan şeyin mutlak Hakikat ve elbette onunla birlikte bu Hakikat'in irade açısından gerektirdiği sonuçlar olduğu ön kabulü üzerine temellenmiştir. Bu bakış açısının zâhirî (*ekzoterik*) sınırı, Mevcûdiyet'in değil, sadece Hakikat'in kurtarıcı olduğu ön kabulüdür. Hıristiyanlık ise, bunun aksine, kurtuluşu sağlayan şeyin İlâhî Mevcûdiyet olduğu ön kabulü üzerine temellenmiştir. Buradaki zâhirî sınır ise, bir yandan, başka bir şeyin değil, sadece bu Mevcûdiyet'in kurtarıcı olduğu, diğer yandan da bizatihi Hakikat'in[2] değil, sadece Mevcûdiyet unsurunun kurtarıcı olabileceği ön kabulüdür.

İslâm'dan hareketle, kurtuluşa götüren şeyin Hakikat olduğunu –çünkü onun, Mutlak'ın Hakikati olduğunu– söylemek, Hakikat'ın bütün sonuçlarının çıkarılması ve O'nun küllî olarak, yani aklen olduğu kadar iradî ve hissî olarak da kabul edilmesi demektir. Aynı şekilde Hıristiyanlık'tan hareketle, kurtuluşa götüren şeyin Mevcûdiyet olduğunu –çünkü onun İlâhî Aşk'ın mevcûdiyeti olduğunu– söylemek de kişinin kutsal inayeti alma (*sakrament*)* ve kendini feda etme yoluyla bu Mevcûdiyet'in kalıbına girmek durumunda olması –ve İlâhî Aşk'a kapılmaya izin vermesi– demektir. Önce sevmek, sonra istemek, sonra da zamanı geldiğinde bilmek –yani Tanrı sevgisiyle bağlantılı olarak bilmek– gerekmektedir. İslâm'da ise önce bilmek, sonra istemek,

---

1. Bu çekince, teolojik bakış açısının, kendi ihlâslı ve iradî (*volontariste*) duruşu gereği belli bir ikilikten kaçamayacağı anlamına gelmektedir.
2. İslâm'ın kurtarıcı Hakikat'i bizatihi "Hakikat"tir–"şu veya bu şekildeki" bir Hakikat değil–; zira o, olguyla değil Mutlak'la alakalıdır.

* Hıristiyanlık'ta ilâhî inayetin taşıyıcısı kabul edilen ritüellere verilen isim. En yaygın olanları Vaftiz ve Komünyon'dur (ç.n.).

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

sonra da zamanı geldiğinde sevmek –yani Tanrı bilgisiyle bağlantılı olarak sevmek– gerekmektedir; tabii eğer meseleyi böyle bir çerçevede ortaya koymakta mahsur yoksa.

Hıristiyanlık'taki Hakikat unsuru, *a priori* veya zâhirî (*ekzoterik*)* manada, yukarıda ifade ettiğimiz üzere, İsâ Mesih'in Tanrı olduğu ve aynı zamanda yalnızca İsâ Mesih'in Tanrı olduğu ön kabulüdür; *a posteriori* veya bâtınî (*ezoterik*)** manada Hıristiyan Hakikati ise, bir taraftan Mutlak'ın her tezâhürünün Mutlak'a özdeş olduğu, diğer taraftan da bu tezâhürün aynı anda hem aşkın hem içkin olduğu anlamına gelmektedir. Aşkınlık durumunda o, üstümüzdeki İsâ Mesih'tir; içkinlik durumunda ise içimizdeki İsâ Mesih'tir. O, hem Akıl'a (*Intellect*)*** hem de Sevgi'ye karşılık gelen Kalp'tir. Kalb'e girmek, İsâ Mesih'e girmektir; İsâ Mesih'e girmekse Kalb'e girmektir. İsâ Mesih kâinâtın Kalb'idir; tıpkı Aklın da insanın İsâ Mesih'i olması gibi. "İnsan Tanrı'ya dönüşebilsin diye, Tanrı insana dönüştü": Kalp Kişi (Nefs/Ben) olabilsin diye, Kişi (Nefs/Ben) Kalb'e dönüştü; onun için "Tanrı'nın krallığı içinizdedir"**** denmiştir.

---

* Haricî/görünen manasındaki zâhirî/lik ile bir yorum biçimi olarak zâhirî/lik terimlerini birbirinden ayırmak için, kitap boyunca, birincisi daha ziyade zâhir/lik ikincisi ise zâhirî/lik (*ekzoterik/izm*) şeklinde verilmiştir (ç.n.).

** Aynı şekilde, gizli/görünmeyen manasında bâtınî/lik ile bir yorum biçimi olarak bâtınî/lik terimlerini birbirinden ayırmak için birincisi daha ziyade bâtın/lık ikincisi ise bâtınî/lik (*ekzoterik/izm*) şeklinde verilmiştir (ç.n.).

*** Tradisyonalist terminolojide Akıl (*Intellect*), insan ruhunda bulunan fıtrî ve ezelî bir özelliğe, tasavvuf diliyle ifade edersek kalpte bulunan sezgi yeteneğine ya da gücüne karşılık gelmektedir; sebep sonuç ilişkisi kurma anlamındaki akla (*reason*) değil (ç.n.).

**** Luka 17:21. Orijinal metinde "Soi=Self" olarak geçen kelime burada "Kişi" olarak tercüme edilmiştir. Kitap boyunca "Soi=Self" kelimesi genellikle "Nefs/Ben" şeklinde tercüme edilmiştir; tek başına "Nefs" ise "Soul"un karşılığı olmaktadır (ç.n.).

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

İslâm ve Hıristiyanlık işte bu irfanda (*gnosis*)* buluşmaktadır; zira Aklın aktif ve ilham verici fonksiyonuna vurgu yapıldığı takdirde, Kalp içkin Kur'ân veya içkin Peygamber olmaktadır. Bu da İslâm'da Mevcûdiyet unsurunun bir yandan Kur'ân'la, diğer yandan Peygamber'le temsil edildiği anlamına gelmektedir. Mevcûdiyet unsuruna –İslâm'ın çıkış noktası olan Hakikat unsuruna nisbetle– tam değer vermekse, sakrament ve komünyon** olma bakımından Kur'ân'la[3] ve aynı zamanda, "aslî ölçü"nün yani Fıtrat'ın ta kendisi olan Muhammedî kalıba girmek sûretiyle Peygamber'le özdeşleşmek demektir. İnsan bu kalıba, Peygamber tarafından tavsiye ve temsil edilen davranış kuralları bütününe yani Sünnet'e bürünerek girer ki bu kurallar "dikey" olduğu kadar "yatay"dır da; yani manevî hayat kadar maddî ve sosyal hayatı da ilgilendirmektedir.

Kur'ân'ın kendisi de hem Hakikat hem Mevcûdiyet'tir: Sadece tek bir Mutlak'ın mevcut olduğunu söyleyen öğretisi açısından Hakikat; duanın en saf biçiminin yani Zikr'in kaynağı olan ilâhî görünüm (*teofani*) ve kutsal inayet (*sakrament*) özelliği bakımından ise Mevcûdiyet.

Eğer Hıristiyanlar için İsâ Mesih, Mevcûdiyet'in Hakikati, yani gerçek Mevcûdiyet veya Tanrı'nın tek gerçek Mevcûdiyeti ise, bunun tam aksine Müslümanlar için Peygamber, Hakikat'in mevcûdiyetidir; yani mevcûdu yalnızca o, saf veya tam Hakikat, bizatihi Hakikat kılmaktadır. Bu, diğer delillerden etkilenmeyen

---

* Mânevî ya da küllî hakikatle ilgili bâtınî bilgiyi ifade eden *gnosis* terimini, bağlama uygun olarak, kimi zaman "irfan" kimi zaman da "marifet" şeklinde çevirmeyi uygun gördük (ç.n.).

** Genellikle pazar günleri kilisede papaz eşliğinde icra edilen ve "İsâ Mesih'le birleşme"yi sağladığına inanılan ekmek ve şarap ayini; diğer adıyla Evharist (ç.n.).

3. Hayatlarını Kur'ân okuyarak geçiren Müslüman [Arap]lar olduğu gibi, Arap olmayan ve anlamadıkları halde Kur'ân okuyan Müslümanlar da vardır.

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

Müslümanlar için Hz. Muhammed'in neden "Peygamberler"in en faziletlisi olduğunu açıklamaktadır. Müslümanlar, "bu Hakikat'e bu Peygamber"* demektedir. Hıristiyanlara göre ise, aksine, Hakikat tamamen Tanrı-İnsan'ın [yani İsâ'nın] mukayese edilemezliğine bağlıdır.

Müslümanlara göre sadece Mutlak'ın Hakikati kurtuluşu sağlamaktadır. Onların, Hıristiyanlık'taki Mevcûdiyet unsurunu bütün yönleriyle küçültmeye ve değersizleştirmeye çalışmaları da bundandır. Hıristiyanlara göre ise sadece Mevcûdiyet – veya bu Mevcûdiyet– kurtarıcı etkiye sahiptir. Onların "Platonculuğun" her şeklini, diğer bir ifadeyle, özgürleştirici Hakikat'e dayanan her bir bakış açısını değersiz görmeleri veya reddetmeleri de bundandır.

Hz. Muhammed'in İslâm'daki üstünlüğü –ki bunun mantıkî sebebini, en azından en temel seviyede yukarıda belirtmiştik– bu üstünlüğün sonucunda veya bu üstünlüğe paralel olarak, tuhaf bir biçimde, Hz. Muhammed'den önce gelen Peygamberleri, üstü kapalı olarak ve İslâm'ın kendilerine atfettiği hürmete rağmen küçültme eğilimi taşımaktadır. Bu hususa işaret etmeye mecburuz; zira bu küçümseme tefsir kitaplarının yanı sıra Sûfî kaynaklarda da yer almakta,[4] hatta bazı hadislerde de[5] izlerine rastlanmaktadır. Batılı Arap dili uzmanlarının hemen hışma kapılmasını önlemek adına, her bir dinin, Budistlerin ifadesiyle, bir *upâya*[6] olduğunu ve bu sebeple, nesnel anlamda yetersiz olmakla birlikte, yine de hizmet ettiği dinî ön kabule mantıken uygun düşen ve dolaylı ve sembolik hakikati bakımından olduğu kadar

---

* Diğer bir ifadeyle "Hakikat buysa Peygamber de bu" (ç.n.).

4. İbn Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'i bunun bariz örneklerini sunmaktadır.

5. Bunlar, belki sahih değil, ama bir şekilde yaygın ve içerikleri dolayısıyla redde de uğramamış hadislerdir.

6. *Upâya*, sayesinde Cennet'in ruhları kazandığı "usta bir vasıta"dır; ruhlar birer yanılsama olduğundan, "vasıtalar" da ister istemez yanılsama türünden bir şeye dayanmaktadır; öğretilerin, yöntemlerin ve dinlerin çeşitliliği ya da bunların farklı yönlerinin benzeşmezliği de bundandır.

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

kendi menfaati adına geçerliliği bakımından da meşru olan savunmacı reflekslerde bulunmaya bir ölçüde hakkının olduğunu hatırlamak gerekir.

Bir diğer bakış açısından, Hıristiyanların İsâ Mesih ve Bâkire Meryem hakkındaki rahatsız edici görüşleriyle ilgili olarak, bir yandan her bir zâhirîliğin (*ekzoterizm*) sahip olduğu, kendini başka bir dinî görünümün cazibesinden koruma ihtiyacını –ki bu durumda, insan toplulukları neyse o olduğundan, neticeler vasıtaları meşru kılmaktadır–, diğer yandan da İslâm'ın Hıristiyan antropoteizmine* karşı duyduğu belli bir içerlemeyi göz önünde bulundurmamız gerekir. Seçkin bir varlığa ünvan olarak bahşedilen "Tanrı'nın Annesi" türünden bir ifadenin savunulabilir bir metafizik vecize olduğu pekâlâ iddia edilebilir. Fakat kimse, zâhirî (*ekzoterik*) düzlemde ve bu sıfatın taşıdığı cüretkârlığı ve düşüncesizliği telafi edecek ustaca yorumların yokluğunda, söz konusu ifadenin, Mutlak'a ait bütün metafiziği hükümsüz kılacağını ve Tanrı'nın mutlaklığına yönelik vasıtasız, tam ve etkin farkındalığımızı zayıflatacağını inkâr edemez. Zira, ya bir olgu Tanrı'dır –ki aslında bu, kendi içinde bir çelişkidir–, bu durumda annesi yoktur; ya da annesi vardır, bu durumda da Tanrı değildir; en azından annesi olduğu sürece ve bu iddiaya yönelik en baştaki çelişkiyi dışarıda tuttuğumuzda.[7] Eğer siz –Müslümanların iddia ettiği gibi– Mutlak'ı bu şekilde itibarsızlaştırıyorsanız, bizim de izafî olanı itibarsızlaştırıyor olmamıza kızmamalısınız; kaldı ki biz bu itibarsızlaştırmayı yalnızca Mutlak ve O'nun şânı adına yapıyoruz.[8]

---

* Tanrı'yı insan biçiminde ve tabiatında tasavvur etmek. (ç.n.).

7. Bu çelişki, şüphesiz, sadece lâfzî mana için geçerlidir, bu mananın altında yatan sır için değil; hâlbuki zâhirîlikte (*ekzoterizm*) aslolan lâfzî manadır.

8. İslâm geleneğinde yer alan bir rivayete göre, âhir zamanda güneş ve ay, insanlar onlara taptığı için cehenneme atılacaktır. Bu tarz bir anlayış Hindu bakış açısının ve farklı vesilelerle olguların metafizik şeffaflığı şeklinde adlandırdığımız şey üzerine kurulu olan bütün diğer mitolojik veya "pagan" bakış açılarının tam zıttıdır. Bununla bir-

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

Müslümanlar, İsâ Mesih'in bâkire doğumundan yeteri kadar teolojik çıkarım yapmamakla suçlanmaktadır. Buna karşılık onlar da, pekâlâ, Enoh (İdrîs)'un, Mûsâ'nın ve İlyas'ın göğe yükselmelerinin, eşsiz Kurtarıcı –yani İsâ Mesih– tarih sahnesine çıkıncaya kadar onları İbranî atalarının "cehennem çukurları"na koyan Hıristiyanlar için bir şey ifade etmediğini söyleyerek karşılık verebilir. Eğer Müslümanların, Hakikat unsuru lehine aşırı teolojik yetki kullandığı düşünülüyorsa –ki onlara göre Hakikat, Mevcûdiyet unsurundaki tehlikeli görünen yönlerin aleyhine olacak şekilde Aşkınlığa vurgu yapmaktadır–, aynı mantıkla Hıristiyanların da Aşkınlığın bazı metafizik sonuçlarını kaybetme pahasına, Mevcûdiyet unsuru lehine fazla yetki kullandığı söylenebilir. Bu durumda kişi, ister beğensin ister beğenmesin, *upâya*'nın ilk bakışta aşırı gibi duran, ama işin sonunda insan tabiatının belli gerçekleri tarafından açıklanabilecek ya da meşru görülebilecek hakları bulunduğunu kabul etmeye mecburdur.

Bir anlamda, Hıristiyanlar ile Müslümanlar arasındaki yanlış anlama[9] şundan ibarettir: Hıristiyanlar için Sakrament, Hakikat işlevi görmektedir; Müslümanlar içinse Hakikat, Sakrament işlevi görmektedir.

---

likte, bu ilkenin subjektif olarak istismara açık bir sürü uygulamaya sebep olduğunu kabul etmek gerekir –ki burada zihnimizden geçen, sırf istismardan ziyade bir sapma olan putperestlik değildir–; mesela, antropoteizmin din adamlarının zihniyetinin kabul edeceği bütün katı referruatla birleştiği yerde, belli maharajaların [krallar – ç.n.] yarı-ritüel ilâhlaştırılması düzleminde olduğu gibi. İslâm'ın put-karşıtı refleksi, hangi kılığa girmiş olursa olsun putprestliği hedef almış ve aynı şekilde ne zaman İçkinlik Aşkınlık'la yarış halinde olsa İçkinliğe karşı Aşkınlığın yanında yer almıştır; yalnızca bâtınîlik (*ezoterizm*), prensip olarak bu kısıtlayıcı eğilimden uzak kalabilmiştir.

9. Ya da, bütün gerekli çekinceleri ve nuanslarıyla, Hıristiyanlar ile Platoncular arasındaki yanlış anlama.

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

İslâm'ın Hakikat unsuruna yaptığı vurgu şu şekilde tanımlanabilir: İbrâhim'e ve İbranî atalarına ait olan bizatihi Tevhîd, Hakikat unsurundan neş'et etmektedir; çünkü kurtarıcı olan, Tek Tanrı'nın Hakikati'dir; yani insan, fiilleri imana ya da ihlâsa bağlı olacak şekilde sadece iman yoluyla kurtulabilmektedir. Hıristiyan anlayışı ise, kendi adına, esasen İlâhî Tezâhür –bizatihi Tanrı fikrinin üzerine çıkan bir teofani– yoluyla belirlenmekte ve bu tezâhür kendini feda etme ve sevgi maneviyatını doğurmaktadır. Bu antropoteizm, bunun sonucu olan teslîsle birlikte, manevî ihtimallerden biri olmakta fakat bizatihi Tevhîd olamamaktadır.

Dolayısıyla başka hiçbir şeyi değil, sadece bizatihi Tevhîd'i temsil eden İslâm'ın, Tevhîd mesajını vurgulamadığı ve onu başka bir şeyle, tam olarak ilâhî tezâhürle değiştirdiği için Hıristiyanlık'ı eleştirmesi mantıklıdır. İlk önce millîleştirilmiş bir Tevhîd'e sahip olduğu, ikinci olarak da peygamberliği kendi tekeline aldığı için Yahudilik'i eleştirmesi de mantıklıdır. Mûsevîlik ve Hıristiyanlık şüphesiz aslî olarak ortodoksturlar; fakat iş İslâm'ın yapmaya çalıştığı gibi Tevhîd'in hakikî, ayırt edici ve evrensel mesajını ortaya koymak olduğunda, söz konusu olan bu ortodoksluk değildir.

Hakikat ve Mevcûdiyet: bu iki kavramın, vurgu meselesinden bağımsız olarak, birbirini tamamlayıcı olduğu açıktır; fakat bu iki kavram aynı zamanda, sadece Hıristiyanlık ile İslâm arasındaki zıtlıkta değil, –İslâm'ın tam kalbinde yer alan– Sünnî-Şî'î hizipleşmesinde de görüldüğü üzere, zıt görüşlere de bilfiil yol açmaktadır. Belli bir misyon gereği Şî'îlik kendi tarzında Mevcûdiyet unsuruna bağlı olurken, Sünnîlik ise bizatihi İslâm'a bağlı kalarak Hakikat unsurunu ortaya koymaktadır. Bu inanç kollarından her birinin, belli ölçüde ve belli alanda, kendisinde tamamlayıcılık unsuru taşıması zaten işaret ettiğimiz bir durum olup bu noktada daha ayrıntılı izaha gerek yoktur. Sadece Şî'îlik'in yine de İslâm olduğunu, dolayısıyla tevhîd düşüncesinden ayrılamaz olduğunu; Sünnîlik'in ise bir anlamda Peygamber'in ruhunu mu-

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

hafaza eden Sünnet yoluyla Mevcûdiyet unsurunu temsil ediyor olduğunu hatırlatmak yeterlidir.

Hakikat ve Mevcûdiyet unsurları, sırasıyla, Ebû Bekir (*es-Sıddîk*) ve (*Allah'ın Aslanı/ Esedullah*) Ali tarafından temsil edilmektedir. Peygamber'in yeğeni, evlatlığı ve damadı olan Hz. Ali, Hz. Muhammed'in kızı Hz. Fâtıma ve torunları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'le birlikte, Âl-i Muhammed'in bir üyesidir. Hz. Ebû Bekir'e gelince, *es-Sıddîk* lakabı onun tabiatını ve Hakikat unsuruyla bağlantısını göstermektedir. Peygamber'e yakınlık noktasında ortaya çıkan bu ayrışma, Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ebû Bekir ile Hz. Fâtıma arasındaki zıtlaşmanın derin sebeplerini açıklamaktadır. Hz. Fâtıma, Muhammedî "Mevcûdiyet" adına bir vahayı tevarüs etme iddiasında bulunurken; Hz. Ebû Bekir, İslâmî "Hakikat" olma adına Hz. Fâtıma'nın bu iddiasını reddetmiştir. Tasavvufta Hz. Ali ve Hz. Ebû Bekir, Peygamber'in, Sûfî silsilenin en temelinde bulunan en yakın iki sahabesi kabul edilmektedir. Kemâl, bir bakıma, tamamlayıcıların bir arada bulunmasını gerektirmektedir; zira İlâhî Vecheler –yani saf Varlık ve saf Şuur– birbirinden bağımsızdır; onların birleşmesi ise Ebedî Saâdetin ta kendisidir.[10]

Teofanik kavramlar olan "Hakikat" ve "Mevcûdiyet", bizi Amidizm'e* has iki benzer kavrama yani "Kendi'nin gücü" ve

---

10. Vedanta üçlüsü olan *Sat*, *Çit* ve *Ânanda*'nın ("Varlık, Bilinç ve Saadet") kendi tarzında tekrarı olan *mezkûr*, *zâkir* ve *zikr* ("Zikredilen, Zikreden ve Zikir") üçlemesini oluşturan şahsiyet birliği (*hypostatic constellation*) budur.

* Mahayana Budizmi'nin bir kolu. "Saf Âlem Budizmi" diye de bilinir. Semâvî Budha (Amida/Amitabha Budha) tapınmasına dayanır. Amida Budha'nın ismini zikretmek suretiyle kişinin saf bilince ulaşacağı ve Saf Âlem'de (Cennet) tekrar doğacağına inanılır. Hindistan'da ortaya çıkan mezhep, Çin'de gelişme göstermiş (4. yy) ve oradan Japonya'ya geçmiştir (9. yy). Günümüzde en büyük Budist gruplarından birini oluşturur (ç.n.).

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

"Öteki'nin gücü"ne (Japoncadaki ifadeleriyle *jiriki* ve *tariki*'ye)[11] götürmektedir. Bu güçlerden ilki, prensipte sahip oldukları ve netice itibariyle gerekli şartlar oluştuğunda devreye giren kurtarıcı kapasitenin bakış açısından görünen akıl (*intelligence*) ve irade gücüdür. Bu ilk durumda insan, aklı sayesinde ve kendi çabaları neticesinde, en azından beşerî görünümlere uygun olarak özgürleşmektedir; zira metafizik olarak aydınlanmaya ulaştırıcı ve özgürleştirici güç, onun vasıtasından ibaret olan ferdin kavrayışının dışında yer almaktadır. İkinci güç ise hiçbir şekilde bize ait değildir; isminin işaret ettiği ve var olma sebebinin gerektirdiği üzere, "Öteki"ye aittir. Bu bağlamda insan, İnâyet yoluyla kurtuluşa ulaşmaktadır ki, yine de bu, insanın kendi kavrayışı yoluyla ve insan tabiatının izin verdiği ve gerektirdiği hallere uygun olarak bu kurtuluşla işbirliği yapmaya ihtiyacı olmadığı anlamına gelmemektedir.

Hakikat unsurunu ifade eden akıl, esasen "Kendi'nin gücü"yle alakalıdır ve bu, içkin ve özgürleştirici Hakikat üzerine kurulu olan Zen'in* temsil ettiği şeydir. İnâyeti ve dolayısıyla Mevcûdiyet unsurunu ifade eden iman ise kendi adına "Öteki'nin gücü"yle alakalıdır ve bu da aşkın ve kurtarıcı Mevcûdiyet üzerine kurulu olan *Jôdo*'nun temsil ettiği şeydir. Kaçınılmaz olarak –ki bunda ısrarcı olmak gerekir– Hakikat unsuru ya da içkin Akıl, bu unsur subjektif olarak düşünüldüğünde, bizi aşan ve bizi belirleyen "Mevcûdiyet" unsurunu gerçekleştirmektedir. Mevcûdiyet unsuru ise, tam tersine, bizi kurtarmak için imana ve netice-de aklımıza ve "Hakikat" unsuruna başvurmaktadır.[12]

---

11. Ya da *Şôdô-mon*, "Kutsal Yol Okulu" ve *Jôdo-mon*, "Saf Âlem Okulu".

* Budizm'in meditasyona (*zen/chan/dyana*) dayanan ve özellikle Japonya'da gelişen bir kolu. Aslî zihnin elde edilmesini ve geliştirilmesini amaçlayan bu kol, farklı sanat alanlarında tebarüz etmiştir (kılıç ve okçuluk, şiir, bahçe düzenleme, çay merasimi, güzel yazı, çiçek süsleme vs.) (ç.n.).

12. Taoizm'in *Yin-Yang*'ında görüldüğü üzere –bir yandan iki zıt bölge bir tür içiçe geçişi temsil eden bir biçime sokulmakta, diğer yandan da her bölgenin bir unsuru [yani nokta] diğerine nakledilmektedir.

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

Bu iki "güç"ün (*jiriki* ve *tariki*) pratik yorumundan bir parça sapmak bu noktada isabetli olabilir. Kimse, aslî ortodoksluğa taballuk eden bir düzlemde –bu düzlem *upâya*'nın izafîliğine ait olsa bile– bir kınamada bulunmayı kastetmeksizin, bir yandan *tariki*'nin bütün izini silmeye uğraşan bir Zen'in, diğer yandan *jiriki*'yi tamamen aşmaya çalışan bir *Jôdo*'nun zorbalığında bir nevi aşırılık bulunduğunu düşünmeden edemez. İnsanın, prensipte kendini "kendi vasıtasıyla" kurtarabileceği muhakkaktır; fakat böyle bir çabanın semâvî bir Güç tarafından, dolayısıyla "Öteki'nin gücü" tarafından kutsanması şarttır. Aynı şekilde, insanın prensipte kendini sırf Merhamet'e teslim ederek kurtulabileceği de muhakkaktır; fakat bu tarz bir teslimiyet, inisiyatif unsuru da içermelidir; zira "Kendi gücü"nün eksik oluşu insan tabiatına aykırıdır. Aşırı *tariki* taraftarı olan Şinran'ın* takipçileri, bazen, kurtuluşun sebebinin imanla birleşen dua ameliyesi olduğunu iddia etti diye Şinran'ın manevî hocası Honen'i** ayıplarlar; zira onlara göre kurtuluşa ulaştıran şey sadece iman olduğundan, dua ameliyesi ise bir şükür ifadesinden başka bir şey olmadığından, Honen'in bu iddiası onlara iman eksikliği olarak görünür. Bu durumda Şinran, yolu daha da kolaylaştırmaya çalıştıkça aslında güven duymamızı daha da zorlaştırmaktadır; çünkü her şey fiillere değil de imana bağlı olduğunda, imanın geçerliliği –veya psikolojik içeriği– daha zayıf hale gelmektedir. Farklı bir biçimde ifade edecek olursak, beşerî olarak, bizden hiçbir şey beklemeyen bir Merhamet'e inanmak güçtür. Honen açısından ise aksine fiiller, iman noktasında sahihliğin nesnel bir garantisini içermektedir; zira fiiller sahihliği harekete geçirmekte ve onu güçlendirmekte, böylece "Saf Âlem"de yeniden doğumun aslî şartını bahşetmiş olmaktadır. Eşyayı bu şekilde algılamak, Merhamet'e güvenmemizi sağlamanın ötesinde aktif bir mutluluk unsurunu da içermektedir. Kaldı ki bizim burada eleş-

---

* Saf Âlem Budizmi'nin bir kolu olan Jôdo Şinşu'yu (Gerçek Saf Âlem Okulu) kuran Japon Budist rahip (ç.n.).

** Saf Âlem (Jôdo) Budizmi'nin kurucusu olan Japon Budist rahip (ç.n.).

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

tirdiğimiz şey Şinran'ın temel iddiasından ziyade onun takipçilerinin, Honen'in iddiasını eleştirmede sergiledikleri partizanca tavırdır ki, şüphesiz bu iddia gayet yeterli ve kusursuz olsa da, hem mantıkî hem hissî olan belli bir totaliterlik noktayı nazarından daha az etkili olmaktadır.[13]

Budizm kendini *a priori* olarak, yani kendi sûret dairesinde, bir nevi "Kendi'nin gücü" olarak, dolayısıyla aydınlanmanın ve özgürlüğün içkin bir gücü manasında Hakikat unsuru üzerine temellenmiş olarak sunmaktadır. Fakat *a posteriori* olarak bu, mükemmel mantığa uygun olarak ve kendi aslî planından sapmaksızın, "Öteki'nin gücü"ne göre olan bir yola, dolayısıyla aşkın bir merhamet ve kurtuluş gücü anlamında Mevcûdiyet unsuru üzerine temellenmiş bir yola götürmektedir. Aslında Budist vahyi, biri genel diğeri özel –ikincisi birincinin içine yerleştirilmiş olan– iki ilke önermektedir. Bunlardan ilki, Bodhi ağacının altında oturan genç Gotama'nın örneklik oluşturduğu, kişinin kendi gayretiyle kurtuluşa ulaşması ilkesidir. Diğeri ise Gotama tarafından elde edilen Budha durumunda mündemiç olan kurtarıcı güç sayesinde kurtuluşa ulaşma ilkesidir. İlkinde Gotama bize yolu kendi örnekliğiyle göstermekte; ikincisinde ise bize aynı yolu Budha olarak, aynı zamanda kendini –yani Budhalığını[14]– sakrament olarak sunarak telkin

---

13. Burada aslolan mesele, kimin haklı olduğunu bilmekten ziyade mesajların kimi muhatap aldığını bilmekle ilgilidir. Bu durumda bile, Şinran hiçbir iyileştirme sağlamamıştır; sadece Amidizm'in –önceki durumun zararına olmasa da, kendi adına kabul edilebilir olan– doktrinel vurgusunu değiştirmiştir; aksini düşünmek "teolojik ilerleme" yanılgısına düşmek demektir. Toplamda üç muhtemel yol mevcuttur: "Kendi'nin gücü"nün üstünlüğü, "Öteki'nin gücü"nün üstünlüğü ve ikisi arasındaki denge durumu.
14. Bu Budhalık, "Kanun Bütünü" yani *Dharma-kâya* olarak sunulmuştur. Dünyevî Budha'nın şahsiyeti teofanik Mevcûdiyet olarak Kanun'u oluştururken, mutlak Budha *Dharma*-İlkesi ile özdeşleşmektedir. Buna kıyasla, Peygamber'in ruhu da –Hz. Âişe'ye göre– Kur'ân'la veya daha özelde Kur'ân'ın "beşerî özü"yle, yani onun Arap vasfıyla özdeşleşmektedir.

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

etmektedir. Bunu "Saf Âlem" Sutraları* veya daha açık bir ifadeyle, Amitabha Budha'nın kurtarıcı İsmi biçiminde yapmaktadır ki bizatihi kendisi yani Gotama Budha bir şekilde onun yeryüzündeki mevcut temsilidir. Böylece Amitabha Budha bizatihi Logos şeklinde görünmekte, tarihî Budha ise özdeşleşme yetkisiyle Logos'u tezâhür ettiren belli bir Peygamber olmaktadır. Gotama veya Şakyamuni, Budha haline gelen ve nasıl Budha olunacağını gösteren kişidir; Amitabha ise ezelî ve dolayısıyla önceden var olan, çok güçlü Merhameti sayesinde cezbeden Budhalık'tır.

Diğer bir ifadeyle, Hakikat unsuruna göre yol, Budha'nın aydınlanmaya ulaştıran idrâkine aktif olarak iştirak etmektedir. Mevcûdiyet unsuruna göre yol ise bu idrâkin sonsuz erdemine alıcı olarak iştirak etmektedir. Takipçi olan kişi ise bir yandan Bodhisatva Şakyamuni'nin örnekliğini taklit etmektedir ki bu, Teravadacıların ve aynı zamanda bizzat Mahayana içindeki Zen taraftarlarının yani Bodhidharma'nın talebelerinin yoludur; diğer yandan da Budha'nın avatarik** ve sakramental gücünden –ya da Budhalığın kurtarıcı gücünden– istifade etmektedir ki bu da Vasubandu'dan*** Şinran'a kadar uzanan, Amidistlerin yoludur.

İnsanın, "Öteki'nin gücü"nü takip edebilecekken neden "Kendi'nin gücü"nü takip ettiği ve hatta bazen de takip etmesi gerektiği sorusunu sormaya gerek yoktur; zira insan tabiatı çelişiktir –herşeyin ötesinde, onu yaratan İlâhî İmkân da öyledir;

---

* Hint geleneğine ait bir terim olan Sutra ("dize"), her hangi bir konuda yazılmış, kısa cümlelerden, çoğunlukla aforizmalardan oluşan metinleri ifade eder (ç.n.).

** Sanskritçe biçimiyle "Avatâra" (veya modern Hint dilindeki biçimiyle "Avatâr"), ilâhî inkarnasyonu, ilahın yeryüzündeki hülûlünü ifade eder (ç.n.).

*** Miladî 4.-5. yüzyıllarda yaşadığı kabul edilen Budist rahibi. Ortaçağ Hint Budist öğretisi ve terminolojisinin baş kaynağı sayılan, 700 beyitlik manzum bir doktrin metnini ve yorumunu (*Abhidharmakosabhsya*) kaleme almıştır (ç.n.).

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

dahası, bu iki yol çoğunlukla birbiriyle birleşmiş durumdadır.[15] Onun için bunların Zen ve Amidizm şeklindeki zıtlıkları sırf aşırı kutuplaşmadan ibarettir.

İnsanın tabii yapısında Hakikat unsuru Bilgi'yle temsil edilmektedir, Mevcûdiyet unsuru ise erdemle.[16] Bilgi aklın selametidir, erdem ise iradenin. Bilgi ancak bir parça erdem ona iştirak ettiğinde tam olmaktadır, aynı şey tersi için de geçerlidir. Aklın doğru uygulanması durumunda erdemi meydana getireceği veya onu güçlendireceği açıktır; zira akıl bizi erdemin tabiatından ve gerekliliğinden haberdar etmektedir. Aynı şekilde erdemin de kendi adına Bilgi'yi desteklediği açıktır; zira erdem bilginin bazı hallerini belirlemektedir. Diğer bir ifadeyle, biz metafizik Gerçekliği, sadece anladığımız ve kavradığımız için değil, aynı zamanda irade edebildiğimiz için bilmekteyiz. Dolayısıyla bizim biliyor olmamız, biz neysek o oluşumuz sayesindedir; zira bizim Tanrı'ya dair bilgimiz O'nun bizzat neyse o oluşundan başka bir şey değildir ve Tanrı hem Yüce'dir hem de Güzel'dir (Arapça ifadeyle *Celâl* ve *Cemâl*).[17] Buna göre Nesne'nin Güzelliği ancak Özne'nin güzelliği vasıtasıyla tam olarak anlaşılabilmektedir. Evrensel Gerçeklik aynı anda hem geometrik hem müziksel, hem aklî hem varoluşsal, hem "mücerred" ya da benzersiz (*tenzîh*), hem "müşahhas" ya da benzeşen

---

15. Tenday, Şindon ve Kegon okulları, prensipte veya fiiliyatta bu iki metodun karışımını yani Amida kültünü ve zihnî meditasyonu benimsemektedir.
16. İslâm'da –Peygamber'in ismine eklenen– *salât* ("kutsama") ve *selâm* ("barış") terimleri, daha yakın manalarını dışarıda tutarsak, sırasıyla bu iki unsuru –yani bilgiyi ve erdemi– ifade etmektedir.
17. İslâmî hassasiyet dolayısıyla, bu ikinci terim hemen *İkram* ("dışa taşan cömertlik") fikrini çağrıştırmaktadır. Aslî olarak "Celâl" ve "Cemâl" sıfatlarına sahip olan Allah, Rahmân Sûresi'nde "Azamet ve Kerem Sahibi" (*Zü'l-Celâli ve'l-İkrâm*) diye isimlendirilmektedir.

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

(*teşbîh*),[18] hem aşkın hem içkindir. Hakikat, arazlar dünyasını yakıp yok eden ve geride sadece görünmeyen Öz'ü (Cevher) bırakan bir ateş gibidir. "Mevcûdiyet" ise aksine farklı ve sayısız hallere göre onu ortaya çıkaran yarı şeffaf arazlar vasıtasıyla bu Öz'ü görünür kılmaktadır.[19]

18. İslâm'daki kelime-i şehâdetin iki kısmı metafizik olarak bu çift kutupluluğa işaret etmektedir: Dışlayıcı tek Tanrı Allah ve O'nun kuşatıcı Peygamberi.
19. İbn Arabî tarafından ifade edildiği üzere, "Rahmet" veya Güzellik ve Sevgi halleri.

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

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

DİNLERDE BİÇİM VE ÖZ

Bir dinin aslen ortodoks sayılabilmesi için bütün olarak alındığında yeterli bir Mutlak öğretisi[1] üzerine temellenmiş olması gerekmektedir –bu din, ait oldukları bakış açısı dışında tam olarak uygulanamaz özellikteki biçimsel etkenlere bağlı olduğunda hâricî ortodoksluk olur. Dolayısıyla aslen ortodoks olan bir din, söz konusu Mutlak öğretisine uygun bir maneviyatı savunmalı ve gerçekleştirmelidir, yani hem fikrî hem de fiilî düzlemde kutsallık ihtiva etmelidir. Onun için dinler, felsefî değil ilâhî menşeli olmak zorundadır ve bunun sonucu olarak da, mucizelerde ve aynı zamanda –bazılarına şaşırtıcı gelse de– kutsal sanatta açıkça oraya çıkan sakramental veya ritüel bir mevcûdiyetin vasıtası olmak durumundadır. Havarivâri şahsiyetler ve kutsal hadiseler türünden özel şeklî unsurlar, yukarıda sözü edilen aslî unsurların biçimlerinden ibaret oldukları sürece ikincildirler. Bu yüzden onların anlamı ve değeri –beşerî farklılıklar bu tarz bir dalgalanmayı ka-

1. Bunun, *a priori* olarak, şahsi veya gayr-i şahsî, teistik veya nirvanik bir biçimde anlaşılması önemli değildir.

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

çınılmaz kıldığından– dinden dine değişiklik göstermektedir ki bu değişim hem metafizik hakikat ve kurtarıcı etkiyle, ikinci olarak –ve buna binaen de– insana ait istikrarla alakalı aslî ölçütlemede herhangi bir zıtlığa sebep olmamaktadır. Bu istikrarın yeryüzü ile Semâvât arasında belli bir uzlaşmayı içerdiği düşünüldüğünde, ilk bakışta çelişik görünen taleplerde bulunması da muhtemeldir. İslâm, Hıristiyan noktayı nazarından, bariz biçimde problemli görünebilir; fakat yukarıda ortaya konan bütüncül tarifi tartışmasız biçimde karşılamaktadır. Hâricî olarak diğer ortodoks monoteist biçimlerden ayrılsa da aslî biçimde ortodokstur ve bir çeşit İbrâhimî ve adeta zamanüstü bir itidale geri dönüş sayesinde, bilhassa Hıristiyanlık'tan da farklı olmak durumundadır.

Her din, bir biçime ve bir öze (cevher) sahiptir. İslâm, özü sayesinde şimşek hızıyla yayılmıştır; ama biçimi yüzünden, yayılması duraksamaya uğramıştır. Öz her yetkiye sahiptir, çünkü Mutlak'tan neş'et etmektedir; biçim ise izafîdir, bu yüzden sahip olduğu yetkiler de kısıtlıdır.[2] O halde hiç kimsenin, bu durumun farkında olarak şu gerçeği görmezden gelmesi söz konusu olamaz: evvela, sırf olgular düzleminde mutlak kesinlik mümkün değildir; ikinci olarak, dinî mesajların lâfzî ve dışlayıcı yorumu kendi görece yetersizlikleriyle tenakuz oluşturmaktadır; şüphesiz bu, yukarıdan tayin edilmiş olan kendi yayılım alanlarında değil, başka dine inananlar açısından böyledir. Çin imparatorlarından birinin bir grup [Hıristiyan] misyonere dediği gibi: "Tanrı gerçekten dünyayı kurtarmak istediyse, neden Çin'i bu kadar asır boyunca karanlıklar içinde bıraktı?" Bu iddianın çürütülemez bir mantığa sahip oluşu, belli bir dinî mesajın yanlış olduğunu kesinlikle göstermez; ama tıpkı belli bir geometrik şeklin tek

2. Sapkınlık, özünden uzaklaşmış bir biçimdir, gayr-i meşru olması da bu yüzdendir; hikmet ise aksine biçimlerden bağımsız olarak değerlendirilen özdür, bundan dolayı evrenselliğe ve her daim geçerli tabiata sahiptir. Sapkınlığın başarısı, çoğunlukla gerçekte mevcut olmayan dâhilî bir değerden değil de, hâricî ve az çok olumsuz sebeplerden kaynaklanmaktadır ki bu da belli bir çevredeki belirleyici etken, bozulmadan kalan belli bir geleneksel unsur olmadığı sürece böyledir.

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

başına uzaydaki ihtimalleri hesap edemeyişinde olduğu gibi, söz konusu dinî mesajın hâricî olarak kendi biçimiyle sınırlı olduğunu pekâlâ ispatlar. Bu temel iddianın başka yönlere ya da uygulamalara sahip olduğu da gayet açıktır. Mesela, Tanrı gerçekten başka bir din değil de Hıristiyanlık aracılığıyla dünyayı kurtarmayı dilediyse, o halde neden asırlar sonra ve Hıristiyanlık Avrupa'da bile henüz kök salmamışken, hem şimşek hızına hem de monolitik yapıya sahip olan bir başka dinin, Hıristiyanlık'ın etkisinin ulaşması hedeflenen bölgelerde kök salmasına izin verdiğini ve neden bu şekilde Hıristiyanlık'ın doğuya yayılmasını adeta demir bir sürgüyle kökünden engellediğini nasıl açıklayabiliriz?[3] Tersinden bakacak olursak, eğer İslâm'ın ortaya çıkışı bütün dünyanın bu dini benimsemesi anlamına geliyorsa, Tanrı'nın neden bu dini Hıristiyan hassasiyetiyle çatışan ve Batı'yı onarılamaz biçimde Muhammedî mesaja muğber eden bir insan tasavvuruyla donattığını açıklayamayız. Eğer insanın hür olduğu –dolayısıyla, Tanrı'nın insana herhangi bir yerde ve herhangi bir zamanda sahte bir din tesis etme hürriyeti bahşettiği– şeklinde bir itiraz ileri sürülecek olursa, bu durumda kelimeler manasını yi-

---

3. Aziz Bernard, Müslümanlardan bahsederken, Tanrı "karanlık prensleri darmadağın edecek" ve "yiğitlerin kılıçları, yakında o prenslerin son peyklerini de ortadan kaldırmayı başaracak" demişti (*Praise of the New Militia*, s. 5). Sonunda da şunu kabul etmeye mecbur hissetmişti: "Kilise'nin çocukları ve Hıristiyan adını taşıyan herkes çölde telef olacak, savaşların ve kıtlığın kurbanları," "akının liderleri kendi aralarında didişirken"; "Tanrı'nın, hakkımızda verdiği hüküm öyle bir gizem çukurudur ki onda hiçbir aykırılık bulamamak bizim gözümüzde zaten kutsallığın ve Ebedî Saâdetin ta kendisidir" (*Considerations*, II, 1). Sûfîler, bütün itirazların ötesinde, Vahiyler'in farklılığının aynı İlâhî Güneş'in ışıkları olduğunu hatırlatırlar: Rûmî'nin, *Dîvân*'ında dediği gibi: "Hak adamı küfrün ve dinin ötesindedir... Kalbime baktım: O'nu (Allah'ı) orada buldum; O başka bir yerde bulunamazdı... Ben ne Hıristiyanım, ne Mûsevî, ne Fârisî, ne de Müslüman; ne Doğu'danım, ne Batı'dan; ne topraktan, ne sudan... İkiliği bir kenara koydum, iki âlemin bir olduğunu gördüm. Yalnızca Bir'i arıyor, Bir'i biliyor, Bir'i görüyor, Bir'i çağırıyorum."

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

tirecektir; zira etkili bir ilâhî müdahale, insanın buna karşı koyma hürriyetini de hesaba katmak durumundadır, en azından bu müdahalede aslî olanı emniyete alacak ve mesajın evrensel anlamda anlaşılabilmesini ve iyi niyete sahip herkes tarafından işitilebilmesini sağlayacak ölçüde. Aynı şekilde Tanrı'nın iradesinin kavranamaz oluşu da pekâlâ cevap olarak ileri sürülebilir; fakat eğer durum buysa ve bu raddedeyse, o halde dinî mücadele de neredeyse bütün gücünü yitirmiş demektir. Dinî yayılmanın görece başarısızlığının, inananların zihinlerini hiçbir şekilde meşgul etmediği doğrudur; fakat insanın dünya algısının hala sınırlı olduğu ve bilhassa yayılmanın uğradığı duraksamanın henüz fark edilmediği dönemlerde böyle bir sorunun gündeme gelmesi zaten beklenemezdi. Eğer inananların bu tavrı daha sonra da, duraksama fark edildiği halde değişmediyse, bu durum olumlu anlamda dinlerin, hiçbir dünyevî imkânın zarar veremeyeceği aslî değerler ortaya koyduğunu, olumsuz anlamda ise partizanlığın ve algı eksikliğinin insan tabiatının bir parçası olduğunu göstermektedir ki aslında bu son iki özellik, insanın onsuz yaşamasının mümkün olmadığı koruyucu bir örtü oluşturmaktadır.

Bir dinden diğerine geçmek sadece kavramları ve vasıtaları değiştirmek demek değildir; aynı zamanda bir hissiyatı başka bir hissiyatla değiştirmek demektir. Hissiyattan bahsetmek ise sınırlamadan bahsetmek demektir. Her bir dini çevreleyen duygu sınırı, kendi tarzında, bütün zâhirîliğin (*ekzoterizm*) sınırını ve bunun sonucu olarak da zâhirî (*ekzoterik*) iddiaların sınırlarını belirlemektedir. Bâtın veya aslî manada, bir dinin ortaya koyduğu iddialar mutlaktır; zâhirî veya biçim olarak, yani beşerî imkân düzleminde ise ister istemez izafîdir. Eğer metafizik bunu ispatlamaya yetmiyorsa, vakıaların bizzat kendisi bunun için yeterlidir.

Şimdi gelin kendimizi, misal olarak, zâhirî (*ekzoterik*) –ve dolayısıyla totaliter– İslâm'ın yerine koyalım. İslâm'ın yayılmasının başlangıcında, mevcut şartlar gereği İslâm öğretisine ait iddialar mutlak biçimde kabulü gerektiriyordu; sonrasında ise her biçimsel ifadenin bir parçası olan izafîliğin ortaya çıkması mukadderdi. Eğer İslâm'ın zâhirî –yani gayr-i bâtınî– iddiaları izafî

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

değil de mutlak idiyseler, iyi niyete sahip hiç kimsenin bu iddialara veya bu tür bir "kategorik emr"e karşı koyması mümkün olmazdı; buna karşı duran herkes aslî olarak kötü olurdu, tıpkı hiç kimsenin sapıklığa düşmeksizin, sihirli putları Hz. İbrâhim'in saf Tanrısı'na yeğleyemediği İslâm'ın ilk günlerinde olduğu gibi. Yuhanna ed-Dımaşkî, Halife [I. Velîd]'in Şam'daki sarayında[4] üst düzey bir göreve sahipti, buna rağmen İslâm'a geçmedi. Aynı şekilde Tunus'ta yaşayan Asisili Aziz Francis, Mısır'da yaşayan Aziz Louis veya Türkiye'de yaşayan Aziz Grigorios Palamas da İslâm'a geçmediler.[5] O halde bu durum, şu iki kaçınılmaz sonuçtan birine götürmektedir: ya bu azizler aslî olarak kötüydüler –ki onların aziz olduğu düşünüldüğünde bu, abes bir varsayım olmaktadır– ya da herhangi bir dine ait iddialar gibi İslâm'a ait iddialar da izafî bir yöne sahiptir. Esasen bunun böyle olduğu metafizik olarak açıktır; zira her biçimin bir sınırı vardır ve her din zâhirî manada bir biçim olduğuna göre, bu dine ait olan mutlaklık vasfı onun ancak aslî ve sûret-üstü mâhiyetinde yer almaktadır. Gelenek, Sûfî İbrâhim bin Edhem'in ara sıra görüştüğü hocasının, bir Hıristiyan zahidi olduğunu ve söz konusu hoca-talebe ilişkisinin, biri diğerinin dinine geçmeksizin gerçekleştiğini nakletmektedir. Yine gelenek, Keşmir'in İslâm'a geçmesinde önemli rol oynayan Seyyid Ali Hemedânî'nin, vadinin çıplak *yoginî*'si Lalla Yogişvari'yi tanıdığını ve aralarındaki din farklılığına rağmen bu iki azizin birbirlerine derin bir saygı beslediklerini, öyle ki adeta aralarında karşılıklı etkileşimin bulunduğunu nakletmektedir.[6] Bütün bunlar, her bir dinin mutlaklığının kendi iç bo-

---

4. Burası azizin, halifenin onayıyla, ikona tarzı tasvirleri müdafaa eden meşhur risalesini [*Oratio pro sanctis imaginibus* – ç.n.] yazdığı ve bastırdığı yerdir ki bu risale ikona-karşıtı İmparator III. Leon tarafından yasaklanmıştır.
5. Aziz Grigorios, Türkler tarafından esir tutulduğu bir yıl boyunca Emir'in oğluyla dostane sohbetlerde bulunmuş, buna rağmen ne kendisi ihtida etmiş ne de Türk şehzadesi Hıristiyan olmuştur.
6. Günümüzde Keşmir Müslümanları hâlâ, dans eden Şivacı Lalla'ya tıpkı bir İslâm azizine hürmet eder gibi, Seyyid Ali ile yan yana hür-

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

yutunda geçerli olduğunu, diğer büyük dinlerle veya o dinlerin azizleriyle temas durumunda ise dış boyutun izafîliğinin kaçınılmaz olarak aşikâr hale geldiğini göstermektedir.

Hıristiyanlık, Aden Bahçesi-sonrası ıstırabın üstüne bir de kurtarıcı İsâ Mesih olgusunu eklemektedir. İslâm ise dayanak noktasını insanın bozulmayan tabiatından almaktadır –ki bu sayede insan ne ise o olarak kalmaktadır– ve ona yeni bir tabiat bahşederek değil de, bozulmayan tabiatının normal muhtevası yoluyla aslî mükemmelliğini ona iade ederek onu kurtuluşa ulaştırmaktadır. İslâm'da Mesaj –yani saf ve mutlak Hakikat– Elçi'de yansımasını bulmaktadır; Mesaj mükemmel olduğu nisbette ya da Mesaj mükemmel olduğu için Elçi de mükemmeldir. Hıristiyanlar, İslâm Peygamberi'nin tebarüz ettiği bu ilâhî-dışı ve sosyal bakımdan beşerî niteliğe karşı –olumsuz anlamda– fazlaca duyarlıdırlar ve bu şahsiyeti İsâ'dan sonra gelen bir din kurucusu olması sebebiyle asla affetmemektedirler. Müslümanlar ise İnciller'in öğretisinde tek yönlü bir şahsiyet görme eğilimindedirler ve aslında bu hissiyatları Hindular ve Budistler tarafından da paylaşılmaktadır. Her din, tanımı gereği bir bütün olduğundan, bu durum bariz bir biçim meselesidir; fakat dinleri ayıran şey de zaten muhtevalarında zımnen yer alan sınırsızlık değil, bizatihi bu şeklî özelliklerdir.

"Yargılamayın ki yargılanmayasınız"; "Kılıç çekenlerin hepsi kılıçla ölecekler"; "İçinizden hanginiz günahsızsa ilk taşı o atsın".* Bu sözler, özel maksatları, yani bizatihi insana değil de tutkulu insana ya da insanın tutkulu yanına hitap ediyor oldukla-

---

met etmektedir ve bu ikili külte Hindular da iştirâk etmektedir. Bu kadın azizin öğretisi, şarkılarından birinde şu şekilde özetlenmiştir: "Gurum bana tek bir şeyi emretti. Bana, dışarıdan en derinine gir, dedi. Ve bu benim düstûrum oldu: Onun için çıplak dans etmekteyim" (*Lalla Vakyani*, s. 94).

* Matta 7:1; 26:52; Yuhanna 8:7 (ç.n.).

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

rı dikkate alındığında ancak, tam mana kazanmaktadır. Zira birinin başka biri hakkında meşru yargıda bulunabileceği ve hatta bulunması gerektiği gayet açıktır–aksi halde ne "ruhları tanımak" ne de adalet mümkün olurdu. Aynı şekilde insanlar haklı gerekçelerle, dolayısıyla kılıçla ölmek zorunda kalmadan da kılıçlarını çekebilir veya yine doğru sebeple ve günahkâr olup olmadıklarına yönelik bir sorgulamaya maruz kalmaksızın da taş atabilirler; zira söylemeye gerek yok ki ne hâkimler ne de infazcılar görevlerini icra ederken böyle bir soruya muhatap olmaktadır. Dolayısıyla, Sina'da verilen kanunları veya Kur'ân'ın ve Sünnet'in kanunlarını İsâ Mesih'in kanunlarıyla karşılaştırmak bir zıtlık tesis etmek demek değildir; sadece farklı şeylerden bahsetmek demektir.

Aynı tespit cinsel ahlâk ya da cinsellik anlayışlarındaki farklılıklar için de geçerlidir. Sâmîler, çoğu Doğulu gibi, evliliği fizikî birleşme ve bu birleşmenin dinî bağlamı doğrultusunda tarif etmektedir. Hıristiyan teologlar ise evliliği bu "birleşme"nin "öncesi" ve "sonrası"nda ya da onun "yanı sıra" ne olduğuna atıfla tanımlamaktadır. "Öncesi"nde olan şey, eşleri evlilik bağıyla bağlayan akit, "sonrası"nda olan şey, eşleri birer ebeveyn ve dinî eğitmen yapan çocuklar, "yanı sıra" olan şey ise bir yandan sosyal düzeni temin ederken diğer yandan eşlere hayatı göğüsleme gücü veren sadakattir. Aziz Thomas'a göre evlilik "cinsel birleşme olmadan daha bile kutsal" kılınmıştır ki bu, belki mutlak manada değilse bile belli bir zühdcü-mistik bakış açısı itibariyle doğrudur. Mutlak manada kastedilmiş bile olsa, bu görüş, Hıristiyanlık'ın bu konudaki aslî eğilimi noktasında şüpheye yer bırakmamaktadır. Bu eğilim eşyanın tabiatında yer alan bir vecheye dayanmaktadır ki, İslâm da dâhil olmak üzere, şu veya bu nisbette her dinî iklimde bu vecheye rastlanabileceğini söylemeye gerek bile yoktur; tıpkı cinsel simyanın da Orta Çağ'ın Hıristiyan bâtınîliğinde (*ezoterizm*) ve bizatihi Hıristiyanlık'ta hiç yer almamış olmasının mümkün olamayacağı gibi.

Hıristiyanlık, bizatihi cismânî ile bizatihi rûhânî arasında ayrıma gider ki bu karşıtlık öteki dünyada devam ettirildiğinde mantıklıdır da; zira Cennet, tanımı gereği rûhânîdir, onun için

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

fizikî olanı dışlamaktadır. Kaba anlamıyla cismânîlik ile kutsanmış cismânîlik arasında ayrım yapan İslâm da ikinci anlamdaki cismânîliği Cennet'e dâhil ederken aynı ölçüde mantıklıdır; hurilerin cennet bahçesini –bu dünyanın mevcut kabulleri açısından[7]– fazla şehevî olduğu için ayıplamak, Hıristiyan Cenneti'ni fazla soyut olduğu için ayıplamak kadar haksızdır. Hıristiyan sembolizmi kozmik mertebeler arasındaki zıtlığı dikkate alırken, İslâm sembolizmi ise bu mertebelerin aslî benzerliğini göz önünde bulundurmaktadır; fakat neticede konu aynıdır.[8] Otantik Hıristiyanlık'ın, bizatihi bedene düşman olduğunu düşünmek hata olur;[9] zira "ete kemiğe bürünmüş Kelam" kavramı ve Meryem'in bakire bedeni, herhangi bir Maniheizm ihtimalini ta en başından ortadan kaldırmaktadır.

---

7. Geleneksel anlamda çok eşlilik, kadını bizatihi Dişilik yani İlâhî *Rahmet* nazarında gayr-i şahsîleştirmektedir. Fakat tefekkürî bir temele sahip olan bu çok eşlilik ayını zamanda, Dâvûd'un durumunda olduğu gibi, tek eşli bir anlayışla da bağdaşabilmektedir. Batşiba'nın, şahsında "gayr-i şahsî" Dişiliği "temsil eden" kişi olduğu düşünüldüğünde, o bir ve tek Eş olmaktadır.
8. Beden ile Rûh veya yer ile gök arasında zıtlık mevcuttur; fakat bedenen semâya yükselen Enoh (İdrîs)'un, İlyas'ın, İsâ'nın ve Meryem'in durumunda bu böyle değildir. Aynı şekilde bedenin dirilmesi bu zıtlığı ortadan kaldıran bir gerçekliği tezâhür ettirmekte veya gerçekleştirmektedir. Meister Eckhart haklı olarak, göğe yükseliş sırasında bu kutsal bedenlerin kendi mahiyetlerine rücû' ettiklerini ve bunun hiçbir şekilde bedenen yükselme fikrine zıt olmadığını belirtmiştir.
9. Aziz Yuhanna Climacus, Aziz Nonos'un, havuza çıplak giren Aziz Pelagia'yı vaftiz ederken, "çok güzel bir varlığın ihtişamlı bir şekilde Tanrı'yı övmeye başladığını görerek ve bu tefekkür dolayısıyla Tanrı sevgisiyle coşarak ağladı"ğını nakletmekte ve şöyle demektedir: "Başkaları için düşüşün sebebi olan şeyin bu adam için tabiatın sınırlarının ötesine geçen bir mükâfat olduğunu görmek hârikulâde değil mi? Çabaları dolayısıyla benzer durumlarda aynı hislere ulaşan bu adam, toplu dirilişten önce bozulmamış halde zaten dirilmiştir. Aynı şey belki kutsal veya profan karakterli musiki için de söylenebilir: Tanrı âşıkları bu musikiyi duyduklarında ilâhî hazza ve aşka gark olmakta ve gözyaşlarına boğulmaktadır" (*The Ladder of Divine Ascent*, s. 15).

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

Benzerlikler ve zıtlıklardan bahsettiğimize göre, burada değinilmesi gereken bir nokta da şudur: Kur'ân, Kutsal Bâkire'yi Hıristiyan Teslîsi'ne dâhil ettiği için eleştirilmektedir. Burada bu eleştiriye cevap vermek isteriz; ama sadece Kur'ân'ın bununla ne kastettiğini açıklamak için değil, aynı zamanda Teslîs meselesini özel metafizik bir vurgu yoluyla açıklığa kavuşturmak için de. Gerçekte teolojik olmamakla birlikte teolojik yetkiye sahip olan ve Kutsal Kitap'tan dayanak bulan bir yoruma göre "Baba", bizatihi yani *meta-kozmos* olarak Tanrı'dır; "Oğul", Tanrı dünyada yani makrokozmosta tezâhür ettiği sürece Tanrı'dır; "Kutsal Rûh" ise Tanrı ruhta yani mikrokozmosta tezâhür ettiği sürece Tanrı'dır; İsâ makrokozmosa, ilâhî tezâhür olarak yaratılışın tümüne, Meryem ise "rûhânî (*pnömatik*)" mikrokozmosa karşılık gelmektedir. Tam bu noktada Kutsal Rûh ile İlâhî Bâkire arasında kimi zaman yapılan özdeşleştirmeyi, yani bazı eski metinlerde İlâhî Rûh'un (*Pnöma*)[10] dişileştirilmesiyle yapılan bir eşleştirmeyi hatırlamak gerekmektedir.

Hıristiyan teolojisinden İslâm'a uzanan hiçbir köprü yoktur; tıpkı Yahudi teolojisinden Hıristiyanlık'a uzanan hiçbir köprü olmadığı gibi. Hıristiyanlık kendini meşru kılmak için düzlemleri değiştirmek zorunda kalmıştır ve bu, kesinlikle daha önce örneği bulunmayan yani Yahudilik'in alışılagelmiş kategorilerinden herhangi birine uymayan bir ihtimaldir. Bu sebeple, İsâ'nın Yahudi dünya düzlemi açısından müthiş yeniliği, bâtın ve dolayısıyla sûret-üstü bir boyuta karşılık gelmektedir: Tanrı'ya "ruhta ve hakikatte" tapmak ve gerekirse bunu biçimleri bozma pahasına yapmak. Bunun sonucunda Yahudilik'ten Hıristiyanlık'a geçiş ortaya çıkmaktadır; ama bu geçiş Hıristiyan polemikçilerin

10. Rûh manasına gelen İbranice *Ruah* kelimesi müennes bir kelimedir. Bu noktada, İbranîlerin İncili'nde de [Apokrif İnciller'den biri – ç.n.] "Annem Kutsal Ruh" (*Mater mou to Hagion Pneuma*) ifadesini bulabileceğimizi belirtelim.

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

çelişik biçimde farzettiği gibi teoloji düzleminde değil, kendisinden yeni bir teolojinin doğacağı, bâtınlık, kutsallık ve İlâhî Hayat gizemine dönüş şeklinde gerçekleşmektedir. Hıristiyan noktayı nazarından Yahudilik'in zaafı, Tanrı'ya ait olmak için Yakub soyundan gelmek gerektiği ve Tanrı'nın biz insanlardan istediği her şeyin emredilen fiilleri yerine getirmekten ibaret olduğu iddiasına sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Bu, ister abartılı bir yorum olsun ister olmasın, İsâ Mesih etnik İsrâil'i tamamen manevî bir İsrâil'le değiştirmek adına onun bütün sınırlarını yerle bir etmiştir; Tanrı sevgisini, emredilmiş fiilin önüne geçirmiş ve bir şekilde, sırayla ve mecburen yeni biçimler ortaya koymak sûretiyle, birincisinin yerine ikincisini ikame etmiştir. Dolayısıyla, "eski Şeriat"tan "yeni Şeriat"a yönelik bu teoloji-dışı geçiş, Hıristiyanları, mantık olarak, Yahudiler adına haklı bulmadıkları dar teolojik yargılamayı İslâm'a uygulamaktan alıkoymaktadır; ilke bazında ise onları, kendi teolojilerinde tam tamına kavranamayan yeni bir boyut üzerine temellenmiş –İslâm lehine– bir meşruluğun en azından ihtimalini kabul etmeye mecbur kılmaktadır.

Anlaşıldığı üzere, İslâm noktayı nazarından Hıristiyanlık'ın sınırlılığı, evvela insanın günahla tamamen bozulduğu, ikinci olarak da onu bu bozulmuşluktan ancak İsâ Mesih'in kurtarabileceği fikrini benimsemiş olmasından kaynaklanmaktadır. İslâm ise, yine daha önce bahsettiğimiz üzere, insanın değişmez biçimde Tanrı'ya benzer olduğu iddiası üzerine temellenmektedir; yani insanda, gerekli bilgiye ulaşmış olması şartıyla, adeta Mutlak'a dâhil olarak –ki aksi takdirde insan insan olamazdı– kurtuluşu sağlayan bir şey bulunmaktadır. Dolayısıyla, insanın mutlak anlamda ihtiyacı olan şey özel bir Vahyedici değil, bizatihi yani kendi aslî ve değişmez içeriği noktasından değerlendirilen Vahiy'dir. Bahsedilmesi gereken bir diğer can alıcı noktada da şudur: İslâm'ın –İnciller adına değil ama– Hıristiyanlık adına kusurlu bulduğu şey, Tanrı'da teslîse izin vermesi değildir; aksine bu teslîsi İlâhî Birlik'le aynı düzleme yerleştirmesidir; yani Tanrı'ya üç parçalı bir boyut atfetmesi değil, Tanrı'yı üçlü birlik olarak tanımlama-

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

sıdır ki bu, Mutlak'ın üçlü olduğunu veya Tanrı'nın Mutlak olmadığını söylemek demektir.[11]

Yukarıda bahsettiğimiz, ama üzerinde biraz daha durmak istediğimiz bir nokta da şudur: klasik Hıristiyan anlayışına göre,[12] ilk insanın düşüşü ve bunun sonucu olan bozulma gereği, tabiat tamamen bozulmuş ve az veya çok lanetlenmiştir. Bundan dolayı fizikî hazlar ancak ferdin ve insan türünün fizikî anlamda idamesini sağlayacak ölçüde meşru kabul edilmektedir. İslâm anlayışında ise haz, tabiatın izin verdiği sınırlar ve din dairesi içinde kaldığı sürece, cennetteki aslî örneklerle bağlantılı[13] ve dolayısıyla erdem ve tefekkür açısından faydalı olan tefekkürî bir özellik,[14] yani bir nevi bereket veya kutsallık bile içermektedir. İslâm'da ortaya çıkan soru, hazların manasını bilmekle, ama belli bir hazzın belli bir fert için taşıdığı değeri veya manayı değil, kendi imkânları nisbetinde normal ve şerefli olan hazların, imanla ve imanın gerektirdiği davranış ve meziyetlerle şereflenmiş kişi için taşıdığı manayı bilmekle alakalıdır. Hıristiyanlar için "beden" ile "ruh" arasındaki ayrım, normalde aşılması mümkün olmayan ancak estetik düzlemde "hissî avuntular" şeklindeki yüzeysel ve aceleci bir anlayışla hafifletilebilecek bir seçenek olarak

---

11. Tanrı'nın, yaratıcı, vahyedici ve kurtarıcı olarak bizatihi Mutlak'la özdeşleştirilmemesi gerektiği doğrudur; aynı şekilde Tanrı'nın Kendi Zat'ında, Kendi Gerçekliği'nin en derinliğinde yaratıcı Fonksiyon'a indirgenmemesi gerektiği de doğrudur.
12. Geleneksel bir bakış açısı tam bir sınırlamayla eşitlenemez; bu *a priori* olarak gayet açık olup sayısız örnekte ortaya konmuştur.
13. Cennet'te: "Ne zaman oradan kendilerine bir meyve yedirilse: 'Bu daha önce de [=dünyada] yediğimiz şeydir' diyecekler... Orada onların tertemiz [=dünyevi pisliklerden arınmış] eşleri olacak" el-Bakara 2/25.
14. Vişnucu Vallabha Okulu'nun hedonizmi bu bakış açısından hareketle bir sapma gibi görünebilir. Aristippus veya Epikür'ünki gibi Grek tarzı hedonizm ise algıların metafizik tabiatına değil, insana ait bir felsefeye dayanmaktadır; bununla birlikte kökeninde, 18. yüzyıl materyalistlerinin durumunda olduğu gibi, tamamen değil ama ölçülü ve sakin bir hedonizm yer almaktadır.

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

kendini ortaya koymaktadır. İslâmî anlayış, görece meşruiyetini reddetmediği bu seçeneğe, onu dengeleyecek iki boyut eklemektedir: bedende tezâhür eden ruh ve ruhta tezâhür eden beden –yani bir kez daha Taoizm'in *Yin-Yang*'ını çağrıştıran birbirine geçmiş tümleme. Özetle, Hıristiyanlar nefsin terkine ve feda edilmesine, Müslümanlarsa yüceliğe ve kutsallığa vurgu yapmaktadır; hatta Hıristiyanların arızî taşıyıcıya veya tezâhür mertebesine, Müslümanlarınsa aslî muhtevaya ve faal sembolizme vurgu yaptıkları da söylenebilir. İrfan (*gnosis*) ise hem bu iki tavrı kapsamakta, hem de onların ötesine geçmektedir.[15]

İslâm, Hıristiyan teolojisinin lâfzî yorumundan hareketle bakıldığında can sıkıcı bir skandal şeklinde gözükmektedir.[16] Keza Hıristiyanlık da, en kusursuz Rabbânî mantık penceresinden bakıldığında aynı şekilde görünmektedir.[17] Hâlbuki bu Mesajlar'ın her birini kendi zaviyelerinden ve kendi derin maksatlarına göre anlamak gerekmektedir; zira bu Mesajlar'a yabancı olan ön kabullere dayanan çıkarımlar, onların aslî hakikatini kavrayamamaktadır. Bu ise bizi şu noktaya götürmektedir: belli bir dinin hususiyetini oluşturan olgular, yalnız o dinin meşru olduğunu gösteren ölçüler değildir; onlar manevî bir bakış açısı ve bir kur-

---

15. Aslında bu iki tavra her geleneksel manevîlikte rastlanmaktadır.
16. Yine de İslâm lehine, Massignon tarafından sunulan aşağıdaki delil mevcuttur: "Seni büyük bir millet yapacağım, seni kutsayacak ve ismini yücelteceğim... yeryüzündeki bütün halklar senin aracılığınla kutsanacaklar" (Tekvîn 12:2-3). Bu ilâhî vaad, Arapları ve dolayısıyla İslâm'ı da içine alacak şekilde, İbrahim'in bütün çocuklarını kapsamaktadır; aslında en çok da onları kapsamaktadır, zira "yeryüzünün bütün halklarına" ulaşan din –Yahudilik değil– İslâm ve Hıristiyanlık'tır; diğer bir ifadeyle, sahte bir dinin, Tanrı'nın İbrahim'e yaptığı vaadlerde yer alması söz konusu olamazdı.
17. Tanrı'nın Kendi tabiatı hakkında Sina'da verdiği Şehâdet, yarım bir hakikat değildi; bu, Mutlak'ın –aşılamaz önemdeki– bir ve bölünemez oluşunun tasdikiydi. Yine de bu Şehâdet, Tanrı'da Teslîs gibi bir sır olmadığı anlamına gelmemektedir; o, Birliğin Kendini tasdik ettiği düzlemde O'ndan başka bir şey olmadığı ve dolayısıyla O'na ilave edilecebilecek bir şey de olmadığı anlamına gelmektedir.

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

tuluş yolu sunmayı amaçlayan İlâhî bir iradenin neticesidir. Hıristiyanlık'ın "kurtuluş sistemi"nde –bir Budist terimi olan *upâya* anlamında– İsâ Mesih bir Bâkire'den doğmak "zorunda"dır; öyle olmazsa, tezâhür etmiş Tanrı gibi görünmesi mümkün değildir; İlâhî Tezâhür olarak İsâ Mesih –bu İlâhî Tezâhür ifadesi Hıristiyanlık'ın bir "ilâhî vasıta" veya *upâya* olarak birebir tanımıdır –benzersiz olmak "zorunda"dır ve dolayısıyla onun vasıtası olmadan kurtuluş da söz konusu değildir. *Logos*'un sahip olduğu evrensel ve dolayısıyla sonsuz rol bu noktada, bariz sebeplerden dolayı, İsâ'nın tarihî şahsiyetiyle çakışmaktadır. İslâm söz konusu olduğunda ise *upâya*, ister zâhirî (*ekzoterik*) ve ayrıştırıcı, ister bâtınî (*ezoterik*) ve birleştirici olarak anlaşılsın, ister aşkınlık ister içkinlik şeklinde olsun, Biricik Gerçeğin dışında hiçbir şeyin mevcut olmadığı fikri üzerine temellenmektedir. Bundan dolayı Peygamber'in insandan daha fazlası olmasına "gerek" yoktur ve kendinden önce başka Peygamberler geldiğine göre benzersiz olması için de bir sebep yoktur. Yahudilik söz konusu olduğunda ise *upâya*, kutsanmış bir topluluk, yani, örneklerine Brahmanizm ve Şintoizm'de de rastlanan, din adamı topluluğu ile Tanrı arasındaki bir Ahitleşme imkânına şahitlik etmektedir. Bunun için de her ne kadar monoteist etkinin yayılma ihtiyacı ancak Tevhîd'in sonraki biçimleriyle –yani Hıristiyanlık ve İslâm'la– giderilmiş olsa da,[18] İsrâil yegâne "seçilmiş millet" olma rolünü üstlenmek "zorunda"dır –zira bu rol temel anlamda Semâvî bir Ahitleşme imkânının tebarüz etmiş biçimi olmaktadır.

Hz. Muhammed'in kendisini –Hz. İbrâhim'den ve Hz. Mûsâ'dan daha fazla–Mutlak'ın Tezâhürü olarak sunması gerekmediğinden, o da tıpkı diğer iki peygamber gibi tamamen Sâmî üslûba, yani beşerî olan her şeye sıkı sıkıya tutunan, en küçük noktayı bile es geçmeyen bir üslûba bağlı kalmıştır. İsâ Mesih'te ise –çelişik biçimde ve takdîr-i ilâhî gereği– onu daha ziya-

18. Benzer sebeplerden dolayı –ya da belki de bir anlamda aynı sebepten dolayı– Budizm de Brahmanizm'in kapalı dünyasını terk etmek zorunda kalmıştı.

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

de Arî dünyaya yakınlaştıran bir unsur, yani tabiatında dünyevî imkânları ideal anlamda basitleştirmeye yönelik bir eğilim mevcuttur.[19] İsâ Mesih'in Mutlak'ın Tezâhürü olduğu gerçeği Batılılara –Greko-Romen kâinat tapınmasının teşvikiyle– Mutlak'ın bu dünyaya ait olduğunu telkin etmiştir. Bu, dünyevî olan her şeye en ileri düzeyde izâfîlik biçen İslâm'ın açıkça reddettiği bir şeydir –ateş yakmaz, "yalnızca Tanrı"dır onun yakmasını sağlayan vesaire. İsâ Mesih'in Mutlak'ın Tezâhürü olduğu şeklindeki bu gerçek, birçok dönemeçten geçerek ve çok sonraları gayr-i dinîleşen Yahudi mesihçiliğiyle de birleşerek, asla gerçekleşmeyen ve son derece tartışmalı mâhiyete sahip bir sürü dünyevî sözde-mutlakların peşine takılmaya yol açmıştır. İslâm'ın naif, verimsiz ve uyuşuk olmakla suçlandığı gerçeği, bakış açısındaki bir yanlışı açığa çıkarmaktadır ki, bunun sebebi dünyevî değerlerin ve beşerî girişimlerin mutlaklığına yönelik inançta yatmaktadır. Fakat tarafsız olarak ve iyi niyetle bakıldığında, bu tarz suçlamaları kışkırtan özellikler, gerçek ve yegâne Mutlak'tan önce Kitâb-ı Mukaddes'e has bir dengeyi gözetme hedefine işaret etmektedir. Müslümanlara göre zaman, hareketsiz bir merkez etrafındaki bir döngüdür ve "Eğer Tanrı öyle olmasını isteseydi" bu döngünün tersine çevrilmesi de mümkün olurdu; tarih ise ancak Kaynağa döndüğü veya diğer açıdan "Âhir Zaman"a doğru yol aldığı sürece ilgi konusu olmaktadır. Çünkü "İlk de, Son da" Tanrı'dır.

---

19. Şeyleri ifade etme tarzımızın, maksadımızı yeterince açıklığa kavuşturmuş olmasını umuyoruz; zira bazı kulaklara son derece "yanlış" aksedebilecek birkaç anahtar kelimeyle meseleleri özetlemek durumundayız. O halde, bu uyarıya binaen, kaderinde bir "Arî tanrısı" olmak olan İsâ Mesih'in kendisinin, peşinen, biçimler konusunda sergilediği –"Grek" veya "Hindu"vâri– serbestide tebarüz ettiği üzere, belli bir Arî vasfa sahip olduğunu söyleyebiliriz; aynı şekilde, kaderinde bir "Moğol tanrısı" olmak olan Budha da, tezâhüründeki yatay monotonlık ve durağan derinlikte tebarüz eden Moğolvâri bir şeye sahip olmaktadır. Arî ruhun "serbestliği" söz konusu olduğunda, bunun, tıpkı Sâmî şekilciliğinde olduğu gibi, duruma göre, bir meziyet veya kusur olarak görülebileceğini belirtmek gerekir. Herkesin söylediği de, sorunun izafî olduğu ve her şeyin yerli yerine konması gerektiğidir.

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

İslâm, Mutlak algısını İtidal vasfıyla kaynaştırmayı, yani Mutlak'ın İtidal'i belirlediği fikrini ve Mutlak nazarında İtidal'in teminini hedeflemektedir. Bu İtidal, biz olan her şeyi, ferdî insanın yanı sıra kolektif insanı içine almaktadır. Mutlak açısından bizim, insan olarak, insanlar için normal olan her şeye hakkımız vardır ki bu hak, isteyerek kendini bir şeylerden mahrum etme şeklindeki özel tavırları dışlamamaktadır. Hıristiyanlık ise, kendi adına, bu konuda çarpıcı bir keyfiyete sahiptir. O, Mutlak algısından çok Olağanüstü algısına, İtidal algısından çok Fedakârlık algısına sahiptir; bu ikinci vasfa binaen de, özel olarak zâhidler için geçerli olan bir tavrı bütün bir cemaate teşmil etmektedir –bu bilhassa Latin Kilisesi için geçerlidir– ki belli bir *upâya* açısından buna hakkı da vardır. Fakat yine de bu durum, tarih içinde itidalin bozulmaya uğramasına sebep olmuştur ki bunu da hem bir vehâmet hem de takdîr-i ilâhî olarak görmek mümkündür.[20]

Hıristiyanlar, Müslüman noktayı nazarından, Tanrı'yı "Hıristiyanlaştır"mıştır;* zira İsâ Mesih'in ortaya çıkışından itibaren Tanrı'nın Tanrı-insan dışında algılanması ve O'na Tanrı-insan dışında tapınılması artık mümkün değildir; dolayısıyla kim Tanrı'yı Hıristiyanlık öncesi tarzda algılarsa Tanrı'yı bilmemekle suçlanmaktadır. İsâ'nın dışında bir Tanrı'ya tapmak –veya İsâ'nın Tanrı olduğunu kabul etmemek– İsâ'nın ve dolayısıyla Tanrı'nın düşmanı olmak demektir. Müslümanların yaptığı gibi, İsâ ve Meryem sevgisini Tek Tanrı tapınmasıyla birleştirmek de böyle gö-

---

20. Avrupa insanında Prometevâri ve trajik bir şey mevcuttur; onun için Grek ve Alman tanrıları ile kahramanlarının trajik tabiatlarını aşacak ve onları iyiye yönlendirecek bir dine ihtiyacı vardı. Dahası, Avrupalıların yaratıcı dehası, "birilerinin taptığı şeyi yakma" ihtiyacı sergilemektedir; inkâra ve değişime yönelik müthiş eğilimleri de buradan kaynaklanmaktadır. Rönesans bunun en basit ispatı ve en şaşırtıcı örneğidir; kendi zamanımızda ortaya çıkan ve mukayese edilemez biçimde çok daha ciddi boyutta olan durum ise bunun cabasıdır. Söz konusu olan şey daima "insan"dır; ama tamamen farklı vurgularla.

* Bundan kasıt Tanrı'nın Mesihleştirilmesidir (ç.n.).

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

rülmektedir. Kısacası Müslümanlar, Hıristiyanların, özel bir İlâhî Tezâhür'e yönelik dışlayıcı ve mutlak bir tapınma adına, önceki bütün dinleri reddedecek şekilde, Tanrı tapınmasına, tabiri caizse, el koyduklarını düşünmektedir. İslâm ise, tam tersine, insanlığın ulaştığı ve kendine tekabül eden son aşama konusunda dışlayıcı bir tavra sahip olsa da, Hıristiyanlık öncesi monoteist kültleri onaylamaktadır. Aslında bu, önemli bir noktadır: Mutlak'ın –yani Birlik olarak Tanrı'nın– "yetkileri"nin müthiş delili, bariz bir beşerî karakterin Muhammedî tezâhürde bulunmasını gerektirmektedir; şu manada ki bu delil kendinde yeterlidir ve yeterli olarak anlaşılmak zorundadır, dolayısıyla insan-üstü bir elçi ona fazladan bir şey katamamaktadır.

Her dinin, bir ve aynı olan Sonsuz Bilinç'ten ya da cezbe ve itidale yönelik aynı Semâvî İrade'den sudûr eden bir Vahiy üzerine temellendiği fikrinden hareketle –daha önce de yaptığımız üzere– Hıristiyanlık'ın, Tanrı'nın Kurtarıcı Harikası üzerine, İslâm'ın ise kurtarıcı Hakikat üzerine temellendiği tespitinde bulunmak mümkündür. Yani –gayet özet biçimde ifade edecek olursak– İsâ'nın bir bâkireden doğması, Hıristiyan noktayı nazarından yalnızca Hıristiyan dininin doğru olduğunu ispatlarken,[21] aynı mucize Müslüman noktayı nazarından sadece İlâhî Güç'ün bunu gerçekleştirecek sebebe sahip olduğunu ispatlamaktadır; yoksa bunun İlâhî Otorite'nin tek ölçüsü veya Mutlak Hakikat'in tek teminatı olduğunu ve bu şekilde metafizik Delil'in belli bir vechesinin önüne geçebileceğini değil. Kısacası İslâm, bu Hakikat'in veya bu Delil'in, onu taşıyanın üstün-insan ta-

---

21. Bu tasdikte zımnen yer alan mantık şu şekilde işlemektedir: Vedanta öğretisi yanlıştır, çünkü onu bâkireden doğan İsâ Mesih öğretmemiştir; onu öğreten Badarayana ise bir bâkireden doğmamıştır. Her hâlükârda şunu da eklemek gerekir ki, bir yandan Vedanta'ya ait önermelere zaman zaman Hıristiyan metafiziğinde ve mistisizminde de rastlanmaktadır; diğer yandan şu veya bu tarz bir Aristocu ya da Platoncu iddia, onu anlayan Hıristiyanları onu Hıristiyanlaştırmaya yöneltmiştir ki bu Hıristiyanlaştırma her hakikatin Ezelî Kelime'den neş'et ettiğini söylemek anlamına gelmektedir.

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

biatından kaynaklandığı intibaından uzak durmaya çalışmaktadır:[22] buna göre Tanrı adeta, Kendi dünyevî halifelerine karşı –kelimenin biblikal ve mecazî anlamıyla– "kıskanç" olmaktadır* ve Kendi mutlak üstünlüğünü ve bölünemez zorunluluğunu ortaya koyma ve hatırlatma derdindedir. Bu "kıskançlık", mantığa ya da ontolojiye son derece uygun düşmektedir aslında; zira –nihai anlamda hiçbir şeyin kendinden kaçamayacağı bir durum olan– eşyanın tabiatından ve Rahmet'ten kaynaklanmaktadır, çünkü İlâhî Hakikat esasen bir anlamda kendi yüce ve haşmetli tabiatına denk düşen kurtarıcı bir vasfa sahiptir. Saf Hakikat'e ait olan bu kurtarıcılık vasfı, Tanrı'nın Birliği iddiasının yanı sıra, İslâm'ın en önemli iddiasını oluşturmaktadır.

Müslümanlar, *a priori* olarak bilme sorusunu, ama İsâ'nın Tanrı olup olmadığını değil, Tanrı'nın Hıristiyanların anladığı şekilde Kendisi'ni insan haline getirip getiremeyeceğini bilme sorusunu ortaya atmaktadır. Kişi, Tanrı'yı, Müslümanların tahayyül ettiği gibi yani mutlaklık noktayı nazarından tahayyül ettiğinde, bizatihi Tanrı'nın insan olması mümkün değildir; çünkü bizatihi Mutlak'ın mümkün olması mümkün değildir. Teslîs öğretisinde ise Tanrı, insan haline gelebilmektedir; çünkü Tezâhür zaten izafî bağlamda anlaşılan İlke'de öngörülmektedir. Aynı şey Hinduların *Avatâra*** öğretisi için de geçerlidir; ama *Mâyâ*'yı aştığı ve dışladığı sürece *Âtmâ**** öğre-

---

22. Buradaki sorunun, bizatihi Hıristiyan *upâya*'sının geçerliliğini sorgulamak değil, bütün olarak alındığında, iradî İsâ merkezcilikle ilgili belli bir dengeyi yeniden oluşturacak bir düzeltici gibi görünen İslâmî olgunun bir yönünü veya altında yatan iddiayı dikkate almak olduğunu söylemeye gerek yok.

* Burada, Tanrı'nın –en azından İsrailoğulları için– tekliğini ifade etmek için, Eski Ahid'de sıkça yer alan "kıskanç Tanrı" ifadesine atıf yapılmaktadır (ç.n.).

** Hindu Tanrısı Vişnu'nun inkarnasyonu/yeryüzünde hulûl etmiş biçimi (ç.n.).

*** "Benlik" veya "ruh" manasındaki Hindu terimi (*Atman*). Ferdî ruhu veya bütün gerçekliğe karşılık gelen evrensel ruhu ifade eder (ç.n.).

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

tisi için değil. Tezâhür'ün İlke'de öngörüldüğü düşünüldüğünde, bu tam olarak, İlke kendi mutlaklığı bakımından değerlendirilmediği için böyle olmaktadır. O halde İslâm'ın var olmasının sebebi, onun bu mutlaklık boyutuna dogmatik bir vurgu yapması ve bu şekilde mâhiyetin ve zamansız olanın mesajı olması adınadır. Aynı ölçüde muhtemel diğer anlayışların meşruluğu ve faydası ne olursa olsun, bu hakikatin monoteist döngü içinde şekillenmesi gerekmektedir.

Dogmatik olarak konuştuğumuzda Hıristiyanlık ile İslâm arasındaki farklılık aşılamaz mâhiyettedir. Metafizik ve mistik açıdan ise bu farklılık izafî olmanın ötesinde bir şey ifade etmemektedir; tıpkı birbirine zıt iki noktanın, bu şekilde algılanmaları kaydıyla, üzerine yerleştirildikleri ve onları düzenleyip birleştiren daire açısından birbirlerini tamamlayıcı olmaları gibi. Kimse dogmaların, sûret-üstü ışığın ana-müşahhaslaşmaları olduğu gerçeğini gözden kaçırmamalıdır; müşahhaslaşmayı kabul etmek, biçimi ve dolayısıyla sınırlamayı ve dışlamayı kabul etmek demektir. Rûh ise tezâhür ettirilebilir, ama bir sınırın içine hapsedilemez özelliğe sahiptir: "*Rüzgâr istediği yönden eser*".*

Tasavvufla ilgili birtakım açıklamalar bu noktada faydalı olacaktır. Oldukça şaşırtıcı bir özgüvenle ileri sürülen iddia odur ki ilk biçimiyle Tasavvuf yalnızca Allah korkusuna aşina idi; sevgi Tasavvufu daha sonra, irfan Tasavvufu ise daha da sonra ortaya çıktı; ve bu gelişim, kaçınılmaz olarak, safhaları yabancı etkilerle izah edilen bir evrilme şeklinde tanımlanmaktadır. Hâlbuki bu üç aşamalı gelişim, esasen, İslâm'da mevcut olan manevî imkânların tabii bir döngüsel yansımasına karşılık gelmektedir. İlke olarak en üst konumda bulunan şey –genel vurgulama noktayı nazarından– en son ortaya çıkmak zorundadır; fakat bu durum, olguların daha derindeki sebepleri kavranamadığında ve –korku, sevgi ve bilgi şeklindeki– bu üç unsurun, gerek Kur'ân

* Yuhanna 3:8 (ç.n.)

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

gerek Sünnet tarafından tasdik edildiği üzere, zorunlu olarak ta en başından ve her şeyin ötesinde Peygamber'in şahsında mevcut olduğu bilinmediğinde –ki aksi takdirde bunların sonradan öğreti ve usûl bakımından belli biçimlerde gelişmesi mümkün olmazdı– işte o zaman bu durum, bariz olarak, ilerleme yanılgısına sebep olmaktadır.

Bu noktada iki paralel ve birbirini tamamlayıcı hareket söz konusudur: bir yandan bütünlük asıldan uzaklaştıkça gerilemekte; diğer yandan, yukarıda tanımlandığı üzere, aşağıdan yukarıya doğru birbirini takip eden açılımlar oluşmaktadır; ama bu, manevîlikte genel bir çoğalma olmaksızın, daha ziyade asılda mündemiç olan değerlerin doktrin alanında fiiliyata geçmeleri ve genel gerileme çerçevesinde bir çeşit dengeleyici görevi gören ilerlemeci açılım varmış izlenimi verecek şekilde açığa çıkmaları suretinde gerçekleşmektedir. Bu, bütün dinî döngülerde ve bilhassa Budizm'de bariz biçimde gözlemlenen bir olgudur;[23] onun için her dinin kalbinde, dolaylı ve ikincil anlamda birer "peygamber" olan *müceddid*ler yer almaktadır.[24] İslâm söz konusu olduğunda Râbiatü'l-Adeviyye, Zünnûn el-Mısrî, Nifferî, Gazzâlî, Abdülkâdir el-Geylânî, İbn Arabî, İmam eş-Şâzilî ve Celâleddîn er-Rûmî bunlardandır.

---

23. Gelenek, Budha'dan beş asır sonra, yok olma değilse bile en azından dünya çapında yayılma ihtimali olmayan münzevî bir cemaat olmaya doğru sürüklenme tehlikesi içindeydi; bütün çabalar *Pretyeka-Buddha*, yani sessiz ve yalnız mütefekkir üzerinde toplanmıştı. *Mahâyâna*'nın, sadece kahramanca bir tecrîdin değil, aynı zamanda aktif bir merhametin de canlı timsali olan kendi Bodhisatva idealiyle ortaya çıkması da o zaman gerçekleşti. Bu bağlamda, Budist "merhamet"inin, tümel Bilgi'nin esasen özel bir zâhirî ameli değil, Varlığın bir boyutunun, yani Güzellik ya da İyilik boyutunun katılımcı olarak bilincinde olmayı ifade ettiğini belirtebiliriz ki bu, İbn Arabî'ye göre, kesinlikle İlâhî Zât'ın bir vechesine karşılık gelmektedir.
24. Bunları, fonksiyonları bunun tam zıttı olan "reformcular"la özdeşleştirmek oldukça kötü bir espri olacaktır. Burada ne tür bir fonksiyonun bahis konusu olduğunu açıkça ortaya koyan sembolik bir düstur olarak, Eğer Aziz Francis gelmeseydi İsâ Mesih geri gelmek zorunda kalacaktı diye söylendiğini işitmiştik.

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

Bu olgunun çelişik bir sebebi, sevgi anlayışının gelişiminin korku anlayışıyla şekillenmiş bir vasatı,[25] marifet (*gnosis*) anlayışının ortaya çıkışının ise sevgi anlayışına bürünmüş bir vasatı öngörmesidir. Bu, bir dinin, kendi insanını şekillendirebilecek zamana sahip olması gerektiği anlamına gelmektedir ki böylece din, bu ortam sayesinde manevî vurguların farklı tarzlarını yansıtabilsin; genel anlamda kutsal sanat veya ayin geleneği için de durum bunun aynısıdır.

"Korku" (*mehâfet*), "sevgi" (*muhabbet*) ve bilgi (*marifet*) şeklindeki Sûfî üçlemesi, tam Tevhîd ölçeğinde, sırasıyla üç Sâmî din biçiminde tezâhür etmektedir ki, bu dinlerden her biri, sıraları geldiğinde ve kendi tarzlarında, daha az veya daha çok vurguyla, söz konusu her üç hali de içermektedir. Hıristiyanlık kaba Çöl Babaları'yla başlamış, Orta Çağ'da daha yumuşak biçimde Bâkire Meryem sembolü altında tekrar canlanmış, daha sonra bütün vurgu hayırseverlik üzerine yapıldığından gayet istikrarsız bir tarzda da olsa, farklı derecelerde ve özellikle Rhineland mistiklerinde ve skolastisizmde tebarüz eden irfan tezâhürlerine yol açmıştır ki bu noktada –bir nevi geleneksel sürgün yaşayan– Alman teozofistlerini ve az çok bağımsız diğer grupları da unutmamak gerekir.

Yahudilik'te de, ne Mezmurlar'ın ve Neşideler Neşidesi'nin dönemi Tevrat dönemi gibi olabilmiş; ne de Kabalacılar, Orta Çağ'dan önce ortaya çıkabilmiş ya da canlanabilmiştir.[26] Bu

---

25. Daha önce bahsi geçen sebeplerden dolayı, kimse bu noktada birçok hadis-i şerifte Sevgi konusunun işlenmiş olduğuna ve bu bahsin İslâm'ın başlangıcında bilinmiyor olmasının mevzu-u bahis olamayacağına itiraz etmeyecektir. Sevgi –daha önce bahsettiğimiz gibi– fiilî olarak "tevbe" etme ve belli "makamlar"dan geçme üzerine kurulu olan Tasavvuf'un önermelerine başlangıçta görünür biçimde girmemiştir. İbn Arabî, "İslâm Sevgi dinidir" demiştir; sonuçları bakımından evet öyledir, ama genel öncülleri bakımından değil; mahiyeti bakımından öyledir, ama usûle yönelik önermeleri bakımından değil. "Şarap" (*hamr*) ve "Gece" (*Leylâ*) ya da tefekkürî sarhoşluk ve yarı ilâhî bâtın dişilik yalnızca bâtınîlikte (*ezoterizm*) devreye girmektedir.
26. İskenderiyeli Filon Kabalacı değil, Platoncu'ydu.

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

noktada şunu da hatırlamak gerekir ki, Tanrı ile İsrâil arasındaki münasebete vurgu yapan Yahudilik, genel itibariyle bir iman ve korku anlayışı olmaktadır; Tanrı korkusu, yokluğu düşünülemez olan sevgi ve bilgi anlayışlarının[27] temel çerçevesine karşılık gelmektedir ki burada sevgi, ümitle de sıkı sıkıya bağlı olmaktadır.

Hıristiyanlık, kendi adına, *a priori* olarak İlâhî Tabiat'a değil de İlâhî ve kurtarıcı Tezâhür'e vurgu yapmaktadır; bu, kendi tarzında, korku ve manevî bilgi anlayışlarının temel çerçevesini oluşturan bir sevgi anlayışıdır. Son olarak İslâm, İlâhî Birlik ve bunun gerektirdiği beşerî neticelere vurgu yapmaktadır; yani korku ve sevginin imana dayandığı bir iman ve bilgi anlayışını temsil etmektedir.[28] Bunları burada ifade etmemizin sebebi dinî anlayışları tekrar tanımlamak değil, onların birbirini içerdiği gerçeğinin altını çizmektir.

---

27. Bu tarz yarım tanımlamalar hem tamdır hem değildir; çünkü bu kadar az kelimeyle mananın bütün zorunlu nüanslarının hakkını vermek neredeyse imkânsızdır.
28. Gerçekten de birçok hadis-i şerif, Tanrı'ya duyulan sevgide ve günaha veya dünyaya yönelik korkuda, bu şekilde daima vurgulanmış olan, samimi bir imanın ölçülerini görür. Bu noktada, ilk dönem Tasavvufunun önde gelen isimlerinden Hasan el-Basrî'nin şu sözüne işaret etmek yerinde olur: "Rabbini bilen O'nu sever, dünyayı bilen ondan yüz çevirir."

ÂTMÂ-MÂYÂ

Bilginin özü Öz'ün Bilgisi'dir; yani insan aklının özü, ya da tam anlamıyla gerçek fonksiyonu, İlâhî Öz'ün kavranmasıdır. Aklımızın temel tabiatı da, aşikâr olduğu üzere, arızî olanın hususî olarak kavranılması değil, aslî olan ile arızî olan arasındaki farkın idrâk edilmesidir. Zira akıl arızî olanı kavradığında, bunu bir nevi ona karşılık gelen özle bağlantılı olarak yapar –yani damlayı gören suyu da görür– ve daha da önemlisi, akıl bunu bizatihi Öz'le bağlantılı olarak yapmak zorundadır.[1]

İlâhî Öz'den bahsetmek, kaçınılmaz olarak bu özün ontolojik uzantısından da bahsetmek demektir; zira şu anda konuşmak-

---

1. Pratikte –doğru veya değil– eşanlamlı kabul edilen "öz/cevher (*substance*)" ve "mahiyet/zât (*essence*)" terimleri, öz'ün (*substance*) aslî bir gerçekliğin temel, içkin, sürekli tabiatını, mahiyet'in (*essence*) ise bizatihi yani "varlık" olarak, ikincil anlamda ise bir şeyin tamamen temel tabiatı olarak gerçekliği ifade etmesi bakımından birbirinden ayrılır. Mahiyet, arazlar açısından devamlı olmayan bir mükemmelliğe işaret eder; öz ise, aksine, bir çeşit devamlılığı ima eder; o yüzden *Mâyâ*'yla bağlantılı olarak *Âtmâ*'dan bahsettiğimizde bu kavramı kullanıyoruz.

ta olan bizler, Varlığa –kendi tezâhür ettiği haliyle İzâfîliğe, yani kozmik *Mâyâ*'ya– karşılık gelen bu uzantıdan neş'et etmekteyiz. Mutlak Öz, izafîleşme sûretiyle, Işıma ve Yansıma görünümleri altında Zât'ını yayar; yani O'na –gerçekliğin daha düşük seviyesinde– biri dinamik, aralıksız ve yayılan; diğeri ise durağan, kesintili ve şekil verici olmak üzere iki tür sudûr eşlik eder. Eğer Öz'ün dışında, O'nu izafîleştirmek sûretiyle yayılmasını sağlayan Işıma ve Yansıma diye bir şey olmasaydı, dünya da olmazdı.

Fakat Tanrı'nın –tabiri caizse– bu izdüşümü, bunu mümkün kılacak bir unsuru, yani neden Öz'ün sırf "saklı bir hazine" olarak kalmadığını açıklamaya yardımcı olacak bir unsuru gerektirmektedir. Bu farklılaştıran, ortaya çıkaran veya izâfîleştiren unsur, *Mâyâ*'dan başka bir şey değildir. Onun tabiatını, İzâfîlik, İmkân, Ayrıştırma, Somutlaştırma, Farklılaştırma, Ortaya Çıkarma ve bunun gibi daha birçok kavramın yardımıyla tanımlamak mümkündür; hatta tamamen temel ve genel anlamıyla Vahyetme terimi bile buraya uygulanabilir.

Var olan her şeyde bu Öz vardır; onsuz var olan her ne varsa salt hiçlikten ibarettir. O halde eşyanın "var olması" demek, kelimenin ifade ettiği en üst anlamıyla[2] "Varoluş" sayesinde gerçekleşmesi demektir. Bu "Varoluş" veya İzâfîlik, Öz'den, O'nun Sonsuz oluşu sayesinde neş'et etmektedir; yani, eğer İlâhî Gerçeklik, bir çeşit hiçliğe yönelme şeklinde çelişik bir boyuta sahip olmasaydı, Kendisi olmamış olurdu. Bu hiçlik de, tamamen dolaylı olarak, kendinde asla kavranamayan veya idrâk edilemeyen bir referans noktası sunmanın dışında bir gerçekliği bulunmadığından, asla ulaşılamaz özelliğe sahiptir.

---

2. Ancak bu manada "Tanrı'nın Varlığı"ndan söz edilebilir. Bu terminoloji meselesinde önemli olan, bir gerçekliğin neye göre "var olduğu"dur; eğer var olması Mutlak'a göre ise bu gerçeklik izâfîdir, hiçliğe göre ise o zaman sırf gerçektir ve aslî olduğu gibi tezâhür etmiş de olabilmektedir. Mevcut dilin bilinçaltında "varlık", Tanrı'ya karşılık gelen müsbet veya müşahhas Boşluk'tan daha doğrudan biçimde, varolmayışın temsil ettiği menfî veya mücerred boşluktan çıkmaktadır.

Burada Öz'e karşılık gelen temel bir ikilik vardır; ayrıca –ilke olarak bu Öz'ün içinde yer alan, ama gerçekte onun mutlak Gerçekliği'nin dışında bulunan– bir İzâfîlik veya *Mâyâ* vardır. *Mâyâ* yukarıda bahsedilen Işıma ve Yansıma özelliklerine sahiptir. "Kutsal Rûh" ve "Oğul"[3], onda ve onun sayesinde gerçekleşmektedir. Geometri diliyle ifade edecek olursak, Öz merkeze, Işıma yarıçap kümesine, Yansıma veya Görüntü çembere karşılık gelmekte, Varoluş veya "Bâkire" ise bu açılımı mümkün kılan zemini oluşturmaktadır.

Hem meta-kozmik hem kozmik olan İlâhî *Mâyâ*, esasen şu güçleri ya da fonksiyonları ihtiva etmektedir: Evvela, amacı, art arda gelen iki fonksiyon için, yani hareket ve biçime karşılık gelen Işıma ve Yansıma için bir tezâhür düzlemi oluşturmak olan –özne ve nesneye bölünmeyle başlayan– ayrışma veya bölünebilme fonksiyonu. Tıpkı Tanrı'daki İzâfîliğin –mutlak Öz'ün dışında da olsa– Işıma ve Yansıma'nın ilke olarak gerçekleşmesi için bir düzlem oluşturması gibi, o da –kendini yansıtarak– bu ilâhî düzenden, daha izafî olan başka bir düzlemi yani bütün Kâinat'ı yansıtmaktadır. Daha sonra aynı bölünme süreci, maddî dün-

---

3. Teslîsteki ilişkilerin –ya da Şahısların– Mutlak'ı "meydana getirdiği" şeklindeki anlayış Hıristiyanlık'ın özüne ait bir anlayış değildir; bu anlayış bize Katolik bir kaynaktan değil, Ortodoks bir kaynaktan gelmiştir; ama tam bir tanım olmaktan ziyade, bir "yüceltme" olması muhtemeldir. Skolastiklere göre İlâhî Gerçeklik ne tamamen mutlak, ne de tamamen izâfîdir; bilakis en yüce biçimde hem mutlaklığı hem de izâfîliği içermektedir. Teologlar bu iki kavramın tam tazammumunu kavrama konusunda isteksiz görünmektedir; çünkü onlar bunun için gerekli olan çıkarımları yapamamaktadır. Bu nokta şu tespiti yapmak için de iyi bir fırsattır: Teslîsteki unsurların (*hipostas*), Öz onlara kendi Şahsiyetini sunduğu için şahsî birer karaktere sahip oldukları –veya doğrudan birer "Şahıs" oldukları– gerçeği, Sabellius'un ileri sürdüğü gibi, onları, başka bir bakış açısından veya başka bir münasebetle, Tek Öz'ün Halleri olmaktan hiçbir şekilde alıkoymamaktadır.

yayla belirginleşen o nihai noktaya kadar Kâinat'ın içinde tekrar etmekte ve bu şekilde aşağı doğru yansıyan her bir düzlemde –yani melekût dünyası, canlılar dünyası ve madde dünyasında– ona uygun bir Işıma ve Yansıma halini tezâhür ettirmektedir. Bu iki fonksiyonu ya da boyutu ihtiva etmeyen hiçbir İzâfîlik düzeni yoktur. Öz unsuru her bir ontolojik veya kozmik düzlemde, o düzleme uygun bir tarzda temsil edilmektedir ve daha da önemlisi, saf Öz ya da bizatihi Öz, kendi ikincil tezâhürlerinin her birinin temelini oluşturmaktadır.

Madde dünyasında *Mâyâ* zaman ve mekân düzlemine, Öz etere, Yansıma veya Görüntü maddeye, Işıma ise enerjiye karşılık gelmektedir. Fakat yine de bu sembolizmin çok daha sınırlı uygulamaları olduğunu söylemeye gerek yoktur; bütün maddenin, biçimin, hareketin veya değişimin, sırasıyla, söz konusu üç ilkeye işaret ettiği düşünüldüğünde, bunun böyle olması kaçınılmazdır. "Zaman-Mekân" –ya da maddî ifadeyle "sürem-uzam"– arasındaki tamamlayıcılık, İzâfîlik veya bizatihi Var-oluş'ta,[4] biri yayılan ve muhafaza eden, diğeri dönüştüren ve bozan iki unsur olduğunu göstermektedir ki Kâinat'ın her aşamasında, âlemler ve döngüler arasında cereyan eden mütemmimlik buradan kaynaklanmaktadır. Bizzat Tanrı'da "Mekân" unsuru, ihtimalleri içerdiği ve muhafaza ettiği ölçüde *Mâyâ*'ya, "Zaman" unsuru ise bu ihtimalleri dünyaya ilettiği ölçüde *Mâyâ*'ya karşılık gelmektedir. Bu vechelerden ilki aslî ve kurgulayıcı, ikincisi ise hâricî ve yaratıcıdır; diğer bir ifadeyle, *Mâyâ*'nın bu ilk vechesi, ihtimallerin Öz'deki farklılaşmamış temellenmesini tasavvur etmekte, ikinci veche ise bu ihtimallerin kendi kozmik tezâhürlerine göre gerçekleşmesini sağlamaktadır.

İzâfîliğin görevi esasen düzlemler silsilesini ve dolayısıyla evrensel düzenler hiyerarşisini oluşturmaktır. Bu noktada, bu

---

4. Burada söz konusu olanın, kelimenin yaygın anlamıyla, kozmik tezâhüre ait olan varoluş olmadığına işaret etmek için, bu kadar bir kelime oyunu yapma hakkını kendimizde gördük.

düzlemlerin veya mertebelerin ölçülemez olduğunu ve bu ölçülemezliğin Öz'e yaklaştıkça daha da arttığını kavramak son derece önemlidir. Madde dünyası ile onu bir şekilde saran ve kuşatan, ihtimalleri zamana ve mekâna ait ihtimalleri fazlasıyla aşan canlılar dünyası arasında hiçbir ortak ölçü veya neredeyse hiçbir ortaklık bulunmamaktadır; yaratılışın Yaratıcı'yla kıyaslanması halinde bu orantısızlık neredeyse mutlak hale gelmektedir. Burada "neredeyse" ifadesini kullanmamızın sebebi, bu iki düzlemin ortak İzâfîlikleri sayesinde, yani ikisinin de *Mâyâ* tarafından belirleniyor olması dolayısıyla, teolojik olarak değil ama metafizik olarak birbirlerine denk sayılabilecek olmalarıdır. O halde *Mâyâ* da mutlak Öz yani bizatihi Öz karşısında yok olmaktadır. Fakat eşyanın bu şekilde görülmesi ister istemez teolojik bakış açısının[5] dışında kalmaktadır; zira teoloji, tanımı gereği İlâhî İlke'yi dünyayla ve bilhassa insanla ilişkili olarak dikkate almak durumundadır. Bizi – kulağa ister istemez nahoş gelen, ama metafizik anlamda son derece kullanışlı bir ifade olan– "izâfî mutlak" şeklindeki çelişik kavrama başvurmaya iten şey de bu bakış açısı ve onun ifade ettiği gerçekliktir.

Bir İlâhî Özgürlüğün, kendi mutlaklığı gereği, dünyayı yaratmamaya veya onu herhangi bir dâhilî zorunluluktan azade olarak yaratmaya muktedir olduğu şeklindeki –monoteist çevrelere has– hata, İlâhî Güç'ün, yine kendi mutlak yapısı gereği, "Tanrı öyle dilediği takdirde", iyileri cezalandırmaya ve kötüleri mükâfatlandırmaya muktedir olduğu şeklindeki Eş'arî hatada –daha düşük ölçekte ve daha fahiş biçimde– tekrar etmektedir. İlk durumda gözden kaçırılan nokta, Zorunluluğun –bununla kastedilen kısıtlama değil– Özgürlüğün[6] mütemmim vasfı olduğudur.

---

5. Bununla birlikte, mesela bir Meister Eckhart bu sırrın çok iyi farkındadır ve şüphesiz kendisi skolastik ve mistik bir çevre itibariyle bu konuda yalnız da değildir.
6. Özgürlük Sonsuz Olan'a, Zorunluluk ise Mutlak Olan'a işaret etmektedir.

İkinci durumda gözden kaçırılan nokta ise, İyiliğin ve dolayısıyla Adalet'in de –bununla kastedilen acziyet veya itaat değil– Her şeye Gücü Yeter Olma'nın[7] mütemmim vasfı olduğudur. Erdemli davranma mecburiyeti erdemli insan için bir zorlama değildir. Daha da önemlisi, eğer Tanrı Kendi Mükemmelliği'nin gerektirdiği şeyi yapmaya ve buna aykırı olan şeyi de –yani yaratmaktan veya masumları cezalandırmaktan geri durmayı– yapmamaya "mecbur" ise bu, ne özgürlükten ne de güçten mahrum olduğu içindir. Tanrı'nın İyiliği, O'nun Kendi Adaleti'nin üstüne çıkabileceği anlamına gelmektedir, ama altına inebileceğine değil. Yine Tanrı'nın Özgürlüğü de O'nun her şeyi yaratabileceği anlamına gelmektedir; ama asla yaratamayacağı şeyi yaratabileceğine değil. Tanrı'nın yaratılışa göre Aşkınlığı, O'nun farklılaşmayan Öz'ünde aranmalıdır ki bu Öz'e nazaran ne yaratılış ne de ona ait herhangi bir sıfat mevcuttur.

Semâvî dünyada, "kötülük" olarak adlandırabileceğimiz bu tarz menfî tezâhürlere –ya da "hiçe ait var oluşumlar"a– yer yoktur. Bizatihi kötülük yalnızca canlılar dünyasında ortaya çıkmakta ve oradan da madde dünyasına uzanmaktadır;[8] dolayısıyla kötülük, biçim ve değişim alanına ait bir şey olmaktadır. Daha önce de başka vesilelerle ifade ettiğimiz üzere, kötülük, biçim dünyasını şekilsiz İlke'den ayıran uzaklığın bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Diğer bir ifadeyle biçim, tabiatı gereği, İlke veya Öz'le alakalı bir ayrışma ve zıtlaşma tehlikesi içermektedir. Bu tehlike fiiliyata geçtiğinde –ve varlıkta mevcut olan ayrılık ve zıtlıkta ön görüldüğünde– ise, yanıltıcı biçimde bağımsız gibi duran Işıma unsuru Tanrı'dan uzaklaşmakta ve Görüntü unsuru

---

7. Tanrı, *a priori* olarak insana herhangi bir mazeret borçlu olduğu için değil, bilakis iyi olması dolayısıyla asla adaletsiz olamayacağı için adildir.
8. Kur'ân'a göre Şeytan bir melek değil, bir cindir; "nûr'dan değil "ateş"-ten yaratılmıştır.

kendini ilâhlaştırarak put durumuna gelmektedir. Biçim, ferdîleştirmeden başka bir şey değildir: buna göre fert kendi sonunu kendi ilkesinde, kendi Nefs (Ben)'inde[9] değil de kendisinde, yani kendi arızî tabiatında aramaya yönelmektedir. Karşı şok ise sıradan veya mükemmel ya da bir açıdan iyi olan biçimlerin arasında hem rûhî hem de fizikî düzlemde menfî, yanlış ve dolayısıyla çirkin veya kötü biçimlerin mevcut olmasıdır. Çirkinlik, tabiri caizse, ontolojik başkaldırının kefaretidir. Kötülüğe temayül, sapmış ve tersine çevrilmiş Işıma'dır. Kötülüğün biçimi ise çarpıtılmış ve yine tersine çevrilmiş Görüntü'dür, yani Şeytan'dır ve sonuç olarak o, sadece ahlâkî düzlemde değil, her düzlemde kötüdür veya günahtır.

Şeklî *Mâyâ* –ki bu, melekî olmadığı gibi ondan daha da az ilâhîdir– müşahhaslaştırıcı, ayırıcı ve ferdîleştirici bir büyü uygulamakta, bundan dolayı yeri geldiğinde tahrip edici olabilmektedir. Bunun sebebi, onun İlke'den ya da Öz'den fazlasıyla uzaklaşması, yani hiçliği tecrübe etmek için fazla uzağa gitmiş olmasıdır; hâlbuki hiçlik somut bir gerçeklik olmayıp bir işaret levhasından veya yönlendirmeden başka bir şey değildir. Belli bir tarzda hiçlik yegâne metafizik sırdır; çünkü o bir hiçtir, ama yine de düşüncenin konusu ve hatta herhangi birinin meyledebileceği bir şey de olabilmektedir. Hiçlik "*Mâyâ*'nın günahı" gibidir ve bu günah *Mâyâ*'ya, "Havvâ'nın ve Meryem"in sırrını ya da aynı anda hem yoldan çıkarıcı hem de kurtarıcı olan "Ezelî Dişiliği" çağrıştıran bir belirsizlik kazandırmaktadır.

Son derece izâfî ve simetriden uzak olan bu belirsizlik, *Mâyâ*'yı hiçbir şekilde lekelememektedir. Neşideler Neşidesi'nde "Ben siyahım, ama güzelim" ve yine "Tepeden tırnağa güzelsin, sevgilim. Hiçbir kusurun yok"* denmektedir; yani Meryem'in şerefi Havvâ'nın günahını tamamen silmektedir ve bu, Varlığın bütün boyutunda ve her şeyin üstünde, onun İlâhî Zirvesinde hiçbir belirsizlik yoktur ve kötülük mevcut de-

---

9. Bazı Sûfîlere göre İblis ilk defa "Ben" diyen varlıktır.

* 1:5; 4:7 (ç.n.).

ğildir demektir. Fonksiyonu, sayısız gizleniş ve açığa çıkışların bir oyunundan ibaret olan Evrensel Varoluş, tek bir Öz'den çıkan bütün yansımaların annesi olduğu halde ezelî olarak bâkire ve saftır.

Katoliklerin haç işaretinde bir dörtlünün üzerine bir üçlü yerleştirilmiştir. Bu işaretin içeriği Teslîs iken, işaretin kendisi dört konumu* ihtiva etmektedir –ve bu konumlardan dördüncüsü *Âmin* kelimesine denk gelmektedir. Bu asimetrinin ya da uyumsuzluğun, *Âmin* kelimesinin Kilise duasını temsil ettiği ve bu şekilde İsâ Mesih'in mistik bedeninin de Tanrı'nın bir uzantısı kabul edildiği gerçeğiyle dengelendiği iddia edilebilir. Fakat aynı zamanda söz konusu işaretin bu dördüncü konumunun, Kutsal Rûh'un Gelini ve Kurtarıcı Ortağı, yani nihai manada hem beşerî hem İlâhî *Mâyâ* olarak Kutsal Bâkire'ye ait olduğu da ileri sürülebilir. Aslında bu, Meryem'in Buyruğu'nu ifade ettiği düşünüldüğünde, bizzat *Âmin* kelimesinin de manası olmaktadır.

Neşideler Neşidesi'ndeki sevgilinin rengi olan ve Kutsal Bâkire'nin birçok tasvirinde yer alan siyah, bütün olarak fazla izâfî duran Varlığın belirsizliğinden ziyade onun kendi kendini belirsizleştirmesini temsil etmektedir.[10] Teslîs'te İzâfîliğin şahsîleştirilmesi mümkün değildir; çünkü şahsîleştirmenin gerçekleştiği yer bir nevi mekândır. Aynı şekilde, Kâinat'ta da *Mâyâ* ne Tecellî ne de Görüntü'dür; o, yansımanın ya da kabın ilkesidir. Biz yeryüzünde eşyayı ve değişimleri algılarız; zamanı ve mekânı ise doğ-

---

* İstavroz çıkarırken söylenen "Baba, Oğul ve Kutsal Rûh adına, Âmin" cümlesindeki dört unsur (ç.n.).

10. Meşhur Leyla ve Mecnûn hikâyesinde –ki bu hikâyede Mecnûn, dünyevî Leyla'yı unutacak kadar sevgiliyi bâtın olarak yüceltmektedir– insanların Mecnûn'u çok esmer bir kadına âşık olduğu için ayıpladıklarından bahsedilmektedir; muhakkak ki bu durum, burada dikkatimizi çeken öğreti bağlamında tamamen manasız değildir.

rudan algılayamayız. Buna rağmen, eğer Meryem bir tür Teslîs unsuru (*hipostas*)[11] olmasaydı, ne Tanrı-Tecellîsinin "Eş"i ne de Tanrı-Görüntüsünün "Annesi" olabilirdi.[12]

"Baba, Oğul ve Kutsal Rûh adına, Âmin". Buradaki son kelime, bu düstura ait simetri ve ona işaret eden haç çıkarma hareketi [istavroz] yoluyla, bir *hipostas* [Teslîs unsuru] haline gelmektedir. Kozmik *Mâyâ*, metafizik olarak, yaratılışın Kelimesi olan "Ol!" ile ve bu şekilde yaratıcı Fiil'le özdeşleşmektedir; o, bu fiilin uygulanması ve dolayısıyla hipostatik uzantısı olmaktadır. O halde "Tanrı Sevgi'dir" ve "dünyayı Sevgi'den yaratmıştır". O, Tecellî ve Görüntü şeklindeki kutuplaşmasında –*Mâyâ* sayesinde– Sevgi'dir ve dünyayı Sevgi'den, dolayısıyla *Mâyâ* aracılığıyla –yani hiç dahi bir şekilde İlâhî Gerçekliğin içinde yer alabilsin diye Kendisini hiçin karanlık akışına yansıtan veya Kendisini yanıltıcı biçimde "Tanrı'nın dışında" yansıtan Sevgi aracılığıyla– yaratmıştır.

Sevgi, ister Tanrı'da ister Kâinat'ta bulunsun, İyilik ve Güzellik şeklinde iki kutba sahiptir. Bu kutuplardan Güzellik Biçim, Görüntü ve Yansıma'yla, İyilik ise Enerji, Fiil ve Işıma'yla alakalıdır. Kozmik olguların tümü, doğrudan veya dolaylı, olumlu veya olumsuz, bahşederek veya mahrum bırakarak, bu kutuplardan neş'et etmektedir. Menfî olguları doğrudan meydana getiren, İlâhî *Mâyâ* değildir; aksine O, örtüsünün arkasından bu

---

11. Teoloji, yalnızca basit kavramlar üzerinden işlediğinden dolayı, Meryem'le ilgili bu sırrı dikkate almaya pek elverişli değildir; felsefî boyutu itibariyle bu yapıyı derinleştirmesi mümkündür, ama onu aşması mümkün değildir; gerçi her şeye rağmen kazara bu çerçevenin dışına çıkması da imkân dâhilindedir.
12. Magdeburg'lu Mechthild'in (13. yy) ilhamlarına göre, Kutsal Bâkire kendi Logos vasfına şu kelimelerle şahitlik etmektedir: "Ben Kutsal Teslîs'in tek nikâhlısı ve bilgelerin annesiyim; diğer birçokları gibi düşmesinler diye onları Tanrı'nın gözünün önünde taşıdım. Bu şekilde birçok yüce çocuğun annesi olduğum için göğüslerim gerçek tatlı Merhamet'in saf ve katışıksız sütüyle doldu ve bu şekilde peygamberleri besledim de onlar Tanrı (İsâ Mesih) doğmadan önce kehanette bulundular" (*Das fliessende Licht der Gottheit*, 1:22).

olgular için hayıflanmaktadır; sonuç olarak yaratıcı tecellî, en uç sınırlarında tahrib ve ifsad edici uzaklık ihtimalini taşıdığından, kötülüğün farklı hallerinin veya abes şeylerin temsil ettiği bu çatlaklardan kaçamadığı için onlara hayıflanmaktadır. Kötülük, İzâfîliğin ya da Varlığın kefaretidir. Bununla birlikte Varlık da galip gelen İlâhîliği sayesinde peşinen kötülüğü dengelemektedir; yani Havvâ, Meryem'de sonuna kadar affolunmuş ve muzaffer kılınmıştır.

İslâm geleneğinde yer alan bir rivayete göre, Havvâ Cennet'ten çıkarıldıktan sonra güzelliğini kaybetmiştir; Meryem ise güzelliğin bizatihi canlı timsalidir. Kur'ân'da "*Rabbi onu... güzel bir bitki gibi yetiştirdi*"* denmektedir. Fakat biz, *Mâyâ*'nın belirsizliğine yönelik sembolizmi sadece Havvâ'ya uygulamak sûretiyle bu Havvâ-Meryem tümlemesine başvurmasak bile, yine de Havvâ'da, bir yandan günah ve güzelliğin kaybı şeklindeki iki kusuru, diğer yandan da Mükemmellik'le yeniden bütünleşme ve bunun seçilmiş olanlara bahşettiği bozulmaz güzellik şeklindeki iki üstünlüğü ayırt ederiz.[13]

Bütün kozmolojik sorun, aşağıdaki sıralama doğrultusunda cereyan etmektedir: İlâhî Öz'ün sonsuzluğu İzâfîliği ve Varlığı hem gerektirmekte hem de meydana getirmektedir; Varlık da Kozmik Tezâhür'ü gerektirmekte veya meydana getirmekte –ya da tanımı gereği içermektedir–; fakat bunu yaparken, akabinde Tanrı'dan uzak oluşun ve dolayısıyla kötülüğün sırrını da sürüklemekte veya taşımaktadır; zira Mutlak İyi sadece

---

Âl-i İmrân 3/37 (ç.n.).

13. Dante'nin dediği gibi: "Meryem'in kapattığı ve mesh ettiği yara, o çok güzel olanın (=Havvâ'nın) açtığı ve deştiği yaraydı" (*Paradiso* 32:4-6). Havvâ, Ebediyette kendi aslî güzelliğine yeniden kavuştu. Şunu da belirtelim: Meryem, kendi değişmez ve bozulmaz gerçekliğindeki *Mâyâ* ise şayet, Havvâ da sadece belirsizlik boyutu kapsamında değil aynı zamanda nihai zafer, dolayısıyla nihai iyilik boyutu kapsamındaki *Mâyâ*'yı temsil etmektedir.

Tanrı'dır. Diğer bir ifadeyle, İlâhî İmkân'ın sonsuz olduğu düşünüldüğünde, İyi'nin alenî inkârının belli bir düzlemde meydana gelmesi gerekmektedir. Kötülük, metafizik olarak yanılsama şeklinde de olsa belli bir sınır dâhilinde gerçekse eğer, tabiri caizse, onu telâfî eden ve yutan daha büyük bir iyinin parçasından başka bir şey değildir. Kendi varoluş imkânının tam merkezinde –ki bu, kendi arızîliğini de aşan bir merkezdir– kötülüğün kendisi de sona ermektedir. O, daima saf olan bir özün içine doğru yeniden çekilmektedir; orada kötülük diye bir şey hiç olmamıştır zaten.

Tanrı, izafî İyi'yi, yani bizzat Kendi İyi Oluşu'nun birebir imkânına karşılık gelen izafîliği isteyen Mutlak İyi'dir; fakat bu izâfî İyi'nin bedeli kötülüktür. "İyi"nin sırf ahlâkî bir kavram ve tamamen beşerî bir algı konusu olduğu şeklindeki iddia, şu iki gerçeği göz ardı etmektedir: Bunlardan ilki, İyi'nin, ahlâkî iyinin O'na ait başka uygulamalar içinden sadece birini teşkil ettiği evrensel bir gerçeklik olduğudur; ikincisi ise bir şeyin beşerî takdir konusu olduğunu söylemenin, ancak, bizatihi insanın, tanımı gereği, eşyayı gerektiği gibi değerlendirmeye yatkın olduğunu göz ardı etmemek şartıyla bir anlam ifade edeceğidir. İnsanın tabiatında mündemiç olan kavramlar zorunlu olarak gerçektir; bu kavramları yanlış uygulamak sûretiyle hataya düşmek ise yalnızca fertlere mahsustur. Duygunun iyi kavramından tatmin olması, hiçbir şekilde bu kavramın yetersizliğini ya da bu kavramın manasız olduğunu veya yalnızca arzunun bir ürünü olduğunu göstermez. İyi, insan O'nu sevdiği için bir değere sahip değildir; aksine İyi, bir değere sahip olduğu için insan O'nu sevmektedir; ya da aynı şekilde, bir değer insan tarafından sevildiği için "iyi" kabul edilmemektedir; bilakis o, doğrudan veya dolaylı olarak sahip olduğu hakikat ve mutluluk vasıfları dolayısıyla insan tarafından nesnel olarak sevilebilir olduğu ölçüde "iyi" kabul edilmektedir. O halde ne Hakikat ne de Ebedî Saâdet insan tarafından icat edilmiştir. İnsanin aklî, iradî veya hissî olarak bunlara meylediyor olması, onların nesnel gerçekliğinden hiçbir şey eksiltmemektedir.

İzâfî İyi'nin bedeli, yukarıda söylediğimiz gibi, kötülüktür. O halde insanın, aynı gerekçelerle, şu veya bu biçimdeki kötülüğü değil, ama kötülüğün kaçınılmaz olduğunu kabul etmeksizin izâfî İyi'yi kabul etmesi veya arzu etmesi abestir. Her insan, tanımı gereği, belli bir biçimdeki izâfî İyi'yi kabul veya arzu etmektedir; bundan dolayı kötülük olgusunu da nihai manada onun üstüne çıkmanın temeli olarak kabul etmek zorundadır. Tam manasıyla insan olmak demek, bir yandan abes olanın kaçınılmaz oluşunu fark ve kabul etmek, diğer yandan da araz ile Öz'ü birbirinden ayırmak sûretiyle –ki bu, insanın tam anlamıyla tek vazifesi olan muzaffer bir farkındalıktır– kendini abes olan şeylerden azade kılmak demektir. Dünyevî *Mâyâ* kendini insan sayesinde hür kılmaktadır; zira her bir özgürlük bizatihi Özgürlüğü belli bir bakış açısından elde eden bir mutlaktır.

Öz sadece En Yüce Gerçeklik değil, daha önce söylediğimiz gibi, aynı zamanda bizatihi En Yüce İyi'dir. O halde "Kendisi'ni bildirmek İyi'nin tabiatında vardır"[14] ve bu ontolojik eğilim sadece Tanrı'nın Kendisi'ndeki ışıyana ve yansıyana karşılık gelen bir *hipostas* olarak İzâfîlik –ya da "Var-oluş"– için değil, aynı zamanda, kendisi de tanımı gereği, "Tanrı'nın dışında" olsa da, ışıyıcı ve yansıyıcı olan kozmik varlık için bir açıklama sunmaktadır. Dolayısıyla *Mâyâ*, Advayta Vedantacıları'nın ileri sürdüğü gibi sadece bir "yanılsama" değil, aynı zamanda Mutlak Gerçek'te mündemiç olan İyiliğin zorunlu lazımıdır. Diğer bir ifadeyle, Öz iyi ise *Mâyâ*'yı yansıtmak zorundadır; aynı şekilde eğer Tanrı iyi ise dünyayı yaratmak zorundadır. Bu sebep-sonuç ilişkisinden çıkan sonuç ise *Mâyâ*'nın iyi olduğudur; eğer öyle olmasaydı Tanrı'da yeri olamaz ve O'ndan çıkamazdı. Ve eğer

---

14. Augustinci ilkeye göre *Bonum est essentialiter diffusivum sui*'dir; bu, yaratılışın "tamamen sebepsiz bir fiil" olmadığını ve Platoncu sudûrun hiçbir şekilde Tanrı'nın aslî Özgürlüğü'ne zıt düşmediğini ispatlamaktadır. Şu kudsî hadis de aynı meyandadır: "Ben saklı bir hazine idim ve bilinmeyi istedim; onun için dünyayı yarattım."

Mâyâ iyi ise bunun sebebi, gizemli ama anlaşılabilir bir biçimde, onun "Tanrı'dan başka bir şey olmaması"dır.

Mâyâ, Âtmâ'nın nefesidir. *Âtmâ, Mâyâ* sayesinde "nefes alır".[15] Bu teneffüs –bâtın ve aslî delâletlerinin yanı sıra– zâhirdir de, tıpkı içerisi yani canlı beden ile dışarısı yani bedeni saran hava arasında bağlantının kurulduğu dünyevî teneffüs şeklimizde olduğu gibi. Kâinat Tanrı'dan çıkar ve O'na geri döner. Bu çıkış ve dönüş, makrokozmosa olduğu kadar mikrokozmosa da ait olan kozmik bir döngüdür. *Mâyâ, Âtmâ*'nın nefes aldığı havadır ve bu hava *Âtmâ*'nın kendi Sonsuzluğu'nun bir vasfıdır.[16]

---

15. Ortaçağ Almancasında *âtem* "ruh" demekken, modern Almancada kelime sadece "teneffüs" manasında devam etmiştir. Eski Almancada "Kutsal Rûh"a *der heilige âtem* [=ilâhî rûh] denirdi.
16. Sûfî dilinde dünya İyilik-ve-Güzellik'ten veya Güzellik-ve-Sevgi'den, yani *Rahmet*'ten neş'et etmektedir. Bu, "sonsuz İyi Olan'ın Nefes vermesi" (*nefesü'r-Rahmân*) veya "Merhametle Nefes veriş" (*nefesü'r-Rahmânî*) denilen şeydir. Allah "nefes alıp vermekte"dir ve bu nefes alıp veriş İyilik, Güzellik, Sevgi ve Merhamet'tir; yani *Rahmet* neredeyse *Mâyâ*'yla eş anlamlıdır.

ÖZ:
ÖZNE VE NESNE

İlâhî Öz –Kendi boyutlarından biri vasıtasıyla– dünyayı ve ona ait çokluğu hayata geçirmeyi "dilediği"nde ve buna "mecbur olduğu"nda, aynı dokunuşla, bu dünyanın ve çokluğun şahitlerini de hayata geçirmeyi "diledi" ve buna "zorunlu oldu"; aksi takdirde Kâinat, bir sürü görüntü altında algılanan bir dünya olmak yerine, kör taşlarla dolu bilinmeyen bir mekân olacaktı. Nesnenin olduğu yerde özne de olmak zorundadır. Eşyanın şahitleri olan varlıklar, yaratılışın ayrılmaz bir parçasını oluşturmaktadır. *Mâyâ*'nın örtüsü açılırken, sadece bilinen şeyleri değil, aynı zamanda kendilerine farklı seviyelerde bilme yetisi verilmiş varlıkları da boşluğa yaydı. Bu varlıkların zirve noktası insandır; en azından kendi dünyamız için. İnsanın var oluşunun yeter sebebi ise eşyayı yalnızca nesnellik, terkib ve aşkınlık duygusuna sahip bir zihnin görebileceği şekilde görmektir.

Öz'ün dünyayı yaratmayı "dilediği"ni ve buna "zorunlu olduğu"nu söylemiştik. "Dilemek" ve "mecbur olmak" terimle-

riyle –buradaki birinci kemal Sonsuzluğu, ikinci kemal ise Mutlaklığı ifade edecek şekilde– sırasıyla Özgürlük ve Zorunluluk anlaşılıyorsa, bu ikisi Tanrı'da çakışmaktadır; zira Tanrı'da ne kısıtlama ne de keyfîlik vardır. Bununla birlikte, çoğu teoloğa göre Tanrı, istekleri karşılıksız olmadığı takdirde mükemmel sayılmamaktadır. İnsanın, İlâhî Fiillerin bütün sebeplerini kavrayamaması şeklindeki öznel gerçeklik, insanların zihinlerinde nesnel bir ilâhî karakter olduğu sonucunu doğurmaktadır. Diğer bir ifadeyle, onlara göre bu, Tanrı'nın Cemâl ve Ebedî Saâdet'in yanı sıra aslî İyiliği de gerektiren Kemâline açıkça zıt olsa da, pratikte keyfîliğe veya zorbalığa ilâh olarak hakkı olduğu anlamına gelmektedir.

"Rahmetim Gazabımı aştı" şeklindeki Kur'ân ifadesi, gerek makrokozmik gerekse mikrokozmik bakış açısından, çok önemli ve hatta aslî bir kozmolojik uygulamaya müncerdir. "Gazab" veya "Celâl" mutlak Öz'e ait değildir; "Enerjiler"in seviyesine aittir ve ister dışımızda ister içimizde olsun, yalnızca biçim dünyası üzerinde etkilidir. Eğer insan bu katmanı aşıp daha üstteki katmana kadar ilerleyebilirse –"Tanrı'nın Krallığı içinizdedir"– o takdirde Celâl'in egemenliğinden de kurtulmuş olacaktır. Buz kırılmak zorundadır, ama bunu Tanrı'nın yardımı olmadan başarmak mümkün değildir. Rûh alttan akan sulara bir kere ulaştığında, artık orada herhangi bir ihlâle yer yoktur; dışarının gürültüsünün yerini içerinin sükûneti alır. Evet, bu sükûnet onun "yerini alır", ama gerçekte o hep orada tam önümüzdedir. Sükûnet oraya başı ve sonu olmayan bir nehre –bir sükûnet ama aynı zamanda musiki ve ışık nehrine– girer gibi girmektedir.

Biz yine de hem bilinebilir olan eşyayı hem de onları bilmeye muktedir olan varlıkları boşluğa yayan *Mâyâ*'nın örtüsü konusuna geri dönelim. Nesnenin olduğu yerde özne de vardır; bundan dolayı Varlık'ta nesnel ve pasif bir uç, yani ilk Madde (*Materia*) ya da *Prakriti* ile öznel ve aktif bir uç, yani tezâhür eden, belirleyen, farklılaştıran Rûh (*Spiritus*) ya da *Puruşa* vardır. Aynı şey gerekli değişikliklerle Kâinat'ın her bir basamağı için de

geçerlidir. Bununla birlikte Öz, Nefs'tir (Ben), yani Nesnesi bir yandan kendi Sonsuzluğu, diğer yandan kendi evrensel açılımı olan mutlak ve sonsuz Özne'dir[1] şeklindeki anlayıştan yola çıkacak olursak, herhangi bir ontolojik düzlemde özne ve nesne şeklinde bir ayrışma yoktur. Orada daima, nesneleştirme ve zâhirîleştirmenin çoklu seviyelerinde sadece tek ve aynı olan bir Özne vardır; çünkü bu durumda Özne tamamlayıcı bir uç değildir, O sırf Olan'dır. Eğer yine de o, "Özne" şeklinde tanımlanıyorsa bu, *Âtmâ*'nın her şeyin –aynı anda hem aşkın hem içkin olanın– mutlak Şahidi olduğu ve O'nun hiçbir şekilde panteistlerin ve deistlerin farz ettiği gibi, bilinçsiz ama enerjiyle hayat bulan bir Öz olmadığı gerçeğini ifade etmek içindir. Dahası, Nesne'nin algısı, aşk birliğinde olduğu gibi, öznenin bilincini yok edecek kadar yoğun olduğunda, Nesne, Özne haline gelmektedir. Fakat o takdirde de "özne" kelimesi artık bir tamamlayıcı manası taşımamaktadır; çünkü tamamlayıcı olan, tanımı gereği parçadır; onun yerine, bilinçli olması dolayısıyla öznel olarak algıladığımız bir bütün manası taşımaktadır.

Vurgu, nesnel Gerçeklik üzerine yapıldığında –yani özne ile nesne arasındaki ilişkide nesne tarafı öne çıktığında– özne, tamamen nesne tarafından belirlenmek sûretiyle, bilinç unsurunu unutma anlamında nesne halini almaktadır. Bu durumda

---

1. Mutlak ve Sonsuz, ilki dışlayıcı ikincisi kapsayıcı olmak sûretiyle birbirini tamamlayıcı özelliğe sahiptir. Mutlak, mümkün olan her şeyi dışlamakta; Sonsuz ise var olan her şeyi kapsamaktadır. İmkânın içinde Mutlak mükemmelliğe, Sonsuz ise belirsizliğe sebep olmaktadır; yerküre mükemmeldir, mekân ise belirsizdir. Descartes "sonsuz" terimini yalnızca Tanrı'ya hasretmiştir, Pascal ise birden fazla sonsuzdan bahsetmiştir. Bu durumda Pascal'ı sorgulamaksızın Descartes'a katılmak gerekmektedir; zira söz konusu kelimenin mutlak manası lafzî manasından kaynaklanmamaktadır; sebep-sonuç ilişkisi bunun tam tersi olsa da, görüntüler metafizik olmaktan önce fizikîdir. Teoloji, Tanrı sonsuz olduğu için, O'nun sonsuz olarak iyi ve sonsuz olarak adil olduğunu söylemektedir; fakat bu, fazla müşkilpesendler için bir tenâkuzdur; zira mutlak anlamda sonsuz olan bir nitelik, başka bir niteliği dışlamaktadır.

parça olan özne bütün olan Nesne tarafından tekrar yutulmaktadır, tıpkı arazın yeniden Cevher'e karışmasında olduğu gibi. Bununla birlikte, her şeyi Özne'ye dönüşebilir olarak gören diğer bakış açısı, Nesne'ye öncelik veren bakış açısının önüne geçmektedir. Eğer biz Tanrı'ya tapıyorsak, bu sırf, O bize Kendisi'ni baş döndürücü ve ezici bir enginliğe sahip nesnel bir gerçeklik şeklinde sunduğu için değildir –aksi takdirde yıldızlara ve samanyoluna da tapmamız gerekirdi–; bunun sebebi, her şeyin ötesinde, bu gerçeklik yani *a priori* nesnel olan öznelerin en yücesi olduğu içindir; çünkü O, bizim şartlı öznelliğimizin mutlak Öznesidir; çünkü O, aynı anda her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve aslen hayırhah olan Bilinç'tir. Bizatihi özne bizatihi nesnenin önüne geçmektedir. Yıldızlarla dolu gökleri kavrayabilen bir varlığın bilinci, uzaydan ve semavi cisimlerden daha büyüktür. Duyuların kendimizden üstün bir özneyi algılayabileceğine yönelik iddia ise mesnedsizdir; zira duyular nesnel görünümün ötesini, yani bizatihi öznelliği asla kavrayamazlar. Dünya ölçeğinde nesnel unsur, yani *a priori* olarak hakikî olan unsur, onu algı yoluyla gerçek kılan öznel unsurdan önce gelmektedir –ki Tekvîn Kitabı da buna tanıklık etmektedir– çünkü aslî düzende öznel olan nesnel olandan önce gelir. Dünya ise adeta yansıtıcı bir düzlem olduğundan, söz konusu süreci tersinden izlemektedir.

Advayta bakış açısına göre "nesne" unsuru daima "özne" unsurunda içkindir; öyle ki eşya –mümkün olmaları sebebiyle nesne olarak kabul edilen özneler de dâhil olmak üzere– kendilerini aşan bir öznenin tahayyül ve düşlerinden ibarettir. Mesela biçim dünyası, onu sarmalayan ve kuşatan, hususîleştirilmiş bir ilâhî Bilincin tahayyülüdür. Hindular –veciz yolla da olsa– dünyanın sadece zihnimizde var olduğunu kabule hemen hazırdır; bu ise, dünyayı tahayyül etmek sûretiyle onu yaratının biz olduğumuzu kabul eden tek-benci (*solipsist*) bir yanılgıyı akla getirmektedir. Hâlbuki tahayyül eden öznenin –kendileri kozmik tahayyülün bir parçası olan– yaratılmışlar değil, dünyayı tahayyül eden O olduğu gayet açıktır. Bu şey, *Âtmâ*'nın yansıması ya da

dilerseniz, "Melek-i Azam'a ait Bilinç" olan *Budhi*'dir. Fert yalnızca kendi düşüncelerini tahayyül edebilmektedir; Tanrı'nın düşünceleri karşısında ise acizdir.[2]

Tanrı, madde dünyasını yarattıktan sonra onu algılamaya muktedir olan özneleri onun içine yansıtmış; hepsinin sonunda da bu dünyayı bütünüyle, yani Sebep ve Öz'le bağlantılı olarak algılamaya muktedir tek özne durumundaki insanı vekil tayin etmiştir. Bu, bütün geleneksel öğretiler tarafından kabul gördüğü üzere, insanın eşyanın ölçüsü olduğu anlamına gelmektedir. İnsan, mekân açısından konuşacak olursak, –Paskalcı terminolojiye göre– "sonsuz büyük" ile "sonsuz küçük" arasında yer almaktadır; bundan dolayı, sınır çizgisini oluşturan şey nesnel dünyanın bir niteliği değil, insanın öznelliğidir. Eğer biz yıldız düzleminde çok ufak olduğumuz intibaına sahipsek, bunun tek sebebi bizim için büyük olanın küçük olandan daha fazla ulaşılabilir olmasındandır; çünkü küçük olan, duyularımızdan kolayca kaçmaktadır. Bunun böyle olması da insana göre Tanrı'nın Sonsuzluğu'nu ve Aşkınlığı'nı küçüğün değil, büyüğün yansıtıyor olmasındandır. Yine de bütün bunlar bir sembolden ibarettir; çünkü çok daha gerçek biçimde insan, sonsuz olarak çok daha önemli iki boyutun, yani zâhir ve bâtın boyutların arasındaki bir kesişme noktasıdır. İnsan, tam olarak, Mutlak Olan'a ve bu şekilde Sonsuz Olan'a açılan bâtınlık boyutu sayesinde yarı ilâhîdir.[3] İnsan aynı anda hem özne hem nesnedir. Algıladığı dünyaya ve kavradığı Görünmez Olan'a nisbetle özne, "kendi Nefsi (Beni)"ne nisbetle nesnedir. Tecrübe eden ego, gerçekte saf öznenin veya ego-ilkesinin bir muhtevasıdır, dolayısıyla bir nesnedir; son tahlilde bu bizim kendi "Tek-Nefs (Ben)"imiz olan içkin İlâhî Öz'e

---

2. Burada çoğul kalıbını, dünyanın doğrudan Öznesinin, doğrudan bizatihi Nefs (Ben) değil, Nefs (Ben)'in –bir olarak kalmakla birlikte farklılaşan– bir yansıması olduğunu belirtmek için kullanıyoruz.
3. Nesnel olarak ifade edersek, tıpkı O'nu yansıtan görünür sema gibi "üstümüzde" olan "Semâvî Krallık/Melekût", yine de, İncillerin ifadesiyle, daha gerçek ve somut biçimde "içimizde"dir. Yükselme ise derinliği ifade etmekte, gerektirmekte ve meydana getirmektedir.

nisbetle daha da böyledir. Bu bizi, Şri Ramana Maharşi* sayesinde meşhur olmuş, "Ben kimim?" şeklindeki Advaytacı soruya götürmektedir: ben ne bu bedenim, ne bu ruhum, ne de bu akılını; geriye kalan tek şey ise *Âtmâ*.

İnsan bu şekilde –aslında tanımı gereği– bâtın olan ile zâhir olan arasında seçim yapmaya çağrılmaktadır. Zâhir olan, sıkıştıran dağılma ve ölümdür; bâtın olan ise genişleyen yoğunlaşma ve hayattır. Bizim mekânla olan ilişkimiz, zâhirîliğin hasmane yapısı için bir sembol oluşturmaktadır. İnsan kendini –fiiliyatta veya gerçekte– gezegenler dünyasına fırlattığında, ne yukarısı veya aşağısı ne de nihai noktası bulunan, soğuk, umutsuz, ölümlü bir geceye saplanır. Aynı şey insan için normal olan şeyin ötesine geçen herhangi bir bilimsel araştırma için de geçerlidir ki bu normallik insanı ontolojik olarak yöneten denge kanunuyla belirlenmiş bir şeydir.[4] Tam aksine, insan bâtına doğru ilerlediğinde ise gerçekte elde edilmesi kolay olmasa da, son derece keyifli olan kucaklayıcı ve rahatlatıcı bir enginliğe adım atar. Bunun kolay olmamasının sebebi, insanın kendi tabiatıyla, bedeli ne olur-

---

* 1879-1950 yılları arasında yaşamış, Advayta Vedanta ekolüne mensup Hindu mistiği (ç.n.).

4. Sözde "kesin" olan deneysel bilim taraftarlarını, fizikî dünyadaki şu veya bu durumu keşfetmiş veya anlamış olmakla değil ama kendilerini aslî olarak bilinebilir olanla orantısız bir bilimsel merakın içine hapsetmiş olmakla, dolayısıyla insanın bütün misyonunun ne olduğunu unutmakla suçlamak için bir sebep vardır. Bu sebepten dolayı, bilimciliğin öncüleri, ortalama insanlığın ortak ve kadim insan tecrübesine zıt olan gerçeklerle yüzleşmeye aklî ve ahlâkî açıdan muktedir olmadıklarını asla anlayamadılar; hepsinden öte, izâfî olana ait ve tanımı gereği taraflı olan bilimin, kendini Mutlak'a ait ve tanımı gereği bütün olan bilimden, hiçbir bedel ödemeden tecrit edemeyeceğini anlamamaktadırlar. Galile ve onun vasıtasıyla Kopernik, tıpkı kendilerinden önce yaşamış olan Aristarkus'un –aynı gerekçeyle– "Tanrıların huzurunu kaçırmak"la suçlanması gibi, heretik olmakla suçlandılar–ki bu huzuru kaçırma durumu, bahis konusu olan bütün faktörleri göz önünde bulundurduğumuzda akla uygundur da; zira insan yalnızca astronomi için yaratılmamıştır.

sa olsun, ancak ilâhlaştırıcı bâtınlık yoluyla tam bir uyum içinde olmasıdır. Beşerî durumla ilgili çelişki, bize hiçbir şeyin kendimizi aşma ihtiyacından daha zıt olmadığı ve buna rağmen hiçbir şeyin de bu ihtiyacın çekirdeğinden ya da bu kendini aşmanın meyvesinden daha aslî manada kendimiz olmadığıdır. Bütün egoizmin çelişkisi, tamamen kendisi olmayı istemeksizin, yani aynı zamanda tecrübe eden egonun ve onun arzularının ötesine geçmeyi istemeksizin kendisi olmayı istemesidir; ya da söz konusu çelişki, içselleştirilmeksizin, yani her şeyin kaynağını Nefs (Ben)'e götürmeyi öğrenmeksizin her şeyin kaynağını kendisine götürmesidir.[5] Beşerî durumla ilgili bütün mantıksızlık da işte bu çelişkiye dayanmaktadır.

Özgürleştiren bâtınlık ya da içselleştirme yükümlülüğü, tam da Öz kavramından, daha açık ifadeyle, bizim bu kavrama yönelik anlayışımızdan kaynaklanmaktadır. Bu demektir ki Birlik fikri, ihlâsın gerektirdiği bütün sonuçlarla birlikte kabul edildiğinde hür kılmaktadır.[6] Bir –dolayısıyla eşsiz ve bütün– Olan'ın mâhiyetini kavramak, her şeyden önce bir düşüncedir ve bundan dolayı da bir özne ile bir nesne arasındaki tamamlayıcı zıtlıktır. O halde bu ikilik, Birlik düşüncesinin bizatihi muhtevasına zıttır. Biz, Tek Gerçekliği nesnelleştirerek/somutlaştırarak aslında onu daha yetersiz kavramış olmaktayız. Bu tür bir hata, bir çemberi temsil etmesi beklenen bir kareye değil, bir daireyle özdeş olma-

---

5. "Egoizm" konusuyla ilgili olarak, bunu, duygusal ve yeterli mantıktan yoksun bir "diğergamlık"la değil, salt varoluş hakkından ve bunun manasını yerine getirme vazifesinden kaynaklanan bir "kendini sevme"yle karşılaştırdığımızı belirtmek isteriz. "Komşunu kendin gibi sev" ilkesi, kendimizi sevmemiz gerektiğini, ama Tanrı'[nın rızasın]a uygun olarak sevmemiz gerektiğini ifade etmektedir.
6. Mutlak fikrinin ölçülemez değeri –ilk bakışta abartılı gelse de– kişinin, İslâm'a ait olan İlâhî Birlik vasıtasıyla kurtuluşa ulaşma ön kabulünü anlamasını sağlamaktadır. Tevhîd'in inkârı hariç her günah affedilebilirdir; zira Tevhîd, Öz'den başka bir şey değildir.

sı beklenen bir çembere kıyas edilebilir bir durumdur. Yani hata asılla değil, boyutla alakalıdır; sadece dairenin etkili olduğu bir alanda çember hükmen geçersizdir; dairenin gölgesi olsa bile ve hatta düzlemsel geometride, hakikatin gerçekle özdeşleştirilmesi gibi, daireyle özdeşleştirilse bile bu böyledir.

Öz'ü düşünce düzleminde kavramak muhakkak mümkündür, fakat O'na ulaşmak kabil değildir. Netice itibariyle düşünce noksan ve geçici bir yeterliliktir, en azından bir bakıma öyledir; bu düzlemde Birlik bilinci orta noktaya gelmiş gibi duraksamaya uğramaktadır. Tek Öz'ün hakikati, ancak bilen bir özne ile bilinen bir nesne arasındaki zıtlığın aşıldığı, ya da diğer bir ifadeyle –tanımı gereği mahrum bırakıcı olan– herhangi bir nesnelleştirmenin/somutlaştırmanın, bizatihi sonsuz Öz'ün içinde bulunan kendi sonsuz kaynağına indirgendiği yer olan Kalp'te idrâk edilebilmektedir. Aşkın Öz'ün nesnel tezâhürleri O'na nisbetle süreksizdir; bilinç ile içkin Öz arasındaki hükmî veya fiilî devamlılık yalnızca Kalp'te mevcuttur.

Diğer bir ifadeyle ve tekrara düşmek pahasına şunu söyleyebiliriz: İlâhî Öz, özne–nesne şeklindeki çift kutupluluğun ötesinde olsa bile –hatta mutlak Özne olarak Kendisi Bizatihi Kendisi'nin Nesnesi olsa bile– biz O'nu kaçınılmaz olarak, ister aşkın ister soyut olsun, nesnel bir gerçeklik şeklinde kavrarız. O halde bu kavrayış, metafizik inandırıcılığı ne olursa olsun, eksik ve bir bakıma yetersizdir; çünkü bir özne ile bir nesne arasında ayrım ön gördüğünden, tamamen basit ve kutuplaşmamış olan muhtevasıyla tam orantılı değildir. Ayırt edici ya da zihnî bir bilgiden sezgisel ya da kalbî bir bilgiye geçiş, düşüncenin muhtevasını takip eder. Biz ya Mutlak, Sınırsız, Mâhiyet, Öz, Birlik gibi kavramların ne ifade etiğini eksik olarak anlarız –ki bu, kelimenin ifade ettiği yaygın anlamıyla filozoflar tarafından yapılan bir şeydir–; ya da bu kavramları tam olarak anlarız ki bu durumda da bu kavramlar kendi muhtevaları gereği bizi, maceraperestler olarak değil de, bilakis onlar olmadan hiçbir şey yapamayacağımız ve hiçbir şeye yetkili olamayacağımız geleneksel vasıtaları kullanarak Kalbin derinliklerindeki Gerçeği

bulabilmek için kavramsal ayırıcılığı aşmaya mecbur bırakır; zira [İncil diliyle ifade edersek] "benimle birlikte toplamayan dışarı saçar".* O zaman da aşkın ve dışlayıcı Öz, Kendisi'ni içkin ve kapsayıcı şeklinde izhar eder.

Tanrı var olan Her şey olduğundan, bize yakışan, bizi biz yapan her şeyle O'nu bilmektir; –O'nun adına olmaksızın hiçbir şey sevilebilir olmadığından– sonsuz sevilebilen Şey'i bilmek de O'nu sonsuz sevmek demektir.[7]

---

* Luka 11:23 (ç.n.).

7. "Hayır; doğrusu koca, kocaya duyulan sevgiden dolayı değerli değildir; bilakis ondaki Nefs (Ben)'e duyulan sevgiden dolayı değerlidir. Hayır; doğrusu zevce, zevceye duyulan sevgiden dolayı değerli değildir; bilakis ondaki Nefs (Ben)'e duyulan sevgiden dolayı değerlidir" (*Brihadaranyaka Upanişad*, 4:5-6). "Sevilmesi gereken yalnızca *Âtmâ*'dır. Yalnızca *Âtmâ*'yı seven için, değer verdiği bu şey fanî değildir" (*a.g.e.*, 1:4-8). "Tanrın Rabbi bütün kalbinle, bütün canınla ve bütün zihninle seveceksin" (Matta 22:37).

İLÂHÎ MEVCÛDİYETİN BEŞ MERTEBESİ

İlâhî İlke, dünya açısından bakıldığında, bir dizi örtünün arkasına gizlenmiştir; bu örtülerden ilki maddedir. Madde, bu görünmeyen ve temel özellikleri Akıl (*Intellect*) ve Vahiy yoluyla bize bilinir kılınan Kâinat'ın en dıştaki kılıfı, kabuğu ya da tabakası şeklinde kendini ortaya koymaktadır. Fakat gerçekte her şeyi örten şey, İlke'dir. Madde dünyası ise sadece bu görünmeyen Kâinat'ın son derece küçük ve tamamen mümkün muhtevasından ibarettir. Tanrı –Kur'ân terimleriyle ifade etmek gerekirse– birinci durumda "Bâtın" ya da "Gizli"dir (*el-Bâtın*); ikinci durumda ise "Uçsuz Bucaksız Olan" veya "Her şeyi İçine Alan" (*el-Vâsi'*) ya da "Her şeyi Kuşatan"dır (*el-Muhît*).

İlâhî İlke'nin içinde yer alan ve –başka muhtemel isimler de eklemek sûretiyle– Vedanta terimleriyle ifade edebileceğimiz farklı gerçeklik seviyeleri, aşağıdan yukarıya şu şekildedir: en altta cismânî âlem veya duyu âlemi şeklinde de isimlendirilebileceğimiz kesif âlem veya madde âlemi; onun üstünde latîf âlem veya rûhî âlem; onun üstünde şekilsiz veya şekil-üstü tezâhür, ya-

ni semâvî veya melekî âlem; onun üstünde "sınırlanmış", "kendi kendini belirleyen" ve ontolojik İlke'ye karşılık gelen, bu yüzden çelişik ama isabetli bir şekilde "izâfî Mutlak" ya da "ârızî Mutlak" diye isimlendirebileceğimiz Varlık; onun üstünde de "sınırlanmamış" veya "belirlenmemiş" İlke'ye karşılık gelen ve dolayısıyla "hakikî Mutlak" ya da "Saf Mutlak"ı temsil eden Gayr-i Varlık veya "Varlık-Ötesi". Madde âlemi ve canlılar âlemi, şeklî tezâhürün tamamını oluşturmaktadır; şeklî tezâhür, sûret-üstü veya melekî tezâhürle birlikte bizatihi Tezâhür'ü oluşturmaktadır; son olarak Tezâhür'ün ve Varlığın tamamı da İzâfîliğin ya da *Mâyâ*'nın alanına karşılık gelmektedir. Başka biçimde ifade edecek olursak, eğer Varlık ve Varlık-Ötesi, bir anlamda Tezâhür'ün zıttı olan ama yine de, kendi izâfî ve "yanıltıcı" halinde, Tezâhür tarafından sürdürülen aslî veya tezâhür etmemiş seviyeye ait ise, İzâfîlik kendi adına İlke düzleminde zaten başlamış olmaktadır; zira Varlığı Varlık-Ötesi'nden ayıran şey İzâfîlik'tir. Bu aynı zamanda, geçici biçimde de olsa, "izâfî Mutlak" şeklindeki çelişik ifadeyi kullanmamıza izin veren şeydir. Ontolojik İlke, yarattığı ve idare ettiği şey bakımından Mutlak'ın rolünü üstlenmektedir. Bununla birlikte O, bu izâfîliği algılayan ve kendi en derin tabiatında, varoluşsal olarak değil de kendi mâhiyeti dolayısıyla, *Mâyâ*'yı aşan Akıl açısından olduğu gibi, ontoloji-üstü İlke açısından da izafîdir. Yine de Varlığın inayeti olmadan Varlık seviyesini aklen aşmak imkânsızdır. Semâvî Otorite'nin yardımı olmadan etkili bir metafiziğin olması da söz konusu değildir ve elbette insanın kendisini İzâfîlik'ten kurtarmak adına zihnî soyutlamalara dalması da yeterli değildir. Eğer Akıl'ın kesin bir şekilde Tanrı'dan ayrı olduğunu söylersek yanılmış olmayız; fakat yine de bu, hakikatin sadece bir kısmıdır. Diğer yandan Akıl'ın İlâhî Olan'dan ayrı olmadığını söylediğimizde de aynı şekilde ve hatta daha da fazla haklıyızdır; fakat ilk görüşün meşruluğunu kabul etmedikçe bütünüyle haklı olmuş da sayılmayız. Burada, benzer durumlarda olduğu gibi, kişi ancak ilk bakışta gizlenmiş olsa da gerçekte aynı çerçeveye oturmuş olan karşıt bakış açılarını da kabul ettiği ölçüde hakikate yaklaşmaktadır.

Eğer İzâfîliğin, kavramsal olarak, Varlığı Varlık-Ötesi'nden veya şahsî Yaratıcı'yı gayr-i şahsî Nefs (Ben)'ten ayırmak sûretiyle İlke'yi ihlâl ettiğini söylemek mümkünse, aynı şekilde İlke'nin de Tezâhür'ün bir kısmına, yani Semâvât'a, Cennetlerin, meleklerin ve "[Tanrı'yla/Tanrı'da] yeniden bütünleşmiş" ruhların alanı olan o kozmik merkeze veya zirveye "Kendisi adına el koyduğu"nu kabul etmek mümkün olur. Diğer bir ifadeyle, eğer İzâfîlik, İlke'nin bir yönünü kuşatıyorsa, İlke de zâhirî olarak –kendi dışlayıcı gerçekliği değil ama kendi bozulmazlığı ve ebedî saâdeti sayesinde– şekil-üstü tezâhürü, dolayısıyla semâvî alana giren her şeyi kuşatmaktadır. Metafizik uzaklık sonsuz olsa da, "Cennet'te" olan ve "Tanrı'ya yakın" olan biri için menfî ayrılık söz konusu değildir; ne de herhangi bir düşme tehlikesi söz konusudur. Bu şekilde İzâfîlik, kutsallığa karşılık gelen Mutlak veya Sonsuz Olan'a karışmak sûretiyle, tabiri caizse, "[O'nunla] yeniden bütünleşmiş" olmaktadır. Tanrı, Varlık'ta ve Varlık yoluyla, "Kendisi'ni biraz dünya haline getirmektedir" ki böylece dünya da Cennet'te ve Cennet yoluyla "biraz Tanrı haline gelebilsin". Eğer böyle bir şey mümkünse, bu ancak İlke ile Tezâhür arasındaki metafizik özdeşlik [*ayniyyet*] –ifade etmesi cidden zor olan, ama yine de bütün bâtınîliklerde (*ezoterizm*) ifade edilmiş bir özdeşlik– sayesindedir. *Mâyâ* "eşittir" *Âtmâ*'dır –veya "ondan başka bir şey değildir"–; *Samsâra* "eşittir" *Nirvâna* veya *Şûnya*'dır;* *el-halk*, yani "yaratılış" "eşittir" *el-Hakk*, yani "Hakikat"tir; öyle olmasaydı, Allah'tan başka veya O'nun yanında başka bir hakikat olmuş olurdu.

Tasavvufta bu evrensel mertebelere "Beş İlâhî Mevcûdiyet" (*el-Hazarâtü'l-hamse el-ilâhiyye*) denmektedir. Sûfî terminolojisinde bunlar, insan "toprak"tan yaratıldığı için cismânî alana karşılık gelen "insan âlemi" (*nâsût*); cismânî dünyaya doğru-

---

* *Samsâra*: Varoluş döngüsü, doğuş ve yeniden doğuş; *Nirvâna*: Aydınlanma yoluyla varoluş döngüsünden kurtuluş; *Şûnya*: Boşluk/hiçlik (ç.n.).

dan hâkim olduğu için bu şekilde isimlendirilen "hükümranlık âlemi" (*melekût*);[1] makrokozmik olarak Semâvât'a,[2] mikrokozmik olarak da yaratılmış veya beşerî akla , içimizde taşıdığımız şu "olağanüstü tabii" Cennet'e karşılık gelen "kudret âlemi" (*ceberût*) şeklinde sıralanmaktadır. Daha sonra gelen dördüncü mertebe, Varlığa ve yaratılmamış Akıl'a, yani *Logos*'a karşılık gelen "İlâhî Âlem"dir (*Lâhût*). Son mertebe ise –bu terimi geçici olarak kullanmamız mümkünse şayet– "Mâhiyet" veya "Kendinden Oluş" veya "Zât" (O manasındaki *Hüve*'den türeyen *Hâhût*), diğer bir ifadeyle Sonsuz Nefs (Ben)'den başkası değildir.[3]

Bizi kuşatan ve içinde adeta bir kumaş parçasının ipliklerî gibi örüldüğümüz Tezâhür çıkış noktası olarak alındığında, –"Beş Mevcûdiyet"e dayanarak– aşağıdaki sınırları ya da terkipleri oluşturmak mümkündür: cismânî âlemle canlılar âleminin toplamı "tabiî" alanı, yani "tabiat" âlemini; bu iki âlem-

---

1. *Melekût*, *melek* (aslı *mel'ek*) kelimesinden değil *melik* kelimesinden gelmektedir; zaman zaman karşımıza çıkan "melekî âlem" şeklindeki tercüme lâfzî değildir. Öyle bile olsa, *melek* kelimesi cinleri de, hatta daha da çok onları içermektedir; zira melekler Âdemoğullarına ulaşmayı veya maddî düzlemde faaliyette bulunmayı istediklerinde ister istemez latîf bir durumda tezâhür etmektedirler; öyle ki ilk bakışta onları latîf âlemin varlıklarından ayırt etmek her zaman mümkün olmamaktadır.
2. Gerçekten de hem latîf hem de kesîf düzlemde bütün fiziksel kanunlar üzerinde hâkim olanlar, melekler olduğundan, "kudret" de onlardan gelmektedir. Buradaki "fiziksel" kelimesi, kastettiğimiz şey bakımından "tabiî" ile eş anlamda kullanılmaktadır; "maddî" ile değil.
3. Budist terimleriyle ifade etmek gerekirse, *Ceberût*, *Lâhût* ve *Hâhût*, sırasıyla *Bodhisatva*, *Budha* ve *Nirvâna*'ya karşılık gelecektir. *Budha* yerine *Dharmakâya* veya *Adi-Budha* demek, aynı şekilde *Nirvâna*'yı *Şûnya*'yla değiştirmek de mümkündür. Bu kavramlar ister "teist olsun" ister "teist olmasın", söz konusu mülâhazalar ikisinde de aynıdır. İlk olarak Mutlak'ın imkânını, ikinci olarak da bu Mutlak'ın aşkınlığını kabul eden bir kimsenin –ki söz konusu kavram bu ikinci kısım olmadan tamamen izâfî ve dolayısıyla hatalı olacaktır– kelimenin klasik anlamıyla bir ateist olması söz konusu değildir.

le sûret-üstü tezâhürün toplamı kozmik âlemi; kozmik âlemle Varlığın toplamı, yukarıda görüldüğü üzere, İzâfîlik veya *Mâyâ* âlemini; Yüce Nefs (Ben)'le birlikte değerlendirildiğinde bu âlemlerin tümü de en yüksek manada bütün Kâinat'ı oluşturmaktadır.

Tersinden hareketle, İlke noktasından yola çıkıp tezâhür sürecinin nihai sınırına ulaştığımızda ise her şeyden önce, "İlke"yle hem Varlık-Ötesi'nin hem de Varlığın kastedildiği sonucuna varırız. "Semâvât"a gelince, o, tabiri caizse, İlke ile sûret-üstü tezâhürün toplamıdır. Son olarak, Semâvât ile biçimsel canlı tezâhürün toplamı ise duyu-üstünü, ya da kelimenin en yüksek anlamında Görünmeyen'in alanını oluşturmaktadır. Burada tekrar –söz konusu terkiplerimize bir mertebe daha eklediğimizde ki bu, madde mertebesidir– bu sefer tezâhürden değil de İlke'den başladığı kabul edilen bütün Kâinat kavramına ulaşmış oluruz.

Toparlayacak olursak: "Tezâhür–İlke" ayrımından yola çıkıldığında, ilk kavram "beden"i, "ruh"u ve "Akıl"ı, ikinci kavram "Logos"u ve "Nefs (Ben)"i içermekte; "ferdî–evrensel" veya aynı kapıya çıkan "şeklî–aslî" ayrımından yola çıkıldığında ise "şeklî" unsur "beden"i ve "ruh"u içermekte, "aslî" olana taalluk eden unsur ise sınırsız metafizik mesafelere rağmen, aynı anda hem "Akıl", hem "Logos" hem de "Nefs (Ben)" olmaktadır. "İzâfîlik–Mutlaklık" ayrımı esas alındığında ise "Nefs (Ben)" hariç her şey izafî olmaktadır. Diğer yandan –en mümkün bakış açısından hareketle– "ölümlü" ile "ölümsüz" arasında ayrıma gidildiğinde, beden hariç her şeyin ölümsüz olduğu sonucuna ulaşılacaktır.[4]

---

4. Beş Mevcûdiyet teorisi, biri merkezdeki İlke'yi gösteren, diğeri ise bu İlke'yi çevreye yerleştiren ve her biri beş eşmerkezli bölge içeren iki şekille temsil edilebilir; bu iki şekil, sırasıyla mikrokozmik ve makrokozmik ya da beşerî ve ilâhî "bakış açıları"na karşılık gelecektir. Bu, *Yin-Yang*'ın içerdiği manalardan biridir: içinde beyaz bir nokta bulunan siyah kısım nurânî ilâhî merkezli mikrokozmosun karanlığını, siyah noktası olan beyaz kısım ise sonluyu içerdiği sürece Sonsuz'u temsil etmektedir.

Yukarıda bahsi geçen Arapça terimleri (*nâsût*, *melekût*, *ceberût*, *Lâhût*, *Hâhût*) doğru anlamak için, Kâinat'ın, ilâhî "alanlar"dan oluşan bir hiyerarşi şeklinde kabul edildiğini, yani Tanrı'nın en yüce mertebede "en fazla mevcûd", cismânî seviyede ise "en az mevcûd" –ya da "en fazla yok"– olduğunu takdir etmek gerekmektedir. Burası O'nun görünürde en az veya en az doğrudan "hükmettiği" yerdir; görünürde kelimesi aslında zâiddir, çünkü İzâfîliği ve Tezâhürü kabul etmek, yanılsamayı ya da görüntüyü kabul etmek demektir.

Bu "Beş Mevcûdiyet" öğretisinin Kur'ânî öncülleri şunlardır: ilk Mevcûdiyet, Tanrı'nın mutlak Birliği –veya gayr-i ikiliği– dir (*Allâhu ehad*). İkincisi, Yaratıcı, Vahyedici ve Kurtarıcı olarak Tanrı'dır; bu mertebe, İlâhî Sıfatlar mertebesidir. Üçüncü Mevcûdiyet, farklı düzlemlerde farklı şekillerde yorumlanabilecek olan, fakat kozmolojik bakış açısından, yaratılmış Kâinat'ın geri kalanına nüfuz eden sûret-üstü tezâhürü en doğrudan temsil eden ve bu şekilde bütün olarak dünyayla özdeşleşen "Taht"tır (*'Arş*). Dördüncü Mevcûdiyet, üstünde "Tanrı'nın iki ayağının" bulunduğu "*Kürsî*"dir. Buradaki iki ayaktan kasıt, canlı tezâhürün –ki bu, Kürsî'nin temsil ettiği şeydir– hem Gazabı hem de Rahmet'i ihtiva etmesidir; Arş –yani Semâvât– ise sadece mutlu etme özelliğine sahiptir. Bununla birlikte "Ayaklar"ın çift oluşu aynı zamanda, bu bağlamda, biçimler dünyasının –zira biz burada kendimizi şeklî tezâhür halinde buluruz– ikilikler ve zıtlıklar dünyası olduğu anlamına gelmektedir. Kürsî'nin altına ise Mevcûdiyetlerin en dolaylı ya da en uzakta olanı, yani dünya (*arz*) yerleştirilmiştir ki o, "yeryüzünde halife" (*halîfetün fi'l-arz*) olarak yaratılan insanın varlık düzlemi olduğundan, "insan alanı"na (*nâsût*)[5] karşılık gelmektedir.

---

5. *Nâsût*'a atfedilebilecek diğer manaları ve buna benzer diğer terimleri burada zikretmek veya genel manada bu ifadelerle bağlantılı olan bütün farklılıklara işaret etmek imkânsızdır. Mesela, bir yandan *nâsût*

Makrokozmosun melekî dünyasına karşılık gelen *Arş* ile mikrokozmosun Aklına karşılık gelen *Kürsî* arasındaki bu ilişki, bir hadiste şöyle ifade edilmiştir: "İnsanın kalbi Arşullah'tır". Buna göre, ruhumuz Kürsî'yi, bedenimiz ise dünyayı yansıtmakta; onsuz hiçbir metafizik akletmenin mümkün olmadığı aklımız ise, gayet açık biçimde, yaratılmamış olanın ve Nefs (Ben)'in sırlarına ulaştıran bir geçit olmaktadır.

İslâm imanının iki temel cümlesi –yani biri Allah'a, diğeri O'nun Peygamberi'ne yönelik olan iki kelime-i Şehâdet (*Şehâdeteyn*)– de aynı şekilde gerçeğin mertebelerini sembolize etmektedir. *Lâ ilâhe ill'Allah* ("Allah'tan başka hiçbir ilâh yoktur") cümlesinde yer alan bu dört kelimenin her biri birer mertebeyi, Allah ismindeki son *he* ise Nefs/Ben'i (*Hüve*) sembolize etmektedir. Bu cümle iki kısımdan oluşmuştur: *Nefy*'i (inkâr) oluşturan ilk iki kelime ve *isbât*'ı (tasdik) oluşturan son iki kelime. Mevcut durumda *nefy* şeklî tezâhürü ya da ferdî düzeni, *isbât* ise evrensel düzene karşılık gelen sûret-üstü tezâhürün ya da İlke'nin tümünü ifade etmektedir. Buradan hareketle Sûfîler, kendilerininki de dâhil olmak üzere her bir maddî biçimde kelime-i Şehâdet'in *lâ*'sını görmektedir ve ilâ âhir. Bize karşılık gelen mikrokozmos, kelime-i Şehâdet'in somut bir tezâhüründen başka bir şey değildir. Aynı şey, bizi çevreleyen ve parçası olduğumuz makrokozmos için de geçerlidir.

Peygamber'le ilgili olan ikinci kelime-i Şehâdet ise Hz. Muhammed ile şeklî tezâhür arasında, bu tezâhür olumlu anlamda görüldüğünde, yani yokluk veya zıtlık şeklinde değil de "İlâhî Mevcûdiyet" biçiminde görüldüğünde bir benzerlik tesis etmektedir. *Muhammedün Resûlullah* ("Muhammed Allah'ın elçisidir") şeklindeki bu şehâdet cümlesindeki *Resûl*, kıyas yoluyla, İlke'nin uzantısı olduğu sürece sûret-üstü tezâhürü ifade etmektedir. Tanrı'yı her yerde gören Sûfîler bu şekilde her bir fizikî-rûhî

---

ile şeriat arasında, diğer yandan *melekût* ile tarîkat arasında bir münasebet olduğu ileri sürülmektedir; fakat bu, bizi burada ilgilendiren bakış açısından tamamen farklı bir bakış açısıdır.

biçimde varlığın ve sembolizmin mükemmelliğini fark ederler; Akıl'da ve melekî gerçekliklerde ise *Risâlet*'i, yani "İlâhî Tebliğ" vasfını fark ederler.

Bu şekilde her iki Şehâdet'in her bir kelimesi birer Tanrı "olma biçimi"ni, hem mikrokozmos hem de makrokozmostaki her bir "ilâhî durağı" ifade etmiş olur.

Bu bağlamda Plotinusçu sudûrculuğu hatırlamak faydalı olabilir: Mutlak İyi'yi ifade eden ve aklî bilginin asla erişemeyeceği kadim Bir, sudûr yoluyla Kendisi'nin, Kendini tasavvur eden bir görüntüsünü oluşturur; bu görüntü –yani Evrensel Tin (*Nous*)– fikirleri ve arketipleri içerir. Bu Tin, ruhu (*psişe*) ya da daha doğrusu canlılar düzlemini veya latîf düzlemi meydana getirir. O da maddeyi (*soma*), yani "var olmayan"ı veya kötülüğü meydana getirir. Kötülük salt İyi'nin inkârıdır, en azından kendi açısından veya belli bir bakış açısına göre böyledir. Sonuç itibariyle Rûh, nefs ve madde, kıyas yoluyla, Vedanta üçlemesi olan *sattva*, *racas* ve *tamas*'ın karşılığı olmaktadır. Plotinus, Varlık ile ontoloji-üstü Mutlak arasındaki farktan –onu reddetmese de– bahsetmezken; Yamblikhos,* her iki durumda da söz konusu olan İlke olduğu için, Varlık-Ötesi'ni Plotinusçu Birliğe eklemlemiştir. Eğer Plotinus'un, arketipleri Varlık düzeyinde değil de yalnızca sûret-üstü tezâhür düzeyinde kabul ettiği anlaşılıyorsa –ki bu ontolojik sebepliliğin kozmik sebeplilikten daha aslî ama daha az doğrudan olduğu düşünüldüğünde, geçerli bir bakış açısıdır–, Yamblikhos'un "akledilebilir olan evren"i farklılaşmış Varlık'la, yani melekî mâhiyetlerin ve varoluşsal arketiplerin kendinden neşet ettiği İlâhî Sıfatlar'ı taşıyan Varlık'la kesişir görünmektedir.

Sûfîlere geri dönecek olursak, kimisi kozmik kimisi metakozmik olan beş mertebeden bahsetmiştik. Bu mertebelerin alt bö-

---

* Milâdî 3.-4. yüzyıllarda Suriye'de yaşamış filozof. Yeni Platonculuk'un Suriye ekolünün kurucusu kabul edilir (ç.n.).

lümleri veya aradaki ihtimaller göz önünde bulundurulduğunda ya da "bilgi/marifet" (*şuhûd*) veya "varlık" (*vucûd*) kutbunu merkeze alan farklı zaviyeler devreye sokulduğunda, bundan daha fazla sayıya ulaşmak da mümkündür. Beden ile ruh –veya makrokozmos düzeyde maddî evren ile canlı evren– arasında kalan bir ara ihtimali, yani salt maddî ve bir bakıma ceset gibi olan bedenden açıkça farklılaşan, yaşayan ve canlı bir beden tasavvur etmek mümkündür. Bu ara ihtimal "hayatî konum" ya da "hissî konum" şeklinde isimlendirilebilir. Astronomi sembolizmini kullanan bazı kozmolojik öğretilere göre bu konum veya beden, "felekler âlemi"ne karşılık gelmektedir. Benzer şekilde ruh ile Akıl –makrokozmos düzeyinde biçimsel tezâhür ile sûret-üstü tezâhür– arasında da, artık hayal olmaktan çıkmış, ama henüz akletme durumuna da gelmemiş olması sebebiyle akletmeye karşılık geldiği genel kabul gören bir sezgi mertebesi tasavvur edilmiştir. Bu, makrokozmos düzeyinde cin kategorisinin hemen üstünde, dört büyük meleğin veya "Rûh"un hemen aşağısında yer alan sıradan meleklerin mertebesi olmaktadır. Bu tür bakış açılarında "beden" ve "ruh"la temsil edilen mertebelere ait sembolizm, makrokozmos söz konusu olduğunda sembollerini astronomiden almaktadır; "felekler"den ve "ay-altı âlem"den, yani maddeye (*heyula*) ve bedene ait âlemden bahsedilebilmektedir.

Bu fikrî silsile doğrultusunda, ontolojik İlke'nin "Kalem" ve "Levha"dan meydana geldiğini belirtmemiz gerekir. Sûret-üstü ya da semâvî tezâhür ise görüldüğü üzere, astronomi sembolizminde Gökkubbeye karşılık gelen Arş'la (Taht) özdeşleştirilmektedir. Şeklî tezâhürün latîf düzeni ise Kürsî'ye veya sabit yıldızlardan oluşan feleğe karşılık gelmektedir. Son olarak şeklî tezâhürün kesîf düzeni ise hissî ve maddî olmak üzere iki ayrı mertebeyi içermekte, bu mertebelerden ilki yedi gezegene, ikincisi ise dört unsura karşılık gelmektedir.

Beş İlâhî Mevcûdiyet'i yukarıda *nâsût*, *melekût*, *ceberût*, *Lâhût* ve *Hâhût* şeklinde sıralamıştık. Biraz farklı bir terminolojiye göre, aynı sırayla, şu mertebelerden de bahsedebiliriz: "Mülk âlemi" (*âlemu'l-mülk*), "melekût âlemi" (*âlemu'l-me-*

lekût), "ceberût âlemi" (*âlemu'l-ceberût*), "izzet âlemi" (*âlemu'l-'izze*). İbn Arabî, *Istılâhâtü's-sûfiyye*'sinde, *mülk*'ü "tezâhür âlemi" (*âlemu'ş-şehâde*), *melekût*'u ise "Gayb âlemi" (*âlemu'l-Gayb*) şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre Gayb, "Tanrı'nın (*Hakk*'ın), Kendinden değil ama senden-benden gizlediği her şey"dir. *Melekût* ve *ceberût* terimlerini birbirinin yerine kullanmak da mümkündür. Nitekim İbn Arabî'nin Ebû Tâlib el-Mekkî'den yaptığı alıntıya göre, *ceberût* "Sonsuz'un âlemi" olmaktadır (*âlemu'l-Azemet*) ki Cürcânî'ye göre bu, "Tanrı'nın İsim ve Sıfatları'nın âlemi"dir (*âlemu'l-esmâ' ve's-sıfâti'l-ilâhiyye*)[6]; çoğu âlime göre ise *ceberût*, "orta âlem" (*âlemu'l-vasat*) olmaktadır. Gazzâlî'ye göre ise *ceberût*, *mülk* ile *melekût* arasında yer almaktadır; *mülk*'ün salt durağanlığı ve *melekût*'un salt hareketliliğiyle kıyas edildiğinde, *ceberût*'un orta tabiatı bir gemideyken hissedilen harekete benzetilebilir ki bu kıyasta bariz biçimde latif âleme veya canlılar âlemine atıf vardır. Fakat netice itibariyle kabul gören, el-Mekkî'nin terminolojisidir. Bu noktada el-Cîlî'den de bahsetmek gerekir ki o, "varlık durumuna gelen her şeyin *mülk* denilen zâhir kısım, *melekût* denilen bâtın kısım ve *el-kısmu'l-ceberûtî'l-ilâhî* denilen ve ilk iki kısmı aşan üçüncü bir kısım olmak üzere üç kısımdan meydana geldiği"ni söylemiş ve "zâhir kısım"la *sûret*'i, "bâtın kısım"la *nefs*'i kastettiğini belirtmiştir; üçüncü kısım ise bahis konusu olan şeyin "gizli" ya da "aslî hakikat"i, yani bir yandan onun bizatihi Varlık'la, diğer yandan da Varlığın belli bir vechesiyle ya da İlâhî Akıl'ın veya Yaratıcı İrade'nin belli bir vechesiyle bağlantısı olmaktadır.

Beş Mevcûdiyet öğretisi bazen –özellikle İbn Arabî'nin bazı şârihleri söz konusu olduğunda– şöyle bir terminolojiyle de orta-

---

6. Sıfatlar hâlihazırda izâfî düzlemde mevcut olurken, isimlerin bizatihi Mutlak'ın vechelerini temsil ediyor olmasından hareketle, Sıfatlar, İsimler'den–mümkün olduğu kadar–ayırt edilmektedir; dolayısıyla "Zât'a ait İsimler"(*esmâ-i zâtiyye*) ile "Sıfat'a ait İsimler" (*esmâ-i sıfâtiyye*) birbirinden ayrılmaktadır.

ya konmaktadır: İlk Mevcûdiyet "cisim" âlemi; ikinci Mevcûdiyet hayâl âlemi yani rûhî alan; üçüncü Mevcûdiyet "Akıl" âlemi yani melekî âlem; dördüncü Mevcûdiyet "Vâhidiyet" yani Varlık, diğer bir ifadeyle ontolojik ihtimaller âlemi; beşinci Mevcûdiyet ise "Ahadiyet" yani Varlık-Ötesi olmaktadır. Başkaları buna altıncı bir Mevcûdiyet olarak "Zât"ı da eklemektedir. Zât bu şekilde diğer Mevcûdiyetlerin üstünde, ama aynı zamanda onlarda mündemic kabul edilmektedir. Bu durumda Vâhidiyet ve Ahadiyet, ilki zâhirî Birliğe ya da "ortaksızlığa", ikincisi hakikî Birliğe ya da "bölünmezliğe" karşılık gelecek şekilde Varlığın iki vechesi olarak yorumlanmaktadır. Bu fikrî silsileden hareketle, *Hâhût* (Zât) *Hüve*'ye ("O") ve *Hüviyet*'e ("O" olma vasfı) karşılık gelse de, *Lâhût*'un ("İlâhlık", Varlık) dar anlamıyla ne Allah'a ne de *Ulûhiyet*'e (Allah olma vasfı) karşılık geldiği söylenebilir; zira *Lâhût,* İlke'nin sadece ontolojik vechesini tanımlarken, bu son iki terim herhangi bir zâhirî veya sınırlayıcı mana taşımamaktadır.

Öte yandan, İlâhî Mevcûdiyetlerle ilgili öğreti bazen de *nâsût*, *melekût*, *ceberût* ve *Lâhût* şeklinde dörtlü bir tasnife tabi tutulmaktadır. Buna göre ilk terim –hiçbir dâhilî ayrım olmaksızın– şeklî tezâhürü, ikinci terim sûret-üstü tezâhürü tanımlamakta; *ceberût*, melekî güçlerin âlemine değil, İlâhî Güçler'in ya da Sıfatlar'ın, dolayısıyla Ontolojik İlke'nin âlemine; *Lâhût* ise Mutlak İlke'ye ya da En Yüce Nefs (Ben)'e karşılık gelmektedir. Mevcûdiyetlerle ilgili öğretinin bir başka versiyonu ise şu şekildedir: *Hazerâtü'l-gaybi'l-mutlak* yani "Mutlak Gayb'ın Mevcûdiyeti" İlke'dir; *Hazerâtü'l-gaybi'l-mudâfî* yani "İzâfî Gayb'ın Mevcûdiyeti" Tanrı ile madde arasındaki ara bölgedir ve bu bölge, *ceberût* yani sûret-üstü tezâhür ve *âlemu'l-misâl* yani latîf veya rûhânî (*animik*) şeklî tezâhürden ibaret olan "sembol âlemi" olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır; bunun ardından *Hazerâtü'ş-şehâdeti'l-mutlaka*,[7] "tama-

---

7. *Gayb* ve *şehâdet* terimleri Kur'ân'da birkaç yerde birlikte geçmektedir, özellikle de şu ayette: "O, *kendisinden başka ilah olmayan Al-*

men tezâhür etmiş olanın Mevcûdiyeti" yani maddî evren gelmektedir; son olarak da bu alanların tümü *Hazerâtü'l-câmi'a*'yı yani "Mevcûdiyet-Terkibi"ni oluşturmaktadır.

Bu Beş Mevcûdiyet öğretisi, İlke ile Tezâhür arasındaki ilişkileri açıklamaktadır ki, bu ilişkileri farklı şekillerde tasavvur etmek mümkündür. Bunların başında da –geometri sembolizmini kullanacak olursak– "nokta ve çember" ilişkisi gelmektedir. Merkez ile çevre veya merkez ile eşmerkezli çemberler arasında hiçbir temas yoktur; tıpkı bizatihi Tezâhür'ün içinde tabiî düzenin kesin bir şekilde tabiatüstünden ayrı olması gibi Tezâhür de kesin bir şekilde İlke'den ayrıdır. Fakat aynı zamanda "merkez ve yarıçap" ilişkisi söz konusudur. Yarıçaplar merkezden ne kadar uzaklaşırsa uzaklaşsın yine de merkezin bir uzantısı olarak kalmaktadır. Su, Evrensel Öz'ü "temsil" etmektedir ve bu şekilde bir bakıma Öz'den başka bir şey değildir. Varoluşsal bölünme sadece bir yanılsamadır ve bu bizi "*Puruşa*'nın kurban edilmesi"ne* götürmektedir. "Nokta-çember" ilişkisi ile "merkez-yarıçap" ilişkisi arasındaki fark, varoluşsal benzerlik ile aslî özdeşlik arasındaki farkla aynıdır.

Eşmerkezli çemberleri spiral bir çemberle değiştirdiğimizde, kozmogonik "açılım" –veya "sudûr"– ve aynı zamanda başlangıçtaki "kıvrılma" görüntüsüne ulaşırız; burada hem benzerlik hem de özdeşlik vardır. Merkez noktası, bir yıldız oluşturacak şekilde yarıçaplarla değil de uzayın yönlerine işaret etmek üzere başka noktalarla kuşatıldığında ise bir yaratıcı çoğalma gö-

---

lah'tır; görülmeyeni de bilir, görüleni de ('âlimu'l-gaybi ve'ş-şehâdeti)" (el-Haşr 59/22). Buradaki *şehâdet* kelimesi "şahitlik" manasına değil, "birinin şahit olabileceği şey", yani görünür olan manasına gelmektedir.

* Hindu inancına göre *Puruşa*, tanrılar tarafından kurban edilip bedeninden dünyanın yaratıldığı kadim veya kozmik insan, dolayısıyla evrende bulunan her şeyin kaynağıdır (ç.n.).

rüntüsüne ulaşmış oluruz. İlke, her biri Bir'i temsil eden, ama hiçbiri Bir'le aynı olmayan bir birliğe denk gelen çoklu yansımalar yoluyla kendini tekrar eder; burada da "sudûr"dan ziyade akis vardır.

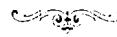
Bununla birlikte, Gerçekliğin mertebeleri sadece durağan bir vasfa veya bir eşzamanlılık vasfına değil, aynı zamanda dinamik bir vasfa veya bir silsile vasfına sahiptir ki bu da evrensel döngülere yönelik öğretiyi çağrıştırmaktadır. Kâinat'ın her bir mertebesi farklı bir döngüsel ritme sahiptir. Bu demektir ki görünüm veya tezâhürün –ya da, duruma göre aslî ya da varoluşsal "kristalleşme"nin– bu ritmi, değişmeyen Merkez'den uzaklaştıkça daha da "hızlanmakta" veya "çoğalmakta"dır; bu ise geometrik olarak yüzeyin çevreye doğru gittikçe büyümesi şeklinde ifade edilmektedir. *Brahmâ*'nın "günleri", "yılları" ve "hayatları"yla ilgili bütün öğreti de buraya dayanmaktadır.

Yine de burada, Varlık ya da saf *Mâyâ*'yla[8] ilgili bir çekince koymak gerekmektedir; zira Ontolojik İlke zamanın dışında olduğundan, O'na bir "ritim" atfetmek imkânsızdır. İlâhlıkta, bizim "hareket" olarak bildiğimiz şeyle benzerlik taşıyan bir durumun olup olmadığı sorusunun cevabı, hem evet hem hayırdır; sebebi ise şudur: Tanrı'da eksiklik diye bir şey olmadığından, O'nda ne "hareketsizlik" ne de "değişiklik" söz konusudur; Tanrı'nın ne zorunluluktan ne özgürlükten –ne de değişmezlikten veya hayattan– mahrum olması mümkündür. Dolayısıyla, bu anlamda, Tanrı'nın bir yandan mutlak olması sebebiyle değişmezlik kemâline, diğer yandan sonsuz olması sebebiyle "hareketlilik" kemâline sahip olduğu söylenebilir; fakat bu, değişimin belirlediği mümkün bir hareketlilik değildir, o yüzden de hiçbir şekilde tezat oluşturmamaktadır. Hareket, bir sıfata –ve sadece bu yönüyle– karşılık geldiği sürece, ilâhî düzen dışında kendi ilk örneğine (*prototip*) ve kaynağına sahip olamaz. Bundan dolayı,

---

8. Vedantacılar, "saf" –Varlık veya *Îşvara*– olan *Mâyâ* ile "saf olmayan" *Mâyâ*, yani genel anlamda ruhlar ya da tezâhürler arasında ayrım yapmaktadır.

Varlık'tan Varlık Ötesi'ne doğru, bütün hareketlerin ve döngülerin modeli ve sebebi olan bir "teneffüs" tasavvur etmek son derece isabetli olacaktır.[9]



Burada kozmogonik sudûra taalluk eden kavramları ortaya koyarken –ya da hatırlatırken– modern dünyaya mâl olmuş bütün felsefî ve bilimsel hataların, esasen, söz konusu öğretinin reddedilmesinden kaynaklandığı fikrinden yola çıkmaktayız. Diğer bir ifadeyle, dünyaya ve insana dair modern yorumları en temelinden çürüten ve dolayısıyla geçersiz kılan şey, bu yorumların, Gerçekliğin ya da "Beş İlâhî Mevcûdiyet"in duyu-üstü mertebelerinden mütemadiyen ve inatla bîhaber olmalarıdır. Bu tespit, hissî tecrübeye dayalı basit bir mantık yürütücüden daha fazlası olan hiç kimsenin göz ardı edemeyeceği bir tespittir.

Mesela, modern ruhun en tipik ürünü olan evrimcilik, bir çeşit ikameden başka bir şey değildir: o, eksik olan boyutların "düz satıh" üzerinden bir telafisidir. "Ateşten (nârâni)" ve "ışıktan (nurânî)"[10] konumlar yoluyla zâhirden bâtına doğru İlâhî Merkez'e kadar giden duyu-üstü boyutları artık kimsenin tasavvur etmediği ve kabule yanaşmadığı düşünüldüğünde, insanlar kozmogonik soruna duyular düzleminde çözüm aramakta ve gerçek sebeplerin yerine maddî dünyanın ihtimallerine, en azından görünüşte uyum sağlayan farazî sebepleri koymaktadır. Görünmez âlemler hiyerarşisinin ve –belirtmek gerekir ki, hiçbir şekilde yoktan yaratılış fikrine zıt olmayan, aksine bu fikrin manasını açıklayan– yaratıcı sudûrculuğun yerine, evrimcilik ve türlerin değişimi ile aynı anda materyalistlerin sebep-sonuç ilişkisine (sebeplilik) olan ihtiyaçlarının tek muhtemel karşılığı olan insanın tekâmülü konmaktadır. Bunu yaparken de, insanın ne oldu-

---

9. Burada, en derin yani ontoloji-üstü manasında Hıristiyan Teslîsi'yle ya da "Üçlü Hayat"la bir ilişki mevcuttur.
10. Sıcaklık ve ışık, sırasıyla, rûhânî/canlı (*animik*) ve melekî konumları temsil etmektedir.

ğu unutulmaktadır. Aynı şekilde sırf fizikî olan bir bilimin, büyük ölçeklere ulaştığında, yıkım veya dejenerasyon yoluyla –ki ikisi de aynı kapıya çıkmaktadır– ancak felâkete sebep olacağı da unutulmaktadır.[11]

–Her ne kadar görüntüler, canlılar âleminin bedenlerimizin içinde veya eşyanın maddî kabuğunun arkasında bulunduğuna inanmamıza sebep olsa da– bir sıvının içinde yüzen kristaller gibi içine dalmış olduğumuz bu âlemin inkârı, beraberinde, rûhî (*psişik*) gerçekliklerin maddî sebeplere indirgenmesini ve bunun sonucu olarak da zihnî düzene taalluk eden her şeyin yanlış algılanmasını getirmektedir. Bu ise bütün maneviyatın yitip gitmesi demektir. Büyünün etki alanına giren bu uçsuz bucaksız alan hakkında hiçbir şey bilmediğimiz gerçeği bir yana, üstte olan aşağıda olanla açıklanmaktadır ve bu bizi insanın tamamen gayr-i insanîleştirilmesi noktasına götürmektedir.

Fakat canlılar düzleminin varlığı kabul edildiğinde bile, bunun üstünde bulunan düzlemler inkâr edildiği sürece, gayr-i insanîleştirme ancak nisbeten daha az belirgin olmaktadır; zira bu durumda da tabiatüstü sebeplerin, yani sûret-üstü tezâhüre taalluk eden ve bundan dolayı tabiî ve "yatay" sebep-sonuç ilişkisiyle sınırlı kalamayan sebeplerin reddi söz konusu olmaktadır. Bu ise psikolojizmin, yani her şeyi ancak ferdî ve profan karaktere sahip olan psikolojik sebeplere irca etme arzusu şeklindeki önyargının kaynağını oluşturmaktadır. Bu şekilde her şey mümkün bir tafsilatlandırmanın ürünü haline gelmektedir. Vahiy şi-

---

11. Dile yönelik en kötü istismarlardan biri, fizik bilginlerine "bilge" denmesidir; hâlbuki –dehalarına rağmen, eğer kendilerinde varsa– onların zekâsı/bilgisi (*intelligence*) genellikle son derece sıradan olup, fizikî âlemi aşan her şeyden, diğer bir ifadeyle hikmeti oluşturan her şeyden bîhaberdirler. Hiçbir dönemde, içinde bulunduğumuz aklî karanlık döneminden daha çok "zekâ"dan ve "deha"dan bahsedilmemiş ve hiçbir dönemde bu kelimelerin manaları üzerinde hemfikir olmak bu kadar güç olmamıştır; kesin olan şeyse, insanın hiçbir zaman günümüzdeki kadar kurnaz ve zeki olmadığıdır. "Zekâ"dan bol bir şey yok, hakikat ise bambaşka bir şey.

ir haline gelmekte, dinler birer icada, bilgeler birer "düşünür"e ve "araştırmacı"ya, yani eğer hâlâ kaldıysa sırf birer mantıkçıya dönüşmekte; yanılmazlık ve ilham ortadan kalkmakta; hata ise "kültür"e "ilginç" ve kemiyet yönünden bir "katkı" olmaktadır. Her zihnî olgu maddî sebeplere indirgenmiyor olsa da, en azından tabiatüstü veya sırf duyu-üstü olan her bir sebebin reddedilmesi ve aynı gerekçeyle herhangi bir aslî hakikatin inkârı söz konusu olmaktadır. Eşyaya yönelik bu bakış açısına göre insan, elbette bedenden daha fazla bir şeydir; fakat yine de bu şekilde beşerî bir hayvan olma durumuna indirgenmiştir ki bu onun artık hiçbir şey olmadığı anlamına gelmektedir; zira kendisiyle sınırlanmış olan insan artık hakikî manada insan değildir.

Psikoanaliz, buna inananlar için, evrimcilikle aynı telafi edici fonksiyona sahiptir. Kişi hakikî sebepleri kavrayamadığında – ya da kavramadığında–sahte sebepler icat eder. Diğer bir ifadeyle, kişi sebep-sonuç ilişkisini "derinlemesine" anlayamadığında, onu "yüzeysel" olarak ele alır; tıpkı bir fiili, onu önceleyen düşünce yoluyla açıklamak yerine sebebi kanda veya kemiklerde aramasında olduğu gibi. Fakat eğer en tepedeki sebepler en aşağıdaki faraziyelerle değiştirilmeye çalışılıyor olmasaydı, söz konusu durum yine de o kadar önemli olmayabilirdi.

Gerçekliğe ait bu beş mertebenin inkârı, sadece büyünün değil, daha da önemlisi mucizelerin anlaşılmasına mani olmaktadır. Nitekim Kilise'nin, her ikisini de inkâr edeni aforoz etmesi boşuna değildir. Bu çifte inkâra karşı öne sürülecek ilk delil şudur: Latîf veya canlılar âlemi mevcut olduğuna göre, bu âlem –az çok istisnaî olan belli şartlar karşılandığında– maddî veya duyulabilir olgular düzlemine taşmak durumundadır; sûret-üstü âlem, yani mâhiyetlerin ve bozulmazlığın âlemi de suret âleminden çok daha önce var olduğuna göre, bu âlem de "dikey" –ve sözümona "tabiat" kanunlarına zıt olarak– sûret ve madde âlemine karışmak durumundadır. Herhangi bir yanlış anlamayı önlemek için her şeyden önce "tabiî" kelimesinin anlamında hemfikir olmamız icap eder. "Tabiat"ın ötesinde olan bir şey hiçbir şekilde mantıksız veya saçma değildir; sadece ona ait sebep-sonuç ilişkisi mad-

de ve duyular âleminin sınırlarını ve kurallarını aşmaktadır. "Tabiî" olan "mantıklı" veya "mümkün" olan her şeyle uyum halinde ise, o halde Tanrı'nın ve aynı şekilde mucizenin de "tabiî" olduğunu söylemek icab edecektir. Bu ise yatay olarak işleyen bir sebep-sonuç ilişkisini dikey olarak işleyen bir sebep-sonuç ilişkisinden sözlü olarak ayırt etme vasıtalarından bizi mahrum kılacak şekilde dilin istismar edilmesi olacaktır. Öyle bile olsa, bilim adamları "tabiatüstü" varlıklardan bahsedildiğini duyduklarında, burada söz konusu olanın sebeplerden ya da daha açık bir ifadeyle gerçek ve makul sebeplerden yoksun olgulara yönelik bir inanç olduğunu farz etmektedirler.[12]

Modern bilim, gerçekliğe ait mertebelerden bîhaber olduğu gerçeği göz önünde bulundurulduğunda ve bunun sonucu olarak, ister büyü veya maneviyat, isterse herhangi bir topluma ait herhangi bir inanç veya pratik olsun, sırf bu mertebeler yoluyla açıklanabilecek şeyler konusunda geçersiz ve etkisizdir; özellikle de tarihî veya tarih-öncesi bir geçmişte vuku bulmuş, mâhiyetini veya kilit noktasını tamamen veya ilke bazında anlamadığı beşerî vesair olguları açıklamaya muktedir değildir. Dolayısıyla modern bilimin, "sınırsız küçük" ve "sınırsız büyüğe" doğru yol alan kendi baş döndürücü seyri sayesinde, dinî ve metafizik öğretilerin hakikatlerine ulaşabileceğine inanmaktan daha ümitsiz –ve Aristotelesçi astronomiden daha da naif– bir yanılgı olamaz.

Bu noktada "biçim" ve "mâhiyet"le ne kastedildiğini belirtmemiz gerekir. Biçim müşahhaslaşmış mâhiyettir ki bu, biçim ile mâhiyet arasındaki ilişki buz ile su arasındaki ilişkiye benzer demektir. Buna göre biçim dünyası –yani madde âlemi ve canlılar âlemi– manevî cevherleri "müşahhaslaştırma", yani onları ferdîleştirme ve dolayısıyla aslî olarak az çok birbirinden ayırma vasfına sahiptir. Bu, Varlığın daha yüksek katmanlarında egonun

12. Renan'a göre "Tenkidin özü tabiatüstünün reddidir" ki bu, bilginin özü, aslî olan her şeyden bîhaber olmaktır demekle aynı şeydir.

mevcut olmadığı anlamına gelmemektedir; fakat kutsanmışların egosu, diğer manevî cevherlere yönelik dışlayıcı bir sınır veya kalın bir perde oluşturmama anlamında sûret-üstüdür veya aslîdir; dolayısıyla kutsanmışlar, Tanrı'nın ve melekî alanların bir aynası olmaya devam ettikleri halde farklı biçimlere bürünebilmektedir. Dünyevî biçim –ister kesîf ister latîf olsun– kendini kendi aslî cevherinin içine geri çekilmiş bulmaktadır. "Ölümsüz olan fert", bu şekilde çözülüp dağılmak yerine, aksine, bir tezâhür olması bakımından hâlâ sınırlı kalırken, sınırlayıcı bir durumdan kurtulmuş olmaktadır; mâhiyete göre biçim ne ise, İlke'ye göre de tezâhür odur–aslî olsun veya olmasın. Bu "fert" âhiretteki semâvî âlemde de mevcut olmaya devam etmekte ve bunun sayesinde daima kendi ferdî ve dünyevî biçimine tekrar kavuşabilmektedir; bu "[aslî cevherin içine] geri çekilme" bir "yok olma" değil, bilakis "biçim değiştirme"dir. Aynı şey, Kutsal Kitaplar'da sayısız örneğine rastladığımız üzere, herhangi bir dünyevî ferdiyete asla sahip olmayan, fakat yine de bir biçim ve ego taşıyan melekler için de geçerlidir. Bir bakıma, semâvî varlıkların biçim durumunu aşmış olduğu gerçeği hiçbir menfî mana taşımamaktadır –bilakis durum bunun tam tersidir–; zira "daha büyüğe" sahip olan "daha küçüğe" de sahip demektir.

Fakat yine de ele almamız gereken bir nisbîlik meselesi söz konusudur. Maddî âlem bizi kuşatmakta ve uzayın derinliklerinde kaybolmaktadır. Buna rağmen bu uzay, galaksileri ve galaksiler ötesiyle ya da milyarlarca ışık yılıyla birlikte, onu saran ve içine alan canlılar âlemine nisbetle –elbette buradaki sarma ve içine alma mekân anlamında değildir–, bir toz zerresinden başka bir şey olmamaktadır. Aynı şekilde canlılar âlemi de sûret-üstü veya semâvî tezâhürün yanında çok küçük bir zerreden başka bir şey olmamaktadır; bu tezâhür de İlke'ye nisbetle böyledir.

Yukarıdan aşağıya doğru inen bu matematiksel "gerileme", aynı yöndeki bir "ilerleme"yle telafi edilmektedir–ki bu telafi sözün gelişidir. Düzlemler İlke'den uzaklaştıkça küçülmekte, aynı zamanda da çoğalmaktadır; Sonsuz'un karşı ucunda kemiyet yer almaktadır. En dıştaki düzlem, yani maddî veya kesîf âlem sa-

dece bildiğimiz duyular âleminden ibaret değildir; zira Evrensel Tezâhür'ün en dıştaki sınırı ancak mümkün ve takribî mâhiyete sahiptir, bu konuda mutlaklık söz konusu değildir. Kendi duyular âlemimizle kıyaslayabileceğimiz, ama onunla hiçbir ilişkisi bulunmayan ve duyularımız tarafından algılanamayan, canlılar âlemi veya latîf âlemle sarmalanmış binlerce kristalleşme ve maddeleşme mevcuttur. Benzer şekilde, sûret-üstü veya melekî kâinatla bağlantılı olarak, latîf veya "ateşten (nârânî)" mâhiyete sahip birçok âlem mevcuttur. İlke'yle bağlantılı olarak da birer Cennet'e karşılık gelen bu ışık âlemleri, bir pınarın adeta bir güneş ışığının huzmesiyle mest olmuş damlaları gibi, tahayyül edilemez bir çokluk içinde uzayıp gitmektedir. En dışa doğru olan bu matematiksel ilerleme, Varlığın vecheleri –yani Sıfat'a ait İsimler (*esmâ-i sıfatiyye*)– ve aynı zamanda Kendi Kendini Oluşturan Tabiat'ın (*Natura naturans*) veya İlk Madde'nin (*Materia prima*) rahmine "boşalarak", baş döndürücü bir çokluktaki yaratılış ve yaratılanda kristalleşen tezâhür ihtimallerinin çokluğu yoluyla ilâhlıkta öngörülmüştür. Ontoloji-üstü Nefs (Ben), Mutlak Bir'dir; fakat onun "iç yansıması" Kendini tezâhür ettirirken, bölünmeyen Sonsuz'un bütünlüğüne tekrar dâhil olma imkânı olmadan, daha da çeşitli yansımalara sebep olan ilk çeşitlenmeyi içermektedir.

Deneysel ve pragmatik bilim bütün bunlar hakkında hiçbir bilgiye sahip değildir. İnsan zihninin genel kabul görmüş bin yıllık sezgisi de ona bir şey ifade etmemektedir ve bilim adamlarının şu gerçeği kabule de yanaşmadıkları açıktır: aslî noktada – yani aşkın ve mutlak bir Gerçeklik ile insanın dünyadaki davranışlarının karşılığı olan bir âhiret noktasında– hemfikir olsalar da birbirinden bu kadar farklı mit ve öğreti varsa, bunun sebebi duyu-üstünün tahayyül edilemez ve algılanamaz oluşu ve farklı manevî ihtiyaçlara uyarlanmış sonsuz sayıda farklı bakış açısına izin veriyor olmasıdır. Hakikat birdir, Rahmet ise çeşit çeşittir.

Bilimsel felsefenin bîhaber olduğu şey sadece İlâhî Mevcûdiyetler değildir; o, bu mevcûdiyetlerin ritimlerinden ve "yaşam"-larından da habersizdir. Sadece gerçekliğin mertebelerinden ve

duyu âleminde hapsolduğumuz gerçeğinden değil, aynı zamanda döngülerden, yani evrensel bir çözülme ve birleşmeden de (*solve et coagula*) habersizdir. Bu şu demektir: Bilimsel felsefe, dünyamızın görünmeyen ve şimşek parlaklığındaki bir Gerçeklik'ten fışkırdığının ve bu Gerçekliğe ait karanlık ışığa tekrar çekildiğinin farkında değildir. Gerçek Olan her ne varsa Sonsuz'da mevcuttur. Bilgiden ve etkiden bahsetmeden önce, her şeyin üstünde hissedilmesi ve anlaşılması gereken şey budur. Fakat bu anlama hiç gerçekleşmeyecek ve insan dünyası bu minval üzere devam edip gidecektir.

KUR'ÂN'IN İLÂHÎ İSİMLER ÖĞRETİSİNE GÖRE ZAMAN VE MEKÂN KESİŞMESİ

"*O İlk* (el-Evvel) *ve Son'dur* (el-Âhir), *Açık* (ez-Zâhir) *ve Gizli Olan'dır* (el-Bâtın)*; ve O her şeyi bilmektedir.*" "Demir"[1] manasına gelen el-Hadîd Sûresi'nde (57/3) yer alan bu ayet –tıpkı kelime-i Şehâdet gibi– hem metafizik hem de kozmolojik mâhiyete sahip bir öğretiyi ve aynı zamanda manevî bir simyayı içeren ayetlerdendir. Bu ayette zamanla alakalı bir sembolizm mekânla alakalı bir sembolizmle "kesiştirilmekte"dir. Bunun sonucunda da Kâinat'ın bütün temel yönlerini kuşatan bir terkib ortaya çıkmaktadır.

"İlk", Tezâhür'ü öncelediği ölçüde İlke'ye karşılık gelmektedir. "Son" ise Tezâhür'ü takip ettiği ölçüde İlke'ye karşılık gelmektedir. İlke Tezâhür veya Varoluş yoluyla kendini "izhar etmekte"dir; fakat aynı zamanda O, gerçekte Tezâhür'ü içerse de görünmeyen bir merkez gibi perdelendiği ölçüde "Bâtın" ya da "Gizli Olan"dır. Bariz sudûrcu vurgusuna rağmen, bu tarz bir ifa-

---

1. Bu sûre, demirin, "kendisinde çetin bir güç ve insanlar için faydalar" bulunan, Sema'dan indirilmiş bir lütuf oluşundan bahsettiği için bu şekilde isimlendirilmiştir.

de biçimini kullanmamızda beis yoksa şayet, evrensel Tezâhür, İlke'den "çıkan" ve O'na "geri-dönen" dalgadır.[2] O aynı zamanda "zâhirlik" yönünden "bizatihi" İlke'dir ki bu İlke başka bir münasebetle, kendi yanılsatıcı kristalleşmesi dolayısıyla aşkın ve "bâtın" olarak kalmaktadır.[3] "Öncelik", "Sonralık", "Dışkınlık" ve "İçkinlik": İlke'ye ait bu dört vasıf, ardışıklık [*teselsül*] ve eş zamanlılık [*tevâku'*] bakımından veya diğer bir ifadeyle, "bir halden başka bir hale geçiş [*seyr*]" ve "oluş [*kevn*]" noktayı nazarından İlke ile Tezâhür arasındaki münasebeti ifade etmektedir. Birinci durumda bakış açısı döngü veya döngülere, ikinci durumda ise bizatihi Varoluş'a ait olmaktadır.[4]

Burada bir yandan "İlk" ile "Başlangıcı Olmayan" (*el-Ezel*), diğer yandan da "Son" ile "Sonu Olmayan" (*el-Ebed*) arasında bariz bir benzerlik söz konusudur. Aynı benzerlik şu isim çiftleri arasında da mevcuttur: "Öncesiz Olan" (*el-Kadîm*) ve "Daima Olan" (*ed-Dâ'im*); "Her Şeyi Başlatan" (*el-Mubdi'*) ve "Her Şeyi Kendi'ne Döndüren" (*el-Mu'îd*);[5] "İleri Geçiren" (*el-Mukaddim*) ve "Geri Bırakan" (*el-Muahhir*); "Yoktan Yaratan" (*el-Bedî'*) ve "Varlığının Sonu Olmayan" (*el-Bâkî*). *El-Ezel* ve *el-Ebed* İsimleri, İlke'nin döngü olarak anlaşılan Tezâhür'e göre duru-

---

2. Eğer Tezâhür, İlke'nin bir parçası olarak algılanmış olsaydı ve İlke'nin Tezâhür tarafından değişime uğratıldığı kabul edilseydi, bu yalnızca sudûrculuk veya panteizm olurdu.
3. Yanılsatıcı olanın aynı zamanda "izâfî olarak gerçek" olduğu unutulmamalıdır.
4. "Bu kâinat olmadan önce yalnızca Ben vardım... Tezâhür'den sonra da olmaya devam ettim, hem Kendim'de hem de olgular dünyası biçiminde; kâinat sona erdiğinde de Ben olacağım... Tıpkı bütün yaşayan varlıkların içine giren algılanabilir varlıklar (zira bu varlıklar onlarla yaşamaktadır)... ya da onların içine girmeyen algılanabilir varlıklar (zira onlar bu varlıkları *a priori* olarak meydana getirmektedir) hakkında söylenebileceği gibi, bu yaşayan varlıkların (bizatihi) içine girdiğim veya girmediğim de söylenebilir (zira Ben'den başka bir gerçeklik yok)" (*Srimad Bhâgavata Mahâpurâna*, 2, 9:32, 34).
5. Tanrı bu bağlantıda "Mirasçı" (*el-Vâris*) ve aynı zamanda "Kıyamet Günü'nün Sahibi"dir (*Meliku yevmi'd-dîn*).

muna veya fonksiyonuna değil de, İlke'nin tabiatının iki yönüne işaret eder ki söz konusu yönler aynı zamanda Varoluş'a göre değerlendirilmektedir. İlâhî İlke, sırf "var ettiği" veya yarattığı için "İlk Olan", aynı şekilde yargıladığı ve tekrar kendine çektiği için "Son Olan" değildir. O aynı zamanda kendinde başlangıcı ve sonu olmayandır. O bizatihi ezelî olarak kendi kendinin kaynağı ve amacı, kendi kendinin sebebi ve sonucu, kendi kendinin mutlaklığı ve sonsuzluğudur. Tanrı yarattığı eşyaya münasebetle "İlk" ve "Son"dur;[6] bütün olarak dünyaya münasebetle ise "Öncesiz" (*el-Kadîm*) ve dünyadan "sonra da var olma" anlamında "Daima Olan" veya "Hep Var Olan"dır (*ed-Dâ'îm*). Bütün bu İsimler farklı şekillerde İlâhî İlke'nin aşkınlığına işaret etmekte, her biri diğerini iltizam etmektedir. Dolayısıyla, Tanrı'ya başlangıçsız olduğu ve Kendi Sonsuzluğu'yla ilgili her sonucu ebedî olarak öncelediği için "İlk", sonu bulunmadığı ve ebedî olarak zaman ötesi olduğu için de "Son" denmiştir. Evrensel Tezâhür, Tanrı'dan Tanrı'ya giden bir yoldur; "yakınlığın" (*kurb*) "ortaya çıkması"na (*tecellî*) katkıda bulunan bir "uzaklaşma"dır (*bu'd*).[7]

İlke'nin sadece dünyaya münasebetle değil, kendinde de "İlk" olduğunu görmüştük. Bu şu demektir: Zât, Varlığa taalluk eden Sıfatlar'a ve dolayısıyla Tezâhür'den hareketle İlke'nin oluşturduğu bâtın sınırlamaya münasebetle ilktir. Vedanta dilinde Sıfatlar, *Âtmâ*'dan neş'et etmeksizin zaten *Mâyâ*'nın alanına aittir; diğer bir ifadeyle, izafilik aslî düzende zaten onaylan-

---

6. "*Elbette biz Allah'a aidiz ve elbette tekrar O'na döneceğiz*" (el-Bakara 2/156). Bir Kızılderili kabilesine (Iraquois) ait bir duada, kendilerine adanmış tütün parçalarıyla temsil edilen bütün yaratılmışları sembolik olarak Cennet'e geri götüren Calumet (barış çubuğu) dumanıyla ilgili olarak, "Her neyi yarattıysan Sana geri döner" denmektedir.
7. Bu noktada, İlâhî İsimlerin sayısı olan 99'un sembolik bir sayı olup, hiçbir sûrette Allah'ın Sıfatları'nın sayısını sabitlemediğini ya da karşılamadığını söylemek yerinde olur. Bu sıfatlar, daima, sınırlı bir temel farklılaşmalar grubuna –mesela "Hikmet-Rahmet-Celâl" üçlemesine– indirgenebilir; fakat bu kutuplaşmalar sınırsız sayıda farklı yansımalara tabidir. Bütün-İmkân'da ise sınır yoktur.

mıştır ve bu düzen buna uygun olarak hem Yaratılış'ın hem de –Yaratılış'ın kalbindeki– Vahyin ilâhî ön tasavvurunu içermektedir. Metafizikte sadece Nefs (Ben)'e vurgu yapmak ve Varlığı sırf *Mâyâ*'yla bağlantılı olarak tasavvur etmek de mümkündür;[8] ya da tersine, Varlığı sadece kendi saf İlke karakterinde ve dolayısıyla kendi İlahlığı'yla bağlantılı olarak tasavvur etmek de; hatta İzâfîliği, dışlayıcı biçimde, Mutlak'ın aslî bir boyutu olarak tasavvur etmek ve böylece, bazı zihnî imkânlara bağlı olarak bu düsturun gerektirdiği bütün tedbirler ve çekincelerle birlikte, Tezâhür'ü İlke'ye indirgemek de. İzâfîlik, ilâhlıktaki ilk kutuplaşmayı ortaya çıkarırken, hakikî İlâhî tabiata zarar vermemektedir. Bu tespiti *Mâyâ*'nın ve dolayısıyla bizatihi evrensel Tezâhür'ün bütün alanına teşmil etmek de mümkündür. "Zâhir" İlâhî İsmi'nin ifade ettiği şey tam da budur: *ez-Zâhir*, zorunlu olarak ilâhî olduğu sürece ve var olmama pahasına dünyadır; dünya, biz Varlığı beş duyumuzla gördüğümüz sürece "Zâhir" ya da "Görünen"dir;[9] fakat biz bizatihi Varlığı –ve daha da önemlisi Varlık-Ötesi'ni– göremediğimiz için, bu zaviyeden bakıldığında Tanrı "Bâtın"dır.

Yaratılmış hiçbir varlık Bizatihi Varlık, Hayat ve Şuur Olan "Zâhir-Tanrı"yla[10] özdeş değildir; O aynı zamanda zaman,

---

8. İslâm terminolojisinde, Hinduların *Mâyâ* diye adlandırdıkları şey "perde"dir (*hicâb*) ya da Zât'ı sarmalayan sayısız perdelerdir. Sıfatların çokluğu İlâhî tabiatı ortaya çıkarırken, perdeler Allah'ın ikilik-dışı Birliği'ni ortaya çıkarmaktadır. Haricîleştirmenin veya yanılsamanın (*illüzyon*) İlâhî Gücü olarak *Mâyâ*, "hâlâ tezâhür etmemiş olan"dır (*avyakta*) ve bu bağlantıda yüce Nefs (Ben)'e taalluk etmektedir ki açılımında bu Nefs (Ben)'in bir nevi "sanatı", "oyunu" veya "izi" gibidir.
9. Duyular bir hapishanedir; dolayısıyla onları modern bilimin zaten sahip olduğu kıstasların mertebesine ve bütün bilginin temeline yükseltmeye çalışmak abestir. Galaksiler ve moleküller hakkında kesin bilgi sunmanın faydası nedir ki, eğer bu –son derece daha gerçek ve daha önemli olan– bütün Kâinat ve mutlak kaderimize ait bilgi pahasına olacaksa?
10. Peygamberler –ki "Beni gören, Hakk'ı ("Hakikati" veya "Gerçekliği") görmüştür" şehâdeti kendilerinden kaynaklanmaktadır– ve İlâhî

mekân, biçim, sayı, madde ve bunların müsbet muhtevası, yani İlâhî Sıfatlar'ın algılanabilir yansımalarıdır. *Ez-Zâhir*, biçimleri, hayatı ve diğer imkânları, bunlardan herhangi biriyle karışmaksızın kabul etmektedir. O halde O'nun var olan her şey olduğunu söylemek mümkündür; ama belli bir şey olduğunu değil. "Zâhir" olması dolayısıyla O'nu görürüz, ama aynı zamanda Tanrı olduğundan dolayı O'nu göremeyiz.

Evrensel Tezâhür "sudur"a ait bir sırdır, fakat bu terimin kullanılıyor olması, felsefi-bilimsel ve deist sudurculuğun, aşkınlığı hesaba katmıyor ve pratikte kâinatta Tanrı'nın ârızî bir vechesini değil de –hâşâ– O'nun bir "parçası"nı görüyor olduğu gerçeğinin, yani, kullanılan terminolojiden bağımsız olarak, pratikte İlke'yi Tezâhür'e indirgediği gerçeğinin üstünü örtmesine izin verilmemelidir. Buna göre İlke Kendisi'ni tezâhür ettirirken, sanki Öz'üne ait bir şeyden feragat ediyormuşçasına ve dolayısıyla yarattığı dünyanın yararına olacak şekilde Kendisini güçsüzleştiriyormuşçasına değişime uğramaktadır. Buna rağmen yine de Tezâhür'ün İlke'den "sudûr" ettiği ve sonunda geri O'na "döndüğü" iddiasına bağlı kalınacaksa şayet –ki bu, doğru anlaşıldığında, savunulabilir bir önermedir–, bu iddiaya, Bizatihi İlke'de ne herhangi bir tezâhürün ne de sudûrun bulunduğunu; bilakis O'nda sadece bizim bakış açımız itibariyle İlke'den "çıkmış" varlıklar gibi görünen veya başka ve daha taraflı bir bakış açısı itibariyle, yoktan yaratılmış gibi görünen şeyin –kendine yeten– değişmez imkânının bulunduğunu da eklemek gerekir.

"İlk" ile "Son" arasında dünya vardır, ama aynı zamanda Tanrı da vardır; zira Sûfîlerin dediği gibi, Tezâhür "O'ndan, O'nun aracılığıyla ve yine O'na iletilen bir mesaj"dır. Tanrı, Ken-

---

İsimler'in harfleri ve sesleri türünden kutsal semboller veya Vahye ya da söz konusu geleneksel bakış açısına dayanan büyük tabiat olayları veya bunlardan bazıları hariç.

disi'ni "İlk-Olan-Tanrı" ile "Son-Olan-Tanrı" arasında "konumlandırdığı" ve "yansıttığı" –ve hatta denilebilir ki "tecessüm" ettirdiği– sürece, "Zâhir"den başka bir şey değildir. Bu durumda Tezâhür ayrı bir öz olarak değil de –"hiçliğin" içine ya da kendinde var olmayan bir hiçliğe doğru yansıtıldığından dolayı– daima değişmez ve bakire olan İlâhî İlke'nin yanıltıcı biçimde "zâhirde" görünen bir "açılımı" veya "tecellîsi" şeklinde tasavvur edilmektedir. Bu tecellîde veya teofanide Gerçek, Kendisini daha da farklılaştırmaktadır. Kendisini dalgalar ve aşamalar yoluyla "sertleştirmekte", köpük gibi parçalara ayırmakta ve nihayetinde, açılımının tayin edilen sınırına ulaştığında da Kendisi'ni yok etmektedir ki böylece –"Tanrı hiç haline geldiğinden"[11]– aşamalar ve dalgalar yoluyla daha da bâtın olarak kaynağına yönelen, yani ezelden beri ne ise aslında hep öyle kalan hakikî tabiatına geri akabilsin.

Kendisi'nden hiç "çıkmamış" olan, fakat imkân zaviyesinden "Zâhir" gibi –ya da başka bir açıdan "İlk" veya "Son" gibi– görünen bu hakikî tabiat, "Bâtın"dan başka bir şey değildir. Tabiri caizse, bu Merkez'den bakıldığında "Zâhir" diye bir şey yoktur, "Bâtın" da ancak İlke'de mündemiç olan aslî bir imkân olarak mevcuttur. İlke'nin Kendisi ise yine de mümkün olan ve tam olarak bu yanıltıcı zâhirlikle şartlanmış bir noktadan bakıldığında ancak bâtındır.

Belki de "Son"un, kıyasen ve belli bir biçimde "Bâtın"a karşılık geldiği söylenebilir ki bu, her şeyi Kendine geri çekme fiilinin, Zât'la, bir "uzaklaşma"yı içeren yaratıcı fiilden çok daha doğrudan uyumlu olması anlamındadır. Diğer bir ifadeyle, tezâhür sürecinde amaç tezâhürdür; tekrar bütünleşme veya asla rücû etme (*apokatastasis*) sürecinde ise amaç İlke'dir.[12] Dolayısıyla, Tanrı'ya dönme, Tanrı'nın bâtınlığına benzeyen bir gerçek-

---

11. Bu, Mesihî sırrın metafizik temelidir.
12. Bu, söz konusu "çekilme"nin ikincil ve yine izâfî halleri ve dolayısıyla her bir döngüsel son için de geçerlidir; her hâlükârda yapay bir dil kullanımını haklı çıkarmak için bu mukayese yeterlidir.

liktir. Tanrı, "İlk" olarak Kendini varoluşsal hiçliğe doğru yansıtmaktadır; çünkü O, müstakil olarak ve dolayısıyla "Kendisinden başka" olanda "bilinmeyi istemiştir"; "Son" olduğu sürece ise görünürde sadece Kendi aslî ve farklılaşmamış gerçekliğine veya çok daha izafî bir bakış açısından itidalsizlik üzerindeki Zaferi'ne sahiptir. *El-Evvel* kendini "öteki"nde görmeyi arzulamış, bu sebeple "öteki"yi arzulamıştır; *el-Âhir* ise bu görüntüyü "Kendisinde" görmeyi arzulamakta, onun için "Kendisini" görmeyi arzulamaktadır. Bu ilişki, dünyevî Cennet ile Semâvî Kudüs veya yaratılış ile kurtuluş arasında var olan şeye benzemektedir–fakat hiçbir şekilde onunla aynı değildir.[13] "İlk" ve "Son" adeta iki ilâhî evredir, tıpkı başka bir boyutta –bu sefer mekânsal sembolizme ait olarak– "Zâhir" ile "Bâtın"ın iki ilâhî veche, bizi sırf Allah'ın değişmeyen Birliği'nden ayıran perde sayesinde bizatihi görünen iki kutup olması gibi.

Bu açıklamayı mümkün olduğunca sarih hale getirmek için şu şekilde özetleyip tamamlamak mümkündür: Bizim için "İlk", varlığımız ve dolayısıyla doğumumuz yoluyla tezâhür eder. O aynı zamanda dünyanın varlığı ve dolayısıyla yaratılış yoluyla etrafımızda tezâhür eder; ve tamamen evrensel anlamda, "İlk" olarak Tanrı, aslî ve aşkın kökenini oluşturduğu *Mâyâ*'nın açılımıyla onaylanır.

Benzer şekilde "Son" da ilk olarak ölümün kesinliği, daha sonra Son Yargı'nın delâleti, üçüncü olarak da asla rücû (*apokatastasis*) şeklindeki metafizik kavram yoluyla bilincimizde mevcuttur; ölüm doğumun, Yargı Yaratılış'ın, asla rücû ise *Mâyâ*'nın antitezidir.

"Zâhir", bizatihi varlığımız yoluyla ve onun gerçekliğinde tezâhür eder, daha sonra –kökenden ve sondan bağımsız olarak kendinde tasavvur edilmiş olarak– dünyanın varlığı yoluyla

---

13. Genellikle "Merhametli" ve "Bağışlayıcı" şeklinde çevrilen –gerçi, ilki aslî Ebedî Saâdet manası da taşıyan– *er-Rahmân* ve *er-Rahîm* isimleri, belli bir yoruma göre, sırasıyla yaratılış ve kurtuluşa ya da Tezâhür ve Necât'a tekabül etmektedir.

ve daha ziyade, muhtevasını "önceleyen" yaratıcı güç olarak değil de, kendi evrensel hâricîleştirilme vasfında tasavvur edilmiş olarak *Mâyâ*'yla tezâhür eder. Bu bağlantıda *Mâyâ*, içerdiği her şeyin kendisidir; o, her olgunun birbirine örüldüğü perdedir.[14]

Yine "Bâtın", mikrokozmosta Akıl (*Intellect*) yoluyla tezâhür etmektedir; makrokozmik ölçekte ve kâinatın merkezindeki İlâhî Rûh (*er-Rûh*)'a karşılık gelen varoluşsal –ve dolayısıyla aslî olmayan– aracıyı hesaba katmadığımızda saf Varlık tarafından onaylanmaktadır; bütün Gerçeklik'le bağlantılı olarak ise Nefs (Ben) olmaktadır. Akıl ego tarafından, Varlık dünya tarafından, Varlık-Ötesi veya Nefs (Ben) ise *Îşvara*'yı veya Varlığı içeren *Mâyâ* tarafından perdelenmektedir. Diğer bir ifadeyle, tezâhür etmiş Kâinat için o, Varlık'tır –çünkü O, Kâinat'ın İlkesi'dir– yani "Bâtın"dır; fakat bu aynı Varlık –kendi yaratıcı boyutunda ihtiva ettiği her şeyle birlikte– Nefs (Ben)'le bağlantılı olarak tasavvur edildiğinde "Zâhir"dir; Nefs (Ben) ise "İlke'nin İlkesi" ve "Bâtın'ın Bâtını"dır.[15]

Sûfî *el-Evvel*, *el-Âhir*, *ez-Zâhir* ve *el-Bâtın*'ın bakışları altında yaşar. O, bu metafizik boyutlarda tıpkı sıradan varlıkların za-

---

14. Vedanta terimleriyle ifade etmek gerekirse, her şeyin *Âtmâ* olduğunu kabul etmeye izin veren şey, İlâhî "Zâhirlik"tir. Normalde "Zâhirlik", Hindu öğretisinin *Vaişvânara*'yla anladığı şeye karşılık gelmektedir. "Zâhirliğin", sadece kendi algılanabilir tezâhüründe değil, kendi tam açılımında tasavvur edildiği şekliyle *Mâyâ*'nın içinde özümsenebilirliği, sırf ontolojinin ötesine uzanan bir bakış açısından mümkündür ancak. Aynı zamanda şunu da hatırlamak gerekir ki sıradan teolojiler ontolojidir ve sonuç olarak Nefs (Ben) ya da Varlık-Ötesi fikrinin gerisinde kalmaktadır. Hindu terimleriyle "Bâtın", tasavvur edilen gerçeklik seviyesine bağlı olarak, ya *Prajnâ* ya da *Turiya* olacaktır.
15. Esasen Varlık yalnızca Tezâhür'ün İlkesi'dir; O'nun "Bâtın" oluşu yalnızca Tezâhür'e münasebetledir, "Kendin'de" İlâhlığa münasebetle değil.

manda ve mekânda hareket etmesi gibi ve kendisi de ölümlü bir varlık olduğu sürece bu boyutlarda hareket eder gibi somut olarak yaşar. O, bilinçli olarak, bu ilâhî boyutların birleştiği kesişme noktasıdır. Bu evrensel oyuna tamamen iştirâk etmiş olduğu halde, imkân dışı kaçış yollarıyla ilgili yanılsamalara geçit vermez ve asla kendini, mevcut tek gerçeklik olan manevî gerçekliğin dışında yaşayabileceklerini hayal eden dinsizlerin hatalı "dokunulmazlık alanı"na yerleştirmez.

Dünya, daimî veya geçici türden her neyi içerirse içersin, asla Tanrı'dan mücerred değildir. O daima bir boşluğa düşen ve uzaklığın soğukluğunda katılaşan aynı semâvî maddedir. Eşyanın sınırı ve bu sınırdan kaynaklanan afetler bu uzaklığa tanıklık etmektedir. Bilge, eşyada ve eşya yoluyla, hâlihazırda uzak olan ilâhî kaynağı ve aynı zamanda –sınırları ve ıstırapları göz önünde bulundurduğundan– kaçınılmaz olan ve sonunda dünyanın içine fırlatılacağı nihai düşüş noktasını görür; o, olgulardaki gel-gitleri, açılımı ve geri dönüşü, varoluşsal mucizeyi ve ontolojik sınırı ayırt eder.

Fakat hepsinin ötesinde Sûfî, "her şeyin O olduğu"nu "kalp gözü"yle kavrar; dünya, kendi hususî varoluşu itibariyle Tanrı olmasa da, yine de her an üzerinde asılı durduğu ve onsuz hiçliğe dönüşeceği aslî ihtimal veya kalıcı mucize itibariyle "Zâhir"dir. Bir anlamda dünya Tanrı değildir, ama diğer anlamda kendi ilâhî sebep-sonuç ilişkisi dolayısıyla "O'ndan başka bir şey" de değildir. Muhtemeldir ki kelimeler bu gizemi tatmin edici biçimde açıklamaya yetmeyecektir; fakat belli bir noktada dünya "Tanrı'dır" ya da aksi takdirde hiçbir şeydir. Tanrı dünya değildir ve onun içindir ki aynı zamanda "Bâtın"dan bahsetmeksizin "Zâhir"den bahsetmek imkânsızdır; Zâhir ancak Bâtın vasıtasıyla doğrudur.

Her insan adeta "İlk" ile "Son" arasında asılıdır. Her insan kadim konumdan düşmüştür ve ölümün tehdidi altındadır. Arkasında, kendinden önce olan İlâhî Kanun vardır, tam karşısında ise bu Kanun'un sonucu olan Yargı durmaktadır. Tanrı sade-

ce Yaratıcı olarak değil, aynı zamanda Kanun Koyucu olarak da "İlk"tir. Aynı şekilde insan nefs ve ruh aracılığıyla –Tanrı'nın sûretinde yaratılmış olan"[16]– cismânî biçiminden Varlık ve Nefs (Ben) kadar uzağa uzanmaktadır; bu şekilde o adeta "Zâhir"le örülmüştür ve kendisine hiçbir sınırın konamayacağı içindeki İlâhî kıvılcım sayesinde "Bâtın"a doğru açılmaktadır.

Ardışıklık bakımından biz "İlk"ten sudûr eden bir akışız (med); eşzamanlılık bakımından ise "Zâhir"le desteklenmiş bir müşahhaslaşmayız. O halde bize karşılık gelen bu akış, geçici olduğu hissini ve insan değil de hayvan olma pahasına, geri çekilmeye (cezir) –yani "Son"a doğru ilerlemeye– yönelik arzuyu içinde taşımak durumundadır; yine bize –ya da ferdiyetimize– karşılık gelen müşahhaslaşma ise, insanın yeter-sebebi bizatihi tezâhür değil de "Tezâhür-etmemiş-olan'ın tezâhürü" olduğundan, "Bâtın" olma bilincini içinde taşımak durumundadır.[17]

"Zâhir", "İlk" ile "Son" arasında yer almaktadır; "Bâtın" ise aynı anda hem "İlk" ve "Son", hem de ne o ne ötekidir; zira O Kendi'nde İlke olduğu kadar, Tezâhür'e dönüşmüş İlke'dir de.

"İlk"ten gelen, "Son"a dönmek zorundadır; insanın eskatolojik oyununun temeli işte budur. Sûfîlerin dediği gibi bizler, "Tanrı'dan, Tanrı'ya gönderilmiş bir mesaj"ız; fakat bu yolculuğu hür olarak yapmak durumundayız; zira hayvan değil, insan olduğumuz için kendi tabiatımıza sahip oluşumuzun sebebi özgürlüğün küllî tezâhürüdür. O halde özgürlük iki ucu keskin bir kılıç gibidir; fakat bu bir imkân olduğundan, gerçekleşmekten başka yolu yoktur; bundan dolayı insan da kaçınılmazdır. Özgürlük mantıksız olanın, yani biz gerçekte başkasının iradesiyle var olduğumuz ve ne yoktan yaratmaya ne de yok etmeye

---

16. Hinduizm'de ve başka geleneklerde çıplaklığın sahip olduğu kutsallık vasfı bundan dolayıdır. İnsan yaratıldığında çıplaktı, doğumunda da öyleydi ve yeniden dirilme anında da öyle olacaktır.
17. Maddecilerin ve dirimselcilerin (vitalistler) kabul ettiği gibi.

muktedir olduğumuz halde, sanki Varoluş bizden neş'et etmiş gibi, kendinden çıktığımız "İlk" ve kendine gittiğimiz "Son" olmayı isteme şeklindeki mantıksızlığın imkânını da beraberinde taşımaktadır.

Kendinden hiçbir şey elde etmemiş, her şey kendisine bahşedilmiş olan insanın, itaat için yaratıldığı da söylenebilir; onun özgürlüğü de ancak itaatten dolayı –ve itaat çerçevesinde– bir mana kazanmaktadır. Bunda herhangi bir tezat da yoktur; zira söz konusu çerçeve beşerî özgürlüğün tatmin bulmasına yetecek kadar geniştir; burada kastettiğimiz, olumlu özgürlüktür, yani doğruyu ve iyiyi seçen ve onları seçtikten sonra da kendi istidadına göre belli bir doğrunun ve belli bir iyinin lehine karar veren özgürlük.[18] Olumlu manada hür olmak, manevî açıdan ifade edersek, teslimiyeti seçmek demektir.[19] Bize, hissiyata ve fiile yönelik kabiliyetlerimiz bahşedilmeden önce varlık bahşedilmiştir. Bütün aslî muhtevasıyla birlikte varlık bize bahşedilmiş olsa da, o ancak şartlı olarak bize aittir; kontrolümüz dışında olan bir şeye tam olarak sahip olduğumuzu iddia etmenin abes olduğu açıktır. Modern insanın laneti, esas itibariyle tamamen hür olduğuna inanmasıdır ki gerçekte hiçbir mümkün bilincin bu şekilde hür olması söz konusu değildir. Bu ancak kendi düzleminden daha yüce bir düzlemde ve itaatin ötesinde, varlığın –Tanrı'nın inayetiyle bir olan marifet (*gnosis*) yoluyla– kendini aşarak bizatihi Özgürlüğe, yani mevcut olan tek özgürlüğe tekrar katıldığı tabiat-üstünde söz konusu olabilir. Fakat o zaman da Özgürlüğe sahip olan insan değildir; insana sahip olan Özgürlük'tür.

Modern insanın "mistikliği" bir başkaldırı mistikliğidir. Başkaldırı ruhu ile itaat ruhu arasında hiçbir geçiş noktası yok-

---

18. Prensipte veya fiiliyatta hakikate ya da küllî iyiye zıt olan, kısmî bir iyi değil.
19. *İslâm* kelimesinin manası da bundan başka bir şey değildir. Konfüçyüs'e göre "ebeveyne hürmet ve itaat insanlığın temelidir".

tur. Bunlar zeytinyağı ile su gibi ne birbirine karışmakta ne de birbirini anlamaktadır; farklı dilleri konuşmakta ya da birbiriyle uyuşmayan hayatları yaşamaktadır; şu kadarını söylemek gerekirse, aralarında aslî bir tahayyül ve hissiyat farkı vardır. Bu başkaldırı ruhunun, tanımı gereği yanlışı ve kötüyü hedef alan kutsal gazabla hiçbir ilgisi yoktur; bilakis o, kendini kurban gibi gösteren bir gurur halidir. Nefsin hem katılaşmasını hem de donmasını ifade etmektedir; –içinde nefret unsurunu da barındırdığından– manevî olarak ölümcül bir fosilleşme ve ancak aklın ve inayetin üstesinden gelebileceği hedefsiz bir galeyandır. Ve çoğu insanda akıl, öfkenin şehvetine karşı koyacak durumda olmadığından,[20] ancak bir patlama bu kabuğu kırabilir ve bu hengâmeyi yatıştırabilir; mucizelerin gerekli oluşu da bundandır.[21] Mucize *el-Bâtın*'ın, *ez-Zâhir*'in alanına hücum etmesidir.

Semâvî Cennet ise kutsanmışlardan oluşan topluluğuyla, zıt bir manaya sahiptir; orada mutlak manada bir çift-kutupluluk söz konusu olmadığından, "Zâhir"in, bütün zorunlu izâfîliklere yer açacak şekilde "Bâtın"ın alanına girmesi şeklindeki bir mana. Kıyas yoluyla ifade etmek gerekirse –her biri kendi tarzında "altın çağ"ı yeniden özetleyen– büyük Vahiyler, "İlk"in "gecikmiş" tezâhürleridir;[22] felâketler ise "peşinen" "Son"u tezâhür ettirmektedir.

Süregelen Varoluş mucizesinin bilincinde olmak, zihnî yoğunlaşmanın bir nevi tamamlayıcısı olan ihlâslı bir hatırlayış halinde yaşamak demektir. Buradaki hatırlayış hakikatle, bilinç/zihnî yoğunlaşma ise güzellikle ve erdemlerle bağlantılıdır. Varoluş'u görmek, bundan böyle eşyanın kalabalığında dağılıp

---

20. Öfke, kibirlilikle yakın akrabadır; Aziz Benediktus'a göre, öfkede ileri gitmek cehenneme götürür.
21. Dahası, her insanda, genellikle Tanrı'ya ve hakikatin kısıtlamalarına karşı kayıtsızlık şeklinde tezâhür eden gizli bir başkaldırı mevcuttur.
22. Bu –çok daha düşük seviyede olmakla birlikte– bahar zamanı, gençlik ve sabah gibi bazı tabiî olaylar için de geçerlidir.

gitmemek demektir; "arazlar"ı, sanki onlar bizdelermiş gibi ve "Öz"ü kaybetmeden algılamak demektir. İnsan olma durumunun özü ihlâstır.

Cennet nedir? Cennet salt Varoluş'un bâtın tabiatıdır. Bu tabiatla uyum içinde olmak, dönüşüm dalgasına kapılıp Ebedî Saâdet'e doğru akmak demektir. Varoluş'la uyum içinde olmak, teslim olmak demektir. Semâvî kanuna kendimizi teslim etmemiz ise kendi mâhiyetimizle, yani kendisiyle var olduğumuz ve eşyanın en derin tabiatına karşılık gelen mâhiyetle uyum içinde olmamız demektir. Varoluş olmasaydı biz de olmazdık; hangi sebeple ona başkaldırabiliriz ve hangi sebeple, sayesinde var olduğumuz, bizi biz yapan şeye karşı koyabiliriz? Varoluş'un mâhiyeti saadet yüklüdür. Bu mâhiyete muhalefet –muhtevaya ve arazlara yönelik putperestlik– bizi Ebedî Saâdet'ten uzaklaştırmakta ve kendi mümkünlüğümüzün çıkmaz sokağına ve kendi anlamsızlığımızın uçsuz bucaksız cehennemine hapsetmektedir. Ebedî Saâdet'in yokluğu ise cehennemden başka bir şey değildir; zira hiçbir hazzın olmadığı yerde tam zıttı var demektir. O halde beşerî varlıklar olarak kendimizi ondan mücerred kılamayacağımız Varoluş, düğümlerine ve çatlaklarına rağmen, mutluluktan oluşmuştur. Varoluş için geçerli olan şey Varlık için ve dolayısıyla her şeyin kaynağı olan Varlık-Ötesi için daha da geçerlidir.[23] Sûfîler, "Zât'ın Cenneti"nden (*Cennetü'z-Zât*) bahsetmekte tereddüt etmezler ki o *Tathâgata*'nın *Paranirvâna*'sından, bizatihi lambanın sönmesinin de fena bulduğu o yüce *Nirvâna*'dan* başka bir şey değildir.

"Nefs (Ben) nedir?" şeklindeki soruya, Cennet'le ilgili soruya verdiğimiz cevapla simetriyi koruyarak, şu şekilde cevap ve-

---

23. En azından, ayrıştırmaya ve yanılsamaya dayanan beşerî bakış açısından.

* *Nirvâna*, tıpkı ışığın veya ateşin sönmesinde olduğu gibi "sönmek, sona ermek" anlamına gelir. *Nirvâna*'nın en yüce halini ifade eden *Paranirvâna* ise söz konusu sönmenin/sonlanmanın da fenâ bulduğu, "fenâ fi'l-fenâ" benzeri bir durumdur (ç.n.).

rebiliriz: O, saf Aklın bâtın veya mutlak tabiatıdır; fakat o zaman da varoluşsal kemâl durumunda olduğu gibi itaatten veya teslimiyetten değil, idrâk ve tefekkürî yoğunlaşmadan bahsetmemiz gerekir; işte bu, "zât" ve "sonsuz bilinç" makamıdır. Yapay ve geçici biçimde "Varoluş" kavramıyla tanımlanabilecek evrensel kutup, Saflık, Bozulmazlık ve Rahmet sıfatlarıyla nitelenmektedir. "Bilinç" veya "Nefs (Ben)" şeklinde isimlendirebileceğimiz kutup –veya merkez– ise karşı konulmaz ve özgürleştirici mâhiyetteki nurânî bir eksen gibi Varoluş'a girmektedir.

Ez-Zâhir'e karşılık gelen yol, eylem yoludur ve aynı zamanda komşuyu sevme yoludur; itaat, hayırseverlik, amel ve faal bir Tanrı sevgisi yoludur. *El-Bâtın*'a karşılık gelen yol ise tefekkürî Tanrı sevgisi yoludur ve en tepede marifetin (*gnosis*), Nefs (Ben)'in bilgisinin yoludur. Fakat beşerî açıdan ifade edersek, her bir niyeti ve bakış açısını birleştiren şey, ihlâsın sıcaklığı ve tazeliğidir; o yoksa mutluluk da yoktur; ihlâs olmadan yaşamak, yaşar gibi yapmaktır, yani ölümde yaşamaktır.

Gerçeklik "iyi" midir, "kötü" müdür sorusuna verilebilecek iki mantıklı cevap vardır. Bunlardan ilki, Gerçekliğin ne "iyi" ne de "kötü" olduğudur; ikincisi ise iyi olduğudur. Eğer iyi mevcutsa, bu, Varoluş'un temeli hayırsever (muhsin) olduğu içindir. Eğer iyinin –dünyanın ve döngünün kendi küllîliklerinde tasavvur edildiği çok ufak miktarda– namevcut olması mümkünse, bu da Varoluş'un temeli veya mutlak Gerçeklik ne iyi ne de kötü olduğu içindir; çünkü o bir alternatifin veya karşıtlığın içine hapsedilemez. Anlaşılması mühim olan şey, bu farklılaşmamanın ya da aşkınlığın esasen kendini iyi olarak izhar etmek için böyle bir tabiata sahip olduğudur; yani iyi esasen daha yüksekteki farklılaşmamanın tabiatını izhar etmektedir. Parça izafî anlamda kötü olabilir; ama bütün, gerçeklik derecesi ne olursa olsun iyidir; bu manada dünya, geçici olarak barındırdığı olumsuzluklara rağmen olumlu bir tezâhürdür. Yine aynı şekilde, bir şey kötü ise bütün olarak değil, ancak par-

ça olarak öyledir. Nasıl ki iyi bütünleştirirse, kötü parçalar; iyi genişletir, kötü ise daraltır. Tanrı ancak kemâlâtta tezâhür eder, kemâlâtın yokluğunda değil; noksanın olduğu yerde ne bütünlük ne de merkez vardır. Kötü bir insan, kendisinin parçasından başka bir şey değildir.

Dünyaya yönelik üç tavır söz konusudur. Tam olarak ifade edildiğinde insanın-aşağısında ama yine de gerçekte fazlaca insanî olan ilki, duyulara ait olguları "gerçek" kabul etmek ve hiçbir sınır koymaksızın, yoğun bir istekle onlara teslim olmaktır; bu ise Tanrı'nın sadece "Zâhir" değil, aynı zamanda "Bâtın" da olduğunu ve O'nun "zâhirliği"nin, "bâtınlığı" olmaksızın hiçbir mana taşımadığını inkâr etmek demektir. Bu aynı zamanda Tanrı'nın sadece bizi yaratan "İlk" değil, yolculuğumuzun sonunda bizi bekleyen "Son" da olduğunu, önceki örnekte olduğu gibi biri olmadan diğerinin hiçbir mana taşımadığını da inkâr etmek demektir.

İkinci muhtemel tavır, salt bir tavır olarak kabul edilip diğer bakış açılarıyla bağlantısı göz ardı edildiğinde, dünyanın, ayartmanın ve günahın reddidir. Güzelliğin yerine sadece iskeletleri ve külleri, hazzın yerine fânîliği, hilekârlığı, iffetsizliği ve acıyı görmektir. Bu bakış açısından hareketle "Zâhir-Olan-Tanrı" diye bir şey yoktur; dünya sadece Tanrı olmayan bir şeyden ibarettir.[24]

Üçüncü muhtemel tavır ise, farklı vesilelerle, olguların metafizik aşkınlığı diye adlandırdığımız şeydir; yani dünyayı "ilâhî zâhirlik" sıfatıyla görmek ve bu "zâhirliğin", ona denk gelen "bâtınlığın" bir fonksiyonu olduğunun bilincinde olmaktır. Bu tavır, biçimler yoluyla, ama hiçbir şekilde önceki tavrın hakikatini, yani hiçbir görüntünün Tanrı olmadığını ve her görüntünün "bâtınlık"tan bağımsız olduğu sürece özel olarak "zâhirlik"ten neş'et eden karşıt bir tarafının bulunduğunu gözden ka-

---

24. Bedenî zühd, sadece bu bakış açısına dayanmamaktadır; ne şekilde tasavvur edilirlerse edilsinler, maddeye ve duyulara bağlılığı ortadan kaldırma amacı taşıması da mümkündür.

çırmaksızın mâhiyetlere ulaşmaktadır. Bilge, "Tanrı'yı her yerde görür", ama insan olarak mahkûm olduğu İlâhî Kanun'u hiçe sayarak değil.

Çağdaşlarımızın çoğu, bedenle ilgili günahın –ki onların gözünde bu hiçbir şekilde günah değildir– teolojinin "lanetlenme" diye adlandırdığı şeyi gerektirdiği fikrine karşı isyan etme eğiliminde olduğundan, bu meseleyi şu anda ele aldığımız öğreti ışığında incelememe izin verin. Cinsellik *ez-Zâhir*'in alanına girmektedir. Cismânî haz gerçekte sadece "Zâhir-Olan-Tanrı"ya aittir; doğrudan insana, yani ne herhangi bir yaratıcı güce, ne de haz sarhoşluğuna sahip olan insana değil. Bu bağlantıda insan, dünyevî genişleme konusunda İlâhî İrade'nin vasıtasıdır. Cinselliğin amacı nihai anlamda türlerin muhafazası ve fertlerin çoğalmasıdır; fakat cinsellik aynı zamanda ilâhlıktaki ilk örnekleri sayesinde veya sembollerin metafizik aşkınlığı sayesinde –ki ikisi de aynı kapıya çıkar– tefekkürî bir fonksiyona da sahiptir. Başka bir bakış açısıyla, beşerî olan hiçbir şeyin salt hayvânî olmadığını söyleyebiliriz; zira bizler "Tanrı'nın sûretinde yaratıldık". Cismânî haz, ilâhî olanın beşerî olana hücum etmesinin göstergesi olduğu kadar, ilâhî tabiata ait bir şeyi de iletmektedir; netice ise cinsel zevkin, ontolojik ciddiyeti düşünüldüğünde, bahsi geçen bu iki durum –üreme ve tefekkür– dışında, süflî konumlara düşüşü gerektiren bir kutsallık ihlâli olduğudur; "kimsenin boş yere Tanrı olmayacağı"nı söylemek de mümkündür. İnsanı anlamak, içinde bulunduğu şartların ontolojik ciddiyetini anlamaktır; bizim esasen cehennemi ya da Cennet'i hak edebileceğimizi anlamaktır.

Tefekkürî unsura gelince, bu unsur belli bir kutsal yasanın emrettiği ya da izin verdiği çerçeve dâhilinde kendine yer bulmak zorundadır; bundan dolayı onun geleneksel bir sosyal dengeyi resmen riske atmaması esastır. Ahlâk şüphesiz değişebilir, İlâhî İrade ise temelde aynı kalmaktadır; dahası O, beşerî toplumların çıkarlarıyla uyum halindedir.

Eğer kişi, *el-Evvel*'in bir sûretini oluşturmayı değil de –zira "*gözler O'nu göremez/idrâk edemez*"*– en azından O'nun alanına yaklaşmayı istiyorsa, yeryüzü Cenneti'nin kökenlerine geri gidebilmeli ve yaratılmış varlıklara karşılık gelen sayısız varoluşun ve bilincin, nurânî ve yine de kısmen maddî bir cevherde doğuşuna şahitlik etmelidir. Aynı şekilde, eğer kişi mevcut şartlarda *el-Âhir*'in gelişine yönelik bir fikir oluşturmayı istiyorsa, Tanrı'nın gelişinin göstergesi olacak tarzda bir madde patlamasına, ani değişikliğe veya varoluşsal çekilme haline şahitlik etmeye peşinen hazır olmalıdır. Önceden –kadim Ses'in patlayışını bölen– Sûr'un sesini duymaya ve algı dünyamızın parçalanmasına ve dönüşüme uğramasına şahitlik etmeye hazır olmalıdır.

Ez-Zâhir ise tam tersine, bizim her an ulaşabileceğimiz mesafededir daima. O'nun azametini, bizi çevreleyen ve içinde yaşadığımız bâkir tabiatta müşâhede ederiz; gökyüzünün derinliklerinde, dağların ihtişamında, denizlerin enginliğinde ve onların ebedîliğe dair ritimlerinde. "Zâhir-Olan-Tanrı"yı kutsal sanatın görkeminde ve sembollerinde de müşâhede ederiz. *El-Bâtın*'a gelince, O aynı anda hem çok yakın hem de sonsuz uzaktır. "O içimizde"dir; ama söylemeye gerek yok ki imkânlar ve bu aşağı dünya için tasarlanmış olan bir tahayyülün kaynakları tarafından ıskalanmaktadır. "Bâtın-Olan-Tanrı"yı hakikat tecrübesinde, "olağanüstü tabii" olan saf akletme mucizesinde ve aynı zamanda farklı derecelerde, erdemde ve inayette algılarız. Gerçekten de onun bir önseziden çok daha fazla bir şey olması muhtemeldir; zira İlâhî Nefs (Ben), Her yerde Hâzır ve Nâzır olması gereği merkeze ve kalbimizin sırrına nüfuz ederken, dilediği anda ayrılık "perdeleri"ni ortadan kaldırmaktadır.

Hayvan için yalnızca *ez-Zâhir* Tanrı'dır; sıradan inanan için yalnızca *el-Bâtın* Tanrı'dır; fakat "Allah vasıtasıyla bilen" (*el-'ârif bi'llâh*) için bu vechelerin her ikisi de Tanrı'dır ve aynı zamanda her ikisi de değildir; yani bu iki İsim, zorunlu bir çift-kutupluluğu temsil ettikleri sürece –veya böyle bir çift-kutupluluğun so-

---

* el-En'am 6/103 (ç.n.).

nucu olarak– kaçınılmaz olarak daha yüce bir terkipte, İlke'nin aslî birliğine dönüşmek durumundadır. "Bâtınlık"tan bahsetmek yine de Tanrı'yı "zâhirliğe" ait olarak ve Tanrı "Bâtın" olduğu sürece bu zâhirlikten bağımsız olarak tasavvur etmek demektir. Fakat Tanrı, Kendi tabiatına yabancı olan herhangi bir şeyle bağlantılı değil, Kendisi'yle Olan (*bi-Hî*) ve Kendi'nde Olan (*fî-Hi*) şeydir. O, Akıl tarafından "Allah'ın izniyle" (*bi-izni'l-Lâh*) tasavvur edilen gerçeklik mertebesine göre, ya her bir vechede ya da hiçbirindedir.[25]

Son olarak, bahis konusu dört İlâhî İsmi içeren Kur'ân ayeti, "*O her şeyi bilendir*" şeklindeki tasdikle sona erdiğinden, İlke'yi, bilinçten yoksun "konumlar"a veya "cevherler"e indirgemeye meyleden her bir hatalı yorum, peşinen devre dışı bırakılmıştır: Allah'ın –O'nu ister içkinlik ister aşkınlık bağlamında ya da başka herhangi bir muhtemel bağlamda tasavvur edelim– tezâhürleriyle veya yaratılışla mukayese edildiğinde bundan "daha az bir şey" olması söz konusu değildir. O, her şeyin sonsuz Sebebi olduğundan, her makul kemâle sahiptir. Dolayısıyla buna bilinç ve fiille ilgili kemâlât da dâhildir; ama bu, söz konusu kemâlât ile O'nun birlik ve teklik kemâli arasında herhangi bir zıtlık ihtimali olmaksızın böyledir. Bütün imkânlar O'nun Özü'nün sonsuzluğuna delâlet etmektedir. Bu da, söz konusu dört İlâhî İsmi içeren ayetin hemen öncesindeki ayetin manasına karşılık gelmektedir: "*O'na aittir göklerin ve yerin hâkimiyeti*" –yani sırasıyla ve izâfî manada *el-Bâtın* ve *ez-Zâhir*'i ve aynı zamanda *el-Âhir* ve *el-Evvel*'i temsil eden bu iki âlemin hâkimiyeti– "*ve O her şeye kâdirdir*".*

Allah, Bir'dir. "Zâhirlik-Bâtınlık" şeklindeki çift-kutupluluk –başka herhangi bir makul çift-kutupluluktan daha fazla– mutlak veya ezelî olmadığından, "bâtın" olan güneş ister istemez "zâhir"

---

25. Zira Akıl, "Tanrı'nın derinlikleri"ne –sırf Varlığa değil, yüce Nefs (Ben)'e– ulaşsa da, "şahsî tanrı"ya karşılık gelen Varlık olmadan hiçbir şey yapamaz.

* el-Hadîd 57/2 (ç.n.)

olan tarlanın üzerinde doğacaktır. "Tanrı gelecektir"; bu, doğmamız ve ölmemiz kadar kesindir. Bu noktada "Zâhir"in "Bâtın"a geri döneceği bile söylenebilir.[26] Bu bakış açısına veya bu sırra göre "Bâtın" "Son"a denk gelmektedir; öyle ki sıfatlar ve bakış açılarıyla ilgili bütün ayrımların ötesinde "*hiçbir şey kalıcı değildir, Allah'ın Yüzü hariç*".[27]

26. Eşyaya yönelik bu ikinci bakış açısı bir anlamda ilkinden daha da "gerçek"tir; fakat yine de ilki dünyanın sonunun müşahhas bir vechesine karşılık gelmektedir.
27. *Vechu'llâh*, yani *ez-Zât*. Fiiliyatta artık bir mertebe olmayan bu mertebede hiçbir "Zâhir" mevcut olmamıştır.

MUHAMMEDÎ OLGUYA YÖNELİK KAVRAYIŞLAR

Tıpkı Hıristiyanlık gibi İslâm da, İsâ'nın beşerî bir babaya sahip olmadığı, "Tanrı'nın Kelimesi" olduğu, bir Bâkire'den doğduğu ve hem İsâ'nın hem de Bâkire-Anne'nin, Lekesiz Doğum'un bir göstergesi olarak, doğumları sırasında "şeytanın teması"na maruz kalmama ayrıcalığına sahip olduğu öğretisine sahiptir. O halde Müslüman noktayı nazarından bile bu benzersiz ayrıcalıkların sadece ikincil bir mana taşıması veya belirleyici bir iz bırakmayıp "tesadüfen" ortaya çıkmış olması imkânsız olduğuna göre, Hıristiyanlar, Müslümanların nasıl olup da bu yüce gerçekleri, tenakuza düşmeksizin, daha sonra gelecek bir peygambere imanla uzlaştırabildiklerini sormaktadırlar. Bunu anlamak için –bütün metafizik deliller bir yana– şu hususu göz önünde bulundurmak gerekmektedir: Aslî Tevhîd, biri İsrâilî, diğeri İsmailî olmak üzere iki ayrı soyu ihtiva etmektedir; buna göre İsrâilî soyda Hz. İbrâhim'in yerini bir nevi Hz. Mûsâ alırken –yani Sinâ Vahyi Tevhîd'in ikinci bir başlangıcı olurken– Hz. İsmail'in çocukları için ise Hz. İbrâhim ilk ve benzersiz Vahiy sahibi olmaya devam etmektedir. Sinâ Mucizesi, Mesihî ya da İsevî mucize-

yi gerektirmiştir. Belli bir bakış açısından, muhteşem ve değiştirilemez bir şekilde Mûsevî soyu kapatan ve Kitâb-ı Mukaddes'i ikmal eden kişi İsâ Mesih'tir. Fakat Hz. Mûsâ'dan Hz. İsâ'ya ya da Sinâ'dan İsâ'nın Göğe Yükselmesi'ne uzanan bu döngü, gerçekte Tevhîd'in tümünü kapsamamaktadır; hâlâ İbrâhimî olan İsmailî soy bu döngünün dışına yerleştirilmiş ve belli bir biçimde ucu açık bırakılmıştır; o da kendi payına, Sinâcı ve İsevî özelliğe değil, İbrâhimî ve Muhammedî ve bir anlamda "çöle ait" ve "göçebe" özelliğe sahip olan şerefli bir ikmali gerektirmiştir.

Hz. İbrâhim, Hz. Mûsâ'dan önce gelmişti; o yüzden Hz. Muhammed de Hz. İsâ'dan sonra zuhûr etmek zorundaydı. Sinâ'dan İsâ Mesih'e uzanan "mucizevî döngü" kendini, sanki –zaman bakımından– tamamen farklı bir yapıya sahip olan başka bir paralel döngü tarafından kuşatılmış halde bulmaktadır; yani, tabiatında mündemiç olan bütün mutlaklık ve kurtarıcı güç sayesinde tek monoteist Hakikat bakımından daha fazla tebarüz etmiş ve başlangıçtaki basitliğe ve "Platoncu" aşkınlığa derinden meyletmiş olan bir döngü. İslâm ve İbrâhimîlik, aslen, ebedî ve her yerde hâzır ve nâzır olan İlâhî Güneş'le kavrulmuş tarih dışı göçebelerin dinidir. İnsan, bu Güneş'in yanında bir hiçtir: Halife Ömer'in eski dünyanın bir kısmını fethetmek zorunda olması ya da Peygamber'in keçisini sağmak zorunda olması pratikte aynı şeye tekabül etmektedir. Diğer bir ifadeyle, profan ve devasa anlamda hiçbir "beşerî yücelik" yoktur; dolayısıyla insanı boş şerefler peşinde koşmaya itecek hiçbir hümanizm de yoktur; izin verilen tek kalıcı ihtişam, kutsallıktır ve o da Tanrı'ya aittir.

İslâm, Hıristiyanlık'ın, Avrupalılaştıktan sonra artık temsil edemediği Kitâb-ı Mukaddes dünyasını zamanımıza kadar taşımıştır. İslâm olmasaydı, Katoliklik kısa zamanda Orta Doğu'nun tamamını işgal edecekti ve bu işgal Ortodoksluk'un ve diğer Doğu Kiliselerinin yıkımını ve dünyamızın Hint sınırlarına kadar Romalılaşmasını –dolayısıyla Avrupalılaşmasını– gerektirecekti; bu durumda Kitâb-ı Mukaddes dünyası da zeval bulmuş olacaktı. İslâm'ın, zamanı yerkürenin Kitâb-ı Mukaddes'e ait kısmında tutma –dolayısıyla Avrupa'yı dışlama– ve İsâ'nın dünyası olan

İbrâhim'in dünyasını sağlamlaştırma ve aynı zamanda evrenselleştirme rolü üstlendiği söylenebilir. Yahudilik'in göçe maruz kalması ve dağılması, Hıristiyanlık'ın ise Romalılaşması, Helenleşmesi ve Germenleşmesi üzerine Tanrı bu tek taraflı gelişmeden ötürü –Tekvîn kitabının dilini kullanacak olursak– "pişmanlık duymuş" ve asıl Tevhîd'in muhiti ve zemini olan çölden, İslâm'ı ortaya çıkarmıştır. Burada, farklı zâhirîliklerin (*ekzoterizm*) konumlandıramadığı ve onlardan bunu beklemenin de abes olacağı bir itidal ve telafi oyunuyla karşı karşıyayızdır.[1]

İslâm'da sadece İslâm dininin önceki dinlerin bir tamamlayıcısı ve bundan dolayı Hz. Muhammed'in de "Peygamberliğin Mührü" (*Hâtemü'n-nübüvve*) olduğu değil, aynı zamanda –İbrâhim'e, Musa'ya ve İsâ'ya ait olan– önceki peygamberlik misyonlarının da "Muhammedî vekâlet" kapsamında yerine getirildiği söylenmektedir. O halde bu sadece İslâm'da Hz. Muhammed'in

---

1. Bu satırları okuduktan sonra Titus Burckhardt bize İbrahim-Muhammed döngüsü hakkında aşağıdaki düşünceleri aktardı: "Arap dilinin, bütün yaşayan Sâmî dillerinin en eskisi olması son derece mühimdir. Bu dilin fonetiği, biri hariç çoğu eski Sâmî alfabelerinin bütün seslerini muhafaza etmektedir; morfolojisini ise Hz. İbrahim'le hemen hemen çağdaş olan meşhur Hamurabi kanunlarında bulmak mümkündür." – "Gerçekten de Mekke, Hz. İbrahim ve Hz. İsmail tarafından inşa edilmiş olan Kâ'be ile birlikte –hem İsmâil'in nebevî rolünü göz ardı eden Yahudilik, hem de aynı bakış açısını tevarüs eden Hıristiyanlık tarafından– unutulup giden kutsal şehirdir. Kudüs'teki Mabed, İsâ Mesih için ne ise, Peygamber için –en azından belli bir anlamda– aynı şeyi ifade eden Mekke'deki mabed de, köşe taşı olan, ama 'inşa edenler tarafından reddedilmiş taş' gibidir. İsmail'e ait bu mabedin ve aynı zamanda İbrahim-İsmail-Muhammed şeklindeki –Arap Peygamber'in İsmailî soydan geldiği– bu silsilenin unutulması, bu çifte etken, bize eşyaya yönelik ilâhî tasarrufun, geometrik olanı görünmeyenle bir araya getirmekten hoşlandığını göstermektedir. Kâ'be'nin İbrahimî kökeninde geçmişe dönük bir Müslüman efsanesi görenlerin ve bunu yaparken de çoğu göçebe ve yarı göçebede olduğu gibi eski Arapların da hem olağanüstü hem de dikkatli bir soy hafızasına sahip olduklarını tamamen göz ardı edenlerin görüşlerine hiçbir önem atfedilemez."

bizatihi Logos'la özdeşleştirildiği anlamına gelmemekte –ki hiçbir din Logos'u kendi kurucusuyla daha az özdeşleştiriyor değildir–, aynı zamanda önceki peygamberlerin bizatihi İslâm çerçevesinde bir fonksiyon icra ettiği, yani bir örneklik ve bazen de bâtınî (*ezoterik*) bir ilham fonksiyonu icra ettiği anlamına da gelmektedir.

Müslüman dininin kendini ne şekilde önceki tektanrıcılıkların (*monoteizm*) tamamlayıcısı ve birleşimi olarak gördüğünü göstermek için, her şeyden önce, bu dini oluşturan temel unsurların *el-îmân*, *el-islâm* ve *el-ihsân* olduğunu hatırlamamız gerekir ki bu terimleri lâfzen değilse bile yeterli bir şekilde "İman", "Şerîat" ve "Tarîkat" şeklinde sunmak mümkündür. "İman" üç monoteizmin ilkine, yani Hz. İbrâhim'e ait monoteizme; "Şeriat" ikincisine, yani Hz. Mûsâ'ya ait monoteizme; "Tarîkat" ise üçüncüsüne, yani Hz. İsâ ve Hz. Meryem'e ait monoteizme karşılık gelmektedir. İbrâhimîlik'te "Şerîat" ve "Tarîkat" unsurları adeta "İman" unsuru tarafından yutulmuş durumdadır. Mûsevîlik'te baskın olan ve bunun sonucunda "İman" ve "Tarîkat" unsurlarını yutan unsur "Şerîat"tır. Hıristiyanlık'ta da "Tarîkat" unsuru diğer iki unsuru yutmuştur. İslâm ise kendi payına bu üç unsuru yan yana, dolayısıyla mükemmel denge halinde içermeyi hedeflemektedir; *imân*, *islâm* ve *ihsân* şeklindeki üç unsur öğretisi de buradan kaynaklanmaktadır.

İmân, yani "İnanç", temelde, Tanrı'nın Birliği'ne ve Hz. Muhammed'in peygamberlik vasfına yönelik ikili Şehâdeti ihtiva etmektedir. *İslâm*, yani "Şerîat", şu beş ritüel yükümlülüğü ihtiva etmektedir: Yukarıda bahsi geçen ikili Şehâdet, farz namaz, oruç, zekât ve hac. *İhsân*'a, yani "Tarîkat"e gelince, bunun merkezî ya da en aslî dayanağı "Tanrı Zikri"dir (*zikrullâh*) ki buna yönelik usûller nihai olarak "bâtın ilmi"nin (*ilmu'l-bâtın*) konusu olmaktadır; bu da "Tarîkat"in muhtevasının zâhirî (*ekzoterik*) terimlerle tanımlanamayacağı anlamına gelmektir. *İhsân*, "zâhir âlimleri"nin (*ulemâ-i zâhir*) değil, Sûfîlerin alanıdır.

Bütün peygamberler, zorunlu olarak, bütün erdemlere sahiptir. Bununla birlikte, İslâm'a has bir bakış açısına göre, yukarıda ortaya konan açıklamaları reddetmeksizin, İnanca ait erdem-

leri Hz. İbrâhim'e, Şerîat'a ait erdemleri Hz. Mûsâ'ya ve Tarîkat'e ait erdemleri de Hz. İsâ'ya atfetmek mümkündür; ve eğer İslâm, bu şematik düzene binaen, Hz. Muhammed'de bütün bu vasıfların birleşimini görüyorsa, bunu, *imân-islâm-ihsân* terkibi kapsamında ve bu vasıfların açık olarak tezâhürünü vurgulamak amacıyla yapmaktadır. Belli bir erdemin, aslında her bir erdemin, belli bir yönden şu veya bu peygambere ait olduğu da söylenebilir. Dolayısıyla, belli bir sıfat Hz. İsâ'ya atfedildiğinde bu atfın *ihsân*'a münasebetle olduğu kabul edilir; ama söylemeye hacet yok ki bu, *ihsân*'ı Hz. İsâ'ya münhasır kılmaksızın böyledir. Diğer bir ifadeyle, her bir aslî erdem, ya İman veya yakîne ya Şerîat veya itaate ya da Tarîkat veya sevgiye ya da kutsiyete bağlı kabul edilebilir. Erdemlerin bu üç unsurdan birine veya diğerine biraz daha hususî olarak atfedilmesi, söz konusu ilkeyi geçersiz kılmaz.

Bu Arap Peygamber'in kayıtsız şartsız "yaratılmışların en iyisi" ve Logos olarak, yani diğer "Elçiler"in bir şekilde kendisine dâhil olduğu bir varlık olarak görülebiliyor olması, yeryüzünden semâvî katmanların en yükseğine ya da yalnızca Hz. Muhammed'in hakikî manada Logos'la özdeşleşebileceği yer olan "İlâhî Arş"a kadar uzanan kozmik bir dilimin olduğu gerçeğinden dolayı, eşyaya yönelik kabul edilebilir bir bakış açısıdır; ve bu, özel bir İlâhî İrade, yani bizatihi İslâm'ın yükselişini ve aynı zamanda söz konusu kozmik dilimin varlığını emreden irade dolayısıyla böyledir: her bir *Avatâra*, kendisi için ayrılmış olan kozmik dilimin "Logos"udur.[2] Buna göre, belli bir din kurucusunda Kelime'nin yegâne canlı timsalini görmek, sadece bir bakış açısı sorunu değil, kendilerini kendi manevî dilimleri içinde hapsolmuş bulanlar için aynı zamanda nesnel gerçeklik sorunudur da; ve bu, ilgili peygamberin diğer din kurucusuyla aynı avatarvâri genişliğe sahip olup olmadığını –veya misyonunun tabi-

---

2. İslâm'a göre Peygamber'in "Mi'râc Gecesi" (*Leyletü'l-Mi'râc*, "Yükselme Gecesi"), işte bu dilime ait "yansıtma" veya "oluşum"a karşılık gelmektedir.

atının fonksiyonunda ya da mesajının yapısı gereği buna sahip olmasının gerekip gerekmediğini– bilme sorunundan bağımsızdır; zira Tanrı için önemli olan sadece temsilcinin şahsiyeti değildir. Tanrı için önemli olan, ikisi bir arada olacak şekilde, temsilcinin şahsiyet bütünlüğü ve misyondur. Bu bütünlük, ilgili biçimler ne olursa olsun, daima tam olarak Tanrı'nın Kelimesidir; bundan dolayı, aslî ve kurtarıcı Hakikat'e ait bir mutlaklık ve sonsuzluk unsuru oluşturmaktadır.

Bu söylediğimiz şey, yalnızca Tanrı'nın benzersiz olduğu şeklindeki ilkenin, mesela Budizm'de sayısız Budhaların mevcut olduğu öğretisiyle ifade edilen metafizik ilkenin bir açıklaması işlevi görebilir. Burada kozmik dilimler konusu üzerinde ısrarla durmamızın sebebi, aslen ortodoks olan bütün dinlere meşruiyet tanıyanların, genellikle kendilerini Hakikat'in birliğiyle sınırlandırmalarıdır ki bu, zâhirî (*ekzoterik*) iddiaların açıklanmadan bırakılmış veya basbayağı hata olarak bile görülüyor olması bakımından bizatihi yeterli değildir; büyük Vahiylerin aslî ve kurtarıcı muhtevası düşünüldüğünde [Hakikat'i sınırlandıran] böylesi bir varsayım kabul edilemezdir.

Dinler, merkezinde İlâhî İlke veya nirvanik Gerçekliğin yer aldığı "evrensel çember"in çok sayıdaki dilimlerine benzetilebilir. Tanrı benzersizdir; Logos'un canlı timsalinin ise, belli bir dilim söz konusu değilse eğer, benzersiz olması asla mümkün değildir.

İslâm'da, dışarıdan bakıldığında rahatsız edici bir orantısızlık gibi görünen şey, Peygamber'in sahip olduğu bariz beşerî üslup ile onun ilâhî elçiler veya bütün yaratılmış varlıklar hiyerarşisinde üstün bir konumda bulunduğu iddiası arasındaki çelişkidir. Her bir dine has olan totaliterlik, İslâm'ı sırf Hz. Muhammed'i bütün Logos'la özdeşleştirmeye mecbur kılmaktadır; bu durumda diğer peygamberler sadece bu Logos'a ait belli fonksiyonları temsil edebilmektedir; fakat İslâm'ın, insan tapınması (*antropolatri*) ve insanî büyüklenme (*titanizm*) tehlikesinden kendi tar-

zınca kaçınmaya çalışması dolayısıyla İslâm Peygamberi avatarcı tarzda insanüstü olma hakkına sahip bulunmadığından, Semâvî Otorite adına konuşan hiçbir sözcünün de insanüstü olmasına izin verilmemiştir. Bir yandan Hz. Muhammed'in ancak bir "beşer" olması mümkün olmakta ve bu, İslâmî bakış açısından, onu insan türüne ait küçüklük ve karmaşıklık özelliği biçiminde kendisini sunmaya mahkûm etmektedir; diğer yandan da, yukarıda işaret edilen bariz sebepten dolayı, onun insan türünün zirvesine yerleştirilmesi gerekmektedir.[3] İslâm'da, sözcünün kaçınılmaz küçüklüğünü –ki yaratılmış olmak demek, küçük olmak demektir– telafi eden şey, Peygamber'in, bütün olarak Logos'la bâtınî özdeşleşme yoluyla yüceltilmesidir; beşerî küçüklük ile metafizik büyüklük arasında bir nevi boşluğun, avatarcı bakış açısından aynı anda hem ilâhî insan hem de insanî Tanrı olan İnsan-Tanrı'yla doldurulan bir boşluğun ortaya çıkması bundan dolayıdır.

Peygamber'in bu basitliği veya gönüllü küçüklüğü, gerçekte onun samimiyetinin kesin bir delilidir; zira İsâ Mesih'ten sonra gelen bir sahtekâr, kendisini de "Tanrı'nın Oğlu" ilan etme fırsatını kaçırmazdı. Buradaki samimiyet çok daha çarpıcıdır; zira Peygamber, ne beşerî ne mantıkî açıdan kendi menfaatine olmasına rağmen, İsâ Mesih'in bâkire doğumunu kabul etmiştir; hiçbir zaman da insanüstü biri olarak görünmeye çalışmamıştır.[4] Hal böyle olmakla birlikte, Hz. Muhammed tartışmasız biçimde bir zâhiddi. Onun birden fazla eşinin olduğu malum-

---

3. Gazzâlî, inkarnasyon (*hulûl*) öğretisini reddetme gayreti uğruna, asanın Hz. Mûsâ tarafından yılana dönüştürülmesinin, İsâ Mesih tarafından ölülerin diriltilmesinden daha büyük bir mucize olduğunu kabul etmekte tereddüt etmemiştir. Korkunç bir hata; zira kişinin ilâhî emirle asasını atması ve sonra da yılandan kaçması bir mucize serdetmek anlamına gelmemektedir; burada büyük bir harikanın olduğu doğrudur, ama Hz. Mûsâ'nın bunda hiçbir dahli yoktur.
4. Peygamber, samimi bir ortamda bulunduğunda veya tebliğ arefesinde iken, Krişna'yı ve bize yakın ve daha da mutevazı bir tarzda Dakşinesvar'ın Paramahamsa'sı olan Ramakrişna'yı hatırlatan bir parça muzip sadeliğe sahipti.

dur; gerçi bu, yüzlerce eşe sahip olan Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman'la mukayese edilemeyecek kadar azdır; ama yine de, Peygamber'in kendi bakış açısından kudsî mâhiyete sahip olan bu çok eşlilik durumu hariç, kendisi hiçbir zaman doyasıya yemek yememiş, gecelerini ibadetle geçirmiş ve çok fazla ihtiyaç duymadığı her neyi varsa sadaka olarak vermiştir. Siyasî tavrına gelince, İslâm'ın zâhirî ahlâkının Eski Ahid'in zâhirî ahlâkıyla benzer olduğunu hatırlatmak yerinde olur. Bu ahlâk, *a priori* olarak zühdçü veya mistik değil, pratiktir; dolayısıyla her şeyden önce sosyaldir. Aslî, yani erdemlere ait olan ahlâk, başka ve fakat paralel bir dilime ait olmakla birlikte yine de bağımsız olan sosyal ahlâkı öncelemektedir; tıpkı cevherin arazları dışarıdan değil de içeriden belirlediği tarzda, zâhire doğru hareket etmektedir; bu şekilde bütün hareketlerimizde mündemiç olması arzulanmaktadır.

Konuya devam etmeden önce şu açıklamaları yapmak elzemdir. Batılılar kendilerini, Hz. Muhammed'i doğrudan veya dolaylı olarak bazı gaddarca fiillerden dolayı kınamaya mecbur hissetmektedirler ve bunu yaparken de ya kurbanların mutlak sûrette masum olduğu önyargısından ya da hiçbir suçlunun böylesine sert bir muameleyi hak etmiş olamayacağı yanılgısından hareket etmektedirler. Müslüman cenahından ise buna, söz konusu muamelenin, geçerli suç durumu diye bir şeyi var saydığımızda, reddedemeyeceğimiz ahlâkî veya fizikî bir suça yönelik uygun bir tepki olduğunu söyleyerek cevap vermek mümkündür. Her hâlükârda bunun böyle olmadığını ispatlamak imkânsızdır ve psikolojik bilgi bunun tam tersini gösterse de bazı tarihçilerin en temel amillere başvurma eğilimi de ne meseleyi açıklamaya ne de problemi kendinde çözmeye yardımcı olmaktadır. Hiciv üstadı şair Kâ'b'ın haince öldürüldüğü inkâr edilemez; fakat kadın peygamber Debora zamanında Yudit, Holofernes'e; keza Yahel de Sisera'ya farklı davranmamıştı.* Bütün bu örneklerde, ister siyasî ister manevî, ister her ikisi birden olsun, ihanetin

---

* Judit 10-13; Hakimler 4-5 (ç.n.).

haince işlenmiş olmasına dayanarak, ahlâk-üstü bir sebep-sonuç ilişkisi bulabiliriz. Eğer bazı durumlarda vasıtaların sonucu itibarsızlaştırdığı doğru ise başka durumlarda da sonucun vasıtaları kutsallaştırdığı aynı şekilde doğrudur; dolayısıyla bu, şartla ve orantılarla alakalı bir mesele olmaktadır.[5]

Bu açıklamayı yaptıktan sonra tekrar ana konumuza dönecek olursak, Kur'ân, "*Allah'ın Resulü'nde sizin için güzel bir örneklik vardır*" diye buyurmaktadır ki bu boşuna değildir. İhlâslı Müslümanlarda gözlemlenebilecek erdemler, bu erdemlerin Sûfîler arasında ortaya çıkardığı menkıbevî haller de dâhil olmak üzere, Sünnet tarafından Peygamber'e atfedilmektedir. O halde bu erdemlerin, İslâm'ın kurucusu bunların en yüksek seviyede canlı örneği olmaksızın asırlar boyunca uygulanarak günümüze kadar gelmiş olması düşünülemez. Aynı şekilde, bu erdemlerin başka bir yerden alınmış olması da düşünülemez – ki bu durumda nereden diye sormak lazım gelir–; zira bunların tertibi ve tarzı özel olarak İslâmîdir. Müslümanlar için Peygamber'in ahlâkî ve manevî değeri bir soyutlama ya da farazî bir konu değildir; o, yaşayan bir gerçekliktir ve sahihliğini ispatlayan da işte budur; bunu inkâr etmek, bir sebep olmaksı-

---

5. Burada açıklığa kavuşturulması gereken çok hususî bir nokta daha var ki o da Kâ'b örneğinin, Şimey örneğindekine benzer bir büyü özelliği sergilemesidir: Şimey ima yoluyla Dâvûd'a –ve bundan dolayı Peygamber-Kral'ın nesline– lanet etmişti; Dâvûd bu öfkeyi Tanrı'nın bir gazabı olarak gördü; daha sonra tekrar güç elde ettiğinde de Şimey'in lanetini kabul etti ve onun hayatını bağışlayacağına yemin etti. Fakat –bu yemin sadece Dâvûd için bağlayıcı olduğundan– Şimey'in ettiği ve etkisi hâlâ devam eden laneti Süleyman'dan savmak için ölmeden önce Süleyman'dan bu lâini kılıçtan geçirmesini istedi; zira lanetin büyüsü ancak sahibine geri çevrilmek sûretiyle etkisiz hale getirilebilirdi. Bu Kitâb-ı Mukaddes kıssasının geri kalanından hareketle şunu da eklememiz gerekir ki, Süleyman, babasının bariz biçimde birbiriyle çelişen bu isteklerini, nihai hükmün suçlunun söz konusu tavrına bağlı olduğu ilâhî muhasebe konusu olan bir çeşit imtihanda toplamıştır; bu şekilde Şimey, Tanrı'nın hükmünü apaçık görülebilecek hale getirirken kendi kaderinin sorumluluğunu da üstlenmiştir.

zın sonucun olabileceğini iddia etmek demektir. Dahası bu erdemlerin Muhammedî özelliği, velîlerin az veya çok gayri şahsî etkisini de açıklamaktadır. Hz. Muhammed'e ait olan erdemlerden başka hiçbir erdem yoktur; dolayısıyla bu erdemler ancak onun örnekliğini taklit edenler tarafından tekrar edilebilirdir. Peygamber de bu erdemler yoluyla ümmeti arasında yaşamaya devam etmektedir.

Bir Müslüman'ın bu özel yücelik olgusu dışında hiçbir şey görmüyor oluşu, herhangi bir dinî zihniyete has öznelliğin kefaretidir; başka muhtemel yücelik hallerine yönelik bütün can sıkıcı ve rahatsız edici yanlış anlamalara rağmen, Müslüman'ın kendi "tahayyül eksikliği"ni, kendisinin zâhirî olarak ihmal ettiği şeyi bâtın olarak ve keyfiyet bakımından fark etmesini sağlayacak bir tavırla telafi ettiğini –ya da telafi etmesi gerektiğini– söylemek tamamen zaiddir. Burada, dünyevî bir İlâhî tezâhür olarak "Peygamber sevgisi"ne ya da Logos sevgisine dair bütün sistemi bulmak mümkündür. İnsan, Tanrı tarafından sevilebilmek için beşerî Logos'u sevmek durumundadır. Peygamber'i sevmek, pratik anlamda, Sünnet'in kalıbıyla bütünleşmek demektir; dolayısıyla bu, Tanrı'nın huzurunda aslî insan ölçüsüne (*fıtrat*), O'nun tarafından onaylanmış tek ölçüye bürünmek demektir.

Avatâra, İlâhî İnsan ve beşerî Tanrı'dır; takribî ifadeyle, İslâm bu sıfatlardan ilkini, Hıristiyanlık ise ikincisini seçmiştir. Buradaki "İlâhî İnsan": Kâmil insan, kadim ve örneklik oluşturan –yani Yaratıcı'nın bozulmamış tasviri, ama yine de İlâhlık değil, tasvir– manası taşımaktadır. "Beşerî Tanrı" ise: Nefsi hem nefs hem de Rûh'tan oluşan bir öz haline getirecek şekilde beşerî bir biçime can veren İlâhî Rûh manası taşımaktadır.

Bir Batılının İslâm'a yönelik yaklaşımında önünde duran engellerden birinin, Peygamber'in kutsallığı konusu olduğunu görmüştük. Buradaki zorluk esasen, Hıristiyan bakış açısının

bu konuyu İslâm'ın ele aldığı zaviyeden değil de farklı bir zaviyeden ele almasında yatmaktadır. Söz konusu farklılık belki de en iyi şu tasvirlerle ortaya konabilir: *a priori* olarak, en azından olağan tezâhürü bakımından şeklî kemâle yönelik olan bir tür kutsiyet mevcuttur; dairenin biçimlerin en mükemmeli olması gibi veya normal geometrik şekillerin asimetrik veya düzensiz ve dolayısıyla gelişigüzel şekillerle mukayese edildiğinde mükemmel olması gibi velî de mükemmeldir. Bununla birlikte kutsiyetin, biçimin kemâline değil de cevherin yüceliğine denk olarak tezâhür ettiği başka bir hal de mevcuttur. Bu durumda, cevheri ne olursa olsun dairenin veya küpün mükemmel biçimler olduğunu söyleyebileceğimiz gibi, aynı şekilde, hangi biçimde olursa olsun altının veya elmasın da yüce cevherler olduğunu söyleyebiliriz.

Bir İsâ Mesih veya bir Budha örneğinde, bunların kutsallığının zâhirî olarak biçimlerinin mükemmelliği dolayısıyla ispatlanmış olduğu söylenebilir; dolayısıyla bunların sahip olduğu mükemmel biçimi fark etmekten aciz olan kişi bir aziz değildir. Öte yandan, bir Krişna, bir Hz. İbrâhim veya bir Hz. Muhammed örneğinde ise bunların yaptığı her şeyin, biçimden dolayı değil cevherden dolayı kıymetli olduğu veya kutsallık içerdiği söylenebilir; bu fiili meşru ve yüce kılan ve onu müsbet bir işarete ve kutsama unsuruna dönüştüren şey cevherdir.

Hıristiyanlar, semâvî bir tabiata sahip olan kişinin bunu fiilleriyle ispatlayacağını söylerken; Müslümanlar ise semaâvî bir tabiata sahip olan kişinin, ancak fiillerinin semâvî özellik taşıyabileceğini söylemektedir. Şüphesiz cevher bakımından kutsallık tabii olarak mükemmel olmayan fiilleri dışlarken, görünüş itibariyle müphem olan fiilleri dışlamamaktadır. Cevher bakımından kutsiyet olmaksızın, biçim bakımından kutsiyetin olması ise imkânsızdır; fakat kutsiyet olmadan da mükemmele yakın bir biçimin olması –yani riyakârlık–, son derece cılız bir itibara sahip olsa da, gayet mümkündür. Krişna sütçü kızlarla âlem yapsa bile yine de Krişna olarak kalmaktadır ve onun yaptığı bu âlem, özgürleştirici Sonsuz'a dair bir şey taşımaktadır. Bunun tam tersi durum-

da, İsâ Mesih tarafından kınanan Ferisîler* ne kadar kılı kırk yararak resmî şeriata uyma gayretinde olurlarsa olsunlar, bu onları aziz kılmaya yetmemektedir; bilakis durum bunun tam tersidir.

Hıristiyanlık'ta azizlerin çoğu, münzevîlerden değilse bile keşişlerden veya rahibelerden oluşmaktadır; gerçi krallardan ve savaşçılardan da aziz olanlar vardır. İslâm'da ise velîlerin çoğu –yani köken itibariyle velî olanlar– savaşçılardan ya da en azından girişimci insanlardan oluşmaktadır. Bununla birlikte, belli bir dönemden itibaren Sûfîlerin çoğunluğu, yeri geldiğinde vaaz verme durumu hariç, dünyadan el etek çekmiştir. Peygamber'in kendisi söz konusu olduğunda ise –İslâm'ın kendine has duruşu göz önünde bulundurularak– Allah'ın, Resûlü'nün sadece bir insan olduğunu ve insan kaderinin de değişime açık ve önceden bilinemez oluşunu göstermek adına, Resûlü'nün bu dünyadan göç ettikten sonra ilâhlaştırılmasını önlemek için, Peygamber'in hayatına bazı beklenmedik unsurlar yerleştirdiği intibaı edinmek mümkündür. İslâm'ı, cevher bakımından kutsallık konusunda ısrarcı olmaya ve dünyanın arızaları ve geçicilikleriyle alakalı – ve tayin edici bir ölçüye yönelik değerden yoksun olan– bir "fiil"in ötesini, bu faaliyetten bağımsız olan bir "varlığı" görmeye iten şey de, eşyanın bu yönü olmaktadır; bu "varlık" veya bu kutsallık, kendi eğilimleri vasıtasıyla ve kendi tezâhürlerinin üzerine serptiği manevî koku vasıtasıyla, ona şahit olanlar için izhar olunmuştur.[6] Bir yandan Müslüman, Mesaj'ın mutlak hakikatin-

---

* Hz. İsâ döneminde Filistin'de varlık gösteren üç Yahudi grubundan biri (diğer ikisi Sadukîler ve Essenîler). Bu grup İnciller'de Tevrat hükümlerine/Yahudi şeriatına yönelik aşırı detaycılıkları sebebiyle tenkit edilmektedir (ç.n.).

6. Japon Budizmi'ndeki meşhur "çay seremonisi", Tanrı'nın nüfûz ettiği sıradan insan fiillerine bile konu olabilecek bu içselleştirici tezâhürün –ya da bu "Boşluğun tezâhürü"nün– ayini haline gelen bir örnektir. "Çay seremonisi" muhteşemdir; ama ahlâkî yüceliğinden dolayı değil, bir varlığın" ya da bir irfanın (*gnosis*), aksi halde önemsiz olan bir faaliyette zâhir kılınması ve bu şekilde "varlığın" derinliği ile fiilin basitliği arasındaki zıtlığın vurgulanmasından dolayı-

den Elçi'nin bütün olarak kutsal olduğu sonucuna varmakta, Hıristiyan ise tam tersinden hareket etmektedir; diğer yandan da Müslüman, Peygamber'i tanımış olmalarından dolayı onun benzersiz oluşuna şahitlik eden kişilerin tanıklığına dayanmaktadır.

O halde peygamberliğin metafizik temeli hakkında birkaç şey söylemek kaçınılmazdır. İnsan, "İlâhî Şahsın" yardımı –ve "kutsaması"– olmadan, hiçbir mertebede "Nefs (Ben)"i tanıyamaz. Benzer şekilde "tezâhür etmiş Tanrı"nın, yani kozmik cevherdeki ilâhî yansımanın yardımı ve "kutsaması" olmadan da "İlâhî Şahıs"a yaklaşamaz. İsâ Mesih, "Benim aracılığım olmadan hiç kimse Baba'ya ulaşamaz"* demiştir. Bir hadiste de "Hiç kimse Hz. Peygamber'e uymadan Allah'(ın rızasın)a ulaşamaz"** denmektedir.

Gerçekten de üç büyük teofani (tecellî) veya üç ilâhî unsur (*hipostas*) mevcuttur ki yukarıdan aşağıya doğru ilk sırada Varlık-Ötesi ya da Nefs (Ben), yani Mutlak Gerçeklik, *Âtmâ*; ikinci sırada yaratan, vahyeden ve yargılayan Varlık ya da Rab; üçüncü sırada ise Kendisi de üç hale sahip olan tezâhür etmiş İlâhî Rûh yer almaktadır. Bu haller, Evrensel veya Melek-i A'zam'a ait Akıl (*Intellect*), insan kelâmında vahyolunan İnsan-Logos ve "ne yaratılmış ne de yaratılmamış" olup insan türüne kendi merkezî, mihverî ve "azametli" mertebesini, diğer yaratılmışlara göre fiilen ilâhî olan mertebeyi sunan, kendimizde mevcut olan Akıl'dır.

---

dır. Başka bir düzleme ait bir örnek, Abdülkâdir el-Geylânî'nin hayatında yer almaktadır. Bu velî, kediler hakkında küçük bir hikâye anlatmakta ve dinleyenlerin hepsi, büyük bir din âliminin harika vaazını sıkılarak dinledikten sonra, manevî coşkuya kapılıp ağlamaktadır.

* Yuhanna 14:6 (ç.n.).

** Benzer mealdeki hadis ve ayetler için bk. "Kim bana itaat ederse Allah'a itaat etmiş olur" (Buhârî, "Cihad", 109; Müslim, "İmaret", 32-33), "*Resûl'e itaat eden Allah'a itaat etmiş olur*" (en-Nisâ' 4/80; Âl-i İmrân 3/31) (ç.n.).

İslâm gibi son derece katı biçimde birleyici ve –içkinci değil bilakis– aşkıncı bir bakış açısında, "Peygamber'e yapılan salât-u selâmlar"ın sahip olduğu muazzam önemi açıklayan şey "tezâhür etmiş Tanrı" şeklindeki bu sırdır; bu uygulama Resûl'ün bir manada "İlâhî" karakteri adına yapılmış olmasa anlaşılmazdı. Peygamber'in kişiliğiyle ilgili geleneksel rivayetler, tezâhür etmiş Logos'un hem tartışmasız biçimde beşerî hem de aynı şekilde tartışmasız biçimde insan-üstü tabiatının farkında olmamızı sağlamaktadır.

Müslüman bakış açısından bâtınî (*ezoterik*) olan bu öğretiyi anlamak için aşağıdaki tasvire başvurulabilir: Güneş bir gölün üzerine yansıdığında, insan ilk önce güneşi, sonra ışığı, daha sonra da yansımanın kendisini fark eder. O halde –güneşin bir engel dolayısıyla görünmemesi halinde– sadece yansımayı gören bir varlığın sadece suyu mu yoksa tam tersine bizzat güneşe ait bir şeyi mi görmüş olduğunu bilip bilemeyeceğimiz sorusunu sonsuza dek tartışabiliriz. Burada tartışılamaz olan şey, güneş olmadan suyun görünür bile olamayacağı –ve her hâlükârda hiçbir yansıma da taşımayacağı– dır. Bundan dolayı, güneşin yansımış halini gören birinin buradan hareketle "belli bir tarzda" güneşin kendisini de göreceği inkâr edilemez; tıpkı Hz. Muhammed'in bir hadisinde şöyle açıkladığı gibi: "Beni gören, Hakk'ı görmüştür."*

Şüphesiz avatarcılık İslâm'a tamamen yabancıdır. Buna rağmen İslâm, kendi Vahyedicisi'nin nebevîlik vasfına özel bir erdem atfetmeden edememektedir; zira Logos'un her tezâhürü için kâfi sebep, Kendisi'ni tek tezâhür veya en yeterli veya ilk ya da son veyahut da Logos'un mâhiyetine ait vs. olarak izhâr etmesidir. Hiçbir İlâhî İsim başka bir İsim değildir ve yine de her biri Tanrı'dır; her biri Kendisi'ni izhâr ettiği anda veya Kendisi'ne yakarışta bulunulduğu anda merkezî duruma gelmektedir; zira O'nda Kendisi'ni izhâr eden Tanrı'dır ve O'nda yakarışta bulunulan da Tanrı'dır. Bu, değişme payıyla birlikte –Budist terimlerini kullanacak olursak– zamanda ve mekânda farklı biçimde yansısa da

---

* Buhârî, "Tabir" 10; Müslim, "Rüya" 2; Darimî, "Rüya" 4 (ç.n.).

hem semâvî hem dünyevî anlamda[7] daima aynı Logos olarak kalan *Âdi-Budha*'ya* da uygun düşmektedir.

Büyük teofanilerden –yani Varlık Ötesi, Varlık ve Varoluş'un İlâhî Merkezi veya Nefs (Ben), Rab ve Logos-Akıl'dan– bahsederken, insan Aklı'nı Logos'la ilişkilendirme sırasında onun ne "yaratılmış ne de yaratılmamış" olduğuna da değinmiştik. Bu, eğer istersek, mikrokozmosa yansıyan Logos'a ait dördüncü bir teofininin tanımlanmasına da imkân vermektedir. Bu, İlâhî Logos'un bizzat kendisidir; fakat Kendisi'ni "zâhir" olmak yerine "bâtın" olarak tezâhür ettirmektedir. Şayet "Benim aracılığım olmadan hiç kimse Baba'ya ulaşamaz" ise bu hakikat veya ilke, içimizdeki saf Akla da uygun düşmektedir. Sağduyu düzleminde önemli olan –ki bastırılamaz sınırlamalar koymadan Akıl'dan ve aklîlikten bahsetmek ancak bu düzlem için mümkündür–, nefsin bütün güçlerini biçimsiz ve ontolojik şekilde olsa da, aslî Vahiy öğretisiyle ve bundan dolayı Ezelî Hikmet'le (*Sophia Perennis*) özdeşleşen saf Rûh'a teslim etmektir.[8]

---

7. Cennetler, fizikî veya dünyevî anlamıyla mesafenin ve sürenin ötesindedir; bununla birlikte, her bir evrenin bir yandan istikrar ve eş zamanlılık, diğer yandan da değişim ve ardışıklık şartına ihtiyaç duyduğu şeklindeki basit sebepten ötürü, son derece benzer durumlar ihtiva etmektedir. Kısacası, genişlemenin veya ritmin olmadığı hiçbir evren yoktur.

* Kadim Budha (ç.n.).

8. Kadim toplumlar hikmetin ve mutluluğun, hem beşerî hem de kozmik "sebeb"e teslim olmaktan geçtiğini kabul ederken, doğrudan veya dolaylı, bilinçli veya bilinçsiz olarak Tek Bir Akıl'a (*Intellect*) atıfta bulunmuşlardır. Bunun tam delili, sebebi/aklı (*reason*) evrensel Tabiat'la ilişkilendirmelerinde yatmaktadır; buradaki hata, onların çoğu Tanrı'yı Tabiat'a indirgedikten sonra bu Tabiat'ı da pratikte beşerî sebebe/akla indirgediğinde ortaya çıkmaktadır. Bu çifte indirgeme, Grek-Roma pagancılığının ya da, Platoncu değil de pagan olduğu sürece Grek-Roma ruhunun birebir tanımı olmaktadır; buna, tıpkı Tabiat'a anlam veren şeyin yalnızca mutlak Gerçeklik ve onun aşkınlığı fikri olduğu gibi, sebebe/akla tam değerini veren veya onu "yeniden dirilten" şeyin de yalnızca İnsan-Logos veya Vahiy olduğunu eklemek mümkündür.

İslâm, Peygamber'in fakirliği üzerinde durmaktadır ki fakirlik, cânugönülden rıza gösterildiği ve samimiyetle yerine getirildiğinde, kimi zaman erdemlerin en mükemmel örneği şeklinde görülmektedir. İslâm'ın temel hasletlerinden birinin, Sünnet'ten sanata kadar uzanacak şekilde fakirliğe rağbet olduğunu söylersek abartmış olmayız. Camilerin ihtişamı fakirlikle mühürlenmiş bir zenginliktir; onlardaki göz alıcılık vasfı, zenginliğin Arapların sanatından çok daha fazla öne çıktığı İran ve Türk sanatında bile dingin bir yeknesaklıkla dengelenmiştir.[9] Kur'ân, bu dengenin ideal örneğidir. Kur'ân'ı okumak, kutsal fakirlik şerbetini içmek demektir; sarhoş cezbe unsuru eksik değildir, ama bu, çöl şiiriyle kıyaslanabilecek bir ayık cezbedir.[10] Kur'ân üslûbunun –birkaç sûre ve ayet haricindeki– yavanlığından sıkça dem vurulurken, bu üslûbun erkeksi gücü göz ardı edilmiştir. Arapçada Tanrı'dan bahsetmek, kudretli olan O'ndan bahsetmek demektir. Hakikat şu ki, Kur'ânî üslûbun genel olarak yavan oluşu, devasa boyutta ve tehlikeli biçimde yaratıcı ferdiyetçiliğin oluşmasına mani olmaktadır; samimi fakirlik ve kutsal çocuksulukta kök salan bir insan tipi yaratmaktadır.

Arap ruhu fakirlikten oluşmuştur; şevk, cesaret, azim ve cömertlik vasıfları bu arka plandan kaynaklanmaktadır. Her şey fakirlikten neş'et etmekte, onda açığa çıkmakta ve tekrar ona

---

9. Müslüman sanatının Arap bir karaktere ve kendine has güçlü bir özgünlüğe sahip olduğu, bazıları tarafından, bu sanatın başka tarzlardan alınmış unsurlardan oluştuğu bahane edilerek reddedilmektedir; hâlbuki bu son husus, kabul edilebilecek çok nisbi ölçüde bile, tamamen konu dışıdır. Bir kere, Müslüman –hatta İran, Türk veya Hint– sanatı, kendisini belirleyen İslâm sayesinde son derece Arap özelliğe sahiptir; bir ikincisi, bu sanat tamamen özgündür ve kalıpları ne olursa olsun kendine özgü bir sahih inançtan ve dolayısıyla semâvî bir ilhamdan kaynaklanmış olduğu gerçeğine binaen, bunun böyle olması kaçınılmazdır da.
10. İslâm geleneğinde yer alan bir rivayete göre, Âdem kilden yapılmış bir bedene girmeyi önce reddetmiş, ancak semâvî bir musikinin etkisinde kaldıktan sonra buna yanaşmıştır. İşte bu musiki Kur'ân'da "Yâ Sîn" Sûresi biçiminde yeniden oluşturulmuştur.

dönmektedir. Arap belagatinin özgünlüğü, ister kahramanlık ister ahlâkla ilgili olsun, fakir oluşundadır; lafı uzatması da çölün uzun oluşundandır.

İslâm fakirliğinde, daha az tekdüze olmakla birlikte İnciller'de de bulunan evrensel bir mesaj vardır. Bu, iyi olmanın azamî değil asgarî refaha bağlı bulunduğunu ve bu bakımdan rıza ve şükrün en büyük erdemler olduğunu insana hatırlatma meselesidir. Fakat bu mesaj, bütün varlığımızı saran ve İnciller'de de aşağıdaki şekilde ortaya konan bir hakikatin ifadesi olmadıkça, fazla bir mana taşımayacaktır: "Ne mutlu ruhta fakir olanlara, çünkü göklerin krallığı onlarındır."* İslâm'a göre manevî fakirliğin Kur'ânî temeli ise şu ayettir: "*Ey insanlar! Siz Allah'a muhtaçsınız, Allah ise zengindir (hiçbir şeye muhtaç değildir) ve her türlü övgüye layık olan ancak O'dur.*" "Fakir" olanlar, kendi başlarına hiçbir şeye sahip olmadıklarını ve her şeyi başka birinden beklediklerini bilenlerdir; "Zengin" olan ise Kendine yeten ve Kendi özüyle yaşayandır.[11] *İslâm*, İlâhî İrade'ye rıza gösterme olduğu müddetçe fakirliktir; fakat fakirlik kendinde bir son değildir. Onun mevcut olmasının tek gayesi müspet tam(amlayıcı)lığında yatmaktadır; bu demektir ki Aşkın olan aynı zamanda İçkin olduğundan, mükemmel fakirlik zenginliğe, kendi içimizde taşıdığımız bir zenginliğe kapı aralamaktadır. Aşkın Olan uğruna ölmek, İçkin Olan'da doğmak demektir.

---

* Matta 5:3 (ç.n.).

11. el-Fâtır 35/15. "Zengin", lafzî anlamda "Müstağnî" olan (*Ganî*), yani Kendisi her şeyin kaynağı olduğu ve Kendinde her şeye sahip bulunduğu için hiçbir şeye ve hiç kimseye ihtiyaç duymayandır; O'nun "Övülmüş" (*Hamîd*) olması da bundandır.

İSÂ EFENDİMİZE YÖNELİK KUR'ÂN MESAJI

İslâm'a göre İsâ Mesih, "tıpkı Âdem gibi", beşerî bir babaya sahip değildir; ayrılmaz bir şekilde Bâkire Meryem'e bağlıdır; anlaşılamamıştır ("karanlık onu anlayamadı"),* İslâm'ın İsâ'sıyla nihaî bir terkibin gerekliliği de bundandır; durmadan seyahat halinde olup ("insanın başını koyacak bir yeri yok")**, hastaları iyileştirmekte ve ölüleri diriltmektedir; Kutsallık Mührü ("Rüzgâr dilediği yerden eser... ama nereden gelip nereye gittiğini bilemezsiniz")*** ve buna bağlı olarak, çift yönlü hikmet ve sevgi vasfı çerçevesinde bâtınîliğin (*ezoterizm*) en önde gelen sembolü –ya da doğrudan ve mucizevî tezâhürü–dür.[1] Ama yine

---

* Yuhanna 1:5 (ç.n.).

** Matta 8:20 (ç.n.).

*** Yuhanna 3:8 (ç.n.).

1. Hadis-i şerif: "Ortağı olmayan Allah'tan başka ilah bulunmadığına; Hz. Muhammed'in O'nun kulu ve Elçisi olduğuna; Hz. İsâ'nın O'nun kulu ve Elçisi, Meryem'e ilkâ ettiği Kelimesi ve O'ndan sudûr eden Nefes olduğuna; cennetin de cehennemin de hak olduğuna şehâdet eden birinin amelleri ne olursa olsun Allah onu cennete sokacaktır."

de bir Hıristiyan için, Müslümanların Kutsal Kitabı'nda yer aldığı üzere, İsâ Mesih'e yönelik, Tevrat'ı tasdik etme ve yeni bir peygamberin gelişini müjdelemeyle sınırlı bir atıftan daha garip ve ikna edicilikten uzak bir şey yoktur. Sıklıkla Kur'ân'da ve genel olarak diğer Sâmî Kutsal Kitapları'nda görüldüğü üzere, lâfzî mananın basitliği ve tuhaflığı, ilkesi anlaşılmak ve muhtevası deşifre edilmek durumunda olan manevî bir geometriyi ifade etmekte –ya da gizlemekte–dir.[2] O halde Kur'ân'ın, Hıristiyanlık'takine çok benzer bir sembolizm kullanmakla birlikte, ondan farklılaşan bir bakış açısı geliştirdiği düşünüldüğünde, İslâm'ın Hıristiyanlık noktayı nazarından bilhassa zor bir durumu temsil ettiği belirtilmelidir. Şüphesiz bunun sonucunda yanlış anlamaların olması da mukadderdir; zira her din ne ise o olmak zorundadır ve diğer amentülerle karıştırılmamalıdır; tıpkı her bir ferdin, diğerleri de birer beşer olsa da başka fertler olmaları söz konusu olmaksızın bir insan olması gibi.

Basit bir karşılaştırmadan çok daha fazlasına denk gelen bu mukayese, bizim bakış açımızdan son derece mühim bir öğretiyi içermektedir. Her bir Vahiy gerçekten "hakikî insan ve hakikî Tanrı"dır, yani "hakikî ego ve hakikî Nefs (Ben)"dir; Birliğin yüzeyinde ortaya çıkan ayrışmaların sebebi de bundandır. Bir Va-

---

2. Bir örnek: "*Ey peygamberler! Temiz ve helâl olan şeylerden (tayyibât) yiyin, iyi ve yararlı işler (sâlihâ) yapın. Ben sizin bütün yaptıklarınızı bilirim*" (el-Mu'minûn 23/51). Bu son derece öz ve ilk bakışta şaşırtıcı gibi duran ayetin manası şu şekildedir: "Kimse özel olarak Hz. Muhammed'i ve genel olarak da peygamberleri, kefarette bulunmadılar diye kınamaya kalkışmasın. Onlar, peygamber olmaları hasebiyle sahip oldukları ve İlâhî bir Emre dayanan kemâl sayesinde bağışlanmışlardır. Her vasıf Allah'tan olduğundan, onlar bu Emre dayalı olan kendi tabiatları sayesinde örnek niteliğinde –'sâlih amel işleyerek'– davranış sergilemektedirler. Allah, işin hakikatini herkesten çok daha iyi bilir." Dolayısıyla, İlâhî Emir ezelde ve yaratılıştan önce verilmiştir. Burada hemen, oruç tutmadıkları için havarileri ayıplayanlara karşı İsâ Mesih'in verdiği cevabı hatırlayalım [Matta 6:16-18 – ç.n.]; şüphesiz yukarıda alıntılanan ayet, bu hâdiseyle benzerliği dolayısıyla, İsâ Mesih'le ilgili ayetin hemen ardından gelmektedir.

hiy, bir "kurtuluş vasıtası"dır ve böyle bir vasıta Budistlerin *upâya* yani "semâvî serap"[3] dediği şeydir ki yalnızca Mutlak'ın tamamen gerçek olması dışında bu kelimede en ufak bir aşağılayıcı ima yoktur. Bu vasıta kaçınılmaz olarak kozmik ve samsarik Öz'den, dolayısıyla *Mâyâ*'dan neş'et etmektedir. Aynı mana sadece kelime-i Şehâdet'ten değil, İsâ Mesih'in iki tabiatlı olduğu öğretisinden de anlaşılmakta veya ima edilmektedir; özellikle de şu sözde: "Neden bana iyi diyorsunuz ki? İyi olan tek birisi var, o da Tanrı."*

Uzayı bir yıldız vasıtasıyla olduğu gibi bir sarmal vasıtasıyla da ölçmek mümkündür; gerçi bu ölçülerden hiçbiri diğeri değildir. Aynı şey, Sonsuz'un ölçüleri oldukları sürece teolojiler için de geçerlidir. Zâhirîliğin (*ekzoterizm*) dışladığı ölçüleri içermek bâtınîliğin (*ezoterizm*) bir işlevidir. Bununla birlikte, bâtınîliğin belli bir metafizik ölçüyü tanıyabiliyor olması, onun, bu ölçünün kendi düşünce çerçevesine yabancı bir dine denk gelmesini de anlayabileceği anlamına gelmez; zira marifet (*gnosis*) mâhiyete ve keyfiyete yönelik bir ilimdir ve böyle olmakla kendi geleneksel dairesine ait olmayan olguları bilmekten uzaktır.

Müslümanlar İsâ Mesih'i "ortak merkezli bir daire", yani "Yaratıcı ile yaratılmış" arasındaki süreksizlik noktasından ele almaktadır. Hıristiyanlar ise onu "yarıçap" ya da "ışın", yani metafizik süreklilik noktasından ele almaktadır. Fakat onlar bu ilişkiyi sadece İsâ Mesih için geçerli görmektedir; buna mukabil Hindular bunu bütün *Avatâra*lara ve hatta –son derece farklı ve daha az doğrudan bir yolla olsa da– yaratılmış olan her şeye uygulamaktadır. Akılcı bâtınîlik (*sapiential esoterism*),[4] –tabiri ca-

---

3. Saf Hakikat'i kavranabilir kılan ve o olmadan Hakikat'in ulaşılmaz olarak kalacağı "serap". Dişil olarak tabir edilen tamamlayıcı ise *Prajnâ*'dır, yani özgürleştirici Bilgi.

* Markos 10:18 (ç.n.).

4. Akılcı şeklindeki bu nitelendirme zarurîdir; zira –resmen ve lafza binaen– sırf sevgi ve mistik birlik (*unio mystica*) bakış açısından sahip olduğu serbestiler sebebiyle kendini bâtınî şeklinde tanımlayan bir bâtınîlik (*ezoterizm*) de söz konusudur.

izse– kendi dinî bağlamının "geometrik yapısı" ne olursa olsun, "daire"yi "haç"la yan yana koymaktadır.

Kur'ân'a göre Hz. İsâ'nın –yani İsâ Efendimizin– mesajı, esas olarak, biri geçmişe, biri şimdiye, biri de geleceğe karşılık gelen üç veçheyi ihtiva etmektedir. Gerçekten de Kur'ân'ın İsâ Mesihi, kendisini, kendinden önce vahyedileni yani Tevrat'ı[5] tasdik edici ve kendinden sonra gelecek olanı yani "ismi Ahmed olan bir Elçi"yi[6] müjdeleyici şeklinde sunmaktadır. Şimdiye gelince, Hz. İsâ, Semâ'dan indirilen bir sofrayı hediye etmektedir ki bunun da Evharist [Komünyon] olduğu hemen anlaşılmaktadır.[7]

İsâ Efendimize ait bu vaadin daha derin ve dolayısıyla evrensel manasını anlayabilmek için, her şeyden önce, "geçmiş-şimdi-gelecek" üçlüsünün aynı zamanda "zâhir-merkez-bâtın" şeklindeki başka bir üçlüyü temsil ettiğini bilmek gerekir. İsâ Me-

---

5. "Şeriatı ya da peygamberleri yıkmak için geldiğimi sanmayın; ben yıkmaya değil, tamamlamaya geldim." (Matta 5:17).
6. "*Meryem oğlu İsâ demişti ki: 'Ey İsrâiloğulları! Ben size (gönderilmiş), benden önceki Tevrat'ı doğrulayan ve benden sonra gelecek Ahmed adında bir peygamberi müjdeleyen Allah'ın elçisiyim.*'" (es-Saff 61/6).
7. "*Ey Rabbimiz! Bize gökten bir sofra indir*" (el-Mâide 5/114). Müfessirlere göre söz konusu sofra/yemek, bir halden başka bir hale geçişi veya hayat veren inayeti temsil eden bir balıktı. Bilindiği üzere, Grekçe *ichthus* yani "balık" kelimesi *Iesoûs Christos Theoû Uios Sotêr*, "İsâ Mesih, Tanrı'nın Oğlu, Kurtarıcı" ifadesinin baş harflerinden oluştuğundan, erken dönem Kilisesi'nde balık, İsâ Mesih'in sembolü olmuştur. Bu sembolizm havari Petrus, Andreas, James ve Yuhanna'nın meslekleriyle ve İsâ Mesih'in onları havarîliğe çağırdığı sözüyle ilişkilendirilmiştir. Hayat veren inayet de vaftiz suyuyla temsil edilmiştir ki "havuz" (*piscina*) yani "balık gölü" kelimesi de buradan gelmektedir. Bu noktada hemen akla, Ölümsüzlük Pınarı'ndan bir damlanın isabet etmesiyle yeniden hayat bulup denize geri dönen Hz. Mûsâ'nın balığına dair Kur'ân kıssası gelmektedir. Bu hikâye de canlandırıcı inayet vasıtasıyla bir halden başka bir hale geçişe atıfta bulunmaktadır. Son olarak, Hinduizm'deki *Matsya-Avatâra* –yani bir balık olarak bedenlenen Vişnu– da tufan ve gemi sembolizmiyle bağlantılı olarak bir döngüden diğerine geçişe işaret etmektedir.

sih'in bâtınî (*ezoterik*) mesajı için ve bundan dolayı aynı zamanda İsâ Efendimize yönelik Kur'ân ayetlerinin bâtınî manası için anahtar görevi gören şey de bu ikinci üçlü olmaktadır. Bu yoruma göre, "Benden sonra gelecek olan Elçi", aynı anda hem aşkın hem içkin olan Logos'tan ve dolayısıyla "manevî Peygamber"den ya da ikili vasfından hareketle, hem beşer hem ilâh olarak anlaşılan Akıl'dan (*Intellect*) başka bir şey değildir. Bu, Kur'ân'da birden fazla kez bir sır oluşundan bahsedilen "İlâhî Rûh"tur.[8]

En sıradan İslâmî yoruma göre ise "Adı Ahmed olan bu Resûl", Hz. Peygamber'dir. Bu örtüşmenin manasını anlayabilmek için şu iki şeyin dikkate alınması gerekmektedir: bunlardan birincisi, bu monoteist üçlünün dairesel açılımında İslâm'ın "bilgi"ye ya da "marifet"e (*gnosis*) karşılık geldiği, buna karşılık Hıristiyanlık'ın "sevgi"yi, Yahudilik'in ise "amel"i temsil ettiğidir; bu durumda tarihî Muhammed'in marifet/irfan boyutuyla örtüşmesi pekâlâ mümkündür. İkinci husus ise, Ahmed isminin Peygamber'in semâvî ismi olduğudur; dolayısıyla, ilgili ayette söz konusu olan, dünyevî gerçeklikten ziyade semâvî gerçekliktir ve bu da bizi yukarıda atıf yaptığımız bâtın boyuta geri götürmektedir.

İsâ Mesih tarafından vaad edilen "Paraklit", "Hakikat Rûhu"dur; ama o, hatalı tercümelerde belirtildiği gibi bir "teselli-ci" değil, bilakis "her daim mevcut olan yardımcı"dır. Bununla kastedilen de bu Rûh'un, İsâ'nın "zâhirî" mevcûdiyetinin yokluğunda inananlara "içeriden" yardımcı olmasıdır. Müslü-

---

8. "*Sana Rûh hakkında soruyorlar. De ki: 'Rûh Rabbimin emrindendir; size ise pek az bir bilgi verilmiştir'*" (17/85). Başka ayetlerde Rûh'un, meleklerin arasına dâhil edilmeyip ayrı olarak zikredilmesi, onun yarı-ilâhî vasfına işaret etmektedir; "*Rabbimin emrindendir*" sözünün ifade ettiği şey de tam olarak budur. Yukarıya alıntılanan bitiriş cümlesi ise Rûh'un bir sır, dolayısıyla insanın kolayca kavrayamayacağı bir gerçeklik olduğuna işaret etmektedir. Geleneksel öğretiye göre Rûh o kadar büyüktür ki meleklerin tümü bir araya geldiğinde kaplayacakları genişlik kadar yer kaplamaktadır; ve Kıyamet Günü'nden önce sadece O ölmeyecektir.

man müfessirlerin, *Paraklêtos*'u "Meşhur" manasında *Periklêtos* diye okudukları ve bu Grekçe kelimede, tıpkı *Muhammed* kelimesi gibi "övmek" veya "yüceltmek" manasındaki *h-m-d* kökünden gelen *Ahmed* isminin karşılığını gördükleri malumdur. Bazıları da *Periklêtos*'u, "ayrıştırmak" veya "fark etmek" manasındaki *f-r-k* köküne atfetmek sûretiyle, "doğru ile yanlışı birbirinden ayıran kişi" manasında *Faraklît* şeklinde Arapçalaştırmışlardır ki, şüphesiz bu, etimolojiye değil, Hinduların *nirukta* dediği fonetik bir yorum yöntemine ait bir şey olmaktadır.[9] Öyle bile olsa, İslâm Peygamberi, İsâ Mesih tarafından müjdelenen "Hakikat Rûhu"yla özdeşleştiriliyorsa şayet, bunun sebebi, onun, izhar ettiği İslâm'la birlikte tevhîd Şehâdeti olan *Lâ ilahe illallâh* vasıtasıyla kitâbî ve dogmatik olarak ifade edilen irfana ait bakış açısını temsil etmesidir. Dahası bu Rûh esasen Akıl'dır, dolayısıyla da "Bâtın"dır; Bilgi vasıtası ve Sonsuz'un boyutu olma şeklindeki ikili vasfı altında "içinizde" olan "Tanrı'nın Hükümranlığı"dır. İsâ Efendimiz işte bu bakış açısı ya da bu gerçeklikle bağlantılı olarak *Hâtemu'l-velâye*, yani "Velîliğin Mührü"dür.[10]

Ve bu, bizim şu tespiti yapmamıza imkân tanımaktadır: Kur'ân'a göre İsâ Efendimiz "İsrâiloğulları'na gönderilmiş"tir. O halde, "İsrâil" kelimesinin, Aziz Pavlus tarafından kendisine tanınan esnekliğe[11] açık olduğu gerçeği bir yana, İsâ bu şekil-

---

9. Bu bağlamda –her ne kadar konumuzla ilgisiz gibi dursa da– yine bu döneme ait olan [azizlerin menkıbelerini içeren – ç.n.] *The Golden Legend*'deki kutsal isimlerin bariz etimolojik yorumlarını zikretmeden geçemeyeceğiz. Bunlar bazılarının sandığı gibi lüzumsuz birer vehim olmaktan fersah fersah uzaktır.
10. Meryem Validemiz –Bâkire Madonna– bu seçkinliğe iştirak etmektedir. O Müslüman Cennetindeki velîlerin kraliçesidir.
11. Kafernaum'daki yüzbaşıyla ilgili hâdise ya da, daha açık ifadeyle, bu hâdiseye doktrin içeriği kazandıran İsâ'nın sözleri de [Matta 8:5–13 - ç.n.] aynı evrensellik ifadesi taşımaktadır. Şunu da ilave etmek gerekir ki Anne-Catherine Emmerich'in müşâhedelerine göre İsâ Mesih paganlarla birden fazla kez görüşmüştür.

de bizatihi Yahudilerle ilgili olarak, bir yandan saflaştırıcı, diğer yandan bâtınî (*ezoterik*) ve bu ikisinin daha da birbirine bağlı olduğu bir misyona sahipti –ilke bazında halen de sahiptir. Bu demektir ki Hz. İsâ, sadece Müslümanların bakış açısından değil, aynı zamanda ve hatta *a priori* olarak Tevrat'a inananlar için de, en azından resmiyette, "Kutsallık Mührü" olmaktadır.

Bir başka açıdan bakıldığında, *Hâtemu'l-velâye* ifadesinin bizzat kendisi, Kur'ânî İsâ Mesih'e ait olan söz konusu üçlü tebliğin, sadece eşsiz ve özel bir tebliğ değil, aynı zamanda bir tür tebliğ manası taşıdığına ve bu sebeple, diğer herhangi bir geleneksel düzlemde olduğu gibi İslâm'da da, yukarıda bahsi geçen üç boyutlulukla karakterize edilen "İsevî" bir hikmet yani *hikmet-i Îseviyye* için bir yer bulunduğuna işaret etmektedir. Özet olarak, bu İsevî hikmet her şeyden önce kendisinin, "önce gelen", dolayısıyla kadim ve temel oluşturan Hakikat –yani ezelî Din (*Religio perennis*)– ile uyum içinde olduğunu ortaya koymaktadır; ikinci olarak semâvî bir men,* bir ölümsüzlük yiyeceği (*ambrosia*) veya nektar sunmaktadır; üçüncü olarak da "içkin Peygamberliğe", yani kutsiyete veya irfana kapı aralamaktadır. Böyle bir modelin her dine uygulanabileceği şeklinde bir itiraz ileri sürülecek olursa şayet, buna karşılık bunun zaten aşikâr olduğu ve her Vahyin, kendi için hususî olmakla birlikte diğer bir Vahye de uygulanabilecek bir model sunduğunu söyleyerek cevap verebiliriz. Böyle bir gözlem, sebep-sonuç ilişkisine yönelik belli bir ihtiyaca cevap verememiş ve bundan dolayı da burada bir yeri olmamış olsaydı, sırf kelime oyunundan ibaret olurdu.[12]

---

* Tevrat'ta ve Kur'ân'da İsrailoğulları'na çölde Tanrı tarafından indirildiği bildirilen yiyecek; men ve selva (ç.n.).

12. Diğer bir ifadeyle, İsevî bakış açısını üç farklı şekilde anlamak mümkündür: Bunlardan ilki, İsâ'nın tarihî mesajıdır; ikincisi, tanımladığımız üzere, özel olarak İsevî olan hikmettir; üçüncüsü ise her dinde bulunan İsevi yöndür. Bu manalardan sonuncusuna göre, her dinde, farz-ı muhal, evrensel özelliğe sahip Muhammedî bir hikmet ve dolayısıyla, aynı gerekçeyle –aslî saflık, terkib, denge ve zamana bağlı olmayan "Platonizm" şeklinde– Muhammedî bir yön bulunduğu gibi,

İsevî tebliğin çarpıcı bir hususiyeti, onun Mariyen veya Meryemî[13] boyutudur: Gerçekten de Kur'ân'da İsâ ve Meryem birbiriyle o denli sıkı sıkıya ilişkilendirilmiştir ki neredeyse benzersiz ve ayrılmaz bir tezâhür olarak görünmektedir. İsâ Mesih "Meryem Oğlu İsâ"dır –Îsâ b. Meryem[14]– ve Kur'ân bu "İsâ-Meryem" birliğini şu şekilde ifade etmektedir: "*Biz Meryem oğlunu ve annesini bir işaret kıldık ve ikisini barınmaya elverişli, suyu olan bir tepeye yerleştirdik*" (23:50).[15] Hindu terimleriyle ifade edecek olursak, *Avatâra* ile onun *Şakti*'si[16]

---

aynı şekilde her manevî gelenek, şu veya bu şekilde, Kur'ânî İsâ Mesih'te bulunan bu üç boyutu temsil etmektedir.

13. Arapça isimlerden elde edilen bu sıfatları [yani Mesihî ve Mariyen yerine İsevî ve Meryemî sıfatlarını - ç.n.] kullanmamız, bunların *a priori* olarak Hıristiyan teolojisine dayanmayıp bilakis Kur'ân temelli olan bir bakış açısı olduğunu hatırlatmaya yöneliktir.

14. "*Meleklerin sana şöyle dediklerini (hatırla): 'Ey Meryem! Allah sana kendi katından bir kelimeyi (bi-Kelimetin minhu) müjdeliyor; adı Mesih, Meryem oğlu İsâ, dünyada ve ahirette şerefli ve Allah'a yakın kılınanlardandır (Mukarrabûn)*'" (Âl-i İmrân, 3/45). Hıristiyan noktayı nazarından alelâde gibi görülebilecek olan bu haber, gerçekte, Kur'ân dilinin ve genel olarak Arap ruhunun bir hususiyeti olan bir "simetri vurgusu" içermektedir. Hz. İsâ *a priori* olarak Tanrı'nın bir "kelimesi"dir ki bu, bir çemberin tamamlanmasında olduğu gibi, onun *a posteriori* olarak Tanrı'ya yakın olacağı anlamına gelmektedir. O "şerefli"dir, yani yüce ve saygıdeğerdir, *a priori* olarak bu dünyada ve *a posteriori* olarak da öteki dünyada. Beyzâvî'ye göre Hz. İsâ "bu dünyada Peygamber, öteki dünyada da Şefâatçi"dir. *Mukarreb* ("yakın kılınmış") sözü –"nûrânîlik"ten ve "yakınlık"tan oluşan– en yüce melekî kemâle, yani "İlâhî Rûh'a (*er-Rûh*) ait kemâle yönelik bir ima içermektedir ki beşerî açıdan bu Rûh'un yaratılmış mı yoksa yaratılmamış mı olduğunu söylemek mümkün değildir. Denilmektedir ki Meryem'in bedenine üflenen "Kelime", Âdem'in ve bütün dünyanın da kendisinden çıktığı "Ol" (*Kun*) kelimesinden başka bir şey değildir.

15. Ya da yine: "*Ki o hayâsını korudu da Biz ona Rûhumuzdan (bir şey) üfledik ve kendisini de oğlunu da bütün dünyaya bir mucize kıldık*" (el-Enbiyâ, 21/91).

16. Bir hadis-i şerife göre, "Meryem ve İsâ haricinde, doğarken şeytanın dokunup ağlatmadığı hiçbir çocuk yoktur."

arasındaki bu sıkı birlik, Kur'ân'ın Hıristiyanlık'a atfettiği, bir yandan –kısmen kınama yoluyla– psikolojik bir vakıaya, diğer yandan da bâtınî (*ezoterik*) ima yoluyla, "İsevî tebliğ" diye tabir ettiğimiz şeyde mündemiç olan bir sırra işaret eden "Tanrı-İsâ-Meryem" teslîsinde bile görülmektedir; zira bu mesaj, Bâkire'nin "Kutsal Rûh'un Eşi" olması ve onun Yol'un ve Hayat'ın bir vechesi olması gerçeğine binaen, eşit ölçüde ve tanımı gereği, Meryemî bir mesaj da olmaktadır. Bundan kastımız, nefsin "Meryemî (Mariyen) öz"le bütünleşmesidir. Rûh'a, kendi payına, "Mesihî ilke" üflenmektedir. Bu manevîlik vechesi, sadece şu üç ismi zikretmekle yetinecek olursak, Aziz Bernard, daha sonra Dante[17] ve daha sonra Aziz Louis-Marie Grignion de Montfort[18] tarafından da vurgulanmıştır. Bu bakış açısının,

---

17. "Gece gündüz devamlı yakarışta bulunduğum güzel çiçeğin (Madonna) adı, ruhumun en büyük nuru (Bâkire) tefekkür etmesini sağladı. Ve iki gözüm bana yaşayan yıldızın (iyilik ve güzellik) boyutlarını bilinir kıldığında... Cennet'in derinliklerinden, taç gibi kıvrılmış olan ve (Bâkire'ye ait) yıldızı sarıp onun etrafında dönen bir alevin indiğini gördüm" (*Paradiso* 23:88–96).

18. "Meryem hayatında çok saklıydı: Bu yüzden Kutsal Rûh tarafından... *Alma Mater* yani saklı ve gizli Anne diye isimlendirilmiştir... İlâhî Meryem, yeni Âdem'in dünyevî cennetidir... Kutsal Bâkire, Rabbimizin bize geldiği vasıtadır; o aynı zamanda, Rabb'e dönmemiz için başvurmamız gereken vasıtadır... Hakikatte, kişi İlâhî birliğe başka yollarla da ulaşabilir... Ama Meryem'in yoluyla daha usulca ve huzurla varır... Aziz Augustin, Kutsal Bâkire'ye "Tanrı'nın kalıbı" demiştir... Bu İlâhî kalıba dökülen Tanrı, derhal İsâ Mesih'te biçime ve şekle girmiştir, çünkü o Tanrı'yı oluşturan kalıba atılmıştır... Fakat ancak eriyip sıvılaşan şeyin bir kalıba döküldüğünü hatırla..." (St Louis-Marie Grignion de Montfort, *True Devotion to the Blessed Virgin*). "Kolay" ve "hızlı" bir yoldan haberdar olmak şaşırtıcı gelebilir; ama bu imkânın belli nitelikleri ön gördüğünü ve vakıada herkesin ulaşamayacağı tavırları gerekli kıldığını anlamak şarttır. Buradaki zorluk, "yapmak"tan ziyade "olmak"ta yatmaktadır. Meryemî (Mariyen) ya da "*şaktik*" mükemmellik, Tanrı'nın bizi yarattığı gibi olmaktır. Aynı yazara ait olan şu sözleri de nakledersek: "Oraya özel bir çağrı olmadan, hayırlı görünseler bile zâhirî ve ge-

sevgi yolu ile marifet yolu arasındaki ayrımdan bağımsız olduğunu ve İbn Arabî'nin meşrebindeki "Meryemî (Mariyen)" veya "şaktik" veche vasıtasıyla ortaya konduğu üzere, bu yollardan birinde olduğu kadar diğerinde de mevcut bulunduğunu eklemek yerinde olur.

İslâmî dilde, Peygamber'in isminin ardından övgü maksadıyla söylenen *salât* yani "övme" ve *selâm* yani "selamlama" kelimeleri ile bu kelimelere karşılık gelen *sallâ* ve *selleme* fiilleri arasındaki ayrım, –ilki *salât*'a, ikincisi *selâm*'a karşılık gelen– [Kur'an'a atıfla] "İsevî" ve "Meryemî" veya [Hristiyanlığa atıfla] Mesihî ve Mariyen gerçekliklerin ilgili tabiatlarının ne olduğunu belirgin kılmaya yardımcı olmaktadır. Bu noktada, daha önce başka bir yerde[19] bahsettiğimiz bir hususa değinebiliriz ki o da –Şeyh Alevî'ye göre– *sallî*, yani "öv!" sözüyle ifade edilen ilâhî fiil (*tecellî*) şimşek gibidir ve insana ait kabın imha oluşunu ima etmektedir; *sellim*, yani "selamla!" sözüyle ifade edilen ilâhî fiil ise ilâhî etkiyi, yakıcı olan ateş şeklinde değil de koruyucu olan su şeklinde ferdin özüne yaymaktadır. Meryemî (Mariyen) inayet ile Mesihî inayet arasındaki fark da işte tam burada yatmaktadır. Mesihî inayet "dikey", Meryemî (Mariyen) inayet ise "yataydır"; dişil etki eril istilâyı dengeli ve uyumlu şekilde almaya hazır hale gelmektedir; diğer bir ifadeyle, hem sertleşmiş hem de dağılmış olan nefs, Tanrı'nın rızasını almak için,[20]

çici şeyleri yüklenmeyin; zira kişinin komşusuna yönelik haricî hayırda bulunması bazılarının dua ruhunu kaybetmesine sebep olmuştur... yeryüzünde icra edilen yüce işlerin bâtın olarak yapıldığını öğren" (*Spiritual Instructions*).

19. *Understanding Islam*, "The Prophet" (*İslâm'ı Anlamak*, "Peygamber" bahsi - ç.n.).

20. Zira "Budhalar aynı zamanda insanüstü güzellikleriyle kurtarmaktadır". Bu ifade Süleyman'ın Neşideleri'nde de mevcuttur. "Altın Efsane", Meryem'in, son derece güzel olsa da, kendisine bakanlardaki bütün şehveti yok ettiğini belirtmektedir.

Bâkire'ye ait olan cömertliği, güzelliği,[21] saflığı ve tevazuu[22] belli bir şekilde üstlenmektedir. Burada, bir yandan –su, bakire unsuruna karşı gelecek şekilde– "suyun ve Rûh'un" yeniden doğuşu ile diğer yandan ekmeğin "Meryemî (Mariyen) homojenlik" olarak isimlendirilebilecek şeyi temsil ettiği evharistik ekmek ve şarap unsurları arasında bariz bir münasebet vardır. İslâmî ifadeyle bu homojenlik, *salât*'ın etkisini tamamlayan ve "sabitleyen" *selâm*'ın etkisi olmaktadır. Böylece Bâkire'yle alakalı unsur, tezâhür ettirdiği vecheye bağlı olarak, açık biçimde zıt işlevler üstlenmektedir. O hem alıcı, dolayısıyla pasif veya esnek hem de koruyucu veya müşahhaslaştırıcı olmaktadır. Daha yukarı bir bakış açısından ise, yüce *Şakti** olarak kendi gerçekliği doğrultusunda, bir "sıvı" veya "içi nektar dolu bâtınlık" yönü üstlenmektedir.

Tezâhür etmiş İlâhî Rûh'u, belli açılardan, güneşin göl üzerine yansımış görüntüsüyle mukayese etmek mümkündür. Bu görüntüde dişil ya da "dikey" bir unsur mevcuttur ve bu, suda mündemiç olan potansiyel nûrânîlik ve herhangi bir rüzgâr sayesinde dümdüz duran yüzeyin mükemmel sakinliğidir. Bu vasıflar güneşkürenin mükemmel aksini mümkün kılmakta, onun tabiatına ait bir şeyi paylaşmaktadır. Böylece Kadim Alıcı takdir edilmiş bir yansıma veya İlâhî Muhteva'ya ait bir tür kopyalanmış görüntü olmaktadır. Kadim Dişil/ Müennes'in, "O

---

21. Kişinin Tanrı karşısındaki hiçliğinin ve de insanlar karşısındaki silikliğinin farkında olması. Bâkire silik şekilde yaşamış ve mucize göstermeyi reddetmiştir. İnciller'in ona yönelik sessizliği, birden fazla yönden önem taşıyan bu silikliği ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Hz. Meryem bâtınî (*ezoterik*) Hakikat'le özdeşleşmektedir ki o onda *Kasîde-i Hamriyye*'deki "Şarab"a denk gelen gizli bir Vahiy olmaktadır.

22. Bu bağlamda, Vişnuculuğa göre her bir nefsin bir *gopî* yani Krişna'nın hizmetçici –ve sevgilisi– olduğu ve bu şekilde bütün nefslerin zirvesi ve özü olan Radha'yla özdeş olduğu hatırlanmalıdır.

* Hint düşüncesinde bütün varlığı ayakta tutan ve yok eden ezelî güç; bütün tanrıçalarda bulunduğu kabul edilen dişil enerji; kimi zaman müstakil tanrıça olarak da tasavvur edilmiştir (ç.n.).

gökleri düzenlediğinde ben oradaydım" demesi sağlanmaktadır; "O derinliğin yüzeyine bir pusula yerleştirdiğinde; O yukarıdaki bulutları oluşturduğunda; O derindeki pınarları kuvvetlendirdiğinde; O denize, suların O'nun Emri'ni çiğnememesi şeklindeki Buyruğunu ilettiğinde; O yeryüzünün temellerini döşediğinde" (Meseller 8:27–29). O halde bu Kadim Anne'nin (*Materia Prima*) ya da *Prakriti*'nin vasıfları saflık ve şeffaflık ve dolayısıyla Semâvî Otorite'ye dönük alıcılık ve onunla yakın birliktir. Bâkire Meryem Validemiz vakıada "seçilmiş ve saf kılınmış",[23] "itaatkâr"[24] ve "Rabbinin Sözleri'ne iman eden"[25] diye vasıflanmıştır. O, İlâhî Kelime olmaksızın mevcut değildir; İlâhî Kelime de o olmadan mevcut değildir; o, bu Kelime ile birlikte tamdır.

Bir Müslüman velî, İsâ Efendimize ve Vâlidesi'ne –ya da mesela İdrîs Efendimize (Enoh) veya Hızır Efendimize (İlyâs)– atıf-

---

23. "*Ey Meryem!*" (Âl-i İmrân, 3/42). İlk seçim aslîdir: Allah Bâkire'yi kendinde ve kendi için seçmiştir. İkinci seçim ise ârızîdir: Allah onu dünya için ve İlâhî bir plan adına seçmiştir.
24. "*Ey Meryem! Muti'* (uknutî–"*duada samimi*") *ol Rabbine, secdeye kapan* (uscudî) *ve (namazda) rükû edenlerle birlikte sen de rükû et*" (Âl-i İmrân, 3/43). Kozmik kemâlât daima İlâhî bir Emir'den kaynaklandığından, diğer ayetlerde olduğu gibi, avatarik varlığa verilen emir bu varlığın tabiatını ifade etmekten fazlasını yapmamaktadır. Tanrı, ezelde Buyruğunu söylerken, Bâkire'nin tabiatını yaratmıştı. Melekler bu emri sadece Meryem'in şanına tekrar ettiler. Bu ayetin, özet olarak, Müslüman namazına ait hareketlerin Meryemî tabiattan kaynaklandığına işaret ettiğini belirtmek de isabetli olur.
25. "*Ve İmrân'ın kızı Meryem[i de misal verdi]: O ki namusunu sağlamca korudu, Biz de ona Ruhumuzdan* (min Rûhinâ) *üfledik. Hem de o, Rabbi'nin sözlerini ve kitaplarını tasdik eden* (saddakat) *ve itaat edenlerdendi*" (Tahrim, 66/12). Diğer Kutsal Kitaplarda olduğu gibi Kur'ân'da da işlevi, vakıaları nakletmekten çok, "İlâhî Maksad" açısından ehem-mühim gözetilerek bir şahsı, tavrı veya durumu tanımlamak olan ibret verici ayetler yer almaktadır.

ta bulunsa, bu atıf dinî bir maksada değil, çok yüce tabiata sahip bir maneviyatın *tevfîk*ine veya *makâm*ına[26] yönelik olur. İslâm'a göre bu maksat, eşyanın mantığı gereği, tamamen Kur'ânî ve Muhammedî'dir.[27]

"İsâ-Meryem" gerçekliğine yönelik manevî bir atfın ne ima ettiğini yukarıda görmüştük. Bu atfın tabiatını daha da belirginleştirmek için, İsâ ile Nicodemus arasındaki konuşma* hatırlanabilir; –Sûfîlerin *Leyla*'sını ya da *Hakikat*'ini çağrıştıracak şekilde "geceleyin" gerçekleşen– bu konuşmada "bir insan sudan ve Rûh'tan doğmadıkça Tanrı'nın Krallığı'na giremez" denmektedir. O halde, daha mümkün olan diğer manaları bir tarafa bırakırsak; su, Meryem'e göre mükemmelliği, Rûh ise İsâ'ya göre mükemmelliği temsil etmekte ve bu ikisinin yaratılıştaki ilk örneği de (*kozmogonik prototip*) "suyun üstünde hareket eden Tanrı'nın Rûhu" olmaktadır.[28] Süleyman'ın Neşîdeleri'nde yer alan benzer bir atıfta Sevgili şöyle demektedir: "Ben uyuyorum, ama

---

26. Bu nokta elzemdir; zira İslâm maneviyatında İslâm'ın kurucusundan başka bir "Kutub"a başvurmak söz konusu değildir. İbn Arabî de, onun *makâm*ına binaen İsâ Efendimizle derûnî bağlantı kurabilmiştir.

27. Fakat bu, Hz. Meryem'in İslâm dininde sahip olduğu itibardan bağımsız bir şeydir. Bu noktada, Meryem'in göğe çekildiği İzmir yakınındaki Efes'in, Bâkire'nin hem Hıristiyanlar hem de Müslümanlar için mucize sergilediği bir hac mevkii olduğunu hatırlatmak isteriz.

* Yuhanna 3:1-5 (ç.n.).

28. Söz konusu "Sular", "çorak ve boş"tan (*tohu ve bohu*) oluşmuş kadim kaosla karıştırılmamalı; bilakis daima bâkir olan "İlâhî Dinginlik" ya da Evrensel Öz manasında yorumlanmalıdır. Hindu terimlerini kullanacak olursak bu, *Prakriti*'deki *satva* vasfına karşılık gelmekte ve gerçekte onun mahiyetini oluşturmaktadır. *Mânava-Dharmaşâstra* da *satva* niteliğine ait "hayırseverlik"ten bahsetmektedir; Aziz Bernard da Bâkire'nin "nazikliği"ni ve "yumuşaklığı"nı övmektedir ki Dante de şu ifadelerle terennüm etmektedir: "Burada aşağıda en tatlı melodi hangisi ise ve hangisi ruhu en çok cezbediyor ise o, apaçık gökyüzünün kendisiyle daha da berraklaştığı güzeller güzeli safirin (Meryem) taç giymesine eşlik eden lirin sesiyle mukayese edildiğinde, yarılan bir bulutun gürültüsü gibidir" (*Paradiso* 23: 97–102).

kalbim uyanık."* Kutsal uyku ya da *apatheia* bu iki sırdan ilkine, kutsal uyanıklık da ikincisine işaret etmektedir; bunların birleşimi ise çok değişik şekillerde bütün seyr u sulûk yöntemlerinin kalbinde yatan manevî bir simyayı ortaya koymaktadır. Zihin fânî ve yayılan dünyadan mücerred olduğu sürece bir uyku halindedir; dolayısıyla düşünce de idrâkin keskinliğine bağlı olarak sakin ve saf bir yapıda kalmaktadır; zira özü akıl olduğunda dinginlik çok daha makbuldür.[29] Kalp ise kendi payına uyanıklık konumunda bulunmaktadır; zira iman ve erdemler –veya marifet– yoluyla sertliğinin ve ağırlığının üstesinden geldikten sonra, Kelime'ye (*Verbum*), Nûr'a (*Lux*) ve Hayat'a (*Vita*) karşılık gelen İlâhî Gerçekliği teslim almakta ve iletmektedir.

Neşîdeler Neşîdesi 5:2 (ç.n.).

29. Dolayısıyla Hıristiyan geleneği Bâkire'nin hikmetinden ve onun öğreniminin ilham edilmiş tabiatından bahsetmektedir. Onun gücü kendi bozulmazlık özelliğinden gelmektedir. Eril/müzekker uç ise, tersine, Akıl ve Güç'le özdeşleşmek için Bâkireliğe ait özelliklere sahip olmak zorundadır.

BÂKİRE ÖĞRETİSİ

"Bâkire öğretisi" hakkında konuşurken, Kutsal Bâkire'ye ait öğretilere sırf Meryem'in İlâhisi'nde (*Magnificat*)* yer aldığı şekliyle değil Kur'ân'ın farklı ayetlerinde yer aldığı şekliyle de atıfta bulunmak istiyoruz. Diğer bir ifadeyle, Meryem'i sadece Hıristiyan yönüyle değil, İbrâhim'in bütün soyuna ait Kadın Peygamber[1] sıfatıyla değerlendiriyoruz.

---

* Luka İncili'ne (1:46-55) dayanır. İsmini ilgili pasajın ilk kelimesinden (*magnificat*=yüceltir) almıştır: "Meryem de şöyle dedi: 'Canım Rabbi yüceltir; Ruhum, kurtarıcım Tanrı sayesinde sevinçle coşar. Çünkü O, sıradan biri olan kuluyla ilgilendi. İşte, bundan böyle bütün nesiller beni mutlu sayacak. Çünkü Güçlü Olan, benim için büyük işler yaptı. O'nun adı kutsaldır. Nesiller boyunca kendisinden korkanlara merhamet eder. Bileğiyle büyük işler yaptı. Kibirlileri yüreklerindeki kuruntularla darmadağın etti. Hükümdarları tahtlarından indirdi. Sıradan insanları yükseltti. Aç olanları iyiliklerle doyurdu. Zenginleri ise elleri boş çevirdi. Atalarımıza söz verdiği gibi, İbrahim'e ve onun soyuna sonsuza dek Merhamet etmeyi unutmayarak kulu İsrail'in yardımına yetişti'." (ç.n.).

1. Burada kastedilen, kanın koyucu ve din kurucusu manasında değil de irşad edici manasında Kadın Peygamber. Müslümanlar arasında

Meryem'in İlâhisi'nin (Luka 1:46–55) içerdiği öğretiler şunlardır: Tanrı'da ulaşılan kutsal haz; İlâhî İnayet'in şartı olarak tevazu–"fakirlik" veya "çocuksuluk"; İlâhî İsmin kutsallığı; sonsuz Rahmet ve bunun huşûyla irtibatı; içkin ve evrensel Adalet; İsrâil'e bahşedilen yardım ki Aziz Pavlus'a göre Kilise, Seçilmiş Kavmin uzantısı ve ırkı aşan yenilenmesi olduğundan,[2] buradaki İsrâil ismi Kilise'yi de içine alacak şekilde genişletilmiştir. Esasen bu isim, aynı ilkeden hareketle, Müslüman topluluğunu da içine alacak şekilde genişletilmelidir; zira Müslümanlar da İbrâhim soyuna aittir. Nitekim Meryem'in İlâhisi sırf İshâk'a ve soyuna değil, bilakis "İbrâhim'e ve soyu"na bahşedilen lütuftan bahsetmektedir. İbrâhim, monoteist Sâmîlerin hepsini içine almaktadır; hem ırkî hem de dinî olarak; yani bu, sırf fizikî ırk olgusunun ötesine geçen bir içerme olmaktadır.

Huşû ile Rahmet arasında –Meryem'in İlâhisi'nde ortaya konan– bağlantı muazzam öneme sahiptir. Bu doktrin, İlâhî İyiliği hümanizmin ve psikolojizmin ve hatta demokrasinin zaaflarıyla karıştıran ve modern narsizme ve buna bağlı olarak kutsala yönelik hürmetsizliğe uygun düşen –ve günümüzün "inananları" arasında da oldukça revaç bulan– yüzeysel ve kolaycı bir dinîlik yanılsamasını susturmaktadır. En fazla Rahmet kavramı üzerinde duran geleneksel öğretilerin –mesela Amidizm'in–, çı-

---

Meryem Validemizin bir kadın peygamber (*nebiyye*) mi yoksa sadece bir velî (*veliyye*) mi olduğu konusunda görüş ayrılığı vardır. İlk görüş, Bâkire'nin manevî bakımdan seçkin oluşuna, yani en seçkin manevî şahsiyetler hiyerarşisindeki konumuna dayanırken; aşırı muhalif ve tedbirli bir teolojiden kaynaklanan ikinci görüş ise, sırf, Meryem'in hiçbir kanun koyucu özelliğinin bulunmadığı gerçeğinden hareket etmektedir; bu "idareci" bakış açısı eşyanın tabiatını görmezden gelmektedir.

2. Meryem'in İlâhîsi'nde "O'nun kulu İsrail" denmekte, dolayısıyla kutsal kulluğun İsrail'in birebir tanımına dâhil olduğu belirtilmiş olmaktadır, ama şu şartla: Bu kulluk olmadan İsrail Seçilmiş Kavim değildir, tersi durumda ise İsrailî olmayan bir monoteist topluluk Tanrı'ya kulluğu gerçekleştirdiği takdirde –"ruhta ve hakikatte"– İsrail'le özdeştir.

kış noktası olarak bizim aslında cehennemi hak ettiğimiz, fakat sırf Tanrı'nın İyiliği/Rahmeti sayesinde kurtuluşa erdiğimiz şeklindeki kanaati esas alması bilhassa dikkat çekicidir. Dolayısıyla bu yol, imkânsız bir şey olarak görülen kendi sevaplarımızla kurtuluşa ulaşmamıza değil; bilakis ahlâkî, fikrî ve ubûdî olarak, bizi kurtarmayı dileyen ve bunun karşısında yapmamız gereken tek şey kendimizi ona açmak olan bir Rahmet'in gereklerine uymaya bağlıdır. Meryem'in İlâhisi'nin tamamı da Rahmet'e ve Gazab'a ait unsurlarla doludur; bu unsurlar sevgiye ve huşûa işaret etmekte ve İlâhî Kerem'i idare eden kanunlar konusunda yanılgıya düşmemizi tamamen imkânsız kılmaktadır. Bâkire'nin yumuşaklığına, bitip tükenmeyen bir safiyet eşlik etmektedir; onda, kadın peygamber Miryam ile Debora'nın zafer ilâhilerini* hatırlatan bir güç bulunmaktadır. Aslında Meryem'in İlâhisi, Semâvî Otorite'ye ait büyük bir zaferin ve İsrâil'in eski sınırlarının ötesine taşmasının ilâhisini seslendirmektedir.

Meryem'in söz konusu İlâhisi'ndeki, kibirlilere, güçlülere ve zenginlere yönelik katılık ile alçakgönüllülere, ezilmişlere ve fakirlere yönelik teselli –lâfzî manaları bir yana– Aşkın'ın (*Beyond*) itidale kavuşturucu gücüne işaret etmektedir. Hem anaç hem de bâkire olan Kozmik Cevher'le, yani Ahenk ve Güzelliğin birleşiminden oluşan, dolayısıyla itidali bozan her şeye zıt olan bir Cevher'le özdeşleştirilmiş olması sebebiyle, bizzat Bâkire'nin İtidal'in canlı timsali olduğunu hatırladığımızda, kozmik değişimlere yönelik bu vurgu da kolayca anlaşılacaktır. Meryem'le ilgili öğretiye göre, söz konusu itidalsizlik kibirden, adaletsizlikten ve servet düşkünlüğünden kaynaklanmaktadır.[3] Hatta şunları da ilave etmek mümkündür: kendini beğenme, komşuyu hakir gör-

---

* Çıkış 15:20-21; Hâkimler 5. (ç.n.).

3. Burada kastedilen, sırf zengin olma durumu değildir; zira zâhirî bir durum kendinde hiçbir şeydir. Bir hükümdar ister istemez zengindir ve kutsal hükümdarlar da olmuştur. Bununla birlikte "zengin"lerin kınanmasının haklı gerekçesi de vardır; çünkü genelde çoğa sahip olanlar, sahip olduklarına bağımlıdırlar; bunun tam aksine, "fakir" ise ancak azla yetinendir.

me ve sahibiyet arzusu; bu sonuncusu doyumsuzluğu ve açgözlülüğü de içermektedir.

Meryem'in İlâhisi'nde bahsi geçen hazza gelince, bu haz alçak gönüllülük –yani Mutlak karşısındaki ontolojik hiçliğimizin bilincinde oluş– ile veya daha açıkçası bu alçak gönüllülüğe yönelik İlâhî Cevap'la sıkı sıkıya ilişkilidir. Meister Eckhart'ın, yukarı doğru açılmış el örneğiyle izah ettiği gibi, Tanrı'ya göre boşluk olan şey bu şekilde doldurulmuş olmaktadır. Kur'ân'a göre ise Meryem'in bâkireliğine yönelik mesaj, aşağıda görüleceği üzere, ilâhî cömertliğe (kerem) dair bir mesaj olmaktadır.

Kur'ân'da yer aldığı şekliyle Meryemî öğreti, bir yandan Rahmet'i diğer yandan içkin ve kozmik Adalet'i ya da evrensel İtidal'den kaynaklanan değişimleri vurgulamaktadır. Rahmet fikrini –Bâkire'ye ait bir öğreti olarak– şu ayette bulmak mümkündür: "*Ve Rabbi ("İmran'ın eşi" olan Azize Hanna'nın Rabbi) onu (Meryem'i) güzel bir şekilde kabul etti ve onu güzel bir bitki gibi yetiştirdi;*[4] *Zekeriyyâ'yı da ona bakmakla görevlendirdi.*[5] *Zekeriyyâ ne zaman onun olduğu mabede* (mihrâb)[6] *girse, onun yanında bir yiyecek bulurdu.*[7] *'Ey Meryem! Bu (yiyecek) sana nereden geliyor?'*

---

4. Burada Bâkire'nin avatarik güzelliğine ve aynı zamanda, müfessirlere göre, onda inayetlerin yeşerip gelişmesine yönelik bir ima vardır.
5. İbranicede "Tanrı hatırlar" (*Zekarya*) manasına gelen Zakarya/Zekeriyyâ isminin, Arapçada *zekera* kökünü, dolayısıyla "bolluk" ve "bereket" manasını içerdiğine dikkat çekilmelidir. İbranice *zekar*'ın Arapça karşılığı *zekera*'dır. (Tanrı'yı) "anmak" manasındaki *zikr* kelimesi de buradan gelmektedir.
6. Burada Kudüs'teki Mabed'in Kutsal Bâkire için ayrılmış bir bölümüne atıf vardır. Meryem ile camilerdeki mihrap bölgesi arasındaki bağlantı fikri, Müslümanlar arasında yaygındır; çoğu camide mihrabın üzerine Zekeriyyâ ve Meryem'le ilgili bu ayet nakşedilmiştir. Bizans dönemi sonrasında bile Türklerin yönetimi altında Bâkire'ye adanmaya devam eden Ayasofya için de bilhassa aynı şey geçerlidir.
7. Rivayetlerde belirtildiğine göre, bunlar kışın yaz meyveleri, yazın da kış meyveleriydi. Yine rivayetlerde Meryem'in hücresinin, "yedi kez

diye sorardı. O da, 'Bu Allah katındandır' diye cevap verirdi. Şüphesiz Allah dilediği kimseye hesapsız rızk verir" (Âl-i İmrân, 3/37).

Bu cevap, Kur'ân'a göre Meryemî mesajın birebir sembolüdür. Meryem'in ismen zikredilmediği diğer ayetlerde bile bu cümle bu mesajın bir yönüne işaret etmektedir. "*Dünya hayatı küfre sapanlara süslü gösterildi;*[8] *bu yüzden onlar mü'minlerle alay ederler. Hâlbuki takva sahipleri Kıyamet Günü'nde onlardan üstün olacaklardır. Allah dilediğine hesapsız rızk verir*" (el-Bakara, 2/212). Bu ayette –Meryem'in İlâhisi'nde ifade edilen– huşû ve kozmik değişimlerin gerekliliği fikriyle, bu dünya ile öteki dünya arasındaki birbirini telafi edici ve dengeleyici ilişki fikriyle birleşen İlâhî Kerem'e ilişkin anahtar ifade yer almaktadır.

Yukarıda bahsi geçen sûreden (Âl-i İmrân) alıntılanan benzer bir ayet de şöyledir: "*De ki: Ey mülk ve hâkimiyet sahibi Allahım! Sen dilediğine mülkü verir ve dilediğini yükseltirsin, dilediğini de alçaltırsın. Hayr yalnız senin elindedir. Şüphesiz Sen her şeye kâdirsin. Geceden gündüze katarsın, gündüzden de geceye. Ölüden diri, diriden de ölü çıkarırsın. Dilediğine de hesapsız rızk verirsin*" (3/26–27). Söz konusu anahtar cümlenin yanı sıra, kozmik değişim fikri burada da mevcuttur.

Bir başka ayet de şöyledir: "*Ey kavmim! Bu dünya hayatı geçici bir faydalanmadan ibarettir. Ahiret hayatı ise asıl durulacak yerdir. Kim bir kötülük işlerse, ona ancak o kötülük kadar ceza verilir; erkek ve kadın kim de mümin olarak sâlih bir iş yaparsa,*[9] *işte onlar cennete girerler, orada hesapsız rızıklandırılırlar*" (el-Mu'min, 40/39–40).

---

mühürlenen kitap" sembolizmini çağrıştıracak şekilde yedi kapıyla açılıp kapandığı belirtilmiştir.

8. Lâfzen "örtenler (*keferû*)", yani Hakikat'i örtenler. Bu kelimeler, tutku ve kibirle "örtülmüş" olsa da, fıtrî bilgiye yönelik bir ima içermektedir.

9. Bu nitelendirme son derece önemlidir. Kurtuluşa ulaştıran şey bizatihi amel değil, imandır. Bununla birlikte hem iman hem de fiiller, karmaşık ve hassas, hatta bazen de çelişik değerlendirmelere hedef olmaktadır.

Gerek genel olarak İslâm, gerekse özel olarak Meryem noktayı nazarından en önemli ayetlerden biri de Nûr âyeti ile onu izleyen üç ayettir: "*Allah göklerin ve yerin nûrudur. O'nun nûrunun misali bir hücre içindeki lamba gibidir.*[10] *O lamba bir cam içindedir. O cam sanki parlayan bir yıldızdır ki Doğu'ya da Batı'ya da ait olmayan mübarek bir ağaçtan, zeytinden yakılır. Onun yağı kendisine bir ateş değmese bile neredeyse (kendinden) ışık verir. Nûr üzerine nûr, Allah dilediği kimseyi nûruna kavuşturur. Allah insanlar için misaller verir, Allah her şeyi bilendir.*" Bu meşhur ayetin ardından da şu ayetler gelmektedir: "*(Bu lamba), Allah'ın, yükseltilmesine ve içinde adının anılmasına izin verdiği evlerdedir ki onların içinde sabah akşam O'nu tesbih ederler. Nice adamlar vardır ki onları ne ticaret ne de alışveriş Allah'ı anmaktan, namazı gereğince kılmaktan ve zekâtı vermekten alıkoyar. Onlar, kalplerin ve gözlerin halden hale gireceği bir günden korkarlar. Allah onları, yaptıklarının en güzeliyle mükâfatlandıracak ve lütfundan onlara daha fazlasını da verecektir. Allah dilediğine hesapsız rızk verir*" (en-Nûr, 24/35–38).

Bu ayetler topluluğu her şeyden önce mihrab sembolizmini –yani İlâhî Nûr ve onun mevcut veya her yerde hâzır ve nâzır olma hallerinin sırlarına yönelik bir sembolü– çağrıştırmakta ve Meryemî mesajın anahtar ifadesiyle yani İlâhî Kerem'e dair sözlerle sona ermektedir. Aynı şekilde burada Allah'ın İsmine ve huşûa yönelik bir imayla da karşılaşılmaktadır. Son olarak, Nûr âyeti, sırasıyla saflığı ya da bâkire bedenini, Sabah Yıldızı (*Stella Matutina*) ya da Deniz Yıldızı'nı (*Stella Maris*), manevî anneliği ve nûrânî bereketi ya da Meryem'in kanını –İlâhî Öz'e ait olduğu için kendi tabiatı gereği parlayan kanı– ifade eden billur, yıldız, mübarek ağaç[11] ve zeytin sembollerini içermektedir.

---

10. Aslında bu, bir "lamba" değil, yanan bir fitildir.
11. Bu özel sembolizm çerçevesinde, "Doğu'ya da Batı'ya da ait olmayan" şeklindeki sözler, hem evrensel *Şakti*'nin hem de Ezelî Hikmet'in (*Sophia Perennis*) canlı timsali olan Bâkire'nin, ne sırf Hıristiyanlık'a ne de sırf İslâm'a ait olduğunu; bilakis aynı anda her iki dine birden

Nûr âyeti, hakikî manasında, Nefs (Ben)'e ve O'nun kozmik tezâhürdeki kırılmalarına yönelik öğretiyi ifade etmektedir. Bâkire'yle irtibat anlaşılır bir şeydir; zira o Evrensel İdrâk'in ve dolayısıyla Güzelliğin (Cemâl) ve İyiliğin (Hayr) alıcı ve pasif yönlerini temsil etmektedir; fakat aynı şekilde o –İlâhî *Prakriti*'nin şekilsiz ve belirsiz tabiatı sayesinde– hikmetin veya kutsiyetin tarif edilemez mâhiyetini ve bunun sonucu olarak da Rûh'un kurtarıcı müşahhaslaştırmalarına ait, hem bâkire hem de anaç olan sûret-üstü ve kadim gerçekliği tecessüm etmektedir.[12]

Müslüman bilincinde Bâkire Meryem, sadece mihrapla değil, aynı zamanda hurma ağacıyla da ilişkilendirilmektedir: Meryem kendini çölde kuru bir hurma ağacının yanında bulur; bir ses ona şöyle der: "*Hurma ağacının dalını kendine doğru silkele, üzerine taze olgun hurma dökülsün*" (Meryem, 19/25). Buradaki hurma ağacı mucizesi, mihrab mucizesinin bir benzeridir. Her iki hadisede de Meryem, Tanrı tarafından rızklandırılmaktadır; fakat ilk durumda meyveler, Meryem mihrabda Tanrı'ya dua etmek dışında bir şey yapmadan gelmekte, ikinci durumda ise Meryem'in mucizeye katkıda bulunması gerekmektedir; dolayısıyla ilk mucize tamamen inayete, ikinci mucize ise faal imana bağlı olmaktadır. Bu tasvirleri, manevî düzleme aktarmak da kolaydır. Yakarışa ait olan bu inayetler ya durağan ve tefekkürî ya da hareketli ve faal bir temele dayanmaktadır. Dua, rızadan da sıkıntıdan da kaynaklanıyor olabilir; zira ruh, sürgünü devam ettiği sürece, bu iki hâle dûçâr olmak-

---

ait olduğunu ya da bu iki din arasındaki bağlantıyı oluşturduğunu ifade etmektedir.

12. Bir Kur'ân müfessiri ve Şiraz'ın koruyucu velîsi olan Ruzbihan Baklî'ye göre, "Meryem'in cevheri, saf kutsiyet cevheridir". Hıristiyanlık hakkında Kur'ân dışı herhangi bir bilgiye sahip olmayan Mağribli bir şeyh de bize, Meryem'in Merhamet'in (*Rahmet*) canlı timsali olduğunu ve bu sebeple içinde bulunduğumuz çağın özellikle ona adandığını söylemişti. Meryem'in mahiyeti –yani "taçlanması"– *Rahmân* ve *Rahîm* İsimleridir; dolayısıyla o, Besmele'nin (Rahmân ve Rahîm Olan Allah'ın adıyla) beşerî tezâhürü olmaktadır.

tadır. Sükûnetin mükemmelliğine coşkunun mükemmelliğinin eklenmesi gerekmektedir; tıpkı sıkıntı bizdeki ölümsüzlük hissini, ontolojik güzellik hissini, Tanrı'daki sonsuzluk hissini doğurduğu gibi, coşku da varoluşla ilgili sıkıntımızın bilincinde oluşa sebep olmaktadır.

Kur'ân, Bâkire'ye yönelik "öğreti"den ziyade onun "sırrı" için hususî olarak düzenlenmiş bir ayet içermektedir: "*İmrân'ın kızı Meryem'i de (an).*[13] *O ki namusunu sağlamca korudu. Biz de ona Rûhumuzdan üfledik. Hem de o, Rabbinin sözlerini ve kitaplarını tasdik eden ve itaat edenlerdendi*" (et-Tahrîm, 66/12).

"*O ki namusunu sağlamca korudu*": Bu son derece müşahhas olan Arapça ibare, kalbe yönelik bir sembolizmi ima etmektedir. Tanrı, bâkire olan bu kalbe Kendi Tabiatından bir unsur yerleştirdi; bu demektir ki gerçekte Tanrı bu kalbi aşkın olarak her yerde mevcûd olan İlâhî Rûh'a "açtı"; fakat bu Rûh, kalplerin katılaşmış olmasından dolayı –bu katılaşma aynı zamanda kalplerin bozulmasının ve saflığını kaybetmesinin de sebebidir– vakıada kalpler tarafından bilinemez durumdadır.

---

13. Bu ismin üç kelimeden oluşan kökü, diğer manaların yanı sıra "serpilme" ve "çiçek açma" manalarını içermektedir; bu, Tanrı'nın "güzel bir şekilde kabul ettiği" ve "güzel bir bitki gibi yetiştirdiği" Meryem'in ta kendisi olmaktadır (Âl-i İmrân, 3/37). "İmrân'ın kızı" ifadesinin Hz. Meryem'i yalnızca kendi babasına değil, Mûsâ'nın ve Hârûn'un babaları olan atasına da bağladığını dikkate almak gerekir; Kur'ân'ın bu doğrultuda kullandığı "Hârûn'un kız kardeşi" şeklindeki tanımlama da bundan dolayıdır, yani bu şekilde, Hz. Mûsâ'nın erkek kardeşinin manevî, ruhbânî ve bâtınî (*ezoterik*) seçkinciliğinin Meryem'de yeniden tezâhür ettiği vurgulanmaktadır; diğer bir ifadeyle, burada amaç bir yandan Kutsal Bâkire'nin iki kardeş peygamberle aynı soydan geldiğini, diğer yandan da onun Hz. Mûsâ gibi kanun koyucu ve zâhirî (*ekzoterik*) değil, Hârûn gibi tefekkürî ve bâtınî (*ezoterik*) bir kadın peygamber olduğunu göstermektir.

"*Biz de ona Rûhumuzdan üfledik*": Üfleme imgesi hem lütfun yakınlığını hem de inceliğini, yani tabir yerindeyse derinliğini çağrıştırmaktadır. "*Rûhumuzdan*": Hiçbir ilâhî tezâhürün bizatihi İlâhî Rûh'la bu şekilde irtibat halinde olması mümkün değildir; aksi takdirde bu Rûh artık Tanrı'da değil, söz konusu tezâhürde olacaktır.

"*Hem de* o, *Rabbinin kelimelerini ve kitaplarını tasdik edendir*": Kelimeler esasen metafizik hakikatleri içeren bâtın kesinliklerdir, yani Aklın muhtevasıdır. Kutsal Kitaplar ise zâhirden gelen vahiylerdir.[14] "İnanmak" veya "tasdik etmek" (*saddeka*) burada sırf zoraki kabul edip yüzeysel olarak zihinde tutma anlamına değil, hakikatin ima ettiği ve talep ettiği şeyi anında tanıyıp "samimi olarak", yani hem zâhir hem de bâtın neticelere kılak vererek ona inanma anlamına gelmektedir; İslâm'ın Kutsal Bâkire'ye atfettiği *Sıddîka* nitelendirmesi de buradan kaynaklanmaktadır: "samimiyetle, tümüyle İnanan".

"*Ve itaat edenlerdendi*" (*kânitîn*): Bu Arapça ibare de sadece Tanrı'ya devamlı sûrette bağlanma manası değil, aynı zamanda namazda ve duada cezbe halinde olma manası taşımaktadır ki, bu iki mana, çocukluğunu mihrabda geçiren Meryem tasviriyle birebir uyuşmaktadır; bu şekilde Meryem dua ve tefekkürün canlı timsali olmaktadır.

Muhyiddîn ibn Arabî, kalbinin "bütün biçimlere açık hale geldiği"ni ve onun "bir keşiş dehlizi, bir put mabedi ve Kâ'be"[15] olduğunu belirttikten sonra "Ben Sevgi dininin müntesibiyim" diye devam etmektedir.[16] O halde, Sâmî diliyle ifade edecek olur-

---

14. Bu ayrıntılı tasvirler, Hz. Meryem'in sadece Kutsal Kitapları ya da Kelimeleri kabul ettiği veya olumlu anlamda hiçbir şeyi kabul etmeksizin pasif kaldığı şeklindeki itirazı önlemek için yapılmıştır. Bu tarz bir ikaz, Sâmî bir ortamda ve teoloji açısından bakıldığında hiç de lüzumsuz değildir.
15. *Tercümânu'l-eşvâk*'dan (Arzuların Yorumcusu) alıntılanmıştır.
16. Müellifin, yorumunda, bu dinin "İslâm" olduğunu belirttiği doğrudur; ama bunu sapkınlık suçlamasından korunmak için yapmak zo-

sak, Meryem Vâlidemizin, bu şekilde, Asya geleneklerinin yüce *Şakti*'si* veya Semâvî *Prajnâpâramitâ*'sıyla** özdeşleşmek sûretiyle riyaset ettiği din, bu sûret-üstü din olmaktadır.[17]

---

runda kaldığına da şüphe yoktur; kaldı ki *islâm* terimini doğrudan ve evrensel manasıyla anladığında, vicdânen rahat bir şekilde bunu böyle yapabilir.

* Hindu inancına göre yaratıcı İlâhî dişil güç, kozmik enerji; "Yüce İlâhî Anne" de denir (ç.n.).

** "Aşkın erdemin mükemmelleştirilmesi" anlamına gelen Budist terimi (ç.n.).

17. Hıristiyanlık Japonya'da baskıya uğradığı sırada, Hıristiyanlar Budist Rahmet Tanrıçası Kuan-Yin için yapılan heykellerin önünde tereddüt göstermeden eğilmişlerdir. Tabiri caizse, Meryemî evrenselliğin bir başka örneği de şudur: Mexico City'nin yanındaki–meşhur bir hac mekânı olan–"Nuestra Señora de Guadalupe" (Guadalupe Hanımefendimiz) bazilikası eski zamanlarda bir Toprak ve Ay ilahesi olan ana-tanrıça Tonantzin'e adanmış bir tepenin üzerine inşa edilmiştir; bu ilahe çok güzel fakir bir yerliye bir Aztek prensesi şeklinde görünerek ona kendisinin "Tanrı'nın Annesi" olduğunu ve bu yerde bir kiliseye sahip olmak istediğini söylemiş. Bir başka örnek de şöyledir: Eskiden Kurtuba'nın ana kapısının üzerinde Bâkire'nin bir heykeli dururdu. Arkeologlar bu heykelin, Hıristiyanlar tarafından Meryem'le özdeşleştirilen bir Roma tanrıçasının tasviri olduğunu düşünmektedir. Müslümanlar geldiklerinde bu Bâkire-Ana heykeline saygı göstermiş ve onu Kurtuba'nın koruyucusu olarak yüceltmişlerdir. Fakat bütün bu örneklerin ötesinde şu tevafuktan da bahsetmek gerekmektedir: Meryem'in Cennet'e yükseldiği yer olduğuna inanılan Efes kasabasının, ışık tanrıçası Artemis'e adanmış olması tesadüf değildir; zira o Apollo'nun kız kardeşi ve dişiliği dolayısıyla ay tanrıçası idi ve İyonyalılar tarafından muhtemelen Doğu kökenli bir koruyucu-ana-tanrıçayla özdeşleştirilmişti. Bu noktada Artemis'in de bekaretin muhafızı ve denizlerin yardımsever koruyucusu olduğunu ve dolayısıyla onun hem başak (*virgo*) hem de deniz kızı (*stella maris*) olduğunu, en sevdiği hayvanın ise Hıristiyan sembolizminde semavi baba ocağı için susamış ruhu temsil eden geyik olduğunu hatırlamak gerekir: "Geyik akarsuları nasıl özlerse, canım da seni öyle özlüyor, ey Tanrı" (Mezmurlar 42:1).

İslâm geleneğinin, Kutsal Bâkire'nin sahip olduğu bu son derece ayrıcalıklı şerefi kayda geçirmiş olduğu gerçeği, şöyle bir soruna işaret etmektedir: eğer İslâm'da, bir yandan Logos kaçınılmaz ve bariz biçimde bu dinin kurucusuyla –yani Hz. Muhammed'le– özdeşleştiriliyor,[18] diğer yandan da Logos'un dişil yönü –bu yön ne kadar dikkate alınıyorsa artık– Kur'ân ve Sünnet'in şahitlik ettiği benzersiz vasfı gereği sadece Meryem'le temsil ediliyorsa, o halde bu temsiliyet neden Arap dünyası dışında ve Hıristiyan dininin kurucusuyla bağlantılı olarak ortaya çıkmak durumunda kalmıştır?[19] Bunun sebebi şudur: Meryem, monoteist Sâmîlerin dünyasındaki, tabiri caizse, "İlâhlığın tek dişileştirmesi" –ya da Hindu terimleriyle ifade edecek olursak, Vişnu'nun tek avatarik *Şakti*'si[20]– olduğundan, her üç monoteist dinde ve buna binaen Hıristiyanlık'ın eşiğinde bulunmak zorundaydı. Eğer Meryem bir Arap olmuş olsaydı, diğer iki din için yabancı olacaktı. Eğer İsâ'nın döneminden önce İsrâil'de ortaya çıkmış olsaydı, bu sefer de Hıristiyan dini için yabancı olacaktı ya da bir şekilde bu dini öngörecekti.[21] Hâlbuki o, Ortak-Dişil Kurtarıcılık fonksiyonu sayesinde Hıristiyanlık'ta olduğu kadar –bir Kadın Peygamber olarak sahip olduğu müşahhas karakteri sayesinde, ister anlaşılsın ister anlaşılmasın– Yahudilik'te de eşsiz ve benzersiz olmak sûretiyle, yani sırf bu sebepten ötürü, İslâm için de eşsiz ve benzersiz olmakta ve bundan dolayı, İsâ Mesih'e kadarki ve İsâ Mesih'i de içine alacak şekilde bütün Sâmî peygamberler gibi o

---

18. Fakat yine de bu, bâtınî (*ezoterik*) düzende, Logos'un, bariz olarak da "Kutsiyet'in Mührü" olan İsa'nın diğer tezâhürlerinin müdahalesini dışlamaksızın olmaktadır.
19. Bu, özellikle Hıristiyan bakış açısından hiçbir anlam ifade etmeyen bir sorudur; fakat burada söz konusu olan, hem bütün olarak hem de üç büyük geleneksel boyutuyla ele alınan Sami ve monoteist dünya olmaktadır.
20. Bir hadis-i şerifte Meryem, içine Kutsal Rûh tarafından üflenilmiş olmasından dolayı, Âdem'in hemen yanına ve Havva'nın üzerine yerleştirilmektedir.
21. Bu, kendinde çelişik bir görüş olmakla birlikte, mevcut bağlamda – geçici de olsa– manadan veya fonksiyondan hali değildir.

da bu dine ait "manevî vatandaşlığın" bütün haklarına sahip olmaktadır. Bundan ötürü, İslâm noktayı nazarından, Meryem'in Müslüman dünyasının oluşum aşamasında bir fonksiyon icra etmesine ne gerek ne de imkân vardı –ki bu durum diğer iki din için mevzu bahis değildir–; dolayısıyla o, monoteist dünyadaki tek büyük *Şakti* olma vasfına binaen, sahip olabileceği tek tarihî yere sahip olmuş ve üstelenebileceği tek dinî rolü üstlenmiştir.

Tekrar edecek olursak: eğer Meryem Arap dünyasında ya da İsâ Mesih öncesi Yahudi dünyasında ortaya çıkmadıysa, bunun sebebi onun, tabiatının benzersizliği sayesinde, "beşerî İlâhlığın" eril bir tezâhürüyle bağlantılı kılınmak durumunda oluşudur.[22] O halde Sâmî dünyadaki bu tezâhür kesinlikle İsâ Mesih'tir; diğer bir ifadeyle, Sâmî dünyada böyle bir tezâhürün ortaya çıkma ihtimali, burada söz konusu olan bakış açısından hareketle, Hıristiyanlık'ın varoluşunun yeter sebebidir.

Meryem, şahsiyeti itibariyle Yahudilik'e, özel fonksiyonu gereği Hıristiyanlık'a ve İbrâhimî düzenin tamamında sahip olduğu seçkin konumu gereği de İslâm'a aittir. Bâkire'nin Yahudi mesajı tam da İsrâil'e atıfta bulunduğu ölçüde Meryem'in İlâhisi'dir. Bu ilâhi aynı zamanda, buradaki "İsrâil" Kilise'ye denk geldiği ölçüde Bâkire'nin Hıristiyan mesajını ve "İbrâhim nesli"ne yaptığı atıf dolayısıyla da İslâm mesajını oluşturmaktadır; bu, daha önce gördüğümüz üzere, Kur'ân'da İslâm'a uygun ifadelerle ortaya konmuş bir mesajdır. Bu manada, Meryem, Sina-İsâ Mesih döngüsüne ait olması dolayısıyla İbrâhim-Muhammed döngüsüne de uygun düşmektedir; zira Müslüman bakış açısından bu ilk döngü ikinci döngüye ait olan dâhilî bir boyutu oluşturmaktadır.[23]

---

22. Brahman diliyle ifade edecek olursak, avatarik bir kadın ister istemez bir *Avatâra*'nın *Şakti*'sidir. Dolayısıyla onunla birlikte ortaya çıkmak durumundadır; tek başına ya da İlâhî takdir gereği "İlâhî Nesiller" şeklindeki fikri dışlayacak şekilde manevî bir ortamda ortaya çıkması söz konusu değildir.
23. Mûsâ ve Hârûn Sina döngüsünü başlatmakta, İsâ ve Meryem ise onu tamamlamaktadır. Fakat bir başka açıdan bu döngü Yahudi ortodok-

Bunu belirttikten sonra şu hususu da eklemek yerinde olacaktır: Meryemî hikmet, Mesihî hikmetin kaçınılmaz bir ifadesidir, kendine uygun bir yönü ona eklemekte –ya da ondan çıkarmaktadır–; mihrab ayetinde ortaya konan da tam bu yöndür.[24] Kozmik veya beşerî değişimlere yönelik öğreti Mesihî olduğu için aynı zamanda Meryemî olurken, Tanrı'dan –ya da "Bâtın'dan"– gelen rızka yönelik öğreti de, bizatihi Kutsal Bâkire karakterinden sudûr eden bâkireliğe ve anneliğe ait inayetlerin yanı sıra, haklı olarak Meryemî'dir. İsâ'nın şu sözü de ruh olarak Meryemî'dir: "İnsan sadece ekmekle yaşamaz, Tanrı'nın ağzından çıkan her bir sözle yaşar" (Matta 4:4); keza şu söz de: "Boyunduruğum kolay taşınır, yüküm de hafiftir" (Matta 11:30). Meryem'in İlâhisi ve onun biblikal beklentileriyle alakalı olarak, bir yandan İsâ Mesih ile Meryem'in kozmik ve manevî anlamda birbirinden ayrılmazlığı, diğer yandan Sâmî ve monoteist tezâhürü bakımından Logos'un birliği ve zamansızlığı göz önünde bulundurulduğunda, İsâ Mesih doğmadan önce oluşturulmuş bir öğretiyi "Mesihî" diye adlandırmak hiçbir şekilde tenakuz teşkil etmemektedir.[25]

---

sisi biçiminde de sürdürülmektedir ki gerçekte bu ortodoksi, mesajının genel bağlamında, İsâ'yı bâtınîliğin (*ezoterizm*) bir peygamberi ve manevî bir müceddid olarak kabul etseydi veya en azından bu soruyu ucu açık bıraksaydı, –Şeriat'ın sürekliliği üzerine temellenmiş olan– kendi özel ortodoksisinden bir şey kaybetmiş olmayacaktı; zira Hz. İsâ, Şeriat'ı "yıkmamakta", bilakis onu "tamamlamakta"dır. Her ne olursa olsun, Kur'ân'ın Hz. Meryem'e atfettiği "Hârûn'un kız kardeşi" şeklindeki nitelendirme de, bir bakıma Sina ve İsâ Mesih şeklindeki bu iki kozmik mucize tarafından paylaşılan, birbirini tamamlayıcı ilişkiye işaret etmektedir.

24. Bu vechenin ya da bu Meryemî (Mariyen) sırrın en doğrudan Kur'ânî ifadesi muhtemelen şu ayettir: "*Allah rızk verenlerin en hayırlısıdır*" (el-Cum'a, 62/11). Bu fikre karşılık gelen İlâhî İsim "Rızk Veren"dir (*er-Rezzâk*); bir Müslüman ismi olan ve Meryemî (Mariyen) bir çağrışıma sahip olan "Rızk Veren'in Kulu" manasındaki Abdurrezzâk ismi de buradan gelmektedir.

25. Bk. önceki bölüm: "İsâ Efendimize Yönelik Kur'ân Mesajı".

Tamamen Meryemî olan manevîliği şu şekilde özetlemek mümkündür: –Latîf olan–Tanrı'nın huzurunda, sadece O'nun tarafından rızklandırılacak şekilde, sırf dua veya sırf alıcı olmak; Meryem için bu ekmeğin –ya da bu "rızk"ın[26]– İlâhî Özü İsâ, yani "Tanrı'nın Kelimesi" (*Kelîmetullah*) ve "Tanrı'nın Rûhu"dur (*Rûhullah*), onun sayesinde Ezel'de yaşıyor olduğu ve Mabed'deki çocukluğu sırasında bâtın olarak yaşamış olduğu o Ekmek'tir.

Bu arada hemen ifade edelim ki, Kutsal Bâkire'nin kendini Kitâb-ı Mukaddes'e ait kelimelerle ifade ediyor olması, Meryem gibi bir varlığın nefsinde fıtrî bilgi ile resmî Vahiy arasında ne tür bir ilişki olabileceğine dair bir fikri olan herkes için kolay anlaşılır bir durumdur. Şimdi, Meryem'in İlâhisi'ndeki sözlere de –tabiri caizse[27]– bir şekilde delâlet eden, Kitâb-ı Mukaddes'e ait temel pasajlardan alıntı yapmak istiyoruz. Bu alıntılamayı söz konusu fikirlerin İlâhi'de yer aldığı sıraya göre yapacağız.

"Ben yine Rab sayesinde sevineceğim, kurtuluşumun Tanrısı sayesinde coşacağım" (Habakkuk 3:18).

"Var mı Tanrımız Rab gibisi, o ki yücelerde oturur, göklerde ve yeryüzünde olanları görmek için alçalır, garibi yerden kaldırır, düşkünü çöplükten çıkarır" (Mezmurlar 113:5–7).

"Rab bizim için büyük işler yaptı, bu yüzden sevinçliyiz... Gözyaşlarıyla ekenler sevinçle biçecektir" (Mezmurlar 126:3, 5).

"O, kavminin kurtuluşunu sağladı, ahdini sonsuza dek geçerli kıldı, ismi kutsal ve yücedir. Hikmetin başı Rab korkusudur" (Mezmurlar 111:9–10).

"Bir babanın çocuklarına şefkat beslemesi gibi, Rab da kendinden korkanlara şefkat besler... Ama Rabb'in rahmeti ezelden

---

26. Bu, yukarıda bahsi geçen *Rezzâk* İlâhî İsmi ile aynı fiil kökünden gelmektedir.
27. Bu, ilgili duanın, bazılarının sandığı gibi önceki okumalara dayanan bir doğaçlama değil de kendinde bir ilham olması manasında mümkündür.

ebede kendisinden korkanların üzerindedir ve adaleti de ahdine uyan[28] ve emirlerini yapmak üzere hatırlayanların nesilleri içindir" (Mezmurlar 103:13, 17–18).

"Sen Rahab'ı[29] leşi ezer gibi ezdin; güçlü kolunla düşmanlarını dağıttın" (Mezmurlar 89:10).

"Düşkünleri kurtarırsın; gözlerin kibirlilerin üzerindedir, alçaltırsın" (II. Samuel 22:28).

"Uyan, uyan da kudreti kuşan, ey Rabb'in gücü; eski günlerdeki, önceki nesillerdeki gibi, uyan. Rahab'ı parçalayan, deniz canavarını deşen sen değil misin?" (İşâya 51:9).

"Onun sesi çölde haykırıyor, Rabb'in yolunu hazırlayın, bozkırda Tanrımız için düz bir yol yapın. Her vadi yükseltilecek, her dağ ve her tepe alçaltılacak: Böylelikle engebeler düzleştirilecek ve sarp yerler ovalaştırılacak. O zaman Rabb'in şanı izhar olacak ve bütün insanlar hep birlikte onu görecek: Zira bunu söyleyen Rab'dır" (İşâya 40:3–5).[30]

"Düşkünleri yükseltmek için; yaslılar esenliğe çıkarılır. O, oyunlarını gerçekleştiremesinler diye kurnazların hilelerini bozar" (Eyyub 5:11–12).

---

28. Bu çekince son derece önemlidir; zira aynı anda hem "İsrâil" fikrinin izâfîliğine hem de evrenselliğine işaret etmektedir.
29. Bu isim Leviathan'la eş anlamlıdır; bu, kendine ait "su" vasfı altında kadim kaosun canlı timsali olan ve Tanrı tarafından, "Işık Olsun" [Tekvîn 1:3 – ç.n.] sözüyle öldürülen bir canavardır. Rahab ismi aynı zamanda, zorbalık, putperestlik ve büyü uygulaması bakımından İbranîlerin tek aşina olduğu yer olan Mısır'a uyarlanabilir özelliktedir. Kutsal Aile'nin [Dülger Yûsuf, Meryem ve İsâ'nın –ç.n.] Mısır'a kaçışı ise öteki Mısır'a yani bilgelerin Mısır'ına bir saygı işareti olmaktadır. Bu kaçışın, önceki Yûsuf'un, yani orada bereket ve şan bulan İbranî atasının ayak izlerinde gerçekleşmiş olması da önemden hali değildir.
30. Luka'dan (3:4-6) alıntılanan bu pasaj, İlke'nin dengeyi yeniden tesis etme özelliğini çağrıştırmaktadır; yani burada hem bir anlamda içkin olan İlâhî Adalet'e hem de amansız olduğu kadar hayırlı da olan Evrensel Ahenk'e (Hinduların *Prakriti*'sine) atıf vardır. "Kutsal Meryem" olarak isimlendirilen dişinin tecessüm ettiği Ahenk işte budur.

"Çünkü o susamış canın susuzluğunu giderir, aç canı iyilikle doyurur" (Mezmurlar 107:9).

"Ama sen, ey kulum İsrâil! Seçtiğim Ya'kûb soyu, halilim İbrâhim'in nesli. Sizleri dünyanın dört bir yanından topladım, sizi o yerlerin liderlerinden çağırdım ve size dedim ki: Siz kulumsunuz, sizi seçtim. Korkmayın, çünkü ben sizinleyim; yılmayın, çünkü Tanrınız benim; Sizi güçlendireceğim; evet, size yardım edeceğim; evet, adalet sahibi sağ elimle size destek olacağım" (İşâya 41:8–10).

"O, İsrâil halkına olan rahmetini ve sadakatini hatırladı: Tanrımızın zaferini gördü dünyanın dört bir yanı" (Mezmurlar 98:3).

"Ahdimi seninle ve soyunla kuşaklar boyunca sonsuz bir ahid olmak üzere ve senin ve senden sonra da soyunun Tanrısı olmak üzere sürdüreceğim" (Tekvîn 17:7).

Son olarak, Samuel'in annesi Hanna'nın İlâhisi, Meryem'in İlâhisi'nin bütün öğretisini özetlemektedir: "Yüreğim Rab'de sevinir, gücüm (boynuzum) Rab'le yücelmektedir...[31] Güçlülerin yayları kırılmıştır, güçsüzlerse güçle donatılmıştır. Toklar ekmek uğruna gündelikçi olmuştur; aç olanlarsa doyurulmuştur... Rab öldürür de diriltir de: Ölüler diyarına indirir de çıkarır da.[32] O kimini fakir, kimini zengin yapar: Kimini alçaltır, kimini yükseltir. Garibi yerden kaldırır, düşkünü çöplükten çıkarır... Sadık kullarının adımlarını korur, kötülerse karanlıkta susturulur... Kralını güçle donatır, mesihine zafer bahşeder" (I. Samuel 2:1, 4–10).

---

31. Boynuz, gücü temsil etmektedir; boynuzun yücelmesi ise Tanrı tarafından bahşedilen başarı, refah ve zaferdir.
32. "Öldüren de yaşatan da, yaralayan da iyileştiren de benim; elimden kurtaracak hiç kimse yoktur" (Tesniye 32:39).

PÂRAMİTÂ'LARIN TERKİBİ

Mahâyâna'nın en öne çıkan, yani onu en bariz biçimde *Theravâda* Budizmi'nden* ayıran iddiasını göz önünde bulundurduğumuzda, onun, genel biçimiyle, Hint veya Hıristiyan *bakti*'siyle** benzeşen bir sevgi yolu olduğunu düşünebiliriz; fakat bu görünümü kendi küllî bağlamından koparmamak ve *Mahâyâna*'nın esasen iki kutbu ihtiva ettiğini bilmek önemlidir. Bu kutuplardan ilki, *Bodhisatva*'nın evrensel hayırseverlik tezi, diğeri de Şankara ile Nagarcuna*** arasında zıtlığa götüren bazı görüş farklılıklarına rağmen, *Advayta-Vedânta*'ya****

---

* Diğer adıyla Hinâyâna Budizmi. Mahâyâna ile Hinâyâna/Theravâda Budizmleri arasındaki temel fark, Budha'nın şahsiyeti (tanrı veya insan) ve başkalarının kurtuluşuna yardımcı olmak adına ferdî kurtuluşu ertelemenin gerekli olup olmadığı noktasında ortaya çıkmaktadır (ç.n.).

** "İhlâs" manasına gelen bir Hindu/Budist terimi (ç.n.).

*** En büyük Budist filozoflarından biri (2.-3. yy) ve *Prajnâpâramitâ* metinlerinin derleyicisi kabul edilir (ç.n.).

**** *Âtmân-Brahman* ikiliği yerine özdeşliğini kabul eden monist/tekçi Hindu felsefe okulu. En önemli temsilcisi 7. yüzyıl Hint filozofu Şankara'dır (ç.n.).

birebir karşılık gelen "Boşluk" metafiziğidir. Sırf zımnî bir marifet (*gnosis*) kisvesi altında görünmekten bir hayli uzak olup sevgi mistisizmine has bir dille perdelenmiş olan bu metafizik, kendini sayısız Sutra'da doğrudan ortaya koymakta ve bütün *Mahâyâna*'nın var oluş sebebi kılmaktadır. Kendi öğretisine ait külliyatın tamamını o denli belirlemektedir ki çıkış noktası olan hayırseverlik, kendini bu metafizik yoluyla doldurulmuş halde bulmaktadır. Bu yolun başlangıç noktası –yani *Bodhisatvayâna*– sadece ahlâkî bir tercihe değil, her şeyin "boşluğu"nun* farkında oluşa karşılık gelmektedir. Müridin egosu başlangıçta kendisini bütün *samsâra*'yla özdeşleştirmektedir. Nefs *samsâra*'nın tabiatını anladığında ise kendini onunla ilgili yanılgıdan kurtarmakta ve Budha'nın evrensel Bedeni'ni idrâk etmeye başlamaktadır.

Konuya devam etmeden önce, yalnız *Mahâyâna*'nın kökeninde yatan ve ilk bakışta çelişik görünen bir olguyla bağlantılı olan şu soruya cevap vermek isteriz: Budizm'in ilk zamanlarında, dönemin henüz Mahâyânacı Sutralar'ı halka telkin edecek "olgun"luğa ulaşmadığı ve o vakte –yani Nagarcuna dönemine– kadar bu Sutraların ya saklı ya da gizli kaldığı ve her türlü bozulmaya karşı *nâga*'lar yani cinler tarafından korunduğu şeklindeki, Kuzey Budistleri tarafından ileri sürülen iddianın anlamı nedir?[1] Bu gizemi çözecek anahtar, bir Vahyin bazı açılardan uygun bir yankı alanına ihtiyaç duyduğu gerçeğinde yatmaktadır ki, bu da geleneğin sadece hayati öneme sahip hakikatleri iletme görevi görmediği, aynı zamanda belli bir hususiyete sahip hallerin tezâhürüne uygun bir vasat oluşturma rolü de üstlendiği anlamına gelmektedir.

Bu, her dinde şu veya bu ölçüde ortaya çıkan bir olgudur. Her dinde, kuruluşundan birkaç asır sonra yeni bir canlan-

---

* Buradaki boşluk (*şûnyata*) kavramı esasen fizikî bir gerçekliği ifade etse de, bu boşluğu nihai anlamda hiçlik/batıllık şeklinde yorumlamak da mümkündür (ç.n.).

1. *Nâga*'lar yılan olarak temsil edilir; onların –ejderhalarda olduğu gibi– hazinelerin ya da kutsal bölgelerin muhafızları şeklindeki sembolizmi meşhurdur.

ma veya bir çeşit ikinci bahar hali görülmektedir. Bu, bizzat o din tarafından gerçekleştirilen kollektif ve maddî bir ortamın mevcûdiyetinin, yeni olduğu anlaşılan bir tarzın gelişimine izin veren veya bu gelişmeyi gerektiren şartları oluşturduğu gerçeğine dayanmaktadır. Batı için Orta Çağ, belli tarzdaki büyük azizleri, şövalyeliği ve –tam olarak gelişip mükemmelleşmiş, dolayısıyla tebarüz etmiş ve yeri doldurulamaz– kutsal sanatıyla, tam bir Hıristiyan çağı idi ve bu, Hıristiyanlık'ın ilk asırlarından farklı bir tarzda böyleydi; gerçi bu ilk asırların da bir başka açıdan kendi orijinal mükemmelliğine dayalı üstünlüğü koruduğu açıktır. Aynı şekilde İslâm için de –kendi çağının "kutbu" olan– İbn Arabî'nin dönemi, İslâm'ın ilk birkaç asrı boyunca mükellef hale gelmiş bir dünyaya tekabül etmekte ve kimi zaman bâtınîlik (*ezoterizm*) düzleminde asr-ı saâdetin havasına yaklaşan enginlik ve derinliğe sahip bir gelişime sahne olmaktadır.

Budizm'de ise bu kanun ya da imkân, daha önce benzeri görülmemiş büyüklüğe sahip bir düzen üzerinde ortaya çıkmaktadır. *Mahâyâna*'nın, muhteva açısından değil ama bir olgu olarak orijinalliğini oluşturan şey de budur. Budist Vahyi'nin, şaşırtıcı bir gizem oluşturmaktan çok uzak olan bu gelişimi, vakıada, kendi mekânında ve zamanında bütün gücüyle ortaya çıkması beklenen, tam anlamıyla arı ve duru bir imkândır. *Mahâyâna*'dan bahsederken, kimi zaman "Kanun'un üçüncü harekete geçirilişi" olarak da takdim edilen ve yukarıda bahsedilen gelişmeyi *Mahâyâna*'nın bünyesinde ve kendi tarzında tekrar eden *Vajrayâna*'yı –yani Budist Tantrizmi'ni de*– buna dâhil ediyoruz. Fakat söz konusu olan, ister o ister bu, veya –*Mahâyâna* terminolojisiyle söylersek– *Hinâyâna* olsun, sebepsiz sonucun olamayacağını bilmek önemlidir. Burada söylemeye çalıştığımız şey, gelenek tarafından Budha'yla ilişkilendirilen değerlerin tek muhtemel sebebinin, başka hiçbir şey değil bizzat Budha'nın kendisi olduğudur. Şankara dâhil, Brahmancıların Budha'ya gösterdik-

---

* Tibet Budizmi (ç.n.).

leri hürmet de bu önemli şahsiyetin avatarik kapsamına yönelik birçok işaretten sadece biridir.

Mahâyâna'nın derin maksadını ya da manasını daha da belirginleştirmek için şu faktörlere dikkat çekmemiz yerinde olur: Budizm, dinginliğinden asla taviz vermeksizin, bir yönüyle değişken biçimde nicel olan, "yatay" sebepliliğe ya da amele ve sevaba umutsuzca bağlanmış; dahası, tabiri caizse, kadın düşmanı bir özelliğe sahiptir; insan, binlerce *kalpa*'nın* ve sonsuz gibi duran sevap ve günah yığınlarının içinde kaybolduğu hissine kapılmaktadır. Dolayısıyla Budizm, dipsiz bir boşluğa, eş merkezli çemberlerden oluşan sınırsız bir sisteme ve aynı zamanda başlangıcı ve sonu, ya da kendi metafizikliğini sınırlayan şeyden başka bir başlangıcı ve sonu olmayan sarmal bir harekete[2] karşılık gelen *Samsâra*'nın tabiatını telkin etmeyi hedeflemektedir ve bu, her şeyi sarıp sarmalayan, yutan ve yok eden *Nirvâna* olmaktadır. O halde bâtınîlikte (*ezoterizm*) sayısız nicelikler sırf birer serapa indirgenmekte, dişilik evrensel mâhiyetinde kavranmakta, Kurtuluş ise bir şimşek çakmasına dönüşmektedir. Bu şekilde tasdik edilen şey, Kurtuluşumuzun aslında hep önümüzde durduğu ve görünürdeki aşılmaz zorluğun içinde her şeyin kolaylaştığı gizli bir noktanın –yani Zen, *Şingon* ve *Tenday*'a göre idrâkin sırrı, *Jôdo*'ya göre inayet sırrı denilen şeyin– bulunduğu şeklindeki ezelî hakikattir. Birer jestten öte bir şey ifade etmeyen sayısız çabalardan sonra insan Semâvât'ın içine çekilmekte ve yukarı doğru, bir nevi kendi Kurtuluşunun içine düşmektedir. Sevaplarımızın hiçbir olumlu değeri yoktur; onlar sadece semâvî cezbeyle aramızdaki bağı kesen engelleri –fiilî olmaktan ziyade sembolik olarak– ortadan kaldırmaktadır.

Her manevî döngü, büyüklük sırası ne olursa olsun, bu tür geçişkenlikleri ihtiva etmektedir. Yeryüzünde Gazab, Rahmet'ten

---

* Hindu ve Budist kozmolojilerinde zamanı oluşturan uzun evrelere/çağlara verilen isim (ç.n.).

2. Bunların hepsi, şüphesiz, beşer durumuna girme şanslarının son derece cılız oluşuyla alakalıdır ki kenar için merkez ya da uzantı için nokta ne ise diğer konumlar için de beşerî konum o olmaktadır.

önce ortaya çıkmaktadır; ama bu, sırf Rahmet'in gelişini hazırlamak içindir. Buna karşılık semâvî alanda da Rahmet, Gazab'ı öncelemekte ve özü itibariyle Bizzat Mutlak'ın saadet bahşetme boyutuna denk gelmektedir.

Mahâyâna'nın adeta çerçevesini ya da sınırını oluşturan hayırseverlik (*dâna*), *Bodhisatva*'ya ait altı *pâramita*'nın ya da erdemin ilkidir; "bilgelik" (*prajnâ*) ise altıncısı ve tamamlayıcısıdır. Diğer dört *pâramita* ise ikisinin arasında yer alan erdemlere karşılık gelmektedir. Bunlar "ferâgat/nefsi terk" (*şîla*), "yiğitlik/gayret" (*vîryan*), "sabır" (*kşânti*) ve "meditasyon/teemmül"dür (*dhyâna*). Bu manevî haller, hem eş zamanlı olan hem de birbirini takip eden birçok yola karşılık gelmektedir –bu erdemlerden teki bile bütün bir hayatı belirleyebilmekte, ama bunu diğer erdemlerin günlük ameliyesine ihtiyaç duymaksızın ya da onları dışlamaksızın yapmaktadır. Dahası ilk beş *pâramita*, ikincil yönünü oluşturdukları *prajnâ* erdeminden gerçekte ayrı değildir; bunların fonksiyonu, özgürleştirici Bilgi'nin uyarısına kendi usullerince katkıda bulunmaktır.

Mahâyâna'nın bir yöntem olarak mâhiyeti aslında "sevaplarımızın başkalarına aktarılması"dır (*parinâmana*). "Kurtuluş" kadar "Aydınlanma" da, kendi ahlâkî hedeflerinde ve eşyanın metafizik planında, görünen ve görünmeyen kâinâta ait olan her varlığı kuşatmaktadır. *Bodhisatva*, "tek bir yaprak bile kurtarılmamış olarak kaldığı müddetçe *Nirvâna*'ya girmeyi reddetmek"-le yükümlüyse eğer, bu, iki şeyi ifade etmektir. Bunlardan –kozmik bakış açısını oluşturan– ilki, *Bodhisatva*'nın fonksiyonunun, dünyadaki kalıcı "melekî mevcûdiyet" şeklinde Batı diline çevirebileceğimiz şeye denk geldiğidir ki bu, Batı irfanında *apokatastasis* diye bilinen nihai yeniden bütünleşme sırasında, dünyanın kendisiyle birlikte yok olacak bir mevcûdiyettir; –metafizik bakış açısını oluşturan– ikincisi ise *Bodhisatva*'nın, eşyanın "boşluğu"nu kavradığında, bu şekilde sadece *Samsâra*'nın "boşluğu"-nı değil, aynı zamanda onun nirvanik vasfını da kavramasıdır.

Çünkü, aşağıdaki deyişte ifade edildiği üzere, Budist boşluk fikri hem müspet hem menfî olduğundan, bir taraftan her şey "boş" ise, diğer taraftan her şey *Nirvâna* demektir: "Biçim boşluktur, Boşluk da biçimdir". İlk bakışta, *Bodhisatva*lık yeminini* abartılı ve hatta çılgınca bir şeymiş gibi gösterecek kadar bitip tükenmez görünen *Samsâra***, *–prajnâ*'nın zaman üstü anındalığında– "bir anda" "evrensel Aydınlanma"ya (*Sambodi*) dönüşmektedir; bu düzlemde her bir zıtlık aşılmakta ve adeta yok olmaktadır. "Son bir yaprağı kurtarmak", bu açıdan, yaprağı nirvanik mâhiyetinde görmek ya da onun kurtarılmamışlığının gerçek olmadığını fark etmek anlamına gelmektedir.

Prajnâ [bilgelik] diğer beş *pâramita*'nın terkibi olduğundan, *Mahâyâna* ilke olarak *prajnâ*'ya dönüşebilmektedir. Diğer bir ifadeyle, aşkın "Boşluk"la kurulan bâtınî birlik, ilke bazında manevî bir son komünyon (*viaticum spirituale*)*** olmaya kâfi gelmektedir; fakat beşer tabiatı vakıada birliğe ve basitliğe zıt olduğundan, söz konusu yenilenme yöntemi samsarik tutsaklılığımızın bütün yönlerini dikkate almak durumundadır. Başlangıçta bir birlik ve basitlik unsuru sunarken, çoktan bire ve karmaşıktan basite ilerleyen bir yolun gerekliliği de bundan dolayıdır.[3]

İlk beş erdemin ya da manevî yöntemin, altıncının [bilgelik] içinde nasıl yer aldığını görmek hiç de zor değildir. Her şeyden önce, ferâgat ya da tecrid unsuru içermeyen hiçbir muhtemel ir-

---

* Mahâyâna Budistleri tarafından edilen bu yemin, bütün canlı varlıklar için tam aydınlanmaya ulaşmayı sağlama adına yapılır. Bu yeminde bulunan kişi (*bodhisatva*) diğerlerinin kurtuluşu/aydınlanması adına kendi kurtuluşunu/aydınlanmasını geciktirmiş olur (ç.n.).

** Doğum, ölüm ve yeniden doğum döngüsü (ç.n.).

*** Hıristiyanlık'ta (özellikle Katolik ve Ortodoks Hıristiyanlık) ölüm döşeğindeki hastalara verilen son komünyon (kutsanmış ekmek ve şarap) (ç.n.).

3. Bu –sırası gelmişken söyleyelim– ne psödo-Zenlerin ne de psödo-Vedantacıların anlamaya yanaştığı bir şeydir. Onlar, tabiatımızı, beyhude olduğu kadar iddialı da olan zihnî indirgemelerle yok etmenin mümkün olduğu zehabına kapılmaktadır.

fan yoktur. Zâhirde irfan kaçınılmaz olarak, kendini üzerine inşa edebileceği ve gelişmesini sağlayacak ahlâkî bir alternatif faktörü ihtiva etmektedir. Aynı şekilde irfan, yiğitliğe ya da "kahramanlığa" da ihtiyaç duymaktadır. Gerçekten de o hem bâtındaki hem de zâhirdeki samsarik ayartmalara karşı bir mücadele vasfı içermektedir; "canavarla savaş"madan hiçbir manevî zafer söz konusu değildir. Öfkenin erdemlerine, yumuşaklığın erdemleri, yani hayırseverlik ve sabır eklenmektedir; tıpkı sabır, tabiatı gereği ferâgatin *şakti*'si –yani tamamlayıcı gücü– olduğu gibi, hayırseverlik de yiğitliğin *şakti*'si olmaktadır. İrfan, tabiri caizse, bir cömertlik unsurunu ve bir de güzellik unsurunu gerektirmektedir. "Matematiksel" ve "eril" yönün, "müziksel" ve "dişil" bir tamamlayıcıya ihtiyacı vardır; bütün kâinât bu atkı ve çözgülerden dokunmuştur. Güzellik olmadan hakikatin tezâhür etmesi ve hâlâ kendine sadık kalıp tam mesajını açığa çıkarması mümkün değildir. Otantik Budha tasvirine atıf yapmak sûretiyle, kendimizi şu şekilde ifade edebiliriz: Budha [nefsânîlikten] ferâgati temsil ediyorsa, onu taşıyan nilüfer sabra karşılık gelmektedir; Budha yiğitliği temsil ediyorsa nilüfer hayırseverliktir; Budha Yüce Bilgi ise nilüfer de meditasyondur ve bu, bütün erdemler için de geçerlidir.

Tan-Luan, Tao-Ço ve Şan-Tao tarafından Çin'de, daha sonra da Honen ve Şinran tarafından Japonya'da öğretilen Amidizm, bazı açılardan, söz konusu altı *pâramita*'nın insaflı bir terkibi gibi görünmektedir. "Evrensel Aydınlanma" her şeyde gizlidir; –çünkü her şey, "boş" olması sebebiyle, "Boşluk'tan başka bir şey değildir"; o halde Aydınlanma, Amitabha'nın, "Amitabha Budha'ya selam olsun" (*Namo'mitâbhaya Budhâya*) ibaresiyle gerçekleştirilen zikrine karşılık gelen şefkatli *upâya* aracılığıyla, adeta ferdi kendi kucağına çekmektedir; manevî idrâk insandan "önce" var olduğundan, kendi başına, köpüğün suya nisbetle sahip olduğundan daha fazla gerçekliğe sahip olmayan insan, kendini önceleyen ve sahip olduğu *Bodhi* yani "Aydınlan-

ma" yetkisi gereği idareyi ele alan kendi *Nirvâna*'sının içine düşmektedir. Bu şartlarda –tuhaf görünse de– *pâramitâ*'ların rolünü üstlenen, "iş başındaki" *Nirvâna* olmaktadır. Bu da gelenekte "Kendi'nin gücü"ne zıt olarak "Öteki'nin gücü" diye bilinen şey, yani sıradan Budizm'in, aynı zamanda Zen veya Şingon gibi Amitabha kültünden bağımsız olan bâtınîliklerin (*ezoterizm*) manevî ilkesi olmaktadır.

Önceden yerine getirilmiş *pâramitâ*'lar şeklindeki bu semâvî lütuf –ya da aynı anda hem evrensel Budha'nın hem de tarihî Budha'nın yansıması olan Amitabha tarafından önceden gerçekleştirilmeleri münasebetiyle bahşedilen bu kurtarıcı inayet– Budha'nın "Özgün Yemini"nde, aslında "Saf Âlem" öğretisinin üzerine temellendiği kozmik veya ilâhî fiilde mevcuttur.[4] Bu durumda, dindarların *pâramitâ*'lara katılımı esasen imana dönüşmektedir. Bu imanın da üç vechesinden ya da üç "zihnî evre"sinden bahsetmek mümkündür. Bunlar "doğru düşünce" ya da "samimi ruh", "derinden inanan düşünce" ve "Saf Âlem'de yeniden doğma arzusu"dur.[5]

---

4. Kırk sekiz adet yemin (*pranidâna*) mevcuttur: Bunlardan sadece, tartışmasız en önemlisi olan ve Honen'in, "yeminlerin şahı" diye nitelendirdiği on sekizincisi "Otantik Yemin"dir: "Bir Budha durumuna ulaşmış olduğumda, (kâinatın) on bölgesinin varlıkları samimi düşüncelerle bana inanmış olurlarsa ve benim Ülkem'de doğmayı isterlerse ve on kez de olsa beni düşünürlerse–eğer bu varlıklar orada yeniden doğmazlarsa, o zaman ben mükemmel Bilgi elde edemem; beş ölümcül günahı işleyenler ve İyi Kanun'a dil uzatanlar hariç hiç kimse dışarıda bırakılmaz" (büyük *Sukhâvatî-Vyûha-Sûtra* 8:18, mevcut Sanskritçe metinler eksik olduğundan, Çince tercümeden alıntılanmıştır). Metinde geçen "on kez" ifadesi, "on hal" anlamına da gelmektedir: Düşünce, konuşma, müşahade ve hareket gibi.
5. *Amitâyur-Dhyâna-Sûtra* 22'ye göre, ilk zikredilen konum bütün ikiyüzlülüğü ve kayıtsızlığı dışlamaktadır; ikinci konum, Honen'e göre, bir yandan ıstırabımızın ve yardımsız oluşumuzun, diğer yandan da Abitaba'nın kurtarıcı gücünün ve eğer ona imanla niyazda bulunursak bizi kurtamayı dileyeceğinin farkında olmayı ifade etmektedir. Üçüncü zihnî konum ise bütün sevaplarımızı, sırf "Saf Âlem"de

Fakat *pâramitâ*'lar sadece bu zihnî tavırlarda mevcut değildir; onlar her şeyin ötesinde bizzat "Budha'nın zikri"nde (*budhânusmriti*) mündemiçtir.[6] Bu şu demektir: Devamlı zikir aynı zamanda, ferâgat ya da saflık, yiğitlik ya da azimle yapılan faaliyet, sabır ya da barış, cömertlik ya da iştiyak, tefekkür ya da idrâk, bilgelik ya da birliktir. Gerçekten de, bu tek bir zikirde veya zamanı ebedî bir ana indirgeyerek onu süreklilikte sabitleyen fiilde karar kılmak, dünyadan ve kendinden vazgeçmeksizin olacak bir şey değildir. Aynı ilkeden hareketle bu, yiğitlik *pâramitâ*'sının hangi rolü oynadığını anlamamıza da imkân tanımaktadır. Ferâgat (*şîla*) Ebediyet'e iştirâk etmekse, yiğitlik de (*vîrya*), tıpkı şimşek ya da "üçüncü Göz" gibi, Ezelî Mevcûd'un işareti altına yerleştirilecektir. Sabra (*kşânti*) gelince, o "zikir" bağlamında, Merkez'de yani Amitabha'nın inayetinde sakince durmaya bağlıdır; hayırseverlik (*dâna*) ise tam tersine benliğin uzağa yansıması ya da iradenin ferdî kabuğun dışına uzamasıdır. Eğer sabır, her şeye inayetle sahip oluşun farkında olmamıza dayanıyorsa, hayırseverlik de her şeyde yaşıyor oluşumuzun ve manevî faaliyetimizi bütün yaratılışa teşmil edişimizin farkında olmamıza karşılık gelmektedir. Amitabha'nın zikri, tefekkürü (*dhyâna*) ve Bilgi'yi de (*prajnâ*), hatta bu ikisini daha bile fazla ima etmektedir. Bunlardan ikincisi bir açıdan Tamlığa, birincisi ise Boşluğa karşılık gelmektedir. "Boşluğun" hem olumsuz hem de olumlu bir manaya sahip olduğunu daha önce söylemiştik. Olumlu manasıyla Boşluğu "Tamlık" şeklinde isimlendirmek mümkündür. "Boşluk", samsarik "hiçliğin" Özünü oluşturduğunda değil, ama

---

yeniden doğma niyetiyle sunduğumuz ve aynı zamanda, bu niyet kapsamında, başkalarının sevaplarından da sanki onlar kendimizmiş gibi mutluluk duyduğumuz anlamına gelmektedir; bu tavır yolumuza gizli bir aydınlık ve bir nevi gayri şahsî bir genişlik katmaktadır.

6. Sahip olduğu farklı biçime rağmen, *Om Mani Padme Hum* şeklindeki Tibet düsturunun, "Mücevher"e ve "Nilüfer"e hürmet göstermesi sebebiyle, Japon *Namu Amida Butsu*'ya denk olduğunu belirtmemiz gerekir; aslında o, *Bodhisatva* Avalokiteşvarsa'ya ve bu sebeple bu *Bodhisatva*'nın bir uzantısı olduğu Budha Amitabha'ya hitap etmektedir.

ona karşıt olduğunda "Tamlık"tır; çünkü bu açıdan her şey hem Tamlık hem de Boşluk'tur.

Söz konusu münasebetleri, daha basit biçimde, *pâramitâ*'ların terkibinin en belirgin tahakkukunu, *nembutsu*'nun* olmazsa olmazı olan "iman" ve "amel" şeklindeki iki şartta bulduğunu belirterek tarif etmek de mümkündür. Buna göre amel aktif erdemleri, iman tefekkürî erdemleri özetlemektedir; gerçi her ikisi de, amel durumundaki çekiniklik ve iman durumundaki heyecanda olduğu üzere, statik ve dinamik unsurları ihtiva etmektedir. Dahası bu iki kategori bizi, her maneviyatın dayanağı olan çift sütuna, yani "idrâk" ve "odaklanma"ya ya da öğreti ve yönteme geri getirmektedir. Vakıada, mümkün olan bütün aklî, ruhî ve ahlâkî nitelikler bu iki paydanın altında yer almaktadır; zira bunlar ya akılla ya da iradeyle alakalı olmakta, dolayısıyla –ne yapmamız gerektiğine işaret ederek– bizim fıtrî ve ezeli "Budhalığımız"da ne olduğumuzu tarif etmektedir.

Mahâyâna'da bulunan mekânla alakalı bir sembolizme göre, evrensel Budhalar ya da "Muzaffer Olanlar" manasında *Cina* da denilen *Dhyâni-Budha*'lar, *Âdi-Budha*'dan yansıma yoluyla ortaya çıkmaktadır. Bunların sayısı beştir ve her biri bir ana noktayı yönetmektedir–bu ana noktaların en yücesi de Merkez'de konumlanmış olan Vayroçana'dır.[7] Vayroçana'ya, benzerlik bakımından, eter unsuru karşılık gelmektedir; Doğu'da bulunan Akşobya'ya hava unsuru; Amitabha'ya Batı ile su unsuru; Amogasidi'ye Kuzey ile toprak unsuru; Ratnasambava'ya ise Güney ile ateş unsuru karşılık gelmektedir. Buna göre eter her yerde-

---

* Saf Âlem Budizmi'ne ait merkezî dua (ç.n.).

7. İlgili ekole göre Yüce ile özdeşleştirilen ya Vayroçana ya Vajradara ya da Amitabha olmaktadır. Daha birçok farklılaşmadan bahsetmek de mümkündür; özellikle de bu dörtlü unsurun, her seferinde beraberlerinde kendi *Bodhisatva*'ları ve *Şakti*'leri olarak ikiye bölündüğü ya da çoğaltıldığı durumlarda.

dir ve o, hakikat ya da tefekkür gibi, her yerde merkezî ve değişmez olandır; güneş Doğu'dan yükselmektedir, kınından çıkmış bir kılıç gibi yenilmezdir; bir fırtına gibi kopan hava da yenilmezdir; Batı istirahata işaret etmektedir; aynı şekilde, her şeyi usulca toplayan ve her şeye katlanan su da; Kuzey, safiyet gibi soğuktur, toprak ise ferâgat gibi sağlamdır; Güney ise sıcaklığa ve hayata sahiptir ve hayırseverlik gibi cömerttir. *Âdi-Budha* –ya da *Prajnâpâramitâ*– sembolik olarak Zirve'de (*Zenit*) ya da mekânın ötesinde konumlanmıştır; eter de dâhil olmak üzere duyulur unsurlarla alakalı olarak, duyu-üstü unsurları yani bilinci yönetmektedir. Bu, *Âdi-Budha*'nın, kozmik ilkelerle ya da daha açık ifadeyle, *Dhyâni-Budha*'larda olduğu gibi izafî bilgi halleriyle değil,[8] izafî olan her şeyi onların dışında kalarak kuşatan Mutlak Bilgi'yle özdeşleştirilmesi gerektiği anlamına gelmektedir.

Şingon bâtınîliğinde (*ezoterizm*), bu beş unsurun açık olan pervanesi, altıncı ve daha üstün unsur olan "Bilinç"te tekrar kapanmaktadır. *Budha* olmak, görünürde hâricî olan olguların tabiatını bütünüyle bilmek demektir; dolayısıyla onların, bizden farklı hiçbir cevherlerinin olmadığını bilmek demektir. *Bodhisatva*'nın "boş" (*şûnya*) dışında hiçbir şey görmediğini tasdik etmek, onun yalnızca eşyanın "boşluğu"nu (*şûnyatâ*) algıladığını veya eşyayı, bilinçtekine denk gelen kendi zâtlarında algıladığı anlamına gelmektedir.[9] Söz konusu unsurlar, bu tek bir bilincin zâhirdeki çeşitlenmesi ya da kristalleşmiş vecheleri gibidir; dünyayı idrâk eden kendini idrâk etmiş olur, kalbin derinliklerinin farkına varan da dünyayı içine almış olur. Bu beş nesnel unsurun, öznel olan altıncı unsurdaki terkibi, kendi tarzında, *pâra-*

---

8. Bu, İslâm'ın dört büyük meleğine karşılık gelmektedir, –Merkez'deki– Vayroçana ise *er-Rûh*'un dengi olmaktadır.
9. Eşyanın "boşluğu"na yönelik bu müşâhede, asil bir kişi her bir olguda aslî olanı görürken, adi bir kişinin ise arızî olanı gördüğü gerçeğiyle tamamen bağlantısız değildir; o halde eşyanın "mahiyeti", tezâhür etmemiş olana veya bir ilk örneğin (*arketip*) tezâhürüne giden bir başlangıç olma anlamında kendi "boşluğu"na tekrar iştirâk etmektedir.

mitâ'ların manevî terkibine delâlet etmektedir. Diğer bir ifadeyle, toprak, su, hava, ateş ve eter –en geniş anlamlarıyla alındığında–, hep söylendiği üzere, ilk beş *pâramitâ*'ının zâhirî ve kozmik görünümleri olmaktadır; altıncı unsur –yani *çitta* ya da bilinç– ise, aynı ilkeden hareketle, altıncı unsurun, yani *prajnâ*'nın tabiî ön tasavvuru olmaktadır.[10] Benzer bir terkib de, yolun, kalbin kendi sonsuz zâtını keşfetmeyi ve dolayısıyla çakan bir şimşekte olduğu gibi, "olan şey"i fark etmeyi gerektirdiği yer olan Zen'de başarılmaktadır.

Fakat Amitabha'nın Yemini'yle gerçekleştirilen terkibe geri dönecek olursak, bu terkib, sadece Batı yani batan güneş sembolizmi ve su unsuruyla değil, bunlara bağlı olarak, sabır erdemiyle de özel bir ilişkiye sahiptir. Aynı zamanda, *baktik* bâtınîliğe (*ezoterizm*) ait bu bakış açısı,[11] Amitabha'yı *Âdi-Budha*'yla özdeşleştirmektedir; öyle ki akşam veya tazelik ve aynı zamanda sabır sembolizmine baskın ve bir şekilde merkezî bir önem bahşedilmektedir. "Öteki'nin Gücü"ne ve kurtarıcı inayete güvenle teslim olma, gerçekten de suyun tabiatına ve "pasif Kemâl"e ait bir durumdur. Kalbi, kurtarıcı inayetin tabiatüstü kesinliğinde huzur bulan kişi, beşerî açıdan, yalnızca, *karma*'ya ait bütün etkilerin dağılıp gitmesini beklemek durumundadır. O, yine de taşımak zorunda olduğu ve kendi dünyevî kaderi gibi, onun için kendini tüketecek olan *Samsâra*'nın ağırlığı altında sabırsızdır. Güvene ve huzura ait bu kemâlin sırf basit bir pasiflik konusu olamayacağı açıktır; diğer bir ifadeyle, eğer o, esas olarak, aktiflik ile pasifliğin birbirini tamamlayıcı yönlerini ihtiva etmiyorsa, hiçbir şey ifade etmeyecektir. Her bir *pâramita*, kendisi olarak kalmak sûretiyle nesneleri yansıtan bir ayna gibidir; buna denk bir

---

10. Budha'nın üzerinde bağdaş kurduğu nilüfer, bâtınî (*ezoterik*) anlamda, fıtrî ve gizli bilgiyi temsil etmekte, ışık halesi ise *Tatâgata* yoluyla gerçekleşen etkin Bilgi'yi ifade etmektedir.
11. Dolayısıyla, bu bakış açısı, onu keşfetmeye çağrılmış her kim varsa, kendi çekirdeğinde, en derin marifeti ona münhasır kılmayan izâfî bâtınîliğe de aittir.

ferâgat ve güç olmaksızın, hiçbir manevî sabır söz konusu değildir. Bu, Honen'in şu meşhur sözlerinde görüldüğü üzere,[12] Amidî metinlerinin de apaçık manasıdır: "Cennet'i arzulayan ve bütün zihnini bu tek bir maksada yoğunlaştıran kişi, dünyadan haz duymayan, hatta ondan tiksinen biri gibi davranacaktır." –"Elmas kadar sağlam olan, hiçbir şeyin kendisini üzmesine ya da kırmasına izin vermeyen bir kalp hakkında söylenmiş (Şan-Tao'nun kitabında yer alan) pasaja gelince... bu da, hangi yönde olursa olsun, sevaplarımızı[13] boşa harcamamamız gerektiğini ifade etmektedir... Elmasın dayanıklı bir cevher olduğunu görmek, kalbin de, amacına ulaşma yolunda ortaya koyduğu kararlılığı sırasında asla kırılmaması gerektiğini bize göstermek için bir örneklik oluşturabilir."

---

12. *Honen: The Buddhist Saint* (Kyoto 1949), cilt 3, bölüm 21:8, 22:10.
13. Yani geçmiş sevaplarımızın ya da iyi *karma*'nın birikiminden sudûr eden faydalı güçler.

MAHÂYÂNA'DAKİ DİŞİL UNSUR ÜZERİNE BİR AÇIKLAMA

Altı manevî düzenin (*pâramitâ*) en yücesine karşılık gelen "Aşkın Bilgelik" (*prajnâ*), Prajnâpâramitâ adını taşıyan bir ilahlıkla temsil edilmektedir. İnsan bilge olabiliyorsa eğer, bu, hem bâkireliğe hem anneliğe taalluk eden fonksiyonu kendi tabiî Ebedî Saâdeti ve Rahmeti olan, ezelî Bilgelik sayesindedir. Söz konusu ilahlık "bütün Budhaların Annesi"dir; bundan dolayı da tanrıça Tara'yla ya da daha özelde "Aşkın Bilgelik"e (*Prajnâ*) denk görülen "Beyaz Tara"yla benzerlik göstermektedir. Moğollar onu "Anne Tara" (*Dara Eke*) diye isimlendirmekte ve "bütün Budhaların ve Bodhisatva'ların Annesi" olarak tanımlamakta; Tibetliler ise ona "Kurtarıcı" (*Döl-Ma*) ismini vermektedir. Beşerî destek veya "şerefli beden"[1] noktasından bakıldığında, Prajnâpâramitâ'yı ya da Tara'yı tarihî Budha'nın annesi olan kraliçe Maya'da[2] tefrik etmek mümkündür. Tıpkı Budha'nın, Mutlak Bud-

---

1. Bu, *samboga-kâya* ya da mutlu eden bedendir; dünyevî beden yani *nirmâna-kâya* ile İlâhî beden yani *dharma-kâya* arasında yer almaktadır.
2. "O'nun (kral Şakya), sanki bütün yanılsamadan (*mâyâ*) âzâde olduğunu ifade eder gibi Maya adı verilen bir kraliçesi vardı. Tıpkı güne-

ha'nın –yani, farklı terminolojilere göre, *Âdi-Budha* veya Vajradara ya da Mahavayroçana'nın– bir tezâhürü olduğu söylenebileceği gibi, onun saygıdeğer Annesi de evrensel Budha'nın ya da *Nirvâna*'da mündemiç olan ve O'ndan sudûr eden kurtarıcı inayetin[3] tamamlayıcı gücünü tezâhür ettirmektedir.

"Zıt uçlar bir araya geleceği" için, sanki soyutlamanın ya da fenâ bulmanın çok yukarısında ya da derininde bir çeşit telafi edici tersine dönüş vuku bulmuşçasına, en aklî ve en zâhidâne, dolayısıyla da bir şekilde mümkün olan en "eril" tavrın, yani Bilgi'nin, dişil unsura tekabül etmesi manidardır. Vedanta'ya ait terimlerle ifade edecek olursak, *Âtmâ*'nın, tamamen *Sat* ve *Çit*

şin, her tür engelleyici etkiden âzâde olduğundaki azameti gibi, onun (kralın) ihtişamından neş'et eden bir ihtişam; bütün kraliçeler topluluğunda üstün konumda bulunan bir kraliçe. Tebaasının annesi gibi... bütün dünyadaki kraliçelerin en üstünüydü. Fakat yeni doğan çocuğundan dolayı büyük bir kıvanca nail olan kraliçe Maya, bebeğin verdiği bu hazzı taşıyamadı; bu hazdan dolayı ölmemek için Göklere yükseldi" (The *Buddha-Karita* of Ashvagosha, 1:15–16; 2:18). Bir *Jâtaka*'ya göre "bir Budha'nın annesi... yüz bin *kalpa* süresince kemalleri gerçekleştirmiş ve doğduğu günden beri beş emre sadık kalmış olan biridir." Guénon da "Budha'nın annesine *Mâyâ-Devî* denirdi; Grek ve Romalılarda da Maya Hermes'in ya da Merkür'ün annesiydi" diye belirtmiştir. "Cebrâil'in Meryem'e İsâ'yı müjdelemesi, 'Maha Maya'nın rüyası' biçiminde gerçekleşmiştir ki bu rüyada anlı şanlı beyaz bir filin, rahmine girmek üzere göklerden indiğini görmüştür... Bu doğumun da, açık olmamakla birlikte, 'Bâkire' doğum olduğu düşünülebilir; her hâlükârda, bu hikâyenin Hieronymus tarafından biliniyor olması ilginçtir; Bâkirelikle ilgili bir tartışma sırasında ve Platon'un ve İsâ Mesih'in mucizevî doğumlarıyla bağlantılı olarak bundan bahsetmiştir" (Ananda K.Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism*, "The Myth").

3. Şakyamuni'nin eşi Gopa Yaşodara ve oğlu Rahula hakkında da benzer değerlendirmelerde bulunmak mümkündür. Bu eşin pür asaleti, onun, Şakyamuni'nin onu terk etmiş olduğu şeklindeki basit sebepten değil de, zühd hayatına ortak olmak üzere sürgününde kendisini de beraberinde götürmemiş olduğu için kedere dûçâr olmasında kendini göstermektedir; daha sonra bunun sebebini anlamış ve Budha'nın cemaatine katılmıştır.

yani Varlık ve Bilgi olduğu halde, bu sayede –ve kaçınılmaz olarak– *Ânanda*'yı yani Ebedî Saâdeti ihtiva ettiğini söyleyebiliriz. Dişilik sembolizminin kullanılması, Budist bir düzlemde şaşırtıcı gelebilir; zira dişil sembollerin ilk seferinde bariz biçimde, beşerî hiçbir tarafı bulunmayan evrensel gerçeklikleri ima ettikleri doğru olsa da, yine de onlar, sembole eşlik eden birer beşerî yön olmaktan ibarettir. Diğer bir ifadeyle, simgenin doğrudan sahip olduğu beşerî önem, hafifletilemez karşıtlıklardan veya ahlâkî çatışmalardan çekinmeye ihtiyaç duymaksızın, sahip olduğu bütün yetkileri elinde tutmaktadır. Dişiliğin kendisinin, dünyevî ârızîlikten veya cismânî varlıkların mümkün samsarik yönlerinden bağımsız olduğunu ilk anlayanlar bilgelerdir. Ayartmaları ve bir açıdan da, sağladıkları desteğin tabiatını dikkate almaksızın, bağlılıkların kısıtlayıcı zincirini bertaraf etmek isabetli olsa da, yine de özünde nirvanik ve dolayısıyla ilâhî olan dişilik ilkesinden kaçmak ne mümkün ne de arzu edilir bir şeydir. *Mahâyâna*'ya ait ilahlıkların az veya çok a-seksüel tabiatı, onların müsbet özüyle değil, ancak menfî olan mümkün ihtimallerle bağlantılıdır. Bundan dolayı, Mahayanacı simgelerde ve bunların bâtınî-zâhirî (*ezo-ekzoterik*) yorumlarında mevcut olan dalgalanmalar, kendi tarzlarında, bütün bu ilişkilerin karmaşıklığına ve insanın bu karmaşıklık karşısında duyduğu utanca işaret etmektedir. Eğer bir kadının, Amitabha'nın cennetinde "kendi dişiliğini irdelemesi"[4] gerekiyorsa, bu onun, kendi semâvî özünden değil, ama kendi dünyevî durumuna ait olan fizikî ve psikolojik esaretten tamamen kurtulduğu anlamına gelmektedir; aksi takdirde, "eril" veya "a-seksüel" şeklinde tanımlanan ilahlıklara atfedilen "dişil biçim"i üstlenme gücü manasız olurdu. Dogma-

---

4. Bu, büyük *Sukhâvati-Vyûha*'ya göre böyledir; bu metin küçük *Sukhâvati-Vyûha* ve *Amitâyur-Dhyâna-Sûtra* ile birlikte Amidizm'in otorite konumundaki ana kutsal metnini oluşturmaktadır. Cennet'te "ne evlenilir ne de kocaya varılır" [Matta 22:30 – ç.n.] şeklindeki Hıristiyan sembolizmi, eşyanın bu yönüne işaret etmektedir. Hurilere yönelik İslâm sembolizmi ise Tantrizm'le aynı bakış açısından hareket etmektedir.

tik düsturun dışlanması, nefsi terk etmedeki samimiyetle doğru orantılıdır. Biz burada esasen, birbiriyle içi içe geçmiş ve birbirini dönüştüren iki bakış açısına sahibiz. İlkinde kadın, *samsâra*'nın bizatihi dehası olarak görülecek kadar kişiyi *samsâra*'ya tutsak eden baştan çıkarmanın ana etkeni olarak görülmektedir. Bir nevi aynı çemberin diğer yanı olan ikinci bakış açısında ise dişilik kendini müsbet gerçekliğinde annelik, bekâret, güzellik ve merhamet olarak izhar etmektedir;[5] bu, Hıristiyanlık'a ait olan, Havvâ ile Meryem arasındaki karşıtlığa –ya da tamamlayıcılığa– karşılık gelmektedir. Bu nokta önemlidir. Cennet açısından her bir varlık "dişil" bir niteliğe sahip kabul edilmektedir; her nefsin Krişna'ya âşık olan bir *gôpî** olduğunun söylenmesinin sebebi de budur; fakat –tamamlayıcı karşıtlık değil de– katılımcı benzerlik noktasından her nefs bu sefer "eril" bir şeye sahip kabul edilmektedir; nitekim Budizm'in, kadınların Cennet'e girmesini yasaklamak istiyor gibi göründüğünde kastettiği şey

---

5. Her ne kadar başlangıçta kadınların Budizm cemaatine kabul edilmesi güçlükle gerçekleşmiş olsa da, mevcut bağlamda, *Amitâyur-Dhyâna-Sûtra*'nın tamamının, Budha tarafından bir kadına yani kraliçe Vaydehi'ye hitaben söylendiğini; aynı şekilde küçük *Sukhâvati-Vyûha*'nın da, erkekler kadar kadınlara da hitap ettiğini söylemeden geçmediğini belirtmek gerekir. "Bir ailenin oğlu veya kızı mübarek Amitayus'ın (Amitabha'nın bir yönü) ismini yani *Tatâgata*'yı ("İşte O geliyor") işitir ve işittiğinde onu aklında tutarsa... bu ailenin söz konusu oğlu veya kızı ölmek üzereyken, o Amitayus yani *Tatâgata*, bir müridler güruhu ve Bodhisatvalar ordusuyla çevrelenmiş olarak, ölüm vaktinde onların önünde duracaktır ve onlar bu hayatı zihin selametiyle terk edeceklerdir. Öldükten sonra da, aynı Amitayus'un yani *Tatâgata*'nın Budha ülkesi olan Sukavati âleminde yeniden doğacaklardır. Bundan dolayı, ey Sariputra... bir ailenin her bir oğlu ve kızı, bu Budha ülkesini gözünde canlandırarak bütün zihniyle, harareterle dua etmelidir." – "Bir ailenin oğlu veya kızı, Yasa'nın bu Tebliğini duyup da mübarek Budhaların adlarını ezberlerse, o Budhalar tarafından korunacak ve aşkın Bilgeliğe bir kere sahip oldukları için bir daha asla geri dönmeyeceklerdir" (Küçük *Sukhâvati-Vyûha*, 10, 17).

* Vişnucu Hindu teolojisinde Krişna'ya ihlâsla bağlanan inek çobanı kızlar (ç.n.).

de budur. Tekrar vurgulamak gerekirse, bu, tamamen farklı yani manevî değil kozmik bir düzene ait olan "şerefli beden" sorusundan bağımsızdır.

Budizm'in belli kesimlerinde, tartışmasız ve zarurî bir şekilde, dişiliği ve cinselliği tamamen reddetmeye değil, doğrudan veya dolaylı olarak içselleştirmeye yönelik bir eğilim mevcuttur–Tibet'te ve bilhassa Japonya'da, *Mahâyâna*'nın belli kollarında bazı üstatlar için evliliğin mümkün görülmesi de bundandır ki böyle bir şey başlangıçta düşünülemezdi. Honen'in öğrencisi olan Şinran örneği, bu noktada özellikle dikkate değerdir.[6] Zühd ve terbiye amaçlı dogmatikliğin gerektirdiği her şeyi bir tarafa koyacak olursak, Budist a-seksüelliği gerçekte "boşluk" fikrini tasdik etmenin sadece bir vasıtasıdır; ya da a-seksüelliğin, "boşluğun" bir yönünü ifade ettiği de söylenebilir.[7] Bodhisatva'nın "boşluk"-tan başka bir şey görmediğinin söylenmesi de bundan dolayıdır; bu boşluğun müsbet ya da nirvanik manada anlaşılabileceği gibi menfî ya da samsarik manada anlaşılması da mümkündür.[8]

Vajrayâna'daki yani *upâya-prajnâ* çiftindeki dişilik sembolizminin önemli bir yönü, Lamacılık'ta birbirini kucaklayan iki ilah şeklinde temsil edilmektedir. *Upâya*'nın, Hakikat'i en etkili şe-

---

6. Burada Honen'in, ölüm döşeğindeyken, Budha'nın meşhur kadın müridi olan Kraliçe Vaydehi tarafından ziyaret edilmesini zikredebiliriz. Bu olağanüstü hadise, semâvî a-seksüelliğin, "şerefli beden"de değil, bilakis samsarik hırsın yokluğu ve bâtın birliğin saâdetinde tezâhür ettiğinin ispatı olmaktadır.
7. Genellemeci bir eşitlik ve buna bağlı olarak kadının sun'î bir erkeksileştirilmesi, artı erkeğin belli tarz –ve kesinlikle menfî– bir kadınsılaştırılması dolayısıyla, kadına yönelik modern görüşlerin burada geçersiz ve hükümsüz olduğu ortadadır. Bununla birlikte, "âhir zaman"da vuku bulacak olan, dindarlığın ve manevî lütufların erkeklerden ziyade kadınlar arasında mevcut olacağı şeklindeki telafi edici olguyu da dikkate almak gerekmektedir.
8. Budha'nın dediği gibi, "Biçimin olduğu yerde boşluk vardır, boşluğun olduğu yerde de biçim vardır. Dolayısıyla, biçim ve boşluk birbirinden ayrı değildir."

kilde izhar eden "vasıta" –ya da "serap"–, *prajnâ*'nın ise bu yolla uyanmış olan özgürleştirici bilgi olduğunu biliyoruz. Bu cinsel sembolizm, ilke olarak, "boşluk-biçim" (*şûnya-rupâ*) veya "Nirvâna-Samsâra" eşleşmesine de uygulanmaktadır; zira mütekabiliyet benzer ya da hatta temelde denk bir şey olmaktadır. Bu tarz bir sembolizm, Budist a-seksüelliğine taban tabana zıt gibi görünse de, gerçekte her zıt kutupluluğun, birliğin içinde aşılması ve adeta ortak bir sonsuzlukta ya da en yüce ikilik-dışılıkta yok olması manasında ona tekabül etmektedir.[9] Bu imge ile *upâya* ve *prajnâ* kavramları arasındaki münasebeti tam olarak kavrayabilmek için ikinci unsurun şahsiyet-üstü mâhiyetimiz olması dolayısıyla "kendimiz"e karşılık geldiğini, birinci unsurun ise samsarik karanlığın diğer ucundan biz olan Şey'i uyandıran ve gerçekleştiren Logos olduğunu bilmek gerekmektedir. Şingon'un ısrarla belirttiği gibi, her varlık, henüz farkına varmamış bir Budha'dır.

---

9. Budha'nın, ölmeden önce, Maya'ya Dharma'yı telkin etmek için Cennet'e yükseldiği söylenmektedir. Bu buluşmanın, gerçekte *Tathâgata*'nın dünyevî doğumunun –olumlu manada zıt şekliyle– semâvî tamamlayıcısı olması sebebiyle, yüce Birliği temsil etmesi mümkündür. Söz konusu doğum, Parajnaparamita'daki Maya'nın İlâhî doğumu olmaktadır.

İKİ TABİATIN SIRRI

Hıristiyanlık tarihinde dikkat çekilmesi gereken oldukça tuhaf bir hadise, Papa I. Honorius'un, kusursuz bir dinî lider olmasına rağmen, sırf İsâ Mesih'in "iki irade"ye sahip olması konusunda gösterdiği tereddütten dolayı, Altıncı Ekümenik Konsil tarafından Kilise'den ihraç edilmesidir. Papanın ölümünden bir buçuk asır sonra da, Yedinci Ekümenik Konsil, I. Honorius'un aforozunu onaylamayı ve adını, bilinen bütün sapkınlıklara yönelik aforoza dâhil etmeyi faydalı ya da gerekli görmüştür.

Söz konusu [çift tabiat] meselesinin karmaşıklığından haberdar olan birisi için bu ceza [aforoz] mantık olarak şaşırtıcıdır. Bazılarına göre İsâ Mesih "hakikî insan ve hakikî Tanrı" olduğundan, iki iradeye sahiptir; diğer bazılarına göre ise bu iki irade aslında birdir; zira –bizzat Honorius'un da ifade ettiği gibi– İsâ Mesih'in beşerî iradesinin ilâhî iradesine zıt olarak işlemesi mümkün değildir. Yaklaşık ifadeyle, İsâ Mesih'in ilke olarak iki, vakıada ise tek iradeye sahip olduğu söylenebilir; ya da, yine birbirine geçmiş iki daire örneğinden hareketle şöyle bir ifade de kullanılabilir: İsâ Mesih'in birbiriyle bağdaşmayan iki ta-

biatı göz önünde bulundurulduğunda, onun *a priori* olarak birbirinden ayrı iki iradeye sahip olduğu aşikârsa eğer, yine de birbiriyle kesişen iki daire şeklindeki geometrik sembolizmde görüldüğü üzere, onun şahsiyetinde iki iradenin birbirine karıştığı bir alan mevcuttur.

İki irade hakkında söylenebilecek her şey, hepsinden çok ve daha bile fazla gerekçeyle, iki tabiat için de geçerlidir. İsâ Mesih'in aynı anda hem insan hem Tanrı olduğu doğru ise, o halde bu iki şey, yani onun tabiatının çift ve tek oluşu inkâr edilemez. İsâ Mesih'in tabiatının tekliğini kabul eden Monofizitlerin, Ortodokslara ve Katoliklere karşı haklı olduğunu söylemiyoruz; ama kendi bakış açılarından aslen yanlış olduklarını da söylemiyoruz; dolayısıyla, aynı şey, monofizit ilkeyi Tanrı-İnsan'ın tabiatının belli bir yönüne uygulayan Monotelitler için de geçerlidir. Monofizitlerin sahip olduğu meşru hak, oldukça çelişik biçimde, Katolik istihâle öğretisinde (*transubstantiation** ortaya çıkmaktadır. İsâ Mesih hakkında dogmatik olarak tasdik edilen şeyi, yani onun "hakikî insan ve hakikî Tanrı" olduğunu Evharistik unsurlara uygulamak bize isabetli görünmektedir; zira eğer durum bu ise aynı şekilde Evharist'in de, ilâhîliğinden ödün vermeksizin, "hakikî ekmek ve hakikî Beden" veya "hakikî şarap ve hakikî Kan" olduğunu kabul etmek gerekecektir. Ekmeğin sadece bir görüntü olduğunu söylemek, Monofizitlere ait olan –sapkın hükmündeki– öğretiyi Evharist'e uygulamak demektir ki onlara göre İsâ Mesih, kesinlikle, sadece görünürde bir insandır; çünkü o gerçekte Tanrı'dır. O halde, Katolik ve Ortodoks öğretisinde "hakikî insan" olma vasfı nasıl İsâ Mesih'i "hakikî Tanrı" olmaktan alıkoymuyorsa, aynı şekilde "hakikî ekmek" vasfının da, teologların zihninde, cemaati "hakikî Beden" olmaktan alıkoymaması gerekmektedir; zira bu ikisi –yani yaratılmış olan ile Yaratılmamış olan– birbiriyle kıyaslanabilir şeyler değildir. Bu da söz konusu ekmek ve şarap unsurlarının fizikî gerçekliğinin, on-

---

* Komünyon (Evharist) ayini sırasında yenen ekmek ve şarabın İsâ Mesih'in bedenine ve kanına dönüştüğü inancı (ç.n.).

ların ilâhî muhtevasını dışlamadığı, en azından İsâ Mesih'in gerçek cismânîliğinin ilâhî tabiatın mevcûdiyetine mani olmasından daha fazla dışlamadığı anlamına gelmektedir.

Monofizitçiliğin ve dolayısıyla istihâleciliğin (*transubstantialism*) esasen yanlış olmadığını –gerçekte asıl şaşırtıcı olanın bunun tam tersi olduğunu– tekrar belirtmek gerekir. Bunun sebebi şudur: İsâ Mesih'in beşerîliğinin, ilâhî tabiatın bir vasıtası olduğunu kabul etmek, eğer söz konusu beşerî yan bir açıdan gerçekten beşerî ise, bunun yine de sıradan insanların beşerîliğinden farklı bir beşerîlik olduğunu söylemek demektir. İlâhî Mevcûdiyet belli bir şekilde ve *a priori* olarak, beşerî tabiatı biçim ve öz bakımından değişime uğratmaktadır. İsâ Mesih'in bedeni zaten burada yani dünyada semâvî bedenler gibidir; tek farkı yine de dünyevî hayata ait bazı arızalardan etkilenir olmasıdır. Evharist için de aynı şey söz konusudur; eğer bu bir açıdan "gerçek ekmek" ve "gerçek şarap" ise diğer açıdan da asıl itibariyle sıradan bir maddeden fazla bir şeydir –ki bu durum birinci durumu ortadan kaldırmamaktadır. Bu, metafizik olarak, söz konusu madde "sadece bir görüntü"ymüş gibi davranmamızı gerektirmemektedir; teolojik olarak ise gerçek maddenin reddi, tek boyutlu –ya da "düzlemsel"– alternatiflere yönelik bakış açısından, muhtemelen Evharist'in etkili ve kalıcı aşkınlığını tasdik etme yönündeki düşünce tarzının tek vasıtası olmaktadır. Her hâlükârda bu doktrin, "iki yanı keskin bir kılıç"dır; barındırdığı tehlikeler de ancak bâtınî (*ezoterik*) hakikat ya da kelimenin kadim ve hakikî anlamıyla "teozofi" yoluyla dengelenebilir olmaktadır.

Teologların, tabii malzeme olması dolayısıyla ekmek ve şarabın, İlâhî Mevcûdiyet'i taşımaya layık olmadığını düşündükleri görülmektedir ki bu, Nissa'lı Aziz Gregory'nin aslında tam da bu konuyla ilgili bir iddiasını çağrıştıran bir hissiyattır. Helenistler,[1] dünyevî bedenlerin zaaf ve kirlilik barındırıyor olma-

---

1. Burada Helenizmin, yani Helenik geleneğin koyu taraftarlarına atıf yapıyoruz; "Helenist" kelimesi, sıklıkla, bir yandan Helenleşmiş antik dönem Yahudilerini, diğer yandan Grek dili ve literatüründe uz-

sından dolayı, Hulûlü Tanrı'ya layık görmemişlerdi. Aziz Gregory buna, "Büyük Kateşizm"inde,* bedene ait maddîliğin değil, yalnızca günahın Tanrı'ya layık olmadığı şeklinde cevap vermektedir. Buna karşılık Grekler de, cismânî ıstırapların, aslî günahın ve Düşüş'ün işareti olmaları dolayısıyla, günahın hürmetsizliğine iştirâk ettiği ve onun tezâhürü olduğunu söyleyerek karşılık verebilirlerdi. Nissa Piskoposu da, beşerî beden ile İlâhî bir mündemiçlik arasındaki uyumluluğun Aklın mündemiçliği tarafından sağlandığını söyleyerek mukabelede bulunabilirdi ki, söz konusu mündemiçlik semâvî bir düzene ait olup, onun aşkın olduğunu ilk kabul edenler de yine Grekler olmaktadır. Buradaki belirleyici delil, bu iki düzenin, yani yaratılmış olan ile Yaratılmamış olanın hiçbir ortak ölçüye sahip olmadığı ve salt tabiî olan hiçbir şeyin –uzak sebebi ne olursa olsun– Tanrı'nın Mevcûdiyeti'ne karşı koyamayacağıdır.

Kur'ân'da İsâ'nın, "yakın kılınanlar" (*mukarrabûn*) ve "sâlihlerden" (*sâlihûn*) olduğunu –Âl-i İmrân 3/45, 46– okuyan bilgisiz birinin vereceği tepki şudır: İsâ Mesih'in "yakın kılınanlardan" olduğu her açıdan aşikârdır; zira ulü'l-azm peygamberler Tanrı'ya "yakın" değilse, başka kim yakın olabilir? İsâ Mesih'in "yakın kılınanlardan" olduğu, daha güçlü bir sebeple ve, matematik diliyle ifade edecek olursak, çeşitli önem sırasına göre de aşikârdır. Gerçekte lafı uzatma gibi görünen her iki Kur'ân ifadesi, esasen, İsâ Mesih'in iki tabiatlı olduğu şeklindeki Hıristiyan iddiasına karşı ortaya konmuş dogmatik bir duruşun ifadesi olan birer vecizeden ibarettir. Genel anlamda Kur'ân, fazlasıyla bariz ve bağlamı itibariyle hayal kırıklığına uğratan beyanlarda bulunur gibi göründüğünde, aslında zımnî fikir tartışmalarına girmekte-

---

man ilim adamlarını ifade etmek için kullanılsa da, burada Helenliği manevî değerlerine atıfla tasavvur ettiğimizden dolayı, onu "pagan" olarak adlandırmamız söz konusu değildir.

* Kateşizm: Hıristiyan inancını açıklayan el kitabı (ç.n.)

dir. Diğer bir ifadeyle, bildirmediği ve ilgili ayetin anlaşılabilmesi için bilinmesi lazım gelen belli bir görüşü hedef almaktadır. İslâm'ın, kendi üslûbuyla ve kendi bakış açısına göre tasdik etmeye çalıştığı şey, Hz. İsâ'nın "hakikî insan ve hakikî Tanrı" olduğudur. Kur'ân, "insan" demek yerine, bu insanın tabiatını doğrudan tanımlamak için "sâlih" ifadesini kullanmaktadır; amacı, hiçbir insanın Tanrı olmadığını belirtmek olduğundan, İslâm'ın bir insana atfedebileceği en yüce makam olan "yakın kılınan" ibaresini kullanmak sûretiyle de Hıristiyan terminolojisinde İsâ Mesih'in "ilâhî tabiatı" denilen şeyi ifade etmiş olmaktadır.

Her hâlükârda, İsâ'nın çift tabiatı şu ayette yeterince belirtilmektedir: "*Meryem oğlu İsâ Mesih, ancak Allah'ın Elçisi ve Meryem'e ilkâ ettiği Kelimesi ve O'ndan bir Rûh'tur*" (en-Nisâ', 4/171). İslâm, Kutsal Meryem'in ana rahmine düşmesinden itibaren günahsız olduğunu (lekesiz doğum) ve İsâ'yı bâkire olarak doğurduğunu (bâkire doğum) tasdik etmek sûretiyle, İsâ'nın ilâhî tabiatını kendi tarzında kabul etmiş olmaktadır;[2] ama "kendi tarzında", yani İslâm'ın ilâhî olan ile beşerî olanı daima birbirinden ayırmayı amaçladığı ve bundan dolayı İslâm için Hıristiyan hârikulâdesinin, Kâdir-i Mutlak'ın özel bir harikasından öteye geçmediği şeklindeki bariz bir çekinceyle birlikte.

Yukarıda, özelde I. Honorius, genelde monofizit-monotelitlerle alakalı olarak söz konusu iki konsilde ortaya çıkan cemaat dışına atma cezasının mantıken şaşırtıcı olduğunu söylemiştik. "Mantıken" demek bir çekinceyi ima etmektedir; zira çok fazla parçacı veya bir açıdan yersiz duran bir düstûrun bir suç olarak değerlendirilmesi gerektiği,[3] zâhirî (*ekzoterik*) bir bakış açısından

---

2. Bir hadis-i şerife göre Hz. İsâ ve Hz. Meryem, doğduklarında şeytanın kendilerine pençesiyle dokunmadığı, bundan dolayı da dünyaya geldiklerinde ağlamamış olan yegâne insanlardır.
3. Yeri gelmişken belirtelim ki I. Honorius'un aforoz edilmesi onun bir sapkın olduğunu değil, bir sapkın olarak görüldüğünü ve sonuç ola-

şaşırtıcı değildir; bu bize sun'î seçeneklere veya içerlemeye sebep olacak meselelere kilitlenmeksizin, farklı vecheler ve bakış açıları arasındaki etkileşimi tasdik eden saf ve dolayısıyla tarafsız bilgiden ayrıştırılması gereken bir alanla uğraştığımızı göstermektedir. Bununla birlikte, değişken mâhiyete sahip ve ihtilaflara sebep olan teolojik tafsilatlandırmaları, sabit mâhiyete sahip dogmalarla karıştırmamak önemlidir. Bu tür tafsilatlandırmalar –kendi seviyelerinde takdir-i ilâhî olmuş olsalar da– bu sefer de dogmatik düzenlemeler olarak görünmektedir; ama yöntem olarak konumlandıkları düzenlemelerden çok daha mümkün olarak. Bunlar küçük *upâya*'lardır, yani büyük *upâya*'ya karşılık gelen dinden çok daha ulaşılır kılınmak üzere tasarlanmış "kurtarıcı seraplar" ya da "manevî vasıtalar"dır. O halde, bu Budist anlayışında yer alan "daha az hakikat" ya da "izafî hata" fikrini hatırda tutmak elzemdir; dolayısıyla Semâvî Otorite adına "umumî tasvip" değil de, "Rahmet'ten kaynaklanan müsamaha" söz konusudur. Çünkü insan bir biçimdir ve biçimlere ihtiyacı vardır; fakat insanın aynı zamanda –ve her şeyin üstünde– dinin ya da hikmetin insana iletmesi beklenen Mâhiyet'e de ihtiyacı olduğundan,

---

rak bir papanın –şüphesiz papalık yetkisi kapsamında dogmayla veya ahlâkla ilgili resmî bir açıklamada bulunma durumu hariç– sapkınlığa düşebileceğini Kilise'nin kabul ettiğini göstermektedir. Buna karşı, I. Honorius'un disiplin suçunun ötesinde bir suç işlemediği itirazında bulunmak mümkündür; fakat bu durumda da onun üzerine kilise kanununa (*kanon*) uygun olarak yüklenmiş olan aforozları açıklamak mümkün olmayacaktır. Her hâlükârda, ilke olarak, bir papayı, papalık yetkisini kullanmak zorunda kalmaksızın, Kilise'yi yıkmaktan alıkoyacak hiçbir şey yoktur. En büyük teologlar, bir papanın sapkınlığa düşme ihtimalini kabul etmektedir; onlara göre tek mesele, sapkın papa bu sebepten dolayı mı yoksa kanona uygun olarak mı azledilmeli sorusundan ibarettir. Bununla birlikte, söz konusu ihtimal – ki I. Honorius hiçbir şekilde bunun bir örneği değildir– ancak, esasen 20. yüzyılın sunduğu tamamen anormal durumlarda bu denli şiddetli bir derecede ortaya çıkmaktadır. Ayrıca, suçlu bulunabilen papanın, kendisinin papa seçilmesiyle ilgili şartlar bakımından meşru bir papa olup olmadığı da henüz tecrübe edilmiş değildir.

"Mâhiyet'in bir biçimi"ne ya da "Boşluğun bir tezâhürü"ne (*şûnyamûrti*) gerçekten ihtiyacı vardır. Şayet bir açıdan biçim, Mâhiyet'in bir uzantısı ise diğer açıdan onunla çelişmektedir ki, bu da bir yandan zâhirî (*ekzoterik*) *upâya*'nın belirsizliğini, diğer yandan da bâtınîliğin (*ezoterizm*) iki yönünü açıklamaktadır–bu yönlerden biri dogmatik *upâya*'yı genişletip pekiştirirken, diğeri ise tersine onunla çelişebilecek kadar ondan bağımsızdır. Bâtınîliğin aynı zamanda biçim düzenine ait olduğu şeklindeki itiraza, bâtınîliğin bunun farkında ve kendi biçiminin ârızîliğini aşma çabasında olduğunu, zâhirîliğin ise biçimiyle tamamen ve aşırı derecede özdeşleşmiş olduğunu söyleyerek karşılık vermek mümkündür.

Tamamen bedihî bir şekilde bundan çıkan sonuç, ordodoksi ile görünürde ve dolayısıyla sırf ârızî olan sapkınlığı birbirinden ayıran çizginin, etnik veya kültürel bir menşee ait psikolojik veya ahlâkî imkânlara dayandığıdır. Aslî *upâya* küllî hakikati kendi sembolizmiyle aşarken, aynı şeyi, teolojiyle temsil edilen bu küçük *upâya* için söylemek mümkün değildir; kaldı ki bu *upâya*'nın –küllî hakikat hakkındaki– izâfîliği, Hıristiyanlık dairesinde, aynı anda hem samimi hem de berbat bir itiraf içeren "teolojik ilerleme" fikriyle ispatlanmıştır.[4] Her teolojinin tesadüfî olarak en derin ferâsete ulaştırabileceği doğrudur; ama kendi genel ve resmî öğretisinde bu tür ferâsetin gerektirdiği sonuçları çıkarsaması söz konusu değildir.

Teolojinin en önemli sözcülerinin, bunlar resmen kutsanmış azizler olsa bile, sırf bu sebepten dolayı en üstün bilgeliğin bütün anahtarlarına sahip olduklarına inanmak korkunç bir hatadır.[5] Bu sözcüler Takdîr-i İlâhî'nin vasıtaları olup belli sınırla-

---

4. Olan şey, şu ikisinden biridir: Ya teolojik ilerleme vardır, bu durumda teolojinin fazla önemi yoktur; ya da teoloji önemlidir, bu durumda da hiçbir teolojik ilerleme imkânı yoktur.
5. Dolayısıyla, bazılarının metafiziğin karşısına yerleştirmeye çalıştığı "azizlerin bilgeliği" bir dil istismarından ibarettir. Vaiz kitabının "bilgeliği", Upanişadlar'ın bilgeliğiyle aynı sınıfa ait değildir. Bu münasebetle, Sâmî Kutsal Kitaplarının, içlerinde en temel olanının bile, *Vedân-*

rın ötesine geçme salâhiyetine sahip değildirler; aksine, görevleri Semâvî Otorite tarafından doğrudan veya dolaylı olarak irade edilmiş bir bakış açısı doğrultusunda bu sınırların ne olduğunu belirlemekten ibarettir. "Dolaylı olarak" derken kastettiğimiz şey, belli bir insana ait olup, belki de *a priori* olarak tam tanımlanmamış, ama yine de baskın olan bir eğilim tarafından gerekli görülen –ya da arzu edilen– bir sınırlamaya Semâvî Otorite'nin müsamaha gösterdiği durumlardır. Bu, Batı ile Doğu Kiliseleri arasındaki –çoğu kez tek taraflı olan–[6] farklılıkların ya da fikir ayrılıklarının çoğunu açıklamaktadır. Bu farklılaşmalardan bazıları gereksiz derecede lüks gibi görünse de, kolektif zihniyetler ne ise o olduklarından, kaçınılmaz ve netice itibariyle isabetlidir. Buna rağmen, söz konusu isabetliliğin hiçbir mutlak tarafı yoktur; dahası şu veya bu tür bir teolojik bağlılıkta/tikelcilikte (*partikülarizm*) gizlenmiş olan bir çeşit zehrin, tarihî süreçte, gecikmeli olarak ve gerçekleşme ihtimalini teologların önceden kestiremediği yanlış fikirlerle temas halinde tezâhür etmesini engellemesi de mümkün değildir.

Meselenin en genel faktörlerini göz önünde bulundurarak, Ramanujan Vişnuculuğu türündeki Hindu *darşana*'larının* yanı

---

ta'nın mahiyetine sahip olmadığı; çünkü bu kitapların, *Vedânta*'dan farklı olarak, sadece entelektüel bir zümreye hitap etmeyip, topluluk ruhunda yer alan ihtimalleri göz önünde bulundurmayı ve birbirinden son derece farklı tepkileri önceden engellemeyi gerektiren bir işleve sahip olduğunu hatırda tutmak gerekir. Buna, mesela İncil gibi, günahkârlara hitap ettiği anlaşılan bir kutsal kitabın, en azından başlangıçta, günah işlediği sürece herkese hitap ettiği de eklenmelidir. Bu durum, günah fikrine, ortada hiçbir nesnel suç olmadığında bile, mümkün olan en geniş önemi –ister baskılayan ister dağıtan, merkezkaç hareketine ait önemi– yüklemektedir. Kutsal lisan, ilk başta belirli insanlara yönelik olsa da, sonunda bizatihi insana yönelik olmaktadır.

6. Zira yenileme ruhu Latinlerde bulunmaktadır; dahası bu, peygambercilik ile papaya ait sezarcılığın çelişik tevafukundan kaynaklanan bir durumdur.

* Darşana: Altı Ortodoks Hindu ekolünden herhangi biri için kulanılan terim (ç.n.).

sıra, Sâmî dogmacılıklarının de ister istemez iradîliğe (*volıntarisme*) ve ferdiyetçiliğe, dolayısıyla ahlâkîleştirici antropomorfizme meyleden âlicenab ve kahraman bir ruha[7] tabi olduğunu söyleyebiliriz. Dışlayıcı dogmaların[8] kristalleşmesi ve ilgili teolojilerin tekâmülü, böyle bir yapı göz önüne alınarak ve bu sebeple ortaya çıkmaktadır ki bu da, söz konusu yapının ya da bu tarz bir görüş ve hissedişin *upâya*'nın "ham maddesi" olarak Tanrı tarafından kabul edilebilir olduğuna işaret etmektedir. Bununla birlikte, her bir din, tanımı gereği –kendi zorunlu ve şartsız yapısı tarafından ispatlandığı üzere– bir bütün olduğundan, ve Tanrı asla mutlak sınırlar dayatmayacağından, dinî olgular, tanımı gereği, kutsal sanat da dahil olmak üzere tefekkürü üstün tutan uğraşlar tarafından ilke olarak ve tercihen aktarılan bâtınî (*ezoterik*) olguları ihtiva etmektedir.

---

7. Bütün kastlar her bir kastta temsil ediliyor ya da tekrar ediliyor olduğundan, bundan dolayı da *kşatriya* türünden bir *brahman*, ferdî olarak *brahman* türünden bir *kşatriya*'ya eşit olduğundan, Ramanuya'nın bir *kşatriya* değil de bir *brahman* olduğu gerçeği, herhangi bir itiraza temel oluşturmamaktadır. Dahası her insan topluluğu spekülatif düşünceye hiçbir yakınlığı olmayan bir insan türü oluşturmaktadır; bunun, bütün sözde "yeni teoloji"yi belirleyen ve bu teolojinin tek orijinalitesini ve tek gizemini oluşturan tür ya da zihniyet olması –ki bir Hindu bunu *şûdra* bakış açısı olarak adlandıracaktır–, daha da çelişik ve önemlidir.
8. Söz konusu sıfat bir laf kalabalığı değildir; zira pratik açıdan metafizik bir ön kabulün aynı zamanda dogmatik bir karaktere sahip olması mümkündür, ama kendisinden kaynaklanacak formülasyonları dışlamaksızın. Diğer yandan, ifade edilen fikrin izâfîlik derecesine bağlı olarak, sahip olduğu şartlı karakteri *a priori* olarak kabul gören metafizik ön kabuller de vardır; dolayısıyla, Yaratıcı Aklın içerdiği ilk örnekler (*arketip*), İlâhî Mahiyet bakımından yanıltıcı olmakla birlikte, kendi kozmik tezâhüründen daha gerçektir. Şu veya bu Hindu İlahı dogmatik açıdan dokunulmaz olabilir; ama o *Paramâtmâ*'nın [Mutlak Atman/Yüce Rûh – ç.n.] karşısında yok olup gitmekte, ya da daha ziyade onun içine tekrar çekilmektedir ki böylece, sapkınlık olmaksızın onların varlığını reddetmek mümkün olsun; tabii ki, aynı gerekçeyle, daha da izâfî olan bütün varlıkları reddetmek şartıyla.

Derinde yatan belli bir savaşçı ya da şövalye zihniyeti,[9] kadim teologların Helenizm'in metafiziğine ve sırlarına yönelik anlayışsızlığı ve tahammülsüzlüğü gibi bağnazlık biçimlerini açıkladığı gibi –Hıristiyan dünyası söz konusu olduğunda da, İsâ Mesih'in tabiatı ve Teslîs'in yapısı meselesi en önemli tartışma konularından olmuştur– çoğu teolojik gelgitleri ve takip eden tartışmaları da açıklamaktadır. Dahası, Grek geleneğinin tam kalbinde yatan, Aristo'nun Platon'la yaşadığı fikir ayrılığını oluşturan şey de bu zihniyettir. Platon, özünde Orfik ve Pisagorcu gelenekte mündemiç olan *brahmâna* ruhunu temsil ederken;[10] Aristo ise, bir şekilde, merkezden uzaklaşan ve tehlikeli biçimde olgular, fiiller, tecrübeler ve maceralar dünyasına açık bir metafizik geliştirmiştir.[11]

I. Honorius hadisesinin genel bağlamının müsade ettiği ve hatta gerektirdiği bu parantezin ardından, doktrinle alakalı konumuza geri dönebiliriz.

İsâ Mesih'in çift tabiatlılığı meselesini, son tahlilde, izafî olan ile Mutlak Olan arasındaki ilişkiye indirgemek mümkün-

---

9. Her ortamda, aynı sebeplerin –oldukça farklı oranlarda– aynı sonuçları doğurduğunu ve Hindistan'ın bu konuda bir istisna oluşturmadığını göz ardı edemeyiz. Nitekim mezhepçi Vişnuculuğa ait kavgalar bunun iyi bir örneğidir.

10. –Yaşadığı ciddi entelektüel ve sanatsal sapmayla birlikte– klasik dönemin ve bu döneme has özelliklerin Rönesans çağında tekrar ortaya çıkışı, savaşçı ya da şövalyevarî ve dolayısıyla *kşatriya* tarzı Lusiferciliğin tescilli örneklerindendir. Yine de burada kastettiğimiz şey bu tür sapmalar değil, aksine, Semâvî Otorite'ye göre makbul olan normal tezâhürlerdir; aksi takdirde irâdî ve hissî *upâya* diye bir şey olmazdı.

11. Bununla birlikte, hepsi de bilimcilikle ve profan zihniyetle sonuçlandığı üzere, Katoliklik'in gerçek dışı idealizmi ve aynı zamanda, Latin ve Alman zihniyetlerinin birbirinden farklı ve birbiriyle uyuşmaz talepleri tarafından kışkırtılan suistimaller –ve müteakip tepkiler– türünden çeşitli faktörlerin bir araya gelmesinden kaynaklanan modern dünyadan, Aristoculuğu sorumlu tutmamak gerekir.

dür. Eğer İsâ Mesih izafîliğe dâhil olmuş bir Mutlak ise, buradan sadece izafî olanın tekrar Mutlaklığa dönmesi değil, aynı zamanda ve her şeyin üstünde izafî olanın Mutlak'ta öngörülmesi sonucu çıkmaktadır. Kendini beşerî düzende, sırf İsâ Mesih ya da *Avatâra* şeklinde değil, aynı zamanda ve *a priori* olarak içkin Akıl (*Intellect*) şeklinde de tezâhür ettiren Yaratılmamış Kelime'nin manası budur ve bu bizi Vahiy ile İdrâk (*Intellection*) arasındaki mütemmimliğe geri götürmektedir. Beşerî âlemde tezâhür etmiş olan Mutlak, aynı anda hem Hakikat hem Mevcûdiyet'tir veya bu iki unsurdan ya biri ya diğeridir; ama bu, mütemmimini dışlaması mümkün olmaksızın böyledir. Hıristiyanlık'ta "Mevcûdiyet" unsuru, dolayısıyla sakramentler ve insanın irâdî yönü öne çıkmaktadır. Diğer ortamlarda ve hepsinin üstünde yetkilerini her yerde koruyan evrensel İrfan'da (*Gnosis*) ise tutulan yolun vasıtalarını muhtelif şekillerde ve muhtelif seviyelerde belirleyen şey "Hakikat" unsuru olmaktadır.

Mümkün olduğunca açık olabilmek için, şu ilke üzerinde ısrarcı olmak gerekmektedir: bizatihi Mutlak ile izâfîlik arasında hiçbir ilişki söz konusu değildir; zira böyle bir ilişkinin olabilmesi için Mutlak'ta izafî bir şeyin, izafîde de mutlak bir şeyin bulunması gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle, şayet dünyanın Tanrı'dan ayrı olduğunu kabul etmemiz gerekiyorsa, bu ayrılığın bizzat Tanrı'da öngörülmüş olduğunu da kabul etmemiz gerekmektedir ki, bu da O'nun Mâhiyet birliğinin –ki bu konuda şüpheye mahal yoktur– farklı mertebelere sahip olduğu anlamına gelmektedir. İlâhlıktaki bu kutuplaşmayı kabul etmemek, dünyanın var oluşunu sebepsiz bırakmak demektir; ya da iki ayrı gerçekliğin ve dolayısıyla Tanrı ve dünya şeklindeki iki Tanrı'nın bulunduğunu kabul etmek demektir. Her iki halde de ya dünya Tanrı'dan yola çıkarak açıklanmaktadır ki bu durumda Tanrı'da öngörme ve yaratıcı fiil, dolayısıyla izâfîlik var demektir; ya da Tanrı'da hiçbir izâfîlik bulunmamaktadır ki bu durumda da dünya açıklanamaz ve dolayısıyla ilâh gibi olmaktadır. Dünyanın sebebi olan İlâhî İzâfîliğin, dünyaya nisbetle Mutlak'ın gö-

revini yerine getirdiğini bir kez daha vurgulayalım. Bu manada teologlar, icabında, ilâhî olan her şeyin mutlaklığını onaylamakta haklıdır; bu durumda mutlaklık, onlar için, İlâhlık'la eş anlamlı olmaktadır.

Tekrara düşmek pahasına, bu hususu şu şekilde ifade edebiliriz: Mutlak'ın dünyada, mesela İsâ Mesih biçiminde mevcut olduğunu kabul eden biri, aynı şekilde Tanrı'da da izafînin, mesela tam olarak Kelime biçiminde mevcut olduğunu kabul etmek durumundadır. Tanrı'da herhangi bir izafîliğin olabileceğini reddeden birisi de, Yaratıcı'yı ya da Vahyedici'yi ya da Kurtarıcı'yı demiurg şeklinde Tanrı'nın altına yerleşmiş olarak farz etmek durumundadır; zira bu tarz Mutlak ne yaratır, ne vahyeder, ne de kurtarır. Teslîs'in unsurlarının (*hipostas*) izafî olduğunu kabul etmeye yanaşmamada, mutlak ile yüce olanı birbirine karıştırma unsuru mevcuttur. İlâhlık tapınmayı hak ettiğinden ya da talep ettiğinden, şayet kendimizi geçici ve arızî olarak bu şekilde ifade etmemiz mümkünse, İlâhlığın mümkün olan her açıdan "mutlak olarak mutlak" olmasını isteyenler mevcuttur. Bu durumda Tanrı, hiçbir izâfîlik ihtiva etmediği için değil –çünkü bu durumda O beşerî açıdan ulaşılamazdır–, söz konusu bağlantıya nazaran bir izâfîlik vasfı ihtiva etmekle birlikte, dünyanın izafîliği açısından mutlak olduğu için, tapınmayı hak etmektedir.

Mutlak ile izafî arasındaki mütekabiliyete yönelik tezin, iki kavram arasındaki bağdaşmazlığı ve dolayısıyla asimetriyi hesaba katmıyor olduğunu söyleyerek itirazda bulunmak mümkündür; fakat bu hem doğru hem de yanlıştır. Tanrı'nın mukayese edilemez tabiatını vurgulamak isteyen birinin, bunu sırf İlâhî İlke'de izafîliği reddederek yapması mümkün değildir; bunu layıkıyla ancak yaratıcı İlke'yi fıtrî Mutlak'tan ayırarak yapabilir ki bu da bizi *Paramâtma* ile *Mâyâ* arasındaki seçeneğe, oradan da bağdaşmaz oluşlarının bir sonucu olarak, ikinci kavramın ilk kavram tarafından yutulmasına geri götürür. Gerçek olanın, ikincisi olmayan Bir'e indirgenmesi, tam da ilâhlıkta izafîliği reddedenlerin daha bile istemeyeceği bir şeydir; zira onlar, dünyanın koşulsuz ve bir şekilde yekpare gerçekliğini şiddetle

benimsemektedir. Onlar, koşulsuz olarak gerçek bir dünyanın üstüne yerleştirilmiş "mutlak olarak mutlak" bir Tanrı istemekle, aşkınlık adına hiçbir şeyi feda etmeksizin "her iki ayaklarının da yere basmasını" istemektedir. Hâlbuki gerçekte Kâinat, Tanrı'nın bâtın ve adeta rüyavarî bir boyutundan başka bir şey değildir; o, ilâhî sıfatları çelişik, değişken ve menfî bir biçimde yansıtmaktadır; bu şekilde de Tanrı'nın Tanrı'dan başka bir şey olma imkânını, bizzat İlâhî Sonsuzluk'ta mevcut olan imkânı gerçek kılmaktadır.

TEODİSELER MESELESİ

"*Tanrı dilediğini yapar*". Kur'ân'da yer alan bu tasdik, ilk bakışta, az veya çok keyfî bir İlâhî İrade'ye yönelik talihsiz bir tasviri akla getirmektedir; hâlbuki gerçekte bu tasdik sadece, insanın genellikle söz konusu İrade'nin muharriklerinden habersiz olduğunu ifade etmektedir; özellikle de dünyanın sergilediği katmanlı çelişkiler söz konusu olduğunda. Teologlara göre Tanrı günahı yasakladığından dolayı, günahı "dilememekte"dir. Fakat günah mümkün olduğu ve Tanrı'nın "dilemesi" veya "yaratması" dışında hiçbir şey olamayacağı için aslında Tanrı günahı "dilemekte"dir; aksi takdirde Tanrı'nın dilemediği şeyi engelleyemeyeceğini veya bunun tam tersini kabul etmek durumunda kalırdık. Buradaki sorunun özü, Varlık ile Varlık-Ötesi'ni (*Beyond-Being*) ya da ontolojik ve varoluşsal İlke ile ontoloji-üstü (*supra-ontological*) Zât'ı (*Essence*)[1] birbirine karıştır-

---

1. Boehme'nin *Ungrund*'u ("zemini olmayan zemin") ya da Vedantacıların Brahma *nirguna*'sı ("sıfatsız olan"), bizatihi Varlık, dolayısıyla var edici olsa da, *saguna*'dır ("sıfata sahip olan"). Mutlak Sonsuzluk (*In-*

maktan kaynaklanmaktadır ki bu, teolojinin bir yandan Tanrı'yı antropomorfik bir tarzda yani sanki Tanrı beşerî bir özneymiş gibi tasavvur etmesinden, diğer yandan da, bir önceki bakış açısıyla bağdaşmamasına rağmen, İlâhî Tabiat'ın bütünü hakkında açıklama yapmaya kalkışmasından kaynaklanan bir karışıklıktır.

Zât'ın, Sonsuz olması dolayısıyla –ve Augustinci düstura göre "iyi esasen kendini bildirme eğiliminde olduğu" için– "dilediği" şey, nûrunu yayması (*radiance*), yani neticede bizatihi ve küllî olarak dünyadır. O halde bu tezâhür, tanımı gereği kendi Kaynağından uzak oluşu ima etmektedir ki böylece Zât, Tezâhür'ü "dilemek"le, zımnen ve dolaylı olarak, ışımayı veya "Kendi (nûru)nu yaymayı" istememe pahasına, kötülük denilen cezayı dilemektedir. Bununla birlikte ahlâkî iyiliği isteyen ve bu sebeple günahı yasaklayan İlâhî İrade, dünyayı dileyen İlâhî İrade ile bir değildir. Varlık-Ötesi'nin ya da Zât'ın İradesi, dünyayı kendinde dilemektedir; –Varlık-Ötesi'ni uzatsa da zaten daha izafî olan–Varlığın İradesi ise dünyayı baştan iltizam etmekte ve kendini sadece dünyada ortaya koymaktadır. Diğer bir ifadeyle, Varlık-Ötesi iyiyi ışıma, tecellî veya dünya olarak arzularken, Varlık ise onu eşyanın İlâhî İyi'ye katılımı olarak arzulamaktadır. Dünya birinci açıdan En Yüce İyi'yi tezâhür ettirdiği için iyi olmaktadır; ikinci açıdan ise İlâhî Yasa'ya –ya da herhangi bir nizama veya tabii vasfa– itaat En Yüce İyi'ye iştirâki mümkün kıldığı için iyi olmaktadır. Birinci durumda İlâhî İrade ontolojik Işıma ya da *Mâyâ* sayesinde, ikinci durumda ise Nizam (*Norm*) yani Yasa ya da Vahiy sayesinde tasdik edilmektedir. Böylece biz kendimizi, biri Mutlak'a taalluk eden, diğeri ise zaten İzâfîlik tarafından belirlenmiş olan iki İlâhî Öznelliğin huzurunda buluruz. Bunlar aslen özdeş olsa da ârızî olarak iki farklı düzleme karşılık gelmektedir; muhtemelen tezat olarak görünmeleri de bundandır. Durum bu olmakla birlikte, Tanrı'nın neden şunu veya bunu "dile-

---

finitum absolutum) ile bir derece Sonsuzluk (*Infinitum absolutum*) arasındaki skolastik ayrımı, yaratıcı İlke ikinci unsura denk gelecek şekilde, bu baştaki metafizik farklılığa da uygulamak mümkündür.

diği"ne ve neden, burada söz konusu olan husus itibariyle, günahı yasakladığı halde onu "dilediği"ne hayret etmek için kesinlikle hiçbir sebep yoktur.

Bir bütün olarak alındığında dünya, Tanrı'yı tezâhür ettirdiği ölçüde iyidir; ama kısmî ve mümkün bir sapma tavrını da içermektedir; zira kendisi Tanrı olmadığı halde yine de var olmak sûretiyle, kendini Tanrı'nın karşısına yerleştirmekte ya da Tanrı'ya eşit olmaya çalışmaktadır. Bu mümkün olmadığı için de bütün olgular –ve nihayetinde dünyanın kendisi– fânîlikle malûldür; bu olgular adeta, beyhude bir şekilde ona ulaşma ümidiyle güneşe atılan oklar gibi, boşluğa geri düşüp durmaktadır.

Epikür ve takipçilerine göre teodise, aşağıdaki sebeplerden dolayı hiçbir sûrette mümkün değildir: Tanrı kötülüğe mani olmak istemektedir ama buna kâdir değildir, bu durumda Tanrı iyi, fakat güçlü değil demektir; Tanrı kötülüğe mani olmaya kâdirdir ama mani olmak istememektedir, bu durumda Tanrı güçlü, fakat iyi değil demektir; Tanrı ne kötülüğe mani olmaya kâdirdir, ne de bunu istemektedir, bu durumda ne güçlü, ne de iyidir; yahut Tanrı kötülüğe mani olmaya hem kâdirdir hem de bunu istemektedir, bu durumda da kötülük mevcut değil demektir. Hâlbuki kötülük mevcuttur.

Epikürcü mantık, "kötülük", "irade etme" ve "kudret" kavramlarına yönelik muğlâklıklara dayanmaktadır. Her şeyden önce irade ve kudret, Mutlaklığa ve Sonsuzluğa karşılık gelen İlâhî Tabiat'ta mündemiçtir; bu, Tanrı ne Kendi tabiatına ters düşebilir, ne de tenakuz ve dolayısıyla abes pahasına tabiatına zıt bir şey yapmayı irade eder demektir. Tanrı'nın Tanrı'dan başka bir şey olma, yani ne mutlak ne de sonsuz olmama veya hiç olmama kudretine sahip olması imkânsızdır; çünkü bu abestir. Ayrıca O, Varlığı'na zıt olan bir hususta Kudreti'nin dışında kalan bir şeyi de irade edemez. Tanrı dünyaya, yani Kendi yarattığı şeye veya Kendi tezâhürü bakımından her şeye gücü yetendir; fakat her şe-

ye Kâdir Olma, İlâhî Varlığın değil; tam tersine İlâhî Varlık her şeye Kâdir Olma'nın kaynağı olduğundan, her şeye Kâdir Olma hiçbir şekilde İlâhî Varlığın Kendisi üzerinde etkili değildir.

O halde İlâhî Tabiat'ın bir vasfı olan Sonsuzluk, sınırsız İmkânı ve bunun sonucu olarak da İzâfîliği, yani Tezâhürü, yani dünyayı ifade etmektedir. Dünyadan bahsetmek İlke'den ayrı oluştan bahsetmek demektir; ayrı oluştan bahsetmek ise kötülüğün imkânından –ve gerekliliğinden– bahsetmek demektir. Bu açıdan bakıldığında, bizim kötülük dediğimiz şey dolaylı olarak Sonsuz'un, dolayısıyla da İlâhî Tabiat'ın bir sonucudur; bu sebeple Tanrı onu bastırmayı arzulayamaz. Aynı şekilde kötülük de bu sebepten –ve sırf bu sebepten– İlâhî Tabiat'ın, tam olarak Sonsuzluğun veya Her türlü İmkân'ın gizemli bir vechesinin dolaylı ve uzak bir tezâhüründen öte bir şey olmaması dolayısıyla, kötülük olmaktan çıkmaktadır.

Sonsuzluğun İmkân'ı, İmkân'ın ise İzâfîliği doğurduğu da söylenebilir. O halde İzâfîlik, tanımı gereği, bizim zıtlık ilkesi dediğimiz şeyi içermektedir. Bir nitelik izafî olduğu –ya da İzâfîliğe aksettirildiği sürece– aslî olarak ya da muhtevası sebebiyle değil de, ârızî olarak ve biçimi, dolayısıyla mümkün oluşu sebebiyle ontolojik olarak zıtlığa ihtiyaç duymaktadır. Gerçekten de bütün muhtemel dereceleri ve bunun neticesinde de noksanlığı, kusuru ve kötülüğüyle birlikte, kendisine karşılık gelen menfî tezâhürü gerektiren veya onu meydana getiren şey, bir niteliğin izafî veya mümkün vasfıdır. Kötülük imkânsızın imkânıdır, çünkü izâfî iyilik imkânsıza yakın olan Mümkün'dür; zira Mümkün Oluş veya İzâfîlik –imkânsız ancak İmkân'da ve İmkân yoluyla gerçek olduğundan– İmkân'ın imkânsızla olan bu çelişik birleşiminden kaynaklanmaktadır; tabii eğer bu karmaşık ve cüretkâr, ama bu noktada kaçınılmaz olan veciz ifadeye başvurmamıza müsaade varsa.

Eğer Tanrı kötülüğü bir imkân olarak saf dışı edemiyorsa bu, bu açıdan kötülük Tanrı'nın Tabiatı'nın bir fonksiyonu olduğu ve bu sebepten dolayı kötülük olmaktan çıktığı içindir. Dahası, Tanrı'nın tenakuz veya abes pahasına yapamayacağı şeyi dilemesi

asla mümkün değildir. Bununla birlikte İlâhî İrade kötülüğe, İyilik ve Kemâl olan İlâhî Tabiat'a zıt oluşundan dolayı karşı durmaktadır. Kötülük bu karşı duruş ilişkisinde –ve yalnızca bunda– hakikî olarak kötü olmaktadır. Bütün düzlemlerde nihai zafer iyiye ait olduğundan, Tanrı bu kötülükle mükemmel bir şekilde mücadele etmektedir. Kötülük, biz onu görme durumunda olsak da olmasak da, bir parçadan ya da geçici bir durum değişikliğinden öte bir şey değildir.

Dolayısıyla her teodisenin temeli esasen şu şekilde olmak durumundadır: evvela, İlâhî Kudret'in, öznesi olması asla mümkün olmayan İlâhî Tabiat'a ulaşmaması; ikinci olarak, İlâhî İrade'nin Kudret'le uyum halinde olması ve bundan dolayı, bütün melekelerinin veya fonksiyonlarının kaynağı olan İlâhî Tabiat'a asla muhalefet edememesi; üçüncü olarak da, kötülüğün ancak muhalefet ettiği sürece kötülük olması, ayrışmanın veya farklılığın bir vasıtası olarak dolaylı yoldan İlâhî Tabiat'tan neş'et ettiği sürece değil; zira ayrışma ve farklılığın her ikisi de İlâhî İmkânlılık'tan ve dolayısıyla nihai olarak Sonsuzluğun kendisinden çıkmaktadır.

Epikür'ün yürüttüğü bu mantık, sadece Tanrı'ya inanmamayı kendi menfaatlerine uygun görenler tarafından değil, aynı zamanda "gerçek" ve "müşahhas" denilen dünyanın büyüsüne kapılanlar tarafından da hevesle benimsenmiştir. Metafizik idrâke/akletmeye ait bakış açısından dünya, aşkın Görünmeyen'den çok daha az delil ve anlaşılabilirlik içermektedir. Epikürcü mantık yürütme, adeta, kendi muhtevası için gerekli olan bilginin yokluğunda kusursuz bir şekilde işleyen mantıklı bir faaliyetin klasik örneğidir. "Kötülük"ten bahsedilmekte; ama mutlak kötülük diye bir şeyin olmadığı ve kötülüğün asla bir cevher olmadığı gerçeğinden hareketle daha en başından ispatlanmış olan kötülüğün, tanımı gereği, ancak bir açıdan kötü olduğu, diğer açıdan ise kötü olmadığı kavranamamaktadır. "Tanrı'dan" bahsedilmekte; ama sonsuz olan Tanrı'nın, bizatihi Kendi Sonsuzluğu dolayısıyla kaçınılmaz olarak bir tenakuz unsuru içeren bir açılımın sebebini Kendi Tabiatında taşıdığı kavranamamaktadır. "Kudret" ve "irade"-den bahsedilmekte; ama İlâhî Tabiat'ın, Nesne'nin değil, kudret

ve irade etmenin Öznesi olduğu kavranamamaktadır ki aslında bu, kudret ve irade melekelerinin, İlâhî Sınırsızlık sayesinde sınırsız ve imkân istikametinde olsalar da, hiçbir iradenin ve hiçbir kudretin asla etki edemediği İlâhî Mutlaklık tarafından "en üst nokta"larında sınırlı olduklarını söylemek anlamına gelmektedir.

Her teolog, Tanrı'nın dünyayı yaratmakta hür olduğunu kabul edecektir; ama hiçbiri Tanrı'nın, Özgürlüğe sahip olmamakta veya Tanrı olmamakta veya hiçbir şekilde olmamakta hür olduğunu kabul etmeyecektir. Dolayısıyla, Epikür tarafından son derece acele ve kaba biçimde ele alınan teodise sorunu, temelde İlâhî Tabiat sorunuyla yani hem mutlak hem sonsuz olan Öz'ün nitelikleriyle alakalı bir şeydir.

Stoacılara göre kötülük, iyinin kaçınılmaz sonucudur. Aynı şekilde Leibniz için de dünya bütün olarak mükemmeldir; ama eşya eksiktir. Tanrı ahlâkî kötülüğe izin vermiştir; çünkü ahlâkî kötülük olmadan erdem de yok demektir.[2] Aslında bu, teologların ortak görüşüdür: kötülüğün rolü, yaratılmış iyiyle işbirliği yapmaktır; sonuç olarak kötülük, iyinin dolaylı bir vechesinden başka bir şey değildir. Bu delil, daha önce atıfta bulunduğumuz zıtlık ilkesi üzerine temellenmektedir. İyinin, gerçekleşebilmek için, gerçekleşme seviyesinin izafî olduğu dereceye zıt bir unsura ihtiyacı vardır. O halde burada söz konusu olan, dâhilî bir izâfîlik kanunudur.

Platon'a göre kozmogonik düşüşün nihai noktası, merkezkaç yoğunlaşma (*centrifugal coagulation*) ilkesini müşahhas hale getiren maddedir. Hıristiyanlara göre bu "madde", "beden" ve

---

2. Leibniz'in "mümkün âlemlerin en iyisi" fikrine gelince, "en iyi ilkesi" belirsizin içinde buharlaştığından böyle bir ilke kavranabilir bile değildir. Mevcut dünya bütün olarak, kendi mevcûdiyeti dolayısıyla ve sırf bu yüzden "en iyisi"dir; bu da baştaki gibi bir değerlendirmenin manasız olduğu ya da Varlık İyi'dir şeklindeki ön kabule dayanan çıkarımdan fazla bir şey olmadığı anlamına gelmektedir.

onunla birlikte hazdır.[3] İslâm'a göre ise kötülük, Yahudilik'te de olduğu gibi, çoktanrıcılık, puta tapıcılık ve itaatsizlik; son olarak da, kendi ontolojik kökeninde, bizim günah dediğimiz şeyle –en hafif ifadeyle– hiçbir bağlantısı olmayan dualizmdir. Platon'un "madde"sini ve Hıristiyanların "beden"ini kendi kökenlerine yani Öz'e ve Ebedî Saâdet'e doğru geriye götürdüğümüzde, aynı durum bunlar için de geçerli olmaktadır.

Plotinus'a göre mutlak Varlık, dünyayı yaratacak olan sudûr etmiş Varlığın bu sudûr –ya da yayılma– sebebiyle imkânla karışması ve böylece dünyanın aşağı doğru inen çeşitliliğini oluşturan bütün düşüşlere yatkın hale gelmesi manasında, bizim *a posteriori* olarak kötülük dediğimiz şeyin kaynağıdır. Sudûr etmiş Varlık –yani yaratıcı ya da demiurgcu İlke– Varlık olduğu sürece değil, aksine Mutlak Varlık'tan veya Varlık-Ötesi'nden neş'et ederek kendisini sınırladığı ve bu şekilde daha az gerçeklik vasfı üstlendiği sürece, dolaylı olarak, noksanlığı meydana getirmektedir.

Origen ise her şeyin üstünde, her bir âlemdeki tabiî fenalıkların sebebi olan ahlâkî kötülüğü tasavvur etmektedir; zira insan düşüşü sırasında kendisiyle birlikte tabiatın bütün alanlarını da sürüklemiştir. Bu şekilde Origen, kötülüğün kaynağını hür iradenin kötüye kullanılmasında görmektedir. İnsan, özgürlük olmadan Tanrı gibi değişmez olacağı için, insana hür irade verilmiştir. Buna, Tanrı'nın özgürlüğe insandan önce ve insandan daha iyi sahip olduğunu, ama bunu kötüye kullanmadığını söyleyerek itiraz edilebilir; eğer insan bu bahşedilmiş istidadı kötüye kullanıyorsa bu, tabiatı buna tam olarak uygun olmadığındandır ve

---

3. Yaygın görüşün aksine, iki aşırı uç arasında bulunduğu için altın oran ilkesini savunan Aristo'nun ahlâk öğretisi, ne vasatlığa yönelik bir davetiyedir, ne de belki buna fırsat tanımış olsa da burjuva sekülarizmine yönelik eğilimden sorumludur. Bununla birlikte, bu ahlâkî öğreti Hıristiyan ahlâkîliğinden ayrıştırılmalıdır; zira Hıristiyan ahlâkîliği ahlâkta manevî bir vasıta görmektedir –kendini kurban etmeye dayalı vasfı da bundandır–Greklerde ise, çoğu Doğulu toplumlarda olduğu gibi, ahlâkî itidal manevî anlamda bir vasıta değil, bir zemindir.

kötülüğün sebebi özgürlük değil, bozulabilirlik olduğundandır. Origen'in delili yine de, dolambaçlı bir yoldan da olsa, yaratılışın metafizik zorunluluk dolayısıyla kusurluluğu gerektirdiğini göstermeye yaramaktadır. Cevher ile araz veya Gerçek olan ile yanılsatıcı olan arasındaki bir seçim ihtimali, kozmogonik inişin harekete geçirici gücü işlevi görmektedir.

Aziz Thomas'a göre kötülük, varlıkların çeşitliliğinden ve niteliklerinin kademeliliğinden kaynaklanmaktadır ki kötülüğün telafisi, onun uğruna kötülüğe müsamaha edilen topyekûn Düzen olmaktadır; fizikî fenalıklar, varlıkların özüne münasebetle Varlığın noksan olmasıdır; ahlâkî kötülük de varlıkların faaliyeti bakımından Varlığın noksanlığıdır. Thomas, Yüce İyi fikrini ifsad eden Maniheistçi dualizmden kaçmak için, kötülüğün sebebinin Varlık'ta olmadığı –ki gerçekten de bunun doğrudan sebebi Varlık'ta değildir– ve sırf iyiyi özel bir nitelikten mahrum bırakmak sûretiyle kendini ona bağladığı sonucuna varmaktadır; kötülük "bir şey" değildir, fakat "vardır" ya da diğer bir ifadeyle o bir kötülüktür, varlığı ise evrensel bütünlük bakımından –ve bu sebeple– iyidir. Daha önce bahsi geçen Augustinci düstura atıf yapmak sûretiyle, kötülüğün sebebinin –ama kötü olduğu sürece değil– İyi'nin sahip olduğu kendisini açmaya yönelik fıtrî ihtiyaç olduğunu; zira dünyayı meydana getiren şeyin bu ihtiyaç olduğunu ve hem dikey hem de yatay farklılaşmayı gerektiren şeyin de bu var etme –ya da Varlığın bu açılımı– olduğunu ilave edebiliriz. Bu durumda farklılaşma Varlığın noksanlık hallerini, dolayısıyla da kötülük şeklinde adlandırmaya hakkımız olan şeyi gerektirmektedir.

Bahsedilen şey ister "madde", ister "beden", isterse kötüye kullanılmış "özgürlük" olsun, nihai sebep noktayı nazarından konu daima, *Şakti*'ye veya *Âtmâ*'nın Gücü'ne karşılık gelen ve İzâfîliğe, dolayısıyla hem kozmogonik hem de ferdîleştirici sürece tekabül eden bir İmkân sorunudur. "Günah egodur" diye telkinde bulunur bazı Hindulaştırıcı idealistler ki bu, teva-

fuken, onları nesnel bir idrâkten ve huzursuz edici bir tercihten muaf tutar. O halde bizatihi ego, sadece dolaylı olarak ve iştirâk ve mukayese yoluyla değil, aynı zamanda dolaylı bir biçimde ve ayrışma ve tersine dönme yoluyla İlâhî Nefs (Ben)'den neş'et etmektedir; günahı veya kötülüğü ya da isterseniz Luciferciliği tezâhür ettirmesi de bu son bakımdandır. Bu vecheye rağmen ego, varoluşsal ve fiilî olarak kendi manevî saflığındaki madde veya beden veya haz kadar masumdur; bunun ispatı ise kutsallığın zorunlu olarak bu unsurları dışlamadığı gerçeğinde yatmaktadır.

Şayet insan, mutlak sûrette iyi olan bir İlke'nin eseri ise o halde, birden fazla filozof tarafından sorulduğu üzere, neden insan kötülüğe maruz bırakılmaktadır? Tam da şu sebepten dolayı: insan İlke değil, eserdir; İlke olmadığı için de, zira iyi olan yalnızca İlke'dir, insan ne bizatihi iyi olabilmekte ne de sırf iyiye tabi olabilmektedir; insan, İlke'yi tezâhür ettirdiğinde iyi olmakta, İlke'den ayrıldığında ise iyi olmamaktadır. Havvâ, Âdem'in bir vechesidir; keza Havvâ'nın sebep olduğu düşüş de. Bir anlamda, dünyadaki kötülüğün görevi, "yalnızca Tanrı'nın iyi olduğu"nu hatırlatmaktır; aksi takdirde dünya Tanrı haline gelecektir ki bu, dünya diye bir şeyin olmayacağı anlamına gelmektedir. Hâlbuki böyle bir şey, Sonsuz olması sebebiyle Kendisi'ni aşılmaz bir çeşitlilikte tezâhür ettirmeye meyleden ya da İyi olması sebebiyle Kendisi'ni "Kendinden başkası" olana açmaya meyleden İlke'nin tabiatına aykırıdır. Dahası, insan bir daha acı çekmediği ve suç işlemediği takdirde her şeyin mükemmel olacağına inanmak safdilliktir; zira "karanlık çağ"ın ortalama insanı, ahlâkî davranışı doğru olduğunda bile, saf iyiyi temsil etmekten bir hayli uzaktır ve bu insanın hem iyiyi hem de kötüyü tasavvur etme biçimi, yozlaşmasıyla aynı seviyededir; yani bunun, insanın nihai menfaatleriyle hiçbir ilgisi yoktur.

Çoğu teodisenin gözden kaçırdığı anlaşılan bir nokta, kötülüğün kendisinin, tam açılımları içinde değerlendirildikleri ve daha da çok topyekûn Varoluş bağlamında ele alındıkları biçimiyle zaman ve mekânla aşırı sınırlanmış olmasıdır. Bu dokt-

rinlerin sahiplerinin, kötülük küçük mü büyük mü diye sormadığı, sırf kötülüğün varoluşunu tespit ettiği doğrudur; fakat bu tam da, gerçekte kozmik döngülerde iyi ile kötü arasında bütün kâinatta olduğundan daha fazla bir ortak ölçü bulunmazken, onların neden aşırı bir şekilde bu ikisi arasında bir çeşit simetri oluşturma intibaı yarattıklarının sebebi olmaktadır. Bu intibaı yaratmada Sâmî eskatolojiler kadar Ârî eskatolojilerin de bir parça payının olduğunu kabul etmek gerekir; ama bu onların, dünyevî insanın fiilî durumu karşısında hazır olmaları sebebiyledir, eşyanın bütün oranına hakkını vermeyi kastettikleri için değil.

Bazıları teodisede bir "iyimserlik" görmeye çalışmıştır ki bu, aslen nesnel olan teodisenin bakış açısını tamamen yanlış anlamak demektir. Zira kelimenin mevcut kullanımına göre iyimserlik, bir öznellik meselesidir, nesnellik değil; bunun yanlışı ise gerçekten var olan kötülüğü reddetmesidir; tıpkı kötümserliğin de, kötülüğü kabul ettiği için değil, ama hakikî iyiyi reddettiği için yanlış olması gibi.

Yine kendi açılımı olan belli kozmik alanlarla temas halinde ortaya çıkan kozmogonik itme Gücü, bizim kötülük dediğimiz menfî ve yıkıcı ilkeyi doğurmaktadır. Gnostiklerin gördüğü şekliyle, bizzat yaratıcı Kudret üzerine kümelenen ve Gnostikleri, Platon'un demiurguna Zerdüştîlik'teki Ehrimen'in üstlendiğine benzer, olumsuz ve yarı-zararlı bir önem atfetmeye sevk eden şey de bu nihai sonuç olmaktadır. Hıristiyanlık kendi adına Lucifer'de düşmüş bir melek görüyorsa, bu onun, canlılar âlemine girmesiyle birlikte kasvetli bir şey haline gelen itme Gücü'nü ifade etmesinden dolayıdır. İslâm ise aksine, şeytanın yani İblis'in düşmüş bir melek değil, bir cin, dolayısıyla –Kur'ân'da vurgulandığı üzere– nurdan değil ateşten yaratılmış bir varlık olduğunu belirtiyorsa, bu da, itme Gücü ancak canlı ve latif öze girme halinde olumsuz ve yıkıcı bir şey durumuna geldiği içindir; bu

durumda bu dünyanın Prensi'ni tanımlarken üstün kozmik öncülleri dikkate almaya gerek yoktur.

Eğer ilâhî cazibe Gücü insanla temas halinde şahıs durumuna geliyorsa, aynı şey sapmış itici Güç için de söz konusudur; onun *a priori* bir gayr-i şahsî olduğu gerçeği, onun insan dünyasıyla ilişkilerinde şahsî duruma gelmesine hiçbir şekilde engel teşkil etmez. Zararlı gücün bu şahsîleşmesi, Hıristiyanlık'ta olduğu gibi İslâm'da da, bazılarının şeytanda yalnızca yarı beşerî bir fert görmelerine değil, hatta onun nihai olarak İlâhî Merhamet'le tekrar bütünleşeceğini düşünmelerine sebep olmuştur; böylesi bir görüş bu antropomorfik formda kabul edilemez olsa da, yine de nihai olarak asla rücûa (*apokatastasis*) işaret ettiği nisbette bir nebze metafizik anlam taşımaktadır. Buna göre kötülük kendi orijinal ve nötr özüne geri dönecek; ateş ve karanlık ise ışığa dönüşecektir.

Özetleyecek olursak: İlâhî Özgürlük, Tanrı'nın dünyayı yaratmamada değil, belli bir dünyayı yaratmamada hür olduğu anlamına gelmektedir. Bu ise –Varlığa ait olan (*Brahma saguna*, "sıfatlarıyla Mutlak Olan")– İlâhî Özgürlük, evrensel Tezâhür'ün üzerinde etkili demektir; onun değişmez ilkeleri üzerinde değil. Tanrı belli bir kötülüğü bertaraf etmekte hürdür –ve kudrete sahiptir– ama bizatihi kötülüğü değil;[4] zira bizatihi kötülük, Tezâhür'ün tam olarak ortaya çıkışının kaçınılmaz bir cezasıdır ve bu ortaya çıkış –Tezâhür'ün kendisi gibi– zorunlu olarak İlâhî Zât'ın Sonsuzluğu'ndan neşet etmektedir. O halde Zât için Tezâhür meselesi, daha da ziyade, kötülüğün tezâhürü meselesi diye bir şey yoktur. Mutlak'ın ezelî olarak Uyanık oluşu düşünüldüğünde, evrensel Hayâl diye bir şey de hiç olmamıştır;[5] zira araz, niteliği

---

4. İsâ Mesih hastaları iyileştirmiş, ama hastalığı ortadan kaldırmamıştır; bu şekilde o, yukarıda kısaca üzerinden geçtiğimiz öğretiyi ispatlamış ya da ortaya koymuştur.
5. Bu yüzden Hayal sadece ortaya çıkmamakta, aynı zamanda yeniden içeri çekilmektedir; onun ortaya çıkışı Zât'a iştirâkini izhar etmektedir, içeri çekilmesi ise, tersine, Mutlak'a münasebetle yanıltıcı tabiatını izhar etmektedir.

ne olursa olsun, Cevher'e hiçbir şey katamamaktadır. Ama yine de, arazın Cevher'den başka bir şey olmadığı ya da arazın Cevher'in gerçekliğine iştirâk ettiği de ileri sürülebilir; ya da hatta arazın kendi tabiatına veya imkânına karşılık gelen bütün gerçekliğe sahip olduğu da.

Mümkün olan en iyi metafizik delilin bile, eğer içimizde bu delilin anlatmaya çalıştığı şeye dair en ufak bir bilgi kırıntısı bile yoksa veya onun bizde uyandırmaya çalıştığı kesin bilgi hali (yakîn), ruhumuzun bizatihi özünde mevcut değilse, bizi asla ikna edemeyeceğini söylemeye gerek yoktur; bu yakîn kimisinde fiilen mevcuttur, kimisinde ise sadece potansiyel ve gayr-i faal biçimdedir. Her hâlükârda, Görünmeyen ve Aşkın Olan'la alakalı bir delilin, herhangi birini, unsurlarının hepsi duyusal veya matematiksel olarak doğrulanabilir olan bir ispatlama tarzında olduğu gibi ikna etmesi mümkün değildir.

Rasyonalistlerin matematiksel ispatlamalarla ilgili olarak düştükleri klasik hata, bir metafizikçinin, sahip olduğu teze kendi ortaya koyduğu deliller sonucunda ulaştığına ve bundan dolayı da bu tezin bir çıkarsamadan öte bir şey olmadığına, birisi onun, bazılarının keşfetmede ustalaştığı zayıf noktalarını ilan ettiğinde hemen paramparça olacağına inanmalarıdır –ki ispatlamaya ait olgular sıradan tecrübenin gözünden kaçtığından, bu o kadar da zor değildir–; gerçekte ise, daha önce de defaatle söylediğimiz gibi, metafizik deliller yakînin sebebi değildir, onun sonucudur; diğer bir ifadeyle, söz konusu yakîn, öznel bir olgu olmakla birlikte, tümüyle, zihnimizden bağımsız olan bir Gerçekliğe ait olduğundan, nesnellikten meydana gelmiştir.

Teodiseye gelince, Zihnin Evrensel Olan'ı ya da İlâhî İyi'yi *a priori* olarak algıladığını bilmek şarttır; yani Zihin bunu, kötülüğün tabiatını anlamadan –veya anlamak istemeden– önce algılayabilmektedir. Mütefekkir bir metafizikçi kötülük doktrinini gör-

mezden gelebiliyorsa şayet, bu tamamen, "saf Varlık", "saf Rûh" ve "saf Ebedî Saâdet"[6] şeklindeki üç vecheye sahip olan İyi'nin sonsuz önceliğinden kayıtsız şartsız ve ezelî bir şekilde ta en başından emin olduğu içindir. Bu metafizikçi için teodise, "kalbi teskîn etme" şeklinde ikincil bir fonksiyon icra etmektedir; ama Sûfîlerin de dediği gibi, asla olmazsa olmaz bir delil görevi değil.

Aziz Anselm'e ait olan "Anlamak için inanıyorum (*Credo ut intelligam*)" sözü, imanın, yalnızca aklımızla değil, bütün varlığımızla, yukarıda sözünü ettiğimiz hâlis yakîni ummak olduğu anlamına gelmektedir. İman, bu anlamayı/idrâki ummakla, kelimenin en temel anlamıyla imanın nerede sona erdiği ve dolaysız bilginin nerede başladığından emin olmak her zaman mümkün olmaksızın, anlamaya iştirâk etmektedir. Bu aynı zamanda, "görmemiş ve henüz inanmamış" olanlar için söylenen temenninin manalarından biridir; fakat bu söz, kutsal olma hususiyeti sebebiyle, bütün mertebelere hitap etmektedir ve dolayısıyla marifet (*gnosis*) mertebesini de kapsamaktadır; zira gerçekten de "inanmak" yalnızca iradî ve hissî olarak kabul etmekten ibaret değildir; o aynı zamanda, genel ve aklî yakîn mertebesinde, kişinin bildiği şeyin sonuçlarını da çıkarsaması demektir. Dolayısıyla inanmak, "görüyormuş gibi" ve kendisini görmediğimiz O'nun tarafından görüldüğünün farkında olarak bilmektir.[7] Bu manada iman, kavrayıştan öte bir şeydir; ya da başka bir ifadeyle, anlamadaki çokluk veya açılım boyutudur, yani –kendine eşlik eden tecrîd ve cömertlikle birlikte– faal hâle gelmek için, *a priori* olarak yalnızca teorik ama kavramlar düzeyinde kesinlikle yeterli

---

6. "Varlık"tan bahsetmek, "Ruh"tan ve "Ebedî Saâdet"ten bahsetmek demektir; bu noktada "Ebedî Saâdet"'in de "İyilik", "Güzellik" ve "Merhamet"e denk geldiği hatırlanacaktır.
7. İrâdî ve ahlâkî tamamlayıcısından mahrum edilmek sûretiyle güdük bırakılan akıl, Düşüş'ün bir sonucudur. Nesnel olarak konuşursak, akletme/idrâk kendi için yeterlidir; ama bizler özneler ve mikrokozmoslarız; bundan dolayı da lanetlenme pahasına nesnel bilgimize uymak zorundayız, zira "bir ev kendi içinde bölünmüşse ayakta kalamaz" [Markos 3:25 – ç.n.].

olan bir bilince izin veren bir boyut. Bu da bizim –teodise kategorisinde– doktrinle alakalı çoğu açıklamanın, Zât'ın sezgisine münasebetle, pratik veya nesnel olarak, önemini büyük ölçüde kaybettiğini fark etmemize imkân vermektedir; zira söz konusu sezgi, sadece hükmî bir cevaba sahip olduğumuz soruları, diğer bir ifadeyle, ayrıntıda değil de ilke olarak çözümüne ulaştığımız soruları parantez içine almamızı sağlamaktadır; çünkü Tanrı'nın mutlak anlamda iyi olduğunu bilen –ama kötülükten de bîhaber olmayanlar– bunu, kötülük son sözü söyleyemeyeceği ve bunun ne olduğunu bilmeseler de, İlâhî İyilik'le[8] uyumlu bir sebebi olması gerektiği sonucundan hareketle bilmektedirler. Bizim bu doktrine yönelik bilgi veya bilgisizlik derecemiz ne olursa olsun, kötülüğün metafizik sınırlarını kavramanın en iyi yolu kötülüğü kendimizde yenmemizdir ve bu, tam olarak, Sonsuz İyi'ye denk gelen İlâhî Zât'ın sezgisi üzerinden mümkündür ancak.

Mutlak'ın sezgisine sahip olan biri –ki bu, kötülük sorununu diyalektik olarak çözmese de, bütün zehrini almak sûretiyle onu parantez içine yerleştirmektedir– sırf bu sebepten dolayı, Cevher ile arazlar arasındaki münasebet algısına sahip olmakta ve bu şekilde arazları Cevher'in dışında görmesi imkânsız olmaktadır. Bir araz, yani hangi şekilde olursa olsun bir olgu veya varlık, Cevher'i tezâhür ettirdiği sürece ya da buna denk bir durumda, yani ârızî olanın Cevher'in içine tekrar girişini tezâhür ettirdiği sürece iyidir. Aksi durumda, bir olgu –şu veya bu şekilde–, ârızî

---

8. Bu, Sanskritçe *Ânanda*, yani "Ebedî Saâdet teriminin manasına göredir. Ebedî Saâdet'in varlıklar düzlemindeki sonucu, bizim beşerî terminolojide iyilik dediğimiz şeydir. Budistler, her bir kum tanesinin merkezinde bir Budha'nın olduğunu söy lediklerinde, dünyanın yani *Samsâra*'nın, bir şekilde Ebedî Saâdet'ten yani *Nirvâna*'dan örüldüğünü kastetmektedirler. Bu aynı zamanda onların, *Samsâra*'nın *Nirvâna*'dan başka bir şey olmadığını kabul etmelerine de imkân vermektedir. Bu durumda *Nirvâna*, *dharma*'ların yani arazların Cevher'i şeklinde anlaşılmaktadır.

olanın Cevher'den ayrılışını tezâhür ettirdiği sürece kötüdür ki bu, varoluş Cevher'e şahitlik ettiğinden dolayı bunu tam olarak başaramasa da o olgunun, Cevher'in yokluğunu tezâhür ettirme eğiliminde olduğu anlamına gelmektedir.

Tanrı ve âlem: Cevher ve arazlar ya da Zât ve biçimler. Araz ya da biçim, Cevher'i ya da Zât'ı[9] tezâhür ettirir ve O'nun ihtişamını ortaya koyar. Kötülük ise ârızîliğin kefaretidir; ama bu, ârızîlik ayırıcı ve mahrum bırakıcı olduğu sürecedir, katılımcı ve iletişime hazır olduğu sürece değil. İçkin Cevher'in Bilgisi, nefslerin arazları üzerindeki –dolayısıyla da mikrokozmos ile makrokozmos arasında bir benzerlik bulunduğundan, bizatihi menfî ârızîlik üzerindeki– zaferidir ve bu sebeple o, teodiselerin en makbulüdür.

---

9. "Cevher" ile "arazlar" arasındaki ilişkide bir çeşit devamlılık görmek mümkündür; "biçim" ile "Zât" arasındaki ilişki ise daha ziyade kesintili bir tarzda algılanmaktadır; birinci ilişki bilhassa Sonsuz'a ve Dişil'e işaret etmektedir, ikinci ilişki ise Mutlak'ı ve Eril'i çağrıştırmaktadır. Birinci ilişkiye göre geri çekilme söz konusudur, ikinci ilişkiye göre ise yok olma; ya da birincisine göre nefs Cevher'le, şehvet olmaksızın, araz sembolü yoluyla kesişme sûretiyle bir araya gelmektedir; ikincisinde ise nefs, öfke olmadan, araz yanılsamasını reddetmektedir. Bunların hepsi bir vurgu meselesidir; zira "Zât" ve "Cevher" veya "biçim" ve "araz" gerçekte geniş anlamda birbirinin yerine konabilmektedir.

KUTSAL KİTAPLARDA KARŞILAŞILAN BAZI ZORLUKLAR

İnsanlığa ait Kutsal Kitapları kayıtsız şartsız bir hayranlıkla okumak başka şey, bu kitapların her zaman takdir edilemeyeceğini kabul etmek başka şeydir. Gerçekten de, sebebini anlayamasak bile, kutsal olan bir metnin hem muhteva hem biçim itibariyle mükemmel olmak zorunda olduğunu biliriz. Cehaletimiz, yalnızca geleneksel yorumun ve bazen de orijinal lisanın bize anlaşılır kılabileceği pasajlara gelip çattığında ortaya çıkan durum da budur. Dolayısıyla "Tanrı'nın ağzından çıkan her bir kelime"yi saygıyla kabul etmek, bir tür dindarca ikiyüzlülüğü kesinlikle gerektirmemektedir. Bu şu anlama gelmektedir: Bizim sadece ilke olarak değil, vakıada da sorgusuz sualsiz rıza göstermemiz, ancak gerçek sebeplere dayandığında akıllıca ve samimidir; aksi takdirde, yanlış olduklarından habersiz olduğumuz müddetçe, tercüme hatalarından kaynaklanan her bir uyumsuzluğu da kabul etmek zorunda olurduk.[1]

---

1. Rabbânî tefsir geleneği sistemli olarak göz ardı edilmediğinde ki bu, Hıristiyan yazarlar daima böyle yapmıştır anlamına gelmemektedir;

Bu ve benzeri türden dindarca yanılgıların, büyük ortodoksilerin mahallesinde de ortaya çıktığı doğrudur ve hatta bu kaçınılmazdır da. Buna örnek olarak, Müslümanlar arasında sıkça rastlanan, Kur'ân'ın, sırf mükemmel bir biçime değil –zira böyle bir şey makul ve hatta barizdir–, aynı zamanda insanüstü ve taklit edilemez bir üslûba da sahip olduğuna yönelik kabulü ele alabiliriz. Birilerinin Kur'ân'ı taklit etmeye kalkıştıkları, ama acınası vaziyette bunda başarısız olduklarına dair rivayetleri de işitmişsinizdir. Bu kişilerin başarılı olamadıklarına inanmak hiç de zor değildir; ama bu, Kur'ân'ın üslûbunun taklit edilemez oluşundan kaynaklanmamaktadır. Zira Kur'ân insan lisanında inmiştir ve lisan seviyesinde her tür mükemmellik imkânı kaçınılmaz olarak bir hayli sınırlıdır; lisanın lisandan fazla bir şey olması pek mümkün değildir. Kur'ân'ın gramer ve sentaks açısından kurala uygun ve mükemmel olduğu tartışmasızdır –vahyedilmiş bir Kitap söz konusu olduğunda aksi düşünülemezdi zaten–; fakat Kur'ân bu açıdan da benzersiz değildir. Kimi zaman Kur'ân lisanının aşılamaz bir şiirsel niteliğe sahip olduğu da en az o kadar kesindir; ama Kur'ân'ın aşılamaz olduğunu söylemek, onun denginin olamayacağını söylemeyi gerektirmez. Son olarak, Kur'ân'ın, en basit ifadeyle, gerekli bütün hakikatleri içeriyor olması da aynı şekilde kendinde başlı başına bir mucize değildir. Vahyedilmiş bir Kitab'ın ilâhîlik vasfı, onun dünyevî formunda mutlak olarak bariz olamaz; keza sırf kavramsal muhtevasında da. Aksine, yalnızca dindarca ön yargının kaba bir şekilde kelimelere atfedebileceği ilâhîlik ve dolayısıyla olağanüstülük, mucizevîlik ve taklit edilemezlik vasfı, gerçekte en mükemmel diyalekt ya da en harika şiir düzeninden tamamen farklı bir düzene aittir. Bu düzen kendini her şeyden önce –taklit edilemez bir özellik olan– mana zenginliğinde ve aynı zamanda alt-

---

Kitâb-ı Mukaddes çok daha anlaşılır ve çok daha az savunmasız olacaktır; kelime savaşının "bilimsel" vesair biçimlerinden vazgeçmek de mümkün olacaktır. Mesela Meister Eckhart, tıpkı Aristo'ya "filozof" dendiği gibi, "rabbi" dediği Maimonides'in tefsirini biliyordu.

ta yatan ilâhî öz diye tabir edebileceğimiz, formel ifade yoluyla idrâk edilebilen ve bilhassa nefslerdeki[2] ve dünyadaki, zaman ve mekândaki[3] sonuçlarında tezâhür eden şeyde göstermektedir. İlk İslâm'ın, kendi oluşum şartlarında şimşek hızıyla yayılmasında olduğu kadar, İslâmî müesseselerin istikrarı ve İslâmî öğretinin olağanüstü verimliliği ve maneviyatının gücünde de ortaya çıkan neticeleriyle birlikte, "orijinal malzeme"si ne olursa olsun mimari ve süsleme sanatında sahip olduğu derin orijinalliği de unutmadan, Kur'ân ayetlerinin hem manevî hem de büyülü tesirini, ancak bu ilâhî öz açıklayabilir. Sebeplerini asla sırf fikirlerde ya da üslupta bulamayacağımız Müslüman imanını karakterize eden yekpare (*monolitik*) inancı da ancak beşerî olmayan bu öz açıklayabilir.[4]

Kur'ân üslûbunun belli bir noktadan taklit edilemez olduğunu söylemeye gerek yoktur; fakat bu, her bir şaheser için de geçerlidir. Kur'ân'ın, semâvî kaynağına borçlu olduğu veciz ve olağanüstü özlü üslûbuna gelince, bunun dille alakalı veya edebî bir mükemmellik olduğu söylenemez. Bu noktada Kutsal Kitapların adeta, kendilerinin mükemmelliklerine her yönden vakıf olmanın zorluğunu ve beşerî ifadelerin belli açılardan eksik olmak zorunda olduğunu fark etmemizi murad ettiğini söyleyebiliriz. Dahası Müslümanlar, diğer dinlerin müfessirleri gibi, vahyedilmiş Kutsal Kitab'ın takdir-i ilâhî gereği sert ve uzlaşmaz bir

---

2. "Tılsımlar belli bir tabii güce sahiptir; tılsımın etkisi altına giren kişi bunu anlamasa bile, ondaki seslerin tabiatına göre, bu tılsımdan bir şeyler kapar... aynı şey, Kutsal Kitaplarda yer alan isim verme işlemi için de geçerlidir; ama bir farkla, isim verme işlemi tılsımlardan daha bile güçlüdür" (*The Philokalia of Origen*, 12:1).
3. "*Bu Kur'ân, Allah'tan başkası tarafından uydurulmuş değildir*" (Yûnus 10:37). "*Eğer biz bu Kur'ân'ı dağa indirseydik, elbette onu, Allah'ın korkusundan baş eğerek paramparça olmuş görürdün*" (el-Haşr 59:21).
4. Zira fikirleri büyük teoloji risalelerinde de bulmak mümkündür, tıpkı güzelliğin Sûfî şiirlerinde de bulunabileceği gibi; fakat ne biri ne ötekisi bütün bir dünyayı fethedebilmekte–ya da ihata edebilmektedir.

karaktere sahip olduğunu vurgulamayı ihmal etmemişlerdir ki bu, dilin mükemmelliğiyle değil şüphesiz, ama vahyedilmiş Kitab'ın şeklî ve deyim yerindeyse "muazzam" yüceliğini[5] desteklemek isteyenlerin görüşüyle çatışan bir hususiyettir. Gerçekten de Kur'ân üslûbunda, şiire müdana etmemeye yönelik özel bir hassasiyet vardır–gerçi bu durum, belli ayetlerin en güçlü ifade güzelliğine sahip olmasına engel teşkil etmemektedir.

Kur'ân'ın hususî karakteri şüphesiz kendini bazı ayetlerde, özellikle dünyanın sonuyla ilgili Mekkî sûrelerde veya Arş'la ilgili ayette (2/255) ya da Nûr ayetinde (24/35) diğerlerine göre daha doğrudan ortaya koymaktadır; fakat hatırımıza gelen bazı softalar bu bariz ilâhî yüceliği bütün Kitab'a, hatta sivil hukukla ilgili düzenlemelere de hamletmektedir. Dahası, ifade bakımından etkileyicilik dereceleri arasında yaptığımız bu ayrım, şu mühim soruyu çözüme kavuşturmamaktadır: zorunlu bir ilâhî üslup veya başka bir ifadeyle bir metnin ilâhî menşeli olduğunu doğrudan ispatlayan şeklî veya edebî kıstaslar mevcut mudur? Buradaki sorun, etkileri bakımından da mucizevî olması mümkün olan *Avatâra*'nın insan üstü güzelliğiyle alakalı sorunla aynıdır:[6] Sadece görsel güzelliğin söz konusu olduğu yerde, semâvî Elçi'nin yüzü ve bedeni, beşerî ve ırkî güzelliğin zirve noktasından öte veya ondan başka bir şey olamaz–tabii ki kastımız, takdir gücümüzden tamamen kaçan unsurlardan oluşmuş takdîr-i ilâhî bir orijinallik

---

5. Dahası, bahsi geçen yüceltmeciliğin çeşitli sonuçları söz konusudur. Mesela, bu yüceltmecilik, Kur'ân'ın "özel" bir tarzdaki tilâvetinde tuhaf bir ağdalı okuyuşa, tilâvetin hem manevî hem de tınısal güzelliğini alıp götüren bir ses fetişizmine yol açmaktadır.
6. Gelenek bu özelliği bilhassa Krişna ve Budha örneklerinde vurgulamaktadır. İkinci örnekte, Budha'ya ait kutsal figürün merkezî rolü bu hakikati ortaya koymaktadır. Hıristiyanlık'ta ikonaların önemi de, yalnızca İsâ Mesih için değil, Bâkire için de aynı gerçeğe işaret etmektedir. İslâm'da ise Peygamber'in güzelliği bir dogma konusudur ve bu durum eşyanın ve ruhun güzelliğine yönelik umumi kültte yansımasını bulmaktadır. İnsanın büyüklüğünün, eşyanın ahenginde sükûn bulması; söz konusu ahengin de insanın cömertliğini yansıtan bir ayna gibi olması gerekmektedir.

bakımından son derece nadir ve hatta benzersiz olan zirve noktasıdır. Tamamen insanüstü bir güzellik ise ilk önce ruhta, ifadede ve tavırlarda ortaya çıkar. İlâhî Elçi'de de Mesaj'da da abartılı bir mükemmelliğin, yani genel kuralı[7] ihlâl eden herhangi bir şeyin bulunması mümkün değildir. Kur'ân'ı taklit etmeye çalışan kuşkucu Araplar bunda başarısız oldularsa eğer, onların çabasını boşa çıkaran şey edebî imkânsızlıktan ziyade olağanüstü gerçekliktir ve onların "vakıada" değilse bile "hak itibariyle" Müslüman olmaları durumunda bu, daha da çetin biçimde böyledir. Onların günahı Promete'nin ya da İkarus'un ya da Titanların* günahıdır. Bu, eşyaya ait olan ve ister Doğulu ister Batılı olsun metin tenkidinin asla açıklayamayacağı bir nizamdır.[8]

Bir kutsal Kitab'ı güçlük çekmeden okuyabilmek için, başka şeylerin yanı sıra, belli bir kelimenin belli bir dilde yapmış olduğu çağrışımlardan ve o dilde yaygın kullanıma sahip olan mecazlardan haberdar olmak gerekir. Bu ise bizi şu ayrıma götürür: Orijinal lisanın son derece önemli olduğu, bundan dolayı dinî kullanım için asıl metni tercüme etmeye yönelik az çok açık bir yasağın bulunduğu Kutsal Kitaplar da vardır –Tevrat, Kur'ân, Vedalar ve belki bir de Tao Te Çing bu tarz metinlerdendir; bütün mananın –İnciller'de ve Budist Kitapları'nda ol-

---

7. Genel kuralın, tanımı gereği İlâhî olduğunu bir anlığına da olsa unutalım.

* En eski Grek Tanrıları; kan dökücülükle özdeşleştirilmişlerdir (ç.n.).

8. Bunu göstermek için, bir anlığına Kur'ân'ın Kitab-ı Mukaddes'in bir parçası olduğunu ve kendi çağımızdan asırlar önce yazılmış olduğunu farz edelim. Hiç şüphe yok ki bu durumda Kur'ân'ın farklı dönemlerde ve dolayısıyla farklı yazarlar tarafından yazıldığı, bazı pasajların, geleneğin iddia ettiğinden çok daha geç döneme ait olduğu şeklinde "eleştiriler" ortaya konacaktır; müstensihler tarafından sonradan yapılan eklemelerden –ki bu, Kutsal Kitaplar'ı yıkıcı tarzda "yorumlayanlar"ın cephanesindeki şaşmaz argümandır–bahsetmeye gerek bile yoktur.

duğu gibi– sembolik tasvirde ve düşüncenin doğrudan ifadesinde yer aldığı ve hatta geleneksel olarak, popüler ama saygın dillere tercüme edilmesinin beklendiği Kutsal Kitaplar da vardır. Saygın diller dememiz, modern Batı dillerinin, son birkaç asra ait lâdinî literatür ve demokratik zihniyet sonucunda –kutsal bakımından– az veya çok değersizleştiğini vurgulamak içindir. Dolayısıyla Batı dilleri Orta Çağ'da Kutsal Kitapları aktarmış olsa da, bütün kanonik, ritüel ve psikolojik yönler dikkate alındığında, bunu gerçekleştirmeye artık çok da uygun değildir. "Geleneksel olarak tercüme edilmeleri beklenen" dememiz de, Kutsal Kitab'ı tercüme etme imkânının, insanlığa farklı "dillerin bahşedilmiş" olmasında ve Budizm söz konusu olduğunda Pali ile Sanskritçe arasındaki aslî benzerlikte zaten ön görüldüğünü hatırlatmak içindir. Fakat dil, bir kere ibadet dili haline geldikten sonra kristalleşmekte ve sekküler kullanımda değişime uğrasa bile ibadet dili olarak artık değişmemektedir.[9] Budist ve Hıristiyan vahiy biçimlerinin, İlâhî Olan'ın –yani Budist örneğinde gayri şahsî İlâhî Olan, Hıristiyan örneğinde şahsi İlâhî Olan'ın– beşerîleştirilmesi üzerine kurulu olması, Yahudi, İslâm ve Hindu geleneklerinde ise Vahyin her şeyin ötesinde ve aslî olarak Kutsal Kitap biçimini alması önemlidir. Hindu avatarcılığı da bu gerçeği değiştirmemektedir; zira Vedalar *Avatâra*'lardan öncedir, yani *Sanâtana-Dharma*'yı vahyeden veya tabiri caizse onu yaratan *Avatâra*'lar değildir.

---

9. Joseph de Maistre'ın dediği gibi: "Değişen bir dil, değişmeyen bir din için çok da uygun değildir. Eşyanın tabii hareketi yaşayan dillere hiç durmadan saldırmaktadır ve dilleri tamamen değiştiren bu büyük değişimlerin yanı sıra, önemsiz gibi görünse de aslında son derece önemli olan değişimler de söz konusudur. Çağa ait yozlaşma her gün kelimeleri ele geçirmekte ve kendi eğlencesi için onları ifsat etmektedir. Eğer Kilise bizim dilimizi konuşsaydı, dualarda kullanılan en kutsal kelimeler onları eğlence konusu yapma veya yakışıksız kılma küstahlığına sahip teneke yüzlü ilk sivri zekâlının merhametine kalmış olurdu. Akla gelebilecek her bir sebepten dolayı, din dilinin insana ait alanın dışında tutulması şarttır." (*Du Pape*, I. Kitap, 20. Bölüm).

Tevrat'ın, Kur'ân'ın ve Brahmanlara ait Kitapların ayrıntılı biçimde anlaşılması, yalnızca İbranice, Arapça veya Sanskritçe terimlerin yaptığı çağrışımlar hakkında değil, aynı zamanda yorumcuların ya kendi ilim tahsillerine binaen ya da ilham yoluyla sundukları zımnî önermeler hakkında da bilgi sahibi olmayı gerektirmektedir. İnciller de dâhil olmak üzere bütün Kutsal Kitaplar adına son derece önemli olan sembolizme gelince, doğrudan, tam ve aslî sembolizm ile dolaylı, kısmî ve ârızî sembolizm arasında ayrım yapmak şarttır. İsâ Mesih'in dua ederken gözlerini Semâ'ya kaldırmasındaki* sembolizm doğrudandır; zira Semâ ya da "yukarıda olan", mekânsal konumu ve kozmik tabiatı gereği "ilâhî boyutu" temsil etmektedir. Fakat ekinci hikâyesinde olduğu gibi,** tohumu alıp götüren kuşların şeytanı temsil etmesindeki sembolizm oldukça dolaylı ve ârızîdir; zira kendinde semâvî durumları sembolize eden kuşlar, tohumu çıkarıp sonra uçarak dağıldıklarında ancak, söz konusu olumsuz anlamı yüklenmektedir. Hem kısmî hem doğrudan bir sembolizm içeren bir başka örnek de şudur: Kur'ân, eşeğin anırmasını şeytanın sesine benzetmektedir; fakat eşeğin bağırması hiçbir zaman olumlu bir yoruma müsait olmasa da, burada söz konusu olan haddizatında eşek değildir.[10] Bu farklı sembolizm seviyelerine Manu

---

Yuhanna 17:1 (ç.n.).

** Markos 4:4-15: "Ekincinin biri tohum ekmeye çıktı. Ektiği tohumlardan kimi yol kenarına düştü. Kuşlar gelip bunları yedi. Kimi, toprağı az kayalık yerlere düştü. Toprak derin olmadığından hemen filizlendi. Ne var ki, güneş doğunca kavruldular, kök salamadıkları için kuruyup gittiler. Kimi, dikenler arasına düştü. Dikenler büyüdü, filizleri boğdu ve filizler ürün vermedi. Kimi ise iyi toprağa düştü, büyüyüp çoğaldı, ürün verdi ... Ekincinin ektiği, Tanrı sözüdür. Bazı insanlar sözün ekildiği yerde yol kenarına düşen tohumlara benzer. Bunlar sözü işitir işitmez, Şeytan gelir, yüreklerine ekilen sözü alır götürür..." (ç.n.).

10. Tanrı'nın konuşturduğu şey –Balam'a ait olan– dişi bir eşekti [Sayılar 22:21-33 – ç.n.] ve Mısır'a kaçarken Bâkire Meryem ile Çocuk İsâ'yı ve yine Kudüs'e muzaffer bir şekilde girişi sırasında İsâ Mesih'i taşıyan da bir eşekti. Eşeğin sırtında haç işaretini taşıdığını da unut-

Kanunnamesi'nde* de sıklıkla rastlanmaktadır ki çeşitli sembollerin zımnî çağrışımlarını bilmeksizin bu kanunnameyi inceliklerleriyle anlamak mümkün değildir.

Kutsal Kitaplarda yer alan birçok pasaj, ön bilgisi olmayan okuyucular için tamamen anlaşılmaz ve görünürde, saçma değilse bile, gerçekten de tuhaf gelebilecek tekrarlar ve laf kalabalığı içermektedir. Mesela, Kur'ân'da Hz. İbrâhim hakkında "*Muhakkak biz onu bu dünyada seçtik ve o âhirette de iyiler arasındadır*" (2/130) denmektedir. Bu durumda söz konusu ayetteki her hâlükârda aşikâr olan ikinci cümlenin fonksiyonu nedir diye düşünülebilir. Aslında bu ikinci cümle, ilk cümlede yer alan "*bu dünyada*" ifadesinden dolayı gerekli olmaktadır. Eğer Kutsal Kitap'ta sırf "*Biz onu seçtik*" denseydi, daha ileri bir açıklamaya gerek kalmazdı; ama "*bu dünyada*" ifadesi de eklenmiş olduğundan, ilk cümlenin sınırlı manada yorumlanmasını önlemek için "*âhirette de*" diye ilavede bulunmak icab etmektedir.[11] Hıris-

---

mamak lazım. Eşek, atın prensvari kibrine karşılık, tevazuyu temsil etmektedir ve gerçekten de, soylu hemcinsinin yanı sıra, yüce olmamakla birlikte yine de iyi olan hayvanatın asude, gösterişsiz ve fakat dokunaklı –ve neredeyse çocuksu diyebileceğimiz– karakterinin canlı timsalidir. Anırmasına gelince, bu, sanki burada küçük olanın büyüğün rolünü oynamak için ayartılmasının, dolayısıyla kibir günahının karikatürize edilmiş göstergesiymiş gibi, bir atın kişnemesine denk bir tutkuyu ortaya koyuyor görünmektedir. Yemlikteki eşeğin –anırması ve inatçılıkla ün salmış olmasından dolayı– kötücül değilse bile daha düşük anlama sahip olduğunu kabul etmek mümkündür; ama daha isabetli ve *Altın Efsane*'ye daha uygun düşen farklı bir yoruma göre, yemlikteki eşek küçük ve mütevazı olanların, yani dünya tarafından hor görülmüş, ama Rab tarafından makbul olanların mevcûdiyetini temsil etmektedir.

* Hinduizm'in en önemli ve en eski kutsal metinlerindendir; sosyal sınıflarla ilgili kuralları içerir (ç.n.).

11. Bu ayet, şu ayetle tamamen bağlantısız değildir: "*Böylece kesin bilgi ve imana erenlerden olması için İbrahim'e göklerin ve yerin melekûtunu gösteriyorduk*" (el-En'am 6:75). Buradaki "semâvât" hem yıldızlar hem de semâvî âlemler, ya da Gazâlî'ye göre "iç müşâhede" anlamına gelmektedir.

tiyanlık Hz. İbrâhim'i "[İbranî] atalarının arafı"na yerleştirdiğinden ve İsâ Mesih kendisini bu İbranî atasından önce gelmiş olarak tasvir ettiğinden dolayı,[12] İslâmî bakış açısından, ikinci cümle daha da elzemdir.

Bir örnek daha vermek gerekirse: Hz. İsâ "*Evlerinizde yediklerinizi ve biriktirdiklerinizi size haber veririm*" demiştir (Âl-i İmran 3/49). Bu ayetin ilk kısmı Evharist'e, ikinci kısmı ise öbür dünyada hazine biriktirmeye –yani İsâ Mesih'in getirdiği mesajın iki ayrı unsuruna– işaret etmektedir;[13] fakat bu eşleştirmeler ilk bakışta ve salt okuma yoluyla bariz biçimde ortaya çıkmamaktadır. Buna benzer bir ayet de şöyledir: "*Meryem oğlu İsâ da şöyle dua etti: Ey Allahım, ey Rabbimiz! Bizim üzerimize gökten bir sofra indir de hem evvel (gelen)lerimiz hem de sonra (gelecek olan)larımız için bir bayram ve Sen'in kudretinden bir ayet olsun*" (el-Mâide 5/114). Buradaki "*hem evvel (gelen)lerimiz hem de sonra (gelecek olan)larımız*" ifadesi, sırasıyla, velî ile yeterli erdeme sahip kişiye ve aynı zamanda, farklı bir bağlantı yoluyla, gnostik ile sıradan mü'mine işaret etmektedir. Ayetin geri kalanı ise inkârcılara karşı ilâhî bir tehdit içermektedir; tıpkı Pavlus'un şu tehdidinde olduğu gibi: "Her kim uygun olmayan biçimde ekmeği yerse [...] kendi aleyhine lanet yemiş olur" (I. Korintoslular 11:27–29).

Tamamen farklı bir düzlemde ve hacla ilgili bir ayette ise (el-Bakara 2/198) Kur'ân, ön bilgisi olmayan bir okuyucunun zihninde soru işareti oluşturacak şekilde şöyle demektedir: "*Rabbinizden bir lütuf aramanızda size bir günah yoktur.*" Bu şu demektir: Hac sırasında ticaret yoluyla maişetinizi kazanmanıza müsaade edilmiştir. Bu kadarını bilmek yeterlidir; ama bu mana kelimelerin kendisinde açıkça ortaya çıkan bir mana değildir. Aşağı-

---

12. İsâ Mesih, belli bir dünya için merkezî olan Logos'un bilfiil ve müşahhas tezâhürü olması sebebiyle böyle yapmıştır.
13. "Sahip olduklarınızı satın, sadaka olarak verin. Kendinize hiç eskimeyen keseler, göklerde hiç bozulmayan bir hazine hazırlayın. Orada onlara ne hırsız yaklaşır ne de güve yer. Çünkü hazineniz neredeyse, yüreğiniz de orada olacaktır." (Luka 12:33-34).

daki ayette de buna benzer bir güçlük mevcuttur: "*İman edip salih amelde bulunanlara, takvâlı oldukları ve hakkıyla iman edip salih amellere devam ettikleri, yine takvâlı olup kesin inandıkları sürece, yiyip içtikleri şeylerden dolayı bir günah yoktur*" (el-Mâide 5/93). Bu ayetin bütünü ve özü, hakikî mü'minlerin, söz konusu yasak vahyedilmeden önce ya da kendileri İslâm'a girmeden önce bilmeden işledikleri herhangi bir günahlarından hiçbir eser kalmayacağı şeklindedir; bu aynı zamanda, bu vahiyden önce ölen hakikî mü'minleri de –münâfıkları değil– içine almaktadır. Ayette yer alan tekrarlara gelince, müfessirlere göre bunlar zamanın kısımlarına –yani geçmiş, şimdiki ve gelecek zamana– ve aynı zamanda ahlâkî vazifelerimiz ve bu vazifelere karşılık gelen manevî tavırlarımızın tatbik derecelerine –yani egoya, Tanrı'ya ve komşuya– işaret etmektedir. Fakat bu ayet aynı zamanda hem daha lâfzî hem daha genel bir manaya da sahiptir. Buna göre yeme-içmeyle ilgili yasaklar istisnaî durumlarda aslî ilkelere tabi olmaktadır. Bu şu demektir: Aslî ilkelerin uygulanması, gerekli durumlarda, yeme-içmeyle ilgili yasakların yokluğunu telafi etmektedir.

Kur'ân'da yer alan, merak konusu olması muhtemel bir ayrıntı da, şu veya bu hukukî kayıttan sonra herhangi bir geçiş veya mantıkî bağlantı olmaksızın sıklıkla şu ibarenin geçmesidir: "Allah her şeye Gücü Yeten (*Kadîr*) ve her şeyi Bilen'dir (*Hakîm*)". Bunun sebebi, Kur'ân'ın, adeta üst üste gelen çeşitli "katmanlar"ı içeriyor olmasıdır; geçici bir konudan bahsedildikten sonra ârızîlik örtüsü aralanmakta ve değişmez esas yeniden ortaya çıkmaktadır.

Bununla birlikte, Kur'ân'ı okumak Arapça bilenler için bile bu kadar çetin ve çetrefil bir şeyse, İslâm nasıl olup da bu dili bilmeyen ve Arapların son derece uzağında bulunan Zenci, Çinli ve Malay gibi halklar arasında barış yoluyla bu kadar müntesib kazanmıştır diye sorulabilir. İslâm'ın yayılması Kur'ân okuyarak değil, bilakis Kur'ân'ın beşerî, manevî, psikolojik ve sosyal tezâhürü yoluyla gerçekleşmiştir. Afrikalı Zenciler Arap dinini benimsiyorlarsa şayet, bunun sebebi onların Müslümanların yaşadığı hayatı gözlemlemeleri, onları namaz kılarken görmeleri, müezzinin okuduğu ezanı işitmeleri, mü'minlerin cömertliğine ve dindarlar-

daki dinginliğe şahit olmalarıdır. Onlar ancak bundan sonra, farz namazlar için gerekli olan asgarî seviyedeki Arapçayı öğrenmektedir. Arap olmayan Müslümanların kahır ekseriyeti Kur'ân'ı hiç okuyamayacak, edebî özelliklerine de asla vakıf olamayacaktır; onlar sebebini bilmedikleri sonuçlara göre yaşamaktadır. Âlimlerin (*'ulemâ*) yalnızca –çoğunlukla kapalı anlama sahip olan (*müteşâbih*)[14]– Kur'ân ayetlerinin değil, aynı zamanda ve hepsinin üstünde ya Sünnet'ten ya da geleneksel tefsirlerden çıkarılan zımnî manaların da koruyucusu ve adeta deposu olduğu bilindiğinde, bu ulemanın İslâm için taşıdığı önemi anlamak da kolaylaşmaktadır.

Kur'ân'daki bazı muammalar ise tamamen metafizik bir hikmetten kaynaklanmaktadır: "*Görmez misin Rabbin gölgeyi nasıl uzattı? Eğer dileseydi elbette onu hareketsiz kılardı. Sonra biz güneşi, onun delili kıldık; sonra onu azar azar kendimize çekip alırız*" (el-Furkan 25/45). Bu ayette ilk bakışta çarpıcı gelen husus, gölge, kendi hareketi dolayısıyla güneşin hareketinin delili olarak tasvir edilmek yerine, güneşin gölgenin delili olarak tasvir edilmesidir. Bazı müfessirlere göre bu, her bir olgunun doğrudan sebebinin Tanrı olduğu –dolayısıyla hiçbir aracı sebebin bulunmadığı– gerçeğini ifade ya da tasdik etmektedir.[15] Diğer bazı müfessirler ise "gölge" (*zill*)[16] kelimesini alacakaranlıkla, yani güneşin olmadığı nûrânîlikle ilişkilendirmektedir –ki bu, hem

---

14. Bu özellik, *ümmü'l-Kitâb*'ı (Kitab'ın anası) oluşturan "muhkem" ayetlerden ziyade "müteşâbih" ayetlere aittir (3:7). Müteşâbih ayetler çoklu mana, muhkem ayetler ise tekli mana içermektedir. Muhkem ayetler kademeleri ihtiva etmektedir; ama bunlar birbirinden farklı değil, birbirine paralel kademelerdir. *Ümmü'l-Kitâb* temel olarak, aslî emir ve yasaklarla birlikte dogmalara karşılık gelmektedir.
15. Okuyucu, konuyla ilgili olarak, bu kitabın yazarının *Stations of Wisdom*'da alıntıladığı, Muhammed el-Fedâlî'nin (Fudâlî) [Allah'a nisbet edilmesi imkansız olan sıfatlar konusundaki – ç.n.] akıl yürütmesine müracaat edebilir.
16. Bu kelimenin manasını, *zulmet*'e karşılık gelen "karanlık" ya da "muğlaklık" ile *fey*"e karşılık gelen "yansımayan gölge"den ayırt etmek gerekir.

karanlıktan hem de yakıcı ateşten bağımsız olan semâvî âleme karşılık gelen saattir.[17] Son olarak, ayete yapılan bir başka yoruma göre,[18] gölgenin kendisi ışığın yokluğu olmak sûretiyle gölge, Varlığın yokluğu ya da gerçeklikten yoksunluk (*adem*) olan izafî varoluşu temsil etmektedir; gerçekten de izafî varoluşun,[19] burada güneşe denk gelen mutlak Varlığın[20] aracılığı olmadan bilinmesi mümkün değildir.[21]

Burada değinilmesi gereken bir başka Kur'ân ayeti de şudur: Şeytan, âdemoğlunu "*onlara önlerinden, arkalarından, sağlarından ve sollarından*" sokularak ayartacağını söylediğinde (el-A'râf 7/17), müfessirler, ayette ne üstten ne de alttan bahsedildiğini fark etmiş ve bu ayetin, kendi üslûbunca, Şeytan'ın gücünün sınırlılığını ifade ettiği sonucuna varmışlardır. İhlâl edilemez olan bu iki boyut "büyüklük" ve küçüklük"tür; yani insan ya çocuk gibi "küçük" olarak kaldığında ya da kartal gibi her şeyin üzerine çıktığında kurtuluşa ermektedir.[22] Dahası bu iki durumu, mesela "Lao-Tzu" yani "Çocuk-İhtiyar" isminin işaret et-

---

17. "Ashâbu'l-eymen" (kurtuluşa erenler) "*dikensiz kiraz ağacı, meyveleri kat kat dizilmiş muz ağaçları, [kesintisiz] uzayan gölgeler...*" (el-Vâkı'a 56:27-30) arasında olacaklardır.
18. Meşhur *Rûhu'l-beyân* derlemesinde geçmektedir.
19. Bu, bir nevi lafı uzatma olsa da, daha açıklayıcı olmak adına bu terim kullanılmıştır.
20. Ya da, birkaç kez yazarın eserlerinde atıf yapılan çok önemli bir metafizik nuansa uygun olarak, "izâfî mutlak".
21. Yazara, Sûfî sembolizminde, gölgenin yaratılışının, ışığın yaratılışından önce olduğu, çünkü –Varlığın zıttı, yani cehalet olan– gölgenin, Zât'ın izâfîleşmesi, tezâhürü ya da ilk nesnelleşmesini temsil ettiği söylenmiştir.
22. Aynı ayet, insanların çoğunun nankör olduğunu tasdik etmekte, dolayısıyla, insanı Şeytan'ın ağına çeken şeyin Tanrı'ya karşı şükürsüzlük olduğunu vurgulamaktadır –ki bu açıklama daha fazla üzerinde durmayı gerektirmektedir. Gerçekten de insanların kendilerini Merkezî Kaynak'tan uzaklaştırmaları, bir çeşit nankörlük –ya da bin çeşit nankörlük ve gaflet– yoluyla olmaktadır. Hürmetsizlik edilen, heba edilen ve nihayet ayaklar altında çiğnenen bu şey, Allah vergisi varoluş ya da akıldır.

tiği üzere, yan yana getirmek de mümkündür, hatta gereklidir. Diğer bir ifadeyle, insanın ölümcül günaha ve nihai hüsrana uğramaması ancak ya "çok küçük" ya da "çok büyük"[23] –yani ya çok naçiz ya da çok yüce– olmasıyla mümkündür. Promete veya titanik tarzı günahkâr ise ne çocuk ne de ihtiyar olması sebebiyle, küçüklere has naçizane ve güven dolu masumiyete de, büyüklere has müstağni ve dingin bilgeliğe de sahip olmayan ateşli ve hırslı yetişkindir. Fakat "yükseklik" aynı zamanda sarsılmaz Hakikat'tir de; tıpkı "derinliğin" de eşyanın değişmez tabiatı olması gibi. Şeytan ise ne saf bilginin bozulmazlığı ne de saf Varlığın masumiyeti üzerinde etkiye sahiptir.

Kutsal Metinler'de sembolik veya diyalektik mecazların olması mümkündür; ama tenakuzun olması değil. Birbirinden farklı İncil anlatımları gibi durumlarda bile anahtar vazifesi gören şey daima bakış açısı veya cihet farklılığıdır. Mesela, Luka'ya göre İsâ'yla birlikte idam edilen hırsızlardan biri iyi diğeri kötü olduğunda, burada söz konusu olan şeyin, iyi ile kötü, inanç ile inançsızlık, erdem ile ahlâksızlık arasındaki basit karşıtlık durumu olduğu açıktır.[24] Diğer yandan, Matta'ya ve Markos'a göre iki hır-

---

23. Çocukların masum küçüklüğü bilgeliğe ihtiyaç duymaz; ama bilgeliğin –bir bütün olması sebebiyle– söz konusu küçüklük olmadan var olması imkânsızdır.

24. Tauler, ilk suçlunun çarmıha gerilmesini, bütün imanlarını zâhirî katılığa ve kibirden kaynaklanan kefarete bağlayan kişilerin beyhude yaptığı tövbeye benzetmektedir ki bu şeyler, onların çektikleri acılara karşılık yalnızca onların lanetlenmelerine sebep olmaktadır; bu, Aziz Benedict'in "katılık tutkusu" dediği şeydir. İkinci haç, gerçekten dünyadan yüz çeviren, her şeyi Tanrı için feda eden ve günahlarının karşılığı olan çileleri memnuniyetle kabul eden, Tanrı'nın sevgisinden ve merhametinden de tam emin olan günahkâra aittir. Ortadaki haç ise her konuda İsâ Mesih'i takip etmeyi seçen ve "İsâ Mesih'in İlâhî tabiatına ait haç"ı elde etmek için beden olarak çarmıha gerilmek zorunda olan mükemmel insana aittir. Bu tasvir, Hermetik sembolizm noktayı nazarından, iki yılanlı asayla özdeşleştirilebilir ki

sız da İsâ Mesih'i taciz ettiklerinde, bu ikisi, beşerî nefste bulunan –biri zihnî diğeri ahlâkî tarzdaki– kötülüğe ait iki kutupla özdeşleştirilebilir demektir; İsâ Mesih'in beşerî nefsteki temsili de Akıl ve daha düşük bir seviyede saf Aklın bir uzantısına ya da yansımasına karşılık gelen bilincin sesi olmaktadır. Dahası, eğer bizatihi iyi ve kötü nefste mevcutsa, erdem kisvesi altındaki kötülük ve ahlâksızlığın ifsad ettiği iyilik de mevcut demektir. Şunu da hatırlayalım ki, eğer hırsızlardan biri iyi idiyse, o yine de bir hırsız olması sebebiyle İsâ Mesih'e yönelik bir bühtandır; dolayısıyla Matta ve Markos'a ait anlatımlar belli bir bakış açısından Luka'nın anlatımıyla uyuşmaktadır. Bununla birlikte, böyle bir seçeneğin olduğu her yerde öncelik Luka versiyonuna aittir; zira İslâmî tertibe göre Rahmet'in Gazab'a önceliği söz konusudur.[25]

Bu yorum tarzı –ki kökenleri Hıristiyanlık söz konusu olduğunda Origen, Aziz Ambrose, Aziz Augustin, Aziz John Cassian, Aziz Gregory ve diğerlerinde mevcuttur– eşyanın tabiatına derin kök salmıştır ve bunun sonucu olarak bütün geleneksel çevrelerde görülmektedir. Fakat burada önemli olan Kutsal Kitaplar'da yer alan çoğu tasvirin, metafizik, makrokozmik ve mikrokozmik alanlara aktarılmadıkları takdirde anlaşılmaz olarak kalacaklarıdır.[26]

---

orada da ortada duran değnek ya da "dünya ağacı", biri aşağı inen, diğer yukarı çıkan iki döngüyü ihtiva etmektedir; bu şekilde o, güneşin yükselişi (*janua coeli*) ve batışı (*janua inferni*) ve aynı zamanda, Hindu terimleriyle ifade edecek olursak, *deva-yâna* ve *pitri-yâna*'yla ilişkilendirilmiş olmaktadır.

25. Bu, Allah'ın Arşı'nın üzerinde yazan şeydir: "Muhakkak ki Rahmetim Gazabımı aşmıştır."

26. Sözüm ona modern hizipçiler tarafından oluşturulmuş şeytânî bir sahte tefsir de bulunmaktadır, mesela –19. yüzyılda kurulmuş sapık bir tarikat olan– Lahor'daki Ahmedîlerin, "ölülerin yeniden dirilmesi"nin mevcut zamanda "insanların uyanışa geçmesi" manasına geldiğine yönelik kabulü gibi. Bu kabul iki kere yanlıştır; çünkü her şeyden önce yeniden dirilme, yaşayanlarla değil ölülerle ilgilidir ve Kıyamet Günü'nde gerçekleşecektir; ikincisi, en basit ifadeyle mevcut zamanda insanların uyanışa geçtiği falan yoktur, uyanışa geçen tamamen farklı

Günümüze ait genel kanaatin aksine, eskinin insanları, lâfzî anlam söz konusu olduğunda Kutsal Kitaplar'da yer alan kimi pasajların tuhaflığına karşı hiçbir şekilde kör değildiler. Origen, son derece isabetli bir şekilde, sağ elle atılan bir tokadın sol yanağa isabet edeceğine, dolayısıyla İsâ Mesih'in önce sağ daha sonra sol yanağı çevirmeyi önermesinin şaşırtıcı olduğuna;[27] ya da yine, gözlerin bir nesneye ayrı ayrı değil birlikte baktıklarına, dolayısıyla İsâ Mesih'in, birinin sağ gözü şehvetle bakıyorsa onun sökülüp atılmasını tavsiye etmesinin* lâfzî olarak anlaşılmasının imkânsız olduğuna dikkat çekmiştir; kaldı ki bu tavsiyenin lâfzî olarak anlaşılmasının söz konusu olamayacağı aşikârdır.[28] Yine Origen, eğer "ruh bakımından" İsrâilî olanlar mevcutsa, "ruh bakımından" Mısırlı ve Babilli olanların da mevcut olması gerektiğini ve Firavun ve Buhtunnasr'la ilgili Kitâb-ı Mukaddes pasajlarının, Mısır ve Babil isimlerini taşıyan bütün krallıklara uygulanamayacağını; dolayısıyla bunlardan ancak bazılarının söz konusu isimlerin tasvir ettiği "tarzlar"a uygun düştüğünü ileri sürmüştür.[29]

---

bir şeydir. Tek amacı, mesela gerçekte tamamen nesnel ve müşahhas varlıklara ve aynı zamanda "yüksek haller"e karşılık gelen melekleri "psikolojileştirmek" sûretiyle, Kutsal Kitaplar'ın içini boşaltmak olan Hıristiyan tefsirleri de aynı kategoridedir. Söz konusu melek örneğindeki iki duruma karşılık gelen bir fark Bodhisatvalık fonksiyonu ile bu fonksiyona denk olan nirvana mertebesi arasında da mevcuttur.

27. Burada İnciller, fizikî durumlara ait bir silsileye değil, mantıkî ve ahlâkî bir hiyerarşiye işaret etmektedir.

* Matta 5:39 (ç.n.).

28. Burada, tasvirin fizikî imkânsızlığına rağmen, mantıkî ve ahlâkî manası olabildiğince açıktır.

29. Kıyas yoluyla ama başka bir düzlemde, İsâ Mesih "Hiç kimse benim aracılığım olmadan Baba'ya ulaşamaz" dediğinde, bu sadece Logos'un özel bir tezâhürüne değil, bizatihi Logos'a, dolayısıyla ezelî Kelam'ın her bir aydınlatıcı ve kanun koyucu tezâhürüne ait bir mesele olmaktadır. İnsanlığa ait büyük vahiylerin aslî hakikati bizi bu sonuca ulaşmaya zorlamaktadır; tıpkı diğer nesnel gerçekler de bizi, mesela öldürmenin yasak oluşu veya diğer yanağı çevirme emri gibi, kimsenin kayıtsız şartsız ya da mutlak manasıyla almadığı bazı kutsal pasajları yorumlamaya –ve dolayısıyla sınırlamaya– zorladığı gibi.

Kutsal Kitaplar'da bulunan bariz çelişkilere yönelik bir diğer örneği de Bhagavad-Gita'dan* verebiliriz: "Bütün bu kâinat Ben'le dolmuştur, [ama yine de] Benim biçimim tezâhür etmemiş olarak durmaktadır. Bütün varlıklar Ben'de bulunur [ama] Ben onlarda bulunmam. Ve yine de bu varlıklar Ben'de bulunmazlar. İlâhî *yoga*'ma dikkat et! Bütün varlıkları onlarda olmaksızın ayakta tutan –yani Kendim/Nefsim (*Âtmâ*), varlıkların sebebi" (9:4, 5). Bu pasajın bariz bir tezat içerdiğini düşünmek mümkündür; ama burada tasavvur edilen ilişkiler, Şankara tarafından açıklandığı üzere, bir cümleden diğerine değişiklik göstermektedir: "Nefs (Ben)'den (farazî olarak) yoksun olan hiçbir varlık, tecrübe konusu olamaz. Dolayısıyla onlar Ben'de bulunurlar; yani Ben, Nefs yoluyla var olurlar... Ben kesinlikle, eterin de ait olduğu, en yüce Zât'ım... ama –*Brahmâ*'yla başlayan (ve en ufak varlığa kadar uzanan)– bu eşya Ben'de bulunmaz... *şruti*, Nefs (Ben)'in hiçbir nesneyle bağlantılı olmadığını gördüğünden, O'nun bağımsızlığından bahsetmektedir: bağlılığın (sınırlandırıcılık vasfının) yokluğu. O asla bağlanmamıştır." *Âtmâ*'nın, Kendi sonsuz tabiatında herhangi bir bağlılık veya sınırlılık unsuru ihtiva etmesi mümkün değildir.[30]

Bazen kutsal metinlerdeki –ve daha ziyade farklı kaynağa ait metinler arasındaki– uyuşmazlıklar, olguların nesnel ve bir şekilde "fazlaca beşerî" tabiatı üzerine temellenen gerçek astronomi ile

---

* "Rabbin İlâhîsi" anlamına gelen bir Hindu kutsal metni. Mahabarata destanının içinde yer alır (ç.n.).

30. Bu vesileyle, bir Avrupalının bazı açılardan kendisini Araplardan ziyade Hinduların zihniyetine daha yakın hissettiğini belirtelim. Başka açılardan ise –itiraf etmese de– Hindulardan ve Brahmanizm'den ziyade Araplara ve İslâm'a yakındır. Birinci yakınlık, küçük istisnalar dışında Avrupa'nın Ârî olduğu gerçeğiyle açıklanmaktadır ki bu sırf dil konusuyla alakalı da değildir; gerçi zihniyetini de beraberinde getirmeyen hiçbir dilin olmadığını da hatırda tutmak gerekir. İkinci yakınlık ise Avrupa'nın, Yahudi ve Müslüman azınlıklarla birlikte Hıristiyan olması dolayısıyla, manevî açıdan, en azından tevarüs yoluyla Sâmî olduğu gerçeğiyle açıklanmaktadır. Bu gözlem, şu anda ele aldığımız genel meseleyle tamamen bağlantısız değildir.

kaçınılmaz olarak sınırlı, ama "tabiî" olması dolayısıyla da sembolik ve manevî açıdan yeterli olan Batlamyus'un (Ptolemy) astronomisi arasındaki uyuşmazlıklarla az veya çok benzerliğe sahiptir.[31] Manevî bir bakış açısı, belli bir durumda –kıyas yoluyla konuşacak olursak– kendi iç mantığına ve bu mantığın sağlayacağı fırsata göre, söz konusu yollardan birini ya da diğerini tercih edebilir. Mesela, Hz. İsâ'nın yeryüzündeki sonuna yönelik Hıristiyan ve Müslüman tezleri arasındaki temel uyuşmazlıkta, İncil'in açık olarak dikkate almadığı ve her iki bakış açısının da, ilâhî takdir gereği, kendi manevî taleplerine veya menfaatlerine uygun düşecek şekilde, bir parça aşırı bir yöne taşıdıkları bir gizem mevcuttur.[32]

Bu alanda mümkün olabilecek en büyük uyuşmazlık, muhtemelen, Budistlerin tanrısızlığı –ya da nirvanacılığı– ile Sâmî menşeli tektanrıcılık arasındadır; zira bunlardan ilki Mutlak Gerçekliğin negatif ya da "taayyün edilemez" görünümüyle bağlantı ha-

---

31. Geleneksel Hindistan'ın hem düz hem de küre biçiminde bir dünya fikrini kabul ettiğine dikkat çekelim. *Puranalar*'a göre dünya, kaplumbağa şeklindeki Vişnu tarafından desteklenen bir disktir; *Sûrya-Siddhânta*'ya göre ise o, boşlukta asılı duran bir küredir.

32. Doketizm ve monofizitçilik bu gizemin çeşitli yönlerini ortaya koymuştur. "Yönler" tabiri kullanılmaktadır, çünkü bu mesele bütünü itibariyle son derece güç bir meseledir ve dünyevi terimlerle çözülemez olması bile muhtemeldir. Bütün hadiselerde, bir yandan İsâ Mesih'in tabiatına dâhil olan şehitlerin olağanüstü yiğitliklerini, diğer yandan –tamamen farklı bir düzlemde– Hıristiyanlık'ın en başından itibaren İsâ Mesih'in tabiatıyla ilgili farklı doktrinlerin çokluğunu açıklayan şey de bu gizemdir. Bununla birlikte, Göğe Yükselme'nin gerçekten vaki olduğunu tasdik etmekle birlikte, Çarmıha Gerilme'ye sırf gerçek gibi gösterilme şeklinde imkan tanıyan söz konusu Kur'ân ayetinin (en-Nisâ 4:157-158), tarihî değil "manevî" bir şahsiyete yönelik bir manaya sahip olabileceği –ve gerçekten de zorunlu olarak böyle olduğu– ve bu tür bir kutsal pasajda tarih ile sembolizm arasındaki sınırın nerede durduğunu kestirmenin kimi zaman oldukça zor ve hatta imkansız olduğunu gözden kaçırmamak gerekir. Bu durum özellikle lâfzî mananın, belli bir Vahyin "İlâhî Maksadı" bakımından ve söz konusu dinin kendini konumlandırmak zorunda olduğu bakış açısından hareketle önemsiz bir ayrıntı olduğu durumlar için geçerlidir.

linde olan kâinatın hayal-varî ve geçici özelliği üzerine temellenirken; diğeri ise dünyanın tecrübesinin gerçekliği ve yaratıcı İlke'nin pozitif ve faal tezâhürü üzerine temellenmiştir. Bu tanımlar, bazı açılardan yetersiz olsa da, kendi tarzlarında, semâvî evrensel Dünya'nın çelişiksiz oluşunu –ya da derin ahengini– tasvir etmektedir.[33]

Burada amacımız aynı kutsal Kitap içinde bulunan bariz kusurların gerçekte birer terkib veya veciz ifade olduğunu göstermek ve aynı zamanda kişinin sırf hakikatle ya da ortodoksiyle uyum içinde olmak adına, anlayamadığı ya da takdir edemediği yüce bir şey bulmak zorunda olmadığını göstermekten ibaret olduğu için, konuyu burada sonlandırabiliriz. Riyakârlığa düşmeden saygılı, saygısızlığa düşmeden de samimi olmak için, şu anda farkına varalım veya varmayalım, İlâhî Kelam'ın zorunlu olarak mükemmel olduğunu bilmek yeterlidir. Her hâlükârda, Kutsal Metinleri, ispatın sınırlarını aşmaksızın, nihai anlamda ikincil öneme sahip olan bir ispat konusu yapmak imkânsız olduğundan –zira bu metinlerin muhtevaları kaçınılmaz olarak, tuhaf bir şekilde bizi orijinal maksattan uzaklaştıran ufuklara açılmaktadır–, meseleyi tekrar kendi özüne döndürecek ve aynı zamanda mevcut çalışmayı haklı çıkarmaya yarayacak bir ayetle konuyu tamamlamak yerinde olacaktır: "*De ki: Rabbimin sözlerini yazmak için deniz mürekkep olsa, yardım için bir o kadar daha getirsek bile, Rabbimin sözleri tükenmeden önce deniz tükenirdi*" (el-Kehf 18:109).[34]

---

33. Mevcut yazarın başka bir yerde belirttiği gibi, "teizm" belli bir tarzda Budizm düzleminde de mevcuttur; özellikle de "tanrısız" olmasına rağmen Amidizm biçiminde. Aynı şekilde "teist-dışı" ya da "teizm-dışılık" da, İlahlığın "gayri şahsî Mahiyeti" kavramı çerçevesinde tevhidî bâtınîliklerde de (*ezoterizm*) bulunmaktadır (*Treasures of Buddhism*, World Wisdom Books, 1993).
34. Benzer şekilde: "*Yeryüzündeki ağaçlar kalem olsa, deniz de, ardından yedi deniz de ona yardım etmek üzere mürekkep olsa, yine de Allah'ın kelimeleri tükenmez. Şüphesiz Allah mutlak galip, mutlak hüküm ve hikmet sahibidir*" (Lokman 31:27).

MANEVÎ İFADEYE AİT ÇELİŞKİLER

Diyalektik anlayış maneviyat alanına uygulandığında, doğru mantık yürütme sanatından fazlasını içerecek şekilde genişletilmek durumundadır; zira burada konu, bütün olarak manevî ifadenin kendisidir. Nasıl mantık yürütüleceğini bilmeden önce, kendini nasıl ifade edeceğini bilmek şarttır; çünkü manevî diyalektik her şeyden önce ve her şeyin ötesinde, insan zihnini değilse bile, en azından insanın dünyevî tecrübesini ve sıradan insan psikolojisini aşan gerçeklikleri insan lisanında ortaya koyma yeteneğidir. Diğer bir ifadeyle diyalektik sırf bir mantık konusu değil, aynı zamanda şifâhî yeterlilik konusudur ve bunların her ikisi de ilke ve tecrübeyi gerektirmektedir. O halde bir insanın, sırf ait olduğu sosyal çevredeki zihnî yapının kurbanı olduğu için hem muhteva hem biçim olarak kendisini ifade etme sanatına sahip olamasa bile, yine de en yüce manevî bilginin varisi olması mümkündür. Dolayısıyla diyalektik noktasında bizi hayal kırıklığına uğratan bilge bir kişi hakkında hüküm verirken, en temel seviyedeki sağduyu bizi söz konusu ihtiyat payını göz önünde bulundurmaya itecektir; tabii bu kişinin gerçek bir bilge olduğu-

na inanmamızı gerekli kılacak zemine sahip olmamız şartıyla. Her hâlükârda, geleneksel metafizikçilerin, kendi aşıladıkları bilimin zihinsel ifadesinde gereğinden fazla teolojik yamaya başvurdukları bir vakıadır; aksi takdirde bu, bilgilerinin söz konusu bilimsel çerçeveye veya seviyeye uygun olmadığı anlamına gelecektir.

İbrâhim soyundan gelen Sâmî dinler, tarihin belli bir döneminde Cennet'ten indirilmiş birer lütuf gibidir. O halde bu dinler bütün toplulukları ikna etmek, yani onları kendi dinlerine çekmek ve bünyelerine katmak için irâdî ve hissi âmillere başvurmak durumundadır ki, bunun salt akletmeyle (*intellection*) ya da ince farklara sahip diyalektikle hiçbir alakası olmadığı gayet açıktır. Monoteistler en nihayetinde Helenizm'e ihtiyaç duymuştur, doğru; ama bu ihtiyaç sadece kendi aklî maksatlarını daha açık biçimde nasıl ortaya koyabileceklerini öğrenmek adına değil, aynı zamanda Kutsal Kitaplara ait sembol ve vecizelerin sunduğundan daha esnek ifade vasıtalarına sahip olmak sûretiyle bizzat akletmenin gelişimini sağlamak adına olmuştur.

Kabaca ifade edecek olursak, Greklerin kusurunun, düşünememeleri değil, düşünceyi hangi maksat için kullanmaları gerektiğini artık bilememeleri olduğunu söyleyebiliriz. Monoteistlerin hatası ise belli düşünürleri, hakikati işlevsel kılamamak yani onu salt zihnî süreçlerden ayıramamakla suçlamak yerine, Grek hakikatini, enine boyuna düşünülmüş olması sebebiyle, yanlış olmakla suçlamalarıdır; fakat yine de bu suçlama, nerede bulunursa bulunsun ve ait olduğu çerçeve ne olursa olsun, hakikatin kendisini tanımayı ön görmektedir. Her zaman hatalı olmasa da, filozofları manevî açıdan verimsiz olmakla suçlamakta yanlış olan şey, şematik olarak konuşacak olursak, sofistlerin kusurlarını Yeni Platonculara atfetmekten kaynaklanmaktadır. Nitekim hem Plotinus hem de ortaya koyduğu hakikat, pagancılığın, yani dünyevî ve uygulanamaz olan bir akılcılığın (*intellectualism*) zaaflarına sahip olmakla suçlanmıştır.

Fakat bu durum Hıristiyanları –bilinçli olarak veya olmayarak– ne filozoflardan tevarüs ettikleri doğrultuda düşünmekten,

ne de nihai olarak kendi teolojik kurgularını desteklemek için onların felsefesini kullanmaktan alıkoymuştur.*

Azizler arasında rastlanan, entelektüel açıdan eksik ve hatta hayal kırıklığına uğratıcı düsturları aklî veya doktrin açısından sınırlı oluşla[1] veya sırf –vasıta bakımından yetersizlik konusu olan– diyalektik yeteneğin eksik oluşuyla izah etmek mümkünse, burada göz önünde bulundurulması gereken üçüncü bir faktör daha vardır ki, o da ahlâkîleştirme gayesi veya daha tam bir ifadeyle bir dengeyi ikame etme ya da yeniden tesis etme fonksiyonudur. Azizler, parçası oldukları dinî bir topluluğun tam ortasında yaşamaktadırlar; bununla birlikte bu topluluk, tabii –ve döngüsel olan– yerçekimi ve yozlaşma kanunu gereği, aşağı doğru kaymakta, bu şekilde din kendi müşterek dayanağında ifsada uğramaktadır. Bu gidişata paralel olarak toplum, kendi tutku ve ihtiraslarının peşinden koşan liderler tarafından yönetilmektedir. Dolayısıyla, topluluk olmanın donuklaştırıcı ağırlığına bir de yöneticilerin savrulan ve dışa vuran hoşnutsuzluğu eklenmektedir; her bir zaaf diğer bir zaafla iş birliğine girmekle kalmayıp aynı zamanda onu kendine çekmektedir. İlk bakışta ahlâkî anlayışlarını yavan ve saplantılı bulacağımız çoğu azizin zühd konusundaki aşırılığını işte bu talihsizlik (*fatality*) bağlamında görmek gerekmektedir. Salt ve basit hakikat açısından bu durum abes ve aşırı gelebilir; ama insanın müşahhas gerçekliği karşısında faydalı ve gereklidir. Zira düpedüz ve olumsuz bir dengesizliğe, aynı şekilde düpedüz ve fakat olumlu bir başka dengesizlikle karşı koyma imkânını göz ardı edemeyiz.

Çoğu azizin görevi, aşırılık derecesinde iyi örneklik oluşturmaktan ibarettir ve bu iş, bihakkın fedakârlık isteyen bir görev-

---

* Bu son iki paragraf orijinal Fransızca metinde (*Forme et Substance dans le Religions*, 1975) yer almamaktadır (ç.n.).

1. Doktrinle alakalı sınırlılık, salt akletme seviyesi yerine zihnî ifade seviyesinde konumlanmış olabileceğinden, mutlaka bu sınırlılığa denk bir aklî sınırlılığa işaret etmemektedir.

dir. Aziz, abes noktasına varacak kadar aşırıya kaçmak sûretiyle bir şekilde toplumun bütün günahlarını üstlenmiş olmaktadır. Böyle bir görevin, maneviyatı, çoğunlukla onu çirkinleştiren bir zaviyeden sunuyor olması esef vericidir. Tamamen farklı bir düzlemde, metafizik diyalektiğin isteyerek teolojiden medet umması ve bu şekilde kendini iradî ve hissi bir antropomorfizme bulaştırması da aynı şekilde esef vericidir. Fakat bunlar, çevreden gelen baskıların kaçınılmaz sonuçlarıdır.

Dinlerin aklîliğe (*intelligence*) çok az önem verdiği, öte yandan imana, erdeme ve amele vurgu yapıp durduğu doğrudur. Bunun sebebini anlamak hiç de zor değildir. Zira herkes akıllı olmasa da kurtarılmayı bekleyen bir ruha sahiptir; tersi söz konusu olduğunda ise, en basit ifadeyle, akıllı olan herkes kurtuluşa erecek diye bir şey söz konusu değildir. Bir yandan, bariz biçimde aslî ve kurtuluşa götüren hakikatlerden oluşan bir muhtevaya sahip olmadığı sürece aklîliğin hiçbir kıymeti yoktur; diğer yandan ise aklîlik erdem ve imanla dengelenmek zorundadır; çünkü bu iki unsurun yardımı olmadan ne kendi tabiatıyla ne de buna bağlı olarak üstlendiği vazifeyle tam bir uyum içinde olması mümkündür. İman, hakikat tarafından sunulan vakıaları –duruma göre olumlu veya olumsuz– amellere dönüştürücü niteliktir. Erdem ise irademize ve anlayışımıza ait olan, hakikatin ve imanın talep ettiği şeye kendimizi uydurma istidadıdır. İmanın, doğru olanı kabul etmekle doğru olanı sevme ve bunu gerçekleştirme iradesini bir araya getirmesi bakımından rasyonel kesinlikten ayrıştırılması gerekir; dolayısıyla iman sırf zihnî değil, aynı zamanda varlığımızın her bir zerresini kuşatan ve kaplayan bir kesinliktir.

İman ve erdemin aklîliği meydana getirmediği gayet açıktır; buna karşılık iman ve erdem en basit aklîliğe bile kendi gücü dâhilindeki azami saflığı ve kesinliği bahşetmektedir. Tam tersi durumda, kelimenin sıradan anlamıyla aklîlik, erdemi veya imanı bilfiil oluşturmuyorsa eğer, bunun sebebi tümüyle kendisi ola-

mamasıdır. Zira saf Akıl (*Intellect*) bu iki güce kendi özünde sahip olmakta ve onları ancak kendisi tanı olarak gerçekleştiği ölçüde fiiliyata geçirmektedir. Bu fiiliyata geçirme, iradî ve hissî unsurlardan en fazla azade olanlar da dâhil, bütün manevî usûller tarafından ortaya konduğu üzere, tam olarak, faal bir iman ile bir çabanın erdeme yönelik olarak iş birliği halinde olmasını gerektirmektedir.

Aklîliğin malum ifsad edilebilir olma özelliği, onun alışıldık –ve özellikle de iradî– tarzda gururla eşitlenmesini büyük ölçüde mazur kılmaktadır.[2] Bu asla, bütünüyle kendisi olan ve bundan dolayı tabiatında hem imanın hem de erdemin köklerini ve aynı zamanda tezâhürlerini barındıran bizatihi aklîlikle ilgili bir mesele değildir; aksine bu, çoğu durumda karşılaşılan, yani kolaylıkla sahip olunan bir bağlantı yeteneği manasında aklîlik meselesidir ki bu bağlantı çoğunlukla dünyaya yönelik olup Tanrı'dan esirgenmektedir.

Dindarlık noktayı nazarından erdemin aklı/aklîliği önceleyiğini kabul etmek güç olmasa da, bu öncelemenin kimi zaman hakikat pahasına gerçekleştiğini kabul etmek çok daha güçtür; gerçi bu durumda söz konusu olan, kurtuluş açısından fazla önem taşımayan hakikatlerdir.[3] Eğer aklın yoldan çıkması mümkünse, aynı şeyin erdem için de geçerli olduğunu söyleyerek itiraz-

---

2. Bu türden başka dindar eşleşmeler, bilhassa güzellik ile günah veya tersine, çirkinlik ile erdem arasında da yapılmaktadır. Çoğunlukla da temiz olma durumu güzellikle aynı yargının kurbanı olurken, temiz olmama durumu ise çirkinlikle aynı olumlu ön yargıdan istifade etmektedir. Her dinî ortamda, hem tesir hem kolaylık kaygısıyla –resmiyette değilse bile bilfiil– dikte edilen bu tarz aşırılıklar bulunmaktadır.
3. Bazı softaların dindarlığında erdem sağduyuya anında meydan okumaktadır; tevazu emniyette olduğu sürece en basit seviyedeki mantığın yitip gitmesinde bir beis görülmemektedir. Hâlbuki her adalette hakikat –ya da eşyanın tabiatı– erdeme ait hakları ablukaya almaktadır. Diğer bir ifadeyle, erdemler kutsiyette sınırsız olsa da, hakikat tarafından sınırlandırılmaktadır.

da bulunmak cazip gelebilir; fakat bu, yanlış bir mukayese olacaktır. Zira bozulmuş bir erdem, erdem olmaktan çıkmakta; buna karşılık sapmış bir akıl, yine de akıl olarak kalmaktadır. Elbette bu durum, aklı sırf hakikat olması bakımından, erdemi de tezâhür ettirdiği iyi vasıtasıyla tanımlayan yeni bir terimin yardımıyla reddedilmediği sürece böyledir. Erdemin zıttı ahlâkî zaaftır; o halde yaygın olarak öğretildiği üzere ahlâkî zaaf, erdeme münasebetle ya bir eksiklik ya da bir aşırılıktır. Hata ise akıl eksikliği değildir, akıl fazlalığı hiç değildir; gerçi salt akletmenin eksik oluşunu bir "akıl eksikliği" olarak nitelemek ve akledişten koparılmış olması sebebiyle dengesizleşen felsefîleştirici düşüncenin istismarını da bir "akıl fazlalığı" olarak nitelemek mümkündür. Fakat bu, aklı hiçbir şekilde metafizik yeterlilikle eşanlamlı görmeyen mevcut kullanımla uyuşmamaktadır.

Bu terminoloji sorununun kökeni, kısaca, aklın/aklîliğin (*intelligence*) –diğer ikincil haller bir yana– akletme/idrâk (*intellection*) ve mantık yürütme (*reasoning*) olmak üzere iki şekilde ortaya çıkmasıdır. Bu durumda, ilk olarak akletmenin, ikinci olarak da mevcut öznenin gerektirdiği hakikatlerin yokluğunda, çok ustaca mantık yürütmek ve bunun reddedilemez bir aklî faaliyet olduğunu iddia etmek pekâlâ mümkündür. Her hâlükârda, ahmaklık ve akıllılık, yaygın anlamda "akıllı" insanlardan bahsedildiğinde tek başına göz önünde bulundurulan mantıklılık seviyesinde birbirine oldukça yakın durabilir. Öyle bile olsa, "aklîlik" (*rationalite*) kavramı, özellikle psikoloji için geçerli olan hususlar devreye girdiğinde bir kamuflajdan ibarettir.

Tersi durumda, saf akletme kendini acemice ifade edebilir ve hatta hiç de zayıf olmayan bir mantıkla –ki bu çoğunlukla bir biçimlendirme ya da eğitim konusudur– zâhiren uyum içinde olabilir; hem de bunu, bunun aklîlik olduğunu reddetmek mümkün olmaksızın ve sırf usta bir mantıklılıktan çok daha aslî manada aklî olarak yapabilir. Sonuç olarak, teologların ve mistiklerin bazen çok zayıf mantık yürütüyor olmaları fazla şaşırtıcı gelmemelidir; tabii eğer yaptıkları şey gerçekten de mantık yürütmekse. Kaldı ki bu kusur, kurtuluşa ulaştıran hakikatin asgarî çerçevesini

terk etmeksizin, abes sınırına kadar bile gidebilir. Zira eğer akıllı insanların hatayı benimsemeleri mümkünse, aynı şekilde tersi de, yani saf insanların hakikati benimsemeleri de mümkündür.

Mantıkî düşünceden daha dinamik olan iradî (*volontariste*) düşünceye ait bariz bir örnek, kişinin "dünyadaki en büyük günahkâr olduğu"na yönelik zorunlu inançtır. Mü'minin otomatik olarak kendisine yöneltmek zorunda olduğu bu suçlama tipik bir Hıristiyan düsturudur; zira denmiştir ki "kendini alçaltan yüceltilecektir".* Açıkçası, İsâ Mesih'e ait olan bu sözü farklı şekillerde yorumlamak mümkündür; ama her hâlükârda buna mutlak anlamda bağlayıcı ve etkili, dolayısıyla "rûhânî" değil tutkulu insana uyarlanmış olan ihtiyarî ve duygusal bir mana vermek şarttır. İlk bakışta böyle bir inancın abes olduğu açıktır. Her şeyden önce, kendisinin günahkâr olduğunu bilerek Tanrı'ya yönelen bir mü'minin, en büyük günahkâr olması söz konusu değildir. İkinci olarak, hiç kimsenin her bir insanı veya her bir insanın günahlarının derecesini ve sayısını bilmesi mümkün değildir. Üçüncü olarak da herhangi birinin herhangi bir zamanda tek başına yeryüzündeki en günahkâr kişi olması bir hayli ihtimal dışıdır.[4] Buradaki mantıksızlık öyle bir boyuta sahiptir ki kişi bu düsturun makul maksadını başka bir düzlemde aramak zorunda kalmakta ve bunu, yalnızca Tanrı'nın zorunlu Varlığa sahip olduğu şeklindeki teolojik bağlamı dikkate almak sûretiyle başarmaktadır. Beşer olma durumunun sebebi, insanın bu şeyin farkına varmasıdır ki bunu gerçekleştirmesi de ancak, iradî ferdiyetçilik ortamında, öznel niyetin nesnel gerçeklikten daha önem-

---

* Luka 14:11 (ç.n.).

4. Bu itirazlar her zaman bilinecek kadar barizdir; fakat yine de dindarların klasik cevabı şu şekildedir: Eğer mübtezel günahkârların bizim elde ettiğimiz lütuflara nail olması söz konusuysa, bunun için bizden daha iyi olmaları gerekmektedir. Böyle bir cevap, sorunun sınırlarını genişletmekle kalmayıp ona yeni güçlükler de eklemektedir.

li olduğu –diğer bir ifadeyle kendi hiçliğimizin farkında oluşun yerini bir yok oluş oyununun aldığı– duygusal bir ön yargı vasıtasıyla mümkündür.

Bu dindarca taktiğin lehine olarak, bunun asırlardır işe yarıyor olmasının faziletlerinden bahsetmek mümkündür; aleyhine olarak ise, aksine, söz konusu taktiğin günümüzde etkisiz olduğuna dikkat çekmek gerekmektedir ki, bu etkisizlik modern insanın dünyevîliğinden ya da yoldan çıkmış olmasından değil, insanların tecrübe yoluyla edindikleri ve ister iyi ister kötü olsun artık göz ardı edemeyecekleri bir tenkit anlayışından kaynaklanmaktadır. Diğer bir ifadeyle, eğer azizlere ait mübalağalı sözler, içinde bulunduğumuz çağda ikna gücünü yitirmişse,[5] bu durum büyük ölçüde –olumsuz sebepler bir yana– insanların, adeta kendilerine rağmen ve tarihî bir talihsizlik sebebiyle, nasıl düşünülmesi gerektiğini öğrenmiş oldukları gerçeğinden kaynaklanmaktadır. Nasıl "düşünülmesi" gerektiğini bilmek, burada kesinlikle eşyanın değerinin nasıl derinlemesine idrâk edileceğini bilmek anlamına gelmemektedir; sadece, bizatihi olguları kimi zaman muhtevalarını kavramaya engel olacak şekilde asgarî seviyede mantıkî tahlile tabi tutmak anlamına gelmektedir. Hâlbuki insanlar eskiden muhtevaya ve maksada karşı daha fazla, biçimlerin mantığına ise daha az duyarlıydılar. Aslında bu, sanat tarihinin bize gösterdiği bir şeydir. İlkel insan için en temel tasarım, sembolik bir bilinçle ve tahayyül etmesi zor bir çağrışım gücüyle yüklü olmaktayken, asırlık bir görsel ve teknik tecrübenin ürünü olan sanatçı ise en karmaşık şeklin bile birebir aynısını yeniden oluşturmaya muktedirdir; ama muhtemelen bir çeşit fiziksel ve tesadüfî topografinin ötesinde onu kavramaktan acizdir.

5. Mesela Benoit Labre'ın sözlerinde olduğu gibi. Nesnel olarak mantıksız olan bir şey, öznel olarak makul olan yani manevî anlamda etkili olan bir şey için vasıta işlevi görebilir; ama yine de iki tarafı keskin bir kılıç olmaya devam eder.

"Allah dilediğini yapar" ve "O'nun hiçbir ortağı yoktur". Bu iki temel cümle, İslâm'ın bir yandan zamana bağlı safhaların zorunlu olarak birbirini takip ettiğini, diğer yandan da ikincil ve yatay sebepleri reddediyor oluşunu açıklamaktadır. Diğer bir ifadeyle, Müslüman düşüncesine göre sebep tabiî kanunlar değil, yalnızca Tanrı'dır. Dahası Tanrı her an her şeyi yeniden yaratmaktadır; ama bu, bir ağacın varoluşunun –ya da imkânının veya arketipinin– onun bu süre boyunca bir ağaç olmaya devam etmesini gerektirdiği için değildir; bilakis Tanrı, yalnızca Kendisinin bildiği saiklerden dolayı, var olan bu şeyin başka bir şey değil de bir ağaç olmasını "dilediği" içindir. Dolayısıyla zaman tersine çevrilebilir bir şey olurken, fizikî sebepler ise sadece görünürde var olmaktadır. Dünya, yalnızca bilinemeyen ve görülemeyen ilâhî bir "irade"nin, *a priori* olarak değil, durmadan yenilenen bir hiçlikten yeniden meydana getirilen yaratıcı ve müsebbib fiiller vasıtasıyla bir arada tuttuğu bir kaostur. Bunun aksini düşünmek –söz konusu düşünürlerin fikrine göre– Tanrı'nın "dilediğini yapar" olduğunu reddetmek ve O'nun, kendisine yardımcı olan ve onlar olmadan işleri idare etmesinin mümkün olmadığı "ortakları" bulunduğunu kabul etmek anlamına gelmektedir.

Gerçekliğin tek bir boyutuna takılıp kalma inadı –yani farklı fakat birbirini tamamlayan yönleri mezcetmeyi reddetmesi– bakımından tipik manada teolojik olan bu öğreti, geometri diliyle ifade edecek olursak, "eşmerkezli çemberleri" dışlayacak şekilde "dikey yarıçapları" itibara alma üzerine kuruludur. Tıpkı Teslîs teolojisinde, Teslîs'in bizatihi Mutlak olarak algılanması sebebiyle, unsurların ilahlığının İlahlığın unsurlu-olmayan tabiatını dışlaması gibi, bu düşünce biçiminde de "dikey" münasebet "yatay" münasebeti dışlamaktadır. Teolojide vecheler ve bakış açıları –yani nesnel ve öznel durumlar– şu veya bu tarz bir zihnî eğilimin manevî faydası adına dondurulmaktadır. Gerçek, sadece salt metafizikte –kendilerinde farklılaşmış olan– farklı yönleri ortaya çıkarmaktadır ve akletme, bu farklılaşmalara göre konumunu değiştirmektedir. Yalnızca metafi-

zik, sebepliliğin "dikey" boyutunun "yatay" boyutla ya da İlâhî İlke'nin mutlaklığının O'nun izafî yönleriyle nasıl buluşturulacağını bilmektedir.

Ortalama Tasavvuf, hikmeti, kendi içinde Bilgi'yle hiçbir ilgisi olmayan sadaka verme ve fakirlik gibi ahlâkî tavırlarla özdeşleştirmektedir. Marifet (*gnosis*) evrensel yanılsama fikrine imada bulunmakta ve bu fikir, doğru anlaşıldığı takdirde, tecrîdi doğurmaktadır. Bunun tam zıttı yönde ilerlemek ve nefse tecrîd uygulamak sûretiyle yanılsama anlayışını harekete geçirmek de mümkündür. Nefse tecrîdin uygulanması ise tam olarak fakirlik, sadaka ve din dışı alışkanlıkları terk etme gibi tedbirlerle gerçekleştirilmektedir. Dünyanın yanılsatıcı tabiatını samimi olarak kabul etmek, gerçekten de kendini ondan tecrîd etmek demektir ve bu tecrîdin ispatı da ona karşılık gelen tavırlarla gerçekleşmektedir. Fakat böyle bir mantık yürütme, haklı olmakla birlikte, sorunludur; zira bir yandan bir yola işaret etmekte, diğer yandan yola ait izleri bulanıklaştırmakta ve kişinin, Bilgi'nin metafizik –ve dolayısıyla bâtınî (*ezoterik*)– önceliğini kaçırmasına sebep olmaktadır.

Fakat ortalama Tasavvufun müphemliğini açıklamanın bir yolu daha vardır. Bâtınîlik (*ezoterizm*), ilke olarak, sağlam zihnî kapasiteye sahip her insana hitap etmektedir; fakat kendini bu bakış açısının seviyesine yerleştirdiği anda, tabiri caizse, usulleri zâhirî (*ekzoterik*) hale gelmektedir. Cehalet kabuğunu akletme/idrâk vasıtasıyla içeriden parçalayacağı yerde, kendisi zühdcülük vasıtasıyla dışarıdan kırılmaya uğramaktadır. Bu durumda metafizik kavramlar yalnızca *a posteriori* olarak ve referans noktası bağlamında ortaya çıkmaktadır.

Her hâlükârda, bazı hususlarda tekrara düşme pahasına, ortalama Tasavvuf'un çelişkisini aşağıdaki şekilde ortaya koymak mümkündür; aslında tekrar konusunun da fazlaca önemi yoktur, zira söz konusu mesele zaten bu açıdan fazla ele alın-

mamıştır. Buna göre bizatihi bâtınîlik (*ezoterizm*) ile "ön-bâtınîlik" (*pre-ezoterizm*)[6] diye isimlendirebileceğimiz şey arasında ayırım yapmak önemlidir. "Ön-bâtınîlik" dediğimiz şey, aşırı ve rafine olan bir şeyin en uç sınırlarına itilmiş olan, ölçüsüz, keskin ve içselleştirilmiş bir zühdcü bâtınîlikten başka bir şey değildir. Tam anlamıyla bâtınîlik ise onu ahlâkî ve sosyal aşırılıkların dışında tutan daha üst kavramlardan işe başlamaktadır. Bâtınîliğe ait öğreti ve usullerin, toy ve dünyalık insana yönelik olmadıkları için, hiçbir şekilde ferdiyetçi, hissi ve nicel olması söz konusu değildir. Bu durum, müntesiblerinin sosyal hayatlarında herhangi bir değişiklik yapmalarını gerektirmeyen, dolayısıyla ne dilenciliğe ne de sıradan ve ahlâkîleştirici Tasavvuf'a ait pejmürde kıyafete izin veren Şâzilîlik'te ortaya çıkmaktadır. "Ön-bâtınîlik" ise metafizik hakikatin yerine samimi imanı, doğrudan ve olumlu manevî uygulamaların yerine dindar ve zahidane uygulamaların miktarını koymaktadır. Fakat bu iki tavır çoğunlukla, ya hakikî bâtınîlik pahasına ya da aksine onun sonucu olacak şekilde, ayrılmaz biçimde birbirine örülmüştür. Zira doğrusunu söylemek gerekirse, ön-bâtınîliğin akılla (*sapience*) hiçbir mantıkî bağlantısı olmasa bile, yine de bâtınîlikle alakalı olarak bir çeşit hazırlık ve eğitim görevi görmektedir. Gerçekten de insana, sülûka ait ve etkili bir hazineyi değil, ama açıkça daha üstün bir hakikati sunmadan önce, onu ahlâkî imtihanlara tabi tutmak ve bu şekilde hakikatin, zihnin tehlikeli ve muhtemelen lâdinî bir oyunu şeklinde değil de, bütün insanı nihai olarak cezbeden ve bundan dolayı takvâya has meziyetlerden ayrılması mümkün olmayan bir son komünyon (*viaticum*) şeklinde kabul edileceğini garanti etmek tamamen mantıklı bir ilkedir.

---

6. Şüphesiz bu, tarihsel değil, estetik ve hazırlayıcı bir seleflik anlamında ön-bâtınîliktir (*pre-ezoterizm*). Bununla birlikte, erken Sûfîliğe ait kayıtların sembolcü ve doktrin bakımından gayri sarih veya zımnî karakteri, dinî softalık ile bâtınîliğin birbirine karıştırılmasına sebep olmaktadır. Bu noktada bâtınîliğin, başlangıç itibariyle sadece sözlü öğretiyi benimsemiş olduğunu unutmamak gerekir.

Nicel zühdcülüğün bu hazırlık fonksiyonu çoğu kez kendinde bir son olarak anlaşılmış olsa da, yine de saflaştırma maksadı üzerine temellenen bir zühdcülüğü, avamlaştırmaya yönelik istismarla karıştırmamaya dikkatli etmek gerekir. Bu tarz bir zühdcülükte hakikat kendi içkinliği noktasından görüldüğü için, kavramlar ikincil olarak anlaşılmaktadır. Bu durumda içkin ve özgürleştirici bilgiye karşılık gelen çekirdeği keşfetmek için kabuğu kırmak yeterlidir.

"Beşerî sınır" noktasında İslâm'a has bir özellik, bir dereceye kadar her geleneksel sistemde bulunan, velilere dair menkıbelerdir.[7] Söz konusu menkıbelerin didaktik muhtevasına yönelik hiçbir itirazımızın olamayacağı açıktır; fakat menkıbelerde yer alan mübalağalı ve basmakalıp ifadelerin, velîlerin müşahhas ve mantığa uygun bir tasvirini ortaya koymak isteyenler için bu metinleri okunmaz hale getirdiğini de kabul etmemiz gerekmektedir. Menkıbelerde bulunan her söz sembolik amaçlı – ve sembolizm de ortalama okurda öngörülen günaha temayül sebebiyle keskin olmuş– olsa da, burada gözden kaçırılan nokta, ayrıntı veya tasvirdeki abes derecesindeki gülünçlüğün, belli bir dindar özne için değilse bile, en azından ilke olarak sembolü zedelediğidir. Dilin, eşyaya ait zâhirî mantığı ihlâl edecek şekilde soyutlayıcı, abartılı, çarpıcı ve duygusal niteliği, içinden çıktığı ve hitap ettiği psikolojik kesitin dışına taşındığında kavranamazlığa yol açmaktadır. Bu da aslında velîlerle alakalı hikâyelerin hiçbir apolojetik değerinin bulunmadığı anlamına gelmektedir; dolayısıyla bunların, İslâm'a yönelik ilgi uyandırmak adına, bir gayr-i Müslim'e sunulmasının da hiçbir anlamı kalmamaktadır. Burada önemli olan, söz konusu menkıbelerin, bu diyalektiği kabul eden bir Doğulu için, erdeme yönelik mesajını etkili bir biçimde naklediyor olmasıdır.

---

7. "Menkıbeler"den kastımız, ne Hz. Peygamber'in hayatına ait sahih rivayetler (*Sîret-i Nebî*) ne de Sûfîlerin şahsi hâtırâtı ya da şahitlikleridir.

Mesela, okunması neredeyse tahammül edilemez olan şer'î kılı kırk yarmalara dair örnekler, çok önemli bir erdem olan samimiyete işaret etmektedir. Burada amaç insanı eğitmektir, ve bu –Batılı okuyucunun anında fark edeceği üzere– esasen Allah'ın gücüne giden, tedirgin edici bir dakiklik noktasından değil, bilakis Eşi Benzeri Olmayan göz önünde bulundurularak belli bir birliği gerçekleştirme vasıtası olan, fiillerde ve düşüncelerde tam bir dürüstlük adınadır. Doğulu okuyucu, ister vakıalar ister basit anlamda psikoloji düzeyinde olsun, tasvirlerin imkân dışılığına takılıp kalmaksızın, manevî maksadı fark etmektedir. Bir de fakirliğin ve cömertliğin yüceltilmesi vardır ki, yine burada da, altta yatan ve fakirliğin ahlâkî ve tefekkürî yönüne karşılık gelen maksadı keşfetmek için, fakire yönelik yüceltmenin –ve buna denk gelecek şekilde zengine yönelik lanetlemenin–[8] ötesini görmek gerekmektedir; söz konusu maksat, dünyanın ve ona ait bir sürü ayartmanın karşısında nefsin kendini tecrîd etmesidir. Cömertliğe gelince, bu da yaygın olarak, çoğu zaman akla hayale gelmeyen infak örnekleriyle temsil edilmektedir. Fakat söz konusu infakın manevî anlamı, yine de, okuyucu için akledilebilir ve hatta ahlâkî açıdan dokunaklı olmayı sürdürmektedir; aslında önemli olan da budur. Müslüman menkıbelerinde sorunlu biçimde tasvir edildiği görülen erdemlerin hepsi, bölünmez imana yönelik tek bir samimiyetten neş'et etmektedir. Buna göre kişinin Allah'ın "var olduğuna" ve varlığında "Tek olduğuna" iman etmesi şarttır; bunu yalandan değil hakikaten kabul etmesi de şarttır; bunu hakikaten kabul etmek ise şer'î kılı kırk yarmalardan akılcı tek-

---

8. Hz. Peygamber'in ilk zevcesi ve tebliğinin ilk yıllarındaki hamisi olan Hz. Hatice'nin son derece zengin olduğu düşünüldüğünde, bu durum daha da şaşırtıcıdır; fakat Hatice, kendini servetinden tecrîd etmiş olması bakımından aslında fakirdi. Bu nuans, bizi menkıbe yazarlarının söz konusu çift taraflı lanetlemesinden korumak için yeterlidir. İmam Şâzilî ve onun manevî soyunun en büyük meziyetlerinden biri de, yaygın Sûfîliğe ya da sıradan dindarlığa pek hoş gelen ahlâkî basmakalıpçılıklara karşı kayıtsız oluşuydu.

çiliğe (*monism*) kadar,[9] muhtemel her sonucu çıkarsamak anlamına gelmektir.

Müslüman menkıbeleri, bazen eski Hıristiyan menkıbelerinde de görüldüğü üzere, nakletmeyi hedeflediği vakıaları biçimlendirmektedir; gerçi bunu daha da hususî bir ahlâkîleştirme maksadıyla yapmaktadır. Manevî muhtevayı bir öz olarak, bir iksir, bir inci olarak sunmak sûretiyle onu damıtıp saflaştırmaktadır; bunu yaparken de hakikat görevi görmeyi amaçlamaktadır. Bu şu demektir: Doğulular için hakikat duygusu, vakıaların gerçekte olup olmadığından ya da onların dünyevî açıdan mümkün olup olmama yönünden ziyade, onların manevî gerçekliğine odaklanmıştır; Avrupalılar için hakikat duygusu ise bizatihi vakıalara, onların tartışmasız doğrudan gerçekliğine odaklanmıştır. Her iki bakış açısı da, uygulanışlarıyla ilgili öznel ve nesnel şartlara bağlı olarak, hem avantaja hem de dezavantaja sahiptir. Tanrı Kutsal Kitaplar'da sembollerden faydalanmaktadır; ama kimse aynı şeyi tarihçilerden veya coğrafyacılardan beklememektedir.

Ayrıca, kimi anlatımlardaki basmakalıplık intibaı çoğu kez bir göz aldanmasına dayanmaktadır. Açgözlü, tez canlı ve hırslı –gerçi kendi açısından asil– insanlardan oluşan bir sosyal çevrede, aza kanaat etmek, cömertlik göstermek, sabırlı olmak, Allah'tan korkmak gibi ıslah edici tavırların üzerinde tekrar tekrar durmak kaçınılmazdı; bugünden bakıldığında fazla şematik ve aşırı detaycı görünebilir, ama söz konusu devirler için bu tavırlar veya erdemler son derece yaratıcı ve kahramancaydı. Böyle bir çevrede, iyi örnek olmaya ve bunu bıkıp usanmadan ve keskin, dolayısıyla kaçınılmaz olarak abartılı bir şekilde yapmaya yönelik ihtiyacı da göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Fa-

---

9. Tekçilik (*monizm*) veya "hem aşkın hem içkin bir panteizm"le, *Advayta Vedanta* tarzındaki mutlak anlamda son derece katı ve dolayısıyla tam bir metafizik duruşu kastediyoruz. Burada "panteizm" terimi geleneksel felsefî manasıyla değil, etimolojik manasıyla alınmaktadır; zira bizatihi hiçbir gerçekliğin tek Gerçekliğin dışına konumlanmaması anlamında "her şeyin Tanrı olduğunu" kabul etmek, Tanrı'yı olguların toplamına indirgemek anlamına gelmemektedir.

kirliğin, cömertliğin, sabrın, tevekkülün, imanın ve samimiyetin ne olduğunu hiç durmadan göstermek elzemdi. Esasında ahlâkî maksatların hem aşırı hem tekdüze biçimde vurgulanmasını gerekli kılan şey, söz konusu samimiyettir. İslâm'ın –insan hatasız olamayacağından– basmakalıp ve çocuksu olma riskini, felsefî, sanatsal ve kültürel büyüklenmeye tercih ettiğini de söyleyebiliriz. İslâm, insanları, eskatolojik bir bağlam dışında zamanın hiçbir şey ifade etmediği, Kitab-ı Mukaddes'e has (biblikal) bir çocuksuluk halinde tutmaya çalışmaktadır. Müslüman dünyasındaki büyük günahkârlar, kendilerine göre yeryüzündeki Cennet hazlarına ulaşma hevesinde olan kudretli kimselerden oluşmaktadır, kendilerini Tanrı'nın yerine koymayı arzulayan "deha sahibi" düşünürlerden değil.[10]

Tamamen genel anlamda ve bizzat peygamberliği de içine alacak şekilde, sembol görevi görmesi beklenen bazı ifadelere düşünce eksikliği atfetmede aceleci davranmamak ve bu şekilde haksızlık yapmamak önemlidir. "Peygamberler" –İbn Arabî'nin belirttiği üzere– "umuma hitap ettikleri ve kendilerini işiten bilge kimselerin de anlayışına güvendikleri için müşahhas bir dille konuşmaktadır; mecazî olarak konuştuklarında da bu, sıradan insanlar sebebiyle ve anlayış sahiplerinin seviyesini bildiklerinden dolayıdır. Nitekim Hz. Peygamber cömertlik hakkında konuşurken, 'kendilerini diğerlerinden daha fazla sevdiği kimselere, Allah onları cehennem ateşine atar korkusuyla, hiçbir şey vermediğini' söylemiştir. Tamahkâr ve muhteris eğilimlerin kölesi

10. Dahası, Batı'ya ait yaratıcı zihniyet –ya da Batı'nın "yaratıcı dehası" diyelim– nankörlüğe, imansızlığa, nisyana yönelik bir eğilimle uyuşmaktadır. Bu dehanın bedeli insanın "taptığı şeyi yakıma" eğiliminde olması ise, aynı yolla ödün de vermiş olmaktadır; zira yaratma yetisi ancak bu yetiye değerler duygusunun da eşlik etmesi durumunda iyi bir şeydir. Hareketlilik, durgunluk duygusuyla birlikte olduğunda ve hatta onun tarafından belirlendiğinde ancak bir vasıftır.

olan kıt akıllı kimselerden dolayı kendini bu şekilde ifade etmiştir."[11] İlâhî lisanda tarihî bir vakıa bile, bir işaretin taşıdığı değerden daha fazlasına sahip olmayabilir. Bazen var olan bir şey, belli bir ma'şerî vicdanda bilfiil sahip olduğu mana bakımından reddedilebilir. Bazen de var olmayan bir şey, yine aynı sebepten dolayı kabul görebilir; ama bu, söz konusu durumda mana işaret ya da sembol olarak sunulan vakıadan daha gerçek ve önemli olduğundan,[12] gerçeklikten yoksun olmaksızın olur. Tanrı asla vaad ettiğinden daha azını vermez; aksine O'nun lütfü daima vaadinden daha fazlasıdır.

İyi niyetin gerektirdiği saygı ve aynı zamanda doğruluğun gerektirdiği ciddiyetle menkıbelerin sorunlu tarafına geri dönecek olursak, hiçbir delil sunmaksızın, velî kimseleri sıradan hadiseler veya basit meziyetler –ama çoğunlukla da abartılı tasvirler– yoluyla takdim etmek, aynı zamanda onların aşılamaz bir büyüklüğe sahip olduklarını iddia etmek, ilk bakışta oldukça tuhaf bir çelişki gibi görünebilir. Fakat tam tersine, bunların tümü bizi bu [büyüklük]e inanmaktan alıkoymak içindir. İlâhî Azamet'in benzersiz olduğu ön kabulüne sahip olan İslâm, beşerî cenahta yalnızca acziyet bakımından bir dengeleme görme arzusunda tutarlıdır. Fakat bu, velîlerin büyüklüğünün, –ne kadar üstünlükle şişirilmiş olsa da– sıradan özelliklerin içinde çelişik biçimde gizlenmiş ve gerektiğinde bu çerçeveye yabancı olan herhangi bir büyüklüğü kötülemek sûretiyle bir fasit daire biçiminde sunulmasını ille de gerektirmez. Erken İslâm'ın seçkin şahsiyetlerinin büyüklüğünün göstergesi olan şey –elbette İslâm'ın dışında ka-

---

11. *Fusûsu'l-Hikem*, Mûsâ bahsi (s. 224–225). İnsanlığın gidişatından bahsederken, kendini hiçbir kelime oyununa maruz bırakmayan bu pasaj, bir tür dinî dile karşı aşırı tepki göstermeye hevesli olanlar için son derece önemlidir.
12. Budha Veda'yı reddettiğinde, gerçekte belli bir Vahyi değil, bilakis "bâtın" Gerçeklik adına "zâhir" biçimi reddetmekteydi. Zen ise bu sefer bizzat kendisi "biçim" haline dönüşen Budizm'in göbeğinde aynı tavrı sergilemektedir. Hıristiyanlığın Tevrat'a yönelik tavrı da aşağı yukarı buna benzer bir tavırdır.

lan seçkin şahsiyetleri hiçe saymaksızın–, onların hatıralarının ve tesirlerinin ihtişamlı sürekliliğidir; zira sebepsiz sonuç yoktur. Eğer Hz. Ali ve Hz. Fâtıma neredeyse ilâhî bir konuma yükseltilmiş ve bu kült, kahramanlığa kadar uzanan manevî bir idealizmle irtibatlandırılmış olarak günümüze kadar devam etmişse, bu, onlarda bu itibara ve ihtişama denk bir büyüklük bulunduğu içindir. Bu büyüklük, bir menkıbenin, makuliyetten, anlamlı tezattan ve faydadan tamamen yoksun olan ahlâkî klişeleştirilmesinden dolaylı zarar görse de, yine de ayırt edilebilmektedir.

"İlâhî kıskançlık" fikri[13] –bu metaforu geçici olarak kullanmamızda bir beis yoksa şayet– İslâm'ın tamamına nüfuz etmekte ve onu bir çeşit toplu tevazua muhatab kılmaktadır; böylece manevî büyüklük, Ashab örneğinde pek rastlanmayan bir durum olsa da, bazı öğretiler onu ortaya koymadığı sürece, neredeyse daima üstü kapalı bir şey olarak kalmaktadır. Kutsallık, velîlerin kalplerindeki İlâhî İçkinliğe yönelik ön kabule binaen zâhirî ölçüsünü merak etmeksizin tasdik edilmektedir. Samimiyetin yüceltilmesi, kişiyi vaad ettiğinden daha fazlası olmayı ya da Tanrı'nın huzurundayken insanların huzurunda olduğundan daha iyi olmayı istemeye sevk etmektedir; kısacası kişiyi –onu kendine mâl ediyormuş gibi görünmemek için– iyi olan bir cevheri sıradan olamayacak kadar abartılı tarzdaki ahlâkî görüntülerin arkasında gizlemeye sevk etmektedir. Kişinin, olumsuz bir görüntü için mazeret beyan etme ya da bayağı duran bir şeyin altındaki ince manayı izah etme konusundaki ihmali de bundandır. Riyakârlığın ezelî düşmanı olan samimiyet, sırf Tanrı tarafından takdir edilme adına olduğunda, çok daha kıymetlidir. Bu, Allah nezdinde müsterih olmak için insanlara kendilerini ayıplatmaya çalışan melâmîliğin yani "ayıplanmış insanların" benimsediği ahlâkî ilkedir. Hz. Ömer'in tek bir elbisesi bulunduğu ve cuma namazı kılınacağı sırada elbisesini yıkıyor olduğu için –hali-

---

13. Bu, esasen Kitâb-ı Mukaddes'e ait bir metafordur [mesela Çıkış 34:14: "Başka ilahlara tapmayacaksınız. Çünkü ben ... kıskanç bir Tanrı'yım." – ç.n.].

fe olarak– cuma namazına imamlık etmeyi ihmal ettiğini nakletmek, şüphesiz samimiyeti ve fakirliği yüceltmenin bir yoludur; fakat bu delilin hem lehte hem de aleyhte kullanılabileceğini de kabul etmek gerekmektedir.

Her hâlükârda, kişinin kendisini başkalarının yanında gerçekte olduğundan daha aşağı göstermek istemesi, ne beşerî büyüklük olgusunu ne de insanın bu olguyu dikkate alma ihtiyacını ortadan kaldırmaktadır. Tam da bundan dolayı –yukarıda bahsedilen çelişik değişkenlerle birlikte– Şîîlerin Ehli Beyt'e ve On İki İmam'a hürmet göstermesi, Sünnî cenahta ise Ashab'ın yüceltilmesi ve daha da müşahhas bir örnek olarak, Hindistan'daki Guru kültü uygulamasına denk düşecek şekilde Sûfî tarîkatlarındaki şeyh yüceltmesi mevcuttur.

Belki aşağıdaki mülâhazalar, Müslüman menkıbelerine ve bunun Sünnet'teki öncülerine yönelik muammayı çözecek anahtar görevi görür. Nihai manada iki belirleyici değer söz konusudur: Tevhîdî iman ve bu iman konusundaki samimiyet. İman konusundaki bu samimiyet de üç boyut üzerinden tezâhür etmektedir: Allah korkusu (*mehâfet*), Allah sevgisi (*muhabbet*) ve Allah bilgisi (*marifet*). Samimiyet korkudan kaynaklandığında, kendini vicdan yoluyla izhar etmekte –veya göstermektedir–; sevgiden kaynaklandığında cömertlik yoluyla tezâhür etmektedir; ilhamını bilgiden aldığında ya da daha doğrusu itici gücü bilgi olduğunda ise Vedanta'da olduğu gibi metafizik bir birlik oluşturmaktadır. Nitekim bu birliğe şehâdet eden sözlere, büyük Sûfîlerin vahdet nidalarında rastlanmaktadır. Diğer iki boyuta [*mehâfet* ve *muhabbet*] gelince, menkıbeleri hem son derece bıktırıcı hem de abartılı kılan didaktik mübalağalar bu boyutlardan kaynaklanmaktadır. Aslında tek bir erdem, tek bir yiğitlik, tek bir kutsallık vardır, o da samimiyettir; imana, o biricik imana yönelik samimiyet.

Konuya devam etmeden önce, meselenin, daha ârızî olsa da, bir Batılının İslâm'a yönelik yaklaşımı için son derece önem-

li olan bir yönüne bir iki kelimeyle de olsa dikkat çekmemiz gerekmektedir. İşlevi, Hıristiyanlık'la ilgili gerçeklerin ve ona ait meşhur kişilerin üzerini bir çeşit küçüklük ve gerçek dışılık ve hatta çarpıtmayla örtmek sûretiyle, Hıristiyanlık'a götüren yolu bulanıklaştırmak gibi görünen ve menkıbelerle de bağlantılı olan bir rivayet ve hikâye bütünü mevcuttur.[14] Bunun sebebi, bir dine ait mesajın başka mesajlar ya da mitler tarafından –metafizik olarak ve resmiyette değil, ama beşerî olarak ve bilfiil– tehdit edilmesi durumunda, kendine ait bu mesajın olumlu vasfını, kendi sınırında, koruyucu bir sis bulutuyla kuşatma şeklindeki ârızî bir hakka sahip olmasıdır. Bu takdîr-i ilâhî bulanıklığın, özü itibariyle ilâhî olan müesseselerden bahsettiğimizde, fazla hevesli olmaksızın "beşerî sınır" diye isimlendirebileceğimiz şeye tekabül ettiğini kabul etmemiz gerekmektedir. Bu yorumu desteklemek için, yorumcuların, aynı hikâyenin büyük ölçüde farklı ve birbiriyle uyuşmayan rivayetlerini yan yana koydukları gerçeğini zikredebiliriz.[15]

---

14. İslâm'ın, İsâ Mesih'in Bâkireden doğduğunu ve Bâkire Meryem'in de günahsız doğduğunu kabul ediyor olması, Hıristiyanlık'a bir nevi kapı araladığından, İslâm bu şekilde davranmaya mecburdur. Hıristiyanlık'ın ise İslâm'a karşı kökten savunmacı olmasına hiç gerek yoktur; İslâm'ın İsâ Mesih devrinde ortaya çıkmadığı şeklindeki bariz sebep dışında. "Hiç kimse benim aracılığım olmadan Baba'ya ulaşamaz" [Yuhanna 14:6 – ç.n.] ve "Sahte peygamberden sakının" [Matta 7:15 – ç.n.] şeklindeki iki söz, bilfiil ve en başından herhangi bir yeni din ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Bununla birlikte, Hıristiyanlık'ın İslâm algısı asırlardır bir iftira yığınından ibarettir. Fakat bu durum, resmî kilise hukuku düzeyinde değildir–böyle bir şey mümkün de değildir. Gerçi yine de söz konusu durum, harici her din için kendini savunmaya ve fazlasıyla beşerî olan bir çare seçimine ihtiyaç duyulduğunu göstermektedir.
15. Hz. Peygamber, İsâ Mesih'i tanımlarken, aslında İslâm'ın yavanlığına nisbetle Hıristiyanlık'ı tanımlamaktadır. İsâ Peygamber'in "hamamdan çıkmış gibi kıpkırmızı bir tene sahip" şeklinde tanımlanması, İsâ'nın şahsına değil, Hıristiyanlık'ın "sevgi" ve dolayısıyla "sıcaklık" özelliğine işaret etmektedir. Muhammedî bilgide yer alan çoğu çelişkinin de buna benzer bir tarzda tevil edilmesi gerekmektedir.

Bununla birlikte en mütevazı veya en aşırı ya da hatta en hayrete düşürücü hikâyelerin derin bir sembolizm taşıması mümkündür. Esasen hemen her mitoloji bu tür özellikler içermektedir; en eski Hıristiyan menkıbeleri de, en azından gerçek dışılık bakımından, bunun dışında değildir. Yorumcuların rolü –ya da vazifesi– bu sembolizmi ortaya çıkarmak olmalıdır; zira muğlâk pasajları daha da muğlâk pasajlarla açıklamanın hiçbir manası yoktur. Ayrıca, farklı geleneksel rivayetlerin çokluğu, işaret ettikleri Kutsal Kitap pasajının soyut –ve tarih-dışı– karakterini göstermektedir. Aynı şekilde, çoğu bâtınîyi (*ezoterik*), belli bir hikâyeye ait maksadı nakletmek yerine, son derece kişisel var sayımları hikâyeye doldurmakla suçlamak da mümkündür.

Doğu düşüncesinde fikirler arasındaki ihbarî veya telmihî ortaklık bazen vakıaların mantığının ve dolayısıyla sembolün tutarlılığının önüne geçmektedir.[16] Yine de böyle bir açıklama her zaman tam değildir; bu durum, diyalektik vasıtalar bilinçli bir maksattan ziyade bir refleksin sonucu olduğunda daha da geçerlidir. Ortalama Müslüman, dinî samimiyeti ve ilhama dayanan acullüğü sebebiyle, yazar olarak hızlı ve dikkatsizdir. Bu yüzden, ortaya koyduğu ürünlerin, düşünmeden söylenmiş her türden düşünceyle dolu olması da fazla şaşırtıcı değildir. Kitaplar, Tanrı'nın müşâhedesi altında yazılmış müsveddelerdir; okura düşen, bunların içindeki incileri seçip ayırmak, dindar küstahlığıyla ortaya konmuş zaafları ise hoş görmektir. "Bu dünyada mahcub olmak, öteki dünyada mahcub olmaktan iyidir". Bu

16. Mesela Mevlânâ, *Mesnevî*'sinde, Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye, hedefe ulaştıran en iyi vasıtanın hikmet sahibi bir mürşid aramak olduğu tavsiyesinde bulunduğunu nakletmektedir. Söz konusu şahıslar ve bu şahısların birbiriyle olan bağı düşünüldüğünde böyle bir şey abestir; ama bunu fikrî ortaklık şeklinde anlamak mümkündür. Mevlânâ, mürşid ile mürid arasındaki münasebeti yüceltmek için öğretisini bu örnekler üzerinden temellendirmektedir; soyut ilkeyi mutlak olguları çağrıştırarak kuvvetlendirmektedir.

ilkenin, tam bir saplantıya dönüşmesi ve otomatik olarak uygulanması durumunda, eleştiri duygusu ve beğeni algısıyla çatışması da mümkündür. Bir Batılıya kabahat olarak görünen şey, insanın küçük oluşuna yönelik Müslüman ön kabulü ve ahlâkî maksadın ağır basan önemi doğrultusunda, bir Doğulunun gözünde insan tabiatına ait ve mazur görülebilecek bir sürçmeden öte bir şey olmayabilir.

İnsanın hür olduğunu tasdik etmek, onun kendini küllî İtidal'le uyumlu kılabileceğini ve aslında kılmak zorunda olduğunu söylemek demektir. İster ince ister acülce olsun, ahlâkîliklerin bundan öte bir amacı da yoktur. Varoluş'un kozmik işleyişinden, bunu acemice ama uygun biçimde tanımlayan antropomorfik tasvirleri alaya almak sûretiyle kaçmaya çalışmak ve sağduyu, ukala veya çocuksu dille ortaya kondu diye uçuruma sürüklenmek mantıksızdır. En basit bir oran duygusunun, büyük İtidal'in gereklerine uyan bizden önceki insanların hepsinin, kendi kabul ettikleri ya da önerdikleri, aklî bakımdan asgarî seviyedeki kimi tasvirler kadar toy olmadıklarını anında algılamamızı sağlaması gerekmektedir. Dinî antropomorfizmin sunduğu iki tarafı keskin kılıcın ve bu antropomorfizmin sebep olduğu toyluğun gayet iyi farkındayız; fakat gerçeğe yönelik algımız bizi bu kusurları –her şeye rağmen önemli hakikatleri taşıyor olmaları sebebiyle– kendi kendine ahkâm kesen eleştirel bir aklîliğe tercih etmeye zorlamaktadır.

Bu durumda geriye, zorunlu abese (*absurd*) yönelik tedirgin edici muamma kalmaktadır. Mesele bu abesin sınırlarının ne olduğunu bilmektir; bu da fiiliyatta insanın bütün düzlemlerde aynı anda akıl yürütmede yetersizlik hakkının nereye kadar gittiğini sormak anlamına gelmektedir. Eğer dünyada abes yani akıl dışılık adına hiçbir şey bulunmamış olsaydı dünya, dünya olmaktan çıkardı; bunun yerine kristal hücrelerden ve mekanik ritimlerden oluşan bir sistem olurdu. Kendi sınırında rahatsız edici bir uyumsuzluk taşımayan hiçbir din yoktur ve aslında söz konusu

uyumsuzluklar olmadan dinin etkisiz olacağını düşünmek de son derece isabetlidir. Usturuplu ifadelere ve daha çok da putları kırmaya (*ikonoklazm*) mecbur hissetmeden de, zorunlu uyumsuzluk ilkesini hesaba katmamız şarttır. Bu uyumsuzlukların kaynağı, her şeyin ötesinde araya giren bir duygusallıktır; bu duygusallık, tanımı gereği düşünceyi altüst etmektedir; yani hiçbir bağnazlık yoktur ki bir parça ahmaklık içermesin. Bir manevî fikrin, onu psikolojik olarak etkili kılması beklenen hararetle ortaya çıkmasına izin verildiğinde, kaçınılmaz olarak, peşine dindar abeslikler kervanı da takılacaktır. Bu durumda bilge kişiye düşen görev, ne kadar nahoş olursa olsun ârızî olana boyun eğmeksizin aslî olanı tefrik etmektir. Zira duygusal dinamizm belli bir düzeyde gerekli olsa da, aklîliğe zarar vermektedir.[17]

Psikolojik olgulara ait basit bakış açısından hareketle, ortalama insanın, cazibesine kapıldığı bir vakıa ile müşâhede alanının dışında bulunan tamamlayıcı ve düzeltici vakıalar arasında bağlantı kurmaya muktedir olmadığını dikkate almak zorundayız. Herhangi bir naif bağnazlık kadar bilimcilik de (*scientism*) bunun bir örneğidir; zira bilimselcilik kendi bakış açısı tarafından dışlanan, ama gerçeğin bütün kollarıyla idrâk edilmesi için kaçınılmaz olan vakıalara karşı durmaktadır. Burada dinî veya manevî alana nisbetle kastettiğimiz şey salt ve basit bir hata değil, bilakis, biçimlendirilmiş olsa da yine de etkili olacak kadar yeterli olan bir hakikatin tam ortasında yer alan dar bakış açılarıdır. Bu tıpkı, kişinin zamana ait unsurları unutarak, sırf mekâna ait unsurlar üzerinden mantık yürütmesi gibi bir şeydir. Ortalama insan –dâhilerin ortalama olanları da dâhil– tuhaf biçimde tek yanlı bir varlıktır. Böyle olmasının sebebi evvela, insan zih-

---

17. Bunun, içerlemenin veya şiddetli tasdikin "nesnellik" eksikliğine işaret ettiği ve "nesnel" olmak için soğuk ve yumuşak olmanın yeterli olacağı şeklindeki modern görüşle hiçbir alakası yoktur. Gerçekte, duygusal tavır olmak bir yana, bilakis tamamen nesnel bilgiye tepki olan duygular mevcuttur. Bu durumda insan bir kesinlik sebebiyle, bu kesinliğin başkaları tarafından küçümsenmesine ya da savunulmasına bağlı olarak, içerlemekte veya sevinmektedir.

ninin gayr-i müsavî oluşu, yani her yerde eşit kavrayış ortaya koyamamasıdır; ikinci olarak da –ister sıcak ister soğuk, ister olumlu ister olumsuz olsun– insanın bilinçaltında kök salan tutkuyla alakalı bir unsurun onun tahayyülü üzerinde istisnaî biçimde köreltici etkiye sahip oluşudur. İhtiyat payıyla söylemek gerekirse, tahayyül eksikliğinin, insan türünün en bariz özelliklerinden biri olduğu görülmektedir.[18]

Tanımı yapılan söz konusu unsur, nihai kertede, yetersiz şekilde anlaşılmış olan kendini koruma içgüdüsünde kök salan şahsi menfaattir. Bundan dolayı, düşünme, en başından itibaren –şu veya bu biçimde– tarafsız ve uygulaması bakımından yetersiz değildir. Eşyanın tabiatının, Gerçek'le uyuşan nihai menfaatimize değil, ama yanılsamaya dayanan menfaatlerimize ya da sun'î benlik algımıza sıklıkla zıt düştüğü düşünüldüğünde,[19] tam bir nesnellik, bir tür yok oluşa ya da ölüme karşılık gelmektedir.

Sonuç olarak, aklîliğin/aklın, yukarıda bahsi geçen bilfiil müphem karakterine geri dönersek, söz konusu aklîliğin ahmaklığa tercih edilmesi gerektiği aşikârdır; zira yanlışa karşı doğruyu seçmek zorundayızdır ve çünkü doğru *a priori* olarak akla hitap etmektedir. Bununla birlikte, belli bir düzlemde, şeytânî işleve sahip olan bir aklîlik ile melekî eğilime sahip olan bir gayr-i aklîlik arasında seçim yapmak da kaçınılmaz olduğundan, bu sorunun ortaya çıktığı dilimde gayr-i aklîliğe müsamaha göstermeye mecburuzdur. Dinin kibirli ve devasa bir akılcılıkla (*intellectualism*) hiçbir alakası yoktur; dolayısıyla o tam tersini, yani norını olanı,[20] ahlâkî olarak kendini yok etmeye karşılık ge-

---

18. Bunun aksini söylemek cazip gelecektir; ama vakıa, tahayyül fazlalığının kendini sadece tek bir boyutta ortaya koyduğu şeklindedir.
19. Bir kere daha tekrar edecek olursak, "taraflılığı", kasıtlı veya hissi bir öznellik meselesi yerine, bir beyin iktisadı ya da hatta diyalektik meselesinden ibaret olan sırf zihnî dengesizlikle ya da asimetriyle karıştırmamaya dikkat etmek gerekir.
20. Norm gerçekte hiçbir şeye muhalif olmasa bile. Aksine, sapmalar norma muhaliftir.

len saf ve sakin anlayışı ya da gayr-i şahsî erdemi önermektedir. Fakat bu, psikolojik açıdan insanların çoğunluğu için yeterli olmadığından, din daha da ileri giderek, akılcı kibre, kendine ait zıt kusurla yani dindarca ahmaklıkla karşı koymak zorundadır; zira beşerî zaaf dolayısıyla iyiye ehven-i şeri eklemesi, diğer bir ifadeyle ona güçsüzlüğümüzün rengine boyanabilecek bir iyiyi eklemesi şarttır. Aklîliğin sahip olduğu bu tuhaf mübhemlik, onun yalnızca hakikat yoluyla iyi olduğu gerçeğinden kaynaklanmaktadır ve bu da şimdi sözünü ettiğimiz çelişik tavize kapı aralamaktadır. Hakikat, çok kötü biçimde özümsenmiş olduğunda bile, sapkın ama dâhice bir aklîlikten iyidir. Fakat hakikat bizatihi aklîlikte mündemiç olduğundan, hakikatten yoksun bir aklîlik imkân düzeyinin altında ve adeta kendi tabiatına yabancı olarak kalmaktadır.

BEŞERÎ SINIR

İsâ Mesih, bazı Rabbânî emirleri "ilâhî" değil "beşerî" oldukları için reddetmekle, Tanrı'nın ölçülerine göre ortodoks ve geleneksel olmakla birlikte, yine de belli bir tarzda beşerî olan bir kesitin bulunduğunu göstermektedir. Diğer bir ifadeyle, ilâhî etki yalnızca Kutsal Kitap ve Vahyin aslî sonuçları bakımından küllîdir; kendini sadece dolaylı yolla ortaya koyduğu yerde ise daima etnik ve kültürel faktörlere yol açacak şekilde "beşerî sınıra" imkân tanımaktadır. Zâhirîliğe (*ekzoterizm*) ait spekülasyonlar da büyük ölçüde bu kesite ya da sınıra aittir. Ortodoksluk bir yandan homojen ve bölünmezdir; diğer yandan ise mutlaklık veya izâfîlik derecelerine sahiptir. Bu sebeple, İsâ Mesih'in bozulmaz bir öze mi sahip olduğu, yoksa bedeninin diğer bedenlere benzer mi olduğu, ya da İsâ Mesih'in ruhunda beşerî cehaletten bir miktar bulunup bulunmadığı ya da bedeninin görünür olmakla birlikte yaratılmamış ya da tersine yaratılmış mı olduğunu bilme konusunda Diofizitlerin, Monofizitlerin, Aftartodoketistlerin (Aphthartodocetae), Ftartolatristlerin (Phthartolatrae), Agnotistlerin (Agnoetae), Aktistetistlerin (Aktistetae) ve Ktisto-

latristlerin (Ktistolatrae)* birbirlerine yönelttikleri aforozlar karşısında dehşete düşmemek gerekir.[1]

Çoğu durumda ve farklı derecelerde şaşırtıcı olan şey, hiçbir hayati önem taşımayan sorulara kilitlenmeye yönelik bu şiddetli arzu ve Vahyin özel olarak değinmeyi elzem görmediği konularda belli bir serbesti payına imkân tanımama acziyetidir. Halbuki dogmatik olduğu kadar mistik bakış açısından da, uzaktan meyvesiz olduğunu fark edemediği incir ağacı hadisesinde görüldüğü üzere,** İsâ Mesih'in, tartışmasız olarak insan olması dolayısıyla belli sınırlara sahip olurken, Tanrı'nın yaşayan biçimi olarak kendi beşerîliğinde olağanüstü ayrıcalıklar sergilediğini kabul etmek yeterli olacaktır; bu ayrıcalıkları burada uzun uzadıya sıralamaya gerek yoktur. "Filyök" (*Filioque*)*** meselesi, lü-

---

* Hıristiyanlığın takriben ilk on asrında, İsâ'nın ilâhî ve insanî tabiatları ve bu tabiatların mahiyetleri konusundaki (Kristolojik) görüş ayrılıkları neticesinde ortaya çıkan, heretik/heterodoks Hıristiyan grupları (ç.n.).

1. Kutsal Bâkire'yle ilgili olarak aşağıda yer alan farklılıktan bahsetmekte fayda var. Meryem, suç işleme yetisinden *a priori* olarak mı âzâdeydi, yoksa çok yüksek seviyede erdeme sahip olduğundan dolayı mı günahsızdı? Diğer bir ifadeyle, tabiatında bulunan mutlak kutsallık sayesinde mi hatasızdı, yoksa idrâki ve iradesi mutlak anlamda hatasız olduğu için mi kutsaldı? Bu görüşlerden ilkini benimseyenler, Meryem'e özle ilgili bir kusur atfetmekten kaçınmaya çalışmaktadır. İkinci görüşü benimseyenler ise onu faziletin kemâlinden yoksun bırakmaktan kaçınmaya çalışmaktadır. Fakat her iki grup da, Kutsal Bâkire'nin mertebesinde bir başka seçeneğin tamamen manasız olduğu gerçeğini gözden kaçırmaktadır. Lekesiz Doğum [Meryem'in ilk günahtan berî ve saf olarak anne rahmine düşmesi – ç.n.] –ki bu vasıf İslâm geleneği tarafından da Hz. Meryem'e atfedilmektedir [Âl-i İmrân 3/42 – ç.n.]– tabiatı gereği, mümkün olan bütün arazlarını bir araya toplayan bir cevher gibi, bütün faziletli tavrı ihtiva etmektedir; tersi durumda ise –sıradan insan için geçerli olmayan– mükemmel hatasızlık, hattı zatında "aslî günah"ın olmayışına denk düşmektedir.

** Matta 21:18-19 (ç.n.).

*** Latince "ve oğul(dan)" manasına gelen ve Batı ile Doğu Kiliseleri arasındaki ayrışmada önemli rol oynayan *filioque* ifadesi, Batı Hıristiyan Kiliseleri'nin kredosunda yer aldığı üzere, Kutsal Rûh'un Baba'dan ve aynı zamanda Oğul'dan çıktığı inancını ifade etmektedir. İlk

zumsuz sarahate yönelik bu eğilimin ve gereğinden fazla bölünme ve aforozu doğuran dogmatikleşmenin bariz bir örneğidir.

Fikirleri bu minval üzere değerlendirirken kendini kaçınılmaz olarak ortaya koyan bir gerçek de, düşmüş ya da Aden-sonrası insanın yarı-eksik bir varlık olduğudur. Dolayısıyla bir insanın kutsal oluşunun, onun zayıf bir mantık yürütücü olmasını veya rasyonel olmaktan çok duygusal bir bakış açısına sahip olmasını engellemediği ve buna rağmen insanın, kesinlikle gösteriş için değil, bilakis "Tanrı'nın evine yönelik gayret" adına bir öğretici olma iştiyakına sahip olduğu gerçeğiyle yüzleşmek zorundayız. Kutsal Rûh'tan gelen ilham, bunun beşerî aklın yerini alacağı ve onu bütün tabiî sınırlarından kurtaracağı anlamına gelmez; zira böyle bir şey Vahiy olurdu. İlham sadece Rûh'un, ilâhî maksada uygun olarak ve beşerî alıcının kapasitesi ölçüsünde insana rehberlik etmesi anlamına gelmektir. Eğer böyle olmasaydı, ne teolojik derinleşme ne de ortodoksluk içinde herhangi bir ayrışma ortaya çıkardı; ilk Kilise Babası eşsiz, kuşatıcı ve nihai sözü söyleyen bir teolojik risale yazardı; ne Thomas Aquinas ne de Gregory Palamas diye birileri olurdu. Geri kalanına gelince, aziz oldukları için ve böyle oldukları sürece Kutsal Rûh'tan ilham alanlar da vardır, Kutsal Rûh'tan ilham aldıkları için ve aldıkları sürece aziz olanlar da.

Semâvî Otorite tarafından geleneklere havale edilen "beşerî sınır"a ait en sıradan örnekler, aslen ortodoks olan dinlerdeki hizipleşmeler yoluyla ortaya çıkmaktadır ki bunun sapkınlık meselesiyle hiçbir ilgisi yoktur; aslî sapkınlıklar kesinlikle söz konusu sınırın dışında yer almaktadır. Ortak insan düşüncesinin, bir yandan farklı bakış açıları arasındaki gelgitleri, diğer yandan bu bakış açılarına karşılık gelen veya farklı öznel ve nesnel haller arasında yeralan yönleri kolayca kavrayamadı-

---

konsildeki orijinal ifadeyi devam ettiren Doğu/Ortodoks Kiliseleri ise Kutsal Rûh'un sadece Baba'dan çıktığını kabul ederler (ç.n.).

ğı bir gerçektir. Sonuç olarak, ne kadar kaçınılmaz ve önceden takdir edilmiş olursa olsun, yine de tehlikeli kusurlara karşılık gelen kutuplaşmalar ve hizipleşmeler söz konusudur. Semâvî Otorite insanın ne ise o olmasına izin vermektedir; ama bu tenezzül ya da tahammül gösterme, Tanrı adına tam bir aklama şeklinde anlaşılmamalıdır.

Kilise öğretisiyle ilgili olarak en eski Hıristiyan metinleri bazen Latin tezini bazen de Grek tezini benimsemektedir. Buna göre ideal ya da daha doğrusu normal durum, tamamen otokrat olmayan, bilakis bütün piskoposlar veya patriklerle manevî paylaşım içinde olan bir papayı kabul eden bir Ortodoks Kilisesi olacaktır. Dolayısıyla bu, *filyök*'süz, ama yine de teoloji, ibadet vesair alanlarda bir Latin ve Alman düzeni için münasip hatta gerekli olan ayrıntılar konusunda yetkiye sahip bir papadır. Roma Kilisesi'nde mevcut olan –daha önce görülmemiş vahametteki– aksaklıklar, Latin Kilise algısının teolojik olarak dar, hukukî olarak da abartılı olduğunun ispatıdır; eğer böyle olmasaydı, bu tarz aksaklıklar düşünülemezdi bile.[2] Dahası, Hıristiyanlık'ın dokusunda trajik olarak halledilemez bir şeyin bulunduğu görülmektedir. Buna göre, rûhânî lidere tamamen büyük bir üstünlük bahşedildiğinde o, dünyevî ve fetih peşinde koşan bir sezara dönüşecektir; imparatora üstünlük bahşedildiğinde ise rûhânî lideri kendi piyonu ve basamağı haline getirecektir.[3] Fakat bu nokta-

---

2. Dahası, Protestanlık'ın Latin Batı'da ortaya çıkışı da aynı delili içermektedir. Protestanlık esasen –doktrin olarak değil– psikolojik olarak, çok daha aşırı biçimde olsa da, her şeye rağmen bir parça hakikat ve denge unsuru içeren Aryüsçü başkaldırının tekrarıdır.
3. Son derece çelişik biçimde, biri diğerini engellememektedir. Sonuçta papalığın, kuşkusuz imparatorluğun değil ama siyasetin, buna bağlı olarak da, demokrasi siyaseti belirlediğinden dolayı, demokrasinin kurbanı olduğu Latin Avrupa'da olan da budur. Fransız Devrimi'nden itibaren Kilise, tabiri caizse, –gerçekte birer cumhuriyet olan krallıklar da dâhil olmak üzere– sekülerleştirici cumhuriyetlerin insafına kalmıştır; zira kimin piskopos olmaya layık olduğuna onların ideolojisi karar vermektedir ve bilhassa elverişli bir tarihî kesişim saye-

da, insanın olduğu her yerde izleri görülebilecek bir kısır döngüye sahip olduğumuz kabul edilmelidir.

Teologların "künhüne varılamayan sır"rından kasıt, bariz olarak künhüne varılamayan İlâhî Öznellik değilse eğer, söz konusu tabir kimi zaman metafizik bir yetersizliğin ifadesinden başka bir şey değildir. Tıpkı görme sinirinin görme için gizemli olması gibi, metafizik yetersizlik de nesnelleştirici ve farklılaştırıcı düşünce için gizemli olmaktadır; ama gözün görme sinirini algılamasının imkânsız oluşunda hiçbir gizem bulunmamaktadır. Bu "gizem/sır" iddiası, çoğu kez ya teolojik bir çelişkiyi örtme amacına matuf olarak ortaya konmuş, karşılığı olmayan bir tasdiktir ya da düşüncenin ve düşünceye ait bariz sınırların ne olduğunu anladığımız takdirde salt ve yalın bir bedîhî hakikattir.

Teolojilerin bütün trajedisi, onların kolaycı yüceltmeciliğinin, ilâhî mertebedeki *Mâyâ* fikriyle ya da ilâhî İzâfîlik fikriyle bağdaşmıyor olmasıdır. Bu yüzden teolojiler, kendi temel iradîliklerinde meydana gelen tıkanıklıkları, "takdir-i ilâhî" olan, ama belli bir topluluk için psikolojik fırsat olduğu sürece "takdir-i ilâhî" olan felsefî vasıtalarla dengelemeye mecburdur. Tasavvufun en büyük güçlüklerinden biri, en yüksek seviyedeki metafiziğin, Kâdir-i Mutlaklık konusundaki malum kafa karışıklıklarıyla kendisini yıpratan teolojiyle çözülmez biçimde birbirine geçmiş olmasıdır; tabii bu, felsefenin bu örnekte, tam tersine, te-

---

sinde, siyaset Kilise'nin mahallesine, Kilise'yle kan uyuşmazlığı olan beşerî malzemeyi pompalamıştır. Nitekim son Konsil teolojik değil ideo-politikti; gayri meşruluğu da, teoloji noktayı nazarından değerlendirmeye tabi tutulan müşahhas durumlar tarafından değil, teolojiye muhalif ideo-politik soyutlamalar, daha doğrusu korkunç biçimde Kutsal Rûh rolü oynayan dünyanın demokratlığı tarafından belirlenmiş olduğu gerçeğinden kaynaklanmaktadır. Duruma uygun düşecek şekilde manipüle edilen, dolayısıyla tek taraflı olan "tevazu" ve "hayırseverlik" de bu girişimin başarısını temin etmek için vardır.

olojiye birtakım özgürleştirici basîret pırıltıları aşılamak sûretiyle onu derinleştiren akıl/sağduyu (*sapience*) olduğu kabul edilmediği sürece böyledir.[4]

Teolojiler, duyulara hitap eden birer metafizik olma çelişkisini üstlendiklerinde, daireyi kare yapmakla suçlanmaktadır. Onlar, eşyanın farklı yönlere ve farklı bakış açılarına ayrıldığını dikkate almamakta, bunun sonucunda da, keyfî olarak katı unsurlarla hareket etmektedir; hâlbuki eşyadaki zıtlıkların çözülebilmesi ancak bu sun'î katılığın ötesine geçmekle mümkündür. Dahası, teolojiler "dindarca düşünmek" diye tanımlanan duygusal eğilimlerle hareket etmektedir.[5] Hıristiyanlık'ta, Birlik içinde bir parça farklılığın bulunduğunu kabul etme gayesi ile, aynı ölçüde zarurî olan, bunun pratikte bir farklılık anlamına gelmediğini kabul etme gayesi mevcuttur; –Teslîs'in unsurları (Hipostaslar) "ilişki ötesinde bir şeye tekabül etmediği"nden– bu şekilde sanki mekâna ait üç boyut tek bir boyutun içine sokulmaya çalışılmaktadır. İslâm'da ise inatçı bir vahdetçilik, dünyanın varoluşuna ve ona ait çeşitliliğe karşı koymaktadır; hâlbuki bu vahdetçilik, tabiatının gerektirdiği üzere, metafizik, dolayısıyla şeffaf ve esnek olmuş olsaydı, hiçbir zıtlık olmayacaktı. Hıristiyanlık'ta tapınma konusu olan nesnede bir nevi dağınıklık mevcuttur: Tanrı, Şahıslar, İsâ Mesih, Evharist, Kutsal Kalp. İslâm'da

---

4. Söz konusu gerileme, sadece spekülatif düzlemde değil, irâdî unsurun yönteme daha aklî bir simya yerine, bir parça sert bir ton yüklediği fiilî düzlemde de görülmektedir ve bu da ârızî kırılmalara sebep olmaktadır; zira ne kadar kahramanca olursa olsun, Cennet'in kapılarını gayri aklî aşırılıklarla delmek mümkün değildir. Kemiyete ait olan ile keyfiyete ait olan, irâdî olan ile aklî olan arasında kurulacak bir dengeye ihtiyaç vardır; bu denge, ahlâkîleştirici âmiyaneleştirmenin sıklıkla gözden kaçırdığı bir şeydir. Dahası, ne yazık ki fuzulî kerametlere yönelik temsili ve yine ne yazık ki, bunun bir geri uzantısı olarak, gerçek mucizelerden mahrum oluşu doğuran da bu âmiyaneleştirme olmaktadır.
5. Konsiller bazen arbedelere dönüşmektedir ki bunlar pek metafizik olmasa da yine de "hayırseverlik" veya "tevazu" kisvesi altında bariz hataya götüren gevşeklikten iyidir.

ise, aksine, olmaması gereken düzeyde aşırı bir merkezîleştirme mevcuttur: vakıaların doğrudan delâlet ettiği şeye rağmen, yani söz konusu vakıalar her şeyi Tanrı'ya bağlamaya hiçbir şekilde mani değilken ve hakikatle uyum içinde olmak için bunun farkında olmak yeterliyken bile, Tanrı'nın dışında hiçbir sebep kabul etmemek, yalnızca O'na güvenmeyi istemek gibi. Burada, düşüncenin yerine hemen erdemi ve erdemin yerine de hemen kahramanlığı koyma gayreti vardır. Bunu söylerken, ihlâslı bir tavrın normal, dolayısıyla da normatif olduğunun ve ihlâs olmadan dengeli bir akılcılığın olamayacağının gayet iyi farkında olduğumuzu belirtelim. Fakat her şeyi yerli yerine koymak gerekmektedir ve bu durum, "demir çağı"nın tutkulu insanı için bilhassa zordur. Anlaşılması önem arz eden şey, dindarlık dolu bir ruhun, dindarlıkla tam bir uyum içinde ve ona zıt düşmeksizin, müstağnîlikle düşünmeye muktedir olduğudur; tapınma içgüdüsü, hakikat kendisine nüfuz ettiği ölçüde derin olduğunda, durum daha da böyledir.[6]

Aşırı teslîsçiliğe göre Tanrı elbette Bir'dir; ama ancak Üç olmak sûretiyle Bir'dir; Teslîs içinde ve Teslîs vasıtasıyla olmaksızın Tanrı'nın Bir olması söz konusu değildir. Teslîs olmadan veya hipostatik açılım sorusundan bağımsız olarak Bir olan Tanrı, hakikî Tanrı değildir; zira söz konusu açılım olmadığı takdirde Birlik manasızdır. Bu nokta, teslîsçiliğin bütün ağırlığının tebarüz ettiği yerdir. –Esasen çoğu teoloğun intibaıyla uyuşmasa da–İslâm'da hiçbir değer göremeyen Hıristiyanlar mevcuttur. Bunların bakış açısına göre, İslâm ile ateizm birbirine denktir; şayet bu insanlar aynı suçlamayı Yahudilik'e yöneltmiyorlarsa, bunun tek sebebi onların, kendi teslîsçiliklerini Yahudilik'in bedihî bir neticesi olarak görmeleridir. Bu sebeple, Müslümanların "üçlü-tanrıcılık" suçlaması meşrudur. Birileri, kendi teslîsçiliklerinden dolayı, Kur'ân'ın, –bunun eksik bir bahsetme olduğunu varsaysak bile– İbrâhim'in Tanrısı'ndan bahsettiğini ve

6. Vedantacı metinler bunu onaylamakta ve sözde monoteist teolojiler de aynı vasfa açıkça işaret eden kısımlar içermektedir.

Müslümanların başka hiçbir şeye değil, sadece Tanrı'ya ibadet ettiklerini görmekten acizse eğer, böyle bir suçlamayı hak ediyorlar demektir. İsâ Mesih, en büyük Emir'den bahsederken ya da Rabbin Duası'nı öğretirken Teslîs'ten bahsetmemiştir; daha doğrusu Sina'nın Tanrısı Teslîs'ten ne kadar bahsetmişse, o da ancak o kadar bahsetmiştir ki Sina'nın Tanrısı da Kendisi'ni şu sözlerle tanımlamayı yeterli görmüştür: "Dinle İsrâil! Tanrımız Rab, tek Rab'dır."*

Daha önce farklı vesilelerle işaret ettiğimiz üzere, teslîsçilik, ilâhî tezâhüre ait sırrın belirlediği bir Tanrı tasavvurudur. Bu sırrın ön tasavvurunu Tanrı'da aradığımızda Teslîs'e ulaşırız. Bu fikir, monoteist ya da değil, herhangi bir dine uygulandığında, kendini şu şekilde ortaya koyar: biçim Öz haline gelebilsin diye, Öz biçim haline geldi; yani her Vahiy, beşerin ilâhlaştırılmasına nazaran, İlâh'ın beşerîleştirilmesidir.

Yahudilik ve İslâm, teslîsçiliğe karşı şu itirazları öne sürmektedir: siz Oğul'un oğul edinildiğini ve onun Tanrı olduğunu söylüyorsunuz; hâlbuki Tanrı oğul edinilmez, O Mutlak'tır. Siz Kutsal Rûh'un sudûr ettiğini ve görevlendirildiğini ve onun Tanrı olduğunu söylüyorsunuz; hâlbuki Tanrı herhangi bir şeyden sudûr etmez ve gönderilmez. Yine siz Baba'nın Tanrı olduğunu ve onun oğul edindiğini söylüyorsunuz; hâlbuki Tanrı yaratır, ama oğul edinmez; aksi takdirde ortada iki Tanrı olurdu. Dahası, Oğul ve Rûh birbiriyle özdeş olmaksızın Tanrı'yla nasıl özdeş olabilir?

Bu itirazlara karşı bir Hıristiyan, İslâm'da olduğu gibi Yahudilik'te de İlâhî Rahmet'in İlâhî Gazab'la özdeş olmadığını, buna rağmen her ikisinin de Tanrı'yla özdeş olduğunu ileri sürebilir. Buna karşılık Yahudiler ve Müslümanlar da arada önemli bir nüansın bulunduğunu, Rahmet ve Gazab gerçekten ilâhî ol-

---

* Tesniye 6:4; Markos 12:29-30; Matta 22:37 (ç.n.).

salar da, Tanrı'yı bu ikisinden birine indirgemenin hata olacağını söyleyeceklerdir.[7] Buradaki eşleştirme yalnızca izâfîdir, meselenin kökeni de burada yatmaktadır. Yahudilik ve İslâm, Öz ile sıfatlar, vasıflar ve fonksiyonlar arasında ayrım yapmak sûretiyle, bir anlamda ilâhlıkta izâfîliği kabul etmektedir; Hıristiyanlık ise en azından teolojik seviyede her şeyi mutlaklığa indirgiyor görünmektedir ki teslîs teolojisinin sorunlu vecizliği de buradan kaynaklanmaktadır.

"Ben Baba'dayım, Baba da bende"*: Bu, öz birliğidir. Fakat "Babam Ben'den büyüktür"**: Bu da Aslî Gerçeklik'teki, yani henüz yaratılmamış ya da meta-kozmik bir derece farklılığıdır. Bu iki cümleden ilkine mutlak eşitlik manası atfedilmiştir; ikinci cümle ise izafîleştirilmiştir. Birini diğeriyle açıklamak için her iki cümleyi birleştirmek yerine, ikinci cümle keyfi olarak sırf beşerî tabiata atfedilmiştir.

"Tanrı yaratır, ama oğul edinmez; aksi takdirde ortada iki Tanrı olurdu" şeklindeki delili yukarıda ortaya koymuştuk. Bu delili açacak olursak: Tanrı "oğul edinmez"; tabii bu, *Mâyâ* fikrini benimsemediğimiz sürece böyledir. Zira *Mâyâ* fikri, kendinde Mutlak ile Kendi sonsuzluğunun bir boyutuna nisbetle izafîleşmiş Mutlağı birbirinden ayırmak sûretiyle, Yaratıcı ile yaratılmış arasındaki aralığın zorunlu olarak ilâhlıkta ön görülmüş olduğunu anlamamıza imkân tanımaktadır; fakat bu fark tam olarak yalnızca İzâfîlik noktasından gerçektir. Vedantacılara göre Mutlak (*Paramâtmâ*) ile İzâfî (*Mâyâ* = *Îşvara*) arasındaki ayrım, Sâmîlere göre Yaratıcı ile yaratılan arasındaki ayrım kadar katıdır; fakat bu ayrımı telafi etmek adına, yaratılmış olanı Yaratıl-

---

7. Rahmet Tanrı'dır ama Tanrı sadece Rahmet'ten ibaret değildir. Yine de Tanrı, Gazab olmasından çok daha doğrudan Rahmet'tir –ki buradaki "olmak", bizatihi eşitliği değil, bir mahiyet özdeşliğini ifade etmektedir–; zira Gazab ârızî ve şarta bağlıdır, Rahmet ise zâtî ve dolayısıyla bizatihi Mutlaklık'la özdeş olmaksızın şartsızdır.

* Yuhanna 14:11 (ç.n.).

** Yuhanna 14:28 (ç.n.).

mamış Olan'la ilişkilendirmeye imkân tanıyan bir cihet bulunmaktadır. Zira var olan hiçbir şey İlke'nin bir tezâhüründen ya da Nefs (Ben)'e ait bir nesnelleşmeden başka bir şey değildir; yani "her şey *Âtmâ*'dır".[8]

Diğer bir ifadeyle, ortada *Âtmâ* ve *Mâyâ* vardır; ama aynı zamanda *Mâyâ* olarak *Âtmâ* vardır ki bu, tezâhür eden ve etki eden şahsî İlâhlık'tır; tersinden ise *Âtmâ* olarak *Mâyâ* vardır ki bu da, kendi gerçeklik vasfının altında hem bir hem de çoklu değere sahip olan küllî Evren'dir. Bu durumda dünya "Evrensel İnsan [İnsan-ı Kâmil]"in (*Vaişvânara*) ilâhî bir vechesi ya da Tasavvufta olduğu gibi, "Zâhir" vechesi olmaktadır; dahası bu, Uzak Doğu'ya ait olan Yin-Yang'ın en derin manasıdır. *Avatâra*'nın "yaratılıştan önce yaratılmış" olduğunu, diğer bir ifadeyle, Tanrı'nın dünyayı yaratabilmesinden önce ilahlıkta "Kendini yaratması"nın şart olduğunu birilerine söyleten şey de bu öğretidir; tabii eğer konuyu bu şekilde ifade etmek mümkünse–ki "yaratma" kelimesi burada, daha yüce ve tersyüz edilmiş olan, tam olarak *Mâyâ*'ya ait bir manaya sahiptir.[9]

Beşerî ve ilâhî tabiatlar arasındaki ayrım, ilâhî tabiatın kendisinde bulunan, Baba açısından eşitsizlik ile eşitlik veya izâfîlik

---

8. Felsefî panteizm, eşyanın bu yönünü dikkate alınış olsaydı –ki gerçekliğin ve aşkınlığın mertebelerinden habersiz olduğundan böyle bir şey söz konusu değildir–, sun'î veya şümullü bir bakış açısı olarak meşru olabilirdi. Teologların arasındaki cedellerde, bu iki çeşit panteizm kolaylıkla birbirine karıştırılmaktadır.

9. Parmanides'e göre, saf Varlık saf Bilgi'yle çakışmaktadır; geri kalan her şey ise *Mâyâ* fikriyle bir şekilde alakalı olan "kanaat" yani *doxa* olmaktadır; ama bir çekinceyle: Parmanides'in Varlığı Vedantacı terminolojide *Mâyâ*'nın tamamen dışında değildir, bilakis onun zirvesine karşılık gelen *Îşvara*'yla özdeştir. Grekler, kendi Mükemmellik kültlerine paralel olarak, mimarilerinde bile açıkça görüldüğü üzere, daima Sonsuz'a yönelik bir korkuya sahip olmuşlardır. Partenon [tanrıça Atena'ya adanmış antik Yunan tapınağı – ç.n.] hakikî ihtişama sahip olsa da, sınırsızı karmaşık olanla, Sonsuz'u mantıksız olanla karıştırmak sûretiyle Bâkireye muhalif olan sonlu ve mantıklı Mükemmel'in dinini ifade etmektedir.

ile mutlaklık arasındaki ayrımı yansıtmakta ya da sembolize etmektedir. Diğer yandan, bu aslî ayrım, beşerî tabiat düzeyinde de tasdik edilmektedir; bu tabiatta bir boyut dünyevî imkân yoluyla belirlenmekte, diğer boyut ise ilâha yakın bir şey olmaktadır; Monofizit yorum da buradan kaynaklanmaktadır. Bu üç çift kutupluluğun –yani insan ve Tanrı, dünyevî insan ve ilâhî insan, üç unsurlu Tanrı ve aslî Tanrı'nın– birleşiminin ya da bu karmaşıklığın, yukarıda işaret ettiğimiz üzere, duruma göre ortodoks veya heretik olan farklı görüşlere yol açması şaşırtıcı değildir. Bu, sayısız biçimlerde tekrar eden veya yansıyan, *Âtmâ-Mâyâ* şeklindeki aslî çift kutupluluktur ki insan açısından bu biçimlerin en önemlisi Tanrı ile dünyanın karşı karşıya gelmesidir. Yuhanna İncili'nin girişinde bu çift kutupluluk, İsâ Mesih'e uygulandığı üzere iki tasdiki karşı karşıya getirmek sûretiyle ortaya konmaktadır: "Başlangıçta Kelime vardı ve Kelime Tanrı'yla birlikteydi ve Kelime Tanrı'ydı"* –önce ikincil olma boyutu, ardından da eşitlik veya özdeşlik boyutu.

Bütün bir Aryüsçülüğü, onu bilmeden de, ilâhlıktaki izâfîlik ilkesini, dolayısıyla *Mâyâ* ilkesini izah etme saikiyle açıklamak mümkündür. Aryüs, Oğul'un diğer yaratılmışlar gibi "zamanda" yaratılmış olmasa da –zira zaman ancak yaratılışla başlamaktadır– yine de "hiçlikten çekip çıkarıldığını", ama Oğul'un, kozmik yaratılışın, dolayısıyla kendi başına yaratılışın ilkesi olması manasında İlâhî olduğunu söylerken, Kelime'nin İlâhî olmakla birlikte izafî bir yöne de sahip olduğunu söylemek istemektedir. Aryüs'ün, İsâ Mesih'in şahsiyetiyle ilgili birtakım aykırı varsayımlarla kendi tezini ifsat ettiği doğrudur. Fakat onun öğretisi Sâmî ve yaratılışçı antropomorfizme has terimlerle acemice formüle edilmiş olsa da, bu öğretide isabetli ve derin bir sezginin olduğunu kabul etmeliyiz. Aryüsçülüğü tamamen reddetmek yerine, onun olumlu teolojik maksadını, kozmik sınırlılığın ilk örneği olan ilâhî İzâfîliğe yönelik maksadını tespit etmek mümkündür. Dolayısıyla Kelime ne Aryüs'ün ileri sürdüğü

---

* Yuhanna 1:1 (ç.n.).

gibi Mutlak'tan tamamen başkadır, ne de Homousias* savunucularının iddia ettiği gibi Mutlak'la tamamen –veya her durumda– özdeştir. Eğer metafizik diyalektiklerde çelişki olması gerekiyor idiyse, işte o burada mevcuttur. Aryüsçülüğün, başlangıca çok yakın bir evreye denk gelen bu yayılması ve kararlılığı, onda sırf beşerî bir hatadan daha fazla bir şey bulunduğunun ispatıdır. Dolayısıyla, İznik Konsili bizatihi hakikatin zaferini değil, aslî metafizik nüanslar pahasına en önemli hakikatin zaferini ifade etmektedir. Dogmatik teolojiyi basitleştirme zorunluluğu bulunduğunda şüphe yoktur; fakat tek taraflı ve kısmî bir anlayış ne ise odur. Bunun, muhtevası çok yönlü açıklamaları gerektirdiği ölçüde, dengesizliklere yol açması da kaçınılmazdır.

Her hâlükârda, Teslîs'le ilgili teolojik formülasyonun yalnızca, belli bir çevrede, gizemi muhafaza ederek yaymak için değil, aynı zamanda kendi çelişikliği yoluyla küllî olarak Teslîs öğretisi adına bir referans noktası sağlamak için takdir edilmiş, bu sebeple de ister istemez çok boyutlu olan bir biçim oluşturduğu kabul edilmelidir.

Metafizik bilgi ile bu bilgiyi ifade etme yeteneği arasında ayrım yapmak şarttır. Grekler ve bilhassa Hindular, diyalektik şeklindeki vasıtaya çok önceden sahiptiler; zira bu vasıta onlardaki nesnellik algısına karşılık gelmektedir.[10] Hâlbuki aynı diyalektik,

---

* İlk Ekümenik Hıristiyan Konsili'nde (İznik Konsili, 325) kabul edildiği üzere, Oğul'un Baba'yla "aynı özden" olduğunu, yani İsâ Mesih'in tam bir ilah olduğunu ifade eden Grekçe kelime ve ilgili doktrin (ç.n.).

10. Uzak Doğulular ise mütefekkirdirler, ama mantıkçı değil sembolcüdürler; her şeyin ötesinde bakış açıları itibariyle görseldirler. Saf Moğol gelenekleri Taocu ve Konfüçyüsçü dallarıyla birlikte Fu-Hsi gelenekleri, daha sonra da Şinto'dur; keza farklı Uzak Doğu ve Sibirya şamancılıklarını da unutmamak gerekir. Fakat Moğol ruhu aynı zamanda, kısmen Sarı Irk'a ait manevî dehanın temsili haline gelen Budizm'e de damgasını vurmuştur; bilhassa Zen ve daha genel anlamda bütün kutsal sanat söz konusu olduğunda.

erken Sâmîler'de olduğu gibi, gelişim aşamasındaki İslâm'da da mevcut değildi. Bununla birlikte, söz konusu durumun, belli fertlerin sahip olduğu hikmet derecesi üzerinde herhangi bir tesiri yoktur; kaldı ki, en derin metafizik ifadelere, çok erken dönemden itibaren ve herhangi bir Helenistik etki söz konusu olmaksızın, Kitâb-ı Mukaddes'te ve Kur'ân'da yer alan çeşitli ayetlerde ve bu Kutsal Kitaplardan ilham alan velîlerin sözlerinde nüve olarak rastlanmaktadır. Bu uyarılar ve daha da çok teolojilerin temelini oluşturan metafiziklere yönelik önceki mülahazalarımız, konumuzdan sapmak ve daha önce söylenmiş şeyleri tekrar etmek pahasına, bizi ezelî hikmetle (*sophia perennis*) ilgili bazı temel gerçeklere tekrar dönmeye sevk etmektedir. Konu daima, "beşerî sınır" bağlamında son derece önemli ya da hayatî olan mutlaklık ve izâfîlik kavramları olmaktadır.

"Tek bir İlâh dışında hiçbir ilâh olmadığı"na yönelik İslâm Şehâdeti, metafizik açıdan konuşacak olursak, her şeyden önce bir temyizin, yani Gerçek ile yanılsatıcı olan ya da Mutlak ile izafî olan arasındaki ayrımın nesnel ifadesidir. Bu şehâdet aynı zamanda, dünyevî zâhir ile ilâhî Bâtın arasındaki manevî farklılığın öznel ifadesini de ihtiva etmektedir; bu durumda nesnel ve aşkın İlâh, içkin ve dolayısıyla öznel görünmektedir; ama gayri şahsî manada öznel, yani özne, beşerî ego değil, bilakis en saf haliyle Akıl olarak ve de saf ego erişim vasıtasından başka bir şey olmayarak. Bu öğretinin küllî olabilmesi için, İslâm'daki ikinci Şehâdet'te ifadesini bulan birleştirici bir boyuta ihtiyacı vardır. "Övülmüş Olan'ın (Muhammed), (tek) İlah'ın Elçisi olduğunu" ikrar etmek, izafî olanın, Mutlak Olan'ı doğrudan tezâhür ettirdiği sürece, Mutlak'tan başka bir şey olmadığı anlamına gelmektedir ki, öznel uygulama bakımından, zâhir olanın yani dünyanın, Bâtın Olan'dan yani Nefs (Ben)'den başka bir şey olmadığı da söylenebilir.[11]

---

11. Temel Şehâdet ya da İlk Şehâdet, yalancı ilahları reddeden olumsuzlayıcı bir kısım ile hakikî Tanrı'yı tasdik eden olumlayıcı bir kısım içermektedir; ilki *nefy*'dir, ikincisi ise *isbât*: Bu, *Mâyâ* ile *Âtmâ* arasında-

Bununla birlikte, izafî olan, kendini Mutlak'la tekrar bütünleştiren söz konusu mutlaklık vasfına sahip olabiliyorsa –zira Kâinat radikal bir ikilik üzerine bina edilemez–, bunun sebebi izafî olanın Mutlak'ın Kendisinde ön görülmek zorunda olduğudur. *Mâyâ*'nın kökeni *Âtmâ*'dadır; aksi takdirde Tanrı ile dünya arasındaki müteakib ilişki kavranamazdı. Bu sebepten dolayıdır ki bir bütün olarak Yaratılış, bir yandan Yaratıcı'dan ayrı olurken, diğer yandan O'nun bir uzantısı ve "ilâhî bir veche" olmaktadır. Bu, *el-Bâtın* ilâhî ismine zıt olarak *ez-Zâhir* ilâhî ismiyle ifade edilen şeydir ve yine bu, bazı Sûfîlerin, aşağıdaki Kur'ân ayetine uygun olarak, "her şeyin Tanrı" olduğunu kabul etmelerine izin veren şeydir: "*Nereye dönerseniz dönün, Allah'ın yüzü oradadır*".* Mutlak'la tekrar bütünleşen izâfînin ya da, daha tam ifadeyle, izâfî olarak tezâhür eden Mutlak'ın özel bir tezâhürü Logos'tur, yani Hz. Peygamber'dir; diğer bir tezâhürü ise bâtın ve dönüştürücü mâhiyetteki ilâhî tecellînin (*teofani*) mahalli olan Kalp'tir.

Özdeşlik ilişkisi, mümkün olan en doğrudan biçimde en özlü Hıristiyanlık'ta ifadesini bulmaktadır: Burada Oğul, Baba'yla birleşmiştir; İsâ Mesih Tanrı'dır. İzâfî olan insanın Mutlak Olan Tanrı'yla özdeşleşebilir olması, izâfîliğin mutlaklığa ait bir vecheye sahip olduğunu ve bundan dolayı izâfîliğin ilahlıkta ön görüldüğünü varsaymaktadır; Kelime öğretisi de buna dayanmaktadır: "İnsan Tanrı haline gelebilsin diye, Tanrı insan haline geldi": Mutlak, izâfîliği ihtiva etmekte ve bu şekilde izâfîlik Mutlak'la tekrar bütünleşmektedir. Dolayısıyla, yukarıda ifade dilen Patristik kalıp, bir yandan beşerî Logos'un Mutlak'ı doğrudan tezâhür ettirdiğine, diğer yandan insanın beşerî Logos'la birleşmek sûretiyle Mutlak'la tekrar bütünleşebileceğine işaret etmektedir; insan, Logos'ta ve Logos yoluyla, söz konusu Mutlak'la adeta özdeşleşmektedir.

---

ki ayrıma karşılık gelmektedir. Hz. Peygamber'e yönelik olan ikinci Şehâdet ise buna, *Mâyâ*'nın, "gayri hakikî/gerçek dışı olmayan" kendi cevherinde *Âtmâ*'dan başka bir şey olmadığını ilave etmektedir.

* el-Bakara 2/115 (ç.n.).

Cennet'in Mutlak olmadığı ve hiçbir dinde insanın lâfzî manada Tanrı haline gelmesinin hedeflenmediği şeklindeki itiraz, yukarıda ana hatlarıyla ortaya koyduğumuz şeye hiçbir şekilde gölge düşürmemektedir; zira burada konu, bizatihi ferdin ilâhî Zât'a (*Essence*) dönüşmesi değil, bilakis her şeyden önce insanın Tanrı tarafından "oğul edinilmesi"dir. Bu şekilde insan ilâhî eksen üzerine yerleştirilmekte, en derûnî nefsinde (ben) Sonsuz Olan'a açık olup, "yaratılmamış nûrdan yapılmış bir tacı giymektedir". Biri diğerine engel olmasa da, kendi manevî sırrı, yani özdeşlik/ayniyyet veya mutlaklık sırrı ile ferdî biçimin varlığı –ya da idamesi– arasında hiçbir ortak ölçü yoktur. İnsan, kendisini kuşatan mutlaklık gerçekliğine rağmen insan olarak kalmaktadır. *Nirvâna* Budha'yı yok etmemiştir, onu ölümsüzleştirmiştir; aksi takdirde Logos'un beşerî tezâhüründen bahsetmek mümkün olmazdı. Eğer Tanrı "insan haline gelebiliyor" ise, bu, ilâhî olan ile beşerî olan arasında hiçbir uyuşma mümkün olmadığındandır.

Tanrı ve dünya: Bu terimlerden her biri, mutlaklık ve izâfîlik şeklindeki çift kutupluluğu ihtiva etmekte ve bu iki terim birlikte, söz konusu çift kutupluluğu temsil etmektedir. Tanrı'da, Sıfatlar ve bu sıfatların paylaştığı Hayat'la birlikte Zât vardır. Dünyada ise Mutlak işlevi gören Semâvât ve izâfî olanı temsil eden yeryüzü vardır. İlâhlıkta olduğu gibi, burada da Kutsal Rûh birleştirici olan Hayat'tır.

Bir yandan Yaratılmamış ile Mutlak, diğer yandan yaratılmış ile izafî arasındaki teolojik eşitlik tamamen yetersizdir; zira yaratılmışın, tanımı gereği, izafîliğe ait olduğu doğruysa da, aynı sebeple, Yaratılmamış'ın Mutlaklığa ait olduğunu kabul etmek yanlıştır. İlâhî İzâfîliğin yaratılmışa münasebetle Mutlak görevi gördüğü açık olsa da, salt Mutlak Olan, yalnızca Zât'tır. Tezâhür etmiş Logos da, "mutlak anlamda Mutlak" olmaksızın, bu vecheye ya da işleve sahiptir. İsâ Mesih, Babası'na dua ediyorsa, bu sadece kendi beşerî tabiatı sebebiyle değil, aynı zamanda yaratılmamış Logos'un izafîliği sebebiyledir. Oğul sırf soyut bir "köken ilişkisi"nden ibaret olsaydı, onun insan tabiatını üstlenmesi imkânsız olurdu.

Teslîs dogması, teslîsçi teolojiden önce vardı; zira ilki Vahiy'le, diğeri "beşerî sınır"la alakalıdır. Bu dogma metafizik gerçekleri ortaya koymaktadır; teoloji ise onları Batılılaştırmaktadır.

Bir din, içerdikleriyle değil, dışladıklarıyla sınırlıdır. Şüphesiz bu dışlama, dinin en derin muhtevasına zarar vermemektedir –zira her din fıtrî olarak bir bütündür–; fakat "beşerî sınır" dediğimiz ve teolojik varsayımların ve mistik cezbelerin mahalli olan bu ara mertebe üzerinden rövanş alacağı muhakkaktır. Bizi, düpedüz tenakuz olan bir şey sanki tenakuz değilmiş gibi davranmaya iten şey kesinlikle salt metafizik ya da bâtınîlik (*ezoterizm*) değildir. Hikmetin yapmamıza izin verdiği –veya daha ziyade mecbur tuttuğu– şey, zâhirdeki tenakuzların, kendinde aslî bir uyumu ya da özdeşliği gizliyor olabileceğini kabul etmekten ibarettir; bu da çelişik görünen her bir iddianın aslında bir hakikati ve bundan dolayı da küllî hakikatin bir yönünü ve ona ulaşmanın bir vasıtasını içerdiğini söylemek demektir.

Bir din, diğer bir dine ait beşerî Logos'u cehenneme yerleştirdiğinde ya da bir akîde, diğer bir akîdeye bağlı olan azizlere aynı şeyi yaptığında, aslî hakikatin tek olduğu gerekçesiyle, bunda bariz bir tenakuz bulunmadığı ve böyle bir tenakuzun, tanımı gereği kendi seviyesinde ciddi bir kusur olmadığını kabul etmek güçleşir. Bu durumu hafifletmek için ileri sürülebilecek tek şey, söz konusu seviyenin, yanlış anlaşılan gelenek adına aslî bir seviye olmadığı ve bunun sonucu olarak bu hatanın aslî maneviyata zarar vermediğidir; bu, müfekkirlerin kendi dinlerine yönelik haricî aforozlarla fazla meşgul olmadığı düşünüldüğünde, daha da geçerlidir. Söz konusu aforozların muhatabı olan kişilerin olumsuz semboller haline geldiğini, dolayısıyla, hatanın fikrin kendisinde değil, atıfta olduğunu ileri sürmek de mümkündür; buna göre hata ilkeye değil vakıaya aittir.

Sıradan teolojik dışlamalara gelince –ister Batı'ya ister Doğu'ya ait olsun– Ezop ve Beydeba'nın masallarında bu hususla

ilgili derin bir bilgelik mevcuttur. Tilkinin, uzanamayacağı kadar yüksekte olduğu için üzüme ekşi demesinden bahseden tilki ile üzüm hikâyesini, insan varoluşunun bütün kesitlerine uygulamak mümkündür. Kimileri, hikmet adına, sırf kendisi ona sahip değil diye, kendini avutmak –ya da ona sahip olamayışının acısını çıkarmak– için komşusunun hikmetini kötüleyebilmiştir. Mesela bazı önde gelen teologlar, Sokrates'in iç sesini şeytanla ilişkilendirirken ya da Greklere ait bütün bir hikmetin şeytânî olduğunu ilan ederken hiç vicdanları sızlamamıştır–Hıristiyanlık'ın, Doğu'daki kolları söz konusu olduğunda bile, nihayetinde Grek hikmetinin cazibesinden vazgeçemediği ortada olunca, bu, en hafif ifadeyle, keyfî bir lüks olmaktadır.

Teolojinin kapalı alanında dışa uzanan iki açılım mevcuttur; bunlar marifet (*gnosis*) ve duadır (*liturji*). İrfanın Sınırsız'a doğru açılım yaptığı ortadadır; fakat aynı zamanda kutsala ait resmî dilin, bu dil ister mabedlere ister tabiata ait olsun, aklın (*sapience*) tamamlayıcısı ya da uzantısı gibi olduğunun da bilinmesi gerekmektedir. Zira güzellik, tıpkı hakikat gibi, sakin ve cömerttir; tutku boğulmalarına ve kelimeler üzerinden yapılan münakaşalara karşı ilgisiz ve bütün bunlardan âzâdedir. Kutsal sanatın sebeplerinden biri –tenakuz gibi görünse de– bilge kişinin aklîliğine olduğu kadar, sıradan insanın tahayyülüne de hitap etmesi ve bu şekilde aynı anda her iki hissiyatı da tatmin etmesi ve bu hissiyatları kendi ihtiyaçları doğrultusunda doyurmasıdır.

Kutsal dilde bulunmayan, diyalektiğe ait aşırılıklar söz konusudur, ama insan lisanı bu tarz cüretkârlıklardan ürkmemektedir; bu da insanın bu aşırılıklarda bir maksat bulmak zorunda olduğu ya da gayretinin bu şekilde karşılık bulacağı sonucuna götürmektedir. Bir Budist metninde şöyle denmektedir: "Seni cehenneme sürüklese de, bir mürşide uymaktan vazgeçme". Buna benzer bir ifadeye İslâm metinlerinde de rastlanmaktadır: "Sana ebedî cehennem ateşini layık görse bile, Allah'ın takdirine razı

ol". Bu ifadeler lafzî olarak çelişiktir; zira bir mürşide sahip olmanın yeter sebebi onun kişiyi Cennet'e ulaştıracak olmasıdır ve aynı şekilde Tanrı'da ve O'nun sayesinde mutlu olmak da kurtuluşa karşılık gelmektedir. Fakat yine de bu ifadelerin bir hikmeti vardır, hem de bariz biçimde; aksi takdirde manevî bağlamlarda yer almaları söz konusu olmazdı. Burada mevzu bahis olan, egonun tamamen tecrit edilmesidir; tasvirin abesliği ise dehşetin etkisini garanti etmektedir. Kişi, tasvir edilen şeyin aynen öyle olması mümkün değilse bile, "sanki öyleymiş gibi" davranmalıdır. Burada amaç yalnızca, duygusal iradîlik (*volontarisme*) noktayı nazarından, başka vasıtalarla elde edilmesi güç olan radikal bir manevî tavrı elde etmektir. Bu son açıklama, söz konusu sırrı çözecek anahtar sunmaktadır. İradeci mistisizm sıklıkla, acele çareler, gelişi güzel ortaya konmuş deliller ya da cerrahî şiddet vasıtasıyla hareket etmektedir; zira ancak bu sebepten ötürü, saf ve basit hakikat, bu düzeyde, geçersiz bir soyutlama olarak görülmektedir. Bir "Gnostik" ya da "rûhânî" için ise buna tamamen zıt bir etki söz konusudur; mübalağalara vesair baskı taktiklerine karşı kayıtsız olan böyleleri, bizatihi hakikati anında alma durumundadırlar; çünkü o hakikattir ve çünkü hakikat onları ikna eden ve cezbeden yegâne şeydir.

Bununla birlikte, söz konusu diyalektik ve kutsal dil arasında katı bir ayrışmanın olmadığı da doğrudur. İrfanın da (*gnosis*) abes düsturlar kullanması mümkündür; ama o bunu vecize ya da katalizör yoluyla ve aklî sezgiyi var saymak sûretiyle yapmaktadır. Dolayısıyla, bilgenin "Brahma olduğu" söylendiğinde, metafizik bakımdan aslî ve beşerî açıdan belirleyici, ama başka ilişkiler de söz konusu olduğundan fenomenolojik olarak kapsamlı olmayan bir ilişkiyi –belirgin hale getirme adına– ayrı tutmak için bir etki-tasviri öne sürülmektedir.

Sûfîlerin diyalektiğini "yedi peçe dansı"na benzetmek mümkündür. İhmale, istismara ve saygısızlığa maruz kalması ve aşağılanması mümkün olan hiçbir şeyin paylaşılmaması gerektiği ve doktriner bilgi ile metodik kavrayış arasında bir denge sağlanmasının elzem olduğu düşüncesiyle yola çıkan bu diyalek-

tik, manevî hakikatleri derin çetrefilliklerle sarıp sarmalamaktan hoşlanmaktadır. Bu hakikatleri ya da onların var olduklarını kabul etmek için ihtiyacımız olan tek şey, onların arkasında yatan amili bilmektir.

Bu noktada isabetli görünen bir mülâhaza da şudur: –Belli bir tür kutsiyete değil– bizatihi kutsiyete, tahayyül edilebilecek her türlü niteliği ve dolayısıyla mümkün olan her hikmeti atfeden istismarcı görüşe karşı koymak zorundayız; zira bu şekilde, "azizlerin hikmeti" –hangi aziz olduğu önemli değil– sırf "tabiî aklîlik" konusu olan bu tarz metafiziğin karşısına konmuş olmaktadır. O halde kutsiyet olgusu iki şeyden oluşmaktadır: Aşkın olana ve öteki dünyaya ya da "Tanrı"ya ve "Cennet"e nazaran, bir yandan düşünceye ve iradeye ait dışlayıcılık, diğer yandan da yoğunluk. Dolayısıyla kutsiyet, en genel anlamıyla, aslen, dinî bir amentü temelinde bir dışlayıcılık ve yoğunluk konusudur. Mucize sergileme yeteneği de olağanüstü yolla ilham edilen bu iki niteliğe dayanmaktadır. Hikmet durumunda, manevî davranışın dışlayıcılığını ve yoğunluğunu belirleyen şey, aklî bilginin derinliği ve genişliğidir; gerçi her iki mükemmellik hali bir araya gelebilmekte ve birbirine nüfuz edebilmektedir. Burada herhangi bir uyumsuzluk ya da katı bir ayrım yoktur; zira bir yandan "Rûh istediği yerden esmekte", diğer yandan insan daima insan olarak kalmaktadır.

Beşerî sınırın, kendisini yalnızca doktrinle ya da diyalektikle alakalı bir seviyeye yerleştirmediğini söylemeye gerek yoktur; zira İsâ Mesih tarafından damgalanan Rabbânî aşırılıkları tartışırken, bu hususa zaten işaret etmiştik. Gelenek tarafından kutsanan ya da müsamaha gösterilen birtakım aşırı uygulamalar da benzer türdendir; bilhassa Hinduizm'de belli görüşler veya tavırlar genelde tamamen anlaşılmaz olmasa da, kesinlikle hurafe noktasına varacak kadar orantısızdır. Bu durumları, bir yandan geleneği kendi aslî saf halinde muhafaza etme endişesiyle –ki bu durumda suiistimallere başka suiistimaller yoluyla karşı konul-

maktadır–, diğer yandan da insan tabiatına has bir totaliterlikle açıklamak mümkündür. Saflık adına duyulan söz konusu endişe, toplulukların dakik, dolayısıyla keskin ve pratikte ölçüsüz bir dile ihtiyaç duydukları, aksi takdirde öğretilerin silinip gideceği kabulüyle birleşmektedir.

Fakat yine de bu aşırılıkların bir kısmında, muhtemelen, olumsuz ihtimalleri geleneğin kendi dairesinde tüketme eğiliminde olan bir gerçekçilik mevcuttur. Bilgece takdir edilmiş kusurlar içeren Kutsal Kitapların, ya da karanlık güçlerden gelecek malum tepkileri, bir şekilde engelleyici ve disiplinli öngörü yoluyla asgariye indirmek için, ilahların yanı başında canavarların veya meleklerle yanyana iblislerin yer aldığı kutsal sanatın durumu da bir parça böyledir.

Meşru veya manevî ve geleneksel olarak mubah olan çeşitlilikler veya hatta farklılıklar varsa eğer, bu, nihai olarak kendi farklı kombinasyonlarıyla birlikte üç temel insan tipi bulunduğu içindir. Bunlar; tutkulu, duygusal ve aklî insan tipleridir.[12] Her insan "dünya"ya yerleştirilmiş bir "ben (nefs)"dir; bu dünya, "biçimler"i, "ben (nefs)" ise "arzular"ı içermektedir. Bu durumda cevaplanması gereken büyük soru, bir insanın, kendi tabiatına bağlı olarak, insan varoluşuna ait bu dört gerçeği en başından nasıl algıladığı ya da yorumladığıdır; zi-

12. Bazı kelimelerin değersizleştirilmiş olması sebebiyle, "duygusal" ve "aklî" kelimelerini, yaygın lisanlarda yer aldığı üzere,"duygusal"a pejoratif, "aklî"ye profan ve banal şeklindeki ince manalar atfetmeksizin, kendi yerli yerinde ve nötr manalarında kullandığımızı belirtmek durumundayız. "Duygusal", ister âdî ister yüce, ister aptal ister akıllı, ister dünyevî ister kutsî olsun, duyguya taalluk eden şeydir; "aklî" ise, ister doktriner ister metodik, ister ayrıştırıcı, ister tefekkürî olsun, akla taalluk eden şeydir. Buna göre, "aklî" kelimesi, "duygusal" kelimesinin sahip olduğu kararsızlığa sahip değildir; zira duygu yatay ve mübhem bir melekedir, akıl ise –sırf aklîlik veya mantık değil– tanımı gereği, dikey ve yükselen bir melekedir.

ra kişinin ait olduğu manevî tipi belirleyen şey, kendiliğinden olan bu kavrayıştır.

Tutkulu insan için, varoluşun mümkün olgularında, yani muhtevalarıyla birlikte dünyada ve bende (nefs), insanlarda ve eşyada, iyi amellerde ve günahta pratik anlamda mutlak olan bir şey mevcuttur; bu insan için Tanrı bir çeşit soyutlama, *a priori* olarak alakasız bir arka plan biçiminde görünmektedir. Tutku ona hükmetmekte ve onu görüntüler dünyasının içine çekmektedir;[13] dolayısıyla onun yolu her şeyden önce bir pişmanlık yoludur. Bu kişi ya katı zühdcülük yoluyla kendini kurtaracak ya da kutsal savaşta veya Tanrı'ya köle olarak kendini feda edecektir. Tutkulu insanın, kelimenin tam anlamıyla bir âkil olması asla mümkün değildir. Ona uygun olan öğreti, tehditlerden ve vaadlerden, tutkuyla karışmış bir aklîliğin gerektirdiği asgarî seviyedeki metafizik ve eskatolojiden oluşmuştur.

Aklî insan için ise, aksine, varoluşun mümkün gerçekleri ta en başından oldukları üzere, berraka yakın bir halde görünmektedir; aklî insan, "ben ne istiyorum" diye sormadan önce, "dünya nedir" ve "ben neyim" diye soracaktır ki bu hal, başından itibaren, biçimlere ve arzulara yönelik belli bir tecrîde sebep olmaktadır. Bu insanın, dünyevî yansımaları yoluyla parlayan semâvî gerçekliklerle münasebette hissî bağlılıklara maruz kalabileceği doğrudur; en müfekkir çocuk bile, çevrelendiği insan çölünde, kendisine, kaybedilmiş ve içkin bir cennete ait hatıralar gibi görünen şeylere güçlü bir şekilde bağlanabilir. Yine de özünde tefekkür halinde olan insan için gerçek olan görünmeyendir; "hayat ise bir rüyadır". Onda hayvânî tutkunun yerini Platonik güzellik duygusu almıştır.

---

13. Ayrıca, sırası gelmişken belirtelim ki bu, "kültür"ün büyük bir kısmının üstlendiği roldür: İnsanı zehirli düşlerin ve zihnî tutkuların kör vadilerine çekmek; insanı "elzem olan tek şey"den sinsice uzaklaştırmak; onu Cennet'in lezzetinden mahrum bırakmak. 19. yüzyılın büyük romanları, bilhassa, bu amaç için ortaya çıkmıştır; bu romanlar, Altın Efsane ve Şövalyeliğe has aşk maceralarının modern ve merkezden uzaklaşmış ikameleridir.

Üçüncü insan tipine karşılık gelen duygusal insanı ise musikişinas insan tipi şeklinde isimlendirmek mümkündür. Bu insan, aklî insan tipine olduğu kadar tutkulu insan tipine de meylettiğinden ve gerçekte her iki tipte de temsil edildiğinden, ara ihtimale karşılık gelmektedir.[14] Ondaki baskın ve etkili unsuru oluşturan şey sevgi ve ümittir; bu insan derhal dindarâne tezâhürlere, tercihen musiki içeren ibadete vurgu yapacaktır. Bu bir mutluluk, aynı zamanda da nostalji maneviyatıdır.

Bütün bunlar, dünyevî *Mâyâ*'yı aşmak için üç temel yolun bulunduğu anlamına gelmektedir: Birinci yol, tövbe yoluyla egonun ezilmesi; ikinci yol, tutkulu enerjinin semâvî musikiye çevrilmesi; üçüncü yol ise yanılsamayı küle çeviren ya da onu tekrar kendi aslî özüne döndüren ferasettir.

Bu üç halin ya da insan tipinin, etnik, kültürel vesair faktörlerin de etkisiyle daha da karmaşıklaşan çeşitli kombinasyonlara yol açtığını söylemeye gerek yoktur. Dolayısıyla, burada göz önünde bulundurmamız gereken şey, sadece farklı fertleri karakterize etmelerine binaen bu üç tip değil, aynı zamanda bu tiplerin aynı fertteki ve hatta belli biçimde her bir fertteki mevcûdiyetidir.[15] Fakat bizi burada ilgilendiren şey, insanın karmaşıklığı değil, bilakis insanlar arasındaki farklılıklardır; bunlar, geleneksel düşünceyi oluşturan örtme ve açma oyununu elzem kılan, manevî yeteneklerin farklılığı ve bilhassa kadim insanın bölünmeye uğramasıdır.

14. Bu örnekte saf profan hal, ferdiyetçi lirik şiirdir. Bu, ilke olarak –otantik ve tabii, ne bozulmuş ne de yıkıcı olmak şartıyla– romandan daha az zararlıdır; çünkü bir kere ifade biçimi kısadır, ayrıca şairin ferdîliğini aşan kozmik bir güzellik tarafından ilham edilmektedir. Benzer bir durum musiki için de geçerlidir.
15. "Korku", "sevgi" ve "bilgi" üçlüsünü ifade eden söz konusu türler, gnostisizmin "maddî", "psişik" ve "ruhî" şeklindeki üç türüyle fazlaca uyuşmamaktadır. Maddî, asla manevî bir tür değildir; tutkulu daima bir psişik türdür, hissînin ise bir ruhî olması mümkündür ama normalde psişik kategoride görülmektedir.

Kutsal Kitaplarda mevcut olan görece naiflikleri, ilâhî beklentilerin gölgesinde gelişen beşerî sınıra atfetmek, son derece cazibdir. Daha sonra ileri süreceğimiz üzere, söz konusu sınır, dönüşüme uğramış ve tamamen farklı bir manada anlaşılmadığı sürece, bu iki husus arasında hiçbir bağlantının bulunmadığını söylemeye gerek bile yoktur. Fakat modern metin tenkitçileri Kutsal Kitaplarda yer alan bariz bilimsel hatalardan hareketle bu kitapların aleyhinde delil oluşturabileceklerine inandıklarında, kastettikleri şey bu tür bir dönüşüm değildir elbette. Şu halde, mesela Tekvîn kitabındaki –naif kabul edilen– gerçekler, Kitâb-ı Mukaddes'in yanlış olduğunu değil, bilakis, insanın fazla bilgiyi taşıyamayacağı için daha fazlasını bilmemesi gerektiğini göstermektedir. Şüphesiz hiçbir bilgi haddizatında zararlı değildir ve eşyanın tabiatında mümkün olan her bilgiyi manevî olarak özümseyebilecek insanlar daima vardır; fakat son asırların tarihi açıkça göstermektedir ki ortalama insan ancak, en temel tecrübe yoluyla elde edilen evrensel ve asırlık dolayısıyla normal bilgiyi kaldırabilmektedir. Bilim insanının fizik bilimine dalmasıyla birlikte sadece dinini kaybetmediği, aynı ilkeden hareketle, duyu-üstü bilgiye –yani hayata anlam veren yegâne bilgiye– ait sonsuz boyuta da kendini kapadığı bir vakıadır.

Kutsal Kitaplar'da Cennet "yukarıda", "semâda" yer alacak biçimde sunulmaktadır; çünkü gökkubbe tecrübe ve duyu yoluyla kavranabilen tek yükseklikti r. Kıyas yoluyla, cehennem de "aşağıda", "yeryüzünün altında", karanlıktadır, kasvettir, tutsaklıktır. Benzer biçimde Asyalılar için de samsara'ya bağlı yeniden doğumlar –ne cennete ne cehenneme ait olduklarında– "yeryüzünde", yani tecrübe yoluyla kavranabilen tek düzlemde gerçekleşmektedir. Vahiy açısından önemli olan, önemsiz vakıalara dair kesin olmayan bilgi değildir; sembolizmin etkisidir. O halde hiçbir vakıanın bu anlamda tamamen önemsiz olmadığı doğrudur; aksi takdirde kendisi de var olmazdı. Fakat insanın normal tecrübesinden kaçan ve bilimciliğin şuurumuzda ve aynı zamanda hayatımızda biriktirdiği sayısız vakıalar, ancak onlara ihtiyacı olmayanlar için manevî açıdan anlaşılırdır.

Kadim insan, sembolik ifadelerde mündemiç olan maksatlara karşı son derece duyarlıydı; bir yandan söz konusu ifadelerin asırlardır süren etkisi, diğer yandan kadim insanın her açıdan tamamen akıllı bir varlık olduğu gerçeği bunu göstermektedir. Bu insan, Âdem ve Havvâ hikâyesi kendisine anlatıldığında, hikâyenin neden bahsettiğini öyle açık biçimde kavramıştır ki – bu aşikârlık esasen hayret vericidir–, "neden" ya da "nasıl" diye sormak aklına bile gelmemiştir; zira bizler Cennet'e ve Cennet'ten Düşüş'e ait hikâyeyi ruhumuzda ve bedenimizde taşımaktayız. Aynı şey bütün eskatolojik sembolizm için de geçerlidir. Öteki dünyanın "ebedî" oluşu, her şeyin üstünde, buradaki dünyaya münasebetle bir zıtlığa, kayıp giden ve dolayısıyla "beyhude" ihtimallerden oluşan kendi dünyamızın karşısında yer alan bir mutlaklık boyutuna işaret etmektedir. Önemli olan da budur, başka hiçbir şey değil; sûretin ilâhî maksadı da budur. Rûh göçüyle alakalı sembolizmlerde ise, aksine, bu "beyhudelik", en azından belli bir dereceye kadar ve bakış açısındaki derin bir farklılıktan hareketle, öteki dünyaya da uzanmaktadır; orada da kişinin, kendi bedenindeymiş gibi, sembolün şaşırtıcı maksadının farkına varıldığı andan itibaren, hiç kimse "neden" ya da "nasıl" sorusuyla ilgilenmemektedir.

Bilimcilik (*scientism*) tarafından damgalanmış olan insanda, altta yatan maksatlara yönelik sezgi ortadan kalkmıştır. Dahası, Gerçek Olan'ın duyu-üstü boyutlarına bedihî olarak kapalı olan bilimcilik, insanı kara cahil durumuna düşürmüş, bunun sonucunda da tahayyülünü tahrife uğratmıştır. Modernist zihniyet, melekleri, cinleri, mucizeleri –kısacası, gayr-i maddî olan ve maddî olarak açıklanamayan bütün olguları– salt "subjektif" ve "psikolojik" bir şeye indirgemek istemektedir; hâlbuki bu ikisi arasında en ufak bir bağlantı bile yoktur, tabiî eğer ruhsal olanın da madde-dışı bir cevherden –ama objektif olarak– meydana geldiği, bir vakıa değilse. Çağdaş bir teolog, bir seferinde, Hz. İsâ'nın göğe yükselmesi hadisesinden bahsederken, alay edercesine, "Peki bu kozmik seyahat nerede sonlandı?" diye sormuştu. Aslında bu beyan, "çağımıza ait" olmak isteyen belli bir zihni-

yet yapısının, halinden memnun ahmaklık derecesi için bir ölçü görevi görmektedir. İsâ Mesih'in neden gökyüzüne "çekildiği"-ni, onu gözlerden gizleyen bulutun manasının ne olduğunu[16] ve aynı zamanda neden İsâ Mesih'in "aynı şekilde geri geleceği"-nin söylendiğini açıklamak son derece kolaydır. Bu hususlardan her biri, geleneksel kozmogonilerin ışığında kolayca anlaşılabilecek kesin bir gerçekliğe karşılık gelmektedir. Anahtar, bir kozmik mertebeden diğerine geçişin, daha düşük mertebede, hem "teknik" hem de sembolik, dolayısıyla daha üst durumu kendi tarzında yansıtan değişimler yoluyla ilan edildiği gerçeğinde yatmaktadır. Bu durum, eşyanın tabiatında mündemiç olan bir silsileye göre gerçekleşmektedir.

Durum ne olursa olsun, modern bilimin kusuru, esasen, evrensel sebep-sonuç ilişkisiyle alakalıdır. Bu tespite, bilimin felsefî sebep-sonuç ilişkisiyle değil, olgularla ilgilendiğini ileri sürerek itiraz edileceğine hiç şüphe yoktur, fakat bu doğru değildir; zira evrimciliğin bizzat kendisi, gerçek sebepleri reddetmenin bir neticesi olduğu farzedilen bir organ-büyümesinden (*hipertrofi*) başka bir şey değildir ve gerek bu materyalist reddetme, gerek onun evrimci telafisi, bilimle değil felsefeyle alakalıdır.

Bununla birlikte, ama tamamen farklı bir bakış açısından hareketle, ilerlemecilerin, dinin artık işe yaramadığını düşünmekte tamamen haksız olmadığını da söylemek durumundayız. Geleneksel dindarlığın işleyiş biçimini oluşturan ferdî ve hissî tartışma yöntemi, vicdanlara dokunma yeteneğini tamamen kaybetmiştir ve bu durum modern insan dinsiz olduğu için değildir, bilakis normal dinî iddialar –eşyanın esasına yeterince inememelerine ve gerçekte bunu daha önce yapmak zorunda olmamış ol-

---

16. Bu, oksijen ve hidrojenden oluşan bir bulut değildir; bilakis daha yüksek bir âleme girmek üzere olan bedeni taşıyabilmek için görünür kılınmış madde-üstü bir özdür. İlyas'ın "ateş arabası", keza Bâkire'nin çeşitli görünümleri sırasında görülen "ışık hâlesi" de aynı manadadır. Bütün bunların peri masalıyla ya da "bilinçaltı psikolojisi"yle hiçbir ilgisi yoktur.

malarına binaen– bir şekilde köreldikleri ve psikolojik dille ifade edecek olursak sebep-sonuç ilişkisine yönelik belli ihtiyaçları karşılamada başarısız oldukları içindir. İnsan topluluklarının, bir yandan zamanla bozulmaya uğruyor, diğer yandan da, eskidikçe, hatayla karışık da olsa tecrübe biriktiriyor olması, kendinde çelişik bir durumdur. Bu, tesirli olmak isteyen her bir "manevî rehberliğin" dikkate alması gereken bir durumdur; ama ortak hatadan yeni neticeler çıkarmaya çalışarak değil, aksine, duygusal değil aklî olan daha yüksek bir düzenden elde edilen iddiaları kullanarak. Bu yolla, en azından bazıları kurtuluşa ulaşacaktır – ki bunların sayısı, tahmin edilenden çok daha fazladır–; bilimci ve demagojik "manevî rehberlik"le ise kimsenin kurtuluşa ulaşması söz konusu değildir.

"Beşerî sınır" kavramını, bütün psikolojik ve dünyevî çağrışımlardan bağımsız olan, daha yüksek bir manada anlamak da mümkündür. Bu durumda tamamen yeni bir boyuta giriyoruz demektir ki bunu, düşünce değişimleriyle karıştırmamaya dikkat etmek gerekmektedir. Söylemeye çalıştığımız şey, bu kavramın, belli beşerî farklılıklar takdirî olarak İlâhî Aklîlik'te ön görüldüğü sürece, ilâhî düzene ve Logos mertebesine de eşit derecede uygulanabilir olduğudur. Bu durumda konu, esasen beşerî zaaftan kaynaklanan farklılıkların gereksiz fazlalığıyla değil, İlâhî Rahmet tarafından takdir edilen intibaklarla ilgilidir. Şüphesiz burada küllî bir ilke farkı bulunmamaktadır; fakat kare ile küp veya beyazlık ile aydınlık arasındaki farka benzer şekilde, bariz bir boyut farkı söz konusudur.

Dinî farklılıkların, ifade etme biçimlerindeki farklılıklardan daha öte bir şey olmadığı söylendiğinde bu, peşinen ve soyut anlamda buna kani olanlara geçici olarak yeterli gelebilir; ama somut olarak işin ayrıntılarına giren biri için hiç de yeterli değildir; zira kişi bu ifade ediş biçimlerinin neden sadece üslup farkları şeklinde değil de bu denli birbiriyle uyuşmayan tasdikler biçiminde izhâr edildiğini bilmeye ihtiyaç duyacaktır. Fark-

lı geleneksel öğretilerin, "farklı bakış açıları"nı, dolayısıyla Tek Hakikat'in farklı "yönler"ini ifade ettiğini söylemek yeterli değildir; bunun kaçınılmaz olarak böyle olduğunun, başka türlü olmasının imkânsız olacağının, zira bir ifadenin, küllî Hakikat için tamamen yeterli bir anahtar görevi görmekle birlikte asla kapsayıcı olmadığının da bilinmesi gerekmektedir. Aynı şey fizikî tecrübe için de geçerlidir. Bir manzarayı, geçerliliği hususî olan bir tasvirle sunmak imkânsızdır; zira hiç kimsenin söz konusu manzarayı aynı anda bütün yönleriyle görmesi mümkün değildir; hiçbir müşâhedenin, eşit biçimde imkân dâhilinde olan başka müşâhedelerin varlığına ve geçerliliğine engel olması da mümkün değildir.

İnsan için, bağlı olduğu dinin dayandığı tarihî vakıalar, birer vakıa ve dolayısıyla gerçeklik olmaları sebebiyle, o dinin dışlayıcı meşruiyetini ispatlamaktadır. Tanrı için ise aynı vakıalar, sembolcü ve mantıklı bir gösterge olmanın ötesinde bir değer ihtiva etmemektedir; bundan dolayı da, tıpkı bir göstergenin veya sembolün yerine –geçerli sebep olması durumunda–, başka bir gösterge veya sembol konulabileceği gibi, söz konusu vakıaların yerine de başka vakıaların konması mümkündür. Aslî muhteva daima, hem semâvî hem kurtarıcı, ama ortada tek bir bakış açısı olmadığından farklı şekillerde yaklaşılabilen aynı hakikattir. Kutsal Kitaplar'da yer alan çelişkiler ve daha düşük derecede de olsa azizlere ait müşâhedelerdeki uyuşmazlıklar da buna işaret etmektedir.

Her dinî inanç, yalnızca ilgili inancın yüce ve çürütülmez göründüğü bir bakış açısı üzerine temellenmiştir. Bu kanaati paylaşmamak, böyle bir şey Tanrı'ya muhalefet anlamına geleceğinden, sadece sapkınlıkların en kötüsü olmakla kalmamakta, aynı zamanda bu, iki kere ikinin dört ettiğini görmemek anlamına geleceğinden, mantıksızlıkların da en beteri olmaktadır. Batı'daki herkes, Hıristiyanlık'ın doğru olduğuna yönelik hissiyatın temelinde neyin yattığını bilir; fakat diğer dinlerin bu hissiyata karşı neden direnç gösterdiğini bilen fazla kişi yoktur. Hıristiyanlık, tartışmasız biçimde, –kaçınılmaz olarak evrensel ve

dolayısıyla çoklu değere sahip mâhiyeti bakımından değil, ama– dolaysız ve lafzî ifadesi bakımından günahkârları, yani "hekime ihtiyacı olanlar"ı hedeflemektedir. Budizm'in çıkış noktası acı çekme olduğu gibi, Hıristiyanlık'ın çıkış noktası da günahtır.[17] Hinduizm'de olduğu gibi İslâm'ın çıkış noktası ise bizatihi insandır –burada en eski din ile en yeni din, paradoks biçiminde, bazı hususiyetlerde birleşmektedir. Bu durumda Hıristiyanlık'ın bakış açısı –ki bu bakış açısının gerçekliği, dışarıdan bakıldığında, en güçlü "delil" oluşturmaktadır– insanın ve insan tabiatının tek bir yönüyle, kesinlikle gerçek, ama ne benzersiz ne de kapsayıcı olan bir yönüyle sınırlı görünmektedir. Hârikulâdelikler, bunların ne olduğu önemli değil, bu kanaati geçersiz kılacak türden şeyler değildir; zira söz konusu kanaat eşyanın tabiatına ve olgusal olan hiçbir şeyin Hakikat'in önüne geçemeyeceğine işaret etmektedir.

Fakat burada önemli olan, ayrıştırıcı farklılaşma değil, fikir birliğidir ve fikir birliğini göz önünde bulundurmadan farklılaşmadan bahsetmenin bir faydası yoktur. "Bilim"le, sırf bu tarz bir program ya da yöntemle belirlenen, çok sınırlandırıcı ve felsefî açıdan istismar edici bir bilgi değil de –doğrudan kontrol edilebilir olsun veya olmasın– gerçek şeylere taalluk eden bir bilgi kastediliyorsa, o halde din, küllî hiyerarşinin, dengenin ve kozmik ölçekte hareket eden ahenklerin ilmi olmaktadır; o, Tanrı'nın hem hâricîleştirici Tezâhürünü hem de içselleştirici Cazibesini açıklamaktadır; bunu yapan ve a *priori* ve kendiliğinden yapabilecek olan da yalnızca odur.

17. Bizzat günah fikrinin, daha yüksek bir düzleme dönüşmeye maruz olması bir yana –bu durumda günah, tecrübe eden egonun temsil ettiği veya egonun özel bir yönüne sahip olan varoluşsal iridalsizlikle özdeşleşmektedir – İnciller'de, ahlâkî alternatifin ötesine geçen ve evrensel manası anında anlaşılır olan birçok deyiş yer almaktadır. Bununla birlikte, uygulama açısından konuşacak olursak, bizatihi Hıristiyan dini günah fikri üzerine temellenmektedir.

Yeni Ahid'de yer alan Mektuplar'ın ilâhî yolla ilham edilmiş olduğuna şüphe yoktur; fakat bu ilham ikinci dereceden ilhamdır ki bu durum onların, Hz. İsâ'nın ve Hz. Meryem'in sözleri ya da Mezmurlar gibi aracısız Vahye dayanmadığı anlamına gelmektedir. Bu durum, söz konusu ikincil ilhamda, Rûh'un bizzat konuşup konuşmadığına veya konuşmayı tamamen insana yaptırıp yaptırmadığına bağlı olarak, derece bakımından yeni bir farklılaşma olabileceğini açıklamaktadır. O halde söz konusu örnekte insan bir azizdir, ama Kutsal Rûh değildir. Söz konusu havari [Pavlus] birtakım tavsiyelerde bulunurken, bunu Paraklit'in etkisi altında değil de kendi başına yaptığını belirtmek sûretiyle, söz konusu ayrımı ortaya koymaktadır. "Evlilere ise şunu emrediyorum, daha doğrusu ben değil, Rab emrediyor": Burada konuşan kesinlikle Rûh'tur. "Bâkire olanlara gelince, Rab'den onlarla ilgili bir emir almış değilim. Ama Rabbin merhameti sayesinde güvenilir biri olarak ulaştığım hükmü söylüyorum": Burada konuşan ise beşerdir. Keza burada konuşan da: "Geri kalanlara ise Rab değil, ben söylüyorum" ve yine burada konuşan da: "Ama [dul] kadın olduğu gibi kalırsa daha mutlu olur. Ben böyle düşünüyorum ve sanırım bende Tanrı'nın Rûhu vardır" (I. Korintoslular 7:10, 12, 25, 40).

Burada kendimizi "beşerî sınır"ın karşısında bulmaktayız; fakat bu sınırın bir derecesi daha vardır. Söz konusu tavsiyede bulunan havariyi takip eden Katolik teologlar, sonradan bütün rahipler için bekâret kuralını[18] ihdas etmek sûretiyle konuya müdahil olmuşlardır ki bu kural, evlilik sakramentine fazla zâhirî bir amaç yüklemeye ve bu şekilde cinselliğin manevî yönlerini unutmaya denk gelen bir tedbirdir.[19] Bunun olumlu sonucu, belli

---

18. Hiç de daha az Hıristiyan olmayan Ortodokslar ise böyle bir sonuca ulaşmamışlardır. 10. yüzyıla kadar Katolik rahipleri evleniyorlardı. VII. Gregory, isyana ve piskoposlara ve papalık elçilerine kötü muameleye kadar varan şiddetli direncin ardından, II. Nicolas'ın ve II. Alexander'ın aforozlarını yenilerken, nihayet ruhban sınıfının bekâr kalmasını uygulamaya koymayı başarmıştır.
19. İncil'de, Pavlus'a ait iki âmile, yani kendine hâkim olamayanlar için benimsenen bedeni teskîn etme ve üremeye değil de –belli bir tarzda

bir kutsiyet türünün ortaya çıkmasıdır; olumsuz sonucu ise, Rönesans'ta ve onun yan etkilerinde zirveye ulaşan her çeşit dengesizliğin sebebi olacak şekilde gerilim oluşturmasıdır. Bu, belli bir Hıristiyanlık'a ait, ahlâkî açıdan gerçek dışı ve manevî bakımdan dar olan bir melekleştirmeciliğin (*angelism*), sonraki tabiatçı patlamaların yegâne sebebi olduğu değil, söz konusu patlamalara ciddi katkıda bulunduğu ve günümüzde de bunun sonuçlarının acısını çektiği anlamına gelmektedir.

Genel anlamda, dikkate alınan şey eşyanın tabiatı olduğunda, fakat yine de teolojik maksatları ya da mistik değerleri hafife almaksızın, insan, Hıristiyanlık'ın –günah bilinci ve insanın günahkâr tabiatı üzerine temellendiği sürece– günaha ihtiyaç duyduğu ve hatta, böyle bir bakış açısı için günahın cinsellik olduğu gerçeği göz önünde bulundurulduğu takdirde, bir ölçüde, buna uygun bir ahlâk teolojisi oluşturmak sûretiyle günahı yarattığı intibaına kapılmaktadır.[20] Diğer geleneksel bakış açılarında ise, kendinde nötr bir şey olan cinsellik, belli bir manevî şarta bağlanmak sûretiyle, aslî olarak olumlu bir şey haline gelmektedir. Günahın, cinsel olsun veya olmasın, her zaman zararlı ve yasaklanmış bir fiil olduğu muhakkaktır; fakat aynı zamanda günah, daha da temel anlamda, kendinde profan bir dikkat dağıtıcı, haz adına haz, dolayısıyla Tanrı'yı unutma ve dünyevî yabancılaşmadır.[21] Din-

---

Kana mucizesiyle sembolize edilen– birlik sırrına vurgu yapmak sûretiyle "onlar artık iki değil, tek bedendir" [Markos 10:8 – ç.n.] denmektedir. Hem iffetli görünme hem ikiyüzlülük olan ahlâkî refleksin tuzağından kaçınmak önemli ise, buna zıt olan tuzağı, yani doğalcı ve yaşamcı olan ve küstah ve hürmetsiz pervasızlığı sebebiyle insanın manevî vakarına muhalif olan cinsellik konusundaki gevşeklik şeklindeki tuzağı reddetmek daha da önemlidir. Cinsellik ya kutsaldır ya da kutsal değilse insan-altıdır.

20. Teolojik olarak değil, Öz olarak. Kilise Maniheist değildir; evliliği kutsamaktadır, ama evlilik hem daha az iyi hem de ehven-i şer olarak görülmektedir; bu da –eşyaya derinlemesine bakıldığında– fikirlerin "günah" fikriyle ilişkilendirilmesini haklı çıkarmaktadır.

21. Kendilerinde, Rönesans'a yönelik bir suçluluk kompleksinin, bilim dünyasına yönelik bir aşağılık kompleksiyle birleştiği dinî otorite-

darlık, tabiatı ister günah olarak dışlasın, ister sakrament olarak içine alsın, belli bir monotonluktan uzak değildir. Kurtuluşun teminatı da esasen, içinde bulunulan şartlara ve üstlenilen görevlere bağlı olarak ve tabii düzenden gelecek destek ne olursa olsun, bütün gerekleriyle birlikte insanın kalbini Allah bilincinde sabit kılmasında yatmaktadır.

Dâvûd'a ve Süleyman'a yüzlerce eş bahşeden Yahudilik ile Peygamber'e dokuz eş bahşeden İslâm'ın, Pavlus'a ait söz konusu bakış açısını paylaşmaktan uzak olduğu malumdur. Genel olarak Hıristiyan teologları, Sâmî çok eşliliği konusunda hiçbir geçerli açıklamaya sahip değildir –gerçi kabul edilemez görüşler de yok değildir[22]– ki bu da, kesinlikle her bir Batılının değilse bile, uzun yıllardır Batı'da hâkim olan karakteristik ve dolayısıyla ortalama bakış açısının gözden kaçırdığı bir boyutun olduğunu göstermektedir. Kendi seviyesinde olabileceği kadar yüksek etkiye sahip olan, tabii şeylere yönelik bu tek taraflı müşâhede, arkasından, sadece İslâm'la ilgili değil –ki bu hiç de şaşırtıcı bir şey olmayacaktır– aynı zamanda Kitâb-ı Mukaddes dünyasıyla ilgili olarak da son derece talihsiz yanlış yorumları getirmektedir.

Mûsevî Şeriatı, dünyanın sonuna kadar, bütün zamanlar için verilmiştir; ona hiçbir şeyin eklenmesi ve ondan hiçbir şeyin çıkarılması söz konusu değildir. Bu, Yahudilik'in iddiasıdır ve çürütülemezdir. Yine de, pratik üzerinden konuşacak olursak, Hıristiyanlık bu Şeriatı hükümsüz kılmıştır; çünkü Hıristiyanlık'a

---

ler mevcuttur; bunlar "masum" diye tabir ettikleri seküler eğlenceler konusunda hayrete düşürücü bir müsamaha sergilemektedir. Bilimsel ilerlemede ve bu ilerlemenin sebep olduğu geri alınamaz karmaşada, imanını kaybetmediğin sürece bir beis yoktur; yani ıslanmadığın sürece suya atlamanda bir sakınca yok.

22. Mesela Mezmurlar kitabının yazarına –yani Dâvûd'a– başa çıkılamaz bir şehevî zaaf atfetmek, buna karşılık sıradan ve her bir papaza tam tersi bir erdem atfetmek kabul edilemez bir şeydir.

göre "Rûh hayat vermekte, lafız ise öldürmektedir".* Bu şu demektir: –bu sefer de Hıristiyanlık aslen ortodoks olduğundan– Yahudilik'in söz konusu iddiası, ancak kendi temsil ettiği boyutta koşulsuz bir anlama sahiptir ve bu boyut şeriatçılıktır.[23] Hıristiyanlık, bâtınî bakış açısı olmaksızın tasavvur edilemez olacağından, Hıristiyanlar tarafından bâtınî (*ezoterik*) boyutun reddedilmesi, tam anlamıyla bir tutarsızlıktır. Eğer bâtınîlik (*ezoterizm*) yoksa, Yahudilik'in iddiası mutlak mana kazanmakta ve Hıristiyanlık, Yahudi bakış açısından göründüğü üzere, bir yoldan çıkma olmaktadır. Dahası eğer Rûh "hayat veriyor" ve lafız "öldürüyor" ise bu sadece Yahudilik'i ilgilendirmektedir. Şayet Yahudilik'in "lafzı", belli bir manevî bakış açısından oldukça izâfîleşebiliyorsa, o halde Hıristiyanlık'ın "lafzı" da aynı kurala tabi demektir; üstelik daha bile fazla öyledir, zira hayat veren Rûh "istediği yerden esmektedir" ki bu sadece Hıristiyan irfanına (*gnosis*) değil, aynı zamanda prensip olarak Hıristiyanlık dışı dinleri kabule de kapı aralamaktadır. Hıristiyanlık, tanımı gereği izâfî olan biçim ile tek başına mutlak olan öz arasındaki ayrımdan doğmuştur. Dolayısıyla, eğer Hıristiyanlık kendi biçimi adına bu ayrımı hükümsüz kılarsa, bu durumda kendini de adeta bütün varlık sebebinden mahrum etmiş olur.

İlkeye ait bu ince hakikatler olmaksızın, Hıristiyanlık'ın Yahudilik konusundaki çelişkisi bilinemez olmaya devam edecektir; bu en azından, olması gerektiği üzere, Yahudilik'in iddiasından haberdar olunduğunda böyledir. Fakat söz konusu hakikatlerin, Hıristiyanlık'a ait bütün müşahhas gerçekliği açıklamadığı da muhakkaktır; zira bir din olarak Hıristiyanlık'ın, kendini hükümsüz kıl-

---

* II. Korintoslular 3:6 (ç.n.).

23. Yahudilik'te hükümleri zihnen yerine getirmenin veya onları bir şekilde telafi etmenin, yani bir bakıma uygulanamaz olan uygulamaları içselleştirmenin söz konusu olmadığına ve istisnasız olarak bütün kuralların bağlayıcı olduğuna mukniyiz. Buna rağmen, bir dinin imkânsız olan bir şeyi asla emredemeyeceği düşüncesine sahibiz; zira bir uygulamanın gerçekte imkânsız oluşu, bâtınîlik (*ezoterizm*) konusundan bile bağımsız olarak, onun telafi edilebilir olduğunu göstermektedir.

ma pahasına kendi "lafzını" ya da biçimini şüphe konusu yapması mümkün değildir. Mesihî mesajın, bâtınlık veya aslîleştirmeye ait bir bakış açısı olduğu sürece bâtınîliğe (*ezoterizm*) ait bir niteliğe sahip olduğunu belirtmek gerekmektedir. Ama bu mesaj, iradî ve dolayısıyla bilfiil ferdiyetçi niteliği ve yayılma arzusundan veya bu yayılmaya yönelik ihtiyaçtan kaynaklanan dogmalaştırma eğilimi yüzünden, zâhirî (*ekzoterik*) bir biçimle örtülüdür.

İsâ Mesih bir taraftan bir dünya dininin kurucusu ise, diğer taraftan da İsrâil'e gönderilmiş ve ona hitap eden bir Yahudi peygamberidir. Bu ikinci yönden –ki Kur'ân'da da bundan bahsedilmektedir– İsâ bir müceddid görevi görmektedir; o bâtınlığın büyük peygamberidir ve bu bakımdan İsrâil tarafından, İşaya gibi kabul edilmesi gerekmekteydi.[24] Fakat bu kabul Yehuda'dan ziyade Hindistan'a uygun düşen manevî bir esnekliğe delâlet etmektedir. Yahudi-Hıristiyanlığı, teoride, tıpkı Essenîler'den* farksız bir bâtınî (*ezoterik*) cemaat olarak, kendini –bir dünya dini olma rolüne binaen– Yahudi mahallesinde idame ettirmeye mecburdu; fakat pratikte, beşerî sınırın farklı yönleri, ilkeye ait bu ihtimale engel oldu.

Tekvîn kitabında, insanlığın bozulduğunu gören Tanrı'nın nasıl "pişmanlık" duyduğu anlatılmaktadır: "İnsanı yarattığına pişman oldu ve yüreği sızladı."[25] Burada, kıyas yoluyla, Tanrı'nın,

---

24. İsâ Mesih, İşaya'ya atıfla, kendini şöyle ifade etmektedir: "Bu insanlar dudaklarıyla bana hürmet ederler, ama kalpleri benden uzaktır" (Matta 15:8-9). Keza: "Ya siz, neden töreniz uğruna Tanrı'nın buyruğunu çiğniyorsunuz?" (Matta 15:3).

* Hz. İsâ döneminde Filistin'de varlık gösteren üç Yahudi grubundan biri (diğer ikisi Ferisîler ve Sadukîler). Münzevî ve bâtınî yapıya sahip bir grup olarak bilinirler (ç.n.).

25. [Tekvîn 6:6 – ç.n.]. "Belki işitirler de kötü yollarından dönerler. O zaman ben de yaptıkları kötülük yüzünden başlarına getirmeye niyetlendiğim felaketten vazgeçerim" (Yeremya 26:3). Keza: "Tanrı onlara yapacağını söylediği kötülükten vazgeçti" (Yûnus 3:10) vb.

Hakikat'e ait düzeltici bir yönü tezâhür ettirmesi manasında, bir Vahiy'den diğerine işleyen "ilâhî nedâmet"e benzer bir durum mevzu bahistir; söz konusu düzeltme daha önce izhâr olunan yöne değil, bilakis insanın bu yön üzerindeki ısrarına ya da kendinde çok daha az sınırlı olan bir yöne beşerî kap tarafından sağlanan tek taraflı gelişime yöneliktir.

Bütün zâhirîliklerin (*ekzoterizm*) karakteristik –ve kaçınılmaz– hatası, Tanrı'ya beşerî bir öznellik atfetmesi ve bunun sonucunda da herhangi bir ilâhî tezâhürün aynı ilâhî "Ben"e ve dolayısıyla aynı sınırlamaya işaret ettiğine inanmasıdır. Bu ise Vahiylerde konuşan ve kanun yapan Ego'nun, İlâhî Özne'nin tezâhüründen daha fazlası olmadığını, yani Özne'nin Kendisi olmadığını idrâk edememektir. Diğer bir ifadeyle, Tanrı'da –daima Vahiy noktayı nazarından– evvela bir ve aslî Kelam, daha sonra da bu Kelam'ın, belli beşerî alıcılar bakımından tezâhürleri ya da fiiliyata geçmeleri ayırt edilmelidir. İnsanlara –ve zorunlu olarak "belli bir insan topluluğu"na– hitap eden ilâhî "Ben"'in, doğrudan ve mutlak anlamda İlâhî Özne olması asla mümkün değildir. O, söz konusu "Ben"in beşerî bir kaba uyarlanmasıdır ki, bunun sonucu olarak da söz konusu kabın tabiatına bürünmektedir. Bu olmadığında, Tanrı ile insan arasında herhangi bir iletişim imkânsız olacaktır; bu olmadığında, İbranice, Arapça veya sair dildeki bir Vahyin, kelimesi kelimesine ilâhî kaynaklı olduğunu kabul etmek de manasız olacaktır.

Tanrı'nın, Kendisiyle çelişmeyeceği muhakkaktır; fakat bu bedihî hakikat, aslî, sınırsız ve şekilsiz Hakikat'le, yani ilahlıkta var sayılan tek Hakikat'le alakalıdır; izâfî ifadelerin ise, aslî Hakikat emniyet altında ve mümkün mertebe etkili olduğu sürece, bir Vahiyden diğerine birbiriyle çelişiyor olması pekâlâ mümkündür–tıpkı karşılıklı olarak birbirini dışlayan ve birbiriyle çelişen beşerî özneler veya maddî biçimlerde olduğu gibi. Bir Vahye özgü olan ilâhî "Ben", İlâhî İlke'nin Kendisinde yer alıyor değildir; o, Mutlak Özne'nin yansıması veya sudûrudur ve "Tanrı'nın Rûhu'yla yani "ne ilâhî ne de gayri ilâhî" diyebileceğimiz kozmik Merkez'le özdeştir. Vahiy-verici olan bu "Ben", onu doğru-

dan kendi Kaynağı'na bağlayan ışık sayesinde, "Tanrı'dır"; ama mutlak olarak Tanrı değildir, zira bizatihi Mutlak'ın insan lisanında konuşmaya başlaması ve beşerî şeyler söylemesi imkân dışıdır. Kur'ân'ın aşamalar halinde "inzâl" edildiği şeklindeki öğretinin manası işte budur ve Kur'ân'ın "yaratılmış" mı, yoksa "yaratılmamış" mı olduğu ya da hangi şekilde ve hangi bakımdan yaratılmış ya da yaratılmamış olduğuna yönelik tartışmaları izah eden şey de budur. Fakat bu durum, herhangi bir tabiatçılık ya da hümanist anlayışa kapı aralamamaktadır; zira kutsal bir kitaba ait olan dünyevî ifade biçimi, belli bir bakış açısından hareketle, beşerî imkânlarla belirleniyor olsa da, semâvî kaynağı ve aynı zamanda adeta sihirli (*theurjik*) cevheri vasıtasıyla ilâhî olmayı sürdürmektedir.

İslâm'a yönelik yaklaşımda ortaya çıkan bilhassa ciddi bir güçlük –Müslümanlar tarafından Yahudilere ve Hıristiyanlara yöneltilen– "Kutsal Kitap tahrifi"yle ilgili suçlamadır. Bu suçlama temelde, İslâm'ın, Vahyin bütününe yönelik tam bir alıcılık noktasındaki eksiklik olarak gördüğü şeyi hedef almaktadır; buna göre Vahiy, tezâhürü beşerî kapla belirlenecek şekilde sanki *a priori* olarak Tanrı ile insan arasında asılı durmaktadır. İslâm noktayı nazarından bakıldığında, Yahudi ve Hıristiyan teolojileri kısıtlayıcı kristalleşmeler içerdiğinden, İslâm, bakış açısıyla ilgili bu kısıtlamaları "tahrif" olarak sunmaktadır. Bu durumda, üstü kapalı da olsa, "Kutsal Kitap" tezâhür etmemiş ve hâlâ semâvî bütünlüğü içinde kabul edilmiş olmaktadır.

İslâm, "Seçilmiş Kavim" ve "Tanrı-İnsan" kavramlarını, küllî Hakikat'in dengesini yeniden oluşturacak olan telafi edici bir metafizik bağlamında, peşinen kabul edecektir. Fakat böyle bir bağlam, Yahudilere ve Hıristiyanlara, tam da kendi konumlarının geçersiz kılınması şeklinde görünecektir. Bir kere daha vurgulayacak olursak, vahyedilmiş ve geleneksel özelliğe sahip olan her sembolizm, küllîliğin anahtarıdır. Fakat bu durum, amellere, sevgiye veya marifete (*gnosis*) ait bir yola, diğer bir ifadeyle,

bu unsurlardan hiçbiri diğerini dışlayıcı bir karaktere sahip olmasa da, temelde bu unsurların biri veya diğeri tarafından belirlenen bir yola daha özel olarak açık olan manevî biçimler arasındaki ayrımı ortadan kaldırmamaktadır. Vahyin tasarrufunda, manevî fırsat, kendi beşerî kaplarına bağlı olarak sınırlamayı ve bundan dolayı reddi gerektirmektedir. Daha açık ifadeyle, bazen aslî Hakikat'i şüphe konusu yapmaksızın şeklî ifade düzleminde bir şeyleri inkâr etmek elzem olmaktadır.[26]

–İslâm'ın, önceki iki monoteizmi itham ettiği– "Kutsal Kitab'ın tahrifi" konusunu basit bir yorum meselesine indirgemek de mümkündür. Nitekim aşırı lafızcılığın Hanbelî savunucu olan İbn Teymiyye, Yahudileri ve Hıristiyanları, kendi Kutsal Kitaplarında yer alan çeşitli pasajların manasını –metnin kendisini değil, sadece manayı– değiştirmekle suçlamıştır. Belli bir manevî zihniyet, hakikatin özel bir yönünü, mutlak anlamda olmazsa olmaz değil, ama daha önemli olan başka bir yönün aleyhine olacak şekilde, dogmatik olarak sabitlemeye ve teolojik ve litürjik olarak geliştirmeye ihtiyaç duymuş olabilir. Burada aklımıza gelen şey, Talmud'da yer alan spekülasyonlar, teslîsçi teolojiye ait değişkenler ve aynı zamanda Hıristiyan mezhepleşmesini ve Sünnî ve Şîî İslâmı şeklindeki bölünmeyi tetikleyen amillerdir.[27]

---

26. Aynı ortodokside, suç itirafları arasında cemaatten uzaklaştırma cümlesi tekrar edilmektedir. Aziz Benedict, Sarabit'i ve gezgin keşişleri açıkca lanetlediğinde, bunu her şeyden önce metodolojik ve disipline yönelik bir duruş adına yapmıştır; zira –kimisi kendi evlerinde yaşayan kimisi ise gezgin olan– söz konusu keşişlerin durumu, sonraki safhalarda az çok ortaya çıksa da, istismarın gerçek olmasına rağmen, gerçek görevlere karşılık gelmemektedir. Benzer bir tespiti –sırf bu örneği ele alırsak– 17. yüzyıldaki istismarları dinginlik ilkesini ihlâl etmeyen dinginciliğe de (*quietism*) uygulamak mümkündür.
27. Nispeten hâlâ yeni olan bir Hıristiyanlık'ta irfanın (*gnosis*) baskılanması, Origen'in lanetlenmesi, daha sonra da Aryüsçülüğün muazzam başarısı –Aristoculuğun iki ucu keskin kılıcının yarattığı aşırı etkiyi zikretmeye bile gerek yok– hem fazla karışık hem de fazla dar olan beşerî bir kabın asimilasyonunun ne kadar zor olduğunu göstermektedir.

Kitâb-ı Mukaddes ile Kur'ân arasındaki farklılıklara yönelik bütün sorunu, oldukça genel olan bu yorumlar vasıtasıyla halletme niyetinde değiliz elbette. Burada sadece, Kitâb-ı Mukaddes'in altın buzağı heykelini bundan hiçbir sonuç çıkarmaksızın Hârûn'a atfetmesinin ve hem Dâvûd'a hem de Süleyman'a ciddi iftiralarda bulunmasının, yine Kur'ân'a göre Hz. Mûsâ'nın eli "herhangi bir rahatsızlık olmaksızın" nûrânî kılınmış iken, Kitâb-ı Mukaddes'in, Mûsâ elini göğsünden çıkardığında bir işaret olarak cüzzamlı hale geldiğini söylemesinin, Müslümanlar tarafından tuhaf karşılandığını ilave etmekle yetineceğiz.[28]

Üslup bakımından cedelci duran bazı dinî iddialar, haksız ya da kaba gelebilir; fakat bu iddialar aşırı duran görünümlerinin altında, salt dogmatizmin ötesine geçen "ilâhî bir bakış açısı" barındırmaktadır. Dahası, "Kutsal Kitab'ın tahrifi" şeklindeki suçlama, bazen Vahyin kelimelere yönelik hürriyetini hedef alabilmektedir. Buna örnek olarak, Eski Ahid'in kimi pasajlarının Yeni

---

28. İnsan, İsâ Mesih'in ahir zamana yönelik kehanetlerini okuduğunda, bunların kısmen Kudüs'ün yıkılmasına işaret ettiği gerçeğiyle çarpılmaktadır; gerçi çeşitli uyarlamalar arasındaki ayrımlar vaazın kendisinde yer almamaktadır. İsâ Mesih'in geleceğine yönelik kehanette bulunan eski peygamberlerde zaten görüldüğü üzere, söz konusu kehanet gerçekte, peygamber lisanının birbirinden tamamen farklı ama bariz biçimde birbirine benzeyen iki veya daha fazla düzeni birleştirmesi şeklinde cereyan etmektedir. Buna göre benzerlik, metafizik ve "İlâhî" manada konuşacak olursak, belli bir özdeşlik halidir. İşaya'nın, İsrail'i esaretten kurtaran Kiros hakkındaki kehanetleri (44:28; 45:1–6; 63:1–3), Müslümanların yaptığı gibi, Kiros isminin –İbranice'de *Koreş*– Hz. Muhammed'in kabilesinin ismi olan Kureyş'i çağrıştırıyor olduğu gerçeğine binaen, İslâm Peygamberi'ne uyarlandığında da, bu kehanetlerde benzer tesadüfler –ya da birikimler– mevcut olmaktadır. Kiros isminin Farsçadaki karşılığı olan *Kuruş*'un "güneş" manasına geldiğine, Elamcada ise *kuraş* kelimesinin, İşaya'nın da bu manada kullandığı, "çoban" manasına geldiğine dikkat çekmeliyiz; her iki mana da, bütün bir dünya dairesi için bir güneş durumuna gelmeden önce bir çoban olan, İslâm'ın kurucusuna eşit biçimde uygun düşmektedir.

Ahid içindeki tekrar kullanılma biçimini verebiliriz. Bu pasajlar, rabbilerin gözünde gerçek tahrif olarak değerlendirilse de,[29] gerçekte bu tür durumlarda, aynı fikrin, yeni bir beşerî kaba münasebetle ilâhî olarak "yeniden düşünülüyor" olması söz konusudur.[30]

Müslüman bakış açısına geri dönecek olursak, tahrif konusunun özü şudur: "Kutsal Kitab'ın", Tanrı'nın katındaki "yaratılmamış Kur'ân", dolayısıyla Bizatihi İlâhî Kelam ya da Logos yani bütün hakikatin vasıtası olduğu fikrinden yola çıktığımızda, –Cüneyd-i Bağdâdî'nin dediği gibi, "su, içine konduğu kabın rengini alacağından"– kendi ifadelerinde, özel bir beşerî kolektif alıcıya uyarlanmış olan söz konusu Vahiyler, hâricî olarak, yaratılmamış Kelam'a münasebetle kısıtlama olmaktadır; bundan dolayı, söz konusu Kelam'ı bir şekilde, burada bir benzerliği vurgulamak için bu terimi kullanacak olursak, "tahrif" etmektedir. Müslümanların suçlamasına konu olan tahrifin, her şeyin ötesinde, küllîlik ve evrensellik noktayı nazarından, bakış açısına yönelik bir kısıtlama ve bir sınırlama olması da bundan dolayıdır.

Vahiy'de birbirinden ayrıştırılması gereken üç yön bulunmaktadır. Bunlar: (1) Tanrı'daki ezelî Kelam, (2) bu Kelam'ın –Melek-i A'zam düzleminde– beşerî bir alıcıya özgü duruma gelmesi, (3) ve ilâhî olarak takdir edilmiş, ama yine de beşerî ve dünyevî olan şartlara göre yeryüzünde ve zaman içinde tezâhür etmesidir.[31] Bunlardan ikincisi, yani ortadaki mertebe de kendi için-

---

29. Eğer bu, Hıristiyanlığa ait olmayan bir Kutsal Kitap olsaydı, Hıristiyan teologları da şüphesiz rabbilerle aynı fikirde olurlardı.
30. İbranice metin ile Grekçe Septuagint tercümesi arasındaki farklılıklar da aynı tespite zemin hazırlamaktadır. Aziz Augustin'e göre Septuagint'in mütercimleri de kendi paylarına vahyin nefesinden istifade etmişlerdir ve onların tercümesi ile İbranice metin arasındaki farklılıklar her bir durumda, orijinal metinde gizlenmiş olan bir manayı içermektedir.
31. Dahası bu doktrin, "dünyevî" (*nirmâna-kâya*), "semâvî" (*sambhoga-kâya*) ve "İlâhî" (*dharma-kâya*) şeklindeki "Budha'nın üç bedeni" tezinde de mevcuttur.

de, biri aslî diğeri özel olmak üzere iki yöne sahiptir. Buna göre, yedinci Semâ'dan indirilmiş olan Kur'ân, bir yandan mutlak ve farklılaşmamış olan İlâhî Kelam olarak kalmakta, diğer yandan özel bir İlâhî Düzen'e ya da Mesaj'a dönüşmektedir. Kur'ân'ın insan lisanına akması ve kendine ait bakış açısını, denge ve kurtuluşa yönelik maksatlarını, belli bir ifadeyi belirleyen beşerî imkânlar yoluyla izhâr etmesi, üçüncü mertebede gerçekleşmektedir. Semâvî Kur'ân ve daha da ziyade mutlak anlamda İlâhî Kelam, şu veya bu isimden ya da hadiseden bahsetmemektedir; ama yeryüzünde kendini en farklı beşerî gerçekler yoluyla ifade edebilen maksadı içermektedir. Kur'ân'ın tabiatını ve onun [iniş sırasındaki] kesintilerinin manasını anlamak için –ama sırf derlemedeki tesadüflerin sebep olduğu kesintiler değil–, Kitab'ın şifâhî kristalleşmesinde sıkı sıkıya birbirine geçen, ama yine de ani seviye değişiklikleri sayesinde ayırt edilebilen bu üç mertebeyi daima hatırda tutmak şarttır.

Bu söylediğimiz durumdan, yalnızca vahyedilmiş Kitab'ın, adeta teslîsin unsurları gibi olan üç mertebeyi içerdiği sonucu değil, aynı zamanda bu Kitab'ın, dünyevî mertebede, olduğundan başka bir şey olabilmesi sonucu çıkmaktadır. Hadiselerin ve kelimelerin kendilerinde mutlak olan hiçbir şey yoktur; aksi takdirde imkân, imkân olmazdı. Tanrı'daki Logos, şekilsiz ve renksiz cevherle mukayese edilebilirdir; Melek-i A'zam âlemine "inen" Logos da, hâlâ insanüstü olarak kolay anlaşılmaz olan dinî bir bakış açısıyla mukayese edilebilirdir. Bu durumda dünyevî tezâhür de semâvî bir cevherin dünyevî somutlaşmalara dağılmasıyla mukayese edilebilir olacaktır; bu dağılma, sosyal çevre ve şartlar tarafından gerçekleşmekte, bununla birlikte ne bu semâvî cevheri ne de bu cevherin ilâhî özünü etkilemektedir. Ya da yine, Tanrı'nın ezelî Kelamı'nı bizatihi altınla ve bu Kelam'ın özel semâvî bir tasrihini de özel bir altın külçesiyle mukayese edersek, bu külçeden çıkabilecek bütün biçimlerin hiçbir şekilde madenin ağırlığını ya da tabiatını etkilemeyeceğini görürüz.

İlâhî Kelam'ın üçlü mertebesi şeklindeki bu öğreti, kendisinden hiçbir pratik sonuç çıkmasa bile, lisan düzeyindeki bütün bir

Kutsal Kitap'ta tezâhür eden *nesh* (yürürlükten kaldırma) ilkesini anlamamıza izin vermektedir. O halde beşerî sınır olmadığında, nesh de mümkün olmayacaktır.

Aynı öğretiyle bağlantılı bir diğer ilke de, yine doğrudan ilâhî olan ama tam anlamıyla hiçbir nebevî vekâlete sahip bulunmayan, herhangi bir azize bahşedilmiş "şahsî vahiy"e yöneliktir. Her manevî hakikatin, zorunlu olarak, Kitab'ın semâvî ilk örneğinden çıktığı doğrudur; ama bu çıkış, "şahsî vahiy" örneğinde olduğundan tamamen farklı bir biçimdedir. Şahsî vahiyde ifade, azizlerin ve bilgelerin bazı yazılarındaki gibi sırf ilham yoluyla, yani doğrudan ilâhî bir fiil sayesinde elde edilmemektedir. Bu vahyin meşhur bir örneği, Mahabharata'ya ait olması sebebiyle mantıkî olarak ikincil ilhamın (*smriti*) parçası olması gereken, fakat gerçekte Upanişadlar'dan biri ve dolayısıyla doğrudan semâvî ilhama (*şruti*) ait kabul edilen Bhagavad-Gita'dır. İslâm'a ait bir örnek de, İbn Arabî'nin –Kur'ân tarzında– İlâhî vahiyden kaynaklandığını ileri sürdüğü ve gerçekten de hem biçim hem de muhteva açısından bir şaheser olan, Âdem bahsidir. Velî, çok özel bir seçim sayesinde, "kendi kendinin peygamberi" haline geldiğinde, bu şekilde "kendi kendinin şeriatı" da olmaktadır. Bu seçim aynı zamanda, nesnel işaretler yoluyla tezâhür eden "semâvî bir uyarlama"dır; ama öyle yüksek bir mertebedir ki bunun çabalayarak ve tabii melekeler sayesinde ulaşılabilen bir manevî mertebe olabileceğini ümit etmek beyhudedir. Her hâlükârda, "peygamberlik" (*nübüvvet*) vasfının bazı Sûfîlere atfedilebileceği, anlaşılabilir bir şeydir; bu durumda o, "kanun koyucu" özelliğe sahip bir peygamberlik değildir, ama yine de bir şekilde "ihtişamlı" bir peygamberliktir.[32] Nesnel ve çoklu değere sahip olan va-

---

32. Bir hadis-i şerife göre hiçbir kadın peygamber çıkmamıştır; ama burada söz konusu edilen peygamberliğin, kanun koyucu peygamberlik olduğu barizdir. Dolayısıyla, İslâmî açıdan konuşacak olursak, "kadın peygamber" (*nebiyye*) tabirinin Bâkire Meryem'e uymaması ve "nebevî tabiata sahip" (*nebeviyye*) tabirinin yerine kullanılmaması, ya da Hz. Meryem'in durumunda, sıradan velîler için kullanılan "Al-

hiy, bir şekilde, özel bir beşerî mikrokozmosta, –her akletmenin/idrâkin bir "vahiy" olduğu– genel ve bariz bir benzerlik manasında değil de, zamanın dışında, yaratılmamış Kitab'ın "indirilmesi (*inzâl*)" ya da daha ziyade "alınması"nın tamamen özel bir imkânı ve bir iştirâki sayesinde tekrar etmektedir.

---

lah ondan razı olsun" (*radiyallahu anh veya anhâ*) tabiri yerine "selam üzerine olsun" (*'aleyhi's-selâm*) şeklindeki övgü ifadesinin kullanılmaması için hiçbir sebep yoktur; kozmik tezâhür noktayı nazarından, Hz. Meryem'in bütün velîlerin fazlasıyla fevkinde olduğu düşünüldüğünde, ikinci husus daha da bariz olmaktadır.

ESKATOLOJİK BİR MESELE ÜZERİNE YAPILMIŞ YORUMLAR

Büyük devrimler, farklı derecelerde de olsa, aynı anda hem küllî hem kısmî karaktere sahiptir; sahip oldukları mutlak muhteva ya da bâtınîlik (*ezoterizm*) dolayısıyla küllî, içerdikleri hususî sembolizm ya da zâhirîlik (*ekzoterizm*) dolayısıyla ise kısmîdirler. Fakat söz konusu zâhirîlik bile daima küllî hakikati yeniden tesis etmeyi mümkün kılan unsurlar içermektedir. Mesela İslâm'da söz konusu unsurlardan biri, çeşitli şekillerde ifade edildiği üzere, cehennemin izâfîliği –ya da gayri ebedîliği– fikridir. Cennet'le ilgili olarak ise, bunun –Sûfîler adına– "ârifin (*gnostik*) hapishanesi" olması ve bizzat Kur'ân'da yer alan, "*Yeryüzünde her ne varsa hepsi fânîdir; ancak yüce ve ikram sahibi Rabbinin Yüzü (Zâtı) bâkîdir*" ayeti hariç,[1] bildiğimiz kadarıyla, cehenneme denk bir durum söz konusu değildir. Bütün bu imaların derin manası ise şudur: Büyük kozmik bir devrenin tamamlanmasına doğru, bir hadis-i şerifin ifade-

1. [er-Rahmân 55/26-27]. "*Yer ve gök ortadan kalkacak, ama benim Sözlerim asla ortadan kalmayacaktır*" (Luka 21:33).

siyle, "Cehennemin alevleri soğuyacak"tır;[2] bununla bağlantılı ama hakikî anlamda bir simetri söz konusu olmaksızın –zira "Rahmetim Gazabımı aşmıştır"– Cennetler de, asla rücûun (*apokatastasis*) yaklaşmasıyla birlikte, metafizik zorunluluk gereği, sanki daha az geniş duruma gelmişler ya da sanki Tanrı eskisinden daha az yakınmış gibi, kendi sınırlı vechelerini izhâr edeceklerdir; ikincisi olmayan Bir için ya da Zât için bir çeşit özlem duyacaklardır, zira yakınlık Birlik değildir ve bir ötekilik ve ayırıcılık unsuru içermektedir. "Tanrı'dan başkası" olma vechesi, Cennet'in kendi tanımına muhalif olan bir çeşit ıstıraba yol açmaksızın, ama "Tanrı'ya yakın" olma vechesi pahasına kendini izhâr edecektir. Bu, geçip giden bir gölgeden başka bir şey olmayacaktır; zira o anda, "Tanrı'nın asla ve kat'a vaad ettiğinden daha azını gerçekleştirmeyeceği, bilakis daima daha fazlasını yapacağı" ilkesine uygun olarak,[3] şanı her vaadin ve beklentinin fevkinde olan asla rücû (*apokatastasis*) zuhûr edecektir. Muhtemelen, kutlulardan birinin, kendi kendine hâlâ Cennet'te olup olmadığını soracağı o dakikada, büyük perde lime lime olacak ve yaratılmamış Nur her şeyi kuşatıp yutacak; "bahçe", "Sahibi"ne geri dönecek;[4] evrensel Tezâhür dönüşüme uğrayacak ve her şey İlke'nin tarifsiz Bereketi'yle tekrar bütünleşecek; Varlığın kendisi, yaratılışa ait ihtimalleriyle birlikte, bölünmeyen Nefs (Ben)'den bir daha ayrılmayacak; ihtimalleri ise, kendinde bir parça abes bir ifade olsa da, "mutlak Öz" diye adlandırılabilecek şeye genişletilecektir. Sûfîler, bu Cennetvarî "alacakaranlık" vechesini bizatihi semâvî makam-

---

2. Abdülkâdir el-Geylânî, cehennem söndüğünde, yerine, ateşin kırmızısına zıt olan, Cercîr isminde yeşil bir ağacın çıkacağını ifade etmektedir; zira "Cennet'in en güzel renkleri yeşildir".
3. Bu, Cennet'i "gökler ve yeryüzü durduğu sürece" diyerek sınırladıktan hemen sonra Cennet'in "bitip tükenmez bir lütuf" olduğunu ekleyen [Hûd 11/108 – ç.n.] Kur'ân'daki bariz çelişkiyi izah etmektedir.
4. Kur'ân terimi olan Cennet'in, hem tekil hem çoğul olarak (*cennet* ve *cennât*) "Bahçe" anlamına gelmesine binaen kullanılan Sûfî tabirleri.

ların imkânında ve Mutlak'ı mümkünden ayırt etmenin anahtarı olan –Birliğe yönelik– kelime-i Şehâdet'in yardımıyla zaten idrâk etmektedirler.[5] Onların, Cennet'i –ya da Cennetleri– bir "hapishane"ye benzetmelerine izin veren şey de bu idrâktir. Diğer bir ifadeyle, onlar sonuçları sebeplerde görmekte ve Tanrı'yı olgular vasıtasıyla –ve başka bir bakış açısından– görürken, aynı zamanda, *a priori* olarak, Tanrı olmayan her şeyin de sınırını idrâk etmektedirler. Sûfîler, diğer yandan da, İlâhî Saâdet'i, doğrudan *Nirvâna*'ya karşılık gelen "Zât'ın Cenneti" olarak tanımlamakla,[6] mukayese yoluyla Budist bakış açısına iştirak etmektedirler. *Nirvâna* gerçekte, Ebedî Saâdet ve Süreklilik noktayı nazarından değerlendirildiğinde, Tanrı'dır. Bütün bu mülâhazalar, Sâmî ve Brahman-Budist eskatolojileri arasındaki önemli bir bağlantı noktasını açığa çıkarmakta[7] ve "her şeyin fânîliği" fikrini ortaya koymaktadır.

Cennet'in Zât'ın içine son çekilme zamanı yaklaştığında, ayırıcılık vechesinin, yakınlık vechesi pahasına, en azından belli ölçüde, öne çıkacağını görmüştük. Fakat cehennemin –ya da cehennemlerin– durumu, bunun bir taraftan kendi varlık sebepleri olan bir uzaklık vechesine, diğer taraftan zorunlu ola-

---

5. Hıristiyanlık da, İsâ'nın şu sözünde aynı anahtara sahiptir: "İyi olan yalnız biri var. O da Tanrı" (Markos 10:18). Bu cümle, mümkünün Mutlak'la olan ilişkisine yönelik öğretiyi içermekte, buna bağlı olarak da, yaratılmış konumların gayr-i ezeli olduğunu bildirmektedir. Cennet, Tanrı olmadığı için, "iyi" olamamakta; dolayısıyla, "*Brahmâ*'nın Hayatları" ölçeğinde ve "var-oluş"un mümkün tabiatına nispetle düşünüldüğünde, zorunlu olarak fânî olmaktadır.
6. Bu terim, kendinde, sadece *Nirvâna* ile *Paranirvâna* arasındaki ikincil ve mümkün farktan değil, aynı zamanda "fenâ bulma"nın farklı kozmik derecelerinden de bağımsız olan, küllî ve değişmez bir değere sahiptir.
7. Bir başka benzerlik de şudur: Samyaksam-Budha, sevaplarının ve bilgisinin fazlalığı sayesinde, Rûh göçünün kenarında, nirvana ekseninde duran bir Cennet meydana getirmektedir; İsâ Mesih ise dünyayı terk etmeden önce havarilere, onlar için "Babası'nın evinde" hazırlayacağı "yer"den bahsetmektedir.

rak kendilerini Tanrı'nın İradesine, dolayısıyla bizatihi Gerçekliğe bağlayan bir zorunluluk ve varoluş vechesine sahip olması anlamında, kıyasen bunun tam tersidir. Başlangıçta ilk vechе hâkim olacaktır, ama döngünün sonuna doğru ikinci veche öne çıkmak durumundadır; –hadis-i şerifte ifade edildiği üzere– cehennem alevlerinin "soğuması" da bundan dolayıdır. Tanrı –Adalet ve Celâl'den çok daha aslî biçimde– Sevgi ve Rahmet olduğundan, O'nun İyiliği Varoluş'un ve varoluşa ait bütün cevherlerin içinde yer almaktadır ve sonunda var olan her şeye sahip olacaktır. İyi olan her şeyde ve her varlıkta, önce bu iyiliğin saf ve basit varlığı, sonra, en dolaylı da olsa, onun ilâha benzer oluşu, son olarak da hususî vasıfları yer almaktadır. Onsuz hiçbir şeyin var olamayacağı bu olumlu yönler, sonunda olumsuz arazlara galip gelecek ve bunu evrensel denge kanunu ve onun tükenme ve telâfi şeklindeki çift vechesi sayesinde gerçekleştirecektir.[8] Bu tür mülâhazalar, ister Cennet'le isterse cehennemle ilgili olsun, sırf şematik olup, eşyanın tabiatında bize bilinmez olan, imkân dâhilindeki bütün değişkenlikleri açıklaması söz konusu değildir. Vahiy bize, doğrudan veya dolaylı olarak, Cennet'in ve cehennemin kısımlara ve derecelere –yani hem "yatay" hem "dikey" boyutlara[9]– sahip olduğu-

---

8. *Apokatastasis*'i tasvir eden bir Hindu metni, *tamas*'ın *rajas*'a, *rajas*'ın da *satva*'ya [sırasıyla saf, nötr ve kirli unsurlar – ç.n.] dönüştürüleceğini söylemektedir. Petrus'un Vahyi'nde ise mezardan kalkan İsâ Mesih, bir taraftan insanlar daha fazla günah işlemesin diye *apokatastasis* öğretisinin izhar edilmesini yasaklarken, aynı zamanda da ondan bahsetmektedir. Dolayısıyla, bunun genel Kilise öğretisinde korunmamış olması gerçekten de mantıklıdır. Fakat günümüzde durum oldukça farklıdır; dogmalar açısından değilse bile, en azından belli hakikatlerin sahip olduğu fırsatlar açısından.
9. İsâ Mesih "Babam'ın evinde kalacak çok yer var" demiştir [Yuhanna 14:2 – ç.n.]. Aziz İreneus, bazılarının Semâvî Cennet'e, bazılarının yeryüzü Cenneti'ne, diğer bazılarının da semâvî Kudüs'e gireceği şeklindeki inancı seslendirdiğinde, bu söze atıf yapmaktadır; hepsi Kurtarıcı'yı görecektir, ama sahip oldukları vakar derecesine göre farklı biçimlerde.

nu öğretmektedir; fakat bu yerlerdeki "hayat" veya "hareketler", nadir ve kısmî tasvirler dışında, dünyevî kavrayışa fazla açık değildir. Her hâlükârda bütün bu öğretinin metafizik zemini, en sağlam temele dayanmaktadır; zira salt imkân kavramıyla uyuşmaktadır.

Varoluştan bahsetmek, hususiyetten ve değişimden bahsetmek demektir; cismânî varoluş düzlemindeki zaman ve mekân ile evrensel Varoluş düzlemindeki âlemler ve kozmik döngüler bunun göstergesidir. Kıyas yoluyla konuşacak olursak, varoluş hem bir "biçim" hem de bir "hareket"tir; o aynı anda statik ve dinamiktir, ama aynı zamanda da birbirini izleyen açılım ve kristalleşmeleri ihtiva etmektedir. Rûh göçü de bundan başka bir manaya sahip değildir.[10] Evrensel Varoluş'un tepesinde, bu "seyyar salınım" sona ermektedir, zira Değişmez Olan'a doğru içe dönmektedir; orada yalnızca tek bir hareket, tek bir döngü, Zât'a açılan Cennet döngüsü kalmaktadır. Varoluş'un ötesinde olan Tanrı'nın Kendisinde ise Varoluş'a delâlet eden bir unsur bulunmaktadır; bu, Hıristiyan öğretisinin Kutsal Rûh'a atfettiği ve Sevgi diye isimlendirdiği İlâhî Hayat'tır. Şan'ın nûruna dalan ve O'nunla varlığını sürdüren bu varoluşlar Hayat'a kavuşmaktadır. Cennetleri, hâlâ bozulabilir varoluşların "seyyar salınımı"nın dışında tutan şey de bu Nûr, bu "İlâhî Hâle"dir. Bilge, bu varoluşsal hareketten tam olarak ayrılmış değildir –gerçi kozmik tekerlek noktayı nazarından öyledir– ama onu içe doğru döndürmektedir; hareket Sonsuz'da kaybolmakta ya da adeta, "Boşluğun" "durağan hareketi"ne doğru genişlemektedir.

Ya da yine, hareketle özdeşleşmek, hareketi ve dolayısıyla da değişimi, yani hareketler silsilesini meydana getirmek demektir; saf varlıkla özdeşleşmekse, varlığı ve dolayısıyla da hareketin iç-

---

10. Monoteist eskatoloji ile Hint "Rûh göçü" arasındaki buluşma noktası –Monoteizm'deki– araf ve cehennem kavramlarıdır; varlığa bu şekilde yeni bir ferdiyet tahsis edilmiyor olsa da, "fizikî dirilme"den bahsetmeye gerek bile yoktur.

selleşmesini ve değişime uğramasını, ya da hareketin Değişmez ve Sınırsız Olan'da sona ermesini meydana getirmektedir. Arzu harekettir, tefekkür ise varlıktır.

Vahiy, sırf açık değil, aynı zamanda kapalı da olan hakikatleri ortaya koymaktadır; hem önermeleri hem çıkarımları, yani hem sebepleri oluşturan fikirleri hem de sonuçları oluşturan fikirleri sunmaktadır. Bir kere bu sonuçlara anahtar sağladığından, onları müşahhas olarak hesaba katmaktan kurtulması mümkün değildir. O halde bu anahtarlar zorunlu olarak, kendilerine denk gelen, yani adeta onların yaşayan beklentileri olan sonuçları ifade etmektedir. Hıristiyanlık'taki sevgi "bütünlüğü" ile İslâm'daki iman ya da bilgi "samimiyeti", en kesin –ya da isterseniz en ince– metafizik hakikatlere işaret etmektedir. Bu hakikatler, kendi seviyelerinde daima geçerli olan lafzî yorumların değil, ama bizzat bu seviyelerin yanıltıcı tabiatını ortaya koymaktadır. Geleneksel ortodoksluk ölçütünün, mutlaka hususî bir zâhirî (*ekzoterik*) iddiayla uyuşmak zorunda olmamasının, ama bu iddiaya eşlik eden bilgiye veya idrâke ait ilkeyle uyuşmak zorunda olmasının sebebi de budur. "Buz"dan bahsetmek, "su"dan bahsetmek demektir; –sırf belli bir seviyede geçerli olan– müşâhede noktayı nazarından bile, katılık ile sıvılık arasında zıtlık vardır. Bu yüzden Vahiy'den, her bir hakikat hakkında açık öğretiler beklemek abestir; o, kaçınılmaz olarak bütün insanları ilgilendiren hakikatler söz konusu olduğunda açık olmak durumundadır. Yalnızca bâtınîlik (*ezoterizm*) tarafından fiiliyata geçirilmek üzere potansiyel olarak kalması gereken hakikatler söz konusu olduğunda ise, bunlar insanların çoğunluğu için ne anlaşılır ne de elzem olduğundan, açık olmalarına mahal yoktur. Mesela, Kutsal Kitaplar "Tanrı'nın Sevgi olduğu"nu ilan ettiğinde bu, metafizik olarak izafîliği ve hatta cehennemin sonunu ifade etmektedir. Ayrıca "izâfîlik"ten bahsetmek, bir "sınır"dan ve böylece bir "son"dan bahsetmek demektir; ama bu son, cehennem gerçeğinden daha yüksek bir

"boyut"tan kaynaklanmaktadır; bundan dolayı, cehennem sona ermiş olmamakta, bilakis son cehennemi ele geçirmektedir. Bu adeta, derinlik boyutunun düzlem yüzeyinin tamamını yok ederek ya da dönüştürerek, diğer iki boyuttan birini ya da aynı anda her ikisini yutması gibi bir şeydir. Bu iki boyuttan hiçbiri, kendi ortak düzlemlerine münasebetle sona erecek değildir; sona erecek olan, düzlemin kendisidir.

İKİ CENNET

Vedantacı "Kurtuluş" fikri (*mokşa*, *mukti*), doğru veya değil, Cennet'in reddi ve Yüce Birliğin seçilmesi şeklinde çelişik bir görüntüyü çağrıştırmaktadır; kimi düsturlara göre bu, ferdin yok olması ve Akıl-habbesinin Nefs (Ben)'le özdeşleşmesini ifade etmektedir. Böyle bir son, tamamen beşerî bir tercih konusu olarak sunuluyorsa eğer, buna karşı ferdin, kendi bekasından ve mutluluğundan başka bir şeyi seçme güdüsüne sahip olmadığı şeklinde itirazda bulunmak isabetli olacaktır; geri kalanı ise mesnedsiz iddia ve kitâbî spekülasyondan ibaret olup, bunun söz konusu Vedanta fikriyle hiçbir alakası yoktur.

Her şeyden önce, şu iki noktanın dikkate alınması gerekmektedir: Bunlardan birincisi, fuzulî ve abartılı yorumlar "Kurtuluş" ya da "Birlik" fikrinin anlamını değiştirmek için ne yaparsa yapsın, bu iki fikrin metafizik bir delile karşılık geldiğidir; diğeri ise, insanda, bir açıdan aralarında uyuşma olsa da, ortak hiçbir ölçüye sahip olmayan ve zıt eğilimler barındıran iki öznenin –ya da öznelliğin– bulunduğudur. Bir yanda hatıralar ve arzular türünden nesnel ve öznel imkânların karışımından oluşmuş *anima* ya

da tecrübe eden ego (nefs), diğer yanda ise öznelliği Mutlak'tan kaynaklanan, bu şekilde tecrübe eden egoyu kabuktan ibaret bir şey olarak, yani aynı anda hem aşkın hem de içkin olan hakikî "kendim"e ya da "Kendisi"ne yabancı ve hâricî bir şey olarak gören rûh (*spiritus*) ya da saf Akıl (*Intelligence*) bulunmaktadır.[1]

İnsan egosunun normalde mutluluğu ve mutluluk üzere yaşamayı arzuladığı, hatta bundan fazlasını arzulamaya yönelik hiçbir güdüye sahip olmadığı tartışma götürmez bir şeyse eğer, saf Aklın (*Intelligence*) var olduğu ve tabiatının kendi kaynağına yönelmek olduğu da aynı ölçüde doğrudur. Buna göre, manevî açıdan konuşursak, bütün mesele, bir insanda bu öznelliklerden hangisinin baskın olduğunu bilmektir. Ferd-üstü seçimin, bizatihi ferd için herhangi bir manaya sahip olduğu haklı olarak reddedilebilir; fakat insanda, kendi aşkın tabiatının bütünlüğüne yönelmek için, ferdîliği aşan ve ferdin beklentilerinin önüne geçen bir şeyin olduğu inkâr edilemez.

Burada, ferdîliğin beklentilerinin önüne geçmekten bahsediyoruz, onları ortadan kaldırmaktan değil; yani meselenin bir diğer, ama hiç de daha az önemli olmayan bir yönüne parmak basıyoruz. Geleneksel olarak ferdîliğin "bozulması"ndan ya da "sona ermesi"nden bahsedildiğinde, hemen akla gelen şey, egonun bizatihi varlığı değil, menfî sınırlamalarıdır. "Bu dünyada azad olan" (*cîvan-mukta*) kişinin egosu ile manevî gerçekliği arasında –onun, bu belirli insan olduğunu reddetmeksizin, "Brahman olduğu"nu söylemeyi mümkün kılacak şekilde– hiçbir ortak ölçü yoksa eğer, aynı mukayese edilemezlik ve bunun yanı sıra aynı uyuşma ya da benzerlik, öteki dünyada da ortaya çıkmaktadır. Eğer öyle olmasaydı, Avatâraların kâinâttan tamamen yok olup gittikleri sonucuna varmamız gerekirdi ki, böyle bir şey geleneksel olarak asla kabul edilemezdir. İsâ Mesih'in "Tanrı olması", onun "Sen bugün benimle birlikte cennette olacaksın"*

---

1. "Her şey" *Âtmâ* olsa da, bu durum, tamamen farklı ve bir parça zıt bir yönden böyledir.

* Luka 23:43 (ç.n.).

demesine hiçbir şekilde mani değildir; keza döngünün sonunda geri geleceğini önceden haber vermesine de.

Dünya, olgular ve imkânlar düzlemidir. Dolayısıyla sıradan ego, yani *anima* da dünyanın bir parçasıdır ve onu, tanımı gereği Kutsal Rûh'tan (*Spiritus Sanctus*) neş'et eden rûh'tan (*spiritus*) hareketle tasavvur edebilen biri için "dışarıda" tutulmuştur. Bunun bir tutku veya sevgi konusu olması mevzu bahis değildir; bu bir doğru anlama ve fıtrî derinlik konusudur. Bu durum, öznelliğin, beden (*corpus*), nefs (*anima*) ve rûh (*spiritus*) üçlüsüne tekabül eden üç mertebe doğrultusunda kavranabilir ya da idrâk edilebilir olduğu anlamına gelmektedir. Bu mertebelerden ilki, insan da dâhil, hayvaniliğe aittir; ikincisi, hayal mikrokozmosuna aittir ki burada özne yalnız bedenle değil, devamlı büyüyen ve hayalî ve hissî tecrübeye karşılık gelen bu serapla da özdeşleşmektedir; üçüncü mertebe ise benzersiz ve "aşkın biçimde içkin" olan Özne'nin insandaki izdüşümü olan saf Akla aittir. Nefs bedenin, rûh da nefsin gizli şahididir.

Aklın tabiatı, bağlı olduğu olgularla pasif ve kısmen körü körüne özdeşleşmek değildir; aksine, olguları özlerine irca etmek sûretiyle, bilen Şey'i nihai olarak bilmektir. Aynı şekilde bilge –tam da kendi öznelliği Aklîlik (*Intelligence*) tarafından belirlendiğinden– "olan Şey olma"ya ve "haz duyan Şey'den haz duyma"ya meyledecektir. Bu da bizi tekrar, "Varlık, Bilinç, Saâdet" (*Sat*, *Çit*, *Ânanda*) şeklindeki Vedanta üçlüsüne götürecektir. Gerçekte tek bir Ebedî Saâdet vardır, tıpkı tek bir Özne ve tek bir Nesne olduğu gibi. Söz konusu üç kutup, Mutlak'ta birleşmektedir; ama Mutlak İzâfîliğin içine girdiğinde de, *Mâyâ*'nın gizemine uygun olarak, birbirinden ayrılmaktadır. Bu aşağıya inişin sonucu, öznelerin, nesnelerin ve tecrübelerin farklılaşmasıdır. Bizim bütün varlığımız Özne, Nesne ve Mutluluk şeklindeki üç unsurdan oluşmuştur, ama yanılsama halinde. Bilge, cahilin yaptığından farklı bir şey yapmamaktadır, yani o da bu üç unsura göre yaşamaktadır; ama bunu Gerçek doğrultusunda yapmaktadır ki yalnızca o Nesne, Özne ve Mutluluk'tur.

Tasavvuf'ta "Cennet ahmaklarla doludur" dendiğinde[2] buradaki ahmaklardan kasdın, Kendi kendinin Nesnesi ve Kendi kendinin Ebedî Saâdeti olan benzersiz Özne'ye bağlanmak yerine, olgulara bağlanan özneler olduğunu anlamalıyız. "Kurtuluşa ermiş" ile "seçilmiş" olan arasındaki ayrıma işaret eden bütün çelişik sözler, her şeyin üstünde, böyle bir ilkeyi ya da eğilimi tasdik eden mecazlar olarak yorumlanmalıdır. Buradaki çelişki ise söz konusu ilke gerçekte psikolojiyle hiçbir ortak ölçüye sahip olmazken, görüntünün naif biçimde beşerî ve dolayısıyla psikolojik olduğu gerçeğinden kaynaklanmaktadır. İki öznellik, iki dil demektir. Bâtınîliğin (*ezoterizm*) bütün sırrı da burada aranmalıdır. Bir doktrin, "bâtın öznelliğe" hitap ettiği ve bu şekilde "zâhir öznelliği" saf dışı bıraktığı ölçüde bâtınîdir (*ezoterik*); tersi durumda, tecrübe eden egoyu kapalı bir sistem ve mutlak bir gerçeklik olarak kabul ettiği ve bu şekilde kendini, egoyu aynı derecede mutlak olan kurallara maruz bırakmakla sınırladığı ölçüde ise zâhirîdir (*ekzoterik*). Sûfîlere göre, tek İlâh dışında hiçbir ilah olmadığına yönelik şehâdet, sonunda zâhirî egoluğu dışlıyor olmasına binaen, yani "sonunda" bu şehâdet "ihlasla", dolayısıyla küllî olarak anlaşıldığında, bâtınîdir (*ezoterik*). "Tanrı vasıtasıyla bilmek" (*'ârif billah*) şeklindeki geleneksel ifade –kastedilen, "Tanrı'yı bilmek" değil– bu açıdan hususî özelliğe sahiptir; buradaki "vasıtasıyla" edatı, saf akletmedeki yarı ilâhî öznelliğe işaret etme görevi görmektedir.

Zâhirî ego, tanımı gereği, kendini olgularla beslemektedir ve bunun sonucu olarak esasen dualisttir; Elçisi belirli bir tarihî şahsiyet olan vahyedilmiş ve nesnel din buna karşılık gelmektedir. Bâtınî ego, aynı anda hem aşkın hem içkin olan kendi Kaynağı'na nazar etmektedir; *Avatâra*'sı kalp olan fıtrî ve öznel din

---

2. Bu fikir, açıkça şu hadis-i şeriften mülhemdir: "Cennet ehlinin çoğu kıt akıllılardan (*el-bıulh*) oluşmaktadır", yani kurnaz ve kötü niyetli olmayanlardan. Dolayısıyla buradaki mana olumludur; bununla birlikte yukarıda zikredilen yorumdaki kullanım, iki tavır ve kategori arasında zıtlık oluşturmayı amaçlamak sûretiyle yerme içermektedir.

de[3] buna karşılık gelmektedir. Gerçekte hikmet nesnel ve vahyedilmiş dinin işbirliği olmaksızın ulaşılmaz bir şeydir; tıpkı bâtınî egonun da kutsanmış zâhirî egonun işbirliği olmadan ulaşılmaz olması gibi.

Metafizik hakikatin dinî ve dolayısıyla dogmatik olgu şeklinde kristalleşmesi, ferdîleşme ilkesinden kaynaklanmaktadır. İlâhî Hakikat, beşerî atmosfere düşmek sûretiyle müşahhaslaşmakta ve ferdîleşmektedir; bir bakış açısı haline gelmekte ve şahsîleşmektedir, öyle ki bu şahsîleşme düzleminde bir dinî biçimi bir diğeriyle uyuşturmak imkânsızdır. Bu, başkalarının egosunun kendi egomuzdan ne daha mantıkdışı ne de daha az meşru olduğunu çok iyi bilmemize rağmen, bir beşerî egodan diğerine değişmek kadar imkânsızdır. Bunun telafisi olarak, bir biçimden diğerine –diğer bir ifadeyle, bir metafizik-mistik öznellikten diğerine– geçiş daima, dinî müşahhaslaşmaların kaynağına dönmekle mümkündür; zira bu kaynak evrensel Öznelliğe ya da, dilerseniz, Kendindeki Aklîliğe taalluk etmektedir. İnsan bu kaynağa, ilke bazında veya hatta saf akletme vasıtasıyla ulaşmaktadır ki bu, Vedantacı anlamda "Kurtuluş"la meşgul olan öznelliktir.

Sûfîler, sırf Allah'ı arzu ettiklerinden dolayı Cennet'i kötü gördüklerinde, onların, Cennet'i –varoluş mertebesine rağmen– cevher ve muhteva itibariyle ilâhî olarak değil, yaratılmış olarak, yani "Allah'tan başka" bir şey olarak tasavvur ettiklerini söylemeye gerek yoktur. Bu kesinlikle doğrudur; onlar tamamen mantığa uygun olarak, yaratılışın dışında duran "Zat'a ait Cennet"ten bahsetmektedirler. Buna benzer biçimde, bazen de Sûfîler amelleri veya hatta erdemleri reddettiklerinde, bununla kastettikleri şey, Allah'a ait değil de "benim"miş gibi görünen de-

---

3. "Bilesin ki" –diye vahyetmiştir Nifferî'ye Tanrı– "senden hiçbir Sünnet'i kabul etmeyeceğim; ancak İrfan'ın (*Gnosis*) sana ulaştırdığını kabul edeceğim; zira sen kendisiyle konuştuklarımdansın." En basit ifadeyle, herkes bu makama sahip değildir ve kişinin böyle bir makamı kendisine atfetmesi, telafisi olmayan bir düşüş riski taşımaktadır. Bu hususu burada gündeme getirmemiz ise doktrin adınadır.

ğerlerdir. Yine bir Sûfî, iyinin ve kötünün kendisi için eşit ölçüde bir şey ifade etmediğini söylediğinde, bu onun, iyiyi ve kötüyü ortak imkânlarına münasebetle tasavvur ettiği anlamına gelmektedir; söz konusu imkân, sırası geldiğinde mutlaklığa denk gelen salt "iyi"ye nisbetle "kötü" rolü üstlenmektedir. İyiyi ışığa, kötüyü de ışık geçirmeyen bir taşa benzetecek olursak, taşın beyazlaşması onu ışığa dönüştürmemektedir. Taş, "iyi"yi ve kötü"yü ifade etmek üzere bir tarafı siyaha, diğer tarafı beyaza boyanmış olsa bile, yine de ışık geçirmez ve ağır olması sebebiyle, aydınlık olan ışık hüzmesine münasebetle bir çeşit "kötü" olarak kalacaktır.

Biri zâhir ya da tecrübe eden, diğeri bâtın ya da akleden iki insan öznesi, kıyas yoluyla, biri ontolojik ya da şahsi, diğeri ontoloji-üstü ya da gayr-i şahsî şeklindeki, İlâhî Özne'ye ait iki vecheye karşılık gelmektedir. İlâhlıkta olduğu gibi, insanda da ikilik ancak *Mâyâ* unsuruyla bağlantılı olarak idrâk edilebilir ya da gerçekleştirilebilirdir.[4] Ya da yine beden, nefs ve rûh üçlüsüne dönecek olursak, bu üç öznellik, sırasıyla, Varoluş, Varlık ve Varlık-Ötesi şeklindeki –tabiri caizse– üç şahsiyeti (*hipostas*) yansıtmaktadır. Tıpkı Tanrı, Varlık-Ötesi olma dışında, "mutlak anlamda Mutlak" olmadığı gibi, insan da Akıl'da (*Intellect*) olma durumu dışında mutlak anlamda kendisi değildir. Tecrübe eden ego olgulardan beslenirken, akleden ego ise olguları yakarak Zât'a yönelmektedir. Fakat ilkedeki bu farklılaşma bir vakıa değişimini ima etmemektedir; çünkü burada ortak bir ölçüt yoktur. Bu örnekte kural, müşahhas olarak kavranamaz bir gayr-i insanîleştirme değil, iki düzlem arasındaki dengedir.

"Mutlak anlamda mutlak" şeklindeki çelişik ifade, bir açıklamayı gerektirmektedir. Palamas'a göre, Ortodoks teologlar Tanrı'da, Zât ile Kuvvetler arasında ayrım yapmaktadırlar; Katolikler ise, ilâhî tabiat basit olduğundan dolayı, böyle bir ayrımın yan-

---

4. *Mâyâ* şeklindeki anahtar kavram, Tasavvufta, *hicâb* yani "örtü" ve *tecellî* yani "örtüyü açma" ya da "izhâr etme" terimleriyle ifade edilmektedir.

lış olduğunu söylemektedirler; buna karşı Ortodokslar da bunun yanlış olmadığını, zira mantık kaidelerinin Tanrı için geçerli olmadığını, O'nun bu kaidelerin üstünde olduğunu ileri sürmektedirler. Bizim buradan ulaştığımız sonuç ise bunun sağırlar arasında geçen bir diyaloğa benzediğidir; zira mantık hiçbir şekilde, ilâhî tabiatın, basit olmasına rağmen, Kuvvetlere sahip olduğunu kabul etmeye mani değildir. Bunun böyle olduğunu anlamak için, saf metafiziğe göre eşyanın tabiatında bulunan karşıt ilişkileri birleştirmeyi imkânsızlaştırıyor diye, teologların küllî yüceltmeciliği tarafından dışlanan ilâhî İzâfîlik fikrini ele almak yeterlidir. Mutlak ile izâfî arasında herhangi bir uyumun (tetâbuk) olması mümkün değildir; bu sebeple, mutlak anlamda izâfî diye bir şey bulunmasa da, "izâfî anlamda mutlak" vardır ve bu, dünyaya göre mutlak olan, ama Zât'a, yani "Varlık-Ötesi"ne ya da "Varlık-Olmayan"a göre mutlak olmayan; yaratıcı, vahyedici ve kurtarıcı olarak Varlık'tır. Tanrı her açıdan ve herhangi bir hipostatik sınırlama olmaksızın Mutlak olsaydı, O'nunla dünya arasında hiçbir iletişim mümkün olmazdı, hatta dünya bile mevcut olmazdı; zira yaratabilmek, konuşabilmek ve fiilde bulunabilmek için, Tanrı'nın Kendisini bir şekilde "dünya"laştırması şarttır ve bizzat dünya en uç ve dolayısıyla en izafî kendi kendini sınırlama olduğundan, Tanrı bunu, "şahsî Tanrı"ya yol açan kendi kendini ontolojik olarak sınırlama yoluyla gerçekleştirmektedir.

Monoteist zâhirîlik (*ekzoterizm*), kapsayıcılığa ait yönleri gözden kaçırmaktadır; ama buna rağmen bizatihi insanı, yaratıcı Tanrı olan bu "beşerî Mutlak"ın huzuruna yerleştirme avantajına sahiptir–var olma sebebi de budur. Fakat bu basitleştirmeden dolayı bir bedel ödemesi gerekmektedir: –Hıristiyanların "gizem" argümanıyla, Müslümanların ise Tanrı'nın "rızası" argümanıyla meşrulaştırdıkları– teolojik açmazlar, hem Tanrı'nın birliğini hem de Tanrı'nın dünyaya müdahalesinin çelişik karmaşıklığını aynı anda dikkate alma ihtiyacının göstergesidir. O halde bu karmaşıklığın birlik yoluyla değil, tam tersine, ilâhlıktaki izâfîlik, yani yaratıcı açılımdaki hipostatik tedricilik yoluyla açıklanması mümkündür. Kaldı ki bu izâfîlik, birliğe, mekâ-

nın merkez noktasının bir oluşuna ya da bu noktadan çıkan ve onu yayan bütün mekânın homojenliğine etki etmesinden daha fazla etki etmemektedir.

Teolojilerin, metafizik Gerçeğin çelişik karmaşıklığı karşısındaki durumunu şu şekilde özetlemek mümkündür: Her şeyden önce, hiçbir şey Tanrı'dan daha yüce olamayacağı için, Tanrı'nın Mutlak olduğu ön kabulü yer almaktadır; daha sonra, Tanrı'da izâfî bir şeyin bulunduğuna yönelik mantıkî delil yer almaktadır; son olarak da, Tanrı Mutlak olduğuna göre, görünüşte izafî olanın mutlaktan başka bir şey olamayacağı sonucu çıkmaktadır. Bunun mantığa zıt olduğu gerçeği ise mantığın, "gizem"e karşılık gelen (Hıristiyanlık) ve "dilediğini yapan" (İslâm) Tanrı'ya işlemeyeceğini göstermektedir. O halde, sorunun çözümünün şu iki noktaya dayandığını görmüş oluyoruz: Mutlak, nesnel olarak, tedricîliğe maruzdur, tabii bunu tartışmaya son vermek istemediğiniz sürece; öznel olaraksa, kusurlu olan mantık değil, bilakis, ön kabullerimizin saydam ve mantık yürütmelerimizin esnek olmayışıdır. Tanrı'nın "dilediğini yapar" olduğu muhakkaktır; ama bunun sebebi, bizim, olgular düzlemindeki O'na ait her hikmeti bilemiyor olmamızdır. Tanrı'nın bir "gizem" olduğu da muhakkaktır; ama bu da O'nun, son kertede yegâne olan ve ancak bizi nuruna gark ettiği sürece bize açık olan Öznelliği'nin tükenmez oluşundandır.

Egonun, "kendim-olmayan" nesneler tarafından belirlendiği ölçüde, tamamen kendisi olmaması makuldur. Hakikî ego, yani saf Özne, –şu yetersiz tasviri kullanmamızda beis yoksa– "Kendi sonsuz Merkez'ine yönelen" İlâhî Zât gibi, nesnesini kendi içinde taşımaktadır; Varlık ise yaratılışa yönelmekte, ama bunu "kendinden çıkmadan" ve dünya ile dünyanın muhtevasından etkilenmeden yapmaktadır. Diğer bir ifadeyle, Varlık-Ötesi'nin benzer sûretinde olan özne-akıl, nesnesini kendi içinde taşımaktadır; ama Varlık şeklindeki ampirik ya da psişik ego, nesnesini kendi dışında, yani var olan eşyada taşımaktadır; duyu-

sal ego da nesnesine zâhirde sahip olmakta ve zâhire yönelmektedir. Bu durumda, *Mâyâ*'ya göre konuşacak olursak, Tanrı'nın aynı zamanda hem Varlık-Ötesi, hem Varlık hem de Varoluş olması mümkündür; zira son tahlilde Varlık-Ötesi Kendisi'ni açmamaktadır, O her şeyi, farklılaşmamış ama sonsuz olarak gerçek bir durumda kendi içinde taşımaktadır. Yine de, Tanrı'nın sûretinde yaratılan insan bu sûrete sadık kalmama ihtimaline sahiptir; zira o Tanrı değildir ve hürdür. Bu küfür fiilini işlemiş olduğundan ve onu doğuştan getirdiği tabiatında taşıdığından, ilâh gibi olabilmesi için, ilâhî Bâtın'a yönelmelidir. Bu öğreti uyarınca, nefsânî özne cismânî özneden, aklî özne de nefsânî özneden kurtulmalıdır: "Canını kurtarmak isteyen onu kaybedecek; canını kaybedense onu muhafaza edecektir" (Luka 17:33). Keza: "Buğday tanesi toprağa düşüp ölmedikçe yalnız yaşar; ama ölürse ziyadesiyle ürün verir. Canını seven onu yitirir; bu dünyada canını gözden çıkaransa, onu ebedi hayat için muhafaza eder" (Yuhanna 12:24–25).

Tekrar edecek olursak, feda edilmesi beklenen "can" ya da "nefs", tutkulu bir nüve olduğu, sırf hususî bir öznellik olmadığı sürece egodur. Dolayısıyla, manevî bir mertebenin ölçütü, mutat olmayan, "ben"e dair bilinç eksikliği değildir –aksi takdirde İsâ Mesih dünyada dolaşamazdı–; bilakis o, arzu, gösteriş ve görsel yanılsama üzerine kurulan tutku karmaşıklığının ortadan kalkmasıdır. Bunun ilk manevî aşaması tecriddir, zira dünya egodur; zirve noktası ise "her yerde Tanrı'yı görmektir", zira dünya Tanrı'dır. Diğer bir ifadeyle, tefekkür edenin, Tanrı'yı yalnızca bâtında yani kalbin sükûnetinde idrâk etmesinde manevî bir kemâl vardır; tefekkür edenin Tanrı'yı zâhirde[5] yani ol-

---

5. Bu makam, *Bodhisatva* makamına, bundan önceki makam ise *Pratyeka-Budha* makamına karşılık gelmektedir. *Pratyeka-Budha*'nın yalnızlığına yönelik ihtiyacı aşmak ve bir *Bodhisatva* olmak, bir haremde olduğu kadar bir savaş meydanında da birlik (halvet) halinde kalmak demektir; bu ise, manevî bir mertebeyi değil –ki zaten, yüce mertebeye sahip tek şey olmaksızın, tanımı gereği bu mertebeye sahiptir– bilakis birinci sınıf büyüklüğe sahip kozmik bir olguyu temsil eden

gularda, onların varoluşunda, sonra onların genel niteliklerinde, daha sonra da onların hususî niteliklerinde ve hatta dolaylı olarak onların mahrum bırakıcı tezâhürlerinde de idrâk etmesinde ise ilkinden daha yüksek ve ondan neş'et eden başka bir kemâl vardır –zira bu ikinci kemâl ancak ilki aracılığıyla idrâk edilebilirdir. Bu idrâkte yalnızca ego, hâricî olarak görünmekle kalmamakta –ki bu, ilk kemâlde de olan bir şeydir–, bilakis dünya da ilâhî cevherini izhar ederek, eşya neredeyse yarı şeffaf hale gelerek, bâtın olarak görünmektedir. Sûfîler, Şiblî ile birlikte "Allah'tan başka hiçbir şey görmedim" dediklerinde[6] ima ettikleri şey, hem nurânî hem şümullü olan bu idrâktir.

Fakat "Tanrı'yı her yerde görmek", bir anlamda "kuşların dili"ni anlamaya denk gelen ve aynı zamanda bizi "uçları birleştiren" ilkeye geri götüren özel bir manaya da sahip olabilir. Buna göre, en bâtın olanın nüfuz ettiği aklîlik, böylece, karizmatik biçimde, zâhirî şeylerin ve aynı şekilde biçimlerin gizli hikmetlerini tamamen umumî bir tarzda anlama melekesini elde etmektedir.

Yukarıda İsâ Mesih'in "hayat"la ilgili sözünü alıntılamıştık: Canlarını kurtaranlar onu kaybederler, kendi istekleriyle onu kaybedenlerse onu ebediyen muhafaza ederler. Şüphesiz bu öğreti, dünyevî ve manevî insanlar arasındaki ilk ve tamamen genel bir ayrımı oluşturmaktadır; fakat aynı zamanda, kutsal ve

---

Samyaksam-Budha'nın faal ve yaratıcı işlevinden oldukça farklıdır, zira o İlâhî tezâhür sınıfına aittir.

6. Gelenek içinde Hulefâ-i râşidîne de benzer sözler atfedilmektedir: İlki Allah'ı, bir şey yaratılmadan önce, ikincisi yaratıldıktan sonra, üçüncüsü yaratıldığı anda görmüş, dördüncüsü ise Allah'tan başka bir şey görmemiştir. Aynı şekilde Hucvirî de *Keşfu'l-Mahcûb*'da şöyle demektedir: "Bir velî fiilî beden gözüyle görür ve görme sırasında İlâhî Vasıta'yı kalp gözüyle algılar; diğer velî Vasıta'ya olan sevgisinden dolayı, kendisini her şeyden sıyrılmış halde bulur, böylece sadece Vasıta'yı görür." Pavlus'un şu sözü de bu cümleyle tamamen bağlantısız değildir: "Yüreği temiz olanlara her şey temizdir" (Titus 1:15 – ç.n.).

çoklu değere sahip olduğundan, burada bizi özellikle ilgilendiren olgusal ve aklî ya da tecrübe eden "ben" ve aşkın "benlik" şeklindeki iki öznelliğe de işaret etmektedir. İkinci durumda "cehennem azabı" fikrinin değişime uğraması gerekmektedir; diğer bir ifadeyle, bu fikir sırf "psişik" ferde ait müphem durumu ifade etmektedir; "rûhânî" olan ise yükselen tabiatı vasıtasıyla, öznelliğinin aklî oluşuyla, egoluğunun mümkün ve pasif karakteri sayesinde "psişik" tehlikelerin ortadan kalkmasıyla kurtuluşa ulaşmaktadır.

Bununla birlikte, manevî öznelliğin, aklî olmaktan çok feda etmeyle alakalı ara bir çözüme götürmesi, eşyanın tabiatında mevcuttur. Buna göre özne, Şankaracı "Nefs (Ben)"in mikrokozmik bir uzantısı değilse bile, yine de tecrübe eden "nefs (ben)"den daha fazlasıdır ve bu, hem aşkın hem içkin olan Şâhid'le bütünleşemeden, kendini olgulardan koparıp âzâde kılan Sevgi yolunun yiğit öznelliğidir. Bu durumda, dünyadan koparılmış olan öznelliğin içine bir Rahmet ışığı girmektedir; dünyevî "nefs (ben)"den yoksun olan ölümsüz ruh, sonunda, kendisini ayakta tutan ve benimseyen İnayet sayesinde yaşamaktadır.

Bu iki öznellik arasındaki ayrım aslî olduğundan, ancak manevî bakımdan bütün olan bir geleneğin tam göbeğinde ortaya çıkmaktadır. Biz Meister Eckhart diye birini bilmiyor olsaydık bile, yine de bu bakış açısının Hıristiyanlık'ta mevcut olduğunu kabul etmek durumunda olacaktık. Meister Eckhart, kendine has bir cüretle, Tanrı'ya kendisini O'ndan âzâd etmesi için dua etmiştir; hem de bunun, yaratılmışların kaynağı olan Tanrı'ya matuf olduğunu ve kendi aslî varlığımızın, bu şekilde tasavvur edilen Tanrı'nın üstünde olduğunu belirterek. Bu şekilde o, "Tanrı'nın Zâtı ile nefsin zâtının bir ve aynı" olduğunu söylemek sûretiyle, gizemi çözecek anahtarı sunmuş olmaktadır.[7] Bu ifade, Mutlak ile izâfî ya da

7. Bunun, Vedanta'ya ait olan *Tat tvam asi* ("Sen osun") ile benzerliği hemen fark edilecektir.

Âtmâ ile *Mâyâ* arasındaki telafi edici bir mütekabiliyete işaret etmektedir; zira benzeri olmama sırrına (*Lâ ilâhe illah*), telafi edici mütekabiliyet sırrı (*Muhammedu'r-Rasûlullah*) eklenmektedir. Diğer bir ifadeyle, *Âtmâ*'da *Mâyâ* olan bir nokta bulunmaktadır ki bu, Varlık ya da şahsî Tanrı'dır; *Mâyâ*'da da *Âtmâ* olan bir nokta bulunmaktadır ki bu da, Varlık-Ötesi ya da Akıl'da mevcut olan İlâhî Mâhiyet'tir; o, beşerî izâfîdeki içkin mutlaklıktır. Burada bir kez daha Taocu Yin-Yang sembolizmine iştirâk etmekteyiz; beyaz kısım siyah bir noktayı, siyah kısım da beyaz bir noktayı içermektedir. İnsanın, Varlığın sınırlılığını saf Mutlak'a münasebetle kavrayabilir olması, onun ilke olarak bu Mutlak'ı idrâk edebileceğini ve bu şekilde, Varlık'tan yani resmî dinden sudûr eden Şeriat'ı aşabileceğini göstermektedir. "İlke olarak" diyoruz, ama bu vakıada nadirâttandır; aksi takdirde dinler mevcut olmazdı.

Meister Eckhart, "Ben olmasaydım, Tanrı da olmazdı" diye ilave etmektedir ki bu, yukarıda izah ettiğimiz öğreti ışığında daha da barizdir.[8] Eckhart ayrıca, "Tanrı'nın kalbinden çıkan bu yalın hakikat"i anlamayanlara, "başlarını duvara vurma"maları tavsiyesinde bulunmaktadır; zira "onun gibi olanlar" hariç, kimsenin onu anlaması mümkün değildir. Diğer bir ifadeyle, yüce Öznellik öğretisi, onu almaya yönelik olarak yukarıdan takdir edilmiş bir temayülü gerektirmektedir. "Kabiliyet" yerine "temâyül" diyoruz; zira metafizik bir anlama eksikliğinin ana sebebi, temel bir aklî yetersizlikten ziyade, insanın tabiî ferdiyetçiliğine uyan kavramlara tutkuyla bağlanmadır. Bir yandan bu ferdiyetçiliği aşmak, insanı böylesi bir anlamaya yatkın hale getirmekte; diğer yandan da küllî metafizik bu anlamaya katkıda bulunmaktadır. Her manevî idrâk, biri düşüncemizde, diğeri varlığımızda mevcut olan iki kutba ya da çıkış noktasına sahip olmaktadır.

8. Böyle bir ifadenin sorunlu oluşunu inkâr edecek değiliz. Diğer bir deyişle, söz konusu ifade fazlasıyla veciz olduğu için kulağa nahoş gelmektedir; yani terkipteki "Tanrı"nın izâfîliği açıklanmamaktadır.

Rahmân Sûresi, "*Rabbinin makamından korkan*"a iki cennet bahçesi bahşetmekte ve sonra da iki bahçeden daha bahsetmektedir.* Müfessirlere göre ilk iki cennet bahçesi, sırasıyla, insanlar ve cinler için,[9] ya da başka müfessirlere göre, her bir mü'min için tayin edilmiştir; ama tefsirlerde iki bahçe arasındaki fark belirtilmemektedir. Genellikle –Beydâvî'den hareketle– sonraki iki bahçenin, daha az sevabı olan ya da daha az muteber mü'minler için tayin edildiği kabul edilmektedir.[10] Her hâlükârda, bahsedilen iki örneğin her birinde, "yatay" bir bahçe ile "dikey" bir bahçe arasında ayrım yapmak isabetli olacaktır–ki bu ikinci Cennet, bahsi geçen mertebe doğrultusunda münasebete giren veya tezâhür eden Tanrı'nın Kendisi'nden başka bir şey değildir. Burada söz konusu olan, Budhalara ait "semâvî beden" ile "ilâhî beden" arasındaki ayrımın birebir aynısıdır.[11]

Seçilmiş ya da "yakınlaştırılmış"lar (*mukarrabûn*) söz konusu olduğunda, dikey bahçe birlik durumu olmaktadır. Bu durumun, nurdan bedenlerin yaratılmış bir Cennet'te şahsen bulunmasına engel teşkil etmediğini görmüştük; aksi takdirde Kutsal Kitaplar'daki çoğu pasaj ve çoğu kutsal olgu açıklanamaz olacaktır. Daha düşük iki bahçeye gelince, bunlardan ikincisi, birlik değil ama ebedî saâdet müşâhedesi hâli olmaktadır. Bu durumda söz konusu müşâhede, birlik gibi, "yatay" ya da olgusal

---

* er-Rahmân 55/46 (ç.n.).

9. Cinler, cismânî yaratıklar ile meleksi yaratıklar arasında bulunan latif ve rûhânî (*animik*) varlıklardır. Bu üç mertebeden her biri dış konumlara ve bir merkezî konuma sahiptir. Yeryüzünde hayvan türleri ve insan vardır; Cennet'te melekler ve dört büyük melek vardır; ikinci grup melekler "Tanrı'nın Rûhu'yla (*er-Rûh*) özdeşleşmektedir. Keza, iki tür cin vardır. Merkezî konuma sahip olanların mümin olup Cennet'i kazanması mümkündür; bunlar Cin Sûresi'nde bahsedilen gruptur.
10. Diğer tefsirlere –en çok da Kâşânî'ye– göre diğer iki bahçe, aksine, ilk ikisinden daha yüksek mertebeye sahiptir; gerçi sembolik temsil konusu burada önemden hali değildir.
11. *Sambhoga-kâya* yani "semâvî Haz bedeni" ve *Dharma-kâya* yani "Şeriat bedeni", İlâhî Zat.

ve özellikle beşerî olan ebedî saâdete münasebetle "dikey" olacaktır.[12] Hıristiyan geleneğinde yer alan bir rivayete göre bu, başka sembolizmlerin yanı sıra, seçilmişlerin takacağı, yaratılmamış nûrdan yapılmış taçların sahip olduğu manalardan biridir ve bu mana, daha da çok, aşılmaz bir gerçeklik derecesinde, Bâkire'nin taç giymesine uygun düşmektedir.

İbn Meşîş'in Logos ya da Hakîkat-i Muhammediyye ile ilgili meşhur duasında (salavât),* "Cemâl'in ihtişâmı"ndan ve "Şan'ın taşması"ndan bahsedilmektedir; bunun, diğer manalar bir yana, yukarıda bahsettiğimiz iki semâvî mertebeye işaret etmesi mümkündür. Erotik sembolizmde bu, sevgilinin müşâhedesi ile onunla birlik olma arasındaki farktır; ikinci örnekte, tıpkı arazların Öz'ün içine tekrar çekilmesi ve ilâhî Sıfatların Zât'ta farklılıklarını kaybetmeleri gibi, biçim de yok olup gitmektedir. Bu yok olup gitme veya yeniden içine çekilme ya da bu farksızlaşma, daha önce eş merkezli çemberlerin görünümüne karşılık, aynı merkeze yönelen ışık hüzmelerinin görünümü diye adlandırdığımız şeye tekabül etmektedir.[13] Süreklilik ya da kapsayıcılıkla ilgili olan ilk sırra göre –ki bu, bir görme biçiminden çok daha fazla bir şeydir[14]– "her şey *Âtmâ*'dır" ve bundan dolayı doğrudan birlik de mümkündür.[15] Süreksizlik ve dışlayıcılıkla ilgi-

---

12. Kaldı ki, geometrik bir sembolizme uygun olarak, kavranmaları hiç de güç olmayan "döngüsel" bir bahçe ile "eksensel" bir bahçeden de pekâlâ bahsedebiliriz.

* Salavâtıyla meşhur olan İbn Meşîş (Abdüsselâm b. Meşîş el-Hasenî - ö. 622/1225), hayatı fazla bilinmese de İslâm maneviyâtında derin izler bırakmış sûfîlerdendir. Ebu'l-Hasan eş-Şâzelî'nin (ö. 656/1258) mürşididir (ç.n.).

13. Bu, "eksen" boyutu ile "döngüsel" boyut arasındaki tümlemedir.

14. Aslî düzende bir görünüm nesnel bir gerçeklik yoluyla belirlenmektedir; "veche"yi bir anlamda yaratan şey "bakış açısı" değildir; tabii ki bu "İlâhî bir bakış açısı"ndan konuşmaya cüret etmediğimiz takdirde böyledir.

15. Dolaylı birliğin önceden var olduğunu kabul ettiğimizde böyledir. Diğer bir ifadeyle bu, Kâinat'ın İlâhî homojenliği vasıtasıyla önceden gerçekleşmektedir ki, eğer panteizm tamamlayıcı ve kritik olan aşkın-

li olan ikinci sırra göre ise "Brahman dünyada mevcut değildir" ve yaratılmış olan düzenler ile yaratılmamış olan düzenler arasındaki ayrılık sonuç olarak mutlak, dolayısıyla da indirgenemezdir. Gerçeğe ait kapsayıcı homojenliği ve bunun manevî sonucunu, yani Özdeşlik/Ayniyyet ya da "Zât'a ait Cennet"le ilgili sırrı layıkıyla kavramak da ancak bu indirgenemezlik temelinde mümkündür.

---

lık fikrine sahip olmuş olsaydı, bunun açıklaması olurdu. "Maddî" değil de aşkın olan bu homojenliğin geometrik sembolü, sarmaldır, zira o, eş merkezli çemberlerin görünümünü ışık hüzmelerinin görünümüyle birleştirmektedir.

İNDEKS

A

Aden Bahçesi 36
Âdi-Budha 131, 174, 175, 176, 180
Advayta-Vedânta 165
Advayta Vedantacıları 64
aforoz 92, 185, 189, 259
Aftartodoketistler 257
Agnotistler 257
Ahadiyet 87
Âhir, el- 97, 103, 104, 113, 114
Âhir Zaman 44
Ahitleşme 43
ahlâkî iyi 63, 200
ahlâkî kötülük 204, 205
Ahmed 138, 139, 140
Akıl 17, 77, 78, 80, 81, 84, 85, 104, 114, 129, 131, 139, 140, 148, 228, 237, 269, 307, 308, 312, 318
"Akıl" âlemi 87
akılcılık (intellectualism) 255
akleden ego 312
aklî bilgi 84, 275
aklî insan 276, 277, 278
aklîlik 236, 237, 238, 253, 254, 255, 256, 273, 275, 276, 277, 311, 316
aklî özne 315
Akşobya 174
Aktistetistler 257
âlemu'l-misâl 87
âlemu'l-vasat (bkz. ceberût) 86
âlemu'ş-şehâde (Bkz. tezâhür âlemi) 86
Alevî, Şeyh 144
Ali, Hz. 4, 23, 35, 249, 252

Âl-i Muhammed 23
Allah bilgisi (marifet) 250
Allah korkusu (mehâfet) 250
Allah sevgisi (muhabbet) 250
Altı manevî düzen (pâraınitâ) 179
altın çağ 108
Altıncı Ekümenik Konsil 185
Ambrose, Aziz 228
amel 110, 136, 139, 153, 174
Amidizm 23, 26, 28, 150, 171, 181, 232
Amitabha 27, 171, 172, 173, 174, 176, 181, 182
Amitabha Budha 23, 27, 171
Amitabha'nın Yemini 176
Amogasidi 174
Ânanda 23, 181, 212
anima (Bkz. nefs) 307, 309
"Anne Tara" 179
Anselm, Aziz 211
antropolatri (Bkz. insan tapınması) 122
antropomorfizm 193, 236. 253
apatheia (Bkz. Kutsal uyku) 148
Aquinas, Thomas 259
araz 64, 206, 209, 212, 213
arazlar 29, 53, 109, 212, 213
ârif bi'llâh, el- 113
Aristo 194, 205, 216
"ârızî Mutlak" (Bkz. izâfî Mutlak) 78
ârızî sembolizm 221
Aryüs 267
Aryüsçülük 267, 268, 292
a-seksüellik 183, 184
Ashab 249, 250
aşkın 8, 9, 17, 24, 26, 29, 69, 74, 75, 95, 98, 103, 139, 156, 170, 182, 188, 203, 246, 269, 308, 309, 310, 317, 321
"Aşkın Bilgelik" 179
Aşkınlık 11, 17, 21, 58, 71, 80, 99, 101, 110, 111, 112, 118, 131, 187, 266
aslî günah 188, 258
aslî ortodoksluk 25
aslî sembolizm 221
aslî Tanrı 267
asr-ı saâdet 167
Asya gelenekleri 158
Asyalılar 279
ateizm 263
Âtmâ 47, 53, 65, 69, 70, 72, 75, 79, 99, 104, 129, 180, 206, 230, 266, 267, 269, 270, 308, 318, 320
Augustin 143, 228, 294
Avatâra 27, 47, 121, 126, 138, 142, 160, 195, 218, 220, 266, 310
Avrupa 33, 45, 118, 230, 260
ay-altı âlem 85
Aydınlanma 24, 79, 169, 171
Azize Hanna 152

B

Baba 39, 60, 61, 129, 131, 229, 251, 258, 259, 264, 265, 266, 268, 270
Babil 229
bâkire doğum 189
Bâkire Meryem 20, 50, 135, 146, 155, 221, 251, 296
Bâkire öğretisi 149
bakti 165
baktik bâtınîlik 176

"Başlangıcı Olmayan" 98
Bâtın, el- 34, 77, 97, 100, 102, 103, 104, 105, 106, 108, 110, 111, 113, 114, 115, 140, 161, 269, 270, 315
Bâtınî ego 310
bâtınî (ezoterik) 8, 9, 11, 17, 18, 34, 43, 120, 123, 130, 137, 139, 141, 143, 145, 156, 159, 170, 176, 181, 187, 193, 242, 288, 289, 311
bâtınîlik 135, 137, 161, 176, 191, 243, 289, 310
bâtınîlik (sapiential esoterism) 21, 137, 167, 243, 272, 288, 299, 304
"bâtın ilmi" (ilmu'l-bâtın) 120
bâtınlık 40, 71, 73, 102, 111, 145, 289
Bâtın-Olan-Tanrı 113
Batlamyus 231
beden (corpus) 41, 42, 65, 81, 85, 179, 183, 188, 204, 205, 206, 207, 227, 309, 312, 316
Bernard, Aziz 33, 143, 147
Beşerî âlem 195
beşerî küçüklük 123
beşerî Logos 126, 270, 272
beşerî Mutlak 313
beşerî sınır 8, 251, 257, 259, 269, 272, 285, 296
beşerî tabiat 187, 267
beşerî Tanrı 126
Beş İlâhî Mevcûdiyet 90
"Beş İlâhî Mevcûdiyet" (el-Hazarâtü'l-hamse el-ilâhiyye) 79
Beş Mevcûdiyet 80, 81, 82, 86, 88
Beyaz Tara 179
Beydâvî 319
Beydeba 272
Bhagavad-Gita 230, 296
biçim 2, 8, 32, 34, 35, 36, 58, 68, 70, 93, 94, 101, 127, 181, 183, 184, 187, 191, 213, 215, 233, 248, 264, 268, 288, 296, 303, 320
"bilgelik" 169
bilgi 48, 50, 51, 85, 100, 124, 139, 162, 175, 184, 210, 212, 221, 222, 250, 268, 274, 278, 279, 284, 304
bilimcilik (scientism) 254, 280
Bilinç 9, 23, 46, 70, 71, 110, 175
Bir 9, 12, 20, 21, 31, 33, 34, 57, 73, 84, 89, 94, 95, 99, 105, 114, 123, 126, 127, 128, 129, 131, 132, 136, 141, 142, 146, 151, 153, 155, 158, 159, 162, 172, 180, 182, 189, 196, 201, 202, 207, 212, 219, 223, 236, 245, 253, 254, 255, 263, 271, 272, 273, 274, 283, 290, 291, 296, 300, 301, 304, 307, 310, 316, 318
Birlik 46, 73, 74, 262, 263, 300, 307
bizatihi Tezâhür 78, 88
Bodhi 171
Bodhi ağacı 26
Bodhisatva 27, 49, 80, 165, 169, 173, 174, 175, 179, 183, 315

Bodhisatvayâna 166
Boşluk 54, 67, 68, 79, 105, 123, 128, 166, 170, 171, 173, 174
"boş" (şûnya) 175
Brahmâ 89, 230, 301
brahmâna 194
Brahmancılar 167
Brahmanizm 43, 230
Brahma saguna 209
bu'd 99
Budha 23, 26, 27, 44, 49, 80, 127, 131, 165, 166, 167, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 179, 180, 182, 183, 184, 212, 218, 248, 271, 294, 301, 315, 316
"Budha'nın zikri" (budhânusmriti) 173
Budhi 71
Budist a-seksüelliği 183
Budistler 19, 36, 212
Budistlerin tanrısızlığı 231
Budist vahyi 26
Budist Vahyi 167
Budizm 8, 24, 26, 43, 49, 122, 166, 167, 168, 172, 182, 183, 220, 232, 248, 268, 284
Buhtunnasr 229
Büyük Kateşi 188
büyük Vahiyler 108

C

Cassian, John 228
ceberût 80, 82, 85, 86, 87
"ceberût âlemi" (âlemu'l-ceberût) 86
Celâl 28, 68, 99, 302
Cemâl 28, 68, 155, 320
Cennet 19, 23, 37, 38, 41, 62, 79, 80, 95, 99, 103, 108, 109, 112, 143, 158, 177, 181, 182, 184, 234, 247, 262, 271, 274, 275, 277, 279, 280, 299, 300, 301, 302, 303, 307, 310, 311, 319, 321
Cevher 29, 70, 127, 151, 206, 210, 212, 213
Cevher (Bkz. Öz) 29, 70, 127, 151, 206, 210, 212, 213
Cîlî, el- 86
cinsellik 37, 112, 286
"cisim" âlemi 87
cismânî âlem 77
cismânîlik 38, 187
cismânî özne 315
cismânî varoluş 303
cîvan-mukta 308
Cüneyd-i Bağdâdî 294

Ç

çift tabiat 185
Çin 23, 32, 171
çitta 176
çoktanrıcılık 205
Çöl Babaları 50

D

"Daima Olan" (ed-Dâ'im) 98
daire 48, 137, 138, 185, 186, 248
Dante 62, 143, 147
Dara Eke (Bkz. "Anne Tara") 179

Dâvûd, Hz. 38, 124, 125, 287, 293
Debora 124, 151
demir çağı 263
demiurg 196
demokrasi 150, 260
de Montfort, Aziz Louis-Marie Grignion 143
Deniz Yıldızı (Stella Maris) 154
dhyâna (Bz. teemmül) 169, 173
Dhyâni-Budha'lar 174
Diofizitler 257
Dişilik 38, 158, 181, 183
diyalektik 13, 212, 227, 233, 235, 252, 255, 268, 274
Dımaşkî, Yuhanna ed- 35
"Dışkınlık" 98
Doğu Kiliseleri 192, 258
dua ameliyesi 25
dualizm 205
dünyevî Cennet 103
dünyevî insan 267
dünyevî "nefs (ben)" 317
dünyevî tezâhür 295
Düşüş 188, 211, 280
duyu âlemi (Bkz. cismânî âlem) 77
duyusal ego 314

E

Ebedî Saâdet (Bkz. Ânanda) 23, 63, 68, 103, 109, 205, 211, 212, 301, 309
Ebû Bekir 23
Eckhart, Meister 38, 57, 152, 216, 317, 318
Ehli Beyt 250
Ehrimen 208
eksikliği 25, 126, 238, 247, 315
Enerji 61
Enoh (Bkz. İdrîs) 21, 38, 146
En Yüce Gerçeklik 64
En Yüce İyi 64, 200
Epikür 41, 201, 203, 204
Epikürcü mantık 201, 203
erdem 8, 28, 41, 121, 126, 130, 204, 227, 228, 236, 237, 238, 245, 250, 287
Erotik sembolizm 320
Eski Ahid 47, 124, 293
eski Şeriat 40
Essenîler 128, 289
etnik İsrâil 40
Evharist 18, 138, 186, 187, 223, 262
"evrensel Aydınlanma" 170, 171
evrensel Budha 172, 180
evrensel çember 122
"Evrensel İnsan [İnsan-ı Kâmil] 266
Evrensel Öz 88, 147
evrensel Tezâhür 98, 100, 209, 300
Evrensel Tin (Nous) 84
evrensel Varoluş 303
evrimcilik 90
Evvel, el- 97, 103, 104, 113, 114
Ezel, el- (Başlangıcı Olmayan) 98, 162
ezelî Din (Religio perennis) 141
Ezelî Dişilik 59
Ezelî Hikmet (Sophia Perennis) 7, 8, 131, 154, 269
ezelî Kelam 229, 294
Ezelî Mevcûd 173
Ezop 272

F

fakirlik 132, 133, 150, 242
Faraklît 140
Fâtıma, Hz. 23, 249
felekler 85
felsefe 4, 11, 12, 96, 165
ferdîleşme 311
ferdiyetçilik 132, 193, 318
Ferisîler 128, 289
Fiil 61
Firavun 229
fıtrat 18, 126
Francis, Asisili Aziz 35, 49
Ftartolatristler 257

G

Gayb 86, 87
"Gayb âlemi" (âlemu'l-Gayb) 86
gayr-i aklîlik 255
Gayr-i Varlık 78
Gazab 68, 151, 168, 169, 228, 264, 265
Gazzâlî 49, 86, 123
geleneksel bilgi 11
Gerçeklik 12, 13, 28, 38, 41, 47, 53, 54, 55, 62, 63, 73, 79, 89, 90, 92, 93, 95, 96, 100, 103, 105, 110, 122, 145, 147, 155, 166, 171, 182, 186, 195, 196, 210, 231, 232, 235, 241, 246, 266, 271, 281, 284, 288, 302, 308
"Geri Bırakan" (el-Muahhir) 98
Geylânî, Abdülkâdir el- 49, 129, 300
gnosis (Bz. marifet) 18, 42, 50, 107, 110, 128, 137, 139, 166, 211, 242, 273, 274, 288, 291, 292
Gnostikler 208
Görünmez Olan 71
Görüntü 55, 56, 58, 59, 60, 61
Gotama 26, 27
Gotama Budha 27
Gregory, Nissa'lı Aziz 187, 188, 228, 285
Grek geleneği 194
Grek hikmeti 273
Grekler 188, 234, 266, 268
günah 59, 62, 73, 112, 168, 192, 199, 205, 223, 224, 237, 284, 286, 287, 302
Guru kültü 250
Güzellik 29, 49, 61, 65, 171, 211

H

haç 60, 138, 221, 227
haç çıkarma hareketi [istavroz] 61
Hâhût 80, 82, 85, 87
hakikat 8, 9, 10, 12, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 28, 29, 32, 36, 42, 46, 47, 63, 79, 86, 91, 95, 113, 118, 122, 131, 132, 137, 139, 140, 141, 145, 147, 153, 175, 183, 187, 190, 191, 195, 227, 234, 235, 236, 237, 238, 244, 246, 256, 260, 263, 273, 274, 283, 284, 290, 291, 292, 304, 318
Hakîkat-i Muhammediyye (Bkz. Logos) 320

hakikî bâtınîlik 243
Hakikî ego 314
hakikî insan 136, 185, 186, 189
"hakikî Mutlak" 78
hakikî Tanrı 136, 185, 186, 189, 263, 269
Hakk, el- 79, 86, 100, 130
halîfetün fi'l-arz 82
Halk, el- 79
Hanna'nın İlâhisi 164
hâricî ortodoksluk 31
Hârûn 156, 160, 161, 293
Hasan 23, 51, 320
Hâtemu'l-velâye 140, 141
Hâtemü'n-nübüvve (Bkz. Peygamberliğin Mührü) 119
Havvâ 59, 62, 182, 207, 280
hayâl âlemi 87
Hayat 7, 15, 90, 100, 138, 143, 148, 271, 303
Hazerâtü'l-câmi'a 88
Hazerâtü'ş-şehâdeti'l-mutlaka 87
Helenistler 187
Helenizm 194, 234
Hemedânî, Seyyid Ali 35
"Her Şeyi Başlatan" (el-Mubdi') 98
"Her Şeyi Kendi'ne Döndüren" (el-Mu'îd) 98
heyula 85
hiçlik 54, 59, 79, 166
hikmet 11, 32, 135, 141, 232, 252, 269, 273, 311
hikmet-i İseviyye 141
Hindistan 23, 194, 231, 250, 289
Hindular 36, 47, 70, 137, 268
hipostas 55, 61, 64, 129, 196, 312
Hıristiyan anlayışı 22
Hıristiyan antropoteizmi 20
Hıristiyan bâtınîliği 37
Hıristiyan Cenneti 38
Hıristiyan Hakikati 16, 17
Hıristiyan irfanı 288
Hıristiyanlar 18, 21, 36, 40, 41, 42, 45, 117, 127, 137, 147, 158, 263, 288
Hıristiyanlık 8, 9, 15, 16, 17, 18, 19, 22, 32, 33, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 43, 45, 46, 48, 50, 51, 55, 117, 118, 119, 120, 126, 128, 136, 139, 143, 154, 155, 158, 159, 160, 167, 170, 182, 185, 191, 195, 208, 209, 218, 222, 228, 231, 251, 260, 262, 265, 270, 273, 283, 284, 286, 287, 288, 292, 301, 304, 314, 317
Hıristiyan sembolizmi 38, 181
Hıristiyan teolojisi 39, 42, 142
Hıristiyan Teslîsi 39, 90
Hızır 146
Holofernes 124
homojenlik 145
Homousias 268
Honen 25, 26, 171, 172, 177, 183
Honorius, Papa I. 185, 189, 190, 194
"hükümranlık âlemi" (melekût) 80
Hulûl 47, 123, 188
hümanizm 118, 150
Hüseyin, Hz. 23

I

Îmân, el- 120
Intelligence (Bkz. saf Akıl) 308, 309
Işıma 54, 55, 56, 58, 59, 61, 200
Istılâhâtü's-sûfiyye 86

İ

İblis 59, 208
İbn Arabî 19, 29, 49, 50, 86, 144, 147, 167, 247, 296
İbn Meşîş 320
İbn Teymiyye 292
İbrâhim 22, 32, 118, 119, 149, 150, 160, 164, 263
İbrâhim bin Edhem 35
İbrâhim, Hz. 35, 43, 117, 118, 120, 121, 127, 160, 222, 223
İbrâhimîlik 118, 120
İbrâhim nesli 160
İbrâhim soyu 234
içkin 17, 24, 26, 29, 53, 69, 71, 74, 75, 139, 150, 152, 163, 195, 244, 246, 269, 277, 308, 309, 310, 317, 318
içkin Akıl 24, 195
içkin Kur'ân 18
içkinlik 17, 43, 98, 114
içkin Peygamber 18
içkin Peygamberlik 141
İdrîs (Bkz. Enoh) 21, 38, 146
İhsân, el- 120
İkarus 219
iki irade 185
ikincil ilham (smriti) 296
İlâhî Akıl 86
İlâhî Aklîlik 282
"İlâhî Âlem" (Lâhût) 80
İlâhî Aşk 16
ilâhî beden 319
İlâhî Birlik 40, 51, 73
İlâhî Düzen 295
İlâhî Fiiller 68
İlâhî Gazab 264
İlâhî Gerçeklik 54, 55, 61, 148
ilâhî görünüm 18
İlâhî Güç 46, 57
İlâhî Güçler 87
İlâhî Hakikat 47, 311
İlâhî Hayat 40, 303
İlâhî İçkinlik 249
İlâhî İlke 57, 77, 99, 102, 122, 196, 242, 290
İlâhî İmkân 27, 63
İlâhî İmkânlılık 203
ilâhî insan 123, 126, 267
İlâhî İrade 112, 121, 133, 199, 200, 203
İlâhî İyi 200, 210
İlâhî İyilik 150
ilâhî İzâfîlik 267
İlâhî İzâfîlik 195, 271
İlâhî Kelam 232, 294, 295
İlâhî Kelime 146
İlâhî Kerem 151, 153, 154
İlâhî kıskançlık 249
İlâhî Logos 131
İlâhî Mâhiyet 318
İlâhî Merhamet 209
İlâhî Merkez 90
İlâhî Mevcûdiyet 15, 16, 83, 85, 187
İlâhî Muhteva 145
İlâhî Mutlaklık 204
İlâhî Nefs 113, 207

İlâhî Nûr 154
İlâhî Otorite 46
İlâhî Öz 53, 62, 67, 71, 74, 154
İlâhî Özgürlük 209
İlâhî Özne 290, 312
İlâhî Öznellik 261
İlâhî Rahmet 38, 264, 282
İlâhî Rûh 39, 104, 126, 129, 139, 142, 145, 156, 157
İlâhî Sıfatlar 82, 84, 101
İlâhî Sınırsızlık 204
İlâhî Tabiat 51, 200, 201, 202, 203, 204
İlâhî Tezâhür 15, 22, 39, 43, 46
İlâhî Varlık 202
"ilâhî vasıta" 43
İlâhî Yasa 200
ilâhî zâhirlik 111
İlâhî Zât 49, 209, 212, 314
"İleri Geçiren" (el-Mukaddim) 98
"İlk" 97, 98, 99, 101, 102, 103, 105, 106, 107, 108, 111
İlke 47, 48, 58, 59, 77, 78, 79, 81, 83, 84, 85, 87, 88, 89, 94, 95, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 104, 106, 114, 163, 196, 199, 200, 202, 205, 207, 232, 266, 300, 318
ilk insanın düşüşü 41
İlk Madde 95
İlyas 21, 38, 281
iman 22, 24, 25, 51, 146, 148, 153, 174, 211, 224, 236, 237, 245, 250, 304
İmkân 54, 99, 202, 206
İmran 152, 223
İnciller 36, 39, 40, 128, 133, 145, 219, 221, 229, 284
"insan âlemi" (nâsût) 79
insanî büyüklenme 122
insanî Tanrı 123
İnsan-Logos 129, 131
İnsan-Tanrı 123
insan tapınması 122
inzâl 291, 297
İradeci mistisizm 274
iradîlik (volontarisme) 274
İrfan (gnosis) 18, 42, 171, 195, 311
İsâ, Hz. (Bkz. İsâ Mesih) 8, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 36, 37, 38, 39, 40, 43, 44, 45, 46, 47, 49, 60, 61, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 127, 128, 129, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 146, 147, 159, 160, 161, 162, 163, 180, 185, 186, 187, 188, 189, 194, 195, 196, 209, 218, 221, 223, 227, 228, 229, 231, 239, 251, 257, 258, 262, 264, 267, 268, 270, 271, 275, 280, 281, 285, 289, 293, 301, 302, 308, 315, 316
"İsâ-Meryem" birliği 142
İsâ Mesih 15, 17, 18, 20, 21, 36, 37, 40, 43, 44, 45, 46, 49, 60, 61, 118, 119, 123, 127, 128, 129, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 159, 160, 161, 180, 185, 186, 187, 188, 189, 194, 195, 196, 209, 218, 221, 223, 227, 228, 229, 231, 239, 251,

257, 258, 262, 264, 267, 268, 270, 271, 275, 281, 289, 293, 301, 302, 308, 315, 316
İsâ Mesih'in beşerîliği 187
İsâ Mesih'in çift tabiatlılığı 194
İsâ'nın Göğe Yükselmesi 118
İsevî teblik 142, 143
İşaya 289, 293
isbât 83, 269
İsevî hikmet 141
İsevî mucize 117
İshâk 150
İslâm 4, 7, 8, 9, 16, 18, 19, 20, 21, 22, 28, 29, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 73, 83, 100, 107, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 130, 132, 133, 135, 136, 139, 140, 141, 144, 147, 154, 157, 159, 160, 167, 175, 189, 205, 208, 209, 217, 218, 220, 224, 225, 230, 241, 244, 247, 248, 249, 250, 251, 262, 263, 264, 265, 269, 273, 284, 287, 291, 292, 293, 296, 299, 304, 314, 320
İslâm, -el 120
İslâm, el- 4, 7, 8, 9, 16, 18, 19, 20, 21, 22, 28, 29, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 73, 83, 100, 107, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 130, 132, 133, 135, 136, 139, 140, 141, 144, 147, 154, 157, 159, 160, 167, 175, 181, 189, 205, 208, 209, 217, 218, 220, 224, 225, 230, 241, 244, 247, 248, 249, 250, 251, 262, 263, 264, 265, 269, 273, 284, 287, 291, 292, 293, 296, 299, 304, 314, 320
İslâm geleneği 20, 62, 159, 258
İslâmî "Hakikat" 23
İslâm'ın İsâ'sı 135
İslâm Şehâdeti 269
İslâm sembolizmi 38, 181
İsmail, Hz. 117, 119
İsmailî soy 118
İsrâil 40, 43, 51, 140, 150, 151, 159, 160, 163, 164, 264, 289
İsrâilî soy 117
İyi 63, 64, 65, 84, 137, 172, 200, 204, 206, 207, 210, 211, 212, 248, 301, 302
İyilik 49, 58, 61, 64, 65, 68, 150, 151, 155, 200, 203, 211, 212, 302
izafî bilgi 175
"İzâfî Gayb'ın Mevcûdiyeti" (Hazerâtü'l-gaybi'l-mudâfî) 87
izâfî İyi 63, 64
İzâfîlik 44, 54, 55, 56, 60, 62, 78, 79, 82, 100, 163, 191, 195, 196, 202, 206, 265, 267, 270, 271, 299, 318

izâfî mutlak 57, 78, 226
izafî varoluş 226
"izzet âlemi" (âlemu'l-'izze) 86

J

Japonya 23, 24, 158, 171, 183
jiriki 24, 25
Jôdo 24, 25, 168

K

Kabalacılar 50
Kadim Alıcı 145
Kadim Anne 146
Kadim Dişil 145
Kalem 85
Kalp 7, 17, 18, 74, 148, 262, 270
kalpa 168, 180
kalp gözü 105
Katolikler 186, 312
Katoliklik 118, 194
Kelam 38, 290, 294, 295
Kelime 46, 121, 142, 146, 148, 195, 196, 267, 270
kelime-i Şehâdet 83, 97, 137, 301
Kendi Kendini Oluşturan Tabiat 95
kendini feda etme 16, 22
Kendi'nin gücü 23, 24, 172
kesif âlem (Bkz. cismânî âlem) 77
Keşmir 35
Kitâb-ı Mukaddes 44, 118, 125, 162, 216, 229, 249, 269, 279, 287, 293
komünyon 18, 170, 243
kötülüğün tezâhürü 209
kötülük 8, 58, 59, 62, 63, 64, 84, 153, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 212, 213, 228, 289
kozmik Adalet 152
Kozmik Cevher 151
kozmoloji 12
Krişna 123, 127, 145, 182, 218
kşânti (Bkz. sabır) 169, 173
Ktistolatristler 257
"kudret âlemi" (ceberût) 80
küllî hakikat 191, 299
Kur'ân 18, 26, 37, 39, 48, 58, 62, 68, 77, 87, 114, 125, 132, 136, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 146, 149, 152, 153, 155, 156, 159, 160, 161, 188, 189, 199, 208, 216, 217, 218, 219, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 231, 263, 269, 270, 289, 291, 293, 294, 295, 296, 299, 300
Kur'ânî İsâ Mesih 141, 142
kurb 99
"Kurtarıcı" (Döl-Ma) 179
kurtarıcı Hakikat 16, 46, 122
Kurtarıcı Harika 46
"Kurtuluş" fikri 307
kutsal 7, 8, 16, 18, 31, 37, 38, 50, 101, 108, 112, 113, 119, 129, 132, 140, 148, 150, 151, 162, 166, 167, 181, 192, 193, 211, 215, 218, 219, 220, 222, 229, 230, 231, 232, 259, 268, 274, 276, 277, 286, 291, 316, 319

Kutsal Bâkire 39, 60, 61, 143, 149, 152, 156, 157, 159, 161, 162, 258
kutsal inayeti alma 16
Kutsal Kitap 39, 220, 222, 252, 257, 291, 294, 296
kutsallık 31, 40, 41, 106, 112, 127, 128, 250, 258
Kutsal Rûh 39, 55, 60, 61, 65, 143, 159, 258, 259, 261, 264, 271, 285, 303, 309
kutsal sanat 7, 31, 50, 193, 268
kutsal uyanıklık 148
Kutsal uyku 148
kutsanmış cismânîlik 38
kutsiyet 127, 155, 275, 286
Kuzey Budistleri 166

L

Lalla Yogişvari 35
Lamacılık 183
lanetlenme 112, 211
latîf âlem (Bkz. rûhî âlem) 77
Latin Kilisesi 45
Leibniz 204
Levha 85
Logique et Transcendance 11
Logos 27, 43, 61, 80, 81, 120, 121, 122, 123, 126, 130, 131, 139, 159, 161, 184, 223, 229, 270, 271, 282, 294, 295, 320
Logos-Akıl 131
Louis, Aziz 35, 143
Lucifer 208
Lucifercilik 207
Luka 17, 75, 149, 150, 163, 223, 227, 228, 239, 299, 308, 315

M

madde âlemi (Bkz. cismânî âlem) 77, 93
Maddî âlem 94
Mahabharata 296
Mahavayroçana (Bkz. Âdi-Budha) 180
Mahâyâna 49, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 174, 181, 183
Mahâyânacı Sutralar 166
mâhiyet 93
Mâhiyet 74, 80, 190, 191, 195
makrokozmos 39, 83, 85, 213
manevî bir İsrâil 40
manevî diyalektik 233
Maniheistçi dualizm 206
Maniheizm 38
Manu Kanunnamesi 221
marifet 18, 50, 85, 107, 137, 139, 144, 148, 166, 211, 250, 273
marifet yolu 144
Markos 137, 211, 221, 227, 228, 264, 286, 301
Materia 68, 95, 146
Materia prima (Bkz. İlk Madde) 95
Matta 36, 75, 133, 135, 136, 138, 140, 161, 181, 227, 228, 229, 251, 258, 264, 289
Mâyâ 12, 13, 47, 53, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 61, 62, 64, 65, 67, 68, 78, 79, 81, 89, 99, 100, 103, 104, 137, 180, 196, 200, 261, 265, 266, 267, 269, 270, 278, 309, 312, 315, 318

Maya, kraliçe 179, 180, 184
mehâfet 50, 250
Mekân 56
Mekkî, Ebû Tâlib el- 86, 218
melâmîlik 249
melekî âlem (bkz. "Akıl" âlemi) 78, 80, 87
Melek-i A'zam 129, 294, 295
melekî tezâhür 78
melekleştirmecilik (angelism) 286
"melekût âlemi" (âlemu'l-melekût) 85
Merhamet 25, 61, 65, 149, 155, 209, 211
Meryem 8, 38, 39, 45, 59, 60, 61, 62, 135, 138, 140, 142, 143, 144, 146, 147, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 180, 182, 189, 221, 223, 251, 258, 296
Meryem, Hz. 120, 145, 147, 156, 157, 161, 189, 258, 285, 296, 297
Meryemî 142, 143, 144, 145, 146, 158, 161, 162
Meryemî hikmet 161
Meryemî mesaj 153, 154
Meryem'in bâkireliği 152
Meryem'in İlâhisi 149, 150, 151, 152, 153, 160, 161, 162, 164
Meryem'in kanı 154
Meryemî öğreti 152
Meryem Oğlu İsâ (Bkz. İsâ Mesih) 142
Mesihî hikmet 161
Mesihî ilke 143
Mesihî inayet 144
metafizik 7, 8, 9, 11, 12, 20, 21, 24, 28, 29, 32, 34, 35, 39, 41, 46, 48, 57, 59, 61, 63, 69, 74, 79, 81, 83, 93, 97, 102, 103, 104, 111, 112, 117, 122, 123, 129, 137, 157, 166, 169, 187, 193, 194, 200, 203, 206, 209, 210, 212, 225, 226, 228, 238, 241, 242, 243, 246, 250, 251, 261, 262, 268, 269, 272, 274, 277, 291, 293, 300, 303, 304, 307, 311, 314, 318
metafizik büyüklük 123
metafizik diyalektik 236
Mevcûdiyet 15, 16, 18, 19, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 28, 29, 80, 81, 82, 83, 86, 87, 88, 187, 195
Mezmurlar 50, 158, 162, 163, 164, 285, 287
mihrab sembolizmi 154
mikrokozmos 39, 83, 84, 213
Miryam 151
Mısır 35, 163, 221, 229
modern bilim 93, 100, 281
Moğollar 179
mokşa, mukti (Bkz. Kurtuluş fikri) 307
Monofizitçiliğ 187
Monofizitler 186, 257
Monoteistler 234
monoteizm 120
Monotelitler 186
mucizeler 31, 92, 108, 262, 280

muhabbet 50, 250
Muhammed, Hz. 8, 19, 23, 43, 83, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 126, 127, 130, 135, 136, 139, 140, 159, 160, 225, 269, 293
Muhammedî "Mevcûdiyet" 23
Muhammedî tezâhür 46
Muhammedî vekâlet 119
Muhît, el- 77
"Mülk âlemi" (âlemu'l-mülk) 85
Mümkün 195, 202, 210
Mûsâ 21, 43, 117, 118, 120, 121, 123, 138, 156, 160, 248, 293
müşahhaslaşma 106
Mûsevî Şeriatı 287
musikişinas insan 278
Müslümanlar 18, 19, 20, 21, 36, 42, 46, 47, 125, 127, 137, 147, 149, 150, 152, 158, 216, 217, 264, 291, 293
Mutlak 12, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 31, 32, 37, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 54, 55, 57, 62, 63, 64, 69, 71, 72, 73, 74, 78, 79, 80, 84, 86, 87, 95, 100, 129, 137, 152, 169, 175, 179, 189, 193, 194, 195, 196, 199, 200, 205, 209, 212, 213, 231, 241, 264, 265, 268, 269, 270, 271, 290, 291, 301, 308, 309, 312, 313, 314, 317, 318
Mutlak Bilgi 175
Mutlak Bir 95
Mutlak Budha 179
"Mutlak Gayb'ın Mevcûdiyeti" (Hazerâtü'l-gaybi'l-mutlak) 87
Mutlak Gerçek 64
Mutlak Hakikat 46
Mutlak İlke 87
Mutlak İyi 62, 63, 84
Mutlak İzâfîlik 309
Mutlak'ın Tezâhürü 43, 44
mutlak kötülük 203
mutlaklık 35, 47, 48, 95, 118, 122, 196, 257, 267, 269, 270, 271, 280
Mutlak Olan 57, 71, 194, 209, 269, 270, 271
Mutlak Öz 54
mutlak Özne 74
Mutlak Özne 290
Mutluluk 309

N

nâga'lar 166
Nagarcuna 165, 166
Natura naturans (Bkz. Kendi Kendini Oluşturan Tabiat) 95
Nefs 17, 59, 69, 71, 73, 75, 79, 80, 81, 83, 84, 86, 87, 95, 100, 104, 106, 109, 110, 114, 126, 129, 131, 136, 144, 155, 166, 182, 213, 230, 266, 269, 276, 277, 300, 307, 308, 309, 312, 315, 317
nefsânî özne 315
nefsi terk 169, 182
nembutsu 174

nesh 296
Neşideler Neşidesi 50, 59, 60
nesne 8, 28, 69, 70, 73, 74, 203, 309
Nicel zühdcülük 244
Nicodemus 147
Nifferî 49, 311
nirukta 140
Nirvâna 79, 80, 109, 168, 169, 170, 172, 180, 184, 212, 271, 301
Nûr 148, 154, 155, 218, 303
Nûr âyeti 154, 155

O

Oğul 39, 55, 60, 61, 258, 264, 267, 268, 270, 271
On İki İmam 250
Ontolojik İlke 78, 87, 89
Orfik ve Pisagorcu gelenek 194
Origen 205, 206, 217, 228, 229, 292
ortodoks 31, 32, 122, 257, 259, 267, 288
Ortodokslar 186, 285, 313
Ortodoksluk 11, 118, 257
Otantik Hıristiyanlık 38

Ö

öğreti 9, 12, 16, 49, 60, 87, 89, 95, 112, 152, 156, 161, 174, 205, 241, 243, 277, 295, 315, 316, 318
Ömer, Hz. 118, 249
ön-bâtınîlik 243
"Öncelik" 98
"Öncesiz Olan" (el-Kadîm) 98
"Öteki'nin gücü" 24, 25, 26, 27, 172
"Öteki'nin Gücü" 176
Öz 7, 29, 32, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 64, 67, 68, 69, 71, 73, 74, 75, 88, 101, 109, 137, 143, 204, 205, 264, 265, 286, 300, 320
özdeşlik 79, 88, 267, 271, 293
Özdeşlik/Ayniyyet 321
Özgürlük 57, 68, 106, 107
özne 8, 28, 55, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 244, 269, 290, 309, 310, 314, 315, 317

P

pagancılık 131, 234
Palamas, Aziz Grigorios 35, 312
Palamas, Gregory 259, 312
"Paraklit" 139
Paramâtma 196
pâramita 169, 170, 171, 176
Paranirvâna 109, 301
pasif Kemâl 176
Pavlus, Aziz 140, 150, 223, 285, 287, 316
pereniyal felsefe 11
"Peygamberliğin Mührü" 119
"peygamberlik" (nübüvvet) 296
philosophia perennis (Bkz. pereniyal felsefe) 8, 11
Platon 180, 194, 204, 205, 208
Platonculuk 19
Plotinus 84, 205, 234
Plotinusçu sudûrculuk 84
Pnöma (Bkz. İlâhî Rûh) 39

prajnâ 169, 170, 173, 176, 183, 184
prajnâ ("Aşkın Bilgelik") 179
prajnâ (Bkz. bilgelik) 169
Prajnâpâramitâ 158, 165, 175, 179
Prakriti 68, 146, 147, 155, 163
Promete 219, 227
psikolojizm 91, 150
psişik ego 314
Ptolemy 231
Puruşa 68, 88
puta tapıcılık 205

R

Rabbin Duası 264
Râbiatü'l-Adeviyye 49
racas 84
Rahmet 29, 47, 65, 82, 95, 99, 110, 150, 151, 152, 155, 158, 168, 169, 190, 228, 264, 265, 302, 317
Ramanujan Vişnuculuğu 192
rasyonalistler 12, 210
Ratnasambava 174
Rhineland mistikleri 50
Risâlet 84
Roma Kilisesi 260
Rönesans 45, 194, 286
rûh 38, 39, 48, 55, 60, 61, 65, 68, 84, 85, 104, 126, 131, 139, 140, 142, 143, 145, 147, 155, 156, 157, 159, 175, 189, 193, 211, 258, 259, 261, 264, 271, 275, 280, 285, 288, 301, 303, 308, 309, 312, 319
Rûh göçü 303
rûhî âlem 77
Rûmî, Celâleddîn er- 33, 49

S

Sabah Yıldızı (Stella Matutina) 154
"sabır" 169
saf Akıl 237, 308
saf Akl 110, 113, 131, 228, 238, 308, 309, 310, 311
Saf Âlem 23, 24, 25, 27, 172, 174
saf Ebedî Saâdet 211
Saf Mutlak (Bkz. hakikî Mutlak) 78, 318
saf Özne (Bkz. Hakikî ego) 314
saf Rûh 131, 211
saf Şuur 23
saf Varlık 23, 104, 211, 266
sakrament (Bkz. kutsal inayeti alma) 16, 18, 26, 287
salât 28, 130, 144, 145
sâlihûn 188
Sambodi (Bkz. Evrensel Aydınlanma) 170
Sâmî dinler 234
Sâmî Kutsal Kitapları 136
Sâmîler 37, 150, 269
Sâmî zâhirîliği 16
Samsâra 79, 166, 168, 169, 170, 176, 182, 184, 212
Samuel 163, 164
Sanâtana-Dharma 220
sattva 84
Sat ve Çit (Varlık ve Bilgi) 180
Seçilmiş Kavim 150, 291
Seçilmiş Kavın 150
seçilmiş millet 43

selâm 28, 144, 145, 297
Semâvât 32, 79, 80, 81, 82, 168, 271
semâvî beden 319
Semâvî Cennet 108, 302
semâvî ilham 296
Semâvî İrade 9, 46
Semâvî Kudüs 103
Semâvî Kur'ân 295
Semâvî Otorite 78, 123, 146, 151, 190, 192, 194, 259, 260
semâvî veya melekî âlem 78
sembolizm 85, 97, 136, 138, 154, 184, 221, 227, 231, 244, 252, 279, 280, 291, 299
sevgi 17, 22, 29, 48, 50, 51, 61, 65, 135, 137, 139, 157, 165, 251, 278, 302, 303, 304, 309, 317
sevgi mistisizmi 166
sevgi Tasavvufu 48
sevgi yolu 144, 165
seyr u sulûk 148
Sina 37, 42, 160, 161, 264
Sinâ Mucizesi 117
Sinâ Vahyi 117
Sisera 124
Sıddîka (Bkz. Kutsal Bâkire) 157
Sıfat'a ait İsimler (esmâ-i sıfatiyye) 86, 95
sınırsız büyük 93
sınırsız küçük 93
skolastisizm 50
sofistler 234
Sokrates 273
"Son" 97, 98, 99, 101, 102, 103, 105, 106, 107, 108, 111, 115, 304
"Sonralık" 98
Sonsuz Bilinç 9, 46
Sonsuz İyi 212
Sonsuzluk 197, 199, 200, 202
Sonsuz Olan 57, 71, 79, 271
"Sonu Olmayan" (el-Ebed) 98
sözde-mutlaklar 44
Spiritus 68, 309
spiritus (Bkz. Rûh) 308, 309
Stoacılar 204
sudûr 9, 46, 54, 84, 88, 89, 101, 106, 135, 161, 177, 180, 205, 264, 318
Sûfîler 33, 83, 109, 125, 211, 299, 300, 301, 311, 316
Süleyman, Hz. 124, 125, 144, 147, 287, 293
Süleyman'ın Neşîdeleri 147
Sünnet 18, 23, 37, 49, 125, 126, 132, 159, 225, 250, 311
Sünnîlik 22
Sûr 113
sûret-üstü tezâhür 84, 85, 87
Sutra 27, 166
Sünnî-Şî'î hizipleşmesi 22

Ş

şahsîleşme 311
şahsî vahiy 296
Şakti 142, 145, 154, 158, 159, 160, 174, 206
Şankara 165, 167, 230
Şan-Tao 171, 177
Şâzilî, İmam eş- 49, 245
Şâzilîlik 243
şeklî tezâhür 78, 82, 83
Şerîat 120, 121
şeriatçılık 288

Şiblî 316
Şîîler 250
Şî'îlik 22
şîla (Bkz. nefsi terk) 169, 173
Şingon 168, 172, 184
Şingon bâtınîliği 175
Şinran 25, 26, 27, 171, 183
Şintoizm 43
Şri Ramana Maharşi 72
şruti (Bkz. semâvî ilham) 230, 296
şuhûd 85
Şûnya 79, 80
şûnyamûrti 191

T

"Taht" ('Arş) 82
Talmud 292
tamamlayıcılık 22, 56
tamas 84, 302
Tamlık 173, 174
Tan-Luan 171
tanrıça Tara 179
Tanrı-Görüntüsü 61
Tanrı-İnsan 19, 45, 186, 291
"Tanrı'nın Annesi" 20, 158
Tanrı'nın Hükümranlığı 140
Tanrı'nın Kelimesi 117
"Tanrı'nın Kelimesi" (Kelîmetullah) 162
"Tanrı'nın Rûhu" (Rûhullah) 162
Tanrı sevgisi 40, 110
Tanrı-Tecellîsi 61
Tao-Ço 171
Taoizm 24, 42
Tao Te Çing 219
tarihî Budha 27, 172, 179
tarihî Muhammed 139
Tarîkat 120, 121
tariki 24, 25
Tasavvuf 7, 23, 48, 50, 242, 243, 310
Tathâgata 109, 184
Tecellî 60, 61, 62, 99, 129, 144, 200, 270, 312
Tecrübe eden ego 71, 312
tecrübe eden "nefs (ben)" 317
teemmül 169
tektanrıcılık 231
Tenday 28, 168
tenzîh 28
teodise 201, 204, 211, 212
teofani (Bkz. ilâhî görünüm) 18, 22, 129, 270
teoloji 40, 57, 157, 191, 193, 217, 260, 261, 272
teozofi 12, 187
teşbîh 29
Teslîs 16, 39, 40, 42, 47, 60, 61, 194, 196, 241, 262, 263, 264, 268, 272
teslîsçilik 263, 264
Teslîs teolojisi 241, 265
Tevhîd 22, 43, 50, 73, 117, 118, 119
Tevrat 50, 128, 136, 138, 141, 219, 221, 248
Tezâhür 22, 43, 46, 47, 48, 51, 62, 78, 79, 80, 81, 88, 95, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 106, 145, 200, 209, 271
"tezâhür âlemi" 86
Theravâda Budizmi 165
Thomas, Aziz 37, 206
Tibet 167, 173, 183
Tibetliler 179

titanizm (Bkz. insanî büyüklenme) 122
Titanlar 219
Tunus 35
Türkiye 4, 35
Tutkulu insan 277

U

Ulûhiyet 87
upâya (Bkz. ilâhî vasıta) 19, 21, 25, 43, 45, 47, 137, 171, 183, 184, 190, 191, 193, 194
Uzak Doğu 266, 268

Ü

"üçüncü Göz" 173
üç unsurlu Tanrı 267

V

vahdetçilik 262
"Vâhidiyet" 87
Vahiy 9, 40, 46, 77, 91, 117, 131, 136, 145, 162, 195, 200, 259, 264, 272, 279, 290, 291, 294, 302, 304
Vaişvânara (Bkz. Evrensel İnsan) 104, 266
Vajradara (Bkz. Âdi-Budha) 174, 180
"Varlığının Sonu Olmayan" (el-Bâkî) 98
varlık 13, 53, 54, 60, 78, 85, 128, 199, 206, 211
"Varlık, Bilinç, Saâdet" (Sat, Çit, Ânanda) 309
Varlık-Ötesi (Bkz. Ahadiyet) 78, 79, 81, 84, 87, 100, 104, 109, 129, 199, 200, 205, 312, 313, 314, 315, 318
Vâsi', el- 77
"Velîliğin Mührü" (Bkz. Hâtemu'l-velâye) 140
vucûd (Bkz. "varlık") 85

Y

Yahudiler 40, 264
Yahudilik 8, 22, 39, 40, 42, 43, 50, 51, 119, 139, 159, 160, 205, 263, 264, 265, 287, 288
Yahudi mesihçiliği 44
Yahudi teolojisi 39
yakîn 210, 211
"yakın kılınanlar" (mukarrabûn) 188
Yakub 40
Yamblikhos 84
yanılsama 8, 19, 63, 64, 242, 309, 315
Yansıma 54, 55, 56, 61
yaratıcı İlke 196, 200, 232
yaratıcı sudûrculuk 90
yaratılmamış Kelam 294
Yaratılmamış Kelime 195
yaratılmamış Kur'ân 294
Yedinci Ekümenik Konsil 185
yedinci Semâ 295
Yehuda 289
Yeni Ahid 285, 293
Yeni Platoncular 234
yeni Şeriat 40
yeryüzü 32, 113, 271, 300, 302
yeryüzü Cenneti 113, 302

Yin-Yang 24, 42, 81, 266, 318
yoginî 35
"Yoktan Yaratan" (el-Bedî') 98
Yüce İyi 200, 206
Yudit 124
Yuhanna İncili 267

Z

zâhir 8, 17, 71, 72, 86, 114, 120, 128, 131, 138, 157, 248, 269, 310, 312
Zâhir, ez- 72, 97, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 108, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 266, 270
Zâhirî ego 310
zâhirî (ekzoterik) 8, 9, 16, 17, 20, 34, 35, 43, 49, 79, 87, 120, 122, 124, 126, 127, 139, 143, 151, 156, 176, 181, 189, 191, 227, 242, 244, 249, 285, 289, 304, 310, 311, 316
zâhirîlik 20, 34, 72, 137, 191, 257
zâhirîlik (ekzoterizm) 299, 313
zâhirlik 98, 111
Zâhir-Olan-Tanrı 111, 112, 113
Zaman 44, 56
Zât 49, 54, 80, 86, 87, 99, 100, 102, 109, 115, 199, 200, 209, 212, 213, 226, 230, 271, 300, 301, 303, 312, 313, 314, 320, 321
"Zât'ın Cenneti" (Cennetü'z-Zât) 109, 301
Zekeriyyâ 152
Zen 24, 25, 27, 28, 168, 172, 176, 248, 268
Zenit (Bkz. Zirve) 175
Zerdüştîlik 208
Zikr 18
zikrullâh 120
Zirve 175
Zorunluluk 57, 68
zühd 111, 180, 235
zühdcülük 244
Zünnûn el-Mısrî 49

Elinizdeki kitap, Schuon'un, metafizik, Batı ve Doğu mistisizmi, tasavvuf, İslâm ve karşılaştırmalı din konularının yanı sıra kutsal sanat üzerine vukûfiyetini; bir metafizikçi ve mistik olarak düşüncesinin genişliğini ve derinliğini ortaya koyan önemli bir eserdir.

Kitabın temel konusu, zâhirî yönden farklılık gösteren dinî biçimlerin özünde gizli olan/bâtınî tek hakikattir. Perenniyal düşüncenin esasını oluşturan bu teze göre, hakikat tek ve dolayısıyla evrenseldir; bu tek/evrensel olan hakikat (philosophia perennis) farklı biçimlerde yani farklı dinî formlarda tezâhür etmektedir. Traditional/Geleneksel ekolün "Dinlerin Aşkın Birliği" tezinini norm ve form benzerliği üzerinden ortaya koyan en temel metinlerden biri olan bu kitap Kutsal'ın dil ve anlam benzerliğini de göstermektedir.

THG
0445172
FVV
THG 0445172 FVV

İnsan

DİNLERDE BİÇİM VE ÖZ

FRITHJOF SCHUON

ÇEV: SALİME LEYLA GÜRKAN

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

₺ 30

ISBN 978-975-574-818-4

9 789755 748184 >

KİTAP NO	DİZİ ADI	DİZİ NO	BASKI
667	SCHUON KİTAPLIĞI	6	1