

# Keyifli Okumalar Dileriz

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

## RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

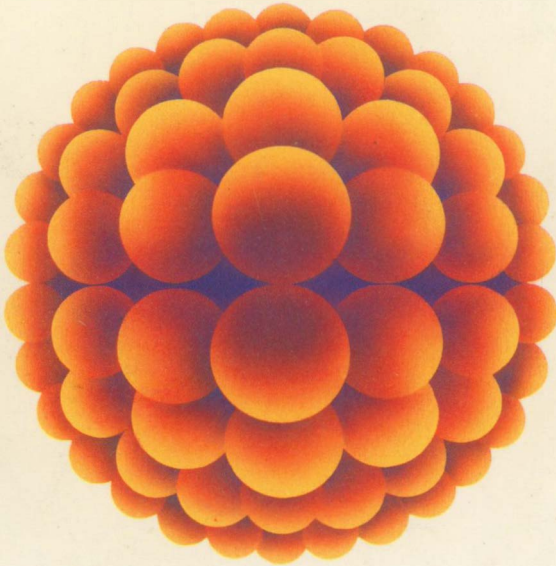
### Yedek ve Duyuru Kanallarımız

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

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

Frithjof Schuon

# DİNLERİN AŞKIN BİRLİĞİ





## ***DİNLERİN AŞKIN BİRLİĞİ***

Frithjof SCHUON

# DİNLERİN AŞKIN BİRLİĞİ

Çeviren:  
Yavuz KESKİN



**Kitabın Orjinal Fransızca Adı**  
**De L'Unité Transcendante Des Religions**

*Bu Kitabın Her Türlü Hakkı*  
**Metapsişik Tetkikler**  
*ve*  
**İlmî Araştırmalar Derneği'ne**  
*Aittir*



*Dernekten Yazılı İzin Alınmadan*  
*Hiç Bir Alıntı Yapılamaz*



*Kapak Düzeni*  
*Halûk ÖZDEN*



*Dizgi*  
**Ruh ve Madde Yayınları**  
*Hasnun Galip Sok . Pembe Çıkmazı No : 4 , D : 8*  
*80060 Beyoğlu / İstanbul*  
*Tel : 243 18 14*



*Kapak ve Baskı*  
*Şefik Matbaası*  
*Küçükayasofya Caddesi*  
*Yabancı Sokak, Birlik Han No: 2*  
*Sultanahmet/İSTANBUL*  
*Tel : 518 10 35*

**İstanbul 1992**

## İÇİNDEKİLER

|                                                                   |            |
|-------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>Sunuş</b> .....                                                | <b>7</b>   |
| <b>Önsöz</b> .....                                                | <b>9</b>   |
| <b>Kavramsal Boyutlar</b> .....                                   | <b>15</b>  |
| <b>Haricîliğin (Dışraklığın) Sınırlandırılmışlığı</b> .....       | <b>21</b>  |
| <b>Batınîliğin (İçrekliliğin) Aşkınlığı ve Evrenselliği</b> ..... | <b>44</b>  |
| <b>Sanat Formları Sorunu</b> .....                                | <b>69</b>  |
| <b>Dinlerin Yayılışındaki Sınırlılıklar</b> .....                 | <b>84</b>  |
| <b>Tektanrıcılığın Üç Ögeli Görünümü</b> .....                    | <b>100</b> |
| <b>Hristiyanlık ve İslâm</b> .....                                | <b>109</b> |
| <b>Hristiyan Geleneginin Özel Tabiatı ve Evrenselliği</b> .....   | <b>127</b> |
| <b>İnsan Olmak Demek, Bilmek Demektir</b> .....                   | <b>145</b> |
| <b>Açıklayıcı Notlar</b> .....                                    | <b>153</b> |

## S U N U Ş

Frithjof Schuon'u Türk okurlarına ilk kez sunmuş olmanın verdiği huzur net sevincinin yanı sıra, insanlığın gelişiminde çok önemli aşamalar olarak vazife görmüş olan dinlerin müteal ya da aşkın TEK bir kaynağa bağlı olduğunu irdeleyen derin bir metafizik araştırmayı gözler önüne büyük bir liyakatle seren Yazar'a teşekkür ediyoruz.

Yaradılışın TEK'liği; Hakikat'in TEK'liğini; Hakikat'in TEK'liği Varlıkların Bir'liğini; o da İnsanlığın Bütün lüğünü meydana getirmiştir. TEK'ten Çokluğun yaratılması, zaman ve mekân içinde, bütün kozmosun varlığını oluşturmuştur. Kozmik Varlık çoğul olarak TEK olanın bir tezahürüdür. Dinler de tezahürdür ve TEK olanın bir ifade şeklidir. Bu duruma da bütün "öğretiler" bir ve aynı TEK'in, zaman-mekân icaplarına uygun düşen tezahürleridir.

Sayın Yavuz KESKİN'in, kendi yüksek metafizik anlayış gücünden kaynaklanan, böylesi zor bir üslup ve bilgi taşıyan bu çeviriyi, ayrıca dipnotlar ilâve ederek bize kazandırmasından dolayı müteşekkirimiz.

Yazar, çok seçkin ve ulaşılması zor olan bir zihin seviyesinin temsilcisi olarak bu konudaki vazifesini en iyi şekilde yapmıştır.

Ergün ARIKDAL

Ruh ve Madde  
Yayınları



## ÖNSÖZ

Bu kitabın içerdığı düşünceler, felsefî bir doktrinden değil, fakat salt metafizik bir doktrinden kaynaklanmıştır; böyle bir ayırım, metafiziği, felsefenin kapsamı içinde görmeye alışık bazı kimselere belki yersiz bir şeymiş gibi görünebilecektir; nitekim metafiziği, felsefenin içinde eritme olgusuna Aristo'da olduğu kadar, onun felsefesini devam ettirmiş olan skolâstik anlayışlı diğer filozoflarda da tanık olunmaktadır, ancak ne var ki, bu durum, her felsefenin, yukarıda sözünü etmiş olduğumuz örneklerdeki kadar uygun şartlarda bile, metafiziğin dört dörtlük bir anlamda ele alınıp değerlendirilmesini ihmal eden bazı sınırlandırmalara tâbi bulunduğunu açık seçik bir şekilde ispatlamaktadır; gerçekten de metafizik, kendisini her türlü beşerî düşünceden bağımsız kılan müteal (aşkın) bir özelliğe sahiptir. Her iki düşünce şekli arasında mevcut bulunan farkı iyi bir biçimde tarif etmek üzere, felsefenin, tamamen bireysel bir yetenek olan akla, metafiziğin ise ancak ve ancak müdrikeye (anlık) bağlı bulunduğunu belirtmek isteriz; Üstat Eckhart, müdrikeyi, sahip bulunduğu o derin bilgisine dayanarak şöyle tarif etmektedir: **"İnsanın ruhsal varlığında, yaratılmamış olan ve yaratılamaz olma özelliğine sahip bulunan bir şey vardır; eğer o şey gibi olınış olsaydı, ruh varlığı için de yaratılmamış ve yaratılamaz niteliklidir derdik; o şeye müdrike denir işte."** Müslüman ezoterizminde (bâtınîlik, içrekçilik) buna benzeyen, fakat daha veciz ve sembolik değer açısından daha zengin olan bir tarif yer almaktadır: **"Sufî (yani müdrike ile özdeşleşmiş kişi) yaratılmamıştır."**

Salt entelektüel bilgi, tarif olarak, bireyliği sollayıp geri-

## DİNLERİN AŞKIN BİRLİĞİ

de bıraktığına, yani bireylik üstü, evrensel veya ilâhî nitelikli olduğuna ve de arı Zekâ'dan yani aracıya ihtiyaç duymayan, dolaysız olan ve de kopuk kopuk ve dağınık olmaktan münezze bulunan Zekâ'dan kaynaklandığına göre, bu bilgi için, sadece muhakemeyi değil, fakat aynı zamanda şu bildiğimiz anlamıyla imanı da gerilerde bırakır demek pek doğal bir şey olacaktır; başka bir ifadeyle dile getirmek gerekirse şu söylenebilir ki, entelektüel bilgi, felsefî görüşten veya daha doğrusu akılcı görüşten kıyas kabul etmeyecek kadar üstün olan özgül anlamındaki teolojik görüşü de yine gerilerde bırakmaktadır, çünkü o da, tıpkı metafizik bilgi gibi, insandan değil, fakat Tanrı'dan sadır olmaktadır; metafizik, bütünüyle, entelektüel sezgiden kaynaklanmaktadır, buna karşılık din ise vahiyden, ifşaattan kaynaklanmaktadır; din, Tanrı'nın, mahlûkuna hitap ederkenki kelâmıdır, buna karşılık entelektüel sezgi ise ilâhî bilgiye doğrudan ve faal bir şekilde iştirak edıştır, yoksa iman gibi dolaylı ve pasif bir iştirak ediş değildir. Başka bir tarzda ifade etmek gerekirse şu söylenebilir ki entelektüel sezgi olgusunda birey, bilen ve tanıyan varlık konumunda değildir, fakat özü itibarıyla ilâhî prensipten hiç de farklı olmayan bir konumdadır; müdrike olgusundaki şu bilen ve tanıyan ile bilinenin ve tanınanın ayniyet (özdeşlik) durumu, metafizik gerçekliğin mutlaklaşması sonucunu doğurmaktadır. Metafizik ve teolojik bilgiler arasındaki farkı daha iyi bir şekilde gözler önüne sermek üzere elle tutulur, gözle görülür türden bir örnek vermeye kalkacak olursak şöyle diyebiliriz ki, "ezoterik" (batınî) diye de niteleyebileceğimiz metafizik bilgi, dinî bir sembolizm vasıtasıyla tezahür ettiğinde, ışığın renksiz özü ile onun arı aydınlık mahiyetinin şuuruna varmaktadır; buna karşılık filân dinî inanç, ışığı, yeşil değil de kırmızı olarak kabul edebilmekte, bir diğeri ise bunun aksini iddia edebilmektedir; gerçi ışığı karanlıktan ayırt etmekle her iki inanç da doğruyu yapmış olmaktadır, ama ona şu veya bu rengi atfetme yanlışından kendilerini kurtaramamaktadırlar. Bu basit örneğimizle, teolojik veya dogmatik görüşün, müminlerin gönlünde herkese açık bir bilgiye değil de -ki bu zaten insanların çoğunluğu için gerçekleştirilebilir bir şey değildir-, bir vahye veya ifşaata dayalı

olarak hayat bulması dolayısıyla, sembol veya form ile apaçık ve kesin hakikati zorunlu olarak birbirine karıştırdığını belirtmek istiyoruz; buna karşılık, ancak geçici olarak "görüş" diye kabul edilebilecek olan metafizik ise aynı sembolü veya aynı formu ifade vasıtası olarak, ama izafileğini de gözden uzak tutmayarak kullanabilmektedir; işte bu yüzdendir ki, dogmaları, ayin usûlleri ve diğer sembolleri bakımından özerlerinde ortodoks (gelenekçi) olan büyük dinlerin hepsi de, müdrike gözû vasıtasıyla, yani Müslüman ezoterizminde "gönül gözû" diye adlandırılan spiritüel organ vasıtasıyla doğrudan doğruya algılanan her türlü hakikate ifade aracı edebilmektedir.

Yukarıda, dinin, metafizik veya evrensel hakikatleri dogmatik dile tercüme ettiğinden söz ettik; özündeki hakikati doğrudan doğruya ancak müdrike tarafından anlaşılabilen ve herkese açık olmayan dogma, insanların büyük çoğunluğu için ilâhî hakikatlere iştirakin yegâne şekli demek olan iman vasıtasıyla da algılanıp anlaşılammamaktadır. İnançtan da, muhakemeden de kaynaklanmayan entelektüel bilgiye gelince, o ise, dogmayı aşır geçmekte ve onun iç boyutlarına nüfuz etmektedir, yani tüm mevcut formlarda saklı bulunan sonsuz hakikate nüfuz etmektedir, ama bunu yaparken hiç de dogmayla çelişir türden bir ifadede bulunmamaktadır.

Konuya kesin şekilde açıklık getirmek üzere şu hususun üzerinde ısrarla durmak isteriz ki akla dayanan bilgi, yuvarlak sözler alanının ötesine geçememektedir ve hiçbir müteal hakikati kendisine celbedememektedir; fakat buna rağmen akıüstü bilgiye ifade vasıtalığı etmekten yine de geri kalmamaktadır -nitekim Aristo'ya özgü varlıkbilim (ontoloji) ile skolâstik varlıkbilim buna güzel bir örnek teşkil etmektedir- ancak ne var ki bu bilgi türü, yani akıldan kaynaklanan bilgi türü, doktrinin entelektüel bütünlüğüne daima zarar vermektedir. Belki bazı kimseler, en arı metafiziğin bile felsefeden bazen yok denecek kadar az farklı olduğunu, tıpkı onun gibi ispatlayıcı deliller kullanarak sonuçlara vardığını öne sürüp buna itiraz edeceklerdir, ama bu benzerlik ancak, her türlü kavramın, ifade edildiği andan itibaren derhal ve

## DİNLERİN AŞKIN BİRLİĞİ

zorunlu olarak, akılcı ve diyalektik (eytişimsel) olan beşerî düşünce şekilleriyle sarılıp sarmalanıveriş olgusundan ileri gelmektedir; metafizik kaziyeyi (önerme) felsefî kaziyeden ayıran başlıca fark şudur: Metafizik, duyular vasıtasıyla algılanabilir özellikli herhangi bir bilgiye kıyasla çok daha kesin ve gerçek olan bilgileri tasvir etmek veya yorumlamak üzere sembol gibi akla hitap eden vasıtaları kullanmaktadır; buna karşılık felsefe ise, hiçbir zaman için, ifade ettiği şeyden öte bir şey değildir ve bir şüpheyi çözüme kavuşturmak üzere derhal muhakemeye başvurusu, onun hareket noktasının, üstesinden gelinmesi gereken bir şüphe olduğunu ispatlamaktadır; metafizik ifadenin hareket noktası ise, özellikle daima bir besbellilik veya bir kesinliktir ve bu ifade, onu kabul edebilecek güç ve yetenekteki kimselere, varlıklarında gizilgüç hâlinde mevcut bulunan bilgiyi su yüzüne çıkaracak nitelikteki sembolik veya diyalektik vasıtalarla iletilmektedir.

Yukarıda gözler önüne sermeye çalıştığımız her üç düşünme biçimine örnek olmak üzere Tanrı kavramını ele alalım: Tanrı'yı açıkça inkâr etmediği zaman, felsefî görüş, bu kelimeye hiç de taşımadığı bir anlamı yakıştırmakta ve Tanrı'yı, her türlü delilden yararlanarak ispatlamaya çalışmaktadır; başka bir ifadeyle şöyle denilebilir ki, bu görüş, Tanrı'nın "mevcut olduğu" fikrinin de, "mevcut olmadığı" iddiasının da, vasıttadan başka bir şey olmadığı gibi, müteal (aşkın) bir bilgi kaynağı da olmayan akıl sanki herhangi bir şeyi ispatlayamazmış gibi, ispatlamaya kalkışmaktadır. Sadece entelektüel sezgi ve vahiy vasıtasıyla bilgi **istihsal** edebildiğimiz alanlarda aklın özerk hâlde bulunduğunu dile getiren bu iddia, felsefî görüşün ayırıcı niteliğini oluşturmakta ve yetersizliğini gözler önüne sermektedir. Teolojik görüşe gelince, onun Tanrı'yı **ispatlama** kaygısı yoktur -hatta bunun imkânsız bir şey olduğunu kabule bile imkân tanımaktadır-, onun dayanağı inançtır; şunu da hemen ilâve edelim ki, iman ile inancı birbirine karıştırmamak gerekir, yoksa İsa, imanı "dağları yerinden oynatan" diye nitelemezdi, ki bu nitelik de dinî inancın sahip olamayacağı bir niteliktir. Metafizikte ise "delil" de söz konusu değildir, "inanç" ta; söz konusu olan tek

şey, özellikle, vasıtasız apaçıklıktır, yani mutlak gerçekliği içeren, ama bugün için ancak birkaç spiritüel insan tarafından algılanabilen entelektüel apaçıklıktır; hem tabiatı icabı olarak, hem de işin şuuruna bir türlü varamayan temsilcilerinin gelgeç isteklerine aldırmayarak, din, işte bu salt entelektüel bilgiyi, yukarıda da değindiğimiz gibi, dogmatik sembollerin ve ayin usûllerinin örtüsü altında muhafaza etmektedir ve onu bize bu hâliyle iletmektedir.

Ama, genel anlamda "ezoterik" diye nitelendirebildiğimiz hakikatlerin, spekülâsyonlara pek meyyal olan çağımızda, hangi beşerî ve kozmik nedenlere dayanılarak kesin şekilde ve açıkça gözler önüne serildiğini insan yine de haklı olarak merak edebilmektedir; bu işte gerçekten de bir anormallik mevcuttur, ancak bu anormallik bu hakikatlerin gözler önüne seriliş vakasında değil, fakat dünya insanlığının önemli bir devri periyodunu teşkil eden -ki bu periyot, Hindu kozmolojisinde **maha-yuga** diye adlandırılmaktadır- ve bu nedenle de, devrin tamamında şu ünlü söze uygun düşecek tarzda yer almış bulunan her şeyi şöyle veya böyle özetlemek veya tekrar ortaya koymak zorunda olan çağımızın genel şartlarında yatmaktadır: "**Uçlar birbirine değer**", öyle ki anormal olan şeyler, sözü geçen şartlar nedeniyle pekâlâ zorunlu hâle gelebilmektedir. Konu daha bireysel bir bakış açısından, yani her şeyin yerli yerindeliğini benimseyen bakış açısından ele alındığında, şu durum saptanmaktadır: Çağımızdaki spiritüel kargaşa öyle bir seviyeye varmıştır ki, genel anlamda olmak üzere bazı kimseler için, sözü geçen hakikatlerle temasa geçişten ileri gelebilen sakıncalar, diğer bazı kimselerin aynı hakikatlerden sağladıkları yararlarla telâfi edilmektedir; diğer yandan, "ezoterizm" terimi, pek sık olarak, hiç de spiritüel nitelikli olmayan fikirleri maskeleyerek üzere kullanılmış, ezoterik doktrinler hakkında bilinenlerden işe aşırımlar yapılmış ve bu doktrinler böylece aslından saptırılmıştır; muhtelif geleneksel formların bile bile abartılmış olan zahirî tutarsızlıkları, sonuç olarak, çağdaşlarımızdan bazılarının, dinî veya başka türden tradisyonlara (gelenek) horgörü ile bakmalarına yol açmıştır; bütün bu tehlikeli saptırma girişimleri nedeniyle, bir yandan, gerçek ezoteriz-

min ne olduğunu veya ne olmadığını, diğer yandan da, ruhun tüm formları arasındaki o ezeli ve engin dayanışmayı neyin meydana getirdiğini sezinlemek âdeta bir sorun hâline gelmiş durumdadır; bu gün işte bu sorunu aydınlığa kavuşturmak mecburiyetiyle yüz yüze gelmiş bulunmaktayız.

Bu kitapta incelemeyi tasarladığımız temel konu, dinlerin birliği konusudur; ama inceleme sırasında, biz, dinlerin birliği konusunun, sadece dış plânda, yani formlar plânında tahakkuk ettirilemezliği hususu üzerinde değil, fakat ayrıca tahakkuk ettirilmemesi gereği üzerinde de ısrarla duracağız; bu birliğin, bu plânda mümkün olduğunu farz edersek, o takdirde, gözlerimizin önüne serilmiş hâlde bulunan formların varoluş sebebi, tatmin edici bir mantığa dayandırılmaz hâle gelecektir; formların gözler önüne serili hâle getirilmiş olduğundan, yani aşikâr edildiğinden söz etmek demek, bunların ilâhî kelâm tarafından arzulandığından söz etmek demektir. "Müteal birlik" terimiyle, dinî formların, tamamen içsel ve spiritüel anlamda ve de hiçbir özel forma karşı sadakatsizlik gösterilmeden tahakkuk ettirilmeleri gerektiğini kastediyoruz. Yukarıda çizmiş olduğumuz tabloyu tekrar ifade etmek üzere şunu söyleyebiliriz ki, bu formlar arasındaki karşıtlığın bir ve tek evrensel hakikate getirebileceği hâle, birbirlerine karşıt olan renklerin bir ve tek renksiz ışığa getirebileceği hâlelden daha fazla değildir; her renk, karanlığı inkâr ve ışığı ikrar etmek suretiyle, kendisini görünür hâle getiren ışına kavuşmamızı ve bu ışını ışıklı kaynağına kadar izlememizi nasıl mümkün kılmaktaysa, aynı şekilde, her form, her sembol, her din ve her dogma da, yanlış ret ve hakikati ikrar etmek suretiyle, müdrike ışınından başka bir şey olmayan vahiy ışığını ilâhî kaynağına kadar izlememizi aynı şekilde mümkün kılmaktadır.

## KAVRAMSAL BOYUTLAR

Bir fikri gerçek anlamıyla ve bütünüyle kavrama olgusu, zekânın ilk rızasını (onama), yani çoğu kez anlama, kavramına olgusuyla bir tutulmaya kalkışılan rızasını kat kat sallayıp geçen bir olgudur; bir fikrin bize göre içerdiği apaçıklığının gerçekten de kendi seviyesinde bir anlayış, bir kavrayış anlamına geldiği doğruysa, o takdirde, bu kavrayışın enginliğinden veya tamlığından söz etmek yine de mümkün değildir, çünkü bu apaçıklık, bu gerçeklik, bize göre, bu fikri bütünü hâlinde anlama istidadının işaretidir. Gerçekten de bir hakikat farklı derecelerde ve farklı kavramsal boyutlara uygun şekilde, yani hakikatin, kendileri de sonsuz sayıda olan görünüşlerine karşılık gelen kiplik (cihet) sonsuzluğuna uygun şekilde, kısacası hakikatin tüm muhtemel görünüşlerine uygun şekilde anlaşılabilir; fikri bu şekilde ele alış tarzı, bizi sonuçta, doktrinal açıklamalarıyla teorik görüşün boyutsal sonsuzluğunu pek güzel ortaya koyan spiritüel gerçekleştirme (realizasyon) sorunu ile yüz yüze getirmektedir.

Sınırlayıcılığı nedeniyle -ki bu zaten onun özgül niteliğidir- felsefe, dile getirmiş olduğumuz şeyleri bilmezlik, tanımazlık temeli üzerine inşa edilmiş durumdadır; başka bir ifadeyle belirtmek gerekirse, o, daha sonra bizzat inkâr edeceği şeyi önceden bilmemektedir; onun için de çözüm işlemlerini, kendisini evrenselmiş gibi gösterme kasıntısının da dürtüsüyle, mutlakmış gibi ileri sürdüğü zihinsel şema türünden şeyler yardımıyla yürütmektedir; oysa bu zihinsel şemalar, spiritüel tahakkuk bakımından, hiç kullanılmamış hâlde bulunan basit gizilgüçler değerinde şeylerdir; ancak ne var ki, bu şemalar, modern felsefede, tasavvurî (spekülâtif) açıdan işe yaramaz nitelikli yapmacık şeyler hâline indirgenmişler-

## DİNLERİN AŞKIN BİRLİĞİ

dir, yani her türlü reel değerlerini yitirmişlerdir. Gerçek fikirlere gelince, yani külli (tümel) hakikatin muhtelif görünümlelerini az veya çok üstü kapalı bir şekilde telkin eden ve sonunda da bu hakikatin bizzat kendisini sunan fikirlere gelince, bunlar, bu özellikleriyle, entelektüel anahtar konumunda fikirlerdir ve sadece bu maksat için var edilmişlerdir; bunları algılayabilecek tek şey de, metafizik düşüncedir. Buna karşılık felsefe veya teoloji adlı şu iki düşünme şeklinde ise, sadece, bütün hâlinde anlaşıldığı sanılan fikirlerin tabiatı hakkında değil, fakat ayrıca ve her şeyden önce teorinin şu şekilde nitelendirilen kavrama gücü hakkında da bir bilmezlik, bir tanımazlık mevcuttur: Teorik anlayış, tarif olarak gerçekten de gelip geçici bir şeydir ve sınırlayıcılığı da zaten daima az veya çok bir yaklaşıklık, bir aşağı yukarılık özelliği arz etmektedir.

Bir fikri salt teorik anlamıyla kavrama şekli, yani kendisini feic eden sınırlayıcılığa doğru gösterdiği eğilim nedeniyle bu şekilde adlandırdığımız kavrama şekli, "dogmatizm" terimiyle pekâlâ karakterize edilebilmektedir; dinî dogma, gerçekte, en azından diğer kavramsal formları reddediyormuş gibi farz edilen bir şey olarak -ki bu red olgusu, aslında dogmanın kendisinde kesinlikle mevcut değildir-, teorik eğilimine göre ele alınan bir fikri temsil etmektedir ve hatta bu reddedici tarz, dinî görüşün ayıracı niteliği hâline bile getirilmiştir. Ancak ne var ki, dinî dogma, içerdiği evrensel nitelikli içsel (derunî) hakikati anlaşıldığı andan itibaren bu sınırlayıcılık özelliğini derhal yitirivermektedir, ki bu durum her türlü ezoterizmde görülen bir şeydir; diğer yandan, her türlü metafizik doktrinde olduğu gibi bu ezoterizmde de, formüle edilmiş olan fikirler, dogmatik veya teorik eğilimlerine uygun şekilde anlaşılabilirler ve o takdirde kendimizi, yukarıda sözünü etmiş olduğumuz dinî dogmatizminde çok benzeyen bir olgunun karşısında buluruz. Onun için, dinî dogmanın, kendinden bir dogma olmadığı, fakat bürünmüş bulunduğu form ile taşıdığı fikir arasındaki karşıtlığın sonucu olarak bu şekilde ele alınıp bu şekilde nitelendirilmesi yüzünden sanki dogmaymış gibi görüldüğü hususunun yanı sıra, ayrıca, evrensel hakikatlere özgü dışsal (haricî) dogmatizasyondaki

doğruluğun, gözler önüne, bu hakikatlerin bir tradisyonun (gelenek) ana ilkesini teşkil eder konumda bulunmaları ve bu hâllerile de herkes tarafından şu veya bu derecede anlaşılabilir yapıda olmaları sayesinde serildiği hususu üzerinde de biraz daha durmak istiyoruz; dogmatizm (inakçılık, nassiyel), bir fikrin basit şekilde anlatımı demek değildir, yani bir spiri-tüel sezgiyi şekle bürümek demek değildir; dogmatizm, per-delenmiş hâlde bulunan külli hakikate, bu hakikatin formla-rından biri vasıtasıyla ulaşmak yerine, bu formun entelektü-el potansiyelitesini reddederek ve ona, ancak külli hakikatin sahip olabileceği mutlak bir nitelik atfederek onu bir bakıma felçli hâle getirmekten başka bir işe yaramayan bir yorumla gitmek demektir.

Dogmatizm, sadece, sembolün üstü kapalı sınırsızlığını, yani onun, tüm zahirî zıtlıkları çözüme kavuşturan evrensel-liğini anlatmadaki elverişsizliğiyle değil, fakat ayrıca, görü-nüşte çelişkili olan iki hakikat ile yüz yüze geldiğinde, bu ha-kikatler arasında üstü kapalı bir şekilde mevcut bulunan ba-tınî (içsel) ilişkiyi, yani bu iki hakikati, aynı bir ve tek hakika-tin birbirini tamamlayıcı görünüşleri konumuna getiren iliş-kii keşfetmedeki yetersizliğiyle de kendini göstermektedir. Bu durum şöyle de ifade edilebilir: Evrensel bilgiye nail olmuş bulunan bir kimse, görünüşte çelişkili olan iki hakikati, aynı çember üzerindeki iki noktaymış gibi anlayarak ele alacaktır, yani sürekliliği sayesinde onları birbirine ilintileyen ve böyle-ce onları birliğe indirgeyen aynı çember üzerindeki iki nok-taymış gibi anlayarak ele alacaktır: Bu noktalar, birbirleriyle, aralarındaki uzaklık oranında çelişkili olacaklar ve bu çeliş-ki, bu noktalar çemberin çapının iki ucunda yer aldıklarında, yani karşı karşıya geldiklerinde maksimum seviyeye ulaş-maktadır; ama bu maksimum çelişki veya karşıtlık, kesin şe-kilde ancak, ele alınan noktalar çemberden tecrit edildiği, so-yutlandığı ve çember, sanki mevcut değilmişcesine hesap dışı tutulduğu zaman ortaya çıkmaktadır. Buradan şu sonuca ulaşabiliriz: Kendi formuna karışmış hâlde bulunan ve başka bir formu kabul etmeyen dogmatik sav (iddia), tarif ve tasvir itibarıyla herhangi muhtemel bir başka noktaya karşıt olan bir noktaya benzetilebiliyorsa, tasavvurî açıklama denilen

şey de, buna karşılık olmak üzere, kendine özgü mantıklı ve varlıkbilimsel (ontolojik) sürekliliğini, yani çemberin tamamını veya başka bir ifadeyle, külli hakikati dile getiren bir çember elemanına benzetilebilecektir demektir; bu mukayese şekli, dogmatik sav ile tasavvurî açıklama arasındaki farkı en iyi şekilde ortaya koyan bir mukayese şeklidir sanırım.

Tasavvurî açıklamalarda mevcut olup zahirilik arz eden ve sav olarak öne sürülen çelişki, şüphesiz sadece akla ters düşen tek bir formda değil, yani Vedalara özgü "Ben, Brahmayım" veya Hallac'a özgü "Ene'l-Hak" formülleri gibi, veya hut da İsa'nın, kendisindeki tanrısallığı dile getiren sözleri gibi akla ters düşen tek bir formda değil fakat ayrıca, her biri mantık açısından bizzat homojen olabilen farklı açıklamalarda bile ortaya çıkabilmektedir; bu duruma tüm kutsal metinlerde ve özellikle de Kur'an'da rastlanmaktadır; şu hususu da hatırlayalım ki, alinyazısına ve cüzî iradeye ait açıklamalar arasında, yani birbirlerine ancak, aynı tek bir realitenin karşıt görünümlerini ifade ediyor olmaları bakımından zıt olan açıklamalar arasında zahirî bir çelişki mevcuttur. Fakat akla ters düşen açıklamalardan ayrı olarak -ki bunlar kendi içlerinde böyle olabildikleri gibi başka açıklamalarla kıyaslandıklarında da böyle olabilmektedirler- dindeki doğru yolu en titiz şekilde dile getirdikleri hâlde birbirleriyle yine de zahiren çelişir gibi görünen teoriler de mevcuttur ve bu durum, iradî yolla ve yapay bir şekilde seçilmiş olmayıp gerçek bir entelektüel özgünlük sayesinde doğal bir şekilde, kendiliğinden kazanılmış olan bakış açılarının farklılığından ileri gelmektedir.

Fikirlerin kavranışı hakkında söylemiş olduklarımıza ilâve olmak üzere, teorik bir kavram ile bir obje vizyonunu mukayese edebiliriz: Bu vizyon, o objenin mümkün ve muhtemel her türlü görünümünü, yani sonuç olarak onun tüm tabiatını -ki ona ait bilginin tamamına sahip olmak demek, onunla özdeşleşmek, aynı şey olmak demektir- nasıl ifşa edemezse, aynı şekilde teorik bir kavram da, ister istemez ancak bir görünümünü -ki bu görünüm asl'a müteallik olduğu gibi, olmayabilir de (1)- telkin etmiş bulunduğu hakikatin tümüne cevap veremez; bu örnekte yanlış, objenin yetersiz derecede

görölmüş olmasından ileri gelmektedir, buna karşılık, dogmatik anlamdaki kavrayış ise, o objeye ait tek bir görünü-mün, yani durugörü süjesinin sabit ve hareketsiz kalmasını gerektiren görünümün münferit bir şekilde görölmesinin so-nucu konumunda bir şeydir; tasavvurî kavrayışa, yani ente-lektüel açıdan sınırlı olan kavrayışa gelince, bu kavrayış şek-li, söz konusu objeye ait olup sınırsız terimiyle ifade edilebilecek kadar çok sayıda bulunan vizyonların tümünü kapsar ni-telikte bir şeydir, başka bir ifadeyle belirtmek gerekirse, süje-nin yer veya bakış açısı değıştirme yeteneğini önceden kabul-lenmeyi zorunlu kılan vizyonların tümünü kapsar nitelikte bir şeydir, yani, buna göre, objenin en azından örneğimizde konu edilen şekil bakımından, bütün tabiatını tam tamına if-şa eden mekân boyutlarıyla bir tür özdeşleşmedir. Mekânda hareket, gerçekten de mekânın imkânlarına aktif olarak ka-tılmak demektir, buna karşılık, mekâna statik anlamda ya-yılma ise, ki bedenimizin yapısı buna bir örnektir, aynı im-kânlara pasif olarak katılmak demektir; bu düşünüş biç-i-minden hareket edildiğı takdirde rahatça bir üst plâna atla-nabilmekte ve böylece "entelektüel mekân" denilen şeyden, yani aslında ilâhî tüm-bilicilikten başka bir şey olmayan her türlü imkân ve ihtimale vukuf adlı şeyden ve bunun sonucu olarak, bu tüm-biliciliğın "derunî" cihetleri pozisyonundaki "entelektüel boyutlardan" da söz edilmeye başlanabilmekte-dir; ayrıca müdrike vasıtasıyla bilme vakası, süjenin bu ci-hetlere tam anlamıyla katılmasından başka bir şey de değıl-dir, ki bu da, maddî âlemde, hareket denilen şey ile temsil ve tasvir edilmektedir. Demek ki, fikirlerin kavranması vakası söz konusu edildiğinde, akla hemen, tek bir bakış açısından kaynaklanır türden vizyona benzeyen dogmatik kavrayış şekli ile, sonsuz terimiyle ifade edilecek kadar çok sayıdaki vizyon dizisini andıran, yani sonsuz sayıda bakış açısı değış-tirmekle sağlanır türden vizyon dizisini andıran tam kavra-yış, yani tasavvurî kavrayış şekli gelebilmektedir. Yer değışti-ren göze göre bir objenin muhtelif görünümleri birbirlerine nasıl tam bir zincirlemelikle bağılı bulunuyorlarsa -ki bu zin-cirlemelik bir bakıma objenin yargıya vardırııcı realitesini temsil etmektedir-, aynı şekilde bir hakikatin muhtelif görü-

nümleri de, ne kadar çelişkiliymiş gibi görünseler bile, yine de tam ve eksiksiz hakikati ifade etmektedirler, ki bu tam ve eksiksiz hakikat, söz konusu edilen hakikatin dolayısıyla içermekte olduğu sonsuz sayıdaki muhtemel görünüşleri sollarıp geçmekte ve onları bir bir ortaya çıkarmaktadır. Yukarıda ifade etmiş bulduğumuz hususa tekrar değinerek şunu belirtmek istiyoruz: Dogma vasıtasıyla teyit vakası, tarif ve tasviri bakımından bir başka noktaya karşıt konumda bulunan bir noktaya karşılık gelmektedir, buna karşılık, tasavvurî anlatım ise, daima, şahsen kendi şekli vasıtasıyla kendi sürekliliğini dile getiren, böylece de dairenin tamamını, yani tam hakikati ortaya çıkaran bir daire elemanı gibi anlaşılmaktadır.

Bundan da şu sonuç çıkmaktadır: Tasavvurî doktrinde, teyidin şeklini, bir yandan bakış açısı, diğer yandan da görünüm tayin etmektedir, buna karşılık dogmatizmde ise, teyidin şekli, tüm diğer bakış açılarını olduğu gibi, tüm diğer muhtemel görünüşleri de dışlayan belirli bir bakış açısı ve belirli bir görünüm ile birbirine karışmış durumdadır. (2)

## HARİCÎLİĞİN (DIŞRAKLIĞIN) SINIRLANDIRILMIŞLIĞI

Gerçekten de sadece tektanrıci geleneklerde (tradition) mevcut bulunan ve en azından yüksek hakikatler konusundaki ödün vermez tutumuyla dikkati çeken haricî bakış açısı, aslında, en yüksek nitelikli bireysel çıkara ilişkin olan bakış açısından başka bir şey değildir, yani sadece dünya hayatıyla sınırlandırılmış olmayıp birey hayatının her dönemine yayılmış hâlde bulunan bakış açısından başka bir şey değildir. Haricî veya dinî hakikat, demek ki, tarif ile sınırlandırılmış hâlde bulunmaktadır ve bu sınırlılık hâli de hakikatin hedeflediği erekliğin sınırlandırılmışlığından kaynaklanmaktadır; ancak ne var ki, bu sınırlılık, sembolizmin evrenselliği sayesinde veya daha doğrusu "iç" ve "dış" diye anılan ikili tabiatı sayesinde, vahyin, aynı hakikat tarafından başarılan batını (içrek) yorumuna yine de halel getirmemektedir; buna göre, dogma sınırlandırılmış bir fikir olduğu kadar sınır kabul etmez bir semboldür de. Bir örnek olmak üzere şunu söyleyebiliriz ki, Tanrı'nın Kilisesi'ne özgü birlik ve tekliği dile getiren dogma, dinde doğru yolu gösterir niteliğe sahip diğer geleneksel formların geçerliğine ilişkin bulunan hakikat gibi bir hakikat dışlamak zorundadır, çünkü geleneksel evrensellik fikrinin kurtuluşa (selâmet, hidayet) ermede hiçbir yaranı olmamaktadır ve hatta bu konuda zararlı bile olmaktadır, çünkü geleneksel evrensellik fikri, bu bireysel bakış açısının ötelilerine yükselecek kudrete sahip bulunmayanları, zorunlu olarak, icrası kurtuluşa ermenin kesin temel şartı olan dinî vazifeleri ihmale ve kayıtsızlığa bile sevk etmektedir; buna karşılık, geleneksel evrenselliğe ilişkin bulunan aynı fikir, yani

küllî ve nesnel hakikat yolunda izlenmesi aşağı yukarı şart olan fikir, kilisenin veya başka bir ifadeyle, İsa'nın mistik bedeninin dogmatik veya teolojik tarifinde sembolik ve metafizik anlamda olmak üzere yine de yer alabilmektedir; tektanrıci olan diğer iki büyük dine özgü olan, yani Musevîliğe ve İslâma özgü olan anlatım biçimine gelince, bu dinlerde de yine aynı fikir yer almaktadır; dinde doğru yol fikri, yani Hinduların **Sanatana-Dharma'sı**, bu iki dinde, dogmatik biçim altında, "Seçilmiş Kavim", yani **İsrailoğulları** ve "boyun eğme, itaat", yani **El-İslâm** kavramları hâlinde sembolize edilmiş durumdadır.

Şurası muhakkaktır ki, dogmanın "dıştan" sınırlandırılmışlığı, yani ona bu dogmatik niteliği kazandıran sınırlandırılmışlık, tam anlamıyla doğru ve yerli yerinde bir şeydir, çünkü bu sınırlandırılmışlığa uygun düşen bireysel bakış açısı, onun kendi varlık seviyesine uygun bir realitedir. İşte bu nisbî realite yüzündendir ki, bireysel bakış açısı, üstün bir perspektif karşısında negatiflik arz edişi yüzünden değil de, tabiatının basitliği ve sadeliği dolayısıyla sınırlandırılmış olması yüzünden, müteal (aşkın) ereklığe sahip bulunan her türlü yol ile, şu veya bu anlamda, birleşip bütünleşebilmektedir; bu bakımdan, haricilik veya daha doğrusu, ona benzer form, entelektüel açıdan sınırlı hâlde bulunan bir perspektif anlamına gelmemektedir, bu hâliyle de, ikinci plânda yer alan spiritüel bir vasıta olma rolünden öte bir rol oynamamaktadır ve bu hâl, batınî doktrinin mütealligine hiç hâlel getirmemektedir, çünkü bireysel elverişlilik bahanesiyle onda hiçbir sınırlama yapılamamaktadır. Gerçekten de, haricî bakış açısının oynadığı rol ile hariciliğin spiritüel vasıtalarının oynadığı rolü birbirine karıştırmamak gerekir: Sözüünü ettiğimiz bakış açısı, aynı bir şuurun alanı içinde, batınî bilgi ile, yani bu bakış açısını, içinden sudur etmiş bulunduğu merkezde eritip kendine mal ederek dağınık hâle getiren batınî bilgi ile bağdaşamaz nitelikli bir şeydir; ama haricî vasıtalar kullanılabilir hâlde bulunmaya devam edemez yapıda değildir; hatta buna iki şekilde devam etmektedirler: Ya batınî türden bir yer değiştirme (transposition) şeklinde -ki bu durumda entelektüel anlamda bir "olabilir hâlden olmuş durumu-

na" geçmiş dayanaklar konumunu kazanmaktadırlar- ya da varlığın bireysel bölümü üzerinde düzenleyici bir tesir icra etme şeklinde.

Şu hâlde, bir geleneğin haricî görünümü, kınanacak şey olmadığı gibi hatta zarurî bile olan ilâhî tertip hükmünde bir şeydir; hâl böyle olmasaydı, insanlığın bugün içinde bulunduğu şartlarda, batını yol, ancak bir avuç insanı ilgilendirirdi; üstelik ölümlülerin çoğunluğu için, bugün, şu bildiğimiz tanıdığımız genel kurtuluş yoluna kıyasla daha iyi niteliklere sahip bulunan bir başka yol da yoktur; demek ki, kınanacak şey, hariciliğin mevcudiyetinden ziyade, istilâcı zorbalığıdır -ki bu zorbalık, Hristiyanlık âleminde, belki de Lâtinlere özgü olan o dar görüşlülükten ileri gelmiştir- ve bu zorbalık, arı bilgi yoluna girmeye elverişli bir sürü insanın, sadece geleneğin dış görünümüne takılıp kalmasına değil, fakat ayrıca, ön yargıya kapılma veya özünden saptırma gibi çeşitli tutumları benimsediği için ancak şöyle böyle bilip tanıyabildiği batınılığı reddetmeye kalkışmasına bile yol açmıştır; bu gibi insanların, haricilikte zekâlarına hitap eder nitelikte bir şeyler bulamayınca, hariciliğin vermediğini veren ve kendilerine yasaklanmış olabileceğine inandıkları (3) yalan yanlış ve yapay doktrinlere yönelip onlara bel bağladıkları da olmuştur.

Gerçekten de, hem dış parıltısı, hem de perdesi konumunda bulunduğu batınılığın içsel gücü vasıtasıyla takviye edilip canlandırılmadığı takdirde, haricî bakış açısı, negatif bir anlama bürünmekten kurtulamamaktadır, böylece din de, metafizik ve inisiyatif gerçekleri inkâr edişi ve harfî harfine denilecek anlamda kabul esasına dayalı bir dogmatizmin içinde donup kalışı ölçüsünde olmak üzere inançsızlığa, kaçınılmaz şekilde zemin hazırlamış olmaktadır; dogmalarda, "iç boyut"larından yoksun kalışları yüzünden meydana gelen güçten düşme hâli dış kaynaklı bir hâldir ve bu hâl, yoldan sapmışlık (tereddi) ve tanrı tanımazlık görünümü altında ortaya çıkmaktadır.

Özellikle samî nitelikli bir dinde yer alan batını çekirdeğin mevcudiyeti, o dine, normal bir gelişmenin yanı sıra, maksimum seviyede bir istikrar imkânını da kesin şekilde sağlamaktadır; bu çekirdek, hiçbir surette hariciliğin bir bö-

lümü değildir, yani hariciliğin bir içsel bölümü filân değildir, aksine, hariciliğe kıyasla neredeyse bağımsız bile denilebilecek özelliğe sahip bulunan bir boyutu temsil etmektedir (4). Bu boyutun veya bu çekirdeğin yakalanamaması hâlinde - ki bu durum, kozmolojik açıdan zarurî olmalarına rağmen yine de tam anlamıyla anormal sayılan şartların yol açtığı bir durumdur- geleneksel yapı sarsılmakta, hatta kısmen yıkılmakta ve sonunda da, harfî harfine denilecek anlamda kelimelere bağlanış ve duygusallık gibi daha dışsal şeyler durumuna indirgenmektedir (5); böylesine bir güçten düşüş olgusunun en elle tutulur türden ölçütleri, işte bu nedenle, bir yandan metafizik ve inisiyatik yorumun, yani kutsal kitapların "mistik" anlamının tanınıp bilinmemesi ve hatta inkâr - ki bu yorum şekli, sözü edilen geleneksel formdaki her türlü anıksallıkla (istidat) yine de sıkı irtibat hâlinde bulunmaktadır- konumunda şeylerdir, diğer yandan ise, bu anıksallığı, vasıta ve sınır kabul etmez türden bir ifade kullanarak tüm zekâlarla ilişkiye geçirmek üzere etrafa ısıt ısıt yayan ilham (vahiy) kökenli ve sembolik formların reddi anlamını taşımaktadırlar. Ama bütün bunlar, hariciliğin, batınıliğe niçin dolaylı bir tarzda muhtaç bulunduğu hususunu anlamamıza belki yeterli olmamaktadırlar, çünkü hariciliğin basit ve sade anlamdaki kalıcılığı ve sürüp giderliği söz konusu olmadığı gibi, kurtuluş vasıtalarının bozulmazlığı ve zeval bulmazlığı da söz konusu değildir; bize göre o, sadece normal şartlar altında varlığımızı sürdürebilmek üzere kullandığımız vasıta-dan öte bir şey değildir; geleneksel formun sinesinde yer alan "aşkın boyuta" gelince, o, geleneksel formun haricî yanına, evrensel öze sahip can verici bir güç sağlamaktadır, yani "Ruh-ül Kudüs kaynaklı" bir güç sağlamaktadır; ki bu güçten yoksun kaldığında, formun haricî yanı, kendisini, tarifile sınırlandırılmış olan kendi kaynaklarına teslim edecek ve bunun sonucu olarak da, Hristiyanlığın modern tarihinde görüldüğü gibi, yoğunluğu yüzünden çatlamalara ve kopmalara maruz bulunan katı ve saydamsız bir cisim hâline gelmek üzere tamamen kendi içine kapanmaktan kurtulamayacaktır; başka bir ifadeyle belirtmek gerekirse şu söylenebilir ki, aşkın boyutun kompleks ve süptil girişikliğinden yoksun

kaldığında, haricilik, eninde sonunda, kendi öz sınırlandırılmışlığından neşet bulan sonuçların etkisi altında ezilip gitmektedir.

Haricilerin batınılığı anlamadıkları, anlama hakkına sahip olmak şöyle dursun, onu önemsiz ve değersiz bir şey sayma hakkına bile sahip olmadıkları görüşünden hareket edildiği takdirde, onlara İncil'de belirtildiği yanıyla, batınılığın, onların arazilerine tecavüz eder gibi görünen bazı tezahürlerini kınama ve o noktalarda "hır gür çıkarma" hakkını da tanımak gerekir; ama bu türden noktaların hepsinde olmasa bile çoğunda, suçlayıcıların bu hakkı haksız yere kendilerine mâl edişleri bilmem ki nasıl açıklanacaktır? Bu, az veya çok doğal sayılacak nitelikteki anlayışsızlıklarından olmadığı gibi, gerçek haklarını savunma kaygılarından da ileri gelen bir şey değildir, bu, düpedüz, onların "Ruha karşı işlenmiş gerçek günah" (6) hükmündeki müdahale vasıtalarının sinsiliğinden ileri gelen bir şeydir; bu sinsilik, dile getirdiklerini sandıkları ithamlarını, yüzeysel dengelerini sarsacak gibi görünen, yani aslında bir bireycilik veya bir cahillik çeşidi değerindeki yüzeysel dengelerini sarsacak gibi görünen her şeyin karşısında içgüdüsel nitelikli kinlerini tatmin etmek üzere kullandıklarının delilidir.

Günün birinde, "Metafizik, kurtuluşa erişmenin kaçınılmaz şartı değildir." şeklinde bir söz işittiğini hatırlıyorum; oysa genel anlamda kullanıldığı takdirde bu söz, temelden yanlış bir sözdür, çünkü yaratılıştan metafizikçi olan ve onun şuuru varmış durumda bulunan insanı, kendisini Tanrı'ya götüren şeyi red ve inkâr ederek kurtuluşa eremez şüphesiz; zaten her spiritüel hayat, onun kullanılış biçimini tayin eden doğal bir istidat (anıklık) temeli üzerine oturmuş olmak zorundadır, gönülde duyulan ve ilâhî çağrı denilen şey budur işte; hiçbir spiritüel yetkili, insana, izlemeye istidatlı olmadığı yolu izle demez. Diğer birçok meselde olduğu gibi, yeteneklere ilişkin meselde de yine bu husus dile getirilmektedir; ayrıca aynı anlam, Yakub'un mektubundaki şu satırlarda da yer almaktadır: **"Çünkü her kim bütün şeriatı tutar, fakat bir şeyde sürçerse, hepsinde suçlu olur."**, **"Çünkü eğer bir kimse sözün işiticişi olup, işleyicişi değilse, aynada asıl**

**yüzünü gören adama benzer."** İsa'nın mesellerine göre, yasanın (şeriat) özü, tüm varlığımızla olduğu kadar, onun merkezi bölümünü teşkil eden zekâmızla da Tanrı'yı sevmektir; yani Tanrı'yı, sahip bulunduğumuz her şeyimizle olduğu kadar, en değerli şeyimiz olan zekâmızla da sevmemiz gerekir. Zekânın bir duygu değil, fakat ondan son derece ötelede yer alan bir şey olduğu hususuna elbette ki hiç kimse itiraz edemez; şurası muhakkaktır ki, kutsal kitapların, insan ile Tanrı arasındaki, özellikle de Tanrı ile insan arasındaki ilişkileri ifade etmek üzere kullandığı "sevgi, aşk" terimi tamamen duygusal bir sevgidir ve ancak cezbedilme arzusu anlamına gelmektedir. Diğer yandan, sevgi, bir varlığın diğer bir varlığa doğru olan birleşme amaçlı eğilimi anlamında bir şey olduğuna göre, demek ki, insan ile Tanrı arasındaki mükemmel birleşmeyi bilgi gerçekleştirebilecektir, çünkü insanda mevcut bulunan ilâhiliğe, yani müdrikeye sadece bilgi hitap edebilmektedir; şu hâlde, bu müteal seviyeli "Tanrı sevgisi", beşer imkânlarının en yüksek seviyeli olanıdır ve "Ruha karşı günah işlemeyen" kendi iradesiyle bu imkândan hiç kimse kaçınmaz. Metafizik, her insan için füzuli bir şey olduğunu ve hiçbir durumda kurtuluşa hizmet etmediğini iddia etmek demek, sadece onun tabiatını bilmemek değil, fakat ayrıca, Tanrı tarafından zekâ yeteneğiyle donatılmış olan -şüphesiz müteal seviyede donatılmış olan- insanların yaşama hakkını düpedüz tanımamak da demektir.

Şimdi de şu ifadeyi irdeleyelim: İnsan kurtuluşa, kelimelerin en geniş anlamıyla, fiili vasıtasıyla ermektedir; bu ifade, bazı kimselerin, fiili, kesin şekilde gereksiz bir şey konumuna indirgeyen ve de imkânları sayesinde liyakatin ve ona bağlı durumdaki perspektifin izafiliğini gözler önüne seren zekâyı nasıl küçümseyebildiklerini pek güzel ortaya koymaktadır; dinî bakış açısı, basit ve sade aklilikten hemen hemen hiçbir zaman ayırt edemediği anıksallığı, sanki liyakat kazandırıcı fiile az veya çok karşıt düşen bir şeymiş gibi anlamaya ve bunun sonucu olarak da onu kurtuluş yolu için bir tehlike unsuru olarak nitelemeye işte bu yüzden meyillidir; zekâyı şeytanî bir niteliğin kolayca yakıştırılması, "entelektüel kibirden" can ata ata söz edilişi ve bunu yaparken terim-

lerdeki çelişkinin göz ardı edilişi yine bu sebebe dayanmaktadır; bu bakış açısının doğurduğu bir diğer sonuç da, teorik ve yapmacık değil de, kendiliğinden hayat bulmuş doğal bir nitelik olduğu takdirde candan kutladığımız "çocuk saflığı, çocuğa özgü sadakat" veya "sade insancık imanı" gibi kavramların yere göğe sığmaz şeyler hâline getirilmiş olmasıdır.

Pek sık olarak şöyle bir düşünme şekliyle karşılaşılmaktadır: Kurtuluşa ermek için tam bir mutluluk hâline kavuşmak şart olduğuna ve din de bundan başka bir şeyi emretmediğine göre "tanrılaşmayı" hedefleyen yolu seçmenin ne âlemi var? Bu itiraza verilecek cevabımız şudur: Batınlık yolu, onu izlemekte olanların "seçimine bırakılmış" bir yol değildir, yani bu yolu insan seçmemektedir, aksine yol insanı seçmektedir. Başka bir tarzda ifade etmek gerekirse şu söylenebilir ki, bu yolda seçim diye bir şey söz konusu edilemez, çünkü sonlu olan, Sonsuz Olanı seçemez. Burada söz konusu olan şey, "gönülde tanrılığa karşı bir eğilimin" hayat bulmasıdır ve İncil terimiyle ifade edildiğinde "çağrılanlar" diye adlandırılması gereken insanlar, bu çağrıya, "Ruha karşı günah işleme" kaygısıyla uymazlık edememektedir, tıpkı herhangi bir insanın, dininin vecibelerini yerine getirmemeyi haklı göremeyişi gibi.

Sonsuz Olanı seçmekten söz edilemeyeceğine göre, O'nu arzulamaktan da bir o kadar söz edilemeyecek demektir, çünkü inisiyede, ilâhî tecelliye nail olma arzusunun değil, fakat müteal özüne yönelik olan mantıklı ve varlıkbilimsel bir eğilimin hayat buluşu söz konusudur. Bu tarif, son derecede önemli bir tariftir.

Böyle bir haricî doktrin, yani gönülleri bu doktrin olmandan da etkileyebilecek kudretteki spiritüel tesirin dışında kalan bir doktrin, hiçbir surette mutlak hakikati içermemektedir; teolojik bilgi, şüphe iğvasını işte bu yüzden kendiliğinden saf dışı edememektedir; böyle bir durumda işin içine giren yardımlara gelince, bunlar, zekânın sahip bulunduğu cevhere sahip şeyler değildir, öyle ki, bunların sürekliliği, onlardan yararlanan varlığa bağlı değildir; nisbî ve izafî bir bakış açısı ile, yani bireysel kurtuluş hedefli bir bakış açısı ile -ki bu bakış açısı, sınırlayıcı bir anlamda olmak üzere tanrısallık kav-

ramını bile etkileyen çıkarıcı bir bakış açısıdır- yetinildiği takdirde, harici ideoloji, ortaya, icaplarına uygun düşecek türden bir ispat veya doktrinal meşrulaştırma vasıtası koyamamaktadır. Her türlü harici doktrinin ayırıcı özelliği, gerçekten de, dogmatik icapları ile diyalektik garantileri arasında bu oransızlığın mevcut bulunuşudur: Çünkü onun icapları kesin şeylerdir, çünkü İlâhî İrade'den, dolayısıyla da İlâhî Bilgi'den türemişlerdir, buna karşılık, garantileri ise nisbi ve izafi şeylerdir, çünkü İlâhî İrade'den bağımsızdırlar ve İlâhî Bilgi'ye değil de, beşerî bir bakış açısına, yani sağduyuya ve duyguya dayandırılmış durumdadırlar. Örneğin, Brahmanlardan, spiritüel tecrübesi, sayısı belirsiz nesiller tarafından yapılmış ve de günümüze kadar bilgelik ve azizlik çiçeklerinin hayat bulmasına zeminlik etmiş olan binlerce yıllık bir geleneği her şeyiyle birlikte terk etmeleri istenmiştir; bu duyulmadık işitilmedik icabı haklı göstermek üzere imal edilmiş olan deliller, yine de, mantıken kesin bir kanıya vardırıcı bir şeyler içermedikleri gibi, söz konusu icabın kapsamıyla orantılı da değildirler; Brahmanların, spiritüel miraslarına sadık kalma konusunda öne sürdükleri gerekçeler, bu duruma göre, bu mirası terk etmelerini sağlamak üzere öne sürülmüş olan gerekçelere kıyasla son derecede daha sağlam şeylerdir. Hindulara özgü bakış açısına göre brahmanik geleneğin o muazzam realitesi ile benimsetilmek istenen dine ait karşıt delillerin yetersizliği arasındaki orantısızlık, "Tanrı tüm insanları tek bir dinin çatısı altında birleştirmeyi dileseydi, o tek dinin delilleri bu kadar zayıf olamayacağı gibi, bazı sözde 'kâfirlerin' delilleri de o kadar güçlü olamayacaktı." dedirtecek kadar belirgindir; başka bir ifadeyle belirtmek gerekirse şu söylenebilir: Eğer Tanrı tek bir geleneksel form tarafılsı olsaydı, o formun ikna edici kudreti öyle bir seviyede bulunurdu ki, ondan, hiçbir iyi niyetli insan yakasını kurtaramazdı. Nitekim, Hristiyanlıktan çok daha önceki zamanlarda yaşamış uygarlıklar için kullanılmakta olan, yani Hristiyanlığı tanımazlıktan gelmelerine izin verecek her türlü spiritüel ve tarihî hukuka sahip uygarlıklar için kullanılmakta olan "kâfir" terimi, ahmaklara özgü iddiasındaki mantıksızlığı sayesinde, doğru yolda olan diğer geleneksel formlara ilişkin dinî hak davala-

rında ne kadar aşırılığa gidildiğini pek açık şekilde ortaya koymaktadır.

Filân dine değil de, falan dine hiçbir şarta ve kayda bağlı olmadan inanma gereği, gerçekten de ancak, yüksek düzeyde nisbî ve izafî vasıtalarla temize çıkarılmaya çalışılmaktadır: Örneğin, felsefî-dinî, tarihî veya hissî delil bulma girişimleri gibi; oysa, gerçekte, bir ve tek hakikate ilişkin olan bu iddiaları destekleyecek hiçbir delil mevcut değildir ve üstelik, delil bulma konusunda baş vurulacak her türlü muhtemel girişim de, insanların bireysel düzenlemelerinden öte bir şey olamayacaktır, yani gerçekte bir çabuk kanıcılık sorunu konumuna indirgenen ve bunun sonucu olarak da son derece nisbî ve izafî görünüm arz eden bireysel düzenlemelerden öte bir şey olamayacaktır. Her türlü haricî perspektif, tarifiyle bile, tek gerçek ve meşru perspektifin kendisi olduğunu iddia etmektedir; evet, bunu iddia etmektedir, çünkü haricî bakış açısı, ancak ve ancak bireysel bir çıkarı hedeflemektedir: Kurtuluşta erme konusunda diğer geleneksel formlardaki herhangi bir hakikati bilmenin hiçbir yararı yoktur; kendi hakikatinden soğuduğu için diğerlerinin hakikatinden daha da soğumaktadır, daha doğrusu hakikati inkâr etmektedir, çünkü geleneksel formların çoğulluğu kavramı, beraberinde, bireysel kurtuluşu arayış olgusuna zarar verme rizikosunu getirmektedir; bu da, bireyin kurtuluşu için kesinlikle zararlı olan formun ne kadar nisbî ve izafî bir şey olduğunu apaçık şekilde gözler önüne sermektedir. Garantilerin, yani dinî polemikğin oluşturmaya çalıştığı doğruluk veya inandırıcılık delillerinin niçin, dinin icapları konusu gibi, ilâhî irade'den kendiliğinden türemedikleri yine de pekâlâ merak edilebilir; şurası muhakkaktır ki, bu soru, ancak hakikatlere baş vurduğu ve dandığı takdirde bir anlam kazanmaktadır, çünkü aksi takdirde, yanlışları ortaya koyup ispatlamak mümkün olmazdı; nitelik dinî polemikğin delilleri, hiçbir surette ve kesinlikle, imanın o özden gelir nitelikli ve pozitif özellikli yetki alanına giren şeyler değildir; gücü, ancak dıştan gelir nitelikli ve negatif özellikli olan ve de aslında ancak bir tümevarımdan sonuç olarak ortaya çıkan bir görüş -tıpkı filân dinin, kesin ve ödün vermez nitelikli hakikat ve meşruluk görüşü gibi veya-

hut da diğer tüm geleneklerin yanlışlığından veya gayri meşruluğundan hayat bulan durum gibi- kesin surette ilâhî bir delil sayılamayacağı gibi, insana özgü bir delil de sayılamaz. Gerçek dogmalara gelince, yani tümevarımdan değil de, tamamen özden gelir, nitelikli kavrayış gücünden türemiş olan dogmalara gelince, Tanrı, eğer bunların hakikatine ilişkin teorik delilleri vermişse, bu, en başta, bu türden delillerin kavranılamaz nitelikli oluşlarından ve hariciliğin yer aldığı plânda mevcut bulunmayışlarından, ayrıca, bu delilleri, inançsızların yaptığı gibi istemek, pek basit ve sade çelişki-den başka bir şey değildir; ikinci olarak, daha ileride de belirteceğimiz gibi, eğer bu türden deliller mevcutsalar, ancak bir başka plânda mevcuttur ve ilâhî vahiy bunları eksiksiz bir şekilde içermektedir; üçüncü olarak ise, ancak bu sorunun sorulabileceği haricî plâna uygun düşmek üzere, ilâhî vahiy, özü bakımından, yardım tesirine (7) araçlık edebilecek ölçüde yeterli bir kavranılabilirliğe sahiptir, ki bu yardım tesiri, bir dini benimsemek için yeterli tek gerekçe hükmünde bir şeydir. Bu yardım tesiri, bu şekilde ancak, başka bir form altında ifşa edilmiş hâldeki eşdeğerli bir tesire sahip durumda bulunmayan kimselerin varlığında patlak verip harekete geçtiğine göre, demek ki, dogmalar bu eşdeğerli tesire sahip bulunan kimseleri ikna edebilecek kudrete sahip değildirler; eşdeğerli tesire sahip bulunan bu kimseler, sonuç olarak "din değiştirmez" niteliklidirler -bir kolektif psişizmin telkin gücüyle meydana gelmiş din değiştirme olayları hariç tutulmak kaydıyla, ki bu durumlarda yardım tesiri daha sonra devreye girmektedir- (8), çünkü spiritüel tesir onlar üzerinde bir etki icra etmemektedir, tıpkı ışığın bir diğer ışığı aydınlatamaması gibi; şu hâlde bu durum, hakikati farklı formlardan biriyle sıvayıp kaplamış ve onu, sembolik anlamda hepsi de tek bir şey demek olan çeşitli insanlık âlemlerine bölüştürmüş olan ilâhî İrade'ye uygundur; ayrıca şunu da ilâve etmek isteriz ki, hariciliğin dıştan gelir nitelikli nisbiligi ve izafiliği, kendini doğal olarak eşyanın tabiatında gösteren ilâhî İrade'ye uygun olduğuna göre, bu nisbilik ve izafilik, bir insan iradesi tarafından ortadan kaldırılamaz demektir.

Hakikati kesin şekilde sadece kendisinin içerdiğini öne

süren haricî nitelikli bir iddiayı destekleyecek hiçbir kesin delil mevcut değilse, o takdirde, kalkıp da, geleneksel bir formun doğruluğu ispatlanamaz mı diyeceğiz? Bu, çok yapay ve tamamen hatalı bir biçimde hükme varmak demek olurdu: Çünkü her geleneksel form, taşıdığı hakikatin kesin bir deliline sahip durumdadır ve doğru yoldadır; kesin bir delil bulunamamasının sonucu olarak ispatlanamayan şey, öze ilişkin hakikat ile evrensel vahye ilişkin bir formun geleneksel meşruluğu değildir, sadece ve sadece, filân özel formun yegâne gerçek ve meşru form olduğunu dile getiren faraziyedir; ve bu faraziye de ispatlanamamaktadır, çünkü yanılığın ibaret bir şeydir.

Görüldüğü gibi, bir dinin doğruluğuna ve hakikatine ilişkin çürütülemez nitelikli deliller mevcuttur; ama tamamen spiritüel türden olan bu deliller, ifşa edilmiş bir hakikati destekleyecek yegâne muhtemel deliller olmalarının yanı sıra, ayrıca, formların iddialı tekerciliğini de reddetmektedirler; başka bir ifadeyle şu söylenebilir ki, bir dinin gerçekliğini, yani hakikatini ispatlamak isteyen bir kimse ya delil bulamamaktadır -çünkü bu deliller mevcut değildirler- ya da sadece, istisnasız olarak her türlü dinî hakikati teyit eden deliller bulabilmektedir, bu hakikat şu veya bu biçim altında bulunsa bile durum hep böyle olmaktadır.

Bir ve tek hakikate, yani sıfatsız hakikate özellikle sadece kendisinin sahip bulunduğunu öne süren haricî iddia, görüldüğü gibi, yanılığın ibaret bir şeydir; gerçekte, dile getirilmiş her türlü hakikat, zorunlu olarak, ifade diye anılan bir forma bürünmüş hâlde bulunmaktadır ve bir formun, diğer formlardan ayrı olarak tek bir değere sahip bulunuyor olması metafizik açıdan imkânsız bir şeydir: Çünkü tarif açısından bile, bir form, tek ve diğerlerinden ayrı bir form konumunda olamaz, yani bir form, dile getirdiği şeyin biricik ifade ihtimali diye nitelendirilemez; formdan söz etmek demek, özgüllükten veya ayırımdan söz etmek demektir ve özgül olan şey de, ancak, bir türün cephesi olarak anlaşılıp kavranabilmektedir, yani birbirine benzer cephelerden oluşma bir bütünü kapsayan bir düzenin cephesi olarak anlaşılıp kavranabilmektedir; veyahut da, sınırlarının kavrayamadığı şeyleri di-

## DİNLERİN AŞKIN BİRLİĞİ

şarı atmak suretiyle belli bir özgüllük kazanmış olan ve bu hâliyle sınırlı olma niteliğine bürünmüş bulunan şey, bu dışarı atma fiilini, sınırlarının ötesinde kendisini yeniden teyit etmek ve tekrarlamak suretiyle telâfi etmek zorundadır, bu da, bize, diğer sınırlı şeylerin, sınırlı olan şeyin tarifinde bile tam tamına mündemiç (içkin) hâlde mevcut bulunduğunu göstermektedir. Örneğin, filân formu falan şekilde anlamak gibi bir sınırlamanın, kendi türünde tek ve eşi menendi bulunmaz sınırlama değerinde bir şey olduğunu ve kendisine benzer başka tarafların mevcut bulunamayacağını iddia etmek demek, o sınırlamaya varlığın birliğini ve tekliğini mal etmek demektir; oysa bir formun her zaman için bir sınırlanmışlık anlamını taşıdığı ve bir dinin de zorunlu olarak daima form değerinde bir şey olduğu gerçeğine kimse itiraz edemez; bu durumun, dinin, evrensel yapıda, yani müteal yapıda olan derunî hakikatinden değil, fakat mevcut hâliyle açık ve kesin olma niteliği de gösterebilen, özgül ve sınırlı ifade biçiminden ileri geldiğini söylemeye gerek yoktur sanırım. Şunu tekrar belirtelim ki, bir form, her zaman için şekli tezahür türünden bir taraf konumundadır, yani farklı veya karmaşık niteliklidir ve bunun sonucu olarak, hepsi de müteal yapıları bir ve tek sebepten kaynaklandığı için, bu form, diğer formlar arasında herhangi bir form olmaktan öteye geçememektedir; şu hususun da altını çizelim ki, -çünkü bunu hiçbir zaman gözden uzak tutmamak gerekir- bir form, sınırlı olması nedeniyle, zorunlu olarak bir şeyleri sınırlarının içine dahil edememektedir; aynı türe ait oldukları takdirde, bu bir şeyler zorunlu olarak, söz konusu olan forma benzemektedirler, çünkü formlar arasındaki farklılık, fark gözetmezlikle, yani nisbî benzerlik kurma yoluyla telâfi edilmek zorundadır, böyle bir tutum izlenmediği takdirde formlar, birbirlerinden kesin şekilde ayırt edilemez hâle gelecekler ve bunun sonucu olarak da, varlığın birlik ve tekliği prensibinin yerini çokluk kavramı alacaktır; hâl böyle olunca da, her form, diğer formlarla hiçbir ortak noktası bulunmayan bir tür tanrısallık durumuna düşürülmüş olacaktır, ki bunun varsayımı bile saçma bir şeydir.

Hakikate sadece kendisinin sahip bulunduğunu dile getiren haricî iddia, yukarıda da görmüş olduğumuz gibi, tek

bir gerçek mevcut olamaz şeklindeki aksiyomatik itiraza toslamaktadır, çünkü böyle bir gerçeğin mevcudiyeti, birlik ve teklik denilen şeyin bir ve tek olması ve bir gerçeğin de birlik ve teklik demek olmaması nedeniyle, kesinlikle mümkün değildir; aslında biçimsel olan ile evrensel olan arasındaki çıkara dayalı karmaşadan öte bir şey olmayan "mümin" ideolojisinin bilemediği şey budur işte. Dinî bir formun bünyesinde yer alan fikirler -Kelâm veya İlâhî Vahdet gibi fikirler- başka dinlerin bünyesinde şu veya bu sebeple pekâlâ yer almayabilmektedir; nitekim filân dine mensup din adamlarının sahip bulunduğu yardım sağlama veya spiritüel yaşama erişme vasıtalarının eşdeğerlileri diğer dinlerde pekâlâ mevcut bulunamayabilmektedir; şunu da ilâve edelim ki, gerçek, doğru yolda olan gelenekçi formların bünyesinde, ilgili ortama uygun bir biçim altında, zorunlu olarak, ancak, yardım vasıtasının önemli veya şart konumunda bir şey gibi kabul edilişiyile orantılı bir şekilde yer almaktadır.

Yukarıdan beri sözünü edegeldiğimiz görüşleri şu formülde birleştirebiliriz: Mutlak hakikat, bütün bu muhtemel ve mümkün nitelikli ifadelerin ötesinde yer almaktadır; bu ifadeler, bu hâlleriyile, bu hakikate sıfatlık edecek durumda değildirler; Mutlak hakikate karşı olan nisbî ve izafî uzaklıkları, kendilerini, birbirlerinden farklı oluşları ve çokluk oluşturmaları ile ortaya koymaktadırlar.

Hakikate sadece kendisinin sahip bulunduğunu herhangi bir doktrinal form vasıtasıyla öne süren görüşün metafizik anlamdaki imkânsızlığı, dinî bir ifade kullanılmasını rahat rahat mümkün kılan kozmolojik verilerin ışığı altında, şöyle dile getirilebilmektedir: Tanrı'nın bazı uygarlıklara, binlerce yıl süreyle spiritüel anlamda gelişim kaydetme imkânını sunmuş, ardından da gerilemeyi ve güçten düşmeyi reva görmüş olması, O'nun tabiatı ile hiçbir surette çelişki oluşturmamaktadır; aynı şekilde, tüm beşeriyetin, binlerce yıl süren sağlıklı ve dengeli bir hayattan sonra nispeten kısa bir bulanıklaşma ve silikleşme sürecine girmiş olması da yine, Tanrı'nın "davranış biçimine" uygun düşmektedir; buna karşılık, Tanrı'nın, beşeriyetin hayrına olsun diye insanların büyük bölümünü -en yeteneklileri de dahil olmak üzere- bin-

lerce yıldan beridir kahredici bir cehaletin karanlıklarında ümitsizlik içinde kokuşmuş bir hayat sürmeye sevk etmiş olduğu ve insan türünü kurtarmak amacıyla, maddî açıdan da, psikolojik açıdan da yeni bir din gibi etkisiz bir vasıtayı tercih etmiş bulunduğu, yani tüm insanlara hitap edemeden önceki zamanlarda zorunlu olarak gitgide özgülleşmekle ve yöreselleşmekle kalmayıp, ayrıca, hayat bulduğu ortamda kaçınılmaz şekilde nispeten bayağılaşmış veya değersizleşmiş de olan bir vasıtayı tercih etmiş bulunduğu şeklindeki tümevarım, özü iyilik ve bağışlayıcılık olan Tanrı'nın tabiatını yansıtamaz türden çok hatalı bir tümevarımdır; bu tabiat belki yaman bir şeydir, ama hiçbir surette canavarı bir şey değildir; teoloji, bu hususu bilmiyor değildir, veyahut, Tanrı'nın, beşerî körlüğe, geleneksel uygarlıkların sinesinde, doğru yoldan sapma imkânını tanımış olması da yine, tüm yaratılmışları yönetip yönlendiren İlâhî Yasalar'a uygun düşen bir şeydir; ama, Tanrı'nın, bir insan tarafından icat edilmiş olan bir dine, beşeriyetin bir bölümünü fethetme imkânını tanımış bulunması ve bu dinin meskun küremizin dörtte bir bölümünde bin yıldan daha uzun bir süre boyunca bir sürü samimî ve coşkulu insanın sevgisini, imanını ve umudunu oyalayıp aldatarak varlığını devam ettirmiş olması ise İlâhî Esirgeycilik Yasalarına veya başka deyişle, Evrensel İmkân Yasalarına ters düşen bir şeydir.

İnsanlığın kurtuluşu vakası, zamana da, mekâna da sığmaz yapıda bir iştir; İsa'nın kendisini feda edişi, bunun, insan plânındaki bir tezahürü veya özel biçimde tahakkukudur; insanlar, kurtulmuş, İsa'nın gelişinden önce nasıl yararlanabilmişlerse, gelişinden sonra da yararlanabilmektedirler ve bu, görünen mabedin sinesinde olduğu kadar, dışında da tahakkuk edebilmektedir.

Eğer İsa, kelâmın yegâne tezahürü olabilmiş olsaydı, ki bu tezahür tekliğinin mümkün olduğunu bir an kabul edelim, o takdirde, onun doğumu ile birlikte Kâinat bir anda kül olurdu.

Dogmalara ilişkin olarak söylenebilen her şeyin, aynı zamanda, dinî işlemler gibi birer yardım vasıtası olmak zorunda olduğunu yukarıda görmüştük: Ekmek ve Şarapla

Kutsama Ayini, bir "temel" yardım vasıtasıdır ve onun için de vazgeçilemez türden bir ayindir, çünkü bir evrensel realiteden kaynaklanmıştır ve kendine has realitesinin tümünü bu realiteden almıştır; ama, eğer durum böyleyse, o takdirde, Ekme ve Şarapla Kutsama Ayini, diğer geleneksel formlarda bu yardım vasıtasına karşılık gelmek üzere yer alan diğer her türlü yardım vasıtası gibi, yegâne yardım vasıtası olma niteliğine sahip olamaz, çünkü bir evrensel realite, her türlü tezahürün dışında kalan tek bir tezahüre sahip bulunamaz, öyle olmuş olsaydı, o realite zaten evrensel olamazdı. İncil deyişiyle "tüm kavimlere" gönderilmiştir şeklindeki basit ve sade sebebe dayanılarak böyle bir ayinin tüm insanlığı kapsar ve ilgilendirir nitelikli olduğu şeklinde bir görüş öne sürülmemelidir; çünkü hiç değilse belli bir devrî çağdan itibaren, dünya, normal olarak, birbirlerini az veya çok tanımamış olan farklı insanlık âlemlerinden oluşmuştur ve bu insanlık âlemleri arasına gerçek anlamda sınır koyma işi, bazı bakımlardan ve bazı hâllerde, her türlü istisnâ devrî şarta müdahale edilmesi nedeniyle son derece karmaşık bir sorun hâline gelmiştir. (9)

Hakikatin evrenselliği ilkesini bilen büyük peygamberler, yani Avataralar, filân veya falan geleneksel formu görünüşte inkâr etmek zorunda kalmışlardır; şimdi, bu tutumun asıl sebebi ile sembolik anlamı üzerinde durmaya çalışalım: İbrahim, Musa ve İsa "çoktanrıcılığı" red ve inkâr etmişlerse, bu, bu geleneklerin, asıl özlerinden sapıp ölü hâlde yaşamakta olmalarından, gerçek bir spiritüel hayattan mahrum formlar durumuna düşmüş bulunmalarından ve bazı hâllerde karanlık güçlere dayanaklık etmeleri yüzünden varoluş nedenlerini yitirmiş olmalarından dolayı red ve inkâr etmişlerdir; "seçilmiş" olma niteliğine sahip olan ve şahsen kendisi hakikatin canlı odağı konumuna ulaşmış bulunan bir has insan, elbette ki, asıl rollerini icra edemez duruma düşmüş, ölü formları gözetip kollayamazdı. Diğer yandan, ilâhî kelâmın tezahürleri hükmündeki bu has insanların bu negatif tutumları semboliktir de ve bu tutumlarının en derin ve en gerçek anlamı işte bu sembolizmde yatmaktadır; güçten düşmüş ve öz varlıklarını yitirmiş uygarlıkların bünyesinde yaşamaya

devam edebilmiş batını bilgi çekirdeklerini pek hedeflemeyen bu aynı negatif tutum, genellikle beşerî kökenli olan bir olguya uygulandığında, yani bir yozlaşmışlığa veya tüm insanlar arasında kök salmış durumdaki "çoktanrıcılığa" uygulandığında, aksine tamamen tasvip görecektir. Bu husus için şu örneği vermek isteriz: Kendisinden önce gelmiş olan tektanrıcı formları, İslâm, şu veya bu tarzda red ve inkâr etmek zorunda kalmışsa, bu, bu dinlerin biçimsel sınırlandırılmışlığındaki özellikten ileri gelmiştir; demek ki, Yahudilik, Yakındoğu insanlığına artık geleneksel zeminlik edemez hâle gelmiştir, çünkü bu dinin formu, kendisini yayılmaya elverişsiz hâle getiren bir özgülleşme derecesine ulaşmıştır; Hristiyanlığa gelince, o, Batı ortamının ve belki de Romalı zihniyetinin etkisiyle, Yahudiliğinkine benzer anlamda olmak üzere hızlı şekilde özgülleşmekle kalmamış, fakat ayrıca, Arabistan'da ve oraya yakın ülkelerde, Yakındoğu'nun yanı sıra Hint'i bile, geleneğe ve öze bağlı ilk Hristiyanlığın esasından iyice uzaklaşmış bir yığın dinî sapkınlığa (tereddi) boğulma tehlikesine maruz bırakmış olan her türlü soysuzlaşma hareketine hayat vermiştir. İslâm vahyi, her vahyin özünde mevcut bulunan ilâhî yetkiye dayanarak, Hristiyan dogmalarını, halka mal olmuş ama iyi şekilde uyarlanmamış batını hakikatler olmaları yüzünden soysuzlaşmaya kolayca yol açıyorlar gerekçesiyle, saf dışı etme hakkına şüphesiz sahipti; ama diğer yandan, Kur'an'ın Hristiyanlar, Yahudiler, Sabalılar ve çoktanrıcılar ile ilgili bölümleri, hiçbir şekilde geleneklerin istenilene uygunluğunu hedeflemeyen tamamen sembolik bir anlam taşımaktadır ve bu gelenekleri nitelemek üzere verilmiş olan isimler de sadece bazı beşerî vakaları adlandırmaya yaramaktadır. Örneğin İbrahim'in, Yahudi de, Hristiyan da olmadığı, fakat **hanif** (Tanrı birliğine inanan) olduğu ifadesindeki "Yahudi" ve "Hristiyan" kelimeleri sadece, Yahudiliğe ve Hristiyanlığa özgü biçimsel sınırlandırılmışlıkların özel tezahürlerden başka şeyler olmadığına, yani örnek olmaktan öte bir anlam taşımadıklarına ilişkin bulunan spiritüel tutumu dile getirmektedirler; "biçimsel sınırlandırılmışlık" derken, şüphesiz, bizzat, birer hak yolu oldukları şüphe götürmeyen Yahudiliğin ve Hristiyanlığın kendilerinden söz ediyor değiliz.

Dinler arasındaki aykırılık ve uyuşmazlık konusuna tekrar temas etmek üzere, şu hususu da belirtmek iseteriz ki, dinlerin, diğer formları belli derecede yanlış yorumlamaları kaçınılmaz bir şeydir, çünkü bir dinin varoluş sebebi, kesinlikle, onu diğer dinlerden ayıran niteliğinde yatmaktadır; Tanrı, insanlık âleminin "insanlıklar" hâlinde parçalara bölündüğü ve ilk gelenekten, yani mümkün ve muhtemel tek gelenekten ayrıldığı zamanlardan beri, vahyedilmiş formların hiçbir surette birbirine karıştırılıp harmanlanmasını kabul etmemiştir. Örneğin, Hristiyan dogmasının Üçlem (Teslis) konusunun Müslümanlarca yanlış yorumlanması ilâhî bir gerekçeye dayanmaktadır, çünkü bu dogmanın içerdiği doktrin, özellikle batınî bir doktrindir ve asıl anlamıyla "haricileştirilmeye" pek elverişli değildir; demek ki, İslâm, bu dogmanın yayılmasını engelleyip sınırlandırmakla mükellef kılınmıştır, ama bu durum, İslâm'da, söz konusu dogma tarafından ifade edilmiş olan evrensel hakikatin hayatiyetini sürdürmesine hiç hâle getirmemiştir. Diğer taraftan, Kur'an tarafından dolayıli şekilde Hristiyanlara atfedilmiş olan İsa'nın ve Meryem'in tanrılaştırılması konusunun, bu kitabın hiçbir yerinde Hristiyan doktrinindeki "Üçlem" ile yine de özdeşleştirilmemiş olan, ama realitelere yeterince dayandırılmış hâlde bulunan bir "Üçleme" yer verdiğini belirtmemize gerek yoktur sanırın; haricî bir doktrin olmayan ve bu hâliyle de İslâmın dinî görüşünde yer alamamış olan "Kurtarıcı Ana", "Tanrı'nın Anası" kavramı ile, İslâmın nazarında Tanrı'ya ibadetin kısmen gaspı olarak kabul edilen Maryanizm (Meryemcilik) ve de Arap çoktanrıcılığına çok yakın oluşu nedeniyle İslâmın şiddetli tepkilerine maruz kalmış olan ve Doğu'daki mezheplerin bazıları tarafından benimsenmiş bulunan Maryolatri (Meryem'e tapıcılık) işte bu türden şeylerdir. Ama diğer yandan, Abd-el-Kerîm el Cîlî'ye göre, Kur'an'da söylenmekte olan "Üçlem", batınî anlamda yorumlanmaya elverişlidir -Gnostikler (irfaniyeciler) gerçekten de Kutsal Ruh(Ruh-ül Kudûs) "İlâhî Ana" şeklinde kabul etmektedirler- ve bu duruma göre bu husus, pekâlâ, doğru yolu izleyen Hristiyanların da, Meryem'e tapıcıların da yüzlerine vurulup kınanmalarına yol açmış olan bu anlamın haricileştirilmiş veya değiştirilmiş şekli ola-

rak anlaşılabacaktır; konu bir başka açıdan ele alındığında şu söylenebilmektedir ki, -ve bunu, sözünü ettiğimiz din sapkınlarının mevcudiyeti de ispatlamaktadır- "Kur'an'daki Üçlem", aslında, Hristiyan dogmalarının, kaçınılmaz bir uyarlama hatası yüzünden, Arapların elinde kazanmış bulundukları -ki bu dogmalar Araplara hiç de uygun değildi- görünümü yansıtmaktadır. Doğru yolu izleyen Hristiyan gelenekçiliğinin kabul ettiği anlamıyla Üçlem dogması, İslâm tarafından, geleneksel uygunluk gerekçelerinden ayrı olarak metafizik türden bir diğer gerekçeyle de reddedilmiştir: Bu gerekçe, Hristiyan teolojisinin, Kutsal Ruh (Ruh-ül Kudüs) terimiyle, sadece sırf prensipiyel (prensibe ilişkin olan), metakozmik ve ilâhî bir realiteyi değil, fakat ayrıca bu realitenin, yaratılmış olup tezahür etmiş durumda bulunan kozmik düzendeki dolaysız yankısını da kastettiğini dile getiren gerekçedir; teolojinin yaptığı tarife göre, Kutsal Ruh, gerçekten de, prensipiyel veya ilâhî düzenin dışında olmak üzere, tüm yaratılmışların zirvesini veya ışıklı merkezini veya başka bir deyişle, şekilden ayrı oluşumu içermektedir; şekilden ayrı olan bu oluşum, Hindu terimleriyle, Yaratıcı Prensibin, yani **Puruşa**'nın, Kozmik Cevher'deki, yani **Prakriti**'deki merkezi ve dolaysız yankısıdır; tezahür etmiş İlâhî Zekâ, yani **Budhi** demek olan bu yankı, -ki bu yankı Sufizmde **Er-Ruh** ve **El-Akl** denilen veyahut da bu Zekâ'nın dört görünümünü veya dört fonksiyonunu temsil eden ve de **Deva**'lara ve onların **Şakti**'lerine karşılık olan dört **Baş Melek** ile ifade edilmektedir- insanı ilhama boğan ve kutsallaştıran Kutsal Ruh'tur. **Budhi** veya **Er-Ruh** veyahut da Kabbala'nın **Metatron**'u, öz bakımından, yani "düşey" bakış açısından Tanrı'dır demek suretiyle, yani bir yankı, "özü bakımından" sebebine benzer demek suretiyle, teoloji bu yankıyı Tanrı ile özdeşleştirmektedir ve bunda haklı da olmaktadır; aksine olarak, aynı teoloji, Baş Melekler ile Tanrı addedilen Kutsal Ruh arasında bir tefrik yaptığı ve Baş Melekleri mahlûk olarak kabul ettiği takdirde de haklı olmaktadır, çünkü bu durumda teoloji, evrene yansımış durumdaki Kutsal Ruh'u, prensipiyel ve ilâhî prototipinden ayırt etmiş olmaktadır; ama, Baş Meleklerin, mevcudatın Kutsal Ruh diye anılan şu merkezi veya müteal bölümünün görünümleri

veya fonksiyonları olduğunu ister istemez gözden uzak tuttuğu zaman ise bir tutarsızlık sergilemiş olmaktadır. Teolojik veya dinî bakış açısından, ilâhî, prensipiyel ve metakozmik Kutsal Ruh ile, yaratılmış olup tezahür etmiş durumda bulunan kozmik Kutsal Ruh'u hem birbirlerinden farklı görmek, hem de bu kozmik Kutsal Ruh'u Baş Melekler ile özdeşleştirmek, olacak şey değildir; teolojik bakış açısı bu iki farklı perspektifi tek bir dogmanın içine gerçekten de sığdıramamaktadır, Hristiyanlık ile İslâm arasındaki ayrılık işte bundan kaynaklanmaktadır: İslâma göre, kozmik müdrikenin Hristiyanlar tarafından "tanrılaştırılması" vakası bir "şirk"tir, yani "yaratılmış" bir şey, şekilden uzak olsa, meleklerle ve cennete özgü niteliklere sahip bulunsa bile, yine de, Tanrı ile "özdeşleştirilmiş" olmaktadır. İslâm sadece bu hususa itiraz etmektedir, ilâhî birlik ve tekliğin üçlü bir görünüm gösterdiği hususuna hiçbir itirazı yoktur; reddettiği şey, Tanrı'nın özellikle ve kesinlikle Üçlem olduğu iddiasıdır, çünkü, Müslümanlara özgü bakış açısından, böyle bir iddiada bulunmak demek, Tanrı'ya bir nisbîlik atfetmek veya O'nu kesin şekilde izafî bir varlık olarak kabul etmek demektir.

Bir dinî formun, filân ırk için değilse bile, en azından, falan özel şartlar altında şekillenmiş bir insan topluluğu için tesis edildiğini iddia edersek -örneğin, çok karmaşık bir tabiata sahip bulunan İslâm âlemi çok özel şartlar altında şekillenmiştir- o takdirde, hemen hemen tüm halkların bünyesinde görülmekte olan Hristiyanlığın mevcudiyeti konusunda veya bir başka delil konusunda söylenecek sözümüz olamaz; bir geleneysel formun gerekliliğini anlamak için bilinmesi gereken husus, o forma sahip bulunan topluluğun bünyesinde, kendini başka bir forma uyarlayabilecek niteliğe sahip bireylerin bulunup bulunmadığı hususu değil, fakat sadece, o topluluğa mensup tüm bireylerin kendilerini o forma uyarlayıp uyarlayamayacağı hususudur; örneğin, İslâmın meşruluğundan şüphe edebilmek için, Hristiyan Arapların da mevcut olduğunu saptamak yeterli bir şey olamaz, çünkü asıl soru, tüm Araplar tarafından benimsenip icra edilmekte olan bir Hristiyanlığın ne hâle geleceği sorusudur.

Bütün bu düşünceler hep, tanrısallığın, kişiliğini, filân

## DİNLERİN AŞKIN BİRLİĞİ

veya falan vahiy aracılığıyla, müteal kişisizliğini ise, kelâmındaki formların çeşitliliğiyle ve farklılığıyla tezahür ettirdiğini göstermektedir.

Önceki satırlarımızda, insanlığın şu anda çok sayıda farklı âlemlerden meydana gelmiş bulunduğuna işaret etmiştik; bazı kimseler, İsa'nın dünyaya bu şekilde sınırlar koymaktan söz etmediği gibi, bir batınlılığın mevcut olduğundan da söz etmediğini öne sürerek bize itiraz edeceklerdir, ki biz bu itirazı, İsa, Yahudilere ayrıca, kendilerini pek kızdırmış olan sözlerini nasıl yorumlamaları gerektiğini de açıklamamıştır şeklinde cevaplandıracağız; batınlılık zaten ancak, "kulağı işiten" ve bu özellikleri sayesinde de, batınlılığa yatkın olmayanların istediği düzenlemelere veya delillere hiç ihtiyaç duymayan kimselere hitap etmektedir; İsa'nın ancak şakirtlerine veya onlardan bazılarına sunduğu öğreti, İncillerde açıkça ifade edilmemiştir, çünkü bu öğretinin, İncillerde, sentetik ve sembolik bir form altında bulunması uygun görülmüştür ve kutsal metinlerin kabul ettiği tek form da bu formdur. Diğer yandan, İsa, tanrısallığın insan suretindeki tezahürü olarak kaçınılmaz şekilde mutlak bir ifade kullanmaktaydı, bu da, Mutlak'ın, insan suretindeki Tanrılar'da rastlanan belli derecedeki öznelleşmişliğinden ileri gelmekteydi, ki bu konu üzerinde fazla durmak istemiyoruz (10); anlaşılacağı üzere, o, vazife alanının dışında kalan olağan işleri hesaptan çıkarmıştı ve mesajının kapsamı içine giren "hasta" dünyanın dışında "sağlıklı" dünyaların da mevcut bulunduğunu açıkça belirtme zorunluğunu hissetmemişti; kendisini mutlak anlamda, yani prensipiyel anlamda "Yol, Hakikat ve Hayat" diye adlandırışının, hiç de, kelâmın evrensel tezahürünü sınırlandırmak anlamına gelemeyeceğini, fakat bu adlandırış tarzının, aksine, öznel anlamdaki kozmik tezahürünü bizzat temsil etmekte olduğu kelâm ile olan özdeşliğini doğrulamakta bulunduğunu açıklama zorunluğunu da hissetmemişti (11); böyle bir varlığın, kendisini, nisbî ve izafî varlıklara özgü bakış açısından -ki bu bakış açısı her türlü beşerî tabiatta saklı hâlde bulunmaktadır ve kendini kazara belli etmektedir- gözlemleyip değerlendirme imkânsızlığı işte bu noktadan kaynaklanmıştır; ancak ne var ki, bu husus, haricî görüşü

hiç ilgilendirmeyen bir husustur.

Yukarıdaki satırlarda değinmiş olduğumuz düşüncele-  
rimize tekrar dönüp şu hususu bir kez daha vurgulamadan  
edemeyeceğiz: Batılıların, dünyanın diğer bölgelerine yayıl-  
dıkları zamanlardan itibaren, harici anlayışsızlığa karşı ka-  
yıtsız kalınmaktan vazgeçilmiştir, çünkü bu anlayışsızlık,  
Hristiyan dinini, bu dinin dışında kalan her şeyin çoktanrı-  
lık demek olmadığını fark etmiş olan kimselerin nazarında  
saygınlığını yitirme tehlikesiyle yüz yüze bırakmıştır; ama  
İsa'nın öğretisini, herhangi bir şeyi unutmuştur diye kına-  
mak şüphesiz imkânsızdır, çünkü o, mevcut hâliyle varoluşu-  
nu kiliseden kopmasına borçlu bulunan, yani İsa'ya sadık  
kalmamış olan modern dünyaya değil, fakat kendi kilisesine  
hitap etmiştir. Ama İncil, İsa misyonunun sınırlarına ve çok-  
tanrıçılığa benzemeyen geleneksel âlemlerin mevcudiyetine  
ilişkin bir sürü imalı söze yine de yer vermektedir: **"Sağlam  
olanlar değil, ancak hasta olanlar hekime muhtaçtırlar.",  
"Çünkü ben, salihleri değil, ancak günahkârları çağırmaya  
geldim."** (Matta, 9/12-13) Çoktanrıçılığın ne demek olduğu-  
nu şu ayet pek güzel ortaya koymaktadır: **"İmdi: Ne yiyece-  
ğiz? Yahut: Ne içeceğiz? Yahut: Ne giyeceğiz? diye kaygı  
çekmeyin. Çünkü Milletler (çoktanrııcılar) bütün bu şeyleri  
ararlar."** (Matta, 6/31-32) (12) Aynı anlamı taşıyan şu sözleri  
de söyleyebiliriz: **"Ben İsrail'de bu kadar büyük imanı kim-  
sede bulmadım. Ve size derim ki, şarktan ve garptan bir  
çokları gelecekler, ve göklerin melekûtunda İbrahim, İs-  
hak ve Yakub ile (şölen masasında) oturacaklar (13); ve Me-  
lekûtun oğulları (İsrail ve kilise) dış karanlığa atılacaklar."**  
(Matta, 8/10-12), **"Çünkü bize karşı olmayan bizim tarafı-  
mızdandır."** (Markos, 9/40)

Yukarıdaki satırlarda, İsa'nın, tanrısallığın insan sure-  
tindeki tezahürü olarak ve öğretisinin evrensel özüne sadık  
kalarak daima mutlak tarzda konuştuğundan, bazı işleri, li-  
san hâline dönüştürdüğü prensiplerle sembolik anlamda öz-  
deşleştirerek konuştuğundan ve bunu yaparken de, bu işler-  
den çıkar sağlayan bir kimse konumuna asla düşmediğinden  
söz etmiştik (14); böyle bir tutumu şu örnekle biraz daha ay-  
dınlatmak isteriz: Güneşten söz ederken, "güneş" kelimesi-

nin önüne konmakta olan harf-i tarîfin (le), uzaydaki diğer güneşleri inkâr anlamına geleceğini kim düşünebilir? Güneşten, güneşlerden birinden söz edildiğini özellikle belirtmeden, söz etmeyi mümkün kılan husus, güneşimizin dünyamıza ait "güneş" olduğu gerçeğidir ve o, İlâhî Birliği ve Tekliği, güneşlerden biri olarak değil, fakat dünyamızın güneşi olarak yansıtmaktadır. Nitekim tanrısallığın insan suretinde tezahür edişinin yeterli sebebi de, o bedenli tezahürün, bedene büründüğü şeyden sağladığı birlik ve teklik karakterine sahip bulunuşudur, yoksa tezahür edişi sırasında kendisine zorunlu olarak intikal eden gerçeklik karakterine sahip oluşu değildir. (15)

Haricilik ile batınlık arasındaki ilişkiler, sonuçta, her türlü ifadede ve her türlü sembolde yer almakta olan "form" ve "ruh" ilişkileri hâline indirgenmektedir; bu ilişkiler, kendiliğinden batınlığın bünyesinde de kaçınılmaz şekilde mevcut olmak zorundadır, üstelik, apaçık ve tam Hakikat ile yüz yüze, ancak spiritüel otorite gelebilir demek bile mümkündür. "Ruh", yani "lâfız" demek olan formun şekil ötesi içeriği, daima, şekli sınırlılığı kırıp atma ve bunun sonucu olarak da bu sınırlılıkla zahiren çelişki içinde bulunma eğilimi göstermektedir: Buna göre, her yeni geleneksel uyarlamayı, yani her yeni vahyi, bir önceki geleneksel forma karşı batınlık etme görevini yüklenmiş bir işlem gibi anlamak pekâlâ mümkündür; örneğin, Hristiyanlık, Yahudi formuna göre, İslâm da Yahudi ve Hristiyan formlarına göre batınî öğreti konumundadır; şüphesiz bu durum, bizim yukarıda ele almış olduğumuz anlamda doğrudur ve geçerlidir, ama konu asıl anlam açısından, yani ruh açısından ele alındığı takdirde ise bu durum, tamamen yanlış bir şey hâline dönüşmektedir; nitekim İslâm, diğer iki tektanrıci gelenekten şekil bakımından ayrıldığına göre, yani şekli açıdan o da sınırlandırılmış durumda bulunduğuna göre, diğer her iki tektanrıci geleneğin de, tıpkı onun gibi, batınlık görünümü göstermesi normal bir şeydir ve de kendinden önceki "formlara", "ruh" namına İslâm son verdiğine ve Yahudiliğe karşı da aynı rolü Hristiyanlık oynadığına göre, demek ki, aynı ilişki dönüşlülüğü Hristiyanlık ile Yahudilik arasında da rol oynamıştır, ama ters anlamda ol-

mayacak şekilde. Form ile ruh arasındaki ilişkilerin tamamen prensipteyel anlamda tetkiki konusunu, Muhyiddîn-i Arabî'nin Risâlet-ül Ehadiyyet adlı kitabında yer alan ve "ruh namına formu kırmaktan" ibaret olan bu batını fonksiyonu dile getiren bir pasaj ile sürdürmek isteriz. Bu pasajda şöyle denilmektedir: **"İnsiyelerin çoğu, Allah bilgisinin, varlığın fena' bulmasının (yok olma) ardından fena'ın da fena' bulmasıyla eriştiğini ifade etmektedir; ancak ne var ki, bu görüş, tamamen yanlış bir görüştür... Bilgi, varlığın (benliğin) fena' bulmasını veya bu fena'ın fena' bulmasını gerektirmemektedir; çünkü eşyanın hiçbir varlığı yoktur ve var olmayanın fena' bulması da olacak şey değildir."** Oysa, İbn-i Arabî'nin spekûlâtif bir niyetle reddetmiş olduğu temel görüşler, onu şeyh-ül ekber diye nitelemiş olan kimseler tarafından bile kabul edilmişlerdir; ve tüm haricî formlar, benzer tarzda olmak üzere, her türlü vahiy formunun meşruluğunu kabulde daima ön sırada yer almış olan ve de bu meşruluğu kabul edebilecek tek otorite konumunda bulunan batınlık tarafından belli bir anlamda "sollanmış" veya "kırılmıştır", yani "reddedilmiştir."

**"Ruh, istediği yerde soluk alır."**; evrensel oluşu nedeniyle de formu kırmaktadır; ama form plânında, yine de, forma bürünmeye mecburdur.

Üstat Eckhart'ın dediği gibi, **"Çekirdeği istiyorsan, kabuğu kırman gerekir."**

## **BATINÎLİĞİN (İÇREKLİĞİN) AŞKINLIĞI ve EVRENSELLİĞİ**

Konuya girmeden önce, batınîliğin en dışsal şekilleri üzerinde bir iki aydınlatıcı bilgi vermeden edemeyeceğiz; sorunun bu olağan ve önemsiz yanını bir yana atıp sırf özüne inmeyi hedeflediğimiz hâlde yine de böyle bir açıklamaya girişmek zorunda kaldık, çünkü bazı olağan şeyler, prensip anlaşmazlıklarına pekâlâ yol açabilmektedir; bu nokta üzerinde, elden geldiği kadar kısa şekilde durmak zorunda kalışımızın sebebi budur işte.

Bilindiği üzere, batınîlik, tarifi açısından olduğu kadar asıl tabiatı açısından da, mecburen çok dar bir kadroya sahip bulunan ve has insanlardan oluşan grupların tekelinde kalmıştır; ama buna rağmen, inisiyatik organizasyonların üye sayıları her devirde yine de bir hayli yüksek düzeylere ulaşabilmiştir: Sorun işte bu noktada yatmaktadır; nitekim, Fisa-gorcular için geçerli olmuş olan bu aynı durum, varlıklarını, ağır aksak da olsa, hâlâ daha sürdürmekte bulunan inisiyatik tarikatlar -Müslüman tarikatları gibi- için de geçerlidir; çok içe dönük inisiyatik organizasyonlar ele alınıp incelendiğinde, insanın dikkatini hemen, bütün hâlinde derneklerin değil de, daha geniş kadrolara sahip dernek kollarının veya çekirdeklerinin mevcudiyeti çekmektedir, ama bazı özel şartlara bağlı bazı istisnalar da yok değildir. Halkın, geleneğin içerdiği en derunî ve en ince konulara bu şekildeki iştiraki, batınîliğin, belli bir toplumda varlığını sürdürebilmek için, o topluluğun özel bir cihetiyle bütünleşmek zorunda olması vakasından ileri gelmektedir, ki bu durum, toplumun bir hayli çok sayıdaki ögesini kaçınılmaz şekilde işin içine kat-

maktadır; bundan da, bu derneklerde, iç ve dış daireler diye bir ayırım yapma zorunluğu doğmaktadır ve dış dairelerin üyeleri, belli bir derecede mensubu bulundukları organizasyonun asıl niteliğini kavrayabilecek bir şuura sahip bulunmamaktadırlar, çünkü organizasyonu, sadece kendilerine hitap eden zahiri geleneğin bir formu gibi algılayıp nitelemektedirler. Müslüman derneklerinde, **mütebârik** (kutlu ve mutlu, müptedi) sıfatına sahip olan ve yoğun bir şekilde yaşamaya bayıldıkları haricî perspektiften pek ayrılmak istemeyen üyeler ve **sâlik** (yola girmiş) sıfatına sahip olan ve inisiyatif geleneğin çizdiği yolu izleyen üyeler diye yapılan ayırım, böyle bir ayırımdır; şurası bir gerçektir ki, bugün için gerçek **sâlik** sayısı, parmakla gösterilecek kadar azdır, buna karşılık, **mütebârik** sayısı ise, derneklerin normal dengesi bakımından, haddinden fazladır ve bu mütebârikler, anlayışsızlıkları yüzünden, gerçek ruhaniyeti tanımaz hâle getirmektedirler; kendilerini kabul etmiş olan derneğin aşkın gerçeğini anlayamamalarına rağmen, mütebârikler, kendilerini sarıp sarmalayan ve şevklerinin derecesiyle orantılı şekilde esirgeyen **berket**'ten (ilâhî lûtufta veya spiritüel tesir), normal şartlar altında, yine de büyük oranda yarar sağlayabilmektedirler, çünkü batıniliğin sinesinde saklı bulunan ilâhî yardımın ışınları, batıniliğin evrenselliği nedeniyle, geleneksel uygarlığın her kademesine yayılmakta ve hiçbir form sınırına takılıp kalmamaktadır, tıpkı özünden renksiz olan ışığın saydam bir cisme takılıp kalmayışı gibi.

Ama halkın (avam), yani toplumda çoğunluğu teşkil eden insanların, seçkinlere (havas) özgü ruhaniyete iştiraki, yine de sadece, bu işe elverişli oluşlarından değil, fakat ayrıca ve özellikle, "**Uçlar birbirine değir.**" şeklinde ifade edilebilen kutupsallık yasasının veya başka deyişle, telâfi yasasının icabına uyuşlarından ileri gelmektedir: "**Halkın sesi, Halkın sesidir.**" sözü buradan kaynaklanmaktadır işte; bu ifadeyle belirtmek istediğimiz husus, sembollerin pasif ve şuursuz portörleri olarak, halkın, sembollere aktif ve şuurlu bir biçimde sahip bulunan ve onları nakleden seçkinlerin çevresi veya hut da pasif veya dışıl yankısı konumunda bulunduğuudur. Halk ile seçkinler arasında mevcut bulunan ilgi çekici ve zıtlık

arz edermiş gibi bir görünümüne sahip alâkayı işte bu durum açıklamaktadır; örneğin, Taoculuk hem batınıdır, hem de halka inmiş hâldedir, buna karşılık Konfüçyusculuk ise haricî oluşunun yanı sıra, az veya çok, soylular ve okumuşlar sınıfına hitap eder niteliklidir de; sufi derneklerine bir göz atacak olursak görürüz ki, bu dernekler, seçkinlere özgülük görünümünün yanı sıra, onunla bağlantılı olan halka özgülük görünümünü de sergilemektedir; çünkü bu derneklerde, halk, sadece çevre teşkil etme rolünü değil, fakat ayrıca bütünü oluşturma rolünü de oynamaktadır ve bu bütün de merkeze benzemekte ve ona uygun düşmektedir. Şu söylenebilir ki, halkın entelektüel fonksiyonu, esnaflığı ve folkloru omuzlamaktır, ki bunlardan birincisi metodu veya icraatı, ikincisi de doktrini temsil etmektedir; halk böylece, pasif ve kolektif bir anlamda olmak üzere, seçkinlerin, geleneğe ait entelektüel görünümü, yani geleneğin, dış kisvesini sembollerin teşkil ettiği entelektüel görünümünü iletme ve yayma diye ifade edilebilen temel fonksiyonunu dile getirmiş olmaktadır.

Konuya doğrudan girmeden önce aydınlığa kavuşturmamız gereken bir diğer sorun da, oldukça dışsal görünüm arz etmesi nedeniyle her türlü tarihi ve coğrafi olasılığa boyun eğen geleneğin evrenselliği sorunudur, öyle ki, bazı kimseler bundan şüphe bile etmektedirler; bu görüşün Sufizm tarafından kabul edildiğini reddedenlere bile rastlanmaktadır; İslâm, diğer dinlerin eksenidir, demek suretiyle, Muhyiddin ibn Arabî bunu inkâr etmiş olmaktadır. Oysa her geleneksel form, bazı özellikleri bakımından diğerlerinden üstündür, hatta bu özellikleri, o geleneksel formun evrenselliğini teşkil etmektedir bile diyebiliriz; kendi dini namına konuşan kimseler daima bu hususu amaç edinmektedirler; diğer geleneksel formların tanınmasında ve kabulünde önemli olan husus, bu tanıma olgusunun tarzı veya derecesi değil, fakat haricî açıdan anlaşılıp kavranılamayan gerçekliğidir. Kur'an, konuyu bu şekilde ele alışın en yetkin örneğini sunmaktadır: Bir taraftan, peygamberlerin birbirlerine eşit olduklarından söz ederken, diğer yandan, bunlardan bazılarının diğerlerinden üstün olduklarını dile getirebilmektedir, bu da, İbn Arabî'nin yorumuna göre, her peygamberin, diğerlerinden, kendine öz-

gü nitelikleri açısından üstün olduğu anlamına gelmektedir. İbn Arabî, Müslüman Uygarlığının üyesiydi ve spiritüel tecelliye ermişliğini, islâmî **bereket**'e ve Sufizmin mürşitlerine borçluydu, yani kısacası, islâmî forma borçluydu: Konuyu işte bu yüzden bu bakış açısından ele almak zorunda kalmıştır, yani kendi formunun, diğerlerine kıyasla daha üstün olduğunu söyleyebilmiştir; eğer bu izafî üstünlük mevcut olmasaydı, asırlar boyunca Müslümanlığı kabul etmiş olan Hindular, bu tutumlarını haklı gösterecek hiçbir pozitif gerekçe öne sürmezlerdi. İslâmın **Sanatana-Dharma'nın maha-yuga**'daki son formunu oluşturduğu vakası, bu formun, önceki formlardan olağan şekilde üstün olduğu anlamını taşımaktadır; aynı şekilde, günümüze kadar varlığını sürdürebilmiş geleneksel formların en eskisi olan Hinduizm de, kendisinden sonra hayat bulmuş olan formlardan daha üstün ve daha "merkezi" bir nitelik sergilemektedir; her iki tarafın anlatım biçimi farklı olduğuna göre, demek ki, bu işte bir çelişki aramamız mümkün değildir.

Aziz Bernand'ın haçlı seferlerini salık vermiş olması ile İslâmın gerçek tabiatından habersiz bulunması vakası, onun batınî bilgisi ile hiç de çelişmemektedir; Aziz Bernard'ın, İslâmı anlayıp anlamadığı hususunu değil, fakat bu vahiy formu ile doğrudan ilişkiye geçtiğinde, bu formu, istenen şartlarda yer almış olan Temple Tarikatına mensup seçkinlerin anladığı gibi anlayıp anlamadığı hususunu araştırmak gerekir. Bir kimsenin ruhanîyeti, tarihi veya coğrafi bilgilerine veyahut da aynı türden diğer "bilimsei" bilgilerine bağlı olamaz. Şu hâlde şu söylenebilir ki, batınlık yanlılarının evrenselciliği, mümkün ve muhtemel uygulamalarında gizilgüç hâlinde bulunmaktadır ve ancak, şartlar belli bir uygulamayı mümkün kıldığı veya buna zorladığı takdirde fiilî hâle geçmektedir; başka bir ifadeyle belirtmek gerekirse, şu söylenebilir ki, bu evrenselcilik, olabilir hâlden olmuş hâle ancak bir başka uygarlıkla temasa geçildiği takdirde geçmektedir; ama şüphesiz, bu konuya ilişkin olan hiçbir kesin yasa yoktur ve filân batınlık yanlısının falan yabancı formu benimsemesini tayin eden faktörler, duruma göre büyük farklılıklar sergilemektedir; yabancı bir form ile teması tayin eden hususu doğru bir

## DİNLERİN AŞKIN BİRLİĞİ

şekilde tarif etmek şüphesiz mümkün değildir, yani filân forum nasıl kavranıp anlaşılacağını tayin etmede yeterli olan şeyi tarif etmek mümkün değildir. (16)

Şimdi de, hariciliğin bilemediği, ama kesin şekilde inkâr da edemediği temel hakikatlerin neler olduğu sorusuna daha açık şekilde cevap vermeye çalışacağız (17); hariciliğin ulaşmayı başaramadığı kavramların en önemlisi, bazı bakımlardan olmak kaydıyla, belki de, Evrensel Hakikatle'deki tedricî kavramıdır: Hakikat, birlik ve tekliğini kesintiye uğratmadan, tecelli etmektedir, çünkü bu tecellinin alt seviyeleri, üst seviyelerinde, özümleme veya metafizik sentez vasıtasıyla mas edilmiş hâlde bulunmaktadır; buna kozmik yanılsama doktrini denilmektedir: Dünya, az veya çok eksik ve gelip geçici bir şey olmakla kalmayıp ayrıca, Mutlak Hakikatin karşısında mevcut bile değildir, çünkü, bunun tersi düşünüldüğü takdirde, dünyanın hakikati, "var" olan yegâne Varlığın, yani Tanrı'nın hakikatini sınırlandırmış olurdu; ama kişilikten uzak bulunan ve birincil dereceli tezahürü kişileştirilmiş Tanrı veya Varlık olan -ki Kozmik Hayatı oluşturan her türlü tezahür, bu birincil dereceli tezahürden kaynaklanmıştır- Mutlak, kişileştirilmiş Tanrı'dan başka bir şey olmayan Cevherî Varlığın ötelilerindedir. Oysa haricilik, ne dünyanın irreelliğini ne İlâhî Prensipin teklik realitesini, ne de Mutlakın varlığa göre olan aşkınlığını kabul etmemektedir; başka bir ifadeyle belirtmek gerekirse, haricî görüş, kişilik hâlindeki teyidi Tanrı olan İlâhî Kişisizliğin mütealligini anlayamamaktadır; bunlar çok yüksek seviyeli hakikatlerdir ve de basit akılcı anlayış için son derece ince ve karmaşık konulardır, işte bu yüzden de çoğunluğa kapalıdırlar ve dogmatik formül hâline getirilmeye elverişsizdirler. Hariciliğin bir türlü kabul-lenemediği bir başka görüş de, müdrikenin -ki bu müdrikeyi, Üstat Eckhart, "yaratılmamış ve yaratılamaz" nitelikli olarak tasvir etmektedir (18)- her varlıkta kendiliğinden mevcut hâlde bulunduğu görüşüdür; tıpkı, sayesinde insanın, varlığı bir an bile kesintiye uğramamış olanın farkına vardığı metafizik tahakkuk ve tecelli fikri gibi veyahut da insanın, yegâne reel şey olan İlâhî Prensip ile özü bakımından özdeş olduğu fikri gibi, bu hakikat de haricî perspektifin içinde sindirilip

onunla bütünleşememektedir. (19) Konunun inceliğine vâkıf olmayanlar, öz bakımından özdeşliğe ilişkin metafizik görüşü gerçi panteizm (vahdet-i vücutçuluk) gibi nitelemeye kalkışmaktadırlar -ki bu da onları, her türlü anlama çabasını göstermekten alıkoymaktadır-, ama buna rağmen haricilik, kendi açısından, Tanrı ile kul arasındaki ayrımı muhafaza etmeye yine de mecburdur.

Bu panteist görüş, üzerinde durulmaya lâyık bir görüş-tür: Gerçekte panteizm, sonsuz ile sonlu arasındaki sürekliliği kabul etmekten ibaret bir şeydir, yani ancak, varlıkbilimsel prensip ile tezahür etmiş düzen arasındaki cevherî özdeşlik peşinen kabul edildiği takdirde anlaşılıp kavranabilen bir sürekliliği -ki bu durum her türlü tanrıçılık için geçerlidir- kabul etmekten ibaret bir şeydir; görüldüğü üzere, bu kavram, varlığa ilişkin cevherî bir görüşü önceden kabullenmeyi gerektiren veyahut da varlığın ve tezahür etmiş düzenin öz bakımından olan özdeşliğini, cevherî bir özdeşlik ile birbirine karıştıran bir kavramdır. Panteizm, yalnız ve yalnız bundan ibaret bir şeydir, ama duruma bakıldığında bazı zekâların, bu kadar basit ve sade bir hakikatin karşısında, herhangi bir tutku veya çıkar duygusu, kendilerini, panteizm terimi kadar elverişli bir polemik vasıtasından vazgeçmeye zorlamadığı sürece, diklendikleri görülmektedir; nitekim bu terim, bazı tedirgin edici doktrinlere, onları etraflica inceleme zahmetine girilmeden, şüpheli gözle bakma sonucunu bile getirmektedir. (20) Tanrı görüşü, Evrensel Cevher anlayışından ibaret bir şey olmasa ve varlıkbilimsel prensip, tartışma dışı bırakıl-sa bile, panteizmin reddi yine de yersiz bir davranış olacaktır, çünkü **materia prima** (ilk madde), ondan sadır olmuş ürünle-re nazaran daima ayrı ve el sürülemez bir konumda bulunacaktır. Tanrı, Temel Birlik ve Teklik diye, yani Arı Öz (Zat-ı Pâk) diye kabul edildiği takdirde, Onunla, cevher açısından, hiçbir şey özdeşleştirilemeyecektir; ama öz bakımından özdeşlik görüşü panteist bir görüş olarak nitelendirildiği takdirde ise, eşyanın nisbiliği ve izaflılığı bir anda inkâr edilmiş ve eşyaya, varlıktan veya mevcudiyetten özerk bir realite atfedilmiş olacaktır, sanki öz bakımından farklı iki realite veya iki Birlik ve Teklik veyahut da iki bütünlük mevcut olabilirmiş

gibi. Böyle bir muhakeme tarzının mukadder sonucu, anı materyalizmdir, çünkü tezahür etmiş düzen, öz bakımından, prensip ile özdeşleşmiş olarak kabul edilmediği anda bu prensibin kabulü kolay kanarıktan ibaret bir şey hâlini almaktadır, hele bu duygululuk sebebi bir de ortadan kalkacak olursa, geriye, tezahür etmiş düzeni ve özellikle de duyularla algılanan düzeni kabul etmekten başka çare kalmamaktadır.

Daha önce sözünü etmiş olduğumuz İlâhî Kişisizlik konusuna tekrar dönmek istiyoruz: Kesin şekilde belirtelim ki, bu Kişisizlik, daha ziyade bir Non-Personnalité'dir, yani O, personnalité'den de, impersonnalité'den de uzaktır, kısacası O'nun adı da yoktur, sıfatı da yoktur; hiçbir şey ile tarif ve tasvir edilemeyen, hatta Kendisiyle' bile edilemeyen Mutlak Eksiksizlik (Gına) ve Sınırlanamazlık söz konusu olduğuna göre "Kişisizlik" teriminin, kesin şekilde, yoksunluk anlamında anlaşılmaması gerekir. Yoksunluk kavramı Kişisizlikte değil, Kişilikte mevcuttur; şüphesiz, "Kişilik" terimiyle biz, tabiri caizse, sadece "Kişileştirilmiş Tanrı'yı" veya "İlâhî Benliği" kastediyoruz, yoksa Benliğin Aşkın Prensibi olan ve küçük bir sınırlayıcılığı bile saf dışı eden bir anlamda olmak üzere, bireyliğe kıyasla Kişilik diye adlandırılabilen Zât-ı Pâk'ı değil. Bizim birbirinden ayırt etmeye çalıştığımız husus, bireyliğin asıl ilk örneği (Prototip) demek olan "İlâhî Kişilik" ile bu Kişiliğin sonsuz-sınırsız Özü demek olan Kişisizliktir; sembolik anlamda tek addedilen filân âlemde özel bir Arzu tecelli ettiren İlâhî Kişilik ile bu özel İlâhî Arzunun oluşturduğu formlarda evrensel nitelikli asıl İlâhî İradeyi tecelli ettiren kişileştirilmekten münezzeh İlâhî Realite arasındaki bu ayrım, sadece metafizik doktrinde böyle olduğu için değil, fakat ayrıca haricilik ve batınlık alanlarında ortaya çıkabilen karşıtlığı açıklayabildiği için de, batınlığın esasını teşkil etmektedir. Örneğin, Süleyman'ın, daha iyi başka bir terim bulamadığımız için "İlâhî Kişisizlik" diye adlandırmış bulunduğumuz şeye ilişkin batınî bilgisi ile haricî geleneğe bağlılığını, yani "İlâhî Kişiliğin" Arzusunu benimseyişini birbirinden ayırt etmek gerekir; Yahve Mabedinin ünlü mimarı, vahiy asıllı olan diğer formlarda tanrısallığın mevcudiyetini, bu arzu hilâfına

değil -çünkü bu formlar gözden düşmüş formlardı-, fakat yukarıda sözünü etmiş olduğumuz bilginin gereği olarak kabul etmiştir; bunun sonucu olarak da, onların gözden düşmüş-lüklerine veya "çoktanrıçılıklarına" değil, fakat sembolizmle-rinde saklı bulunan temel arılıklarına rıza göstermiştir, bir başka deyişle, o, onları, üzerlerini örten perdenin arasından fark etmiştir; Hikmet (Bilgelik) Kitabının, putataparlığın hiç-liği konusundaki ısrarı, Kralların Kitabının dile getirdiği ha-ricî yorumun tekzibi değil midir? Her ne olursa olsun, Kral-Peygamber, formların ötesine geçmiş bir insan olduğu için, evrenselciliğinin (külliye) biçimsel plânda sergilediği çelişki-nin sonuçlarına maruz kalmamış da değildir; her şeyden ön-ce Yahudi tektanrıçılığı adlı bir formu ortaya koymuş ve bunu da, tarifine göre olaylara sıkı sıkıya bağlı bulunan ve tarihi sembolizm diye adlandırılan yüksek düzeye sahip bir biçim-sel yöntemle yapmış bulunan Tevrat, Süleyman'ın tutumu-nu herhâlde, tanrısallığın kişileştirilmiş tezahürü ile çelişki içinde bulunduğu gerekçesiyle kınamış olmalıdır; ama Tev-rat, diğer yandan, bu aykırı davranışının, bilgenin kişiliğini bağlamadığını da ifade etmektedir (21). Süleyman'ın "yasa-ya aykırı" tutumu, krallığında, politik bölünmelerin meydana gelmesine sebep olmuştur; Kutsal Kitapta sözü edilen tek ce-za budur ve bu ceza, herhâlde, Kral-Peygambere, çoktanrıçı-lara özgü olan türden bir ibadete kalkışması hâlinde -ki böyle bir şey uygulanmamıştır- verilecek ceza ile orantısız bir ceza olurdu. Sözü geçen ceza, öte âlemde değil de, tam tamına "ya-saya aykırılığın" cereyan ettiği mekânda uygulanmıştır; Sü-leyman'ın anısı, Yahudilikte ve Kabbalada olduğu kadar, İslâm şeriatinde ve Sufizminde de yüceltilmekte ise, işte bu yüzden yüceltilmektedir; Hristiyanlıkta ise, Neşideler Neşi-desi'nin Grégoire de Nysse gibi, Théodoret gibi, Bernard, vs. gibi azizlere neler ilham ettiğini herkes bilmektedir. Şu husu-su da belirtmemiz gerekir ki, geleneğin her iki büyük "boyu-tu" arasındaki karşıtlık, karşımıza kutsal bir kitap olan Tev-rat'ta da çıkıyorsa, bu, Yahudilik formunun ifade tarzında ol-duğu gibi bu kitabın ifade tarzında da haricî görüşe üstünlük tanınmış olmasındandır -ki bu üstünlük, kutsallıkla ilgisi ol-mayan anlamda değil, fakat "sosyal" ve hatta "politik" anlam-

da ele alınabilir-; buna karşılık, Hristiyanlıkta ilişki ters anlamda ifade edilmekte, Yahudiliğin ve Hristiyanlığın ayırıcı özelliklerinin sentezi konumundaki İslâm'da ise her iki geleceğe özgü "boyutlar" denge hâlinde bulunmaktadır; işte bu yüzden ki, Kur'an, Süleyman'ı (Seyyidinâ Süleyman) batını konumu ile ve peygamber niteliğiyle ele almaktadır (22). Son olarak da, Yahve'nin (Rab Allah) peygamber Natan'dan Davut'a şu sözleri iletmesini istediğini dile getiren bir başka Tevrat bölümünü takdim etmek isteriz: **"Ve senin günlerin dolup atalarınla uyuyacağın zaman, sulbünden çıkacak zürriyetini senden sonra durduracağım, ve onun krallığını pekiştireceğim. O benim ismime ev yapacaktır, ve krallığının tahtını ebediyen sabit kılacağım. Ben ona baba olacağım, ve o bana oğul olacaktır; eğer kötülük işlerse, onu insanlar değneğiyle, adam oğullarının vuruşları ile tedip edeceğim; fakat senin önünden kaldırdığım Saul'dan inayetimi geri aldığım gibi ondan alınmayacaktır."** (2. Samuel, 7/12-15)

Kur'an'da peygamber olarak adı geçen ve Hristiyanlar tarafından Kadim Anlaşmanın (Tanrı'nın Adem, Nuh, İbrahim ve Musa ile yaptığı anlaşma) en büyük azizlerinden bir olarak nitelendirilen Davut örneğine çok benzeyen bir örnektir bu; bize göre, bir aziz, Davut'un işlediği günahları -ama dikkat ederseniz, fiilleri demiyoruz- işleyemez. Anlaşılması gereken husus, Tevrat'ın, yasal görüşüne uygun olarak aziz krala mal ettiği ihlâl suçunun, ancak, kutsal kitapta ağır basan ve özü bakımında moral nitelikli olan, yani haricî nitelikli olan perspektif nedeniyle böyle görüldüğüdür -ki bu husus, kendi görüşünün yüksek düzeyde derunî nitelikli olması nedeniyle, Hristiyanlığın, Yahudiliğe karşı takınmış olduğu suçlayıcı ve azledici tutumu da açıklamaktadır-; buna karşılık, Kur'an tarafından peygamberlerin günah işlemeziğine ilişkin olarak ifade ve teyit edilmiş olan husus ise, moral görüşün ulaşmayı mümkün kıldığı realiteden çok daha derin bir realitedir. Davut'un Bat-şeba ile evlenme arzusu, ihlâl suçunu olamaz, çünkü peygamber unvanı sadece, ihtirastan bağışık insanlara verilmiş bir unvandır, bazı durumlarda şöyle veya böyle bir görünüm sergileyebilseler bile; Davut ile Bat-

şeba arasındaki ilişki konusunda ayırt edilmesi gereken şey, meyvesi ve teyidi Süleyman olan, yani "Rabbin sevgilisi" olan kozmik ve ilâhî nitelikli bir yakınlık veya tamamlayıcılıktır. (2. Samuel, 12/24). Bu ikinci Kral-Peygamberin tahta çıkışı, Davut ve Bat-şeba arasındaki evliliğin ilâhî anlamdaki teyidi ve takdisi gibi bir şey olmuştur; oysa Tanrı, günahı onaylamadığı gibi, ödüllendirmemektedir de. Muhyiddin ibn Arabî'ye göre, Süleyman, Davut için ödülde de öte bir şey olmuştur. **"Ve biz Davuda Süleymanı bahsettik."** (Sâd,30) ifadesine göre Süleyman, Allah'ın, Davut'a sunduğu bir bağıştır, bir lûtuftur. Nitekim insana armağan hatıra için verilir, liyakatini ödüllendirmek için değil; işte bu yüzdendir ki, Süleyman, gereklik sınırlarını aşmış bir yardım, apaçık bir delil ve insanı yere vuran bir darbedir (Fusus-el hikem). Şimdi de Uriya ile Hittî'ye ilişkin öyküye bir göz atalım: Davut'un hareket tarzını burada yine moral açıdan yargılamamak gerekir, çünkü düşman karşısındaki kahramanca ölümün, bir savaşçının nihaî hedefine hiç de hâlel getirmediğini ve İsrailoğullarının yürütmüş olduğu savaş gibi kutsal bir savaşta böyle bir ölümün tam bir fedakârlık örneği sergilediğini vurgulamaya gerek bile görmeden, Davut'u böyle hareket etmeye sevk eden dürtünün, peygamberane sezgiden başka bir şey olmadığını belirteceğiz; ama Bat-şeba'nın tercih ediliş, Uriya'nın da öldürülüş vakası, kozmolojik ve ilâhî açıdan haklı görülmüş olmasına rağmen, yine de Haricî Yasayı (şeriat) ihlâl etmiştir ve Davut, özü bakımından meşru olan bu davranış tarzının yararını, gerçi Süleyman'ın doğum olayıyla birlikte görmüştür, ama bu ihlâl suçunun sonuçlarına katlanmak zorunda da kalmıştır; ancak ne var ki, yankıları Mezmurlar'da da, yani İlâhî Kelâmı içermeleri nedeniyle kutsal kitap sayılan Mezmurlar'da da görülen bu ihlâl ediş olayı -bu kitabın mevcudiyeti, Davut'un peygamber olduğunun delilidir-, Davut'un işlediği fiillerin, haricî boyutta negatif bir görünüm sergiliyor olsalar bile, yine de günahlar olarak anlaşılamayacağını göstermektedir; hatta Tanrı onları, ilâhî ve ölümsüz bir destan olarak, sadece, Tanrı arayışı içindeki ruh varlığının ıstırabını ve şanını değil, fakat ayrıca Mesih'in ıstırap ve şanını da ifade edecek olan Mezmurlar'a ilişkin vahyin icabı olarak ilham etmiş-

## DİNLERİN AŞKIN BİRLİĞİ

tir. Davut'un davranış biçimi, her hâlükârda, ilâhî Arzuya ters düşmemiştir, çünkü Tanrı sadece Davut'u "affetmekle" kalmamış, -bu terimi, Tevrat'ın, bir hayli insan ifadesini andıran ifadesini kullanmak amacıyla tercih ettik- fakat ayrıca, günahın sebebi ve konusu olan Bat-şeba'yı bile elinden almamıştır; bu da yetmiyormuş gibi, ardından, Süleyman'ı armağan etmek suretiyle onların evliliğini de onaylamıştır; Süleyman'da olduğu gibi Davut'ta da tanık olduğumuz türden yasayı haricî anlamda ihlâl edici davranışların geri dönüş şoku meydana getirdikleri doğru ise, o takdirde, bu şokun tamamen maddî yaşam alanı ile sınırlandırıldığını kabul etme hususu önem kazanmaktadır. Hittî Uriya'nın karısına ilişkin öykünün, birisi haricî veya negatif, diğeri ise batınî veya pozitif nitelik arz eden bu iki cephesi, iki olay ile tezahür etmektedir; bu olaylardan biri, bu kadının ilk çocuğunun ölümü, diğeri de ikinci çocuğunun, yani "Rabbin sevgilisi" olan ikinci çocuğunun arılı şanlı bir insan olarak hayata doğuşudur.

Biraz konu dışına taşmış olan bu sözlerimizi, burada, haricî ve batınî diye andığımız bu her iki alanın birbirlerinden tabiat bakımından son derece farklı şeyler olduğunu ve bunlar arasındaki bir bağdaşmazlığın, kesinlikle ikincinin yüzünden değil, fakat birincinin yüzünden ortaya çıktığını -çünkü ikincisi, formların ötesinde yer alması dolayısıyla, zıtlıkların da ötesinde yer almaktadır- daha iyi anlamamıza yardımcı olur umuduyla sarf ettik. Her iki yol arasındaki görüş farklılıklarını aynı derecede açıklıkla ve özlülükle gözler önüne seren bir sufi formülü vardır: "Haricî yolda **Ben** ve **Sen** vardır. batınî yolda da **Ben**, **Sen'im**; **Sen**, **Ben'sin** vardır. **Batınî bilgide ise Ben de yoktur, Sen de yoktur, fakat sadece O vardır.**" Görüldüğü gibi, haricilik, kendisine mutlak bir realite atfettiği "yaratılmış-Yaradan" ikiciliği (düalizm) esasına dayalı durumdadır, sanki, metafizik bakımdan bir ve tek olan ilâhî Realite, yaratılmışların nisbî ve izafî realitesini, yani ilâhîlik dışı olma niteliğine sahip her türlü nisbî ve izafî realiteyi mas edemiyormuş gibi. Batınîlik, bireysel benlik ile Evrensel veya ilâhî O arasındaki ayrımı, yine de ancak, metot gereği olarak eğreti bir tarzda kabul etmektedir, yoksa öyle kesin ve mutlak anlamda değil; batınîlik, başlangıçta, nisbî

ve izafî bir realiteyi anlatan bu ikiciliği hareket noktası olarak kabul etmekte, daha sonra da onu metafizik anlamda sollamayı başarmaktadır, ki bu iş, sınırlayıcılık tarzı, mümkün ve olağan olana kesin ve mutlak bir realite izafe etmekten ibaret olan harici görüş için imkânsız bir şeydir. Böylece harici perspektifin tarifine ulaşmış bulunuyoruz: İndirgenemez nitelikli ikicilik ve bireysel kurtuluşun ardına tekelci anlamda düşüş, yani Tanrı'yı, o sonsuz sınırsız küllî Hakikati ve de zatından gayri her türlü hakikati ortadan kaldıran Kişisizliği açısından değil, fakat yaratılmışlarla olan ilişkileri açısından ele alma anlamına gelen ikicilik.

Kınanacak şey, bu dogmatik ikicilik vakasının kendisi değildir, çünkü bu ikicilik, tam anlamıyla, dinin bağlandığı görüşe karşılık gelmektedir; kınanacak şey, ancak, mutlak bir realitenin nisbî ve izafî bir realiteye mal edilişi anlamına gelen tümevarımlardır. Metafizik açıdan bakıldığında, beşerî realite, İlâhî Realiteden ibaret bir şey hâline gelmekte ve kendiliğinden aldatıcı ve boş bir şey olmaktadır; teolojik açıdan bakıldığında ise, İlâhî Realite, zahiren beşerî realite hâline indirgenmektedir ve bu iş, İlâhî Realite, beşerî realiteyi, varoluşa ait olma özelliğiyle değil, fakat sadece sebebe bağlı olma özelliğiyle sollama anlamını taşımaktadır.

Batinî doktrinlerin perspektifi, genel anlamda şer diye adlandırılmakta olan şeyi ele alış tarzı açısından özellikle açık seçik bir görünüm arz etmektedir; pek sık olarak bu doktrinlerin şerri reddettiklerinden söz edilmektedir, ama bu yorum, son derece basit bir yorumdur ve söz konusu doktrinlerin perspektifini son derece eksik bir biçimde yansıtmaktadır. Şerre ilişkin dinî ve metafizik kavramlar arasındaki fark, bunlardan birisinin yanlış, diğerinin de doğru olduğu anlamına değil, fakat sadece, birincisinin aynı anda hem kısmî hem de bireysel, ikincisinin ise aynı anda hem eksiksiz hem de evrensel olduğu anlamına gelmektedir; dinî perspektife göre şer veya şeytan olan şey, sonuç olarak, kısmî bir görüşe karşılık gelmektedir ve hiçbir surette, metafizik doktrinlerin ele aldığı negatif nitelikli kozmik eğilimin karşılığı değildir; Hindu doktrini bunu **tamas** terimiyle ifade etmektedir: Gerçi **tamas**, şeytan demek değildir, ama daha ziyade, tezahür et-

## DİNLERİN AŞKIN BİRLİĞİ

miş âlemi katılaştıran ve onu, Temel Prensipten uzaklaştıracak şekilde aşağılara doğru çeken kozmik eğilim olarak **Demürgos**'a (Eflâtun felsefesinde evreni düzenleyen tanrı) karşılık gelmektedir; ancak, **tamas**'ın, sadece insan ruhuyla ilişkileri bakımından ele alınmakta olması yüzünden, pekâlâ, şeytan bir **tamas** formudur da denilebilir. İnsan şuurlu bir bireysel varlık olduğu için, kozmik eğilim, onunla irtibata geçemez zarurî olarak bireysel ve şuurlu bir görünüme bürünmektedir veya beylik ifadeyle, kişisel görünüme bürünmektedir; insanlık âleminin dışında, bu eğilim, tam anlamıyla kişisel olma özelliğinden mahrum ve nötr görünümle de bürünmektedir, örneğin, fizik ağırlık veya maddi yoğunluk olarak veyahut da iğrenç bir hayvan veya kurşun gibi ağır bir maden görünümünü altında tezahür ettiği hâllerdeki gibi; ama dinî perspektif, tarifi gereğince, sadece insan ile ilgilenmekte ve kozmolojiyi de sadece insan ile olan ilişkileri açısından ele almaktadır, öyle ki, bu görüşün, **tamas**'ı, kişileşmiş bir görünüm altında ele almasını, yani kesin şekilde insanlık âlemini ilgilendirir görünümüyle ele almasını kınamak uygun bir şey olmamaktadır. Batınlık şerri reddedermiş gibi bir görünüm arz ediyorsa, bu, eşyanın reel hâldeki tabiatını bilme-yişinden veya bilmek istemeyişinden ileri gelmemektedir; aksine o, bu tabiatın içine tam anlamıyla nüfuz etmektedir ve de onun, kozmik realitenin görünümülerinden birini veya diğerini kozmik realiteden izole etmesi ve bunlardan birini sadece insana özgü bireysel çıkar bakış açısından ele alması işte bu yüzden imkânsız bir şeydir. Şurası muhakkaktır ki, tezahürü, insan benzeri kişiliğe sahip şeytan olarak tasarlanmakta olan kozmik eğilim, bir "şer" değildir, çünkü maddi cisimleri yoğunlaştıran etken bu eğilimdir ve onun yok olup gitmiş olması hâlinde -ki bunu farz etmek bile abes bir şeydir- fizik ve psişik cisimlerin veya bileşiklerin tümü anında buharlaşıp uçar giderdi. Maddi anlamda mevcudiyetini sürdürebilmek için, en kutsal obje bile bu eğilime muhtaçtır ve bir mayasız ekmeğin (ayın sırasında papazın cemaate dağıttığı ekmeği) maddi kütlesini yoğunlaştıran fizik yasasının şeytanî bir güç veya bir şer olduğunu şüphesiz hiç kimse iddia edemez; her şeyi asıl realitesine kavuşturan batınî doktrinler, beşerî ifa-

deyle "şer" diye adlandırılan şeyi, demiürjik eğilimin bu nör karakteri ("hayır" ile "şer" arasında bir ayırım yapmaktan uzak karakteri) nedeniyle reddeder görünüm arz etmektedirler.

"Şerre" ilişkin olarak ortaya konmuş olan böyle bir "ahlâkîlikle ilgisi olmayan" kavramın -dikkat ederseniz "gayri ahlâkî" demiyoruz- inisiye için ne gibi sonuçlar ortaya koyduğunu insan yine de merak edebilecektir; bu soruya biz, günahın, inisiyenin şuurunda, hayatı boyunca, savurganlık ve dağınıklık anlamını kazandığı, yani spiritüel konsantrasyona veya birlik ve bütünlüğe ters düşen her şey anlamını kazandığı cevabını vereceğiz; şurası muhakkaktır ki, burada söz konusu edilen şey, bir prensip ve metot farkıdır ve bu farkın da tüm bireylerde hep aynı tarzda boy göstermediğidir; moral açıdan günah addedilen şey, inisiyatik açıdan hemen daima dağınıklık anlamında bir şeydir. Bu konsantrasyon -başka deyişle, birlik eğilimi (tevhid)-, haricî İslâm'da Tanrı'nın Birliğine iman etme anlamını kazanmaktadır; en önemli ihlâl, **Allah'** başka tanrılarla özdeşleştirmektir; bu durum, inisiyede (fakir), evrensel bir seviyeye ulaşmaktadır, şu anlamda ki, sırf bireysel nitelikli olan her türlü tevhid ifadesi bu sahte tanrı figürü tarafından lekelenmiş olmaktadır; dinî bakış açısından en büyük liyakat, İlâhî Birliğin samimî bir şekilde itirafıdır, **fakir** ise bunu, spiritüel bir yönleme göre, yani evrenin tüm düzenlerini kucaklayabilecek bir anlamda yapmaktadır, bunu da kesinlikle, tüm varlığını İlâhî Realite üzerinde yoğunlaştırmak suretiyle gerçekleştirmektedir. Günah ile dağınıklık arasındaki bu benzerliği daha belirgin hâle getirmek üzere, iyi bir kitabı okumanın haricilik tarafından, hiçbir zaman, kınanacak bir davranış gibi anlaşılamayacağını, fakat aynı durumun batınilikte, sırası geldiğinde, pekâlâ edilebileceğini ve bunun da, okumanın bir vakit geçirme vasıtası hâline dönüşmesi veya bu tutumun faydacı tutuma galebe çalması hâlinde edilmesi gerektiğini ifade etmek isteriz; ters anlamda ele aldığımızda şöyle diyebiliriz ki, dinî görüşe göre her zaman iğva olarak, dolayısıyla da günaha sevk eden yol veya günah başlangıcı olarak anlaşılan bir şey, batınilikte bazen, o şeyin, "günaha yol açar" türden bir dağınıklık oluşuyla veya olmayı-

## DİNLERİN AŞKIN BİRLİĞİ

şıyla değil de, sembolizminin derhal anlaşılabilirliğinin bir konsantrasyon etkeni oluşuyla orantılı bir şekilde olmak üzere tamamen zıt anlamlı bir rol oynayabilmektedir. Hatta -örneğin Tantrizmde veya kadim dünyanın bazı dinlerinde olduğu gibi- vakaların, yalnız filân dine özgü törebilime göre değil, fakat ayrıca, sinesinde hayat buldular ve ona müdrikelik etme rolünü üstlendikleri uygarlık âleminin yasalarına göre de özellikle kendilerinin günah sayıldığı hâller de vardır, bu da, kendi iç varlığı ile irtibatı yeğleyen unsurun (kişi), tutkulara eğilimli unsurdan ne kadar daha baskın olduğunu göstermektedir; oysa dinî bir törebilim hiçbir suretle sadece kendi iç varlığına dönük kimseler için tesis edilmemiştir, o, tüm insanlara aittir.

İlâhî bir kurum olan törebilimi küçümsemeye kalkışmadığımız, fakat bu hâliyle sınırlı kalmaktan yakasını kurtaramadığımızı vurgulamaya çalıştığımız anlaşılmıştır sanırım. Şu husus dikkatten hiç uzak tutulmamalıdır ki, çoğu durumlarda moral yasalar, beylik alanlarının dışında, semboller hâline dönüşmektedirler, dolayısıyla da bilgi nakil araçlığı rolünü üstlenmektedirler; her erdem, gerçekte, bir "ilâhî tutumun" izi durumundadır, dolayısıyla da Tanrı bilgisinin doğrudan ve mevcudat kanalından ifadesidir; bu da bize, duylara hitap eden bir nesne, göz vasıtasıyla, Tanrı ise "varlık" vasıtasıyla tanınabilir dedirtmektedir; Tanrı'yı tanıyabilmek için O'na benzemek gerekir, yani mikrokozmosu İlâhî Metakozmosa uydurmak ve benzetmek gerekir, dolayısıyla makrokozmosa da. Bunu ifade ederek, spiritüel pozisyonadaki töredişliğin, "ahlâkîlikde ilgisi olmayan" bir şey olmaktan ziyade "ahlâkîlik üstü" bir şey demek olduğunu kuvvetle vurgulamak istiyoruz; en geniş anlamıyla, ahlâk, mahiyeti itibarıyla, gerçek ruhaniyetin yankısıdır ve kısmî hakikatlerle -veya kısmî yanılgılarla- birlikte Külli Varlık ile karıştırılıp bütünleştirilmek zorundadır; başka bir ifadeyle şöyle söylenebilir: En veli insanlardan biri bile, bu dünyada, kendini fiilde bulmaktan, beden sahibi olması nedeniyle, nasıl bağışık tutamazsa, "hayır" ile "şerri" tefrikten de tam anlamıyla bağışık tutamaz, çünkü her türlü fiile mecburen iştirak etmektedir.

"Şerrin" mevcudiyeti sorununu ele almadan önce şu hu-

susu da ilâve etmek istiyoruz: Her iki büyük geleneksel boyut -haricilik ve batınilik-, gerçi tarif edilememektedir, ama birincisi "ahlâk, fiil, liyakat ve kurtuluş" terimleri yardımıyla, ikincisi ise "sembolizm, konsantrasyon, bilgi ve özdeşlik" terimleri yardımıyla karakterize edilmek suretiyle hiç değilse belli oranda tasvir edilebilmektedirler; açıklamamız şöyle devam edecektir: Coşkun duyguların insanı, Tanrı'ya, dayanağı ahlâk olan fiiller yardımıyla yaklaşmaktadır; kendi iç varlığıyla irtibatı yeğleyen insan ise, aksine olarak, özüne, dayanağı sembolizm olan konsantrasyon yardımıyla ulaşmaktadır, bu da, bir önceki tutumu, şüphesiz, kendine özgü olan sınırlar içinde reddetmeyen bir husustur. Ahlâk bir fiil prensibidir, dolayısıyla da bir liyakat prensibidir, buna karşılık sembolizm ise, bir denetleme dayanağı ve bir enteleksiyon (zihne kavrama imkânı sunan eylem) vasıtasıdır; fiil yoluyla kazanılan liyakatin amacı, Tanrı'nın lûtfuna kavuşmaktır, buna karşılık enteleksiyon sahibi olma çabasının amacı ise, varlıksal veya anıksal (müdirikeye ilişkin) öz olarak sürekli şekilde içinde bulunduğumuz hâl ne idiyse, işte o hâl ile birleşmek veya özdeşleşmektir; başka bir ifadeyle belirtmek gerekirse, bu müteal amaç, insanın Tanrı ile, mümkünün Mutlak ile, sonlunun Sonsuz ile yeniden bütünleşmesidir. Mevcut hâliyle ahlâk, nispeten çok sınırlı olan fiil ve liyakat alanının dışında kesinlikle hiçbir anlam taşımamakta ve de sembolizm, murakabe, enteleksiyon sahibi olma ve bilgi vasıtasıyla özdeşleşme gibi realitelere hiçbir surette ulaşamamaktadır; ahlâk ile birbirine karıştırılmaması gereken "ahlâkıyye'ye" (törelcilik) gelince, bu, ahlâk görüşünü bir başka görüşün yerine koymaktan başka bir şey değildir; bu da, hiç değilse Hristiyanlıkta, hoşâ gider nitelikli her şey konusunda bir tür taraf tutuculuğun veya güvensizliğin hayat bulmasına, yani hoşâ giden her şeyin, hoşâ gitmekten gayrı hiçbir değere sahip bulunmadığı kanaati gibi yanlış bir kanaatin doğmasına yol açmıştır; demek ki, herhangi bir şeyin pozitif niteliği, dolayısıyla da sembolik ve spiritüel değeri, gerçek denetleme ehlinde, insan tabiatını geçici olarak olduğundan daha güzel gösterme sakıncasını rahat rahat telâfi edebilmektedir, çünkü her türlü pozitif nitelik, öz itibarıyla -fakat varlık itibarıyla değil-,

## DİNLERİN AŞKIN BİRLİĞİ

o niteliğin ezeli-ebedî ilk örneği olan ilâhî bir nitelik veya mükemmellik ile özdeş durumdadır. Yukarıdan beri sıraladığımız düşüncelerimizde çelişkili gibi görünen bir husus mevcutsa, bu, ahlâkı, bir yandan olduğu gibi yani sosyal veya psikolojik elverişlilik olarak, diğer yandan ise sembolik öge olarak, dolayısıyla da enteleksiyon dayanağı olarak ele almış olmamızdan ileri gelmektedir; görüldüğü üzere, ahlâk ile sembolizm veya anıksallık arasındaki karşıtlığın muhakkak surette artık hiçbir anlamı kalmamaktadır.

Şerrin kendiliğinden mevcut olduğu sorununa gelince, buna kilise ancak dolaylı ve kaçamak bir tarzda cevap vermektedir, yani İlâhî İrâdenin kavranılamaz nitelikli olduğunu ve her şerden sonuçta bir hayrın çıkmak zorunda olduğunu ifade etmektedir; oysa bu ikinci öneri şerri açıklamamaktadır; birinci önerideki ifade ise, yani Tanrı'nın kavranılamaz nitelikli olduğu şeklindeki ifade ise, O'nun "davranış biçimlerindeki" çelişkiye ait bazı tezahürleri çözümleyemeyeceğimiz anlamını taşımaktadır. Batınlık açısından, şer sorunu, iki soru hâline indirgenmektedir: Birincisi: Yaratılmış olan niçin zarurî olarak mükemmel değildir? İkincisi: Yaratılmış olan niçin mevcuttur? Bu soruların ilkinе şöyle cevap vermek gerekir: Yaratılmış olanda eksiklik söz konusu olmasaydı, o takdirde, Yaradan'ın yaratmış olduklarını hiçbir şey ayırt edemezdi veya başka bir ifadeyle, yaratılmış olan, o takdirde, sonuç veya tezahür konumunda değil, fakat Sebep veya Prensiپ konumunda bulunurdu; ikinci soruya da şöyle cevap vermek isteriz: Yaratılmışlar, Prensipin sonsuzluğunun ve sınırsızlığının kapsamı içine tamamen alınmış durumdadırlar, o şekilde ki, bu kapsam içinde bir tezahür veya bir sonuç konumundadırlar, bu da bize, eğer âlem mevcut olmasaydı, Sonsuzluk da Sınırsızlık da olmazdı, dedirtmektedir; bunun böyle olması için, Sonsuzun, zahiren ve sembolik anlamda Kendini red ve inkâr etmesi gerekir, evrensel tezahür vasıtasıyla ortaya konmuş olan şey budur işte. Varlığın mutlak ihtiyacının mümkün, dolayısıyla da zarurî bir görünümü olduğuna göre, âlem pekâlâ mevcut bulunmuyor olabilir; âlemin kendiliğinden mevcudiyetinin bir görünümü olduğuna göre, eksiklik de pekâlâ mevcut bulunmuyor olabilir; âlemin mevcu-

diyeti, İlahî Prensiptin sonsuzluğunun ve sınırsızlığının kapsamı içine tamamen alınmış durumdadır, aynı şekilde şerrin mevcudiyeti de, âlemin mevcudiyetinin kapsamı içine. Tanrı, Mutlak İyiliktir, âlem de onun suretidir; ama, tarife göre, suret, temsil etmekte olduğu Aslın kendisi olamayacağı için, âlem, İlahî İyiliğe kıyasla sınırlı bir konumda olmak zorundadır, bu konum da, mevcudattaki eksikliğe kaynaklık etmektedir; bunun sonucu olarak, eksiklikler, Mutlak İlahî Mükemmelliğin suretindeki çatlaklıklardan başka şeyler değildirler ve şüphesiz bunlar, bu Mükemmellikten değil, fakat suretin, zorunlu olarak nisbî ve izafî olan niteliğinden ileri gelmektedir. Nasıl Sonsuz olan, tarifi itibarıyla, tezahür etmiş olanı içeriyorsa, aynı şekilde, tezahür etmiş olan da, tarifi itibarıyla, eksikliği içermektedir; "Sonsuz olan, tezahür etmiş olan ve eksiklik" şeklindeki bu üçlü dizi, insan zekâsının, mevcudatta ortaya çıkan değişmelerin muhtemel yanlarına ilişkin olarak bulabildiği her şeyin açıklayıcı formülünü oluşturmaktadır; her türlü görünüme sahip metafizik sebepleri müdrike gözüyle görebilecek yetenekte olduğu takdirde, insan antropomorfizmi (insan biçimcilik), Evrensel Realiteye ait tüm görünümleri kucaklayamaz yapıda olan haricî perspektifte zorunlu şekilde görüldüğü gibi, çözülemez türden çelişkiler arasında donup kalmamaktadır.

Sadece kendi imkânları ile baş başa bırakılmış olan insan zekâsının yetersizliğini ortaya koyan bir başka örnek de alinyazısı (önceden takdir) sorunudur; nitekim bu görüş, beşerî bilgisizliğe özgü anlatım biçimine göre, kendi mükemmel eşzamanlığı içinde tüm imkânları, hiçbir kısıtlamaya tâbi tutmadan kapsayan İlahî Bilgi'den başka bir şey değildir. Başka bir ifadeyle belirtmek gerekirse şu söylenebilir: Her şeyi bilen olması nedeniyle, Tanrı, müstakbel şeyleri de veya daha doğrusu, zamanla sınırlanmış hâldeki varlıklara öyle görünen şeyleri de bilmektedir; bu şeyleri bilmiyor olsaydı, Tanrı, her şeyi bilen olamazdı; O'nun tarafından biliniyor olmaları nedeniyle, bu şeyler, bireye, önceden saptanmış şeylermiş gibi görünmektedir. Bireysel irade, reel oluşu ölçüsünde özgürdür; hiçbir seviyede ve hiçbir tarzda özgür olmasaydı, irrealitenin ta kendisi olurdu, yani hiçlik değerinde bir

şey olurdu; Mutlak Özgürlüğün nazarında gerçekten de bundan başka bir şey değildir veya daha doğrusu, hiçbir surette mevcut değildir. Ama bireysel bakış açısından, yani beşerî bakış açısından irade reel bir şeydir ve insanların, İlâhî Özgürlüğe iştirak edişleri ölçüsünde reeldir; bireysel özgürlük, tüm realitesini, nedensel ilişki gereğince, İlâhî Özgürlükten çekip almaktadır; bundan şu sonuç çıkmaktadır ki, her pozitif nitelik gibi özgürlük de, şahsen kendisi olarak ilâhîdir, ama şahsen kendisi olmadığı taktirde ise beşerîdir, tıpkı güneşin aksinin güneşe akis olarak değil de, ışık olarak benzeyişi gibi -çünkü ışık, onun özünde bir ve tektir ve de bölünemez niteliklidir-.

Alinyazısı ile özgürlük arasındaki metafizik bağıntıyı, özgürlüğü bir döküm kalıbının tüm kıvrımlarının içine işleyen bir sıvıya benzetmek ve bu döküm kalıbını da alinyazısının temsili olarak kabul etmek suretiyle pekâlâ açıklayabiliriz: Bu durumda, sıvının hareketi, irademizin özgür faaliyetinin karşılığı olmaktadır. Bizim için önceden kararlaştırılmış olandan başka bir şey istemeyişimiz, irademizin olduğu gibi dimdik ayakta kalışını engelleyemez, yani evrensel ilk örneğine kısmen reel anlamda iştirakini önleyemez; irademizi özgürce sinamamızı ve onu yaşamamızı mümkün kılan şey kesinlikle bu iştirak ediş vakasıdır.

Bir insanın hayatı, veya daha geniş anlamda olmak üzere, bir insanın, şu son hayatı ile şu son beşer kişiliğini sinesinde kiplikler görünümü hâlinde içeren tüm bireysel siklusu, İlâhî Müdrikede, gerçekten de, sonlu bir bütün hâlinde saklı bulunmaktadır, yani görünümünün hiç birinde kendisinden başka bir şey olmayan belirli bir imkân olarak saklı bulunmaktadır, çünkü imkân, varlığın mutlak ihtiyacının ifadesinden başka bir şey değildir; her türlü imkânın, olmaması imkânsız olan birliği ve homojenliği vakası buradan kaynaklanmaktadır işte. Bireysel bir siklusun, belli bir formül hâlinde, İlâhî Müdrikede saklı bulunduğunu ifade etmek demek, bir imkânın Mutlak İmkânın sinesinde saklı bulunduğunu ifade etmek demektir. Alinyazısı sorununa en iyi çözüm şeklini işte bu hakikat getirmektedir. O takdirde, bireysel irade, gözler önüne, sembolik anlamda olmak üzere tasvir edilmiş

veya özetlenmiş hâldeki ilk imkânının kipliklerinden oluşmuş zarurî zincirlemeliği gerçekleştiren bir süreç olarak se-rilmektedir. Bir varlığın imkânı, zorunlu olarak, bir tezahür etme imkânı konumunda bulunduğu için, o varlığın devrî sü-reci de, tezahür ediş şekillerinin bütünü konumunu, yani imkân şekillerinin bütünü konumunu kazanmaktadır ve varlık, iradesi vasıtasıyla, kozmik ve eşzamanlı tezahürünü, farklı kip (cihet) hâlinde gerçekleştirmekten başka bir şey yapmamaktadır, demek de mümkündür; başka bir ifadeyle belirtmek gerekirse, birey, imkânlar hiyerarşisinde, zarurî bir şey oluşu nedeniyle tartışma bile kabul etmeyecek kadar önemli bir yer işgal eden kendi sentetik ve önemli imkânını analitik bir tarzda tayin etmektedir ve her imkânın zarureti, daha önce de belirttiğimiz gibi, metafizik anlamda, Mutlak İlahî İmkâna dayanmaktadır.

Batiniliğin, metafiziğin evrenselliğinden başka bir şey olmayan evrenselliğini kavrayabilmek için, her şeyden önce, metafizik bilgi vasıtasının veya organının, akıl gibi bireysel yapıda değil, fakat evrensel yapıda olduğunu kavramak gere-kir; bunun sonucu olarak da, müdrikenin ta kendisi demek olan bu vasıta veya bu organ, sadece insanda değil, fakat ta-biatın her türlü düzeninde de mevcut bulunmak zorundadır, ki bu ifadeyle, önermeden önermeye geçerek sonuca varan bir düşünme biçimini kullanmış oluyoruz. Müdrikenin, tabi-atın çevrel âlemlerinde nasıl tezahür ettiği sorusuna cevap aramak zorunda kaldığımızda, metafizik ve kozmolojik ta-savvurlara alışkın olmayanlar için pek çetin şeyler hükümün-de bulunacak olan düşüncelere baş vurmamız gerekmektedir; açıklayacağımız hususun doğal olarak kendisi, temel önemde ve su götürmez şekilde bir hakikattir. Diyeceğimiz şudur: Bir mevcudiyet hâli, âlemin merkezî hâli -ki bu her iki hâl de, âleme ait hâllerdir- uzak bulunuşu ölçüsünde çevrel diye nitelendirilmektedir; örneğin, başka herhangi bir benzer hâl gibi beşer hâli de, çevrel hâllere -bu hâller dünya-sal olsalar da, olmasalar da- kıyasla merkezî hâl konumunda bulunmaktadır, hatta sadece hayvan, bitki ve mineral hâlle-rine kıyasla değil, fakat ayrıca meleklerle ait hâllere kıyasla bi-le merkezî hâl konumundadır -Kur'an'da sözü edildiği tarzıy-

## DİNLERİN AŞKIN BİRLİĞİ

la, meleklerin Adem'e secde edişleri bu sebebe dayanmaktadır-; müdrike ile içeriği, birbirine, ilgili bulunduğu hâlin çevrel oluş derecesiyle orantılı bir şekilde karışmaktadır; örneğin, bir bitki, ne istediğini hayvana kıyasla daha az bilmekte olduğu gibi kendisini bilgi bakımından geliştirememektedir de; o, sadece, kendisine kendi tabiatı tarafından benimsenilmiş olan ve formunu, esas bakımından saptamış bulunan bilgiye pasif anlamda teslim etmiş ve hatta onunla özdeşleşmiş durumdadır. Başka bir ifadeyle belirtmek gerekirse, çevrel bir varlığın formu -hayvan, bitki veya mineral de olsa- o varlığın bilip tanımakta olduğu her şeyi açığa vurmakla kalmayıp, ayrıca, o varlığın bilgisiyle, bir bakıma, özdeşleşmektedir bile; herhangi bir varlığın formu o varlığın, içinde bulunduğu hâlin veya başka bir deyişle, kendi iç dünyasının gerçek anlamdaki belirtisidir. Varlıkları, gitgide pasifleşen veya şursuzlaşan hâllerin içinde yer alışlarıyla paralel bir anlamda olmak üzere birbirlerinden farklılaştıran şey, onların bilgilerinin şeklidir veya zekâlarıdır; beşer sıfatıyla altının bakırdan daha zekî, kurşunun daha az zekî olduğunu öne sürmek abes bir şey olur, ama metafizik açıdan ele aldığımızda ise bu savın hiçbir saçma yanı yoktur: Altın, güneşe ait bilgi hâlini temsil etmektedir, bu da, bize, bu bilgi ile spiritüel tesirleri birleştirip bağdaştırma ve böylece de ona yüksek seviyede kutsal bir nitelik kazandırma imkânını sunmaktadır. Bilginin veya zekânın nesnesi ve konusu şüphesiz daima İlâhî Prensiptir ve metafizik bakımdan tek Realite olması nedeniyle nesnesi ve konusu O'ndan başka bir şey olamamaktadır; ama bu nesne veya bu içerik, yaratılmışlara yansımış olan Zekânın, sonsuzluk terimiyle ifade edilebilecek kadar çok sayıda olan biçim ve derecelerine uygun olarak şekil değişiklikleri gösterebilmektedir. Ayrıca, tezahür etmiş veya başka deyişle, yaratılmış âlemin iki kaynağa dayandığını da belirtmemiz gerekir: Hayat ve Zekâ, ki bu ikiliye ateşimsi cisimlerde ısı ve ışık karşılık gelmektedir; nitekim her varlık veya her şey, nisbî realitenin bu iki görünümünü ifşa etmektedir. Varlıkları veya eşyayı birbirlerinden farklılaştıran şey, yukarıda da belirttiğimiz gibi, onların zekâ biçimleri ve dereceleridir; onları aralarında birleştiren şey ise, hayattır; ama, tezahür etmiş

evrendeki unsurların kozmik ve "yatay" (ufkî) sürekliliği değil de, onların Aşkın Prensipten ilâ olan "dikey" irtibatları ele alındığında, ilişki, zıt bir anlam kazanmaktadır: Varlığı ve özellikle de "tahakkuk etmiş" (ehl-i tahkik mertebesine ulaşmış) ruhsal varlığı İlâhî Prensipten ayrılan şey, müdrikerdir; âlemi-veya herhangi bir mikrokozmosu- Prensipten ayrılan şey ise, Hayattır. İnsanda, zekâ içsel, hayat da dışsaldır; hayat kendiliğinden farklılaşma içermediği için insanlar sadece tek bir tür oluşturmaktadır, ama buna karşılık aralarındaki tip ve ruhaniyet farklılıkları had safhadır; çevrel bir âlemin varlığında hayat, aksine, hemen hemen denilecek ölçüde içseldir, çünkü farksızlığı ilk plânda tezahür etmemektedir, aynı varlıkta zekâ ve idrak ediş biçimi ise dışsaldır, çünkü farklılığı, formların şahsen kendilerinde bile tezahür etmektedir, onun için de bu türden âlemlerde türler arasında, ancak sonsuzluk terimiyle ifade edilebilecek kadar çok çeşitlilik mevcuttur. Şu da söylenebilir ki, insan, temel tarifinin de dile getirdiği gibi normal olarak sırf bilgi diye, mineral de sırf hayat diye pekâlâ nitelendirilebilir; mineral âleminin zirvesinde yer alan elmas, demek ki, böylesi bir zekâyı, hayatı sırasında veya başka bir deyişle, tezahür ediş sırasında, pasif ve şuursuz bir görünüm altında olacak şekilde bünyesinde saklı bulundurmaktadır; sertliği, şeffaflığı ve parlaklığı işte bu durumundan kaynaklanmaktadır; beşer türünün zirvesinde yer alan spiritüel yücelikse, aktif ve şuurlu bir görünüm altında olacak şekilde, bilgisinin bünyesinde küllî hayatı saklı bulundurmaktadır, onun evrenselliği de bundan kaynaklanmaktadır.

Yaratılmış varlıkta, Yaratılmamış müdrikenin, gizilgüç hâlindeki veya kuvveden fiile çıkmış hâldeki mevcudiyetinin haricî anlamda red ve inkârı, kendini, genel, olarak, vahyin dışında başka bir doğaüstü bilginin hiçbir surette bulunamayacağı iddiası şeklinde ortaya koymaktadır; bu dünyada Tanrı'ya ilişkin hiçbir dolaysız bilgiye sahip olunamayacağı iddiası, hiçbir sebebe dayanmayan bir iddiadır, yani böylesi bilgilerin bir tekine bile sahip olamayacağımız iddiası keyfe bağlı bir iddiadır; yine aynı eyyamcılık, bir yandan müdrikenin gerçekliğini inkâr ederken, diğer yandan ondan yararlanılabilirliğine, onun öğrettiklerini bilme hakkını bile tanımamak-

## DİNLERİN AŞKIN BİRLİĞİ

tadır; bu durum, başta, "Kutsal Ruha ilişkin yetenek" diye adlandırabileceğimiz şeye iştirakin herkes tarafından anlaşılabilir türden bir şey olmayışından ve ikinci olarak da, yaratılmışlardaki yaratılmamış müdrike doktrininin, sade insanlığın itikadı için zararlı bir şey olabileceği vakasından ileri gelmektedir, çünkü bu doktrin, liyakat görüşüne ters düşüyormuş gibi bir görünüm arz etmektedir. Hristiyanlıkta ve Yahudilikte olduğu kadar İslâm'da da harici görüşün kabullenmediği şey, "doğaüstü" nitelikli bir yeteneğin "doğal" mevcudiyetidir, ancak ne var ki, Hristiyan dogması bu yeteneğe İsa'nın sahip bulunduğunu yine de kabul etmektedir; doğaüstü ile doğal arasındaki ayrımın mutlak bir şey olmadığı - "nispeten mutlak" anlamında değilse tabii- ve bazı yasalara göre faaliyet gösterir niteliğe sahip oluşu nedeniyle, doğaüstünün, yine de, doğal diye nitelendirilebildiği hususu unutuluyor gibidir; konuya ters yönde bakıldığında ise, İlâhî Realiteyi tezahür ettiriyor olması nedeniyle, doğal olanın, doğaüstülük niteliğinden yoksun bulunmadığı görülmektedir, ki bu durumun uygulanmaması hâlinde, tabiat, hiçlikten başka bir şey olmazdı zaten. Tanrı hakkındaki doğaüstü nitelikli bilginin, yani öteâlemdeki mutluluk bahşedici vizyonun, kendisinden bireysel ruhun yararlandığı İlâhî Öze ait apaçık bilgi olduğunu öne sürmek demek, mutlak bilginin, nisbî ve izafî bir varlığa ait bir vaka olabileceğini öne sürmek demektir, oysa bu bilgi, mutlak oluşu nedeniyle, aslında, Kendisini ancak Kendisi bilebilen Mutlaktan başka bir şey değildir; insanda doğaüstüsel şekilde mevcut bulunan müdrike, insanı tanrısallığın, Kendisi hakkındaki Bilgisine, Yasaların sayesinde iştirak ettirebilmektedir, ki doğaüstü, bu Yasalara, kendi imkânlarının gereği olarak bir bakıma özgürce itaat etmektedir; ayrıca, gerçi doğaüstü, doğal olandan çok yüksek derecede farklıdır, ama daha evrensel sayılabilecek bir başka açıdan farklı olmadığı da bir gerçektir, yani şaşmaz değişmez nitelikli Yasalara o da itaat etmektedir, hem de bunda önceliği doğal olana bırakmadan.

Bilgi, özü bakımından kutsal bir şeydir -Böyle olmasaydı, Dante, filozoftan söz ederken hiç "saygıdeğer otorite" der miydi? -, hem de "Kutsal Ruh" kadar kutsaldır: Hikmet (Bil-

gelik) Kitabı (15/3) **"Seni tanıyıp bilmek, kusursuz adalettir. Senin Kudretini tanıyıp bilmek de ölümsüzlüğün kaynağıdır."** demektedir; bu hikmetli söz, doktrinal açıdan son derece zengin bir sözdür, çünkü bilgi vasıtasıyla tahkik ve tecelliye erişin en açık seçik formüllerinden biridir, yani entelektüel yolu izleyerek "Kutsal Ruha" özgü kutsallığa varışın en güzel ifadesidir. Süleyman'ın aynı kitabında yer alan aynı derecede güzel başka hikmetli sözler de yine, her türlü ruhanîyetin özü değerinde arı anıksallığı özelliklerini dile getirmektedir; bu metin, yalnız formüllerinin harika denecek ölçüye varan metafizik ve inisiyatik belirginliği ve kesinliği ile değil, fakat ayrıca, Hakikatın evrensel birliğini gözler önüne serişteki ustalığıyla da dikkati çekmektedir ve ifade tarzı da, Hint'in, Kutsal Metinleri ile Taoizme ait metinlerin ifade tarzını andırmaktadır:

**"Onda (Hikmette), gerçekten de zekî, kutsal, eşsiz , çok değişik, gayri maddî, aktif, içe işleyici, kirden bağışık, yanılmaz, telâşsız, hayrı seven, kavrayışlı, engel tanımaz, yardımsever, insanlara karşı iyi, şaşmaz yanılmaz, güvenli, sakın, muktedir, her şeyi gözetici, tüm ruhların, zekîlerin, arıların ve süptillerin gönlüne işleyici bir hava vardır. Çünkü Hikmet, her türlü hareketten daha hızlıdır; arılığı nedeniyle O, her yere işler; O, Tanrı Kudreti'nin nefesidir, Tanrı'nın Şanı'nın arı sudurudur; onun için de O'na kirli hiçbir şey ulaşamaz. O, Ezeli-Ebedî Nur'un ışıltısıdır, Tanrı fiilinin lekesiz aynası ve O'nun iyiliğinin imajıdır. Bir ve tek olduğu için, O'nun her şeye gücü yeter; hep aynı kaldığı için, O, her şeyi yeniler; çağlar boyunca kutsal ruhların bünyesinde kendini gösterdiği için, onlardan dostlar ve peygamberler edinmiştir. Gerçekten de Tanrı sadece Hikmet ile birlikte Yaşayanı sever. Çünkü O, güneşten de, yıldızların düzeninden de daha güzeldir. Işık ile kıyaslandığında, ışık O'nun yanında sönük kalır; çünkü ışık, yerini geceye bırakır, ama şer, Hikmet'e baskın çıkamaz. Hikmet, âlemin her yanına zorla ulaşır ve işleri tatlılıkla tanzim eder."** (Hikmet Kitabı, 7/22-30)

Şimdi de, pek sık olarak öne sürülen bir itirazı ele almak

## DİNLERİN AŞKIN BİRLİĞİ

istiyoruz: Bazı kimseler, kendi kendisinin şuurunda olan aşkın zekâyı, kibir gibi göstermeye bayılmaktadırlar, sanki kendilerini zekî sanan budalaların mevcut bulunması vakası, hikmet sahiplerini, bildiklerini bilmekten alıkoyabilirmiş gibi; "entelektüel" nitelikli de olsa veya bir başka nitelikli de olsa, kibir ancak, bir hiç olduğunu bilemeyen cahil insanda bulunabilir, tıpkı, kelimenin asıl psikolojik anlamıyla tevazuun, ancak, kendini, olmadığı gibi farz eden kimsede bulunabilmesi gibi. Kendilerini aşır geçen ve zihinlerinde vahdet-i vücütçülük ile simetri teşkil eden her şeyi kibir diye nitelendirmeye bayılan kimseler şu hususu muhakkak ki bilmemektedirler: Eğer Tanrı, ruhları, bilinmek istediği ve onlarda yine onlar vasıtasıyla tecelli etmek arzusunu duyduğu için yaratmışsa, o takdirde, insan, hiçbir şeyi değiştiremeyeceğine göre, hiç değerinde bulunan bir şey olurdu ancak; hikmet, bir imkâna cevap verdiği için mevcuttur, yani İlâhî İlmin insan suretinde tezahür ediş imkânına cevap verdiği için mevcuttur.

**"O, Tanrı Kudretinin nefesidir, Tanrı'nın Şanının arı bir sudurudur; onun için de O'na kirli hiçbir şey ulaşamaz... Işık, yerini geceye bırakır, ama şer, Hikmete baskın çıkamaz."**

## SANAT FORMLARI SORUNU

Daha önceki sayfalarda ele almış olduğumuz konularla hiçbir ilgisi yokmuş gibi görünmekle kalmayan, fakat ayrıca ancak ikincil derecede önem taşıyor gibi de görünen bir konuyu ele alışımız okuyucuyu belki şaşırtacaktır; bu sanat formları sorununu burada incelemek isteyişimiz, kesinlikle, bu sorunun ihmal edilemez türden bir sorun oluşundan ve bu kitapta, genel anlamda olmak üzere, ele aldığımız realitelerle sıkı sıkıya bağıntılı hâlde bulunuşundan ileri gelmektedir. En başta, terminoloji sorununu açıklığa kavuşturmamız gerekmektedir: Kısaca "formlar" demeyip, "sanat formları" terimini kullanmakla "soyut" formları değil, fakat aksine, tanımla itibarıyla elle tutulur gözle görülür nitelik arz eden şeyleri söz konusu ettiğimizi özellikle belirtmiş olmaktadır; "artistik formlar" terimini kullanmaktan özellikle kaçınışımız ise, bu terimdeki sıfatın, günlük konuşmalarda şatafat anlamını taşıyor oluşundandır, ki bu da, ele almak istediğimiz konu ile tamamen çelişki içinde bulunan bir şeydir. Bizim kanaatimize göre "sanat formu" terimi, gereksiz yere uzatılmış bir terimdir, çünkü, geleneksel anlamdaki ifadeyle belirtmek gerekirse, form ile sanatı birbirinden ayırmak imkânsızdır, çünkü sanat, formun tezahür ediş prensibinden ibaret bir şeydir; ama biz, bu gereksiz yere uzatılmış terimi, yukarıda arz etmiş olduğumuz gerekçeyle, yine de kullanmak zorunda kaldık.

Formların önemini anlayabilmek için bilinmesi şart olan şey, duyulara hitap eden formun, müdrikeye, sembolik anlamda olmak üzere en dolaysız şekilde hitap eder nitelikli bir şey olduğu ve bu en dolaysız şekilde hitap ediş vakasının da, prensipiyel ve tezahür etmiş düzenler arasında söz konusu olan ters anlamdaki benzeşimden ileri geldiği hususudur

(23); bunun sonucu olarak, en yüksek seviyeli realiteler, en uzak yankılarında -duyulara hitap eden düzende veya başka deyişle, maddî düzende- en açık seçik şekilde tezahür etmektedirler; "Uçlar birbirine değ̃er." sözünün anlamı budur işte; ayrıca şunu da ilâve edelim ki, vahiy, sadece peygamberlerin gönlüne değ̃il, fakat bedenine de inmektedir; bu vaka da, insanı, bu bedenlerin fizik anlamdaki mükemmeliğini kabul etmeye sevk etmektedir. (24) Demek ki, duyulara hitap eden formlar, tam tamına enteleksiyonlara (zihne, anlama imkânını sunan eylemler) karşılık gelmektedirler ve geleneksel sanat, formlar alanına kozmik yasaları ve evrensel prensipleri uygulayan ve de genellikle dış görünüşleri itibarıyla, ait bulundukları uygarlığın stilini ortaya koyan -ki bu stil, o uygarlığın anlıksallık biçimini kesin olarak dile getirmektedir- kurallara işte bu yüzden sahip bulunmaktadır; bu sanatın, geleneksellik niteliğini yitirip beşerî, ferdî, dolayısıyla da keyfî bir nitelik kazanması, entelektüel anlamda zaafa düşüşün kesin işaretidir -ayrıca sebebidir de-; bu düşüş, "ruhları ayırt etmeyi" bilen ve tarafgirlik etmeden görebilen kimselerce, formların, tutarsız, spiritüel anlamda anlamsız ve anlaşılmaz özelliğ̃i diye tarif ve tasvir edilmektedir. (25) Her türlü itirazı önceden karşılayabilmek için, Orta Çağ'daki Hristiyan uygarlığ̃ı gibi entelektüel açıdan sağlam ve sağlıklı olan uygarlıklarda, ruhaniyetin, kendini, formlar konusunda kayıtsız kalma ve bazen de onlara sırt çevirme şeklinde ortaya koyması büyük önem taşıyan bir husustur; Aziz Bernand'ın manastırlardaki resimleri yasaklayış̃ı, çirkinliğ̃in ve kabalığ̃ın reddi anlamından başka bir anlam taşımamaktadır ve fakirliğ̃in de, birçok tiksindirici şeyi elinde bulundurmak demek olmadığını ifade etmektedir; ama geleneksel sanatın ölüp gittiğ̃i, bunun sonucu olarak da özellikle formun, ruhaniyete aykırı bir sürü unsur tarafından işgal edildiğ̃i ve her türlü formel ifadenin temelden bozuşmaya uğradığ̃ı bir dünyada, formların geleneksel düzenliliğ̃i konusu çok özel bir spiritüel önem taşımaktadır, ki bu formlar, bu önemi, hayata gözlerini açtıkları zaman bile taşımamışlardır, çünkü o zamanlarda, formlarda ruhsal yan eksikliğ̃i ve anlaşılmazlık diye bir şey söz konusu değ̃ildi.

Duyulara hitap eder türden formların entelektüel kalitesi hakkında söylediklerimiz, belli bir geleneğin hayata gözlerini açtığı tarihe doğru inildikçe bu formların daha az şaşaalı bir görünüm arz ettiği hususunu dikkatten uzak tutmanıza yol açmamalıdır; yakıştırma-form, yani keyfi form sadece reddedilmekle kalınmamakta, ayrıca bu hâliyle, bazı az veya çok çevrel alanlarda, hemen hemen mevcut değilmiş gibi bile farz edilebilmektedir; buna karşılık, geleneğe ait siklusun sonlarına doğru yaklaşıldıkça, şekilciliğe verilen önemde -hatta artistik açıdan bile- bir artış gözlemlenmektedir (26), çünkü o dönemde formlar, geleneğe ait spiritüel depunun güne uygun hâle getirilebilmesi için vazgeçilmez kanallar hâline gelmiş durumda bulunmaktadırlar. Şu husus hiç unutulmamalıdır ki, biçimsel (formel) olanın yokluğu demek, biçimsiz olanın (inform) varlığı demek değildir, doğru olan, bu ifadenin tersi olan ifadedir; biçimsiz olan ile kaba olan, -zaafı bir üstünlük gibi göstermeye kalkışanlar şöyle veya böyle düşünüyor olsalar da- hiçliğin, boşluğun o harika güzelliğine asla ulaşamaz. (27) Bu telafi yasası -ki bu yasa gereğince, bazı oran ilişkileri, geleneksel bir siklusun başlangıcından sonuna kadar, az veya çok ithama uğramış bulunan bir müdahaleye maruz kalmıştır- etkisini her alanda göstermektedir: Muhammed Peygamberin şu sözü (hadis) buna güzel bir örnektir: **"İslâmın başlangıç döneminde, Yasanın (Şeriatin) onda birini ihmal etmiş olan cehennemde yanacaktır; ama son döneminde ise, onda birini yerine getiren bile hidayete erecektir."**

Enteleksiyonlar ile maddî formlar arasındaki benzeşim ilişkisi, batınlığın gelip mesleklerin icraatına ve özellikle de mimarî sanatının icraatına nasıl eklendiğini pek güzel açıklamaktadır; Hristiyan inisiyelerinin geride bıraktıkları katedraller, Orta Çağ'a özgü spiritüel anlamdaki gelişmişliğin en belirgin ve en çarpıcı örneklerini teşkil etmektedirler. (28) Şimdi de sorununuzun son derece önemli bir yanına temas etmek istiyoruz: Batınlığın, hariciliği, üretimi tamamen zanaatsal inisiyasyonun tekelinde bulunan elle tutulur, gözle görülür türden formlar vasıtasıyla etkileyişi konusudur bu; geleneksel doktrinin bütünü için gerçek bir nakil aracı pozis-

## DİNLERİN AŞKIN BİRLİĞİ

yonunda bulunan ve sembolizmleri sayesinde bu doktrini dolaysız ve evrensel bir ifade hâlinde nakleden bu formlar vasıtasıyla, batınılık, geleneğin asıl anlamıyla haricî bölümüne entelektüel bir nitelik aktarmaktadır ve bu yolla da, ona, yitip gitmesi, tüm uygarlığın çözülüp dağılmasına yol açabilecek olan bir denge kazandırmaktadır ki bu çözülme olayı Hristiyan âleminde yaşanmıştır. Kutsal sanatın terki, batınılığın elinden, en dolaysız etkileme aracını koparıp almıştır; haricî gelenek, sahip bulunduğu özel yanı konusunda, yani sınırlı yanı konusunda artan bir hızla ısrar etmiş ve sonunda, dinî uygarlığı formların dili vasıtasıyla canlandırmış ve berkitmiş olan evrensellik akımının eksikliği, zıt anlamdaki tepkilere yol açmıştır; yani biçimsel sınırlandırılmışlıklar, batınılığın biçimötesi girişikliği vasıtasıyla telâfi edilmedikleri ve bunun sonucu olarak da berkitilmedikleri gibi, ayrıca, saydamsızlıkları veya hatta yoğunlukları yüzünden, tabiri caizse biçim-altı menfiliklerin hayat bulmasına bile sebep olmuşlardır, çünkü bütûn bu işler, bireysel keyfilikten ileri gelmiştir ve hakikatin bir formu olmaması nedeniyle, bireysel keyfilik de, biçimden yoksun zanlar ve fanteziler kaosundan başka bir şey değildir.

Baştaki görüşümüze tekrar dönmek üzere, şimdi de, Tanrı'nın güzelliği kavramının, O'nun iyiliği kavramına kıyasla daha engin olan bir realiteye eşit olduğunu ilâve edeceğiz; bu ifade, ilk bakışta, insanı belki şaşırtmaktadır, ama hatıra hemen, ilkesel (prensibe ait) düzen ile tezahür etmiş düzen arasındaki benzeşimin zıt anlamlı olduğunu dile getiren metafizik yasa gelecektir; bu yasaya göre, prensipiyel açıdan büyük olan, tezahür etmiş olanda küçük görünmektedir veya başka ifadeyle, prensipte içsel olan, tezahür etmiş düzende dışsal görünüm arz etmektedir; insanda, güzelliğin dışsal, iyiliğin de içsel nitelikli oluşu, işte bu zıt anlamlı benzeşim yüzündendir, ki bu durum, iyiliğin, güzelliğin bir ifadesi konumunda bulunduğu prensipiyel düzendeki durumun zıttıdır.

En sanatkâr diye ün yapmış olanları da dahil olmak üzere, Doğulu halkların, Batıdan gelen şeylerin karşısında estetik tefrik yapmakta tamamen acze düşmekte oluşları insanı

çoğu kez hayrete düşürmektedir; ruhaniyetten her gün biraz daha yoksun kalmakta olan bir âlemin yaratmış bulunduğu tüm çirkinlikler, Doğuya, inanılmaz bir kolaylıkla yayılmaktadır ve bu iş, sadece politiko-ekonomik faktörlerin baskısıyla değil, ki bunun hiç de şaşılacak bir yanı olmazdı, fakat ayrıca ve özellikle, bir güzellik âlemi yaratmış olan kimselerin özgürce rızalarıyla cereyan etmektedir, yani en mütevazileri de dahil olmak üzere, tüm ifadeleri aynı dehanın izlerini taşıyan bir uygarlığı yaratmış olan kimselerin özgürce rızalarıyla cereyan etmektedir. Batının sızma faaliyetinin başladığı tarihten itibaren, en mükemmel sanat objelerinin, endüstriyel üretimin en berbat bayağılıkları ile atbaşı denilecek anlamda yan yana gitmiş olduğu hayretle gözlemlenmiştir ve bu şaşırtıcı çelişkiler, sadece sanat objeleri konusunda değil, hemen hemen her konuda hayat bulmuştur; ama normal bir uygarlıkta, insanlar tarafından gerçekleştirilmiş bulunan her şeyin, hiç değilse bazı bakımlardan, sanat alanından kaynaklanmakta olduğu hususu yine de konu haricinde tutulmalıdır. Bu tuhaflığa karşı verilecek cevap yine de pek basit bir şeydir, ki bunun taslağını yukarıda çizmiştik: En küçüğüne varınca ya kadar tüm formların, kesinlikle, ancak ikincil anlamda beşer eseri olabildikleri görüşüydü bu; bunlar, her şeyden önce, sinesinden her türlü gelenegın türemiş olduğu insanüstü kaynaktan türemişlerdir, bu da, çatlaksız bir geleneksel âlemde yaşayan sanatçının, kendisini aşip geçmekte olan bir dehanın yöntemi veya ilhamı altında çalıştığı anlamına gelmektedir; sanatçı, aslında, bu dehanın vasıtasından başka bir şey değildir ve bu da, ondaki sanatçı özelliğinin gereğidir. (29) Bundan şu sonuç çıkmaktadır ki, bireysel zevk, herhangi bir sanata ait formların üretilip ortaya konmasında nispeten silik bir rol oynamaktadır ve hatta bu zevk, birey kendini, kendi öz gelenegının zihniyetine yabancı bir formun karşısında gördüğü andan itibaren bir hiç hâline bile dönüşebilmektedir; bu durum, Avrupa uygarlığına yabancı halklarda, Batıdan ithal edilmiş formlara karşı zuhuru saptanmış olan bir durumdur. Ancak ne var ki, bu durumun meydana gelebilmesi için, bu türden anlaşılmaz şeyleri kabul eden halkın, kendi spiritüel dehasının tam anlamıyla şuurunda olama-

ması gerekir veya başka bir deyişle, o halkın, kendi benliğine, içinde yaşamakta olduğu formlar seviyesinde sahip çıkabilecek durumda bulunamaması gerekir; bu durum, o halkın belli bir zaafın pençesine düşmüş bulunduğunu ve bu yüzden de, modern çirkinlikleri, kendiliğinden ve de şu veya bu tarzda tahakkuk ettirmeye can attığı geri seviyeli imkân ve ihtimallere cevap verişleriyle orantılı bir kolaylıkla kabul ettiğini ispatlamaktadır; bir sürü Doğuluyu ve belki de büyük bir çoğunluğunu, kendi geleneklerinin ruhuyla hiç bağdaşamaz türden şeyleri kabule zorlamış olan şu düşüncesizce acelecilik, işte bu yüzden, üretme gücü henüz tükenmemiş bir imkâna cevap veren bir şeyin sıradan insan üzerinde icra ettiği büyüleyici etki diye açıklanmaktadır ve bu imkân, bu durumda sadece, keyfilik veya prensip eksikliği imkânından ibaret bir şey konumundadır. Gerçi Doğulularda tam bir zevk noksanlığı şeklinde tezahür edebilen şeyin izahını haddinden fazla genelleştirmek istemiyoruz, ama kesinlikle doğru olan bir vakadan yine de söz etmeden edemeyeceğiz. Bu vaka, kendilerine atalarından, geleneğin bütünüyle birlikte miras kalmış olan formların anlamını birçok Doğulunun bizzat anlayamadığı vakasıdır, ki bundan daha önce de söz etmiştik. Yukarıdan beri söyleye geldiğimiz hususlar, şüphesiz, ilk plânda, önce mükemmel bir sanat yaratmış -dikkat ederse- niz "icat etmiş" demiyoruz-, ardından, onu, Greko-Romenlere özgü bireysel ve kof sanatın izleri karşısında inkâr edivermiş ve sonunda da kendilerini modern dünyanın artistik kaosuna teslim etmiş olan Batılılar için geçerlidir. Bu âlemin anlaşılmazlığını veya çirkinliğini her ne pahasına olursa olsun kabullenmek istemeyen kimselerin, "estetik" sözcüğünü -"pitoresk" ve "romantik" sözcüklerine bağlanan nüansa yakın bir pejoratif nüansla-, form kaygısını peşinen gözden düşürmek ve yabanlıklarının kapalı sistemi içinde daha rahat etmek amacıyla kullandıklarını pekâlâ bilmekteyiz; böyle bir tutumun, ilerici geçinenleri hayrete düşürecek bir yanı yoktur, ama kendilerini Hristiyan uygarlığı yanlısı diye gösterenler için ise, bu tutum, değersiz olmasa bile, mantıksız bir tutum konumundadır; çünkü, Hristiyan sanatının doğal ve normal anlatım biçimini, yani her şeye rağmen yine de kınanma-

ması gereken anlatım biçimini, bu dünyayla ilgili bir "zevk" sorunu hâline indirgemek demek -sanki Orta Çağ sanatı, bir kapris ürünü olabilirmiş gibi-, Hristiyanlığın dehası tarafından, kendisine ait her türlü dolaylı veya dolaysız ifade biçimine basılmış damganın, bu deha ile hiç ilgisi olmayan, ciddiye alınacak bir seviyeye sahip bulunmayan veya hatta zihinsel gerilikten kaynaklanmış olan bir sınırlı imkân olmaktan öte bir değer taşımadığını öne sürmek demektir; çünkü, gönülleri, riyakâr, tasvir düşmanı, kutsallık karşıtı ve sakat bir katı ilkecilik ile dolu olan ve "ruh" sözcüğünü, bunu ağızlarına en son alması gereken insanlar olmalarına rağmen, can atarcasına kullanan bazı bilgisiz kimselerin görüşüne göre "Önemli olan, ruhtur."

Batıda sanatın zaafa düşüşünün sebeplerini daha iyi kavrayabilmek için, Avrupalı zihniyetinde, bu düşüşün ve özellikle de Batı uygarlığının bütünündeki düşüşün yabancı-sı olmayan tehlikeli bir idealizmin yer tuttuğu gerçeğini göz önünde bulundurmak gerekir; bu idealizm, en çarpıcı ifadesini, en zekice ifadesini gotik sanatının bazı formlarında yakalamıştır; yani taşın ağırlığını izale etmeye çalışıyormuş izlenimini veren bir dinamizmin ağır bastığı formlarda yakalamıştır. Bizans ve Romen sanatının yanı sıra, bu dinamizmin statik kudretini muhafaza etmekte olan muayyen bir gotik sanat da yine özünde entelektüel, yani realist olan bir sanattır. Ateşli ve coşkulu olmasına rağmen, parıltılı gotik sanatı yine de geleneksel sanat sayılmaktadır -gerileme işaretleri taşıyan yontu ve resim dalları ayrı tutulmak kaydıyla-, veya daha doğrusu, geleneksel sanatın ortaya koymuş bulunduğu son eserdir; klâsik antikitenin gerçek anlamdaki intikamı hükmünde bulunan Rönesanstan itibaren, Greko-Romen uygarlığının, gün ışığına tekrar çıkarılmış olan kabrinin içine Avrupa idealizmi boşalmıştır; yani Avrupa idealizmi, bu intihar olayıyla birlikte, sinesinde kendi dehasını bulacağını sandığı bir bireyciliğin hizmetine girmiştir ve bu da, onun bir dizi evre izleyerek sonunda, bu bireyciliğin en kaba ve en düşçü teyitlerine bulanmasına yol açmıştır. Bu işte iki intihar olayı söz konusudur: Birincisi, Orta Çağ sanatının veya başka bir deyişle, kıpkısacık Hristiyan sanatının terkidir, ikincisi

ise, Greko-Romen formların kabulüdür. Bunların kabulüyle, Hristiyanlık âlemi, bu formlardaki geriliğin zehirini içmiştir. Bu noktada pekâlâ şöyle bir soru daha sorulabilir: Peki, ilk Hristiyanların sanatı tamamen Roma sanatı değil miydi? Buna verilecek cevap şöyle olabilir: Hristiyan sanatının ilk gerçek izleri, yeraltı mezarlarına kaydedilmiş olan sembollerdir, yoksa Roma uygarlığının bizzat bir parçası olarak, Hristiyanların, geçici ve harici anlamda olmak üzere, klâsik gerileyiş döneminden çekip almış olduğu formlar değil; oysa Hristiyanlıktan, bu düşüşü, bu gerileyişi, orijinal bir spiritüel dehadan kendi kendine fişkırmış bir sanat vasıtasıyla izale etmesi beklenmekteydi, ve bu iş gerçekleşmiştir de, çünkü Hristiyan sanatında varlığını sürdürmüş olan Roma tesiri ancak, az veya çok yüzeysel ayrıntılara nüfuz etmiştir.

Yukarıda, Avrupa idealizminin önce bireyciliğe bağlandığından, sonunda da bireyciliğin en kaba formlarını benimseyebilecek kadar seviye kaybettiğinden söz etmiştik; Batının diğer uygarlıklarda bulduğu ve kaba diye nitelediği şey, daima, aldaticılık ve ikiyüzlülük perdelerinden yoksun bir realizmin az veya çok çevrel görünümülerinden başka bir şey değildir; yine de gözden uzak tutulmaması gereken önemli bir husus da, idealizmin kendinden kötü bir şey olmadığı hususudur, çünkü o, her zaman için insanı yüceltme eğilimi içinde bulunan yiğit insanların düşünce sisteminde yer tutmaktadır; özellikle Batılılar açısından kötü olan husus, bu düşünce sisteminin her alana -kendilerine, bu sistemin ters düşmesi gereken alanlar da dahil olmak üzere- sokulmuş olmasıdır. İslâmın, denge ve istikrar sağlama kaygısıyla -veyahut da realist kalma kaygısıyla- ve de çevrimsel çağın, kökendenkilere kıyasla son derece daha daralmış hâlde bulunan imkânlarını dikkate alarak, her ne pahasına olursa olsun, kaçınmaya çalıştığı şey, nazik ve tehlikeli bir şey olan ve de doğru yoldan sapmış durumda bulunan bu idealizmdir işte; Hristiyanların, Müslüman uygarlığını "bayağı, basit" diye, hor görmeye kalkışlarının sebebi budur.

Geleneksel sanatın prensipleri hakkında bir fikir verebilmek üzere, bu prensiplerin en genel ve en taslak hâlinde olanlarının birkaçından söz etmek istiyoruz: Bir eserin, her

şeyden önce, ortaya konuş amacına uygun olması ve bu amacı dile getirip yansıtmaları şarttır; onda, fazladan katılmış bir sembolizm mevcutsa, bu sembolizmin, objenin özünde mevcut bulunan sembolizme uygun olması da şarttır; öz ile katkı arasında bir çatışma değil, fakat hiyerarşik bir uyum bulunmalıdır, bu da, sembolizmin anlamlığına bağlı bir şeydir; bir maddenin işleniş biçiminin, o maddeye uygun olması gerekir, tıpkı bu maddenin de, konunun kullanım biçimine uygun olması gerektiği gibi; nihayet, konunun, olduğundan başka bir şeymiş gibi algılanmasına yol açmaması şarttır, yani insana daima tatsız tuzsuz bir boşunalık ve bir yararsızlık izlenimi veren ve de eserin hedefi hâline getirildiği zaman -ki her türlü klâsiklik yanlısı eserde hep görülen bir şeydir- gerçekten de az çok bir yararsızlık işareti konumunu kazanan bir yanılsamaya yol açmaması şarttır. Natüralist eserde gerçekleştirilmiş olan büyük yenilikler, sonuçta, normal sanatın prensiplerine karşı işlenen bir sürü saygısızlık hâline indirgenmişlerdir: En başta, yontu sanatında, taş, metal veya ağaç gibi cansız denilen maddeye karşı, ikinci olarak da, resim sanatında, düz yüzeye karşı saygısızlık gösterilmiştir; birinci hâlde, cansız madde, sanki hayattarmış gibi işlenmiştir, ki cansız madde, özü bakımından statiktir ve bu yüzden de ancak, hareketsiz cisimlerin olduğu kadar, hareketin asıl veya şematik temsiline de imkân vermektedir, yoksa, keyfî, tesadüfî veya aşağı yukarı anî hareketlerin temsiline değil; ikinci hâlde ise, yani resim sanatında ise, düz yüzey, sanki üç boyutlu mekânmış gibi işlenmektedir ve bu işlem de, kısaltımlar ve gölgeler vasıtasıyla yürütülmektedir.

Anlaşılabacağı üzere, bu türden kurallar, sadece estetik gerekçeleri tarafından insana zorla kabul ettirilmiş şeyler değildir, aksine, bu işte, kozmik ve ilâhî yasaların uygulamaları söz konusudur; güzellik, işte bu yasaların zorunlu sonucudur. Natüralist sanattaki güzelliğe gelince, bu güzellik, eserin kendisinde değil, fakat ancak ve ancak o eserin zihinde uyandırdığı imajda bulunmaktadır, buna karşılık, sembolik ve geleneksel sanatta ise, eserin şahsen kendisi güzeldir - bu eser soyut da olsa veya güzelliğini, az veya çok geniş ölçüde olmak üzere, tabiatın bir modelinden çekip alıyor durumda

## DİNLERİN AŞKIN BİRLİĞİ

bulunsa bile-; söylemeye çalıştığımız hususu, hiçbir şey, klâsik Yunan sanatı ile Mısır sanatı arasında yapılacak karşılaştırma kadar güzel bir şekilde gözler önüne serememektedir: Mısır sanatının güzelliği gerçekten de sadece, temsil ve tasvir ettiği konuda değil, fakat, kendiliğinden ve rahat rahat denilebilecek bir anlamda olmak üzere, eserin kendisinde de bulunmaktadır, yani eserin açık seçik hâle getirdiği içsel realitede bulunmaktadır. Natüralist sanatın bazen bir duygu asaletini veya güçlü bir zekâyı ifade edebildiği gerçeği, gün gibi ortada bir şeydir ve yokluklarından söz edilmesi mümkün olmayan kozmolojik sebeplere bağlıdır, ancak ne var ki, bu durum, sanatın kendisinden tam anlamıyla bağımsız bir durumdur; gerçekten de, sanattaki çarpıklığı hiçbir bireysel değer telâfi edememektedir.

Sanattan anladıklarını sanan modernlerin çoğu, Bizans veya Romen sanatının modern sanattan hiç de üstün olmadığına ve bir Bizans veya Romen Bakiresinin, Meryem'e natüralist resimlerdekilerden daha fazla benzemediğine inanmaktadırlar; bunun cevabı pek basit bir şeydir: Bizans Bakiresi -ki bu, Aziz Luka ve Melekler devrine varacak kadar gerilere aittir-, asıl Meryem'e, mecburen daima başka bir kadını tasvir etmiş olan natüralist resimden, mukayese kabul etmeyecek kadar, daha yakındır, çünkü şu iki şıktan birinin kabulü gerekecektir: Ya Meryem diye, ona fizik açıdan tam tamına benzeyen bir resim çizilecektir, ama, o takdirde, ressamın, Meryem'i görmüş olması gerekecektir, ki bu şart, gerçekleştirilmesi kesinlikle mümkün olmayan bir şarttır -meşru olmayan natüralist resim sanatı hariç tutulmak kaydıyla-, ya da Meryem diye, ona tam anlamıyla uygun düşen bir sembol tasvir edilecektir, ama o takdirde fiziksel benzerlik sorunu, kesin olarak bir yana atılmasına bile gerek kalmadan, hiçbir surette söz konusu edilemeyecektir. Bu ikinci çözüm şeklini ikonalar gerçekleştirmiştir: Fiziksel benzerlik vasıtasıyla ifade etmedikleri şeyi, onlar, sembolizmin soyut, fakat dolaysız lisanıyla ifade etmişlerdir; ki bu lisan hem açıklık ve kesinlik, hem de söze dile gelmez türden bir muğlâklık içermektedir; ikona, böylece, kutsallaştırıcı karakteri nedeniyle kendi özünde mevcut bulunan mutlu kılıcı bir güç ile birlikte

ve aynı anda, bakirenin kutsallığını, yani içsel realitesini ve dolayısıyla da, ifadesi Bakire'nin bizzat kendisi olan evrensel realiteyi nakletmiş ve yansıtmış olmaktadır; bir denetleme hâlini ve bir metafizik realiteyi benimsetmekle, ikona, enteleksiyon dayanaklığı rolünü oynamış olmaktadır, buna karşılık natüralist resim ise, apaçık ve kaçınılmaz nitelikli aldatmacasından ayrı olarak, ancak, Meryem'in bir kadın olduğu gerçeğini yansıtabilmektedir. Şüphesiz, filân veya falan ikonadaki yüz hatlarının oran ve formlarının, canlı Meryem'in kilerle gerçekten aynı olması da mümkündür, ama böyle bir benzerlik, - gerçekten de mevcut olması hâlinde- resmin sembolizminden bağımsız bulunurdu ve özel bir ilhamın -şüphesiz, ressamın, farkında olmadan nail olduğu bir ilhamın- sonucu sayılması gerekirdi; natüralist resim, azizlerin hatlarını hafızada muhafaza etme işine hizmet rolünü üstlenmiş olsaydı belli bir meşruluk kazanabilirdi, çünkü azizlerin murakabesi (Hinduların **darşan**'ı), onların dış görünüşleri bir bakıma ruhaniyetlerinin esansı gibi olduğu için, spiritüel yolda değerli birer yardımcı unsur hükmündedir; ama natüralizmin, daima kısmî olduğu kadar disiplinli de olan böyle sınırlı bir rolü, yine de ancak çok eğreti bir imkân ve ihtimale karşılık gelmektedir.

Şimdi tekrar ikonanın sembolik ve spiritüel özelliğine dönelim: Bu niteliği görebilecek kudrete sahip bulunma vakası, bir kontamplâtif zekâ sorunu olmasının yanı sıra bir "kutsal bilim" sorunudur da; her ne olursa olsun, natüralizmi meşru kılacağım diye, halkın, anlamı açık, yani yavan bir sanata ihtiyaç duyduğunu iddia etmek kesinlikle yanlış bir şeydir, çünkü Rönesansı halk yaratmamıştır ve ondan türemiş olan "yüce sanat'ın" tamamı gibi bu sanat da, aksine, sade insancığın dindarlığına karşı meydan okuma anlamını taşımaktadır; Rönesansın da, tüm modern sanatın da artistik ideali, görüldüğü gibi, halkın ihtiyacına cevap vermekten çok uzaktır ve üstelik, başlarına halkın akın akın üşüştüğü mucizevî bakirelerin hepsi de Bizans veya Roma kökenlidir; bunlardan bazılarındaki siyah rengin halkın beğenisine hitap ettiğini veya onlar açısından anlam açıklığı anlamına geleceğini kim iddia edebilir ki? Zaten halka mensup kişiler tarafından

## DİNLERİN AŞKIN BİRLİĞİ

yapılmış olan bakire resimleri, tabii ki eğer bu kişiler akademik sanatın etkisinde kalarak şımarmamışlarsa, gerçek bakireye, sūbjektif anlamda ele alınmak şartıyla, akademik sanatınkilerden çok daha fazla benzemektedirler; halk yığınlarının kof ve bön ifadeli resimlere ihtiyaç duyduğunu farz etmek demek, seçkinler zümresinin ihtiyaçları, yaşama hakkına sahip değildir demek midir?

Yukarıdaki açıklamalarımızla, kutsal sanatın sadece entelektüel nitelikli seçkinler zümresine mi tahsis edilmiş olduğu, yoksa vasat seviyede zekâyâ sahip insanlara bir şeyler sunmakla da mı mükellef bulunduğu sorusuna üstü kapalı bir şekilde cevap vermiş olduk; sembolün evrenselliği göz önünde bulundurulduğu takdirde sorun kendiliğinden çözülmüvermektedir, ki bu da, kutsal sanatın sadece spiritüel hâlleri değil -metafizik hakikatler ile kutsal tarihten kaynaklanmış olan gerçekler hariç-, fakat ayrıca, her insanın algılayabileceği türden psişik durumları da yansıttığı anlamını taşımaktadır; modern lisanla, bu sanat derin ve zariftir; nitekim derinliğindeki ve zarıflığındaki bu atbaşılık, kesinlikle, kutsal sanatın en belirgin işaretlerinden biridir. Bu saflık, kendiliğinden oluşmuş veya böyle oluşmuşmuş gibi gösterilen bir geriliği değil, aksine, insan ruhunun normal hâlini -ister vasat insanın ruhu olsun, isterse üstün insanınki- ifşa etmektedir; buna karşılık, natūralizmin zahiri akıllılığı ise, yani tabiatı taklit etmede ve dolayısıyla da sadece tezahürleri ve heyecanları yansıtmada gösterdiği şeytanî ustalık, ancak özünden saptırılmış, yani basitlikten veya başlangıca ait masmusiyetinden yoksun bırakılmış olan bir zihniyete karşılık gelmektedir; şurası muhakkaktır ki, entelektüel yüzeysellikten ve zihinsel ustalıktan ibaret bulunan böyle bir özden saptırılmışlık, geleneksel zihniyetle bağdaşamamaktadır ve bunun sonucu olarak da, bu zihniyete sahip bir uygarlığın bünyesinde yer tutamamaktadır. Kutsal sanat; kontamplâtif zekânın yanı sıra normal beşer varlığının duyarlığına da hitap etmektedir; yani evrensel ifade gücüne sadece bu sanat sahiptir ve de hem seçkinler tabakasına, hem de halka aynı anda hitap etmeyi hiçbir sanat onun kadar başaramamaktadır. Geleneksel zihniyetin çocuksu görünümüne paralel anlamda olmak üzere İsa tarafından söylenmiş olan "çocuklar

"gibi" ve "güvercinler kadar sade" gibi sözleri hatırlatmakta yarar vardır, çünkü bu sözler, spiritüel anlamları şöyle veya böyle de olsa, muhakkak ki psikolojik realiteleri dile getirmektedirler. 15. ve 16. asrın dinî otoritelerinden çok farklı olan ve Hristiyan sanatına, onu kibarlar takımının murdar tutkularına ve kutsal konulara saygı duymayanların tahayyülüne teslim etmek suretiyle ihanet etmiş bulunan 8. asırdaki Babalar, gelenek ifadesine özgü olan her türlü vasıtanın kutsallığının tamamen şuurundaydılar; ikinci Nicée konsilinde, "sanatın (çalışmanın bütünü'nün) ressama, ama kararın (konu seçiminin) ve tanzim işinin (konunun sembolik, teknik veya maddî anlamda ele alınma işinin) ise Babalara ait olduğunu" işte bu nedenle açık açık belirtmişlerdi, ki bu da, her türlü artistik inisiyatifin, Hristiyanlığa mensup spiritüel şeflerin doğrudan ve aktif yetkilerine teslim edilmesi demektir. Hâl böyle olunca, asırlardan beridir, dinî ortamların çoğu tarafından, artistik türden olan ve bu ortamların nazarında "dışsal" şeyler hükmünde şeyler demek olan her şeye karşı esef verici bir anlayışsızlık gösterilmiş olmasının sebebi nasıl açıklanmalıdır dersiniz? Batınî tesirin saf dışı edilmesi gerektiğini **peşinen** kabul eden dinî görüşün, bu hâliyle, ancak liyakati değerli bulan ve entelektüel bilginin kutsallaştırıcı özelliğinin yanı sıra, bu bilgiye ait dayanakların değerini de bilmezlikten gelme gereğine inanan moral görüş ile özdeşleşmeye istekli olduğu gerçeği en baş sırayı işgal etmektedir; oysa duylara hitap eden formun mükemmelliği, moral anlamda, bu formun yansıttığı enteleksiyondan hiç de daha fazla "övgüye değer" değildir ve sembolik formun, bir türlü anlaşılamamış olması nedeniyle, ikinci plâna atılıp ve hatta terk edilip yerine, artık zekâyâ değil de, sadece, vaşat seviyeli insancığa övgüye değer eylemde bulunmayı ilham eder yapıdaki duygusal tahayyüle hitap eden bir formun konulması, demek ki, mantıklılığın ta kendisi olmaktadır. Ancak ne var ki, tepkiler üzerinde, yüzeysel ve kaba vasıtalar yardımıyla spekülasyon yapmaya dayalı olan bu tarz, gözler önüne, son çözümde, boş ve aldatıcı bir şey olarak serilmiştir, çünkü aslında, ruhun engin kabiliyetlerini, hiçbir şey, kutsal sanat kadar etkileyememektedir; aksine, kutsallığa karşı saygılı olmayan sanat ise, -geri seviyede zekî olan varlıkların üzerinde belli bir psi-

kolojik etki uyguluyor olsa bile- yüzeysellikleri ve kabalıkları nedeniyle kendi vasıtalarını tüketmiş ve sonunda da kutsallığa karşı saygısız sanatın -özellikle hayat bulduğu dönemde-kutsal sanata karşı beslediği horgörü tarafından tahrik edilmiş olan geri dönüş şoku hükmündeki horgörü tepkilerini körüklemiştir. (30) Dinsizliğe, elle tutulur nitelikli bir gıdayı, daha dolaysız bir şekilde dinî resim sanatı kadar başarıyla sunabilecek başka bir şey daha mevcut değildir; görüldüğü gibi, müminlerde dindarlık duygularını harekete geçirsın diye yaratılmış olan bu sanat; inançsızların dinsizliğini onaylama vasıtasıdır da; ama şu hususu önemle vurgulamak gerekir ki, kutsal sanatın öyle iki yüzü de keskin bir kılıç özelliği yoktur, çünkü, daha soyut olması nedeniyle, düşmanlık içeren psişik tepkilere yol açmamaktadır. Bugün, akılsızca yapılmış ve temelden yanlış bir resim sanatı ihtiyacını sade insancık yığınlarına mal eden spekülasyonlar yapılmakta olmasına rağmen, seçkinler tabakası yine de mevcuttur ve onların başka şeye ihtiyaçları vardır; onların yeğlediği ifade biçimi, beşerî yavanlıkları değil, fakat ilâhî enginlikleri çağrıştıran bir ifade biçimidir, böyle bir ifade biçimi ise, kutsal şeylere karşı saygısızlığı benimsemiş bayağı zevkten de ve hatta dehadan da sadır olamaz, olsa olsa ancak gelenekten kaynaklanabilir ve kaynaklanmak zorundadır da; bu da göstermektedir ki, sanat eseri, kutsallaşmış veya "ilâhî yardıma'nail olmuş hâl içindeki" bir sanatçı tarafından yapılmak zorundadır. (31) İkonanın, beşer yığınlarının az veya çok yüzeysel eğitim ve öğretim ihtiyaçlarına hizmet etme gibi bir hedefi yoktur, o, Hinduların **yantra**'sı veya herhangi bir başka sembol gibi, duyulara hitap eden âlem ile spiritüel âlem arasında köprülük yapma görevini üstlenmiştir: Nitekim Aziz Jean Damascène bu konuda şunları söylemiştir: "Görünen âlem vasıtasıyla, düşüncemiz, spiritüel bir coşkuya gark olmalı ve Tanrı'nın o göze görünmez ihtişamına kadar uzanmalıdır."

Şimdi tekrar natüralizmin yanılgıları konusuna dönelim: Ruhaniyet tarafından istikrarlı hâle getirilemediği, aydınlatılamadığı ve doğru yola sokulamadığı tarihlerden beri, sanatın yazgısı, bütünüyle, sanatçıların bireysel ve salt psişik kaynaklarının elinde kalmıştır ve bu kaynaklar, görünen

tabiatın kopyasından başka bir şey istemeyen natüralist prensibin yavanlığı nedeniyle bitip birgün tükenmeye mahkûm olmuşlardır; yavanlığının ve bayağılığının ölü noktasına vardığında ise, natüralizm, kaçınılmaz şekilde, "sürrealizmin" iğrençliklerinin hayat bulmasına yol açmıştır; sürrealizm, sanatın, çürüyüp dağılma hâlindeki kadavrasından başka bir şey değildir veya daha doğrusu "infra-realizmden" (realizm altı) başka bir şey değildir; tam anlamıyla, natüralist lûsiferciliğin, şeytanî bir şekilde ortaya koyduğu sonuçtur. Tanrı'nın yarattıklarını taklit etme, hem de spiritüel olanı bir yana atıp yerine psişik olanı veya başka deyişle, evrensel olanı bir yana atıp bireysel olanı koyarak taklit etme niyeti sebebiyle, natüralizm, gerçekten de lûsiferiyen yapıdadır; özellikle şu şekilde ifade etmek de gerekir: Natüralizm, sembolün aleyhine olacak bir tutum içindedir. İnsan, normal olarak, yaratıcı eylemi taklit etmelidir, yoksa yaratılmış eşyayı değil; sembolik sanatın yaptığı, işte budur ve bundan da sonuç olarak ortaya, Tanrı'nın eserlerini gereksiz yere tekrarlamaya kalkışmayan, fakat onları gerçek bir örneksemeye uygun şekilde yansıtan ve eşyanın aşkın görünümlerini gözler önüne seren "eserler" çıkmaktadır; sanatın yeterli sebebi bundan ibarettir, tabii ki, konularının pratik faydası ayrı tutulmak kaydıyla. Burada, daha önce de belirttiğimiz gibi, metafizik anlamda bir ilişki zıtlığı söz konusudur: Tanrı'ya göre, yaratılmışlar, Kendisinin dışarlaştırmış bir görünümünü yansıtmaktadır; sanatçıya göre, eser ise, aksine, şahsen kendisi dışsal görünümünden başka bir şey olmayan "içsel" bir realiteyi yansıtmaktadır; Tanrı, kendi imajını yaratmaktadır, buna karşılık insan ise, en azından sembolik anlamda olmak üzere bir bakıma kendi özünü işleyip bir şekle büründürmektedir; prensipiyel plânda, içsel olan, dışsal olan vasıtasıyla tezahür etmektedir, ama tezahür etmiş plânda, dışsal olan, içsel olanı şekle kavuşturmaktadır; her türlü geleneksel sanatın yeterli sebebi, her ne olursa olsun, eserin, bir bakıma, onu vücuda getirmiş olan sanatçıyı aşıp geçen bir şey oluşudur (32) ve sanat, sanatçıyı, artistik anlamda yaratma sırrı vasıtasıyla, kendi İlâhî Özünün sahillerine ulaştırmaktadır.

## DİNLERİN YAYILIŞINDAKİ SINIRLILIKLAR

Konu dışına taşarak yaptığımız bu açıklamalardan sonra, şimdi de, dinî formların birlik ve tekliği konusunun en dolaysız ve en dolambaçsız görünümüne tekrar temas etmek istiyoruz: Şu anda, bu formlardan her birinin sembolik evrenselliğinin, mutlak anlamdaki evrenselliğin karşısında nasıl sınırlı bir şey gibi kaldığı hususunu ortaya koymak niyetindeyiz. İsa'nın kişiliği gibi kutsal olguları -ki bu olgular, zorunlu olarak ve tarifleri bakımından aşkın hakikatleri tezahür ettirmektedirler- konu edinen gerçek savlar, yapay biçimde kendi aşkın çerçevelerinin dışına çıkarıldıkları takdirde, gerçekten de az veya çok sahteleşmekte ve yanılgıya bürünmektedirler; bu çerçeve, Hristiyanlığa göre, sinesinde İsa'nın "Hayatın Kendisi" olarak anlaşıldığı Batı âlemidir. Bu çerçeve, modern kargaşa yüzünden kırılmış ve "insanlık", yüzeysel ve nicel bir tarzda olacak şekilde dış anlamda genişlemiştir; bu da, bir kısım insanların başka "İsa'lar" görmeye tahammül edememelerine, diğer bir kısmının ise, İsa'nın Mesih niteliğini inkâr etmek suretiyle, buna tamamen zıt düşen bir anlayışın içine düşmelerine yol açmıştır; âdetâ, başka güneş sistemlerinin keşfi karşısında bir kısım insanların, "Tek bir güneş mevcuttur, o da bizimkidir." deyişi, buna karşılık, diğer bir kısmının ise, bizim güneşimizin tek güneş olmadığını görerek, onun bir güneş olduğunu inkâr edişi ve böylece de, güneş müneş diye bir şey yoktur, çünkü hiç biri, bir ve tek değildir sonucuna varışı gibi bir durum ortaya çıkmıştır. Hakikat, her iki kaanatın arasında yatmaktadır: Bizim güneşimiz

pekâlâ "güneştir", ama sadece, merkezinde yer tuttuğu sis-  
tem için bir ve tektir; bir sūrū güneş sistemi mevcut olduğu  
için bir sūrū de güneş mevcuttur, bu da, bu güneşlerden her  
birinin, tarif bakımından, bir ve tek sayılmasına hiç de engel  
teşkil etmemektedir. Güneş, aslan, kartal, ayçiçeği, bal, am-  
ber ve altın güneşsel prensibin birer doğal tezahürüdürler ve  
her biri de, kendi düzeninde bir ve tektir ve sembolik anlamda  
olmak üzere mutlaktır; bu düzenleri çerçeveleyen ve onları  
kapalı sistem veya mikrokozmos türleri hâline getiren sınır-  
lar kaldırılır kaldırılmaz bu birlik ve teklik özelliğinin kaybo-  
luverışı ve böylece de bu "birlik ve teklikteki" nisbiliğin ortaya  
çıkıverışı vakası, bu tezahürlerin, güneşsel prensip ile özdeş-  
leşmeleri, ama bunların her biri ile ilgili düzenlerde ve bu dü-  
zenler uğruna olacak şekilde özdeşleşmeleri ve hepsi de kendi  
düzenlerinden başka şey olmayan düzenin imkânlarına elve-  
rişli niteliklere bürünerek özdeşleşmeleri vakasına ters düş-  
mektedir. İsa'nın, "Tanrı'nın Oğlu" değil, fakat sadece "Tan-  
rı'nın Oğullarından Biri" olduğu iddiası, bu duruma göre,  
yanlış bir iddiadır, çünkü kelâm bir ve tektir ve O'nun Teza-  
hürlerinin her biri de, özü bakımından, bu ilâhî tekliği yansı-  
tmaktadır.

İncil'deki bazı bölümler, kendisine karşı İsa'nın "güneş"  
rolünü oynadığı "dünyanın", Hristiyan uygarlığı için çok uy-  
gun yayılma ve yaşam alanı demek olan Roma İmparatorluğu  
ile özdeşleştiği hususunu dile getirmektedir: Bu metinlerde  
yer alan **"Gök altındaki her millet"** (Resullerin İşleri, 2/5, 11)  
ifadesi ile aslında Roma İmparatorluğunun sınırları dahilinde  
yaşamış olan halklar kastedilmektedir (33); aynı şekilde,  
**"Çünkü gök altında adamlar arasında verilmiş başka bir  
isim yoktur ki, onunla kurtulabilelim."** (Resullerin İşleri  
4/12) ifadesindeki "gök" kelimesi ile, yukarıda kastedilenden  
başka bir şeyin kastedildiğini iddia etmek yine imkânsız bir  
şeydir; bizzat Kelâmın sembolik adı olarak "İsa" ismi gerçi  
söylenmemektedir, ama bu, dünyada ancak tek bir ismin  
mevcut bulunduğu, yani ancak, insanlara kurtuluş imkânı-  
nı sunabilecek niteliğe sahip olan kelâma ait ismin mevcut  
bulunduğu anlamını taşımaktadır; bu ismin özellikle ifade  
ettiği ilâhî tezahür şöyle veya böyle de olsa veya başka bir de-

yişle, bu ezeli-ebedî ismin özel formu şöyle veya böyle de olsa, yani "İsa", "Buda" veya bir başkası kimliğinde de olsa durum hiç değişmemektedir.

Bu görüşler, gözler önüne, burada es geçemeyeceğimiz kadar önemli bir sorunu sermektedirler: Hristiyanlığın, çerçevesi önceden saptanmış olan normal yayılım alanının dışında çalışan misyonerlerinin faaliyetleri acaba temelden gayri meşru şeyler miydi? Bu soruyu şöyle cevaplandırmak gerekir: Gerçi bu insanlar, Batı'ya mensup diğer uygarlıkların bünyesindeki yayılışın, modern çağa özgü yoldan sapmadan kaynaklanmış olan ezici maddî üstünlüğe bağlı bulunmasının sonucu olarak maddeten anormal şartlardan yararlanmışlardır, ama faaliyet yöntemleri yine de, hiç değilse ilke bakımından, birer özveri örneği teşkil etmiştir; işte bu yüzden ki, bu yöntemin sübjektif gerçekliği mistik anlamını daima muhafaza edecek ve misyonerlere özgü faaliyetin objektif gerçekliğinden bağımsız kalacaktır. Bu faaliyetin, İncil kaynaklı oluşu sayesinde kazanmış bulunduğu pozitif görünümü, Hristiyanlık âlemini belirleyen sınırların dizginlenemez ölçüde ötelere yayılmış olması -ki bu durum zaten modern çağdan önce cereyan etmiştir, ama ancak istisnai bir anlamda ve bambaşka şartlar altında cereyan etmiştir- ve her türlü vahyin kaynağı konumundaki Kelâm demek olan evrensel Mesih siz Hristiyanlar değil, fakat İsa Mesihsiz Hristiyanlar sayılıp din değiştirmeleri zorunlu olmayan âlemlerin sınırlarına tecavüz edilmiş bulunulması nedeniyle gerçekten de tamamen kaybolup gidememiştir; ancak ne var ki, misyonerliğe özgü faaliyetin bu pozitif görünümü, objektif âlemde, ancak az veya çok istisnai hâllerde tezahür edebilmektedir, yani bu tezahür ediş olayı, aziz (veli) bir kişiden veya kutsal bir emanetten yayılmış spiritüel tesirin, herhangi bir mekâna ait olgu materyalizmi tarafından hafifletilmiş hâldeki otoklon (mahalli) spiritüel tesiri güç bakımından gerilerde bırakması gibi hâllerde olduğu gibi, Hristiyan dininin, bazı bireylerin özel anlayışına daha iyi şekilde cevap vermesi hâlinde de gerçekleşmektedir, ki bu durum, insanı yine de, az önce sözünü ettiğimiz bireylerde kendi geleneklerine has olan bir anlayış ile spiritüel türden veya başka türden olan ve de cevaplarını

şu veya bu şekil altında Hristiyanlıkta bulan özlemlerin mevcut bulunduğunu varsaymaya zorlamaktadır. Bu açıklamaların çoğu, şüphesiz, zıt anlamda ve Hristiyan olmayan geleneklerin lehinde olacak tarzda da geçerlidirler ve değerlidirler, ama şu farkla ki, o takdirde din değiştirme olayları enderleşmektedir ve bu durum Batının hiç de lehinde sayılamayacak sebeplerden ileri gelmektedir: Birinci sebep, Doğuluların Batıda koloniye de, "hamilere" de sahip bulunmayışları ve orada güçlü bir şekilde himaye görür türden misyon çalışmaları yapamayışlarıdır; ikinci sebep ise, Batılıların, imansızlığa, yabancı bir ruhaniyete kıyasla, çok daha kolay şekilde meyledişleridir (34). Misyonerlik faaliyeti konusunda dile getirilebilecek ihtiyat kaydına gelince, burada önemli olan husus, bu ihtiyat kaydının, bu faaliyetin dolaysız ve İncil'e uygun görünümünü kapsayamayacağını -ki bu görünüm, yukarıda dile getirmeye çalıştığımız anormal şartlardan kaynaklanmış olması gereken bir zayıflamaya ve hatta gözden düşüşe zorunlu olarak maruz bile kalabilmektedir-, fakat sadece, modern Batı yabancılığı ile olan aktif dayanışmasını kapsayabileceğini dikkatten uzak tutmamaktır.

Biz bu fırsatı, Batılıların Doğuda yeni yeni yayılmaya başladıkları çağda Doğuluların derin bir çöküş dönemine, ama modern Batıdaki zaafa düşüş dönemine hiç de benzemeyen - hatta bu dönem, prensip bakımından bir anlamda, Doğuya özgü zaafa düşüş dönemine taban tabana zıt düşen bir özellik bile taşımaktadır- bir çöküş dönemine çoktan girmiş hâlde bulunduklarını dile getirirken değerlendireceğiz; gerçekten de, Doğuya özgü zaafa düşüş olgusu, zamanla yıpranmış olan fizik bir organizmanın çöküp gidişi gibi pasif bir şeydir, buna karşılık modern çöküş olgusu ise, aktif ve bile bile yapılır türden bir olgudur, yani beyin ürünü denilebilecek türden bir olgudur, ki bu da, Batılıyı, kendini üstün görme yanılgısına düşürmektedir, şüphesiz bu üstünlüğün belli bir psikolojik plânda gerçekten de mevcut olabilmesi ihtimali pek zayıftır ve bu da, yukarıda sözünü etmiş bulunduğumuz yöntem farklılığından ileri gelmektedir; bu kendini üstün görüş olgusu, Doğunun spiritüel üstünlüğünün karşısında bir hiç değerine indirgenecek kadar göreceli ve yanıltıcıdır. An-

cak şunu söylemek mümkündür ki Doğudaki zaafa düşüş olgusunun temelinde "atalet", Batınının temelinde ise "yanılgı" yatmaktadır; bunları dayanışma ve zincirlemelik içine sokan etken, bunlarda mevcut bulunan tutku ögesinin baskınlığıdır; insanlığı bütünüyle içine çekmiş olan ve meydana çıkışı her türlü kutsal doktrin tarafından önceden bildirilmiş bulunan "karanlık çağın" temel etkeni işte bu baskınlıktır. Zaafa düşüş şekilleri arasındaki bu farklılık gerçi bir yandan bazı Doğulularla temasa geçmiş durumdaki birçok Batılıda uyanmış olan horgörünün - ki bu horgörü, ne yazık ki, her zaman, geleneksel Doğuya karşı duyulan kini andırır türden bir ön yargının ürünü değildir-, diğer yandan da, bir yığın Doğuluda Batı anlayışının bazı pozitif hatları karşısında uyanmış bulunan körü körüne hayranlığın ifadesidir, ama şurası da muhakkaktır ki, kadim Doğunun modern Batıya karşı duyduğu horgörü basit şekliyle psikolojik anlamda, yani göreceli ve tartışma götürür anlamda değildir, fakat aksine her açıdan haklılık arz etmektedir, çünkü kesin sonuca götürür nitelikli tek şey demek olan spiritüel gerekçelere dayanmaktadır. Düşünüş ve anlayış düzenine sadık Doğunun nazârında, Batının kaydetmiş bulunduğu "gelişmeler", her zaman için, kaçınılmaz yoksulluk ve çöküntüleri izale edeceğim diye boş yere debelenip duran kısır döngü türünden şeylerdir ve bunlar, hayata anlam kazandıran şeyin mahvı pahasına meydana gelmişlerdir.

Konu dışına taşar nitelik arz eden bu sözlerimizden sonra tekrar misyonerlik sorununa dönelim: Geleneksel bir formdan bir diğerine geçişin meşru sayılabiliş olgusu, bazı hâllerde gerçek anlamda dinden dönme (özellikle Hristiyanlıktan) olaylarının cereyanına hiç de engel olamamaktadır: "Dönme veya dönek" diye, geleneksel formunu, geçerli ve tutarlı hiçbir gerekçeye dayandırmadan değiştiren kişiye denmektedir; aksine, doğru yolu gösterir niteliğe sahip bir gelenekten bir diğerine "geçiş" söz konusu olduğu zaman ise, dayatılan gerekçelerin hiç değilse sübjektif bir geçerliği mevcuttur. Hiç şüphe yoktur ki, geleneksel bir formdan bir diğerine "öncekini terk etmeden", ezoterik elverişlilik, yani spiritüel elverişlilik nedeniyle geçmek de pekâlâ mümkündür; böyle

bir durumda, bu geçişi belirleyen nedenler sübjektif anlamda olduğu kadar objektif anlamda da geçerlidirler veya daha doğrusu, asıl anlamıyla sübjektif olan nedenler artık hiç de söz konusu olamamaktadır.

Daha önceki sayfalarda, hariciliğin yabancı dinî formlar karşısındaki durumunun, biri pozitif, diğeri ise negatif olan iki etken vasıtasıyla, yani ilkin, her vahyin özünde mevcut bulunan birlik ve teklik niteliği vasıtasıyla ve ikinci olarak da bu birlik ve tekliliğin dıştan gelir türden sonucu demek olan özel "çoktanrıçılığın" reddi vasıtasıyla belirlendiğini dile getirmiştik; bu iki faktörün, doğal denilebilir nitelikli sınırlarının dışında tam anlamıyla uygulanabilme özelliğini taşımadığını, onun için evrenselleştirilmek zorunda bulunduğunu, yani doğru yolu gösterir nitelikli her türlü geleneksel formda mevcut hâlde bulunan temel Gelenek Plânına oturtulmak zorunda bulunduğunu anlamak için, örneğin Hristiyanlık ele alınacak olursa, onu, normal yayılma alanının sınırları içine yerleştirmek yeterlidir, nitekim Hristiyanlık, bu normal yayılma alanının dışına, modern din değiştirme olayları hariç tutulacak olursa, ancak bir iki istisnâi durumda taşabilmiştir; başka bir ifadeyle şöyle diyebiliriz: Her yabancı geleneksel formun, bu birlik ve teklik ile "çoktanrıçılığın" reddini hak olarak ileri sürebileceğini ve bunu kendine vazife edinebileceğini anlamak şarttır; bu ifade, her geleneksel formun, özünde mevcut bulunan doğru yolu göstericilik ögesi sayesinde, Hristiyan deyimiyle "Ebedi Kilise" diye adlandırılabilen şeyin bir formu olduğu anlamını ortaya koymaktadır.

İnsana ait sınırlı imkânları dile getiren İlâhî Kelâmıda sözcüğün asıl anlamının, tarif bakımından sınırlı bir anlam demek olduğu konusunda daha fazla durmak istemiyoruz, yani sözcüğün asıl anlamının, İlâhî Murada uygun düşmesi gereken özel alanın sınırlarına takılıp kaldığı konusunda -ki bu muradın ölçütü, aslında, normal şartlar altında, eşyanın tabiatının ta kendisidir- daha fazla durmak istemiyoruz, bizim vurgulamak istediğimiz husus, mutlak bir kavramı ancak salt spiritüel anlamın üstlenip içerebileceği hususudur; "tüm kavimleri eğitip bilgilendirme" buyruğu, sözlük anlamlarındaki doğal sınırlılığı kişinin gözünden kaçamayan diğer

## DİNLERİN AŞKIN BİRLİĞİ

sözlere kıyasla daha fazla istisna teşkil etmemektedir, bu da şüphesiz, kişinin, bu sözlere mutlak bir anlam vermekte bir yarar görmeyişinden ileri gelmektedir; örneğin öldürme yasasını, sol yanağını uzatma buyruğunu, "dua sırasında lâfı uzatmama" veya yarın için tasaya düşmeme emrini hatırlayalım; ama Tanrı (İlâhî Hiyerarşinin Kutsal Kitap sunan kademesi: Çev. notu) bu emirlerin hangi sınırlar dahilinde geçerli olduğunu yine de açık ve kesin şekilde bildirmemiştir, oysa insan bu buyruklara, mantığına dayanarak, kayıtsızlık şartsızlık niteliğini pekâlâ yakıştırabilmektedir, tıpkı "tüm kavimleri eğitip bilgilendirme" buyruğu için yaptığı gibi. Gerçi konuyu bu şekilde dile getirdik, ama buna rağmen kelimesi kelimesine sözlük anlamı, belli bir derecede olmak üzere, sadece tüm kavimleri hak dinine çağırma emrinde değil, fakat ayrıca İsa'nın yukarıda değinmiş olduğumuz diğer sözlerinde de yer almaktadır; önemli olan husus, bu anlamı, muhtemel diğer anlamları bir yana atmadan yerli yerine oturtmayı başarmaktır. Tüm ulusları eğitip bilgilendirme ve onları böylece hak dinine sokma emrinin, kesin şekilde sadece, Hristiyanlık âlemi diye bir şey kurmayı hedeflemediği, fakat, ikincil derecede olmak üzere, ulaşılabilir her halka sunulabilir yapıda bir vaaz anlamına da geldiği hususu eğer bir gerçek ise, o takdirde sol yanağını uzatma emrinin, bazı spiritüel disiplin vakalarında sözlük anlamıyla ele alınması gerektiği de bir gerçektir; ama bu sonuncu yorum biçimi de, şüphesiz, tüm kavimleri hak dinine çağırma emrinin kelimesi kelimesine yorumu kadar ikincil dereceli bir yorum biçimi konumunda bulunmaktadır. Bu emrin ilk anlamını ikinci anlamından ayıran farkı açık seçik bir şekilde ortaya koymayı mümkün kılmak için, yukarıda örtüsünü biraz aralamış bulunduğumuz hususu hatırlatmakta yarar görüyoruz, yani ilk şıktaki hedefin, Hristiyanlık âlemi diye bir şey kurmayı hedeflemesi nedeniyle objektif bir hedef olduğu, buna karşılık ikinci şıktaki hedefin ise, yani yabancı uygarlıklara mensup kavimlerin hak dinine sokulması hedefinin ise sübjektif ve spiritüel bir hedef olduğu hususunu hatırlatmakta yarar görüyoruz; görüldüğü gibi, bu durumda, sıkıntıya katlanma vakasının tahakkuku için dayanaklık etmekten başka bir rol oynamayan içsel plân

dışsal plâna baskın çıkmaktadır. Bu ifademize itiraz etmek üzere İsa'nın şu sözünü öne sürenler çıkabilecektir: **"Ve Melekûtun bu İncil'i, milletlerin hepsine şahadet olmak üzere, bütün dünyada vâzedilecektir; ve son, o zaman gelecektir."** (Matta, 24/14); bunun şöyle yorumlanması gerekir: Eğer bu söz, sadece Batıyı değil de bütün dünyayı kastediyorsa, bu, bu sözün bir emir değil, fakat bir kehanet ifadesi olduğundan ve tahakkuk ettiklerinde, birbirlerinden farklı geleneksel âlemler arasındaki ayrılıkların ve gayrılıkların tamamen ortadan kalkmasını mümkün kılacak olan siklus şartlarına uygun düşüşünden ileri gelmektedir; başka bir ifadeyle şöyle denilebilir ki, Hindular için **Kalki-Avatara** ve Budistler için de **Bodisatva-Maitreya** demek olan "Mesih İsa", Ana Gelenegi (Tradition Primordiale: Gizli Doktrin: Çev. notu) ihya etmiştir.

Yukarıki satırlarda, Havarilere İsa tarafından verilmiş olan emrin, sadece Roma İmparatorluğunun hükümranlılık alanı ile sınırlı bulunduğundan söz etmiştik, ki bu sınırlar öyle keyfî şekilde oluşturulmuş değil, fakat umulmadık şekilde gerçekleşmiş sınırlardır; böyle bir sınırlandırılmışlık hâli, şüphesiz, Hristiyanlık âlemine özgü bir sınırlandırılmışlık hâli değildir: Örneğin, İslâmî yayılış da zorunlu olarak ve aynı sebepler yüzünden benzer sınırlandırılmışlığa maruz kalmıştır. Arap çoktanrıcularının hepsi gerçi başlangıçta İslâmdan veya ölümden birini seçmek zorunda bırakılmışlardır, ama bu ilke, Arabistan sınırlarının ötesine taşıdığı andan itibaren terk edilmiştir; böylece, "tektanrı" olmayan Hindular (35), asırlar boyunca Müslümanların egemenliği altında kalmışlardır, ancak ne var ki, egemen hükümdarlar, fetihlerinin ardından onları, Arap çoktanrıcularına uyguladıkları seçenek ile karşı karşıya bırakmamışlardır. Bir diğer örnek olarak, Hindu âlemine özgü geleneksel sınırlama anlayışını verebiliriz; metafizik ve kontamplâtif özelliğine dayanılarak evrensel olduğu iddia edilen Hinduizm, yine de, Samî dinlerinde eşî görülmedik derecede derinlik ve duruluk içermektedir; **Sana-tana-Dharına**, yani "Evrensel Yasa" veya başka deyişle, "Öze İlişkin Yasa", Samî dinlerine özgü kavramlar gibi bir özlemi değil, fakat olguların gözlemini dile getiriyor olması nedeniyle

## DİNLERİN AŞKIN BİRLİĞİ

statiktir, dinamik değildir: Samî kavramları, insanlara, henüz sahip bulunmadıkları gerçek imanı sağlama fikrinden hayat bulmuşlardır, buna karşılık Hindu anlayışı ise, yani Brahmanik gelenek ise, yabancıların henüz bilemediği, ancak kırıntıları hakkında bir fikir sahibi olabildiği, üstelik ç zünden saptırdığı ve hatta bazen yalan yanlış şekilde yorumladığı Öze Ait Hakikatin, Öze Ait Yasanın ta kendisidir; ama yabancıların din değiştirmesi yine de gereksiz bir şeydir, çünkü **Sanatana-Dharma**'dan yoksun kalmakla kurtuluştan yoksun kalmış olmamaktadırlar; ancak ne var ki, kendilerini Hindularınkinden daha az elverişli spiritüel şartlar içinde bulmaktadırlar; "barbarların" (yabancı din mensubu), tabii ki Hindu bakış açısından, **Yogi** veya hatta **Avatara** olmalarını ilke olarak hiçbir şey engelleyememektedir -gerçekten de Hindular hem Müslüman, hem Budist ve hem de Hristiyan azizlerini aralarında fark gözetmeden ululamaktadırlar, aksi takdirde **Mleka-Avatara** deyiminin onlar için hiçbir anlamı kalmazdı-, fakat azizlik hâli, Hindu olmayanlarda, son sığınağı kutsal Hint yurdu olan **Sanatana- Dharma**'nın sinesindeki kıyasla çok daha ender bir şekilde ortaya çıkmaktadır. (36)

Diğer yandan, İslâmın, Hint topraklarına nüfuzunun geleneksel açıdan gayri meşru bir tecavüz gibi anlaşılıp anlaşılamayacağı pekâlâ merak edilebilmektedir ve aynı soru, Çin'in ve Çin Hindistanının müslümanlaşmış bölgeleri için de sorulabilmektedir. Bu soruyu cevaplandırabilmek için, önce, biraz uzak ve dolaylı gibi görünen, ama burada değinilmesi şart olan düşünceler üzerinde durmak gerekir. Her şeyden önce şu hususun göz önünde bulundurulması bir gerekliliktir. Gerçi Hinduizm, spiritüel hayatı konusunda, tarihî varlığı boyunca karşı karşıya gelmek zorunda kaldığı sıklık (siklusa ait) şartlara kendini her zaman için uyarlayabilmıştır, ama kendine özgü "primordiyal" (temel, başlıca) niteliklerini muhafaza etmeyi de pekâlâ başarmıştır; bu özellikle, biçimsel yapısında görülmüştür ve eşyanın gücü sayesinde oluşan -kastların sonsuz sayıda denilebilecek derecede parçalara ayrılışı gibi- ikincil dereceli değişimlere rağmen gerçekleşmiştir; oysa, genel anlayışta gitgide daha da belirginlik ka-

zanmış olan tutku adlı öge, tam anlamıyla bir açıklık ve duruluk özelliği arz eden primordiyaliteyi, siklusun belli bir anından itibaren sollayıp geçer hâle gelmiştir ve bu durum, dünya beşeriyetinin her siklusunu yönetip yönlendirmiş olan güçten düşme yasasına uygun bir şekilde cereyan etmiştir; görüldüğü gibi, Hinduizm, o güncel ve hayati olma özelliğini, aslından uzaklaştıkça yitirmiştir ve geleneğin özünde bulunan primordiyalite ile gitgide daha da tutkuya bulanana anlayış arasındaki tutarsızlığı, tantrik ve bhaktik çalışma yöntemlerinin hayat buluşu gibi spiritüel anlamlı yeni düzenlemeler de giderememiştir, kastların parçalara ayrılışı gibi yeni uygulamalar da (37) her şeye rağmen, Hinduizmin terk edilip yerine, **Kali-yuga**'nın ikinci yarısına özel şartlara daha iyi uyartılmış yapıya sahip geleneksel bir formun ikame edilmesi yine de asla söz konusu olmamıştır, çünkü Hindu âleminin, kökten ve bütünüyle denilecek türden bir değişime hiç de ihtiyacı yoktur, çünkü **Manu Vaisvata** vahyi, oraya ait uygarlığın, yaşayacağını diye ayak dirediğini teyit eden güncelliğini veya canlılığını yeterli ölçüde koruyabilmektedir; ama ne olursa olsun, Hinduizmin, bütün hâlinde canlı veya günceldir diye nitelendirilen, ama ikincil dereceli görünümünün bazılarında hiç de öyle bir durum arz etmeyen tuhaf ve akıl almaz türden bir konum sergilediğini kabul etmek gerekir. Bu gerçeklerin her ikisi de sonuçlarını dış âlemde göstermektedir: Hinduizmdeki diriliğin, hayatiyetin sonucu, Budizme ve İslâma karşı gösterilmiş alt edilemez türden bir direniş şeklinde ortaya çıkmıştır, buna karşılık, ondaki güçten düşüşün sonucu ise kesinlikle, gelip geçici Budizm dalgasının ardından meydana çıkan İslâm Uygarlığı dalgasının Hint topraklarına yayılışı ve oraya kök salışı şeklinde meydana gelmiştir.

Fakat İslâmın Hintteki mevcudiyeti, onun, büyük vahiylerin en yenisi' (38) olması nedeniyle, "karanlık çağın" şu son bin yılına özgü genel şartlara Hinduizme kıyasla daha iyi uyartılır durumda bulunuyor oluşu şeklinde açıklanmamalıdır sadece -ki bu son bin yıl, insanlarda tutku adlı ögenin baskınlık kazanmış olması ile dikkati çekmektedir- bu konuda ayrıca şu düşünceler de göz önünde bulundurulmalıdır:

Siklusa özgü güçten düşüş hâli, genel anlamda bir muğlaklığa yol açtığı gibi, ayrıca, halkların ve özellikle de onların alt tabakalarının nüfus açısından dikkati çeker ölçüde artışlarıyla da atbaşı gitmektedir; nitekim, sözü geçen güçten düşüş hâli, sosyal topluluğun bünyesinde, kökene ait özellik ve niteliği hiç değilse sembolik anlamda ihya etmek üzere faaliyet göstermiş olan tamamlayıcı ve telâfi edici kozmik bir eğilim anlamını taşımaktadır: En başta şu husus belirtilmelidir ki, bu sosyal topluluğu istisnalar yanıp patlatmıştır ve bu da, bir bakıma, onun miktar açısından gösterdiği artışa paralel bir anlamda cereyan etmiştir, sanki söz konusu toplumun içerdiği nitel öge (arı varlığa yaraşır yapıdaki "satvik" öge), bütün dikkatini, nicel anlamda genleşmenin telâfi edici etkisiyle, özel hâller üzerinde topluyormuş gibi; ikinci sırada ise şu söylenebilir ki, spiritüel vasıtalar, gelişmiş durumda bulunan ve özelemleri ciddi olan kimseler için gitgide daha da kolay ve rahat yararlanılır şeyler hâline gelmişlerdir, yine bu da, aynı kozmik telâfi yasasının eseridir; bu yasa devreye girip müdahalede bulunmaktaysa, bu sinesinde kastların önem taşıdıkları beşerî siklusun sona yaklaşmış bulunmasındandır ve bu yüzden de, söz konusu telâfi sembolik anlamda ve belli ölçüler dahilinde olmak üzere, sadece kastları, kökenlerindeki hâllerıyla ihya etmeyi değil, fakat ayrıca insanlığı, kastların kuruluşundan önceki hâliyle ihya etmeyi de hedeflemektedir. Bu düşünceler, İslâmın Hintteki pozitif ve ihya edici rolünü göstermeye yetmektedir sanırım: İlk olarak, İslâm, Hindu geleneğinde, yukarıda bir nebze değinmiş bulunduğumuz yeni siklusa özgü şartlar yüzünden artık "yerli yerinde olma" niteliği arz edemez hâle gelmiş olan öğeleri -ki burada biz, özellikle, yüksek kastlara ait bulunan öğeleri, yani **Dvij**ların düşünüyoruz- kendi bünyesi içine alıp eritmiştir; ikinci sırada şunu söylemek gerekir ki, İslâm, kendi bünyesi içinde, aşağı kastların, daha sonra bir çeşit primordiyal kayıtsızlıkla ihya edilecek olan seçkin öğelerini de eritmiştir. Formunun ve spiritüel vasıtalarının basitliği sayesinde, İslâm, daha eski uygarlıklarda meydana gelmiş olan çatlakları doldurmak ve yahut da bu uygarlıkların çatlaklarındaki yıkıcılık tohumlarını yakalayıp nötrleştirmek üzere tanzim edilmiş eşsiz araç

konumunda bir dindir; bu dinlerin etki alanları, kısmî bir anlamda olmak üzere, İslâmın yayılma alanının içine düşmüşlerse işte bu yüzden düşmüşlerdir.

Sorunun hiçbir yanını ihmal etmemek için, bu düşüncelere şimdi de şu şekilde değinmek istiyoruz, aynı şeyleri tekrarlama pahasına da olsa bunu yapacağız: Brahmanik imkân, sonunda tüm kastlarda birden ve hatta **Şûdra**'larda bile tezahür etmek zorunda kalmıştır ve bu, her zaman olduğu gibi salt analogik bir tarzda değil, aksine dolaysız bir tarzda cereyan etmiştir; evet, böyle cereyan etmiştir, çünkü başlangıçta "bölüm" hâlinde bulunmakta olan aşağı kast, siklusun sonuna doğru, bir "bütün" hâline dönüşmüştür ve bu bütün de, sosyal bir bütünü andırmaktadır; bu bütünün üstün nitelikli öğeleri, bir bakıma, "normal istisnalar" hükmünde şeylerdir. Başka bir ifadeyle belirtmek gerekirse şu söylenebilir ki, kastların bugünkü hâli, kastlar arasındaki entelektüel farklılıkların gitgide daha da azalması nedeniyle, başlangıçtaki belirsizliğin hatlarını, sembolik anlamda ve belli bir ölçüde olmak üzere, yeniden ortaya çıkarıyor gibidir; sayıları son derece artmış bulunan aşağı kastlar, gerçekten de bütün bir halkı temsil etmekte ve bunun sonucu olarak da insana ait tüm imkânları içermektedir, buna karşılık, sayıları aynı oranda artış göstermemiş olan yukarı kastlar ise, "En iyinin bozuşmaya uğraması, en kötü şeydir." deyiminde dile getirildiği kadar önemli olan bir güç yitiriş olgusunun ıstırabı içindedirler. Her türlü muğlâklığı izale etmek üzere şu hususu yine de vurgulayalım ki, aşağı kastlara ait üstün nitelikli öğeler, "kuralı teyit eden istisnalar" olma özelliklerini, ortaklaşma ve soyaçekim açısından, yine de muhafaza etmektedirler ve bu yüzden de yukarı kastlara meşru olarak karışmamaktadırlar, fakat bu durum, normal hâlde soylu kastlara tahsis edilmiş bulunan yollar için gerekli niteliklere bireysel olarak ulaşmalarına hiç de engel olamamaktadır. Binlerce yıldan beri bir denge etkeni olarak hizmet görmüş olan kast sistemi, böylece, **maha-yuga**'nın sonunda, yeryüzü ortamındaki dengesizlik misali bir dengesizliğin içine düşmüş ve zorunlu olarak çatlamalara maruz kalmıştır; bu çatlakların dile getirdiği pozitif görünüme gelince, bu durum yine, İbn Arabî'nin, Pey-

## DİNLERİN AŞKIN BİRLİĞİ

gamber'in muhtelif hadislerine dayanan ve ahir zamanda cehennem ateşinin soğuyacağına dair olan sözü söylerken kafasından geçirmiş olduğu aynı kozmik telâfi yasasının eseri-  
dir; Peygamber'e, İslâmın başlangıçta farz kıldığı hususların onda birini ahir zamanda yerine getirebilecek olanların kurtuluşa ereceklerini söyleten etken de yine aynı yasadır. Yukarıdan beri söyleye geldiğimiz hususlar, şüphesiz, sadece Hindu kastlarını değil, fakat tüm beşeriyeti de kapsamaktadır; diğer yandan, Hinduizmin dış yapısında belirmiş olduğundan söz ettiğimiz çatlakları andırır çatlaklar, her geleneksel formda şu veya bu derecede de olsa muhakkak belirmiştir.

Budizm ile İslâm arasında Hinduizme ilişkin olarak mevcut bulunan işlevsel benzerliğe gelince -ki her iki gelenek, Hinduizme oranla, aynı negatif ve aynı pozitif rolü oynamışlardır-, mahayanist veya hinayanist demeden Budistlerin hepsi de, tam anlamıyla bunun şuurundadırlar, çünkü Hindu-  
ların maruz kaldıkları Müslüman işgalini onlar, kendilerine Hindu-  
ların reva görmüş olduğu eziyetlerin cezası olarak anlamaktadırlar.

Müslüman yayılcılığının önemli bir görünümünü ortaya koyabilmek için baş vurulması şart olan bu konu dışı ifadelerden sonra, şimdi tekrar daha büyük öneme sahip bir diğer soruna değinmek istiyoruz, yani beşerî olaylara ilişkin ilâhî sıringalarda saklı bulunan anlam ikiciliği soruna değinmek istiyoruz; bu ikicilik, "İsa-Mesih" isminin kendisinde bile simge hâlinde mevcut bulunmaktadır: "İsa" ismi, tıpkı "Gotama" ve "Muhammed" isimleri gibi, ruhun sınırlı ve izafi görünümünü ifade etmekte ve bu tezahürün dayanağını belirtmektedir; "Mesih" ismi ise, tıpkı "Buda" ve "Resulallah" isimleri gibi, bu tezahürün evrensel gerçeğini, yani Kelâmı, olduğu hâliyle dile getirmektedir; ve bu görünüm ikiciliği -ki ilâhiyat, bu durumun tüm sonuçlarına ulaşabilecek bir bakış açısına sahip olamamıştır-, Mesih'in "beşerî tabiatı" ile "ilâhî tabiatı" arasında yapılacak ayrırında ortaya çıkmaktadır.

Havarilerin, Mesih'i ve kendi misyonlarını mutlak anlamda biliyor ve tanıyor olmaları hususu, bu konuda herhangi bir entelektüel sınırlandırılmışlıktan söz edilemeyeceğini

anlamak bakımından önem taşımaktadır ve Roma topraklarında Mesih'in ve kilisesinin biricik olma, dolayısıyla da "kısmen mutlak" olma özelliğine sahip bulunduğu hususunu göz önünde bulundurmamak şarttır. İçerdiği terimler açısından bir çelişki görünümü arz eden ve mantiken öyle de olan bu ifade yine de bir gerçeğe karşılık gelmektedir: Mutlak, "zatına mahsus hâliyle" izafî olanda da tecelli etmek zorundadır ve bu tezahür ediş olgusu, o takdirde, diğer izafiliklere kıyasla "kısmen mutlak" sayılacaktır; örneğin, iki yanlış arasındaki fark, en azından gerçeği yansıtmıyor olmaları açısından -ki bunlardan biri, diğerine kıyasla daha az veya daha çok saçmadır-, her zaman için izafidir; yanlış ile hakikat arasındaki fark ise aksine, mutlaktır; ama kısmî anlamda mutlaktır, yani izafilik sınırlarının dışına çıkılamamaktadır. Çünkü yanlış, hakikati az veya çok da olsa itham eden bir inkâr olması nedeniyle, kesin şekilde hakikatten bağımsız kalamamaktadır; başka şekilde ifade etmek gerekirse şöyle denilebilir ki, yanlış, pozitif bir yanı olmaması nedeniyle eşit derecede ve tam bir bağımsızlıkla, hakikate karşıt düşemez. Bu ifade, bize, "mutlak anlamda izafî" bir şeyin niçin mevcut bulunamayacağını pek güzel bir şekilde anlatmaktadır: Böyle bir şey olsa olsa hiçlik demek olurdu, hiçlik denilen şey de hiçbir şekilde mevcut değildir.

Mesih'in ve kilisesinin, Roma topraklarında biricik olma, dolayısıyla da "kısmen mutlak" olma özelliğine sahip olduğundan söz etmiştik; başka bir ifadeyle belirtmek gerekirse şu söylenebilir ki, Mesih, insanlığın kurtuluşu ve kilise kavramlarının prensipiyel, metafizik ve sembolik birliği, dünya plânı üzerinde zorunlu olarak hep özdeksel (maddî) birlik anlamıyla ele alınmıştır. Havariler, her olgunun tarif olarak kapsadığı metafizik sınırları kesin olarak belirtmek ve bunun sonucu olarak da olgular alanında geleneksel evrenselliği dikkate almak zorunluluğunu duymamışlarsa, bu hiç de, onların spiritüel bilimlerinin, bu evrenselliğe ait bilgiyi, yani belli olağan işlerdeki muhtemel uygulamalarında güncelleştirilmemiş olan bilgiyi, prensipiyel hâliyle, içermiyor oluşlarından ileri gelmemiştir; aynı şekilde, daireyi görebilen bir göz, her türlü formu, bu formlar halen mevcut bulunmasalar ve

nazar sadece daire üzerinde etkili olsa bile, yine de görebilecektir. Havariler veya bizzat Mesih, Buda gibi bir varlığı görselerdi acaba ne derlerdi sorusu son derecede abes bir sorudur, çünkü böyle şeyler hiçbir zaman meydana gelmeyecek türden şeylerdir, çünkü bunların cereyanı hâlinde kozmik yasalara ters düşülmüş olurdu; farklı uygarlıklara mensup büyük aziz ve veliler arasında cereyan etmiş karşılaşma ve görüşme olaylarından söz edildiği hiçbir zaman işitilmemiştir demek, herhalde pek cüretkârca bir şey olamaz. Havariler, avraları içine giren âlemde yegâne gruptular; onların faaliyet menzilleri dahilinde gerçi Essenî, Fısagorcu veya başka inisiye grupları da mevcuttu, ama bu azınlıklardan yayılan seyrek ışınlar, Hristiyanlığın ışığı içinde âdeta boğulup gitmişti ve Havariler ayrıca bu "salih" insanlar ile uğraşmak zorunda da kalmamışlardı, çünkü İncil'de: **"Çünkü ben salihleri değil, ancak günahkârları çağırmaya geldim."** (Matta 9/13). Farklı bir bakış açısından, ama aynı geleneksel dışlama ilkesini içeren bakış açısından ele alarak, Hristiyan yayılmacılığının öncüsü sayılan Pavlus -ki İslâm'da, onun oynadığı role benzer rolü daha sonra Ömer oynamıştır- vahiy kurumuna ait son formun alanı dahiline sızılmaktan kaçınmıştır, ki bunda da, İncil'deki Resullerin İşleri adlı bölümde yer alan ve anlaşılması güç bir görünüm arz eden öğüdü rehber edinmiştir: **"Ruh-ül Kudüs tarafından Asya'da kelâmı söylemekten men edilmiş olduklarından Frikyâ ve Galatya diyarından geçtiler. Misya karşısına geldikleri zaman Bitinya'ya gitmeye çalıştılar; ve İsa'nın ruhu onlara izin vermedi; Misya'dan geçip Troasa indiler."** (16/6-8); biz, bu yayılma alanlarına ait sınırların hiç de politik sınır özelliği taşımadığı hususu üzerinde ısrar etmeyip - ki kolayca tahmin ettiğimiz basit itirazlar, görüşümüze ilişkin alan için geçerli değildirler-, Jantilerin Havarisi olan Pavlus'un Batıya dönüş olayının, İslâma kıyasla olduğundan ziyade Hristiyan âleminin sınırlanmış durumuna kıyasla, sembolik açıdan daha az bir değer taşımakta olduğu hususunu belirtmekle yetineceğiz; diğer yandan, bu olayın anlatılış tarzı, yani Ruh-ül Kudüs'ün ve "İsa'nın Ruhunun" müdahalesine ilişkin ifade tarzı, hak dini-ne çağırmada gösterilmiş olan çekimserlik ile Havarinin anı

dönüşünün, prensipiyel seviyede olmayan zahirî gerekçelerden başka bir şeye dayanmadığını ve bu dönüşün Havarilerce yapılmış olan diğer seyahatlerle mukayese edilecek türden bir dönüş olduğunu kabul etmemize imkân vermemektedir (39) ve nihayet, ruhun müdahalede bulunduğu yerin "Asya" diye adlandırılmış olması hususu ise, söz konusu edilen şartlara ayrı bir sembolik nitelik kazandırmaktadır.

## TEKTANRICILIĞIN ÜÇ ÖĞELİ GÖRÜNÜMÜ

Dinî formların aşkın birliği konusu, tektanrıcı diye anılan üç büyük din arasındaki karşılıklı ilişkilerde özellikle eğitici bir tarzda ortaya çıkmaktadır, çünkü bu dinler, birbirleriyle bağdaşmaz nitelik arz eden haricilikler hâlinde tezahür etmişlerdir; ama her şeyden önce, "sembolik hakikat" ve "objektif hakikat" diye adlandıracağımız kavramlar arasında açık seçik bir ayırım yapmak zorundayız; bu bakımdan, örnek olarak gözler önüne, Hristiyanlık ile Budizmin bir bakıma sinesinden çıkmış oldukları Yahudilik ve Hinduizm gibi geleneksel formlara ilişkin kanıtları sereceğiz. Nitekim bu kanıtlar sembolik anlamda birer hakikattirler, yani reddedilmiş olan formlar, sembolik anlamda hakikat olma niteliğine, şahsen kendi içlerinde ve özlerine ait hakikatleriyle değil, fakat sadece, kısmî bir gerilemeden kaynaklanmış bulunan falan veya filân önemsiz ve negatif görünümleriyle ele alınıp tasarlandıkları takdirde bürünmektedirler; buna göre, **Veda**'nın reddi, bu kutsal metin, sırf Buda devrinde pek itilmiş kakılmış, çevreye pek yayılmış verimsiz bir bilginin sembolü olarak anlaşılmış olması nedeniyle pekâlâ bir hakikat sayılabilir, aynı şekilde, Yahudi Yasasının (şeriat) Pavlus tarafından reddi de, bu yasa, spiritüel hayata hiç değinmeyen bir Ferisi şekilciliği olduğu için yine bir hakikattir. Eğer yeni bir vahiy, bu şekilde, daha eski bir kökene ait geleneksel değerleri küçümsüyor ve onların değerini düşürüyorsa, bu, onun diğerlerinden bağımsız durumda bulunmasından ve onlara muhtaç olmamasından ileri gelmektedir, çünkü o, bu değerlerin karşılıklarına sahiptir ve kendi kendine yetmektedir.

Bu hakikat sayma anlayışı, pekâlâ, bir geleneksel formun kendi bûnyesi içinde de uygulanabilir. Örneğin, Lâtin ve Yunan kiliseleri arasındaki karışıklık konusunda: Nitekim "şizm" (dinin aslından ayrılma), kiliselerin öze ilişkin gerçeğini etkileyemeyecek kadar sınırlı bir şeydir. Kiliseler arasındaki şizm, -ki bu şizm, Şiiliğe hayat kazandırmış olan Müslümanlar arasındaki şizmden bile öte değildir- şöyle veya böyle görünse bile yine de asla bireysel iradelerin eseri değildir; bu şizm, içten değil fakat dıştan parçaladığı dinin kendi tabiatından kaynaklanmaktadır; dinde egemen bulunan anlayış biçimi, etnik ve başka imkânlarla uygun olarak, bireylerden, farklı fakat daima geleneğe bağlı bir tutum içine girmelerini pekâlâ isteyebilmektedir; ama dinleri hem içten hem de dıştan parçalayan -fakat bunu gerçek anlamda yine de başaramamaktadır, çünkü yanlış, hakikatin bir bölümü değildir- ve şekil bakımından bir ve tek hakikatin diğer görünüşleriyle basit anlamda bağdaşmaz nitelikli olmakla kalmayıp ayrıca kendinden yalan yanlış şeylerden ibaret bulunan sapkınlıklar için, yani dinin temel ilkelerinden sapışlar için durum aynı değildir.

Şimdi de dinlerin bütûn hâlindeki spiritüel ve sıklık homojenliği sorununa bir göz atalım: Yahudiliği, Hristiyanlığı ve İslâmî, yani Samî anlayış biçimine sahip olan dinleri içine alan tektanricilik kurumu, İlâhî Birlik ve Tekliğe ilişkin olan dogmatik bir anlayış temeli üzerine oturtulmuştur; bu anlayış biçimi dogmatik özelliklidir diyorsak, bu, onun her türden başka görüşü dışlama tutumu içinde bulunduğunu özellikle belirtmek istediğimizdendir, yoksa dogmaların var oluş nedeni hükmünde bulunan haricî anlamlı uygulama imkânsız hâle gelirdi. Dinî formların hayatîyeti için yine de gerekli olan ve haricî anlayışın özündeki sınırlandırılmışlığın temelinde yatan şeyin, bu kısıtlılık hâli olduğunu daha önce de belirtmiştik; başka bir ifadeyle şöyle de diyebiliriz ki, bu anlayış biçimi, ötekilerden kesinlikle, kendi alanı içinde yer alan zıt görünümlü formlara sahip kavramların bağdaşmazlığı olgusu açısından ayrılmaktadır, buna karşılık, salt metafizik veya inisiyatik doktrinlerdeki zıt görünümlü açıklamalar ise hiçbir surette ne birbirlerine ters düşmektedirler ne de birbirlerini rahatsız etmektedirler (40).

## DİNLERİN AŞKIN BİRLİĞİ

Bu tektanrıci gelenek, başlangıçta, Samî grubunun göçebe kolunun tamamına ait bulunmaktaydı, yani İbrahim'den kaynaklanmış olan ve biri İshak, diğeri de İsmail kaynaklı iki bölüm hâlinde ayrılmış bulunan göçebe kolunun tamamına ait bulunmaktaydı; tektanrıcilik, Yahudilik havasına, Musa'dan sonra bürünmüştür; İbrahim kökenli gelenek İsmaililerin elinde bulanıklaşıp karardığı sırada, tektanrıcilığa kudretli bir dayanak sağlama görevi Musa'ya verilmiştir, o da tektanrıçılığı, daha sonra onun muhafızlığını üstlenecek olan İsrail kavmine mal etmiştir; ama gerekli ve umulmadık derecede mutluluk getirici bir şey olmasına rağmen, bu uyarılama işlemi, eninde sonunda dış formun kısıtlanmasına yol açmıştır, bunda, her kavmin özünde mevcut bulunan özerkleşme eğilimi önemli bir rol oynamıştır. Rahatça şu söylenebilir ki, Yahudilik, tektanrıçılığı kendi bünyesinin içine almış ve İsrail'in malı hâline getirmiştir, öyle ki İbrahim'in mirası, bu görünümüyle, o zamandan itibaren, her türlü ikincil dereceli uyarlamaların ve Musa Yasasında yer alan ritüel ve sosyal nitelikli her türlü sonuçların ayrılmaz bir parçası hâline gelmiştir.

Yahudiliğin bünyesinde bu tarzda kanalize ve kristalize edilmiş olan tektanrıcilik, bu hâliyle, bir bakıma tarihî bir nitelik kazanmıştır, ama bu sözcüğün sırf genel ve dış anlamıyla ele alınmaması gerekir, çünkü o takdirde, İsrail'in kutsal niteliği ile bağdaşamaz türden bir yorumda bulunulmuş olur; Musa tektanrıçılığını, Tufan öncesi peygamberlerinin tektanrıçılığından, dış anlamda olmak üzere, ayırt etmeyi mümkün kılan şey, temel geleneğin bu tarzda söğürülmüş hâlde bulunuşudur, ama bu ayrım, şüphesiz, doktrinal alanın konusu değildir. Yahudiliğin bu tarihî niteliği, tabiatı icabı, en azından aynı form altında ilk tektanrıçılığın özünde bulunmayan ve daha sonra da Mesih kavramı hâline dönüşmüş olan bir sonuca zemin hazırlamıştır; görüldüğü gibi, bu kavram, olduğu gibi Musa şeriatinden kaynaklanmıştır.

İlk tektanrıcilığa ilişkin bulunan şu birkaç bilgiyi, yani onun Musa tarafından uyarlanması, Yahudilik tarafından söğürülüşü ve Mesih'e ilişkin görüş hâlinde somutlaştırılışı gibi konuları ortaya koyduktan sonra artık, Hristiyanlığın, tek-

tanrıcılık siklusu içindeki organik rolüne ilişkin görüşlerimizi sunabiliriz. Şunu rahatça ifade edebiliriz ki, Hristiyanlık, kendi payına, tektanrıcılığın tüm doktrinal mirasını Mesih'e ilişkin görüş içinde eritip kendine mal etmiştir, bunu yapmakta kendini de haklı görmüştür, çünkü kendini hep Yahudi formunun meşru sonucu gibi kabul etmiştir; tektanrıcılığa kaynaklık etmiş olan İlâhî İradeyi kendi kişiliğinde tecelli ettirmek zorunda kalmış olması nedeniyle, Mesih, misyonunu tam hakkıyla gerçekleştirme imkânını sunamamış olan formu zorunlu olarak sollayıp geçmiştir; ara geçişi sağlar yapıya sahip bir formdaki çözülme ve çürümeyi gerçekleştirebilmek için, daha önce de belirttiğimiz gibi, onun Mesih olarak, geleceğin özünde bulunan yetkiyi yüksek düzeyde kullanması şarttır, ki bu konuda o, son söz olma konumuna ulaşmıştır; Musa'dan daha öteye geçmek ve İbrahim'den daha önceye dönmek zorunda kalmışsa, bunu, işte bu yüzden yapmıştır: İncil'de bu konuya ilişkin olarak yer almakta olan teyitler, Mesih ile Tanrı arasındaki "zorlayıcı neden" özdeşliğini pek güzel bir şekilde ortaya koymakta ve Mesih'in tanrısallığını inkâr eden bir Hristiyanlığın kendi var oluş nedenini de inkâr etmiş olacağını yine pek güzel bir şekilde dile getirmektedir.

Yukarıda, Mesih'in "avatar gibi" kişiliğinin, tektanrıcı doktrini bütünüyle soğurup kendine mal ettiğinden söz etmiştik, bu durum, Mesih'in, bazı bakımlardan ve bazı ölçüler dahilinde olmak üzere, sadece tarihi Yahudiliğin sonu olmakla kalmayıp, ayrıca, tektanrıcılığın dayanağı ve İlâhî Kişiliğin mabedi de sayılması gerektiği anlamını taşımaktadır. Mesih'in bu aşırı ölçüdeki tarihi müspetliği, geleneksel forma sınırlılık getirmekten yine de geri kalmamıştır, nitekim aynı durum, sinesinde İsrail'in, daha sonra Mesih tarafından üstlenilecek olan başrolü oynadığı Yahudiliğin de başına gelmiştir, ki bu rol, tektanrıcılığın bütününe kıyasla, zorunlu olarak, sınırlı kalmıştır; işte tam o anda da, aşağıda, İslâmın, tektanrıcılık siklusundaki konumundan ve anlamından söz edeceğimiz müdahalesi devreye girmiştir (41).

Ama bu konuya değinmeden önce, yukarıda ele alıp işlediğimiz sorunun bir başka görünümünü de ortaya koymak

zorundayız: İncil'de İsa şöyle demektedir: "**Şeriat ve peygamberler Yahya'ya kadar idi; o zamandan beri, Tanrı'nın melekûtu müjdeleniyor ve herkes ona zorla giriyor.**" (Luka, 16/16); diğer yandan, İncil'de yine, İsa'nın ölüm anında mabet perdesinin boylu boyunca yırtıldığından söz edilmektedir, bu da, İsa'nın gelişiyile birlikte Musa şeriatinin sona erdiği anlamına gelmektedir; buna pekâlâ, İlâhî Kelâm olması nedeniyle, Musa şeriatinin yürürlükten kalkması söz konusu olamaz, nitekim Maymonid de (Yahudi tanrıbilimci) "Bizim Torahımız (Musa şeriatı) ebedî niteliklidir, ona ne bir şey eklenbilir ne de ondan bir şey eksiltilebilir." demiştir şeklinde itirazda bulunulabilecektir; peki, o takdirde, Musa şeriatinin veya daha doğrusu, onun dünyasal hayatına ait anlı şanlı dönemin yürürlükten kaldırılış konusu ile Musa vahyinin ebediliği konusu birbirleriyle nasıl bağdaştırılabilecektir? İlk olarak, bu yürürlükten kaldırılış olgusunun, -tabîî ki söz konusu edilen buyrukta bu husus reel anlamda ifade edilmişse- pekâlâ rölâtif bir şey olduğunu anlamak gerekir, buna karşılık, Musa şeriatinin özündeki gerçeklik ise mutlaktır, çünkü ilâhidir; bir vahyin yürürlükten kaldırılış konusuna zorunlu olarak engel teşkil eden şey, en azından onun doktrinal ve ritüel formu hayatîyetini devam ettirdiği sürece, işte bu ilâhî nitelik faktörüdür; Musa şeriatı için de durum aynı olmuştur, öyle olmasaydı İsa onun ruhuna uygun düşmezdi (42). Musa şeriatinin İsa tarafından yürürlükten kaldırılış olgusu, bir ilâhî arzudan kaynaklanmıştır, ancak ne var ki, Musa şeriatinin el sürülemez niteliğe sahip sürer giderliği (beka) hususu, kendiliğinden İlâhî Özden sadır olmuş bulunması nedeniyle çok daha derin anlamlı bir şeydir; yukanda söz konusu ettiğimiz arzu, işte bu Özün özel tezahüründen başka bir şey değildir, tıpkı dalganın, tabiatını değiştirmeyi başaramayacağı suyun özel bir tezahürü oluşu gibi. İsa tarafından tezahür ettirilmiş olan ilâhî arzu, Musa şeriatinin ancak özel bir niteliğini etkileyebilmiştir, yoksa "ebedilik" niteliğini değil; bunun sonucu olarak da, bu ilâhî kişilik, İsa'nın maddî varlığı, Kudûs mabedinde bulunan ve yasa levhalarını barındıran mekânı terk etmiş olmasına rağmen, İsrail'de daima mevcudiyetini sürdürmüştür, ama bir sunakla sınırlandırılmış

olup sürekli yanar durumda muhafaza edilen bir ateş gibi değil, fakat ateşi, sürekli şekilde onu tezahür ettirmeden düşünce içinde içeren ve onu periyodik anlarında veya ara sıra denilecek bir anlamda tezahür ettirebilen bir çakmak taşı gibi sürdürmüştür.

Tektanrıcılık, Yahudilik ve Hristiyanlık ile birlikte, bu iki forma kıyasla mecburen kendisi de çelişkili olan İslâmın âdetâ özetlemiş bulunduğu, ama Yahudiliğe ve Hristiyanlığa özgü olan bu çelişikliği, bütün hâlinde tomurcuklanıp çiçekleniş ve tahakkuk ediş sürecinin sonunu belirlemiş olan bir sentez içinde ahenktar hâle getirmek suretiyle özetleniş bulunduğu birbiriyle çelişik durumdaki iki büyük ifadeyi içerir hâle gelmiştir; bu durum, İslâmın, söz konusu edilen bu iki geleneksel akımın üçüncü görünümü olduğu ifadesi ile de teyit edilmiştir, yani İslâm, bağdaşım sayısı demek olan 3 sayısını temsil etmektedir, buna karşılık 2 sayısı ise almasıklık ifade etmekte, kendi kendine yetmemekte ve de ya öğelerinden birinin diğeri tarafından söğürülüp özümsemesiyle birlik ve bütün hâline dönüşmek ya da bu birlik ve bütünlüğün, yeni bir birlik ve bütünlük meydana getirmek suretiyle yeniden yaratmak zorunda kalmaktadır; birlik ve bütünlüğün bu iki oluşum şekli, kesinlikle, bir yandan sinelerinden çıkmış olduğu, diğeri yandan da kendini İbrahim'in arı tektanrıcılığı hâline indirgemek suretiyle geçersiz kıldığı Yahudilik-Hristiyanlık çelişkisine getirilmiş çözüm şeklinin temsilcisi konumunda bulunan İslâmın işlevidir. Bu bakış açısından bakıldığında İslâm ile Hristiyanlığı reddetmeyen bir Yahudilik veya Yahudiliği inkâr etmeyen bir Hristiyanlık arasında pekâlâ bir karşılaştırma yapılabilir; ama takındığı tavır, Yahudiliğin ve Hristiyanlığın ürünü gibi nitelendirilebildiği takdirde ise İslâm, bir yandan Yahudiliğin kaydettiği "gelişimi", diğeri yandan da Hristiyanlığın sergilediği "hiç sayıcılığı" reddetmek ve de önce Yahudi halkının, sonra da İsa'nın kazanmış olduğu büyük önemi, tektanrıcılığın, Tanrı'nın Birlik ve Tekliği gibi temel önemdeki teyidine bağlamak suretiyle (bu düâlitenin) kaynağıyla özdeşleşmiş olduğu için bu düâlitenin dışında yer almaktadır. Mesihçiliği sollayıp geçebilmek için İslâmın, konuya, bu bakış açısından farklı bir şekilde bakma-

## DİNLERİN AŞKIN BİRLİĞİ

sı ve onu, kendi içine almak üzere kendi bakış açısına uydurmak zorunda kalması gerekmiştir, ki bu bakış açısı İsa'nın, Adem'den başlayıp Muhammed'de sona eren peygamberler zincirinde özümlemesi sonucunu getirmiştir. Önceki her iki din gibi, İslâm da şüphesiz, tektanrıcılığa kaynaklık etmiş olan ilâhî arzusunun doğrudan müdahalesinin ürünüdür ve Peygamber de, ilk tektanrıcılıkta, yani İbrahim'e özgü tektanrıcılıkta saklı bulunan temel mesihanik (Mesih'e özgü) hakikati, özel bir imkâna ve uygun bir tahkik tarzına göre yansıtmak zorunda kalmıştır. İslâm, bir anlamda, pekâlâ, tektanrıcılığın, bir yandan İsrail, diğer yandan da Mesih tarafından gerçekleştirilmiş olan katkılarına karşı Abrahamik (İbrahim'e özgü) "tepki" diye de adlandırılabilir; gerçi bu iki bakış açısı, metafizik bakımından, hiç de birbirlerine ters düşmemektedir, ama buna karşılık, dogmatik yöntem ise, bu bakış açılarının her ikisini birden aynı anda tahakkuk ettirmeyi başaramamakta ve hatta bunları tarif yoluyla bile ancak, tektanrıcılığın bütünündeki dış görünümü bölüp parçalar türden çelişik dogmalara başvurarak onaylayabilmektedir.

Gerçi Yahudilik ile Hristiyanlık, bir bakıma, İslâmın karşısında yer almış tek bir cepheyi temsil etmektedirler, ama buna karşılık, Hristiyanlık ile İslâm da aynı şekilde, Yahudiliğin karşısında yer almaktadırlar ve bu durum, onlardaki, tektanrıcı doktrini bütünüyle tahakkuk ettirme eğiliminden ileri gelmektedir; ama daha önce de ifade etmiş olduğumuz gibi, bu eğilim, Hristiyanlık formunda, arı tektanrıcılığın nazarında ikincil dereceli bir şey olmaktan öte geçemeyen mesihanik görüşün baskınlığı yüzünden sınırlandırılmış durumda bulunmaktadır. Yahudiliğin yaşamaya ilişkin ögesi, zarurî ve meşru nitelikli bir "batını" kavram "dışarılaşması" yüzünden paramparça olup "Öteâlem" tarafından, "Regnum meum non est de hoc mundo" (Benim krallığım bu dünyadan değildir.) formülüne uygun şekilde soğurulup özümsemiştir; sosyal düzenin yerini spiritüel düzen almış ve kilisenin dinî işlemleri de bu düzene cevap veren yaşamadan ibaret şeyler hâline gelmiştir; ama bu spiritüel yasama yolunun sosyal icaplara cevap vermemesi üzerine heterojen yasama öğelerine baş vurmak zorunda kalınmıştır, bu da, Hristiyan-

lık âleminde, zararlı bir kültürel düalizmin hayat bulmasına yol açmıştır. İslâm ise "bu dünyayı" hedefler türden bir kutsal yasa sistemi tesis etmiş ve böylece, Hristiyanlığın, Musa yasasını kendisinden önce kırarak teyit etmiş olduğu evrensellliği tekrar teyit etmek suretiyle Yahudiliğin varmış olduğu noktaya varmıştır.

Şunu da söyleyebiliriz ki, Muhammedî vahyin temelini, sertlik ve bağışlayıcılık gibi iki ilâhî görünümün dengesi oluşturmaktadır ve bu vahiy, İbrahimî vahye, işte bu özelliği sayesinde yaklaşmaktadır; İsevî vahye gelince, o ise, Musevî vahiyden üstün olduğunu ifade etmekteyse bu, onda ilke olarak ve varlıkbilim bakımından, bağışlayıcılığın sertlikten önde yer almakta olduğundandır, tıpkı İslâmın "Doğrusu, rahmetim gazabımı geçti." ifadesinde belirtildiği gibi. İbrahim'e vahyedilmiş olan tektanricilik, batınlık ile hariciliği mükemmel bir denge içinde bağdaştırmakta ve esasta bir ayrıma gitmemekteydi; Musa ile birlikte gelenek hâline getirilmiş olan öğe, bu geleneğin formunun, özüne zarar verilmeden tayin edilmiş olması nedeniyle, haricilik olmuştur; İsa ile birlikte de, aynı anlamda, fakat zıt uygulamayla gelenek hâline getirilmiş olan öğe, batınlık olmuştur; nihayet Muhammed ile birlikte ise, başlangıçtaki denge tekrar kurulmuş ve Tektanrıci Vahiy dönemi kapanmıştır. Tektanriciliğin bütün hâlinde vahyi konusundaki bu nöbetleşme, bu vahyin kendi tabiatından kaynaklanmaktadır ve sınırlı imkânlardaki değişmelere atfedilebilir türden bir şey değildir; başlangıçtaki tektanricilikta, yani İbrahimî tektanricilikta sentetik anlamda olmak üzere mevcut bulunan "lâfız" ve "ruh", tektanrıci vahiy dönemi boyunca, farklılaşarak ve birbirini izleyerek âdeta kristalleşmiştir; böylece İbrahim şeriatı, "ruh" ile "lâfız" arasında tefrik yapmayan bir dengenin, Musa şeriatı "lâfızın", Hristiyanlık "ruhun", İslâmı da vahyin bu iki görünümü arasında tefrik yapan bir dengenin temsilciliği görevini yüklenmiştir.

Her din, zorunlu olarak, bir uyarlanış biçimidir, uyarlanış da sınırlandırılmışlık demektir; eğer bu durum, salt metafizik gelenekler için geçerli ise, daha sınırlı anlayışa uyarlanış temsil eden dogmalar için haydi haydi ve hatta daha da fazla geçerlidir (43); bu sınırlandırılmışlıklar şu veya bu tarzda

## DİNLERİN AŞKIN BİRLİĞİ

geleneksel formların kökeninde bulunmak, gelişim süreçleri içinde tezahür etmek ve sonuçta en yüksek seviyede belirginlik kazanmak, yani bu sonucun oluşmasına yardım etmek zorundadırlar. Gerçi bu sınırlandırılmı lıklar, dinlerin hayatiyeti için gerekli şeylerdir, ama buna karşılık bazı genleşmelere de zemin hazırlamakta ve böylece sonuçlarını kendileriyle beraber getirmektedirler; hak mezheplerdeki aykırılıklar, geleneksel formun genişliğini azaltma ve onu, karanlık  a daki ilerleyi e paralel bir anlamda daraltma zaruretinin dolaylı sonuçlarıdır; kutsal semboller için de durum aynı olmuştur,  unki mutlak anlamda arı ve erişilemez nitelikli olan tek şey, sonsuz-sınırsız, ezeli-ebedi ve şekilden m nezze  diye anılan özüdür ve O'nun aşkınlığı, formların da ıtılıp yok edili i vasıtasıyla olduğu kadar, O'nun, bu formların içindeki ışığı vasıtasıyla da tezahür ettirilmek zorundadır.

## HRİSTİYANLIK ve İSLÂM

İlk hakikati daha az veya daha fazla dolaysız bir biçimde dile getiren dinler arasında Hristiyanlığın ve İslâmın, bu hakikate ait spiritüel mirası farklı bakış açılarına uygun şekilde temsil eden dinler olduğunu daha önce belirtmiştik; ancak ne var ki, bu durum, bizi, özellikle bakış açısı denilen şeyin ne olduğunu bilme sorunu ile karşı karşıya getirmektedir. Bakış açısının her zaman için tamamen eşgüdölmüş ve zarurî konumda bulunan bir perspektifi kesin bir tamlıkla belirttiği ve eşyanın, onu algılayan kişinin bulunduğu yere göre -göz, ışık, renk, şekil, mekândaki oran ve konumlar gibi öğelerin hep aynı kalmalarına rağmen- görünüm değiştirdiği hususu fiziksel görüş plânında bile farkına varılması son derece kolay bir şeydir. Değişebilen şey, görüşün özellikle kendisi değil, fakat onun hareket noktasıdır; eğer herkes, spiritüel gerçeklerin yansımasından başka bir şey olmayan fiziksel âlemde durumun böyle olduğundan söz ediyorsa, o takdirde, aynı ilişkilerin spiritüel gerçekler arasında da mevcut bulunduğunu kim inkâr edebilir? O durumda gözün yerini, vahiy organı olan kalp; güneşin yerini, ışık dağıtıcısı olan İlâhî Prensip; ışığın yerini, müdrike; eşyanın yerini de ilâhî gerçekler veya ilâhî özler almaktadır. Canlı varlığın, fizik görüş açısını değiştirmesine genellikle hiçbir şey engel olamamaktadır, ama durum, bireyi her zaman için sollayıp geçen ve görüş sahibinin iradesini tamlanır durumda ve pasif konumda kalmak zorunda bırakan spiritüel görüş açısı için hiç de öyle değildir.

Spiritüel görüş açısı denilen şeyin veya başka deyişle, dinî görüş açısı denilen şeyin ne demek olduğunu anlamak için, birbirleriyle dış anlamda mukayese edilebilir özellikli olan dinî öğeler arasında, iyi niyetli davranılarak, dengeler

kurmaya çalışmak yeterli olmamaktadır; böyle davranıldığında, tamamen yüzeysel ve az yararlı bir senteze ulaşma tehlikesiyle burun buruna gelmektedir. Gerçi bu türden mukayeseler de meşru şeylerdir, ama bu iş, yine de bu mukayeseler hareket noktası olarak kabul edilmeden yapılmalıdır ve her şeyden önce dinlerin iç yapısı dikkate alınmalıdır. Dinî bir görüş açısını kavrayıp anlamak için, tüm oluşturuıcı öğelerini zorunlu olarak eşgüdölmüş hâlde tutan birliği ve bütönlüğü sezinlemek şarttır: Bu birlik ve bütönlük, spiritöel görüş açısının, vahyin tohumu değeriinde bulunan birlik ve bütönlüğüdür. Uzaysal konumdaki göz için ışık nasıl hiçbir şey ifade etmezse, şüpheşiz görüş açısı için vahyin ilk sebebi de aynı şekilde hiçbir şey ifade etmemektedir; ama her vahyi oluşturan şey, kesinlikle bir ve tek Işık ile sınırlı bir düzenin birbirine kavuşması olayıdır. Sözü edilen ve bünyesi dışında vahiy diye bir şeyin oluşmasına imkân vermeyen bu sınırlı düzen, spiritöel kırılma plânı olarak temsil edilmektedir.

Hristiyanlık ile İslâm arasındaki çeşitli ilişkileri ele almadan önce, Batılı görüşünün, sahip bulunduğı pozitif nitelikli şeyler bakımından tamamen Hristiyan asıllı olduğunu belirtmenin yararlı bir iş olacağını düşünöyoruz. İnsanların bu kadar derin nitelikli bir verasetten, kendi öz iradeleriyle ve ideolojik yapmacıklarla kendilerini kurtarması, kudretleri dahilinde olan bir şey değildir; onların zekâları, yanılığ ıcat ettikleri zaman bile, asırların oluşturmuş bulunduğı alışkanlıklara göre çalışmaktadır. Ne kadar zayıflamış olsa bile, böylesi bir entelektöel ve zihinsel yapılanma gözden uzak tutulamaz; durum böyle olduğuna ve geleneksel görüş açısına ait bir şeyler, kendilerini her türlü bağdan koparmış sanan veya yansız kalmak endişesiyle Hristiyan görüş açısının dışında kalmaya çabalayan kimselerde bile gayri şuurî bir anlamda olmak üzere varlıklarını sürdürdöğüne göre bir başka dine ait öğelerin asıl anlamlarıyla yorumlanmasını nasıl umabilirsiniz? İslâm konusunda Batılılarca her gün tekrarlanmakta olan kanaatlerin birbirlerine benzer şeyler oluşu, bu insanların bir de kalkıp kendilerini Hristiyan sanmaları veya Hristiyan olmamakla böbürlenmeleri dikkat çekici bir şey değil midir? Eğer bazı hakikatlerin inkârcılığını temsil et-

meselerdi, eğer bu inkârlar, dindeki bazı biçimsel sınırlandırılmışlıklara karşı gösterilmiş olan dolaylı veya dolaysız tepkilerden ibaret şeyler olmasalardı, felsefî yanılığlar, o takdirde anlaşılabilir şeyler olmaktan çıkardı; bu da göstermektedir ki, tabiatı ne olursa olsun, hiçbir yanılığ, inkâr ettiği veya aslından saptırdığı geleneksel anlayış biçiminden kendini tam anlamıyla bağımsız sayma iddiasında bulunamaz.

Din, zorunlu ve kesin yasalara göre gelişim gösteren canlı bir organizmaya benzemektedir; onun için din, spiritüel bir organizma diye veya en dış görünümüyle ele alınarak, sosyal bir organizma diye anılabilmektedir; ama her zaman için bir organizma konumunda bulunmaktadır, yoksa keyfi sözleşme konularını içerir türden bir kuruluş konumunda değil. Demek ki, dinde mevcut bulunan oluşturuçu öğeler, o dinin içsel bütünlüğünün dışına, sanki sıradan şeylermiş gibi çekilerek ele alınmamalıdır. Yan tutmadan hükme varan, ama yine de geleneksel bir öğenin, dinin bütünüünün kökeni ve hareket noktası vasıtasıyla belirginlik kazanabileceği hususunu dikkate almadan ve aynı bir öğenin, aynı bir kimse-nin veya aynı bir kitabın farklı dinlere göre farklı anlamlar içerebileceğini göz önünde bulundurmadan o dinin sadece dış yüzüne bakarak çözüm aramaya kalkışan kimselerin bile sürekli şekilde işledikleri bir hatadır bu.

Şimdi de, Hristiyan ve Müslüman geleneklerine ait bazı temel öğeleri paralel anlamda ele alarak bazı açıklamalarda bulunacağız; bu iki dinin sıradan mensuplarının birbirlerine karşı olan anlayışsızlıkları, akla hayale gelmez ayrıntılarda bile, örneğin Müslümanlar için kullanılan ve "İsevî" sözcüğünün yersiz şekilde aktarımından başka bir şey olmayan "Muhammedi" teriminde bile kendini göstermektedir; "İsevî" terimi, İsa'ya dayalı bulunan ve de onu Ökaristi (\*) ve Mistik Beden törenleriyle sürdürüp götüren dinin mensuplarına tam anlamıyla uygun düşen bir terimdir; ama doğrudan Peygamber'e değil, fakat İlâhî Birlik ve Tekliğin teyidi hükmündeki Kur'an'a dayalı bulunan ve de Muhammed'in sürdürülüp götürülmesinden değil, fakat insan ile toplumun Kur'an Yasası-

---

(\*): Katoliklerce, İsa'nın etini ve kanunu temsil etmek üzere ekmek ve şarap kullanılarak yapılan kutsama ayini. (Çev. notu.)

sına, yani Birlik ve Tekliğe ritüel ve spiritüel anlamda intibak ettirilmesinden ibaret olan İslâm için durum hiç de öyle değildir. Diğer yandan, Tanrı'ya ortak koşan anlamına sahip bulunan ve Hristiyanları hedefleyen Arapça **müşrikûn** terimi, Hristiyanlığın doğrudan denilecek bir anlamda Birlik ve Teklik fikrine dayanmadığı ve bu iddianın, ana ilkesi aslında İsa'nın sırnı hükmünde bir şey olduğu için, ısrarla öne sürülmemesi gerektiği vakasını göz önünde bulundurmamaktadır; ama Kur'an'daki anlamıyla kutsal bir terim olan **müşrikûn** terimi, yine de Hristiyan dininin tarihî gerçeğini de sölla-yıp geçen bir hakikatin dayanağı konumunda bir terimdir. İslâm'da olgular zaten, dinî temeli esas bakımından, İslâm'da olduğu gibi bir fikir üzerine değil, fakat bir olgu üzerine oturulmuş bulunan Hristiyanlığa kıyasla çok daha az önem taşımaktadırlar. Ele almış bulduğumuz bu iki gelenekşel form arasındaki temel ayrılık tamamen bundan kaynaklanmaktadır; Hristiyana göre, her şey, Enkarnasyonda (\*) ve Redampsiyonda (\*\*) mevcuttur; İsa, her şeyi, hatta, üçlü bir görünüm arz eden İlâhî Prensibi bile özümsemiş durumda olan bir varlıktır; insanlık ise, O'nun mistik bedenidir veya etkin, mustarip ve muzaffer Kilisedir. Müslümana göre ise, her şey, Birlik-Teklik ve Aşkınlık Görünümü ile tasavvur edilen İlâhî Prensip hükmündeki Allah'tandır ve rıza hâli içinde O'na tevekkül edişe de **el-İslâm** denir. Hristiyan doktrininin merkezinde **İnsan-Tanrı** (insan suretinde tezahür etmiş Tanrı) yer almaktadır: Üçlemin ikinci ögesi olan evrenselleştirilmiş insan, Oğuldur; bireyselleştirilmiş Tanrı da İsa Mesih'tir. İslâm, aracıya tanınmış olan bu baskınlık hakkını kabul etmemektedir, yani her şeyi soğurup özümsemiş hâlde olan, bu aracı değildir, İslâm doktrininin merkezinde tanrısallığa ilişkin olarak yer alan ve bu doktrine bütünüyle kumanda eden yegâne tektanrıci kavram budur.

İslâm tarafından Birlik ve Bütünlük görüşüne verilmekte olan önem, Hristiyan bakış açısına göre yersiz ve ge-

(\*) **Enkarnasyon:** (Dinsel anlamda) Tanrı'nın insan suretinde tezahür etmesi. (Çev. notu.)

(\*\*) **Redampsiyon:** İsa'nın bütün insanlık adına acı çekerek İnsanlığı Kurtarması (Çev. notu.)

reksiz bir şeydir veya Yahudi-Hristiyan geleneğine göre lâfi gereksiz yere uzatma anlamında bir şeydir; ama bu durumda, İslâm dinindeki doğallığın, içtenliğin ve hayatiyetin, dışsal bir alıntının eseri olamayacağı ve Müslümanların entelektüel özgünlüğünün ancak bir vahiyden kaynaklanmış olabileceği hususu unutulmuş olmaktadır. İslâm'da, Birlik ve Teklik görüşü, her türlü ruhaniyetin ve belli bir ölçüde de her türlü sosyal uygulamanın dayanağıdır, ama Hristiyanlıkta durum aynı değildir: Hristiyanlığın merkezi noktası, yukarıda da belirtmiş olduğumuz gibi, Üçlemdeki evrensel nitelik şeklinde tasarlanan ve dinî işlemlerden (vaftiz, günah çıkarma vs.) ve İsa'nın mistik bedenine iştirakten başka bir beşerî uygulama alanına sahip bulunmayan enkarnasyon ve redampsiyon doktrini. Bildiğimiz tarihî verilerin ortaya koyduğu kadarıyla, Hristiyanlık, hiçbir zaman kelimenin asıl anlamıyla sosyal nitelikli bir uygulamaya yönelmemiştir; beşerî toplum ile hiçbir zaman tam anlamıyla bütünleşmemiştir; insanların üzerine, onlara kendi içsel hayatına daha dolaysız bir biçimde iştirak etmeyi münikün kılan görevler vererek onları kendine bağlamadan konmuştur; insanların işlerini yeterli denecek bir tarzda benimsememiş; lâikliği bütünüyle kendi dışında bırakmış, ona, geleneğe ancak az veya çok pasif bir anlamda katılma hakkı tanımıştır. Müslümana göre Hristiyan âleminin organizasyonu bu görüntüyü vermektedir; İslâm'da her insan, Müslüman olması dolayısıyla, kendi kendinin imamıdır; o, kendi ailesinin reisi, **imamı** veya halifesidir; aile, içinde tüm İslâm toplumunun yankılandığı bir cüzdür. İnsan kendinden bir birimdir; o, yeryüzünde "halifesi" konumunda bulunduğu Tanrı'nın suretidir; onun için lâik olamamaktadır. Aile bir bütündür; o, toplum içinde bir toplumdur; o, içine nüfuz edilemez yapıya sahip bir bloktur (44), tıpkı sorumlu ve itaatkar (müslim) bir insan gibi ve tıpkı bozulmaz çürümez türden bir homojenliğe ve oturmuşluğa sahip Müslüman âlemi gibi. İnsan da, aile de, toplum da hep Birlik ve Bütünlük görüşüne göre şekillenmektedir; bunların tümü hep bu görüşe uygun olarak gerçekleştirilmekte olan uyarlanmalardır; bunlar, tıpkı **Tanrı** gibi ve O'nun Kelâmı olan Kur'an gibi Birlik ve Bütünlüklerdir. Birlik ve Bütünlük

görüşünü Hristiyanlar, Müslümanlar kadar benimseyememektedir; redampsiyon görüşü, zorunlu olarak İlahî Birlik ve Bütünlük kavramına bağlanacak türden bir görüş değildir; bu doktrin, herhâlde, "çoktanrıci" diye anılır türden bir doktrinin ürünüdür; Hristiyanlığın teorik anlamda kabullendiği İlahî Birlik ve Bütünlük kavramında, sözünü etmekte olduğumuz görüş, "dinamik" bir öge görünümünü arz etmemektedir; Hristiyanlığa özgü azizlik (velâyet) hâli, yani İsa'nın mistik bedenine tam anlamıyla iştirak etmişlik hâli, bu görüşten ancak dolaylı bir şekilde kaynaklanmaktadır. Tıpkı İslâm doktrini gibi Hristiyan doktrini de, tanrıci bir görüşten hareket etmektedir, ama bunu yaparken tanrısallığın üç ögesi görünümünü üzerinde özellikle ısrar etmektedir; Tanrı bedenlenmekte ve dünyayı kurtarmaktadır; bozulmuş bir dengeyi tekrar kurmak üzere, Prensip, tecelli âlemine inmektedir. İslâm doktrininde, Tanrı kendisini, Birlik ve Bütünlüğü vasıtasıyla tezahür ettirmektedir; O, içsel bir tefrik gereğince bedenlenmemektedir; O, dünyayı kurtarmamaktadır, ama onu İslâm vasıtasıyla soğurup özümsemektedir. O, tecelli âlemine inmemekte ve kendini oraya, güneş kendini nasıl ışığı vasıtasıyla yansıtırsa, öyle yansıtmaktadır; kendisine insanlığın iştirakini mümkün kılan şey, işte bu yansıtma olgusudur.

Gönüllerinde İsa'yı taşıyan Hristiyanlara karşılık olarak gönüllerinde Kur'an'ı taşıyan Müslümanlar, Hristiyanları, Kur'an değerinde bir kitaba, yani hem doktrinal, hem de yasa koyucu niteliğine sahip olan ve vahyin verilmiş olduğu lisan-da yazılmış bulunan bir kitaba sahip bulunmadıklarından dolayı eleştirmektedirler; Müslümanlar, İnciller'in ve Yeni Ahit'e ait diğer metinlerin çokluğunu, bir bölünmüşlüğü'nün işareti olarak anlamakta ve bu durumun, bu metinlerin İsa'nın konuştuğu dilde değil, Samî kökenli olmayan bir dilde kaleme alınıp o hâliyle muhafaza edilmiş olması veyahut da İbrahim soyundan gelmiş kavimlere yabancı gelen bambaşka bir dilden tercüme edilmiş olması ve nihayet bu metinlerin, herhangi bir yabancı dile çevrilebilme özelliğine sahip bulunması nedeniyle daha da ağırlaştığını ve kabalaştığını dile getirmektedirler; bu karışıklık ve anlaşılmazlık olgusu, Peygamber'i, basit ve sade bir ölümlü varlık olması nedeniyle

eleştirmeyi andırır türden bir olgudur. Gerçi Kur'an, İlâhî Kelâmıdır, ama buna karşılık Hristiyanlıkta İlâhî Kelâm ise, Yeni Ahit değil, fakat hayattar İsa'nın kendisidir; Yeni Ahit ancak dayanaklık rolü oynamaktadır, tıpkı Peygamber'in, İlâhî Tebligata karşı dayanaklık -dayanaklık rolü oynayan, Tebligatın şahsen kendisi değildir- rolü oynayışı gibi. Peygamber'in selâmı da, sünneti de, şefaati de hep, vahyedilmiş olan Kitaba bağlı durumdadır.

İslâm, spiritüel, dinî ve sosyal olma özelliklerine sahip bir bloktur (45); buna karşılık, kilise ise, bir blok değil, fakat bir merkezdir; lâik Hristiyan, tarife göre, çevrel bir varlıktır. Müslüman ise, kendi kendinin imamı olması nedeniyle, geleceğinin her noktasında merkezî bir varlık ve Müslüman camiasının dışında kalmak onun için pek az önemli bir şeydir; o, daima kendi kendinin imamıdır ve hiç değilse dinî ilişkileri konusunda özerk bir bütündür. Müslümanın temel inancı işte bundan hayat bulmaktadır; Hristiyanın inancı ise, başka tabiata sahip bir inançtır: Bu inanç, "kapsamaktan" ve "nüfuz etmekten" ziyade ruhu "kendine cezbetmekte ve "soğurup özümsemektedir". Bizi burada ilgilendiren Müslümana özgü bakış açısından ele alındığında, Hristiyan, geleneğine sadece dinî ayinler bakımından bağlıdır; o, daima, nisbî bir dışıdanlanma hâli içinde kalmakta ve daima alıcı konumunda bulunmaktadır. Yüce sembolü olan haçtaki dallar, hem birbirlerine bağlı kalmakta, hem de sürekli şekilde merkezden uzaklaşmaktadır; **Kâbe**, kendisini, cevherî ve derunî kohezyonu itibarıyla diğer bölümlere ve şahsen **Kâbe**'nin kendisine benzeyen en küçük parçasıyla birlikte ortaya koymaktadır.

Yukarıda gözler önüne sermiş bulunduğumuz geleneksel öğeler arası uygunluklar, farklı bir bakış açısından ele alınmış olan başka uygunlukları bir yana atmamaktadır; böylece, Yeni Ahit ile Kur'an arasındaki benzerlik, kendi açısından, bir gerçek olarak ortaya çıkmaktadır; tıpkı belli bir bakış açısından İsa ile Peygamber'in zorunlu bir uygunluk içinde bulunuşları gibi. Bu uygunluk türünü inkâr etmek demek, onlar arasında, yeterli bir mantığa dayanmayan, bu hâliyle de anlamdan yoksun bulunan benzerlikler bulunduğunu iddia etmek demektir. Ama, bu uygunluklara ilişkin

olarak, hemen daima bu iki öğeden birini zararına olacak şekilde gerçekleştiren ve çoğu kez tamamen zahiri veya bağdaştırmacı bir nitelik taşıyan ele alış tarzı, bu türden mukayeselerin sonuçlarında bulunması gereken her türlü gerçek değeri silip atmaktadır. Gerçekte iki çeşit geleneksel uygunluk mevcuttur: Bunların birisi, fenomenal tabiat temeli üzerine oturtulmuş veya başka bir deyişle, geleneksel öğelerin fenomenal tabiatına dayandırılmış olan uygunluklar, diğeri de, her dinin deruni yapısından kaynaklanan uygunluklardır; ilk anlamda ele alındığında, öğe bir kişilik, bir kitap, bir ayin veya bir kurum olarak düşünülecektir, ikinci tarzda ele alındığında ise, geleneğe göre taşımakta olduğu şu veya bu organik anlam olarak. Böylece, spiritüel bakış açısı ile fiziksel bakış açısı arasında mevcut bulunan benzerlik kavramına ulaşmış oluyoruz: Fiziksel anlamdaki bakış açısına göre, aynı bir nesne, her zaman için aynı nesne olarak kalmaktadır, ama nesne, farklı perspektiflere göre, görünüm ve önem değişikliğine uğrayabilmektedir ve bu yasa, rahatça spiritüel düzene de uydurulup uygulanabilecek türden bir yasadır.

Şu hususu vurgulamak gerekir ki, bu düşüncelerin hepsinde, dinler özellikle, göründükleri gibi ele alınmıştır, yani birer organizma olarak ele alınmıştır, ama prensip olarak birbirine benzeyen salt spiritüel imkânlarından söz edilmiştir. Bu bakış açısında, işin içine, şüphesiz, hiçbir tercihlili soru girememektedir; geleneksel organizma olarak, İslâm eğer Hristiyan formundan daha homojen ve daha sıkı sıkıya tutarlı ise bu, onun bir hayli daha sınırlı imkâna sahip bir nitelik taşıdığını göstermektedir. Diğer yandan, İsa'nın güneşsel bir niteliğe sahip bulunuşu da, Hristiyanlığın İslâm'dan daha üstün addedilmesini sağlayamamaktadır; bunun sebebini ileriki satırlarda açıklayacağımız için, şimdilik, her geleneksel formun, bazı bakımlardan ve tezahür etmiş hâli itibarıyla -özü ve spiritüel imkânları itibarıyla değil-, aynı türden olan başka formlara kıyasla üstün olmak zorunda bulunduğunu hatırlatmakla yetineceğiz. İslâm formu hakkında bir hükme varmak üzere, Hristiyan formuyla onun arasında yapılacak yüzeysel ve keyfî mukayeselere bel bağlamak isteyen kimselere, onun, bir spiritüel perspektif imkânına karşı gelmekte oluşu nedeniyle, bu imkânı tezahür ettirmek için nasıl

olmak gerekiyorsa aynen öyle olduğunu söylemek isteriz; aynı şekilde Peygamber de, İsa'nın kusurlu bir taklitçisi olmak şöyle dursun, aksine İslâm tarafından temsil edilmekte olan spiritüel imkânı tahakkuk ettirebilmek için gerekli olan niteliğe olanca tamlıkla sahip bir varlıktı. Peygamber eğer İsa gibi değil ise, yani özellikle daha beşerî bir görünüm altında tezahür etmiş ise, bu İslâmın var oluşu nedeninin "kristik" (İsevi) veya "avatarik" görüşe değil, fakat bu görüşü bile dışlayan bir görüşe dayalı bulunuşundan ileri gelmiştir; İslâm ve Peygamber tarafından tahakkuk ettirilmiş olan bu görüş, tek bir İlâhî Bütünlük görüşüdür, ki bu görüşün mutlak aşkınlık görünümünü -yaratılmış veya tecelli etmiş âlem için- eksiklikle bağıntılı bir görünüm anlamına gelmektedir. Müslümanlara, geleneksel âlemlerini tesis etmede, başlangıçtan itibaren, harp gibi beşerî vasıtalarla baş vurma imkânını tanıyan şey, işte bu görüştür, buna karşılık, Hristiyanlıkta aynı vasıtaya baş vurabilmek için birkaç asırlık bir sürenin geçmesi gerekmiştir, ki bu vasıta bir dinin yayılmasını sağlamak için kullanılması zaten kaçınılmaz olan bir vasıtaadır. Peygamber'in sahabe tarafından gerçekleştirilmiş olan savaşlara gelince bunlar, yeni bir âlemin biçimsel görünümünü hazırlama -veya kristalize etme- diye de adlandırılabilir olan şeyi amaçlar türden ordalileri (\*) temsil etmektedir; bu işte kin ve nefrete yer verilmemiş ve bu tarzda savaşmış olan muhterem insanlar, bireylerle, beşerî çıkarlar için dövüşmemişler ve savaş, **Bhagavad-Gita**'da tasvir edildiği anlamda yapmışlardır; **Krişna**, **Arjuna**'ya, dış bilemeyi ve hatta galip gelmeyi değil, fakat savaşmayı, yani İlâhî Plâna vasıtalık ederek ve fiillerin ürünlerine bel bağlamayarak kaderinin gereğini yerine getirmeyi emretmiştir. Geleneksel bir âlemin tesisi sırasında cereyan etmiş olan bu görüş mücadelesi, kozmik bir âlemin başlangıcında cereyan etmiş olan tezahür imkânına kavuşma yarışını yansıtmaktadır, ki bu yarış, şüphesiz salt prensipiyel türden bir yarıştır. İslâmın, başlangıçtan beri, dıştan bakanların iddiasına göre politik nitelikli sayılabilecek bir zeminde

(\*): (Orta Çağ) Başkaca kanıt bulunmadığı zaman birinin suçlu olup olmadığını anlamak için, kaynar suya el batırma, kızgın bir demiri tutturma gibi birtakım denemelere verilen ad. (Çev. notu.)

## DİNLERİN AŞKIN BİRLİĞİ

yer almış olması, tabiatının gereği olan bir şeydi, bu durum, Hristiyanlığın tabiatına ters düşen bir durum olmakla kalmayıp, ayrıca, Roma İmparatorluğu gibi sağlam ve oturmuş bir çevrede tam anlamıyla gerçekleştirilemeyecek türden bir durumdu da; ama devlet dini hâline geldiği andan itibaren ise, Hristiyanlık, tıpkı İslâm gibi politik bir zeminde yer almak zorunda kalmıştır. İslâm'da, Peygamber'in ölümünden sonra cereyan etmiş olan değişimler, şüphesiz, spiritüel anlayıştaki bir yetersizliğe bağlanabilecek türden şeyler değildir, bunlar ancak, politik zemine bağlı firelerdir; İslâmın dış yapısının beşerî vasıtalarla kurulmuş olması olgusunun biricik temeli, yeni geleneksel formun dünyasal yapısındaki her türlü batınî tedahül (birbirine karışma) kesinlikle dışlanmış olan ilâhî arzudur. Diğer yandan, İsa ile Peygamber arasında ayırım yapma yanlısı olanlara şunu da hatırlatmak isteriz ki, yüce ruhanî varlıklar, birbirlerine kıyasla dereceleri ne olursa olsun, yüceliği tezahür ettirdikleri gibi olağanlığı da tezahür ettirmektedirler; birinci durum, Buda ve İsa ile tüm aziz, keşiş veya münzevîlerin durumudur; ikinci durum da, İbrahim, Musa ve Muhammed ile velî mertebesine sahip hükümdarlar ve savaşçılar gibi dünyanın hayattar velîlerinin durumudur; birilerinin hâli, İsa'nın **"Benim krallığım bu dünyadan değildir."** sözüne, diğerlerinininki de, **"Saltanatın erişsin."** sözüne uygun düşmektedir.

İslâm Peygamberi'nin meşruluğunu, ahlâkî değerlere ilişkin kanıtlar öne sürmek suretiyle inkâr etmeye kalkışanlar, kendi kendilerine, Muhammed, İsa'ya benziyor muydu, yoksa benzemiyor muydu veyahut da falan ahlâk anlayışına uygun davranmış mıydı, yoksa davranmamış mıydı sorusu yerine, Muhammed, İlham-ı İlâhîye nail olmuş bir insan mıydı, yoksa değil miydi sorusunu sormamaya, ne hikmetse, büyük bir özen göstermektedirler; Tanrı'nın İbranilere çok karlı evlilik izni verdiği ve Musa'ya Kenan halkını kılıçtan geçirmeyi emrettiği hususu bilindiği zaman, bu şekilde hareket etme tarzının ahlâkiliği sorunu hiç gündeme getirilmemektedir; önemli olan husus, bunun, hedefi değişken olmayan, ama araçları veya yöntemleri, kudretinin sonsuz sınırsız nitelikli, imkânlarının da sonsuz çeşitlilikte olması nedeniyle, değişiklikler arz eden ilâhî arzusunun gereği olduğunu bilmektir.

Peygamber, Hristiyanlarca, Beni Kurayzâ Kabilesinin imhası gibi fiillerinden ötürü eleştirilmektedir; ama aynı şeyi herhangi bir İsrail Peygamberinin de yapabileceği, hem de pekâlâ daha gaddarca yapabileceği hususu unutulmaktadır; söz konusu eleştiriyi sarsmak için, Tanrı'nın emri üzerine, Samuel'in, Amalekilere ve onların kralına neler ettiğini hatırlamak yeterli olur sanırım. Kurayzâ olayı, tıpkı Ferisî olayı gibi, bir Işık tezahürü ile temasa geçildiğinde otomatik olarak meydana gelen "halkta tefrik" olgusuna güzel bir örnektir; bir birey, kaosun egemen bulunduğu veya başka bir deyişle, tefrikin hüküm sürmediği bir ortamda -ki Muhammed devrindeki Ortadoğu âlemi buna güzel bir örnek teşkil etmektedir ve bu örnek zaten dinî anlamda yeniden uyarlanma olgusunun görüldüğü ortamların hepsine uygun düşmektedir- bulunduğu sürece ne kadar nötr görünebilirse görünsün ve bir bireyin, spiritüel anlamdaki tefrikten yoksun bir ortamda sahip bulunduğu temel eğilim, gizilgüç hâline ne kadar indirgenmiş veya ne kadar zayıflamış olursa olsun, Işık ile temasa geçer geçmez ortaya çıkan almaş (münavebe) karşısında yine de kendiliğinden gerçekleşivermektedir; bu durum, vahyin fişkırması sonucu olarak göklerin kapıları açıldığında, niçin cehennemlerin kapılarının da açıldığını -tıpkı, duyular yoluyla algılanabilen âlemden, ışığın, gölge oluşumuna yol açışı gibi- pek güzel açıklayan bir durumdur.

Eğer Muhammed sahte bir peygamber olmuş olsaydı, İsa bu hususu, Deccal konusunda yaptığı gibi, pekâlâ dile getirirdi; ama Muhammed gerçek bir Peygamber olduğuna göre, demek ki, Ruh-ül Kudüs ile ilgili pasajlar onu da kapsamaktadır -ama salt denilecek bir anlamda değil, fakat çok yüksek düzeyde denilecek bir anlamda olarak-, çünkü gelecekte söz ederken, İsa'nın, böylesi bir boyutun tezahürünü es geçmesi beklenemezdi şüphesiz; bu kehanetlerinde, İsa'nın, "sahte peygamberler" arasına Muhammed'i de katmış olabilme ihtimalini peşinen boşa çıkaran şey, işte bu boyut konusudur, çünkü çağımız tarihinde Muhammed, hiç de diğerleri arasında sayılabilecek türden bir örnek teşkil etmemiştir, aksine o, tek ve benzersiz bir varlıktır (46); eğer o, zuhuru bildirilmiş sahte peygamberlerden biri olmuş olsaydı, o takdirde, onu başkalarının da izlemesi ve bugün, İsa'nın ar-

## DİNLERİN AŞKIN BİRLİĞİ

dından ortaya çıkmış olan ve de İslâm ile kıyaslanabilecek kadar önem ve yayılım alanı sergilemiş bulunan bir sürü sahte din ile yüz yüze kalmış olmamız gerekecekti. İslâmın sinesinde, başlangıcından bugüne kadar mevcut ola gelmiş bulunan ruhaniyet, inkâr edilemeyecek bir husustur, "Siz onları, meyvelerinden tanırırsınız." sözü bunu ifade etmektedir işte; diğer yandan, Peygamber'in, doktrinde, İsa'nın ikinci kez gelişinden söz ettiğini ve kendisine bu hususta bir övünce payı çıkarmadığını da hatırlatmak isteriz. Bu, onun, siklusun son peygamberi olduğunun delili değil de nedir; tarih şunu ispatlamıştır ki, ondan sonra ona benzer hiçbir varlık zuhur etmemiştir.

Son olarak, İslâmın cinselliği ele alış tarzı hakkındaki birkaç husustan söz etmek istiyoruz: Müslümana özgü ahlâk anlayışı eğer Hristiyanlarınkinden farklıysa -ki bu olguyu cihad veya kölelikle ilgili olarak değil, fakat çok karınlık ve boşanma ile ilgili olarak ele alacağız (47)- bu, bu anlayışın, Külli Hakikatin bir başka görünümünden kaynaklanmış olmasındandır: Tıpkı Budizm gibi Hristiyanlık da, cinselliği sadece bedene ilişkin yaniyla, yani maddî veya nicel yaniyla ele almaktadır; buna karşılık İslâm ise onu, tıpkı Yahudilik ile Hindu ve Çin gelenekleri gibi -burada cinsel aşkı, metot gerekçeleriyle, konu dışında bırakan bazı spiritüel yollardan söz etmiyoruz-, cinselliği öze ilişkin ve nitel yaniyla, yani bir bakıma kozmik yaniyla ele almaktadır; gerçekten de, cinselliğin kutlu bir şey olarak anlaşılması olgusu, ona, maddî özelliğini sollayıp geçen ve nötralize eden bir nitelik kazandırmaktadır, ama buna karşılık, bazı durumlarda, onu, kadim zamanlarda yaşamış olan Kasandra (\*) ile Sibil'in (\*\*) veya tantrik Şri Şakra'nın veyahut da yüce ruhanî varlıkların, örneğin Süleyman ve Muhammed'in sunduğu örneklerde olduğu gibi yürürlükten bile kaldırabilmektedir. Başka bir ifadeyle söylemek gerekirse, cinsellik, asalet görünümünü arz edebildiği ka-

(\*) (Mitolojide) Priamus ile Hekûbe'nin kızı. Apollon'dan, kendisini onun yoluna adaması şartıyla, istikbali okuma yetkisini almıştır; ama o, söz dinlememiş, bunun üzerine Tanrı da, onun kehanetlerine kimsenin inanmamasını emretmiştir. (Çev. notu.)

(\*\*): Eskilerin, kendisine, istikbal okuyuculuğunu atfettikleri kadın. (Çev. notu.)

dar, murdarlık görünümünü de arz edebilmektedir; geometrik sembolizm dili kullanıldığı takdirde bunun, bir dikey ve bir de yatay anlamı vardır; etten beden, cinsiyeti şu veya bu olsa da murdar bir şeydir; cinsiyet ise, beden içinde de, dışında da asil bir şeydir. Cinsiyetteki bu asalet, onun İlâhî Prototipinden sadır olmuştur, çünkü "Tanrı, Aşktır."; İslâmî terimle söylemek gerekirse "Tanrı, Birlik ve Bütünlüktür.", aşk ise, bir tevhit yöntemi olması nedeniyle, İlâhî Tabiata uygunluk demektir. Aşk, bedeni kutlu kılabilirdiği gibi, beden de aşkı değersiz kılabilir; İslâm, bu hakikatlerden birincisinin üzerinde ısrar etmektedir, buna karşılık, Hristiyanlık ise ikincisinin üzerinde durmaktadır, ama şüphesiz, uygulanma biçimi itibarıyla zorunlu olarak Yahudi-İslâm perspektifiyle birleşen dinî nikâhı hariç tutmak kaydıyla.

Şimdi de, İsevi ve Muhammedî tezahürler arasındaki farkın aslında neden ibaret olduğu konusu üzerinde duralım; şu hususu yine de vurgulamak gerekir ki, bu türden farklar, Tanrı-İnsanlar'ın, derunî ve ilâhî gerçekleri ile değil, fakat tek hâldeki tezahürleri ile ilintili farklardır, Üstat Eckhart bunu şu terimlerle dile getirmektedir: "Kutsal kitabın, İsa hakkındaki söylediği her şey, iyi ve ilâhî niteliğe sahip her insanda bütünüyle teyidini bulmaktadır.", yani spiritüel tecelliye tam anlamıyla sahip bulunan her insanda teyidini bulmaktadır; Şri Ramakrişna şöyle demektedir: "Mutlak'ta ne ben varım, ne sen varsın, ne de Tanrı, çünkü O (Mutlak), kelâmın da, düşüncenin de ötesindedir. Dışında bir şeyler mevcut bulunduğu sürece, Brahma'ya, dışında bulunan bir şey olarak, zihnin sınırları dahilinde ibadet etmek zorundayım"; bu öğreti, İsa'nın, kendisi de ilâhî bir varlık olduğu hâlde nasıl dua edebildiğini açıkladığı gibi, Peygamber'in, tezahürü özel şekilde cereyan etmiş bir eylem adamı görünümünü arz ettiği hâlde, derunî gerçeğinde nasıl ilâhîlik niteliği taşıyabildiğini de açıklayabilmektedir. Bu arada şu hususu da belirtmek isteriz: Dogmatist görüş, esas olarak, kendisine mutlak niteliği kazandırdığı bir "olgu" temeline dayanmaktadır; örneğin, Hristiyan perspektifi, İsa tarafından gerçekleştirilmiş olan ve mistik bireyciliğe yer vermeyen aşkın spiritüel hâl esası üzerine oturulmuş durumdadır, ama bunu sadece İsa'ya mal etmekte-

## DİNLERİN AŞKIN BİRLİĞİ

dir, ki bu da, hiç değilse şu bildiğimiz (Tanrı ile) metafizik anlamda birleşme veya öteâlemde ilâhî güzelliği seyretme teolojisinde inkâra yol açmıştır. Ayrıca şunu da ilâve edelim ki, Üstat Eckhart'ın ifadesiyle, batınlık, azizlik mertebesine ulaşmış olan insana, İsa'nın niteliklerini mal etmek suretiyle

-peygamberlik görevini veya daha doğrusu kurtarıcılık görevini değil tabii- enkarnasyon sırrını, spiritüel yasalar kategorisine dahil etmektedir. Buna bir örnek olmak üzere, bazı sufilerin kitaplarını, Kur'an'inkine benzer bir ilham yoluyla yazdıklarını öne sürüşlerini söyleyebiliriz; oysa haricî İslâm'da böyle bir ilham mertebesi, kelâmın şu veya bu tezahürüdür diye özellikle iddia edilen ve daima "aşkın bir olguya" dayandırılan dogmatist perspektif gereğince, sadece Peygamber'e mal edilmektedir.

Daha önceki satırlarda, Kur'an'ın, Hristiyanlıkta Krist-Ökaristi (İsa'nın eti ve kanı) diye anılan şeye tam tamına karşılık geldiğinden ve Ruh-ül Kudûs'e özgü yüce tecelliyi oluşturduğundan, yani Cibril tarafından gerçekleştirilmiş bir "nüzul" işleminin ürünü olduğundan söz etmiştik; buna göre, Peygamber'in oynadığı rol, söz konusu edilen sembolik anlamda olmak üzere, Kutsal Bakirenin oynadığı rolü andırmaktadır, nitekim Kelâma kabul plânlığı etme görevini Meryem Ana da omuzlamıştır; Ruh-ül Kudûs tarafından döllenmiş olan Meryem Ana nasıl, âlemden önce yaratılmış bir "Kurtarıcı Anası" ve "Gökler Kraliçesi" ise, aynı şekilde, aynı Ruh-ül Kudûs tarafından ilhama nail kılınmış olan Peygamber de bir Resûl Er Rahman (Rahmet Elçisi) ve bir Seyyid el-kevineyn'dir (her iki âlemin efendisi) ve aynı şekilde tüm diğer varlıklardan önce yaratılmıştır. Bu "önce yaratılmışlık" olgusu, Bakire ile Peygamber'in, prensipiyel veya metakozmik bir realitenin bedenlenmiş hâli oldukları anlamını taşımaktadır (48); her ikisi de -İlâhî Bilgilerinde ve Muhammed'de müşahede edildiği tarzıyla peygamberlik fonksiyonunda değil, fakat kabul plânlığı etme rollerinde-, Evrensel Hayatın, Evrensel Mevcudatın (**Prakriti** veya Arapça ifadesiyle Levh el-mahfûz) pasif görünümüyle özdeşleşmiştir; Meryem Ana'nın lekesiz, günahsız gebe ve maddî anlamda da "bakire" oluşunun sebebi budur işte, buna karşılık Peygamber ise, tıpkı Ha-

variler gibi, ümmîdir, yani beşerî asıllı olan veya beşerî kanaldan edinilmiş bulunan bir bilginin kirine bulaşmamıştır; bu bulaşmamışlık hâli, Ruh-ül Kudûs'e özgü bağışı hak edişin temel şartıdır; İlâhî Işığı (Nûr) hak edebilmek için edinilmesi gereken spiritüel türden diğer nitelikler, iffet, fakr ve tevazu ile sadeliğin ve de birlik ve bütünlüğün diğer şekilleridir. Meryem ile Muhammed arasındaki benzerlik ilişkisini belirtmek üzere şunu da ilâve etmek isteriz ki Muhammed, vahiy alış sırasında içine düştüğü özel hâliyle, rahminde İsa'yı taşıyan veya onu dünyaya getiren Meryem'i andırmaktadır; ama peygamberlik fonksiyonu nedeniyle, Muhammed, yeni ve aktif bir boyutu tecelli ettirmiştir, ki bu boyut sayesinde o, Kur'an surelerini naklederken de "İlâhî Benliğin", ağzından hitap etmesine vasıtalık ederken de, doğrudan doğruya İsa ile özdeşleşmiştir, burada hemen şu hususu belirtmek şarttır: İsa, Peygamber için vahiy ne ise, bizzat O'dur ve buna göre de ağzından çıkmış olan her kelime, İlâhî Kelâm'dır. Peygamber' de, Kur'an'ın haricinde olmak üzere, bu ilâhî niteliği temsil eden tek şey, hadis-i kudsilerdir; diğer sözleri, ikincil dereceli ilham (nefes Er-Rûh, Hindularda **Smriti**) kaynaklıdır, bu derece, Yeni Ahit'in (İncil), özellikle de Mektupların bazı bölümlerinin sahip bulunduğu derecedir. Şimdi tekrar Peygamber'in "kire bulaşmamışlık hâli" konusuna dönelim: Onda "Leke-siz, Günahsız Gebeliğin" tam tamına karşılığı tezahür etmiştir; geleneksel öyküde anlatıldığı üzere, çocuk Muhammed'in göğsünü iki melek yarmış ve kalbinin üzerinde siyah bir leke hâlinde mevcut bulunmakta olan "ilk günahı" kar ile ovup yok etmişlerdir. Demek ki, tıpkı Meryem gibi veyahut da İsa'nın "beşerî tabiatı" gibi, Muhammed de sıradan bir insan değildir, onun içindir ki "Muhammed, sıradan bir insan değil, sade bir insandır, ama çakıl taneleri arasındaki bir mücevher misali" denilmiştir; burada hatıra hemen **Ave** sözcüğü gelmektedir: "Sen, tüm kadınlar arasında kutsanmış olanı-sın", bu söz, Meryem'in Ruh-ül Kudûs'ü hak ediş olgusunun haricinde, bizzat, diğer yaratılmışlara kıyasla bir "mücevher" konumunda bulunduğunu, yani bir çeşit "müteal ilke" olduğunu ifade etmektedir. Meryem ve Peygamber, bir bakıma, Evresel Hayatın pasif veya "dişil" görünümünü veya "kıtbu-

## DİNLERİN AŞKIN BİRLİĞİ

nu" tezahür ettirmişlerdir; aynı sebeple, haydi haydi denilecek bir anlamda **Prakriti**'nin (49) mutlu kılıcı ve bağışlayıcı görünümünü de temsil etmiş olmaktadırlar, bu da, onların başta gelen "şefa'at" fonksiyonlarını gözler önüne sermekte ve "Merhamet Anası" veya "Sürekli Yardım Sunan Hatun" anlamındaki isimler ile, Peygamber'e ilişkin olan "İlâhî Rahmetin Anahtarı", "Rahim" (Bağışlayıcı), "Şafî" (Şifa veren), "Kâşif el-kurab" (Sıkıntıları gideren), "Afv" (Günahları silen) veya "Yaratılmışların En Güzeli" anlamındaki isimlerin sebebini açıklamaktadır. Şimdi de bu bağışlayıcılık veya bu yardım edicilik ile Evrensel Hayat arasında ne gibi bir ilişki bulunduğu konusuna bir göz atalım. Böyle bir soruya şu cevap verilebilir: Hayat, oluşturmuş olduğu ürünlerine kıyasla sinesinde hiçbir ayrıma yer vermeyen, bakır veya arı bir şey olması nedeniyle, eşyanın farklılık arz eden niteliklerini, kendi ayırım gözetmezliğiyle emip dağıtabilmektedir; başka bir ifadeyle belirtmek gerekirse, tezahür âlemindeki dengesizlikler, her zaman için, prensipiyel dengenin içinde sindirilip eritilebilmektedirler; nitekim her türlü "şer", kozmik bir nitelikten kaynaklanmaktadır, yani bir denge bozukluğundan kaynaklanmaktadır ve hayatta, sinesinde, hiçbir ayrıma yer vermez yapıya sahip bir denge hâlinde bulunan her türlü niteliğe yer verdiği için, sonsuzluğu içinde dünyanın her türlü değişimini eritip yok edebilmektedir. Hayat, gerçek anlamda "Bakire" ve "Anadır", şu anlamda ki, hayat, bir yandan, Tanrı'dan başka hiçbir şey tarafından meydana getirilmiş bir şey değildir; diğer yandan ise, o, tezahür âlemini doğurmuştur: Meryem, enkarnasyon sırrı nedeniyle "Bakire Anadır", Muhammed'e gelince, o ise, daha önce sözünü ettiğimiz gibi, ilhamı sadece Tanrı'dan almış ve insanlardan hiçbir şey almamış olması nedeniyle "bakır" veya, başka bir deyişle, "ümmîdir" ve Tanrı katındaki şefa'at edicilik gücü nedeniyle de "Anadır"; İlâhî **Prakriti**'nin, insan veya melek hâlinde kişileştiriliş olgusu, temelde, arılık ve aşk görünümleriyle ilintili bir şeydir. Bakireye ve anaya ilişkin tanrısallıktaki bağışlayıcılık görünümü, O'nun niçin, genellikle algılanabilir bir tarzda ve beşerî kişilik hâlinde, yani insanlara açık seçik bir şekilde tezahür ettiğini de açıklamaktadır: Bakirenin tezahür ediş olayları Batı âlemin-

de herkes tarafından bilinmektedir, Peygamberinkiler'e gelince, bunlara, ruhanî yapıya sahip Mûslûmanlar pek sık ve düzenli şekilde tanık olmuşlardır; mutluluk sunar nitelikli vizyonun bir bakıma somutlaştırılışı demek olan bu lûtfâ nail olabilmek için çeşitli metotlar bile geliştirilmiştir. (50)

İsa'nın Hristiyanlıkta işgal etmekte olduğu yerin karşılığını İslâm'da işgal etmemekte olan Peygamber, İslâm perspektifinde zorunlu olarak yine de merkezî bir konuma sahiptir; şimdi de, bu durumun hangi hakikat gereğince böyle olduğunu ve diğer yandan, İslâmın, İsa'yı nasıl kendi perspektifi içine aldığını ve ona, güneşsellik sıfatını, bakireden doğmuşluğunu bile bile, nasıl teslim ettiğini belirtmeye çalışalım. Bu perspektife göre, kelâm, herhangi bir insanda tek başına değil fakat, kelimenin en yüce anlamında olmak kaydıyla, peygamberlik misyonunun kendisinde ve her şeyden önce de vahyedilmiş kutsal kitaplarda tezahür etmektedir; nitekim, Muhammed'in peygamberlik fonksiyonunun bir gerçeklik, Kur'an'ın da gerçek bir vahiy olduğunu iki ölçüt olarak kabul eden Mûslûmanlar, İsa'yı Muhammed'e tercih etmekte hiçbir haklı yan görememektedirler; aksine, peygamberlik fonksiyonunun son temsilcisi olarak bu fonksiyonun her türlü şeklini özetlemiş ve bir bireşim hâline getirmiş ve de Kelâm'ın tezahür siklusunu kapamış olması nedeniyle -ki bu siklus kapayıcılığı ona "Peygamberlerin Mührü" (Hâ-tem el-enbiyâ) adının verilmesine yol açmıştır- ona üstünlük tanımak zorunda bile kalmışlardır; İslâmın, kendisine tanıdığı olduğu merkezî konumu Muhammed'e kazandırmış ve onun, Kelâm'ın ta kendisi olarak adlandırılmasına, yani Nur-u Muhammedî olarak adlandırılmasına yol açmış olan tek etken budur.

İslâmî perspektifin, muhtemel değişebilir niteliklerini değil, sadece vahyin kendisini bu anlamda ele alış olgusu, bu perspektifin, İsa tarafından gerçekleştirilmiş olan mucizelere Hristiyanların verdiği önemi niçin vermediğini pek güzel açıklamaktadır: Aslında, Muhammed de dahil olmak üzere, tüm "Resuller" mucize yaratmışlardır (51); İsa ile diğer "Resuller" arasında bu açıdan mevcut bulunan fark, İsa örneğinde mucizenin merkezî bir önem taşıyor ve Tanrı tarafından

beşerî dayanağın "sinesinde" gerçekleştiriliyor olmasıdır, yoksa bu dayanağın "âlet olarak kullanılıyor" olması değildir. Mucizenin İsa'daki ve Hristiyanlıktaki bu rolü, bir sonraki bölümde de açıklayacağımız gibi, bu vahiy formunun varoluş nedenini teşkil eden özel nitelikten kaynaklanmaktadır; İslâmî bakış açısına göre ise, önemli olan, mucizelerin kendileri değil, fakat resulün misyonundaki ilâhî nitelikler, bu misyonda mucizenin taşıdığı önemin derecesi şöyle veya böyle olsa bile pek fark etmemektedir. Şu ifade öne sürülebilir ki, Hristiyanlığın özelliği, en başta, sırtını, Ökaristide sürüp gittiği gibi mucizeye dayıyor olmasından ibarettir. Buna karşılık İslâm ise, görüşünü, beşerî vasıtalar tarafından, ilâhî yardımın da devreye girmesiyle, omuzlanmakta olan ve de Kur'an vahyinde sürüp gitmekte bulunan -ki bunun ritüel duası, bir bakıma, durmadan yenilenen ve olabilir durumundan olmuş durumuna geçirme işlemidir- fikir temeli üzerine oturtmaktadır.

Daha önceki satırlarımızda, iç realitesi itibarıyla Muhammed'in, tıpkı İsa gibi ve de metafizik anlamdaki tecelliye tam tamına tahakkuk ettirmiş olan her varlık gibi, Kelâm ile özdeşleşmiş bulunduğundan söz etmiştik; bu durum, şu hadislerin hayat bulmasına yol açmıştır: "Beni gören, Tanrı'yı görmüş olur." ve "Adem henüz su ile çamur arasındayken O (Muhammed), peygamberdi." bu sözler, İsa'nın şu sözlerini andırır nitelikli sözlerdir: "Ben ve Baba Bir'iz." ve "Gerçekten de, İbrahim henüz yokken Ben vardım."

## HRİSTİYAN GELENEĞİNİN ÖZEL TABİATI ve EVRENSELLİĞİ

Başkaca bir terim bulunamamış olması nedeniyle Hristiyan hariciliği diye adlandırılmak zorunda kalınmış olan şey, kökeni ve yapısı bakımından, Yahudi ve Müslüman hariciliğine tam tamına benzememektedir; bu iki haricilik, aksine başlangıçta nasıl kurulmuşlarsa öyle devam etmişlerdir, yani vahyin üyesi olmuşlar, ama o vahyin bünyesinde batını öğeden açık seçik denecek bir anlamda ayrı kalmışlardır; Hristiyan hariciliği ise İsevî vahyin bünyesinde aynı görünüm altında yer almamış veya en azından, şöylesine denecek bir anlamda yer yer tezahür etmiştir. En eski metinlerde ve özellikle de Pavlus'un Mektuplarında haricî veya dogmatik bir havanın sezildiği doğrudur; durumun böyle olduğu, batınlık ile haricilik arasında mevcut bulunan prensipiyel anlamdaki hiyerarşik ilişki, Yeni ve Eski Alyanslar (\*) arasında mevcut bulunan tarihî ilişkiymiş gibi tasvir edildiği zaman ortaya çıkmaktadır, ki o takdirde, Eski Alyansın özünde bulunan gerçek, bütün hâlinde göz önünde bulundurulmadan, Eski Alyans "öldüren harf" ile Yeni Alyans da "dirilten ruh" ile (52) özdeşleştirilmiş olmaktadır, yani o takdirde, prensipiyel açıdan Yeni Alyansınki ile kesin şekilde eş değerli olan ve teşekkülünde ona kaynaklık etmiş bulunan -şu husus unutulmamalıdır ki, Yeni Alyans, Eski Alyansın yeni bir şekli ve adaptasyonudur- gerçek, bütün hâlinde göz ardı edilmiş olmaktadır. Bu örnek, bize, dogmatist veya başka deyişle, teolojik bakış

(\*): **Eski Alyans:** Tevrat'a göre, Tanrı'nın Adem, Nuh, İbrahim ve Musa ile yaptığı sözleşme.

**Yeni Alyans:** Hristiyan dini ve kutsal kitapları. (Çev. notu.)

açısının (53), bir hakikati bütünüyle kucaklamak yerine, eyyamcılığa baş vurarak, nasıl tek bir görünümü tercih ettiğini ve ona nasıl özel ve mutlak bir nitelik atfettiğini pek güzel göstermektedir; şu husus asla unutulmamalıdır ki, bu dogmatik niteliğe sahip bulunmamış olsaydı, dinî hakikat, bakış açısının, söz konusu ettiğimiz eyyamcılığın gereği olarak, önermiş olduğu özel hedefe ulaşmada yetersiz ve etkisiz kalırdı. Görüldüğü gibi burada arı hakikatin iki yanlı sınırlandırılışı söz konusudur: Bir yandan, hakikatin tek bir görünümü, hakikatin tamamı gibi anlaşılmakta, diğer yandan da, nisbî ve ızaflı olana mutlak bir nitelik atfedilmemektedir; bu eyyamcı bakış açısı, ayrıca, teolojik perspektifin varoluş nedenini, herkese açık ve herkes için zorunlu olmayışı nedeniyle, sollayıp geçen her şeyi inkâra da yol açmaktadır, onun için de bu bakış açısının, teolojik perspektif dışına atılması şarttır; her türlü haricilikte görülen sembolik anlamdaki basitleştirmelerin ve sentezlerin sebebi budur işte (54); şimdi de, bu doktrinlerin özellikle göze çarpan niteliği olarak, tarihî olgular ile prensipiyel hakikatler arasındaki benzeşimi ve bu durumun yol açtığı anlaşılmazlıkları söz konusu etmek istiyoruz: Örneğin, Adem'den İsa'nın çağdaşı olanlara kadar ki insan ruhlarının tümü, herhâlde, İsa'nın cehenneme inip kendilerini oradan kurtaracağını umuyorlardır, denildiği zaman tarihî İsa ile kozmik İsa birbirine karıştırılmış ve Kelâmın ebedî fonksiyonu, sırf İsa bu Kelâmın bir tezahürü oldu diye, gelip geçici bir olgu gibi ortaya konmuş olmaktadır; bu da, onun, tezahür etmiş olduğu bu dünyada Kelâmın pekâlâ bir ve tek enkarnasyonu olduğu anlamına gelmektedir. Diğer bir örnek de, İsa'nın ölümü konusunda, Hristiyan görüşüyle Müslüman görüşü arasındaki farklılıktır: Bu ölümün açık seçik şekilde reddi vasıtasıyla Kur'an'ın, aslında İsa'nın gerçek anlamda öldürülmediğini -ki bu gerçek anlamda öldürülmemiş olma olgusu sadece Tanrı-İnsan'ın ilâhî tabiatı için değil, fakat ayrıca, daha sonra tekrar dirilmiş olması nedeniyle onun beşerî tabiatı için de geçerli ve doğrudur- teyit etmekten başka bir şey yapmadığı hususundan ayrı olarak, Müslümanların, tarihî redampsiyonu, yani Hristiyan âlemi için evrensel redampsiyonun yegâne dünyasal ifadesi demek olan olguları kabule

yanaşmayışları, aslında İsa'nın, bir ve tek ve de ebedi olma niteliklerine sahip redampsiyonun bir başka dünyasal formuna sahip insanlar olan Müslümanlar için ölmediği anlamını taşımaktadır; başka bir ifadeyle söylemek gerekirse, İsa gerçi bütün insanlar için ölmüştür -tıpkı İslâmî vahyin prensipliyel açıdan bütün insanlara hitap edişi gibi- ama gerçekte o, sadece, kendine özgü kurtarıcılık mesaisini devam ettirecek yapıdaki (55) ilâhî lütuf vasıtalarından yararlanan ve yararlanmak zorunda olan kimseler için ölmüştür; oysa İslâmın, İsa'ya özgü Sır'a karşı koyduğu geleneksel mesafe, haricî anlamda bir inkâr kisvesine bürünmek zorundadır, tıpkı Hristiyan hariciliğinin, İsa tarafından gerçekleştirilmiş olan redampsiyonun dışındaki herhangi bir kurtuluş imkânını red ve inkâr etmek zorunda oluşu gibi. Her ne olursa olsun, bir dinî görüş, dıştan bakılınca gerçi pekâlâ reddedilebilmektedir, yani söz konusu hakikatin farklı bir görünümünden kaynaklanmış olan bir başka dinî perspektif tarafından gerçi pekâlâ reddedilebilmektedir, ama iç anlamına eğilindiği zaman durum pek öyle olmamaktadır. Şöyle ki, o durumda, küllî hakikate ifade vasıtası olarak hizmet edebilmesi nedeniyle, gözler önüne onun anahtarı konumunda bir şey olarak serilmektedir; dogmatik bakış açısının özünde mevcut bulunan sınırlılıkların, mahiyetleri bakımından ilâhî yardıma uygun düştükleri hususu, işte bu yüzden daima göz önünde bulundurulmak zorundadır, yani insanların doğru yoldan sapmalarına engel olmak isteyen ve de onlara herkese açık ve herkes için şart olan şeyleri, söz konusu olan beşerî topluluğun zihinsel istidat seviyesini daima göz önünde tutarak sunan ilâhî yardıma uygun düştükleri hususu, işte bu yüzden daima göz önünde bulundurulmak zorundadır. (56)

Bu düşünceler, İsa'nın sözlerinde olduğu gibi Havarilerin öğretilerinde de yer alan ve Musa şeriatine karşıymış veya onu küçümsüyormuş gibi bir hava estiren her şeyin, aslında, batınlığın hariciliğe göre olan üstünlüğünü ifade etmekten öte bir amacı hedeflemediğini (57) ve bunun sonucu olarak da bu şeriatle aynı kefeye, en azından apriori denilecek bir anlamda olarak, oturtulamayacağını (58), yani aynı kefeye, bu hiyerarşik ilişki, dogmatik nitelikli bir şey olarak algılanma-

dığı sürece oturtulamayacağını anlamamıza imkân kazandırmaktadırlar; İsa'nın temel öğretilerinin, bu dogmatik niteliği gerilerde bıraktığı ve hatta bu sollayıp geçiş olgusunun bu öğretilerin varoluş sebebini bile teşkil ettiği pek aşikâr bir şeydir; bu öğretiler, doğal olarak, şeriatî de sollayıp geçmektedirler; İsa'nın, kısas yasası, zina yapmış kadın ve boşanma konusundaki tutumu böyle açıklanabilmektedir işte. Sağ yanağına tokat atana sol yanağını da uzat buyruğu, gerçekte, bir sosyal toplumun, dengesini sağlamak amacıyla uygulamaya koyabileceği bir şey değildir (59) ve ancak spiritüel alanda ve seviyede uygulandığı takdirde bir anlam taşımaktadır; kendini, bireysel tepkilerin mantığa uygun zincirinin ötesine, kesin şekilde, sadece ruhanî kişi koyabilmektedir, çünkü bu reaksiyonların cereyanına iştirak ediş, onun nazarında, güçsüzlük ve itibar kaybı anlamına gelmektedir; bu anlam, en azından, bu iştirak ediş olgusu, Musa şeriatinin düşündüğü türden olan ve de haricî ve nesnel nitelik arz eden adalet sağlama fiili olarak kalmadığı ve bireyin merkezî bölümünü veya başka deyişle, ruhunu yükümlülük altına soktuğu takdirde bile ortaya çıkmaktadır; ama şurası kesindir ki, kısas yasasının bu nesnel niteliği anlaşılamadığı ve bu niteliğin yerini ihtiraslar aldığı için, İsa, şeriatin bizzat kendisini kınıyormuş gibi görünen spiritüel bir hakikati -aslında bu hakikat sadece niyeti kınamaktadır- dile getirmek zorunda kalmıştır. Yukarıdan beri anlata geldiğimiz husus, İsa'nın, zina yapmış kadını taşla tutmak isteyen ve de şeriat namına ve kişisel duygularını devre dışı bırakarak hareket etmek yerine ikiyüzlülükleri namına ve kişisel duygularının dürtüsüyle hareket etmeye kalkışan kimselere vermiş olduğu cevapta pek belirgin bir şekilde görülmektedir; görüldüğü gibi, İsa, şeriatin görüşü istikametinde değil, fakat içsel, süpra-sosyal, spiritüel realiteler istikametinde davranış göstermiştir; boşanma konusundaki tutumu da aynı olmuştur. İsa'nın öğretisindeki İsevî doktrinin spiritüel, toplum üstü ve ahlâk üstü niteliğini en açık seçik şekilde gözler önüne seren şey, şu sözdür: **"Eğer bir kimse bana gelir, ve kendi babasına, anasına, karısına, çocuklarına, kardeşlerine, kızkardeşlerine, evet hatta kendi canına buğzetmezse, benim şakirdim**

**olamaz.**" (Luka, 14/26); şüphesiz, böyle bir öğretinin, Musa şeriatinin karşıtı olarak gösterilmesi mümkün değildir.

Hristiyanlık, bu anlamda tesis edilmiş bir hariciliğin normal özelliklerine hiç de sahip değildir, o, olgu hariciliği olarak değil de, daha ziyade prensip hariciliği olarak ortaya çıkmıştır; Hristiyanlığın, özü bakımından inisiyatik olan niteliği, zaten, Kutsal Kitap'taki bazı pasajlara baş vurulmasına gerek kalmadan temel öneme sahip bazı ipuçlarında bile görülmektedir: Üçlem doktrini, ökaristik ayin, özellikle de bu ayin sırasında şarap kullanımı, salt batmî anlamlı olan "Tanrı'nın Oğlu" ve "Tanrı'nın Anası" gibi ipuçları hep bu hususu gözlemleme imkânını sunar türden ipuçlarıdır. Eğer haricilik, "Ayrım gözetmeksizin tüm insanlar için gerekli ve tüm insanlara açık olan şey" anlamına geliyorsa (60), o takdirde, Hristiyanlığın, kelimenin alışılmış anlamıyla bir haricilik türü sayılmaması gerekir, çünkü gerçekte o, dinî uygulaması gereği olarak kendini zorla kabul ettirmeye kalkışmasına rağmen, yine de herkese açık değildir. Sonuç olarak, her biri "sırlar" diye nitelendirilerek dile getirilen şey, işte bu olgudur, yani Hristiyan dogmalarının haricî anlamda halka kapalılığı olgusudur, ki bu "sırlar" sözcüğü, pozitif anlama ancak, kendisinin de alanı içine girdiği inisiyatik düzende sahip bulunmakta ve dinî yöntem olarak uyguladığında, Hristiyan dogmalarının, doğrudan doğruya denilecek bir anlamda hiçbir entelektüel açıklık içermediği olgusunu teyit etmek veya perdellemek istiyormuş gibi bir izlenim uyandırmaktadır; örneğin, İlâhî Birlik ve Bütünlük kavramı, dolaysız yapıda bir açıklıktır, bunun sonucu olarak da haricî veya başka bir deyişle, dogmatik tarzda açıklanmaya elverişlidir, çünkü böyle-sine bir açıklık, en basit ifadesiyle, akli başı yerinde her insanın anlayış ve kavrayışına elverişli bir açıklıktır; daha farklı bir bakış açısına uygun düşen ve Birlik ve Bütünlük doktrininin özel bir açıklaması konumunda bulunan Üçlem kavramı ise, aksine, haricî tarzda açıklanmaya pek elverişli değildir, bu da, farklılaştırılmış veya türetilmiş türden metafizik bir kavramın herkese açık olmayışından ileri gelmektedir; zaten Üçlem kavramı, mecburen, Birlik ve Bütünlük kavramına kıyasla daha nisbî olan bir bakış açısına uygun düşmektedir,

## DİNLERİN AŞKIN BİRLİĞİ

tıpkı "redampsiyonun" "yaratılışa" kıyasla daha nisbî bir bakış açısına uygun düşmesi gibi. İlâhî Birlik ve Bütünlük kavramını, belli bir seviyede olmak kaydıyla, normal olan her insan anlayabilmektedir, çünkü bu görünüm, tanrısallığın en evrensel ve bunun sonucu olarak da bir bakıma en basit görünümüdür; Üçlem kavramını ise, aksine, tanrısallığı, daha az veya daha çok nisbî nitelikli diğer görünümleri altında anlayabilen bir kimse kadar, yani İlâhî Müdrikeye spiritüel anlamda iştirak etmek suretiyle bir bakıma' metafizik boyutta hareket edebilen bir kimse kadar anlayamamaktadır; ama bu da, yine, şu beşerî hâlleri içinde bulunan insanlara açık olmaktan fersah fersah uzak bulunan bir imkândır. Üçlemin anlaşılamaz nitelikli bir kavram olduğunu dile getirirken, Aziz Augustin, Roma âleminin alışkanlıkları yüzünden zorunlu olarak, birey bakış açısı konumunda olan ve aşkın hakikatlere uygulandığında bilgisizlikten başka bir şeye yol açmayan akılcı bakış açısını tercih etmiş olmaktadır; bu kavram, arı müdrikenin ışığında, hiçbir gerçekliği olmayan bir şey kadar kesinlikle anlaşılamaz nitelikli değildir, yani imkânsız olanla özdeşleşen ve hiçbir şey olmadığı için de herhangi bir anlayışa konu olamayan hiçlik kadar kesinlikle anlaşılamaz nitelikli değildir.

Şunu da ilâve edelim ki, Hristiyan dogmalarındaki ve ayinlerindeki batını nitelik, İslâm'da Hristiyanlığa karşı doğmuş olan tepkinin temel sebebini teşkil etmiştir; Hristiyanlık, **şeriate hakikati** katmak suretiyle, sonraki asırlar içinde gerçekten ortaya çıkmış bulunan ve modern dünyanın halen içinde bulunduğu şu altüst olmuşluk hâline doğrudan katkıda bulunmuş olan bazı dengesizlik tehlikelerinin hayat bulmasına sebep olmuştur; bu iş, İsa'nın şu sözüne uygun bir anlamda cereyan etmiştir: "**Mukaddes olanı köpeklere vermeyin, ve incilerinizi domuzların önüne atmayın ki, onları ayakları altında çiğnemesinler, ve dönüp sizi parçalasınlar.**" (Matta, 7/6)

Hristiyanlık, normal hâlde birbirinden ayrı kalması gereken iki alanı birbirine karıştırmaktadır, tıpkı bu alanların her birini simgeler konumundaki ökaristik türleri (kutsanmış ekmek ve şarap, vs.) birbirlerine karıştırışı gibi; bu durum,

onun daha başka bir tutum içine pekâlâ girebileceği ve bu karışıklığın bireysel yanılgıların marifeti olduğu anlamına mı gelmektedir acaba? Elbette ki hayır; ama söylenmesi gereken husus, içsel veya başka deyişle, batınî hakikatin bazen belli bir spiritüel tezahür imkânı gereğince ve falan veya filân beşer ortamındaki zaaflara aldırmadan gün ışığına çıkarılması gerektiğidir; başka deyişle ifade etmek gerekirse, "bu karışıklık" (61), kendisi pozitif olan bir şeyin negatif sonucudur, hem de bu şey, Kristik (İsevî) tezahürün şahsen kendisinden başka bir şey değildir. Şu ilham kaynaklı söz, şu veya bu evrensellik derecesinde boy göstermiş olsa bile, yine de Kristik tezahürle ve Kelâmın buna benzer bambaşka tezahürüyle ilişkilidir: **"Ve Işık karanlıklarda parıldadı, ama karanlıklar onu anlamadı."** Metafizik veya kozmolojik anlamdaki tarife göre, İsa, kabuğu, yani Musa şeriatini kırmak zorunda kalmıştır; bu kabuğun hayattar çekirdeği ve özü olduğu için, O, bu konuda her türlü tasarrufta bulunma hakkına sahipti; görüldüğü gibi, O, bu şeriaten "daha gerçekti", ki bu da, şu sözünün dile getirdiği anlamlardan birini teşkil etmektedir: **"İbrahim daha yok iken, ben vardım."** Şunu rahatça söyleyebiliriz ki, eğer batınlık herkesi ilgilendirmiyorsa, bu, ışığın filân maddelere değil de, falan maddelere nüfuz ediyor oluşundandır, buna karşılık, İsa örneğinde ve daha az evrensellik niteliği taşıyan Hallac-ı Mansur örneğinde görüldüğü gibi, eğer bazen gün ışığına çıkmak zorunda kalıyorsa, bu da, güneşin, ayırım yapmadan herkesi aydınlatıyor oluşundandır; yani eğer "Işık karanlıklarda parılıyorsa", ama burada söz konusu ettiğimiz gibi prensipiyel veya başka deyişle, evrensel anlamda parılıyorsa, bu, onun, imkânlarından birini tezahür ettiriyor oluşundandır, ve bir imkân da, tarifi bakımından, olmaması imkânsız bir şeydir, çünkü İlâhî Prensibin mutlak zaruretinin bir görünümüdür.

Bu düşünceler, bizi, sorunun, birinci görünümünden daha da sınırlı olan tamamlayıcı bir görünümünü gözden uzak tutmaya sevk etmemelidir: Beşer cephesinde, yani böyle bir ilâhî tezahürün meydana geldiği ortamda bu meydana geliş olgusunun yeterli bir gerekçesinin mevcut bulunması şarttır; oysa, normal olarak perdeli hâlde bulunması gereken -en

azından bazı zaman ve mekân şartları gereğince- bu açık seçik tezahür olgusu, İsa misyonunun hitap ettiği âlemin ihtiyaç duyduğu kalkınma hamlesini gerçekleştirecek tek vasıta-  
taydı; bu da, olağan şartlar altında anormal ve gayri meşru olan bir şeyin, daha önce tarifini yapmış olduğumuz Kristik ışık içinde aklandığını göstermeye yetmektedir. "Harfte" gizli hâlde bulunan "ruhun" böylesine açık seçik şekilde ortaya konuş olgusu her türlü batınlığın özünde bulunan bazı yasaları, o batınlığın kendi öz tabiatını elinden alma pahasına bile olsa, yine de tamamen yürürlükten kaldıramamaktadır; böylece İsa, onlara, peygamber tarafından söylenmiş olan söz yerine getirilsin diye, mesel biçimine bürümeden hiçbir şey söylememiştir: **"Ağzımı mesellerle açacağım, dünya kurallıdan beri gizli olan şeyleri beyan edeceğim."** (Matta, 13/34 ve 35). İlgili bulunduğu özel durumda kaçınılmaz olduğu için, böyle bir aydınlatma tarzı, tabiri caizse "iki yüzü keskin kılıç" olarak ortaya çıkmaktan geri kalmamıştır. Ama başka bir husus daha mevcuttur: O da şudur ki, bu açıdan Hinduların "bhaktik yoluna" veya bazı Budist yollarına benzeyen Kristik yol, özû bakımından bir "İlâhî Yardım", bir "Rahmet", bir "Kurtuluş" yoludur; oysa bu metotlarda, onların çok özel tabiatları nedeniyle, bir dış görünüm ile bir iç görünüm arasında yapılan tefrik pek yumuşatılmış bir hâlde bulunmakta ve hatta bazen dikkati bile çekmeyecek kadar bilinmezliğe bürünebilmektedir, şu anlamda ki, özû bakımından inisiyatif türden bir şey olan "İlâhî Rahmet" kavramı, sembolizmdeki ve vasıtalarındaki sadeliğin ve evrenselliğin gereği olarak başarabildiği şeyi, mümkün olan en geniş ölçüler içerisinde olacak şekilde, kendine mal etme eğilimi göstermektedir. Şunu da söylemek mümkündür ki, "liyakat yolu" ile "bilgi yolu" arasındaki ayrılık, övgüye değer fiilin ve entelektüel murakabenin her biriyle ilgili bulunan kaynakça nedeniyle zorunlu olarak derin ise, buna göre, "kurtuluş yolunun" da belli anlamda olmak üzere bir ara pozisyon işgal ediyor olması gerekmektedir; derunî ve zahirî uygulamalar bu durumda birbirlerini aynı bir rahmet ışığı içinde at başı denecek bir anlamda izlemekte ve bunun sonucu olarak da, spiri-tüel tecelli alanında, derece farklılıklarından ziyade prensip

farklılıkları meydana gelmektedir; her zekâ ve her irade, aynı tek rahmete, aynı tek kurtuluşa, imkânları ölçüsünde iştirak edebilmektedir; bu bize, ayrım gözetmeden her şeyi aydınlatan, ama yine de farklı maddeler üzerinde farklı etkiler uyandıran güneş örneğini hatırlatmaktadır.

Bu sentetik görünümlü aydınlatma tarzının -ki normal bir batınilığın perdeli olarak muhafaza etmesi gereken hakikatler bu anlatım tarzında gözler önüne apaçık bir şekilde serilmektedir-, Batı âleminin muhtaç bulunduğu spiritüel anlamlı atılım hamlesini gerçekleştirebilecek niteliğe sahip tek vasıta olduğu hususu ayrı tutulacak olursa, o takdirde, bu tarz sıklık (devri) gelişime kıyasla çok daha mutluluk sunucu bir özellik taşımaktadır demek de gerekecektir, şu anlamda ki, bu tarz, insanlığın bu siklusundaki gelişimi ile ilgili bulunan İlâhî Plâna alınmış durumdadır; konuya başka bir açıdan bakıldığında, İsevi Armağanın salt spiritüel niteliği ile onun haddinden fazla heterojenlik arz eden kabul ortamı arasındaki oransızlıkta ve tutarsızlıkta, yaratılmışlarla ilgili olarak durmadan yenilenen ilâhî bağışlayıcılığın görülmedik işitilmedik bir niteliğine ilişkin belirtilerin mevcudiyeti hemen dikkati çekmektedir: Beşeriyetin "hasta" bölümlerinden birini veya tabiri caizse, "bir beşeriyeti" kurtarmak için kendisine saygısızlık edilmesine razı olmuştur; ama diğer yandan da -ki bu, O'nun, tasviri açısından dinî görüşü aşır geçiren kişisizliğinin bir tezahürüdür-, "ayrılıkların gayrılıkların zuhuru gerekli olduğu için", O, bu saygısızlığı, siklusun nihaî gerileyiş olgusunu, yani bu siklusta mevcut bulunan tüm imkânların güçten düşmesi ve bunun sonucu olarak da Tanrı'nın görkemli evrensel ışığının dengelenmesi ve tahakkuku için zuhuru şart olan gerileyiş olgusunu gerçekleştirmek amacıyla kullanmıştır.

Dogmatist bakış açısı, kişileştirilemez olan tanrısallığın çelişkiliymiş gibi görünen fiillerini, kişileştirilebilir nitelikli tanrısına özgü fiillerin kendi aralarında çalışma hâlinde bulunduğunu kabul etmek zorunda kalmadığı sürece, "esraren-giz" ve "içine nüfuz edilemez" şeyler olarak nitelemeye ve de doğal olarak bu "sırları" kişileştirilebilir nitelikli tanrısının arzusuna atfetmeye mecbur olmuştur.

## DİNLERİN AŞKIN BİRLİĞİ

Bir Hristiyan batınılığının mevcudiyeti veya daha doğrusu, ilk Hristiyanlığın yüksek düzeydeki batınî özelliği, sadece, İsa'nın hiçbir harîcî anlam taşımaz yapıdaki sözlerini içeren Yeni Ahitten sonuç olarak ortaya çıkmadığı gibi, ayinlerin tabiatından da kaynaklanmamaktadır, fakat ona ayrıca, eski yazarların açık seçik ifadeleri de kaynaklık etmektedir; örneğin, Aziz Basile, **Ruh-ül Kudüs'ün Kitabı** adlı eserinde "Günümüze kadar muhafaza edile gelmiş bulunan ve atalarımız tarafından esaslarına tartışma götürmez şekilde riayet edilmiş ve bugün, onların sessizliğinin sadeliği içinde kalarak tarafımızdan da izlenmekte olan zımmî ve mistik bir tradisyondan söz etmektedir. Çünkü, demektir, onlar, kutsal sırlarımıza gösterilmesi gereken saygıyı muhafaza edebilmek için sükûnetin ne kadar kaçınılmaz bir şey olduğunu öğrenmişlerdi. Hristiyan inisiyasyonuna hazırlanan kiniselere gösterilemeyecek yapıya sahip şeyleri içeren bir doktrini yazı yoluyla açığa vurmak gerçekten de doğru bir iş sayılamazdı."

Denys l'Aréopagite de şöyle demektir: "Kurtuluş, ancak tanrılaşmış ruhlar için mümkündür ve tanrılaşmak denilen şey de, Tanrı ile birleşip bütünleşmek ve O'na benzer hâle ulaşmaktır... Göklerde ikamet etmekte olan mutlu özlere, ayırım yapılmaksızın ve bütün hâlinde dağıtılmış olan, bizlere, parçalar hâlinde ve kutsal vahiylerdeki türlü çeşitli semboller vasıtasıyla iletilmektedir. Çünkü hiyerarşimizi tesis eden şey, ilâhî vahiylerdir. Bu kelimeyi sadece, ilham sahibi mürşitlerimizin bize kutsal mektuplarında ve teolojik yazılarında bırakmış oldukları şeyler anlamında değil, fakat ayrıca, bir tür spiritüel ve semavî öğreti vasıtasıyla müritlerine iletmış bulundukları şeyler anlamında da kabul etmek gerekir, ki bu şeylerin tümü, onların müritlerini ruhtan ruha, denilecek bir anlamda inisiye etmiştir. Ama kilise geleneklerine dahil edilmek üzere tercüme edilmeleri gerektiğinde, Havariler bunları, o yüce anlamlarıyla birlikte çırpıçırak hâlde değil, fakat sembol örtüsüne bürülü hâlde takdim etmişlerdir; zira herkes aziz değildir ve de kitabın dediği gibi, ilim de herkes için değildir." (62)

Yukarıda Hristiyanlığın, bir "İlâhî Yardım Yolu" veya bir "Sevgi Yolu" temsil ettiğinden söz etmiştik; bu tarif,

aşağıda dile getireceğimiz genel anlamlı bir iki açıklamayı gerektirmektedir: Yeni Alyansı Eski Alyanstan en derinlemesine denilecek anlamda farklı kılan husus, Eski Alyansta ilâhî görünümde Sertlik (Celâl) sıfatının ağır basıyor oluşu, buna karşılık Yeni Alyansta ise Yumuşaklık ve Bağışlayıcılık (Cemâl) sıfatının ağırlık taşıyor oluşudur; oysa yumuşaklık ve bağışlayıcılık yolu, bir anlamda, sertlik yolundan daha rahat ve daha kolay bir yoldur, çünkü daha derin yapıda olmasından ayrı olarak, özel bir lütuftan da yararlanmaktadır. Bu da, "Boyunduruğu yumuşak ve yükü hafif olan iman vasıtasıyla aklanma.", yani Musa şeriatindeki "göğün boyunduruğunu" gereksiz hâle getiren "iman vasıtasıyla aklanma" demektir. Bu "iman vasıtasıyla aklanma" olgusu, "bilgi vasıtasıyla özgürleşmeyi" andırmaktadır -ki ona batınlık özelliğini de bu durum kazandırmaktadır zaten-, çünkü her ikisi de "şeriat-ten" az veya çok bağımsızdırlar, yani eserlerden (63) az-veya çok bağımsızdırlar. Gerçekte iman, bilginin ve entelektüel anlamdaki kesin bilişin "bhaktik" tarzından başka bir şey değildir, bu da, imanın, zekânın doğrudan doğruya hakikatin ta kendisini değil, fakat bir sembolünü konu edinen pasif bir fiili olduğu anlamına gelmektedir; bu sembol, sırlarını, imanın güçlülüğüyle orantılı bir şekilde su yüzüne çıkarmakta ve bu iş, güven veya heyecansal anlamda, kesin biliş ifadeli bir davranış ile, yani bir "bhakti" ögesi veya başka deyişle, bir aşk ögesi vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Kontamplâtif (murakabeyle ilişkin) bir davranış olarak, iman, akli ve zekâyı konu edinmektedir; bu bakımdan iman, gizilgüç hâlinde bir Bilgi'dir demek pekâlâ mümkündür; ama tarzı pasif olduğu için, bu pasifliği, tamamlayıcı niteliğe sahip aktif bir davranış ile telâfi etmek zorundadır, yani cevheri kesin şekilde güven ve coşku olan iradî bir davranış ile -ki bu güven ve coşku sayesinde zekâ spiritüel hakikatleri kabul edebilir hâle gelmektedir- telâfi etmek zorundadır. İman, her şeyden önce, ruhun, doğaüstünü kabullenmek üzere takındığı doğal bir tavidir; demek ki, iman, aslında, olabilir hâlden olmuş hâle coşku dolu güven duygusunu yansıtır türden bir davranış vasıtasıyla geçen İlâhî Yardım tarafından tahrik edilmiş bir doğaüstü sezgisidir. (64) İman, İlâhî Yardım vasıtasıyla kemale erince,

Tanrı demek olan Aşkın içinde eriyip gitmektedir; işte bu yüzden ki, teolojik görüşe göre, cennetteki ermişlerin imanı yoktur, çünkü onun konusu olanı görmüşlerdir, yani Aşk veya Multuluk demek olan Tanrı'yı görmüşlerdir; inisiyatik görüşe göre ise, bu vizyon şu hayatımız sırasında da pekâlâ elde edilebilmektedir ve edilebilmelidir de. Ama imanın, burada söz konusu etmek istediğimiz bir başka görünümü de mevcuttur: İman ile mucize arasındaki bağlantıyı, yani mucizenin, sadece İsa için değil, fakat Hristiyanlık için de taşıdığı büyük önemi açıklayan bağlantıyı dile getirmek istiyoruz; mucize, İslâmdakinin aksine olarak, Hristiyanlıkta merkezî ve hemen hemen organik bir rol oynamaktadır, bu durum, Hristiyanlık yoluna özgü olan **bhaktik** nitelikte ilintili bir durumdur. İmanda oynadığı rol dikkate alınmadığı takdirde, mucize gerçekten de açıklanamaz olma özelliğini muhafaza etmektedir; bu husus dikkate alınmadığı takdirde, mucize şahsen ikna edici bir şey olmadığı için şeytanî mucizeler pekâlâ hakikat ölçütleri hâline gelebilirlerdi, ama mucize, İsevî vahye müdahale eden diğer etkenler ile bağıntılı olan sınır tanımaz yapıda bir hakikate sahiptir; başka bir ifadeyle şu söylenebilir: Eğer İsa'nın, Havarilerin ve azizlerin mucizeleri değerli ve övgüye değer şeyler ise, bu sadece, bu mucizelerin, kendilerine ilâhî "emare" değeri atfedilmesini mümkün kılan başka ölçütlere ekleniyor oluşlarından. Mucizenin asıl ve ilk fonksiyonu, imanın yardımcı faktörünün yanı sıra -ki bu husus, bu yardıma nail olmuş bulunan insanda, doğaüstüyü doğal bir tarzda kabul etme elverişliliğinin mevcut bulunduğunu önceden var saydıran bir husustur ve bu elverişlilik şuurlu olabildiği gibi, olmayabilir de- daha önce edinilmiş bir imanı kemale erdirmeye arzusunu da harekete geçirmektir. Mucizenin, sadece Hristiyanlıktaki değil, fakat diğer tüm dinî formlardaki rolünü de -çünkü hiçbir dinî form yoktur ki mucizevî olgulardan haberdar olmasın- daha belirgin bir hâle getirmek üzere, şu hususu da dile getirmek istiyoruz: Kendisini imanın konusu ile âdeta akraba konumuna getiren sembolik niteliği ayrı tutulmak kaydıyla, mucize, müminin gönlünde, bir gerçeklik ve doğruluk ögesi hâline dönüşecek yapıya sahip bir sezgi uyardırmaya hizmet eden bir şeydir. Eğer mucize, imanı harekete

geçirebiliyorsa, iman da, "dağları yerinden oynatan imanın" bir teyidi hükümündeki mucizeyi pekâlâ harekete geçirebilir demektir; bu karşılıklı ilişki, bu iki ögenin kozmolojik bakımdan birbirlerine bağlı bulunduklarını ve aralarındaki bağlantının hiçbir keyfi yanı olmadığını göstermektedir, çünkü mucize, Mutlak Kudret ile dünya arasındaki dolaysız teması, iman ise, mikrokozmos ile Tanrı arasındaki -öncekine benzer olan, fakat pasif nitelik arz eden- teması sağlamaktadır; basit anlamdaki fasa fiso düşünceler yani zihnin abuk sabuk faaliyeti imandan ne kadar mesafedeyse, doğal yasalar da mucizeden o kadar mesafededirler, buna karşılık, entelektüel bilgi ise, doğalda bulunan mucizeviyi ve mucizevide bulunan doğal görebilmektedir.

Tanrısallığa ilişkin üç erdemin en önemlisi olan merhametin, biri pasif, diğeri de aktif olmak üzere iki görünümü mevcuttur: Spiritüel anlamdaki sevgi, sonsuz sınırsız sevginin ta kendisi demek olan Tanrı'ya pasif anlamda iştirak edıştır; ama yaratılmış ile ilgili olarak ele alındığında ise, sevgi, aktiftir.

İnsana karşı duyulan sevgi, Tanrı Sevgisinin zorunlu bir ifadesi olarak, imanın vazgeçilmez bir tamamlayıcısıdır; iki merhamet tarzı, teyidini İncil'in Müteal Yasa hakkındaki öğretisinde bulmaktadır, ki birinci tarz, sadece Tanrı'nın, sonsuz mutluluk ve realite olabileceği hakikatinin şuuruna varma anlamını içermektedir, ikinci tarz ise, egonun, başkasının "ben'i" gerçekte benim "ben'im" ile özdeşleştiği için, aldatıcı bir şey olabileceği konusunda şuurlanmayı ifade etmektedir. (65) Eğer "başkasını" sevmem gerekiyorsa, bu, onun "ben" oluşundandır, bu da, kendimi, "başkasından" başka bir şey olmadığı için sevmem gerektiği hususunu dile getirmiş olmaktadır; eğer kendimi, bizzat "kendimde" veya "başkasında" sevmem gerekiyorsa bu, Tanrı'nın beni seviyor oluşundan ve benim de O'nun sevdiğini sevmek zorunda bulunuşumdandır; eğer Tanrı beni seviyorsa, bu da, O'nun, mahlûkunu sevişindendir veya başka deyişle, hayatın (mevcudiyet) özünden sevgi demek oluşundandır ve sevginin de, her yaratılmışın özünde mevcut bulunan bir Yaradan kokusu olma niteliğine sahip bulunuşundandır. Tanrı Sevgisi, ya-

ni bizim huzur ve rahatımızın değil, fakat ilâhî mükemmellikleri kendisine hedef edinmiş olan merhamet, sinesinde yaratılmışın şu görünüşte kalır nitelikli realitesinin eriyip gittiği Bir ve Tek İlâhî Realitenin Bilgisidir, ki bu bilgi, ruh ile onun yaratılmamış özünün (66) özdeş şeyler olduğunu ifade eden bilgidir, bu da, yine, sevgi sembolizminin bir görünümünü teşkil etmektedir; aynı şekilde, insan sevgisi de, aslında, yaratılmışın Tanrı nezdinde ayrıma tâbi tutulmadığına dair olan bilgiden başka bir şey değildir; yaratılmıştan Yaradana veya başka deyişle, tezahür etmiş olandan Prensipe geçmeden önce, tezahür etmiş olanın Tanrı nazarında bir ayrıma tâbi tutulmadığı hususunu, yani yaratılmışın O'nun nazarındaki "hiçliği" hususunu gerçekten anlamak ve kavramak şarttır; İsevi ahlâk anlayışının, sadece "Benlik" ile "ben" olmayan diye bir ayırım yapmama vasıtasıyla değil, fakat, ikinci plânda kalmak şartıyla, ayrıca, bireyin ve sosyal dengenin aklanması konusunda takındığı fark gözetmezlik tavrı vasıtasıyla da ulaşmak istediği hedef budur işte; demek ki, Hristiyanlık, beşerî türden "etki ve tepkilerin" dışında yer almaktadır; buna göre de, ilk tarifiyle haricî nitelikli değildir. Hristiyanlıktaki merhamet, kişinin kendi "huzur ve rahatına" hiç önem vermemektedir ve verememektedir, çünkü her ortodoks (doğru yolu gösteren) din gibi, gerçek Hristiyanlık da, insan topluluklarının yararlanabileceği tek gerçek mutluluğun, rahat ve huzur ile onun meyvesi hükmünde bulunan velî zatların o toplulukta mevcut bulunuyor oluşudur; çünkü **"Dünyanın kurtuluşunu, bir sürü hükema (bilge, hikmet ehli) sağlamaktadır."** (Bilgelik Kitabı, 6/24), Ahlâkçıların bilmediği bir gerçek vardır ki, o da, merhamet fiili, Tanrı sevgisiyle veya "ben" başkasıyım, "başkası" da bendir bilgisinin gereği olarak -ki bu bilgi zaten bu sevgiyi içermektedir- tahakkuk ettirildiğinde, bu merhamet fiilinin başkası için sadece dıştan gelme iyilik değeri taşımayacağı, fakat ayrıca ilâhî lütuf değeri de taşıyacağı gerçeğidir; aksine, merhamet fiili, ne Tanrı sevgisiyle ne de az önce sözünü etmiş olduğumuz bilginin gereği olarak değil de, sırf, kişinin kendisine yönelik fiil diye nitelenen basit bir beşerî "rahat ve huzuru" sağlama kaygısıyla tahakkuk ettirilmişse, o takdirde, gerçek merhametin bünyesinde saklı

bulunan ilâhî lütuf faktörü bu sözde merhamet fiilinde mevcut bulunamayacağı için, bu fiili işleyen de, bu fiile hedeflik eden de bir sevap kazanamayacaktır.

Manastır tipi tarikatlerin mevcudiyeti, inisiyatik bir geleneğin hem Batı hem de Doğu kilisesindeki mevcudiyetinden başka bir şeyle açıklanamamaktadır, ki bu geleneğin kökü, Aziz Benoît'nın da doğruladığı gibi, ta çöl babalarına, yani Havarilere ve İsa'ya dayanmaktadır; Lâtin kilisesindeki manastırcılık eğiliminin kökeni, Yunan kilisesininkinin aynıdır -fakat Yunan kilisesi, farklı tarikatler tesis etmek yerine tek bir camia tesis etmeyi yeğlemiştir-, bu olgu, her ikisinin de batınî kökenli olduğunu ispatlamaktadır; aynı şekilde, keşişlik kurumu da, spiritüel anlamdaki kemalin sona erişisi gibi anlaşılmaktadır -ki bu hususu Aziz Benoît, kendi kural kitabında açıkça dile getirmiştir-, bu da, keşişlerin kaybolup gidişinin, İsevi öğretideki gelişme ve serpilmenin inişe geçişinin işareti olduğu sonucuna varmamızı mümkün kılmaktadır. Manastır hayatı, kendisine bile yetmeyen bir yol olması nedeniyle Aziz Benoît'nın "Kuralında" (tarikat talimatı) "dini hayatın başlangıcı" olarak adlandırılmıştır; bu talimatta, "Manastır hayatındaki mükemmelliğe ulaşmak üzere adımlarını sıklaştıran kişiyi, Aziz Babalara ait olan ve esaslarına uyulduğunda insanı dinin müteal hedefine ulaştıran öğretiler beklemektedir." (67); bu öğretiler, Hezekiazmın (\*) doktrinal özünü bile oluşturan öğretilerdir.

Ruhun organı veya başka deyişle, spiritüel hayatın ana merkezi kalptir (gönül); bu konuda da yine, hezekiast doktrin, tüm diğer inisiyatik geleneklerin öğretisiyle tam bir uyum içinde bulunmaktadır. Ama Hezekiazm'da yer alan ve spiritüel tecelli bakımından daha büyük önem taşıyan şey, beşerî mikrokozmosun İlâhî Marokozmosa -onu doğaüstü anlamlı iştirak hâline ve en sonunda da birlik ve teklik ve de özdeşlik hâline dönüştürmek suretiyle gerçekleştirdiği- doğal iştirakini kusursuz hâle getirme vasıtası konusunda dile getirilmiş olan şeydir: Bu vasıta, "içsel duadır" veya "İsa duasıdır". Bu "dua", prensip bakımından tüm erdemleri sollayıp geçmekte-

(\*): *Tevrat'ta Hezekiel diye anılan peygamberin gördüğü vizyonu temel taşı edinmiş olan doktrinin adı. (Müt.)*

dir, zira o, varlığımızda dolaşan ilâhî fiildir; dolayısıyla da en üstün fiildir; yaratılmış, Yaradanına, gerçek anlamda, işte bu dua vasıtasıyla erişebilmektedir; buna göre, bu duanın hedefi, insana özgü her şeyi sollayıp geçme ve tanrısallığa sere serpe denilecek bir anlamda gark olarak ilâhî ışık vasıtasıyla aydınlanma imkânını sunan müteal seviyeli spiritüel hâle ulaşmaktır; bu hâl, "kutsal sükûnet hâlidir" ve bazı bakirelerde hâkim bulunan siyah renk ile sembolize edilmektedir. (68)

"Spiritüel duayı" kolay ve hatta temelsiz dayanaksız bir şeymiş gibi anlayanlara, Palamizm (\*), bu duanın, aksine, çok dar bir yol olduğu ve bunun bedeli olarak da kişiyi mükemmelliğin en yüksek zirvelerine ulaştırdığı, ama şüphesiz, dua faaliyetinin beşerî davranışlarla uyum içinde bulunması şartıyla ulaştırdığı cevabını vermektedir, ki bu da ahlâkçıların şüphe ve güvensizliklerini boşa çıkarmaktadır! Başka bir deyişle, erdemler -ilâhî Yasaya itaat gibi-, dışında kalınması hâlinde spiritüel duanın tüm etkisini yitirdiği **olmazsa olmaz türünden bir şartı** oluşturmaktadırlar; görüldüğü gibi, biz, Tanrı'ya mekanik pratikler vasıtasıyla ve her türlü taahhütü veya vecibeyi bir yana iterek ulaşılabilirliğini sanan kimsele-  
rin o çocuksu yanılığlarından uzaklardayız. Palamizm doktrin-  
inin de belirttiği gibi, "Erdem, bizi, Tanrı ile birleşme konumuna gelebilecek şekilde bir nizama sokmaktadır, ama sôze dile sığmaz nitelikli bir şey olan bu birleşme olgusunu ilâhî lütuf gerçekleştirmektedir." Eğer erdemler, bu bilgi tarzı olma rolünü oynuyorlarsa, bu, onların, "ilâhî davranışları" tekrar gerçekleştiriyor oluşlarından; gerçekten de, hiçbir erdem yoktur ki, bir ilâhî Prototipinden türemiş olmasın, erdemin en engin anlamı işte burada yatmaktadır; "var olmak" demek, "bilmek" demektir.

Son olarak, dikkati, ilâhî ismi anış olgusunun tamamen temel nitelikli ve gerçek anlamda evrensel nitelikli olan seviyesi üzerine çekmek istiyoruz; bu isim, Budizmde ve bazı ini-  
siyatik Hindu kurumlarında olduğu gibi, Hristiyanlıkta da te-  
zahür etmiş kelâmın ismi hükmünde bir şeydir (69), buna gö-  
re "İsa" ismi, vahyedilen ve ritüel anlamda hecelenen her ilâhî isim gibi, esrarengiz bir şekilde tanrısallık ile özdeşleşiyor de-

(\*): *Palamizm: Gizemcilik.*

mektir; yaratılmış olan ile yaratılmamış olan, sınırlı imkân ile Mutlak, sonlu ile sonsuz esrarengiz şekilde işte bu ilâhî isimde yüz yüze gelmektedir; ilâhî isim böylece, Müteal Prensiptin bir tezahürü demek olmaktadır, daha dolaysız bir ifadeyle söylenecek olursa, ilâhî isim, tezahür eden Müteal Prensiptir; demek ki ilk plânda, tezahür değil, fakat Prensiptin kendisi yer almaktadır. (70) Peygamber Yoel, **"Râbbin büyük ve korkunç günü gelmeden önce güneş karanlığa ve ay kana döndürülecek. Ve vaki olacak ki, her kim Rabbin ismini çağırırsa kurtulacak."** (Eski Ahit, Yoel, 2/31,32) (71). Ayrıca, **"Rabbimiz İsa Mesihin ismini her yerde çağırانların hepsine"** hitap eden ve Korintoslulara yazılmış olan ilk Mektubun başlangıç bölümü ile Tesalonyalıları hitaben yazılmış olan ilk Mektupta yer alan ve de Aziz Jean Damascène tarafından şu şekilde yorumlanmış bulunan "sürekli dua etme" buyruğunu da hatırlayalım: **"Tanrı'nın ismini, nefes alış veriş sayısından da çok sayıda, her an ve her yerde ve de her türlü meşgale sırasında çağırmayı öğrenmek şarttır. Havarî şöyle demektedir: Sürekli şekilde dua edin; yani, Tanrı'nın her an, her yerde ve her türlü faaliyet içindeyken hatırlanması gerektiğini ifade etmektedir."** (72) Hezihiyastların, İsa'nın adını zikrediş olgusunu, İsa tarafından Havarilere vasiyetle bırakılmış bir şey gibi anlamları boşuna değildir: "Bağışlayıcımız ve gözbebeğimiz İsa", demektedir Kalist ve İnyas keşişleri, bizim hayrımız için bile bile kendini ıstıraba terk ettiği anda da, tekrar dirilişinin ardından Havarilere açık seçik şekilde görüldüğü anda da ve hatta Baba'ya tekrar dönüş hazırlığı içine girdiği anda da, ümmetine hep şu üç şeyi vasiyet etmiştir: İsminin anılmasını, Barışı ve Sevgiyi, ki bunlar, imana, umuda ve merhamete karşılık gelmektedirler. Her türlü ilâhî sevgi fiilinin başı, Rabbimiz İsa Mesih'in Kurtarıcı İsmi güven duyarak zikretmektir, ki bunu bizzat Kendisi söylemiştir: "Bensiz bir şey yapamazsınız." (Yuhanna,15/5). İsa Mesih'in ismini güven duyarak zikretmekle, O'nun Esirgeyciliğini ve O'nda saklı bulunan Gerçek Hayatı kendimize celbetmiş oluruz. Bu zikir olgusu, hiçbir zaman kurumayan (Yuhanna, 4/14) ve bu armağanları, İsa Mesih ismi gönül bütünlüğü (gına-ı kalb) ile zikredildiği zaman fış-

## DİNLERİN AŞKIN BİRLİĞİ

kırtan bir başka ilâhî kaynağa benzemektedir. Bir de, Aziz Jean Chrysostome'un bir mektubunun bir pasajına göz gezdirelim: "Babaların şöyle dediklerini duydum: Kuralı terk eden ve kûçûmseyen bu keşiş de kim oluyor? O, yerken ve içerken de, otururken ve diğer insanlara hizmet ederken de sürekli olarak şöyle zikretmek zorundadır: Tanrı'nın Oğlu olan İsa Mesih, bana merhamet et...(73) İsa Mesih'in ismini hiç ara vermeden an, ki sonunda kalbin O'nu içsin, O da kalbini ve böylece de her ikisi Bir etsin!"

## **İNSAN OLMAK DEMEK, BİLMEK DEMEKTİR**

Dinlerin müetal anlamdaki birlik ve bütünlüğünün gerçekliği ve besbelliliği, sadece Hakikatin birlik ve bütünlüğünden değil, fakat ayrıca insan türünün birlik ve bütünlüğünden de sonuç olarak ortaya çıkmaktadır. Bir mahlûkun insan diye anılabilmesi için onda aranması gereken yeterli kanıt, düşünmeyi bilip bilmediği hususudur; o, ne olursa olsunun değil, fakat önemli olanın ve daha sonraki aşamada da sadece önemli olanın peşinde koşmakla mükelleftir. İnsan, dünyada, ölümü önceden kestirmeyi başarabilen ve hayatta kalmayı arzulayabilen tek varlıktır; o, dünyanın, ruhun ve hayatın nedenini bilmek isteyen ve de bilebilen bir varlıktır. Bu soruları sorma ve ardından da onlara cevaplar bulma hakkına sahip olma ve de bu hakkın gereği olarak, ya vahiy yoluyla ya da enteleksiyon yoluyla bu işi başarma özelliğinin, insanın asıl tabiatında saklı bulunan bir şey olduğunu kimse inkâr edemez, ki bu iki kaynak, kendilerine ait bulunan yasalara göre ve kendilerine karşılık gelen şartların çerçevesi dahilinde kalacak şekilde faaliyet göstermektedir.

Eğer, genellikle açık olan kapıları ustaca ve bilgince kapatılmış bulunan bir dünyada yaşıyor olmasaydık, o takdirde, "açık kapıları zorluyormuş" gibi görünmeyi, yani herkesin bildiği apaçık gerçekleri ispatlamaya çalışıyormuş gibi görünmeyi zaman zaman reddetmekten pek hoşlanacaktık herhâlde; şu andaki durum, kendini hâlâ daha "felsefe" diye kabul ettirmeye çabalayan ve de psikolojist (davranış bilimselci) ve sübjektivist (öznelci) ve hatta biyolojist (hayat bilimselci) özellik arz eden bir rölâtivizmin (izafiyeye, görecilik) özenli çabalarıyla gitgide denilecek anlamda bir seyir izleyerek or-

## DİNLERİN AŞKIN BİRLİĞİ

taya çıkmış bir durumdur. Gerçekten de halen, zekânın metotlu bir şekilde tepeden tırnağa yıkıntı hâline getirildiği ve ruhun tabiatından imkân nispetinde söz etmenin büyük önem kazandığı bir çağda yaşamaktayız; ancak bu iş, "teselli" olunmak için değil, fakat "her türlü hayırlı niyete" cevap verecek türden bazı kanıtlar sağlamak için yapılmalıdır.

Bu husustan söz ederken hatırimıza hemen Kur'an'ın bir pasajı gelmektedir: İbrahim, Tanrı'dan, ölüleri nasıl dirilttiğini kendisine göstermesini diler; Tanrı ona şu soruyla cevap verir: "Hâlâ inanmıyor musun?" İbrahim cevap verir: "Evet, inanıyorum, ama gönlüm yatışsın diye soruyorum." En çok tanınan bilinen hakikatler çoğu kez değeri en az bilinen hakikatler konumunda bulunabildiklerine göre, demek ki, nitelikleri gereği olarak gün gibi aşikâr olan ve hatta belki de herkes tarafından bilinen hakikatleri daima bu anlamda ortaya koymakta ve hatırlatmakta bir sakınca yoktur sanırım.

İnsanın ayırt edici niteliği, külli zekâyâ sahip bulunuşudur, yani mutlak olanı algılayabilecek ölçüde güçlü ve nesnel bir zekâyâ sahip bulunuşudur; zekâsının, bu güce sahip bulunduğunu ifade etmek demek, onun nesnel veya külli nitelikli olduğunu ifade etmek demektir. İnsan zekâsının hayvan zekâsından ayırt edilmesini mümkün kılan nesnellik olgusunun, mutlak olanı veya sonsuz sınırsız olanı algılama gücünden veyahut da mükemmellik duygusundan yoksun olması hâlinde, tatmin edici bir hikmeti kalmazdı.

İnsan düşünen bir hayvandır sözü doğrudur, şu anlamda ki, akıl insanın ayırt edici niteliğidir; ama onun akli, duyumsal fenomenler âlemine doğru yöneltip uzatmakta olduğu şu akılüstü zekâ adlı şey mevcut olmasaydı, yani müdrike adlı şey mevcut olmasaydı, mevcut olmayacaktı şüphesiz. Aynı şekilde, konuşma yeteneği de insanın ayırt edici niteliğidir, şu anlamda ki, ondaki bu yeteneğin mevcudiyeti ondaki aklın ve **haydi haydi** de müdrikenin mevcudiyetini ispatlamaktadır; tıpkı akıl gibi, konuşma yeteneği de müdrikenin mevcudiyetini gösterir bir delildir. Müteal gerçekleri ve nihai hedeflerimizi öğrenme faaliyetimiz sırasında her ikisi de derinden güdüleyici bir rol oynamaktadır.

Zekâ, olduğu gibi, iradenin ve duygunun içinde devam edip gitmektedir: Zekâ nesnel olduğuna göre, demek ki, irade ve duygu da aynen onun gibi nesnel olacaktır. İnsanı hayvandan ayıran husus, insanın özgür iradeye ve yüksek nitelikli bir duyguya sahip bulunuşudur, çünkü o, hayvandan, küllî zekâsı ile ayırt edilmektedir: Zekânın tümü, yukarıda sözünü etmiş olduğumuz gibi uzantı hâlinde devam edip gidiş özelliği sayesinde irade özgürlüğü ile duygu veya karakter yüksekliğinin meydana gelmesine neden olmaktadır. Çünkü doğuştan gelme eğilimlerinin veya doğrudan çıkarlarının tersine olan bir şeyi isteyebilen tek varlık, insandır; kendini, başkalarının yerine ancak o koyabildiği gibi, başkalarıyla birlikte ve başkalarında hissetmeyi de yine ancak o başarabilmektedir; ayrıca, fedakârlıkta bulunma ve merhamet etme yeteneği de sadece onda mevcuttur.

Bu işte irade, tahakkuk ettirici rolünü, zekâ da tahakkuk olgusunun biçimini tayin etme rolünü oynamaktadır; duygu -özünde bulunan pozitif tabiatıyla- sevmeye fiilini gerçekleştirmektedir, ama onun seviş olgusunun biçimini yine zekâ tayin etmektedir, ki bu zekâ rasyonel (akılcı) veya entelektüel (zihinsel) nitelikli olabilmektedir; bu olguda zekânın rol oynamaması hâlinde sevgi, şüphesiz, kör bir şey kimliğiyle tezahür ederdi. İnsan demek, zekâ demektir, yani nesnellik demektir ve bu nesnel zekâ, insanın hem kendi varlığındaki oluşumunu, hem de fiillerinin oluşumunu tayin etmektedir.

Bize bilgi sunabilecek nitelikteki kaynağın, enteleksiyon değil, fakat ancak revelâsyon vahiy olabileceğini özellikle ifade edenlerin, zekâyı önemsiz bir şeymiş gibi niteleme eğilimi içinde bulunmaları mantıklı bir şedir, ki bu da "entelektüel anlamdaki kibire" yol açmaktadır; bu görüşün sahipleri, sadece, bizim payımıza düşmüş olan zekâyı söz konusu ettikleri takdirde, pekâlâ haklıdırlar, ama ilâhî tutumun sonucu konumundaki müdrike tarafından ilham edilmiş olan zekânın kendisini söz konusu ettikleri takdirde ise hiçbir haklı yanları kalmamaktadır. Çünkü filozofların günahı, zekâ denilen şeyin kendisine değil, fakat kendi kişisel zekâlarına bel bağlamalarında yatmaktadır; yani, sonuç olarak, doğaüstü nite-

## DİNLERİN AŞKIN BİRLİĞİ

likli köklerinden koparılmış bir zekâya bel bağlamalarında yatmaktadır.

Şu iki hususu iyi anlamak gerekir: Bunların birincisi, zekânın bize ait olmadığı ve üstelik, bize ait zekâ diye nitelediğimiz zekânın da, zekânın bütünü demek olmadığı hususudur; ikincisi ise, bize ait diye nitelediğimiz zekânın, kendisine bile yetmediği ve beşerî özelliğinin ötelere geçebilmek ve asıl zekâya erişebilmek için ruhun, dindarlığın ve erdemin asaletine muhtaç durumda bulunduğu hususudur. Erdemin eşlik etmediği zekâda gerçekten de samimiyet denilen şeyden eser yoktur ve bu samimiyet yokluğu da zorunlu olarak onun ufkunu sınırlandırmaktadır; kişi, ne olmayı tasarlamışsa öyle olmak zorundadır veya başka bir deyişle, bilmek tanımak istediği müteal düzeni moral anlamda ve hatta estetik anlamda sezmek ve ön plâna almak zorundadır, çünkü Tanrı her bakımdan mükemmeldir. Moral anlamdaki doğruluk ve dürüstlük -ki burada asıl varlığımızın doğruluğu ve dürüstlüğü söz konusu edilmektedir-, şüphesiz, metafizik bilginin bir garantisi olamamakta, fakat zekânın, tatmin edici doktrinal veriler temeli üzerindeki entegral (eksiksiz) işlevinin bir şartını teşkil etmektedir.

Bu da şu anlama gelmektedir ki, entelektüel anlamdaki kibir -veya, daha da özel bir ifadeyle, entelektüalist kibir-, en başta asıl zekâ tarafından, sonra da erdem eşliğindeki zekâ tarafından ortadan kaldırılmaktadır; erdem eşliğindeki zekâ, kutsallığa ilişkin duyu anlamını ne kadar taşıyorsa, küçük-lüğümüze ve aczimize ilişkin duyu anlamını da o kadar taşımaktadır. Şunu da belirtmek gerekir ki, eğer kavramsal veya doktrinal nitelikli bir zekâ varsa, egzistansiyal (varlığa ilişkin) veya başka deyişle, moral (manevî) nitelikli bir başka zekâ daha var demektir: Sadece düşünme faaliyetlerimizde değil, fakat ayrıca varlıkça da, yani ilâhî Gerçeğe katılıp onun üyesi olmak anlamına gelen derunî faaliyetlerimizde de zekî ve anlayışlı olmamız gerekir.

Zekâ, ya bireysel ya da evrensel niteliklidir; o, ya akıldır ya da müdrikdir; bireysel olduğunda, evrensel kaynağından, maddî gerçeklikler düzenini aşıp geçmek isteyişi ölçüsünde ilham almak ve bu kaynak tarafından etkilenmek zo-

rundadır. Diğer yandan, yukarıda da belirttiğimiz gibi, o, ya kavramsal nitelikli ya da varlıksal niteliklidir; bu durumda da yine, devam edip gitmek ve moral tamamlayıcısı ile, algılamak istediği şeye tam tamına uygun ve benzer hâle erişmek üzere, bileşmek zorundadır. İyiye karşı duyulan sevgi, hakikat bilgisinin, sayısı belirsiz yankılanmalar sırasındaki, zorunlu birliktelikleridir.

Prensip olarak, zekâ, şaşmaz yanılmaz bir şeydir; ama onun böyle oluşu, bizim değil, Tanrı'nın hüneridir. Müteal kaynağı itibarıyla -ki bu kaynaktan yoksun kaldığında eksik bir görünüm arz etmektedir- Tanrı'nın hüneridir; ve ayrıca irtiyadi (istemi değgin) ve duygusal nitelikleri itibarıyla da -ki bu niteliklerden yoksun kaldığında zihin oyunundan farksız bir şey hâline dönüşmektedir- Tanrı'nın hüneridir. Bundan ayrı olarak ve haydi haydi denilecek bir anlamda olmak üzere, iradeyi de, duyguyu da, kendilerini aydınlatan ve de uygulamalarını ve işlemlerini saptayan zekâdan ayrı anlamak asla mümkün değildir.

Akl için, zaafır denildiği de olmuştur; bu ifade, akıl, enteleksiyon denilen doğrudan rüyet (vizyon) ile bir tutulduğu takdirde doğrudur. Akıl, sınırlı imkânı ve olasılık şansı bir tek olduğu takdirde zaafıdır, ama pozitif nitelikli tamlık görünümü altında ise asla zaaf değildir; bu kopuk kopuk denilecek anlamdaki tamlık, insan için, dış âlem ile iç âlem arasında, yani sınırlı olan ile mutlak olan arasında yer aldığı andan itibaren zorunlu bir şey hâline gelmektedir. İnsan aklının, Tanrı'yı tanıma konusundaki yeterliği veya yetersizliği hakkında yapılan tartışma sonucunda şu ifadede karar kılınmaktadır: Zekâmız, Tanrı'yı, ancak yine "Tanrı'nın yardımıyla" bilip tanıyabilmektedir, bu da, Tanrı'nın kendisini bizde akıl, belgesel ve gelip geçici anlamda olmak üzere, bu bilgiye, Tanrı ile birleşik hâlde kalabilirliği ölçüsünde iştirak edebilmektedir: Akıl, bir yandan vahye, diğer yandan da enteleksiyona iştirak edebilmektedir, ki bunlardan birincisi, "her şeyin üstünde ve ötesinde yer alan" Tanrı'dan, ikincisi ise "içimizdeki" Tanrı'dan sadır olmaktadır. "İnsan aklı" terimi ile eğer enteleksiyona veya vahye özgü olan kopuk kopuk nitelikli akıl kastediliyorsa -ki prensip olark, vahiy, enteleksiyonu olabilir hâlin-

den olmuş durumuna getirmek için gerekli bir şarttır, o takdirde, bu akıl, bizi aydınlatma gücünden yoksun olduktan başka, pek tabii olarak, bizi kurtarma gücünden de yoksundur demektir.

İmanîye (fideizm) yanlısı bir kimseye göre, sadece, "doğüstü" nitelikli olan vahiy söz konusu olabilmektedir; tabiatını bilmediği ve mantık derecesine indirgediği enteleksiyon, ona göre "doğal" bir şeydir. İrfanîye yanlısı (gnostik) bir kimseye göre ise, vahiy de, enteleksiyon da doğüstü nitelikli şeylerdir, çünkü her ikisinde de Tanrı'nın -veya Ruh-ül Kudüs'ün- etkisi egemendir; imanîye yanlısı, irfanîye yanlısının beslediği kanaatlerin, kıyaslardan sonuç olarak ortaya çıktığını kabul etmektedir, hem de bunu, bir mantık işleminin, enteleksiyon kıvılcımını, tıpkı bir sembolizm gibi, gerçekten de tahrik edebildiğini ve akli engelleyen perdeyi ortadan kaldırdığını görerek daha da büyük bir memnurlukla kabul etmektedir. Hem zaten imanîye yanlısı kişi, entelektüel anlamdaki sezgi fenomenini reddedememektedir, ama bunu, "doğası gereği olarak doğüstü nitelikli" olan ve müdrike gibi mündemiç (içkin) hâlde bulunan vahye atfetmekten de kaçınmaktadır; onun için de bunu "ilhama" ve "Ruh-ül Kudüs'e" atfetmektedir, gerçi aslında bu da aynı kapıya çıkmaktadır, fakat "insan aklının" yetersizliği aksiyomunu yine de savunmuş olmaktadır.

Tomasçılık, "doğal akıl vasıtasıyla edinilmiş bilgiyi", ilâhî lütuf nitelikli gerçekliklerin, şöylesine bir anlamda denilecek tarzda verilmiş armağan değerinde şeyler olduğunu telkin etmektedir (74), buna karşılık, insanda, akla ters düşmesine "doğası gereği olarak doğüstü nitelikli olan ilâhî lütuf" diye adlandırdığımız müdrike gibi bir şey de mevcuttur. Çünkü anî bir ilham vasıtasıyla bize ulaşan ışık başka şeydir, kendisine "doğüstü tabiatımız" vasıtasıyla kavuştuğumuz ışık ise başka şey; ama biz bu tabiatı yine de "ilâhî içkinlik" (bir şeyde kendiliğinden var olma) diye adlandıracak ve onu beşerî olandan ayırt etme yoluna gideceğiz, tıpkı Tanrı'yı -yani içimizdeki Tanrı'yı da, dışımızdaki ve ötelerimizdeki Tanrı'yı da- ancak Tanrı bilip tanıyabilir hakikatini teyit ederken yaptığımız gibi. Her ne olursa olsun, "doğüstüne" yaraşır ni-

teliklere sahip "doğal" toplanma ve birikme mekânında doğa-üstüne veya ilâhî olana özgü bir şeyler her zaman için mevcuttur. (75)

Bilinmezcilik yanlılarının (agnostik) bu konudaki zıt görüşlerine rağmen, bilgi kuramının (epistemoloji) esası, yine de, zekânın, varoluş nedeninden ayrı olarak, tamlik gibi, "bilgi" gibi imkânlarını bile oluşturan şeye dayanmaktadır; tamlik terimiyle, bilinebilir tanınabilir olanın, bilinebilir tanıyabilir olma niteliğine sahip sūjedeki veya başka deyişle, bilip tanımaya davet edilmiş olan sūjeldeki ön belirtisi ve hatta içkinliği ifade edilmiş olmaktadır.

Reel olanın sūjedeki ve objedeki polarizasyonunun (kutuplanma) kökeni, Varlıkta yer almaktadır; yani salt Mutlak Olanda veya başka deyişle, Varlıküstü Olan'da değil, fakat Varlığın ilk otodeterminasyonunda (kendi yazgısını kendisinin çizme olgusu) yer almaktadır. İlâhî **Maya** terimi, Sūje veya Şuur konumundaki Tanrı ile Obje veya Varlık konumundaki Tanrı'nın "karşı karşıya geliş" olgusunu ifade etmektedir; bu olgu da, Tanrı'nın, kendi zâtı, kendi mükemmelliği ve kendi imkânları hakkındaki bilgisinin ifadesidir.

Bu prensipliyel anlamdaki polarizasyon, evrende, sonsuzluk kavramıyla bile ifade edilemeyecek kadar çok sayıda kırılmalara ve yansımalara uğramaktadır, ama bu iş, eşit şekilde denilemeyecek bir tarzda -tezahür eden imkânın icaplarına göre- cereyan etmektedir ve bu da, öznelliklerin, bilgi kuramsal anlamda eşdeğerli olmamaları sonucunu doğurmaktadır. "İnsan, Tanrı suretinde yaratılmıştır." ifadesi kesinlikle, insanın, çevrel değil, fakat merkezi bir öznelliği temsil ettiği anlamını taşımaktadır, bunun sonucu olarak da insan, doğrudan doğruya ilâhî müdrikenen sadır olmuş bulunması nedeniyle, prensip olarak bu müdrikenin kudretine iştirak eden bir sūjedir; insan, reel olan, yani bilinip tanınabilir nitelikli olan her şeyi bilip tanıyabilmektedir, hâl böyle olmasaydı, yeryüzünde hayat sürmekte olan tanrısalılık konumunu kazanamazdı.

Rölâtif bilgi, öznel anlamda, bakış açısı ile, nesnel anlamda da, görünüm ile sınırlandırılmış hâldedir; insan rölâtif olduğu için, bilgisi de, beşerliği ölçüsünde rölâtiftir; o, özün-

## DİNLERİN AŞKIN BİRLİĞİ

deki müdrike dolayısıyla değil, fakat akli dolayısıyla böyledir; o, Mutlak ile birleşmiş hâldeki "kalbi" dolayısıyla değil, fakat "beyni" dolayısıyla böyledir. **"Yere, göğe sığmam da, mümin kulumun kalbine sığarım."** şeklindeki hadîs-i kudsi işte bu hususu dile getirmektedir; bu kalp, İlâhî İçkinliğin mucizesi sayesinde, "İlâhî Benliğe" ve de bilinip tanınabilir olanın, yani reel olanın, aynı anda hem yok olup gidebilir olma hem de birleştirici olma niteliklerine sahip olabilen sonsuzluğuna açılmış durumdaki bir kalptir.

İnsan zekâsı konusunda öne sürülmekte olan bu kadar dolambaçlı sözlere ne gerek var diye öne atılanlar da çıkabilecektir. Kendisini Kendisinde bilip tanıyan Tanrı, Kendisini ayrıca insanda da bilip tanımaya niçin gerek duysun diye soranlar da olabilecektir. Çünkü bunu bize şu hadîs-i kudsi fısıldamaktadır: **"Gizli bir hazine idim, Zatıma ırfan duygusu taşınmasını istedim. Halkı bunun için yarattım."** Bu ifade, Mutlağın, Kendini, rölâtif olanda görmek istediğini dile getirmektedir; niçin acaba? Çünkü bu, İlâhî İmkânın sınır tanımazlığının yetkisi dahilinde bulunan bir imkândır; yani olmaması imkânsız olan ve sebebi sonsuzluklarda yatan bir şeydir.

## AÇIKLAYICI NOTLAR

- (1): Akılcı felsefeye karşıt anlamda kaleme aldığı bir kitabında, İmam-ı Gazalî, fil hakkında teorik olarak bile hiçbir bilgisi olmayan birkaç körün bir gün bu hayvan ile yüz yüze gelişlerinden ve onun bedeninin muhtelif bölümlerini elleriyle yoklayarak tanımaya çalışışlarından söz etmektedir. Bu körlerin her biri, hayvanı, zihninde, eliyle yoklayarak canlandırmaktadır: Hayvanın bacağı-  
nı yoklayan köre göre fil, sütun gibi bir şeydir; dişlerinden birini yoklayan ikinci kör için ise, fil, kazığa benzer bir şeydir; diğer organlarını yoklayan diğer körler için de başka başka şeylerdir. Bu mesel yardımıyla Gazalî, evrensel olanı çokluğun parçaları içine ya da ayrı bakış açıları veya görünümüleri içine hapsetmeye kalkışmaktan ibaret olan yanlış düşünme biçimini gözler önüne sermeye çalışmıştır. Sahip bulunduğu negatif özelliği nedeniyle dogmatik tekelciliğin ne kadar yetersiz bir şey olduğunu ortaya koymak üzere aynı meseli Şri Ramakrişna da kullanmıştır; aynı düşünceyi daha uygun nitelikli bir başka imaj ile ifade etmek de mümkündür. Örneğin, herhangi bir obje için birileri "şöyle bir biçimi vardır" derken, birileri de "şöyle bir maddedir" diyebilmektedir, daha da başkaları ise "şu sayıdadır, şu ağırlıktadır, vs." savlarını öne sürebilmektedir.
- (2): Melekler tanrısallığın şu veya bu görünümü ile sınırlanmış zekâlardır; buna göre meleklerle özgü hâl, bir tür aşkın bakış açısı demektir. Dünya hâli içindeki hayvanlar ile daha çevrel türlerin, örneğin bitkilerin anlıksallığı, adamakıllı geri bir plânda, kozmolojik açıdan, meleklerle özgü anlıksallığa karşılık gelmektedir. Bir bitki türü-

nü diğerinden farklı kılan husus, gerçekte o türün "zekâsını" kullanış biçimidir zaten; başka bir ifadeyle belirtmek gerekirse şu denilebilir ki, türüne özgü murakabe veya bilme, anlama hâlini -tabîî ki bu hâl ileri derecede pasif bir hâldir- ortaya koyan şey, söz konusu bitkinin şeklidir veya daha doğrusu tabiatının bütünüdür; "türüne özgü" terimini kullanıyoruz, çünkü tek olarak ele alındığında bir bitki, bir birey değildir. Tekrar hatırlayalım ki, akıldan farklı bir şey olması dolayısıyla tamamen insana özgü bir yetenek konumunda bulunan ve bizim zekâmızla olduğu kadar diğer varlıklarınki ile de hiç özdeşleşmeyen müdrike, evrensel türden bir şeydir ve hangi türden olursa olsun var olan her şeyde bulunmak zorundadır.

- (3): İsa'nın şu bedduasını hatırlayınız: **"Vay başınıza, ey bilginler! Çünkü siz bilgi anahtarını kaldırdınız; kendiniz girmediniz, girenleri de bırakmadınız."** (Luka, 11/52)
- (4): İslâm geleneğine ilişkin olarak, Hintli bir Müslüman prensin şu görüşünü zikretmekte yarar vardır: "Sadece Müslüman olmayan çevrelerde yetişmiş Müslümanlar bile, İslâmın bel kemiğini ve merkezini teşkil eden, onun dış şekillerine ve faaliyetlerine gerçek anlamda hayat veren ve güç kazandıran ve de içeriğinin evrensel niteliği sayesinde diğer dinlerin mensuplarını açıkça tanık gösterebilen bu özel unsurdan habersizdirler." (Navab A. Haydarî Haydar Navaz Yung Bahadır tarafından Haca Han'ın Studies in Tasawwuf adlı eserine konulmuş olan önsözü)
- (5): Bu durum, "edebiyatın" küçümseyici anlamda olmak üzere, bir yandan gerçek anıklığın, diğer yandan da gerçek dindarlığın karşısında gitgide daha ön plâna çıkması ve daha büyük bir önem kazanması sonucunu doğurmuştur. Bu sonuç da, "tek zarurî şeyi" daima büyük bir titizlikle ihmale yönelten az veya çok uyduruk nitelikli her türlü faaliyete abartılı şekilde önem verme zeminini hazırlamıştır.
- (6): Sufî El-Hallac-ı Mansur'a reva görülmüş olan muame-

ledeki sinsiliği ve kalleşliği, falan dinî yetkilinin anlayışsız olduğu görüşü affettiremeyeceği gibi, o dinî yetkili tarafından hazırlanmış olan gerekçenin haklılığı ve yerindeliği görüşü de affettiremez. Aynı şekilde, İsa'ya reva görülmüş olan muameledeki sinsiliğin ve kalleşliğin de hoş görülecek ve affedilecek bir yanı yoktur.

Aynı düşünme düzenini izleyerek, insan, kendi kendine, dinî polemiklerin niçin zıvalarla ve kötü niyetle dolu olduğu ve buna, bir başka anlamda olmak üzere, bu hâlden uzak insanlarda bile rastlanabildiği hususunu pekâlâ sorabilmektedir. Bu durum, bu polemiklerin çoğunda "ruha karşı işlenmiş günahatan" bir parçanın yer aldığını gösteren kesin bir delildir. Herhangi bir kimse, yabancı bir geleneği, kendi itikadı namına dil uzattı diye, tabî ki bunu cahilliğinden ötürü yapmışsa, kınanamaz; ama durum böyle değilse, o kişi, küfür işlemiş olmaktadır. Çünkü yabancı bir forma bürünmüş hâldeki İlâhî Hakikate hakaret etmek suretiyle, vicdanının sesine kulak asma gereğini duymadan, Tanrı'ya karşı saygısızlık etmiş olmaktadır. Hayatlarını, dinî itikatları namına olmak üzere, kutsal şeyleri iğrenç hâle getirme yolunda harcayan kimseler tarafından ortaya konmakta olan kaba ve murdar işlerin gizli yanı aslında budur işte. Bu türden insanlar, nefret uyandıracak türden işleri kendilerine vazife edinmiş insanlardır.

- (7): Spiritüel tesirin veya başka bir deyişle, ilâhî yardımın etkisiyle ve doktrinal türden hiçbir delil öne sürülmeden gerçekleşmiş bir din değiştirme olayını Sundar Singh sergilemiştir. Asil bir tabiata ve mistik bir yapıya sahip olan, fakat gerçek entelektüel niteliklerden yoksun bulunan bu Sih, yalnız Hristiyanlara karşı değil, ayrıca Hristiyanlığa ve İncil'e karşı bile sönmek bilmez bir kin beslemiştir. Ancak ne var ki, Sundar Singh'in asil ve mistik karakterine ters düşmesi nedeniyle bu kin, İsa'nın spiritüel tesirine toslamış ve umutsuzluğa dönüşmüştür. Ardından da, bir vizyon vasıtasıyla harekete geçirilmiş olan ve yıldırımla vurulmuşa döndürürcesine cereyan etmiş bulunan bir dinden dönme olayı

meydana gelmiştir. Bu olayda Hristiyan doktrinin hiçbir müdahalesi olmamıştır ve geleneksel doğru yolu araştırma düşüncesi Sihin aklından geçmemiştir bile. Kişilik ve şartlar açısından çok daha yüksek seviyeli bir olay olmasına rağmen, Pavlus (Saint Paul) olayı da, yukarıda sözünü etmiş olduğumuz olaya salt "teknik" açıdan paralel düşecek bazı benzerlikler arz etmektedir. Sonuç olarak şu söylenebilir ki, dinî tabiata sahip bulunan bir kimse bir dinden nefret etmekte ve onu hakir görmekteyse, şartlar elverişli olduğu takdirde onun din değiştirmesi işten bile değildir.

- (8): Hristiyanlığı, Batının modern uygarlık formlarından herhangi birini kabul eder gibi kabul etmiş olan başka din mensuplarının durumu böyledir. Batılılar için yenilik hasreti ölçüsünde, diğerleri için de değişiklik özlemi ölçüsünde bir şey olan bu durum, bir bakıma, bir inkârcılık türüdür. Her iki gerekçede de, geleneksel uygarlığın reddedip bir yana attığı imkânları uygulama ve sonuna kadar kullanma eğilimi yatmaktadır.
- (9): Yeni Ahitte yer alan bazı pasajlar, Hristiyan geleneğine göre, "dünyanın", Hristiyan uygarlığına umulmadık bir yaşam ve yayılma alanlığı etmiş olan Roma İmparatorluğu ile özdeşleştirilmiş olduğunu göstermektedir. Nitekim Luka şöyle diyebilmiştir veya daha doğrusu, Kutsal Ruh (Ruh-ül Kudüs) Luka'ya şöyle dedirtebilmiştir: **"Ve vaki oldu ki, o günlerde bütün dünyanın tahriri yapılsın diye Kayser Augustus tarafından buyurultu çıktı."** Monarşi konusunu işlediği kitabında "nüfus sayımından" söz ederken bu hususa Dante de temas etmiştir. Kitabın bir başka yerinde, ayrıca, şu satırlar da yer almıştır: **"Bu kelimeler, dünyayı yargılama yetkisinin, bütününüyle, Romalılara ait bulunduğunu açık seçik göstermektedir."**; **"Şu husus gerçektir ki, Roma halkı, İmparatorluğu, tüm insanlığın üzerinde bir şey olarak telâkki etmiştir."**
- (10): René Guénon, bu "öznelleşmişliği" şu terimlerle açıklamaktadır: **"Bazı varlıkların, bireysel görünümlerine göre ele alınan hayatları, kozmik düzendeki iş-**

lerle ahenk içinde olan ve zahirî bakış açısından bir bakıma onların bir sureti veya kopyası derecesinde bulunan durumlar koymaktadır ortaya. Derunî bakış açısından ise, bu ilişki ters anlamda ele alınmak zorundadır, çünkü bu varlıklar gerçekten de birer Mahâ-Puruşa oldukları için, (gerçek anlamda, onların hayatları kozmik olaylara göre değil) kozmik olaylar onların hayatlarına göre ayarlanmaktadır veya daha doğru bir ifadeyle belirtmek gerekirse, kozmik olaylar, bu hayat vasıtasıyla kendini doğrudan ifade etmekte olan şeye göre ayarlanmaktadır. Oysa kozmik olaylar, kendiliğinden yankılanma yoluyla tecelli etmiş ifadeden başka şeyler değildirler." (Akılcı İncelemeler, Mart 1939)

- (11): Sufilerin şu ünlü sözünü hatırlatalım: **"Vaktiyle Peygamber ile karşılaşp görüşmemiş olan, Allah ile hiçbir kimse karşılaşp görüşemez."** Yani Kelâm'ın sunduğu vahiy tarzı şöyle de olsa, böyle de olsa, hiçbir kimse, Kelâm vasıtasının dışındaki bir vasıtayla Tanrı'ya erişemez veya daha özel bir inisiyatik anlamda şöyle denilebilir: "Beşerî benliğini" kemâle erdiremediği sürece hiçbir kimse "İlâhî Benliğe" erişemez. Şu hususu da vurgulayalım ki, "Ben Yolum , Hakikat'im ve Hayat'ım" ifadesi, İlâhî Kelâm (Mesih) için mutlak anlamda doğru bir şeydir, ama O'nun beşerî tezahürü (İsa) için ise kısmen doğru bir şeydir; mutlak bir hakikat, gerçekten de, izafî ve nisbî bir varlık ile sınırlandırılmaz. İsa, Tanrı'dır, ama Tanrı, İsa değildir; Hristiyanlık ilâhîdir, ama Tanrı Hristiyan değildir.
- (12): Araplarınki de dahil olmak üzere eski çoktanrıcılık, gerçekten de, pratik materyalizmi ile dikkati çekmektedir, ama aynı kınamayı, art niyetli olmadan, varlıklarını günümüze kadar sürdürmüş bulunan Doğu geleneklerine yöneltmek mümkün değildir.
- (13): Doğu sembolizmine veya başka deyişle, kısacık sembolizme ait bulunan bu örnek, İslâm cennetine karşı olanların taraf tutarlığını gözler önüne serer türden

bir örnektir. Nitekim, Hristiyanların da, Müslümanların da aynı anlamda ele aldıkları cehennem "ateşi", mantiken "şölen" veya "huriler" kadar nefis ile ilgili bir şeydir.

- (14): İsa'nın ifadesindeki Yeruşalim'in tahribi deyimi, sembolik anlamda, Kıyametteki Yargı Günü ile özdeş bir deyimdir ve bu deyim, insan suretindeki Tanrı'nın sentetik veya "öze ilişkin" veyahut da "mutlak" anlamı bakış açısını pek güzel dile getirmektedir. Aynı açıklama, Kutsal Ruh'un inişine ilişkin kehânetleri için de geçerlidir: Onun kehânetleri, aynı anda, -ama anlaşmaz bir şekilde değil- Kutsal Ruh'un her türlü tezahür şeklini birden kapsamaktadır. Dolayısıyla, pek doğal olarak, Kutsal Ruh'un insan suretindeki hâli veya onun devrî tezahürü ölçüsündeki Muhammed Peygamber'in zuhurunu da kapsamaktadır. Zaten Kur'an da bir "tenzil" (indirme) diye adlandırılmaktadır, tıpkı Kutsal Ruh'un Pentecôte (dinî bir bayram) günü tezahür edişi gibi. Ayrıca şu hususu da belirtmek gerekir ki, Mesih'in, siklusumuzun sonunda gerçekleşecek olan ikinci inişi evrensel hedefli olacağına ve bu nedenle de, şu bildiğimiz tanıdığımız anlamdaki "beşeriyeti" değil de, insan türünün tamamını kucaklayacağına göre, demek ki, Kutsal Ruh, o görkemli tezahürü sırasında, gözler önüne öncelikle bu evrenselliği serecektir, yani en azından Hristiyanlık âleminin sınırları ötesine taşan bir evrensellik serecektir. Kutsal Ruh'un devrî tezahürünün veya Muhammed "kisve-sindeki tezahürünün" Hristiyanlık âleminin dışında tahakkuk edişinin ve böylece belli bir "özerklik yanlısı" sınırlandırmayı izale edişinin sebebi budur işte.

- (15): İsa'nın, "Ancak Tanrı iyidir." derken ifade etmek istediği şey budur işte. Mümkün ve muhtemel her türlü pozitif anlamı, dolayısıyla da her türlü ilâhî sıfatı içerdiğine göre "iyi" sıfatı, aynı zamanda, "Ancak Tanrı birdir ve tektir." şeklinde de anlaşılacak zorundadır, bu da bizi İslâmın doktrinal teyit ifadesine (kelime-i tevhit) ulaştırmaktadır: "Tanrı'dan başka yoktur ta-

pacak." Kutsal kitapların bu tarzdaki yorumunun meşruluğunu kabul etmek istemeyen kimseye, Üstat Eckhart'ın şu sözleriyle cevap vermek isteriz: "Kutsal Ruh, her türlü hakikati öğretmektedir. Şurası muhakkaktır ki, yazarın kafasından geçen anlam, kelimenin asıl anlamıdır, ama kutsal metinlerin yazarı Tanrı olduğuna göre, her gerçek anlam, aynı zamanda asıl anlamdır da. Çünkü gerçek olan her şey, Hakikatin kendisinden kaynaklanmaktadır, onda gizli durumdadır, ondan sadır olmaktadır ve onun muradı konumundadır." Dante'nin aynı konuya temas eden şu satırlarını da zikretmek isteriz: "Kutsal metinler dört anlamda anlaşılmalı ve takdim edilmek zorundadır. Birincisi, asıl anlamdır, yani dış anlamdır... Dördüncüsü ise deruni anlamdır, yani anlamın da ötelere geçen anlamıdır. Asıl anlamında da doğru olan ve ayrıca ezeli-ebedi görkemin müteal işleri anlamına da gelen bir kutsal metin spiritüel anlamda açıklanırken ortaya çıkan durum, böyle bir durumdur işte. Nitekim bu durum, İsrailoğulları kavminin Mısır'dan çıkışıyla Yahuda'nın selâmete ve özgürlüğe kavuştuğunu dile getiren Peygamber'in Mezamirinde pek güzel şekilde gözler önüne serilmektedir. Asıl anlamıyla açıkça gerçek olan bu ifade, spiritüel anlamda hiç de daha az gerçek değildir, yani ruh varlığının, gûnahtan yakasını kurtardığı zaman selâmete ve özgürlüğe kavuştuğu anlamında ele alındığında gerçeğin ta kendisi dile getirilmiş olmaktadır.

- (16): Sufizmin, **Efrat** (münferitler; tekili: **Fert**) terimiyle ifade ettiği ruhanîlerle ilgili olarak şöyle bir açıklamada bulunabiliriz: Bu ruhanîler, diğerlerinden, filî inisiyasyona, özel çalışmalar yardımıyla inisiye edilmelerine gerek kalmadan, doğal şekilde sahip bulunuşları ile ayrılmaktadırlar. Bilgiye, etüt ve egzersiz yapmadan ulaşmış olmaları nedeniyle, bu insanlar, kendilerine şahsen lâzım olmayan şeyleri bilmeyebilmektedirler. İnisiye edilmedikleri için inisiyasyon denilen şeyi, kelimenin teknik anlamıyla bilip tanımaktan

uzaktırlar. Onun için, "Demir Çağı'nın" ruhanî eğitici-leri gibi değil de, "Altın Çağı'nın" -ki o çağ, inisiyasyonun henüz bir zaruret hâline gelmediği çağdır- insanları gibi konuşmaktadırlar. Tahakkuk ve tecelli yolunu izlemedikleri için de, spiritüel mürşit rolünü üstlenememektedirler. Örneğin, Şri Ramakrişna, spiritüel çizgisinin yön değiştireceğini önceden kestirememişse, bu, modern Batı zihniyetini tanıyıp bilmemesi yüzünden, bazı vizyonları, Hindulara özgü anlamından farklı olarak yorumlayamamasından ileri gelmiştir. Şu hususu da ilâve edelim ki, doktrinal türden olan ve modern Batı ilhamıyla ilintili bulunan bu yön değiştiriş olgusu, Şri Ramakrişna'dan yayılmış olan yardım tesirini yürürlükten kaldıramamıştır, ama ona gereksiz bir "dekor" gibi, dolayısıyla da bir spiritüel hiçlik gibi eklenmiştir. Başka ifadeyle belirtmek gerekirse, bu azize özgü **bhakti**'nin, Avrupa'ya özgü dinî-felsefî stildeki bir sözde **jnana** hâline dönüşmesi olgusu, spiritüel tesirin olduğu gibi kalmasını önleyememiştir. Ramakrişna'nın, **bhakti** ışığını, devre sonuna özgü bazı özel şartlara uygun olarak bol bol saçıp savurmasında, müritlerinden bazılarının gayretleriyle edinilmiş olan formların hiçbir rolü olmamıştır. Kendini fazlasıyla teslim etme arzusu, Dakşineşvarlı azizin, İsa'nın "spiritüel ailesi" ile akraba olmasını sağlamıştır, öyle ki, Mesih'e özgü ışının özel tabiatı hakkında söylenebilen her şey, **Parahamsa**'nın ışını için de söylenebilmektedir: **Işık, karanlıkların içinde ışıldar durur da karanlıklar onu anlayamaz.**

- (17): "Vasat insana (avam) özgü kurum konumundaki şekilcilik, insana, evrenselliğe ulaşma imkânını sunmaktadır... **Şeriat**'in veya başka deyişle, İslâmın kutsal yasasının konusu, tamamen vasat insandır... Vasat insan, her insanın çevresinde, tüm bireylikleri güvence altına alan, ama diğer yandan onları herkes için çalışmaya mecbur da eden bir tür tarafsızlık çemberi tesis etmektedir... Din olarak İslâm, birlik ve bütünlük yoludur. Temel dogması, **Et-Tevhîd** (ilâhî birliği onaylama) diye adlandırılmaktadır. Evrensel bir din

olarak, dereceler içermektedir, ama bu derecelerin her biri de gerçekten İslâmı yansıtmaktadır, yani İslâma özgü görüntülerin hepsi de aynı prensipleri ifşa etmektedir. Kalıplaşmış sözleri, son derece basit ve sade şeylerdir, ama şekillerinin ise haddi hesabı yoktur. Yasa, bu şekillerin sayıca artırılmasıyla orantılı olarak kemâle erdirilmiş olmaktadır. Kişi, kaderini izlediği takdirde yani varoluş sebebinin peşine düştüğü takdirde Müslümandır. **Müftünün vaazı**, herkesin anlayabileceği kadar, hatta kör cahil bir zencinin bile anlayabileceği kadar açık ve seçik olmak zorundadır. **Müftü** (şeriat konularını bilen görevli), günlük pratik hayata ilişkin kalıplaşmış sözlerden başka bir konu hakkında karara varma hakkına sahip değildir. Bu hususa dikkat etmek zorunda olduğu için, uzmanlık alanının dışında kalan konuları es geçebilmektedir. Bu durum, sufilere özgü sorunlar ile şeriatçılara özgü sorunlar arasında tesis edilmiş olan ve İslâma, herhangi bir çelişkiye asla yer vermeden, batınî ve haricî olma imkânını sunan açık seçik sınırlamadan başka bir şey değildir. Dinlerini iyi anlamış hiçbir zaman ciddi çatışmaların cereyan etmeyişi işte bu sebebe dayanmaktadır. **Et-Tevhîd** formülü, şeriate özgü bir kalıplaşmış sözdür. Bu formüle seviye ve menzil kazandırma işi, sizin kişisel sorunuzdur, çünkü bu iş sizin sufizminize bağlı bir şeydir. Bu formülden hareket ederek meydana getireceğiniz her türlü tûmden gelim, harfî harfine anlamı ortadan kaldırmadığı takdirde az veya çok iyi nitelikli olmaktadır. Çünkü aksi takdirde, İslâmî birliği tahrip etmiş olursunuz, yani onun evrenselliğini, her türlü zihniyete, duruma ve çağa uyarlanma ve uygun düşme yeteneğini tahrip etmiş olursunuz. Şekilcilik zorunlu bir şeydir; boşınanç değil, evrensel bir ifade tarzıdır. Evrensellik, İslâmın prensibi ve varoluş nedeni olduğuna, ifade de akıl sahibi varlıklar arasında anlaşma vasıtası olduğuna göre, demek ki, haricî formüller dinî organizmada, atardamarların maddî bedendeki önemi kadar önem taşımaktadırlar... Hayat, hiç de bölünebilir nitelikli bir şey değildir; onun böyle görünmesini sağlayan husus, tedrice el-

verişli olmasıdır. (Dünyasal) Benliğin hayatı, üst benliğin hayatı ile ne kadar çok özdeşleşirse, hayat da o kadar yoğun biçimde yaşanır. (Dünyasal) Benliğin üst benliğe aktarımı, az veya çok ritüel, şuuri ya da iradi nitelik arz eden veriş vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Bu da, verme sanatının, Yüce Eserin temel sırrını oluşturduğunu göstermektedir. (Abdül-Hadi, İslâmın Evrenselliği, Ocak 1934)

(18): Bilindiği gibi, teolojik görüşü sollayıp geçmiş ve böylece de dinî otoritenin uzmanlık alanının ötelere ulaşmış olan Eckhart'ın bazı metinleri, bu otorite tarafından kınanmış ve yasaklanmıştır. Bu yasaklama kararı bazı bakımlardan yine de meşru bir karar niteliği taşıyorsa, bu şüphesiz, kararın formundan ötürü değildir ve böyle bir karara imzasını atmış olan 22. Jean, daha sonra, ilginç bir geri dönüş şokunun etkisiyle, itibarının sarsılması pahasına da olsa, tükürdüğünü yalamak zorunda kalmıştır. Bu olayda Eckhart, sözünü, tamamen ilkesel bir tarzda geri almıştır, yani basit anlamda saygılı olma kaygısıyla ve de papalık kararını öğrenmeden önce almıştır. Bu yüzden müritleri, onun bu tutumuna değil, sadece imzaya hayret etmişlerdir, müritlerinden biri olan ermiş Henri Suso'nun, Eckhart'ın ölümünden sonra görmüş olduğu bir vizyonu burada zikretmekte yarar görüyorum. Vizyonda "Ermiş üstat, akıl sır ermez bir görkem ve ilâhlara özgü bir hâl içindedir".

(19): Sufî Yahya Mu'ad Er-Razî "**Dünya nasıl müminin zindanıysa, cennet de hükemanın (bilgi) zindanıdır.**" demektedir. Başka bir ifadeyle, son derece mutlu merkezi de (Es-Semavat veya Brahma-Loka ) dahil olmak üzere evrensel tezahür (el-halk veya samsâra), metafizik bakımdan, tezahür etmemiş olan Hakikatin (Allah, Brahma) göze hitap eden sınırlanmışlığı derecesinde bir şeydir. Biçimsel tezahür ise, şekilden münezzeh olan, ama yine de tezahür etmiş durumda bulunan Hakikatin (**Es-Semavat, Brahma-loka**), bireysel veya haricilik yanlılarına özgü görüşe göre, sınırlanmış hâlidir. Ama bu izah tarzı yine de olağanüstü bir izah

tarzı olmaktadır; batınlık, normal hâlde açık seçik izah şekli değil, kapalı izah şeklidir, yani normal ifadesi, kutsal sembollerden kaynaklanmaktadır. Nitekim Sufizmde, Kur'an'dan alınarak kullanılmış olan "cennet" terimi, her türlü kozmik realitenin ve her türlü bireysel anlayışın ötesinde yer alan hâli anlatmak için kullanılmış olan bir semboldür (**Cennet ed-Hass**, Öz Cenneti gibi). Sufî, "cennetten" "inisiyenin zindanı" diye bahsederken, onu, dinî perspektifin bakış açısı demek olan olağan ve kozmik bakış açısından ele almış olmaktadır ve bunu, "bireysel" ve "evrensel" veyahut da "kozmetik" ve "metakozmik" yollar arasındaki temel farkı su yüzüne çıkarmak istediği zaman yapmaktadır. Sonuç olarak şunu gözden uzak tutmamak gerekir ki, Kur'an'daki "**cennet**" gibi, İncil'deki "**Göklerin Melekûtu**" da sadece şarta bağlı olan hâlleri değil, ayrıca şarta bağlı olmayanın görünümelerini de dile getirmektedir, ki sözü edilen hâller, şarta bağlı olmayanın doğrudan kozmik yansımalarından başka şeyler değildir.

Yahya Mu'ad Er-Razî'nin yukarıda zikretmiş olduğumuz sözlerini andırır yapıdaki bir düşünceye yer vermekte olan Üstat Eckhart'ın şu satırlarını da zikretmek isteriz: "**İlâhî mutluluğa ancak, servetin, şan ve şöhretin, çıkarın, içsel anlamda bile olsa dindarlığın, azizliğin, mükâfatın ve göklerin melekûtunun peşine düşmeyip bunların tümünü elinin tersiyle itebilmiş insanlar ulaşabilirler.**" Tıpkı Er-Razî'ninki gibi bu özdeyiş de, bireyliğin, Birlik ve Tekliğin tahakkuk ve tecellisindeki metafizik inkârından başka bir şeyi dile getirmemektedir.

- (20): Panteizm, batınlığı en az emekle atlayıp yan çizmek isteyen ve metafizik veya inisiyatik yapıdaki bir metni, o metnin yazıldığı dilin gramerini biliyorum gerekçesiyle anladığını farz eden kimselerin tutunacağı elverişli bir daldır. Kutsal doktrinleri, kutsallıkla ilgisi olmayan inceleme konusu hâline getirdiğini iddia eden bilimsel yazıların hiçliğine ve yararsızlığına ne demeli? Sanki herhangi bir kimseyi ilgilendirmeyen ve ona açık olma-

yan bilgiler yokmuş ve de sanki en kutsal hikmeti (bilgelik), hükema (bilgeler) seviyesinde anlayabilmek için okulda okumuş olmak yeterliymiş gibi... Çünkü "uzmanların" ve "eleştirmenlerin", kendileri için erişilemeyecek hiçbir şeyin mevcut olmadığını iddia etmeleri, büyüklere hitap eder türden bir kitabı ele geçirdiklerinde onu kendi bilgisizlikleriyle, kendi kaprisleriyle veya kendi tembellikleriyle inceleyip hükme varan çocukların tutumuna benzemektedir.

(21): Kur'an'da, "Süleyman'ın kâfir olmadığı" (Ve mâ kefere Süleymân: Süleyman küfür etmedi.-Bakara, 102) ifade edilmekte ve kendisi şu sözlerle ululanmaktadır: **"O ne güzel kuldu. Her hâlinde Allah tealâya tevbe ve rücu ederdi."** (Yorumcular buna şöyle bir ekleme de yapmaktadırlar: **"Sürekli şekilde O'nu ululadığı ve methettiği için."** - Sâd, 30). Ama buna rağmen, imtihana tâbi tutulduğundan, bu imtihan üzerine mağfiret dilediğinden ve sonunda ilâhî affa uğradığından yine de söz edilmektedir (Sâd, 34-36). Bu bölümün anlaşılması güç yorumu, sembolik anlamda olmak üzere, Kralların Kitabındaki hikâye ile uyum içinde bulunmaktadır, çünkü bu kitapta, Süleyman'ın karılarından birinin, kocasından habersiz olarak ve onun sarayında bir puta taptığı zikredilmektedir. Süleyman, yüzüğü ile birlikte krallığını birkaç günlüğüne kaybedip sonra onlara tekrar kavuşmuş, ardından da Tanrı'dan mağfiret dilemiş ve böylece daha da büyük bir kudrete nail olmuştur.

(22): İslâmın kutsal kitabı, peygamberlerin günah işlemezlüklerini şöyle bildirmektedir: **"Sözleriyle Allah tealânın önüne geçmezler** (O emretmedikçe hiçbir şey söylemezler). **Sözlerinde ve fiillerinde O'nun emriyle hareket ederler."** (Enbiya, 27). Bu, peygamberlerin, ilhamsız konuşmadıklarının ve ilâhî emir olmadan harekete geçmediklerinin ifadesidir. Ama bu günah işlemezlilik olgusu, ancak, peygamberlerin, biri kişileştirilmiş, diğeri ise kişileştirilmekten münezzeh olan ve tezahürleri, sıradan insancıklar için değil ruhânî varlıklar için, olayın cereyan ettiği mekânda çe-

lişme hâlinde bulunabilen her iki ilâhî realiteye özgü metafizik hakikatin icabı olarak işledikleri "kusurlu davranışlarla" (**dû-nûb**) bağdaşabilmektedir. **Danb** sözcüğü, gerçi "günah" ve özellikle de "dikkatsizlikle işlenen günah" anlamına gelmektedir, ama her şeyden önce ve asıl anlamıyla "fiilde kusur" veya "fiilden ileri gelen kusur" demektir. İşte bu yüzdendir ki, peygamberlerle ilgili olarak, önceden niyetlenilerek işlenmiş "günah" anlamına gelen **itm** sözcüğü değil de, bu **danb** sözcüğü kullanılmıştır. Peygamberlerin günah işlemizliği ile bazı fiillerindeki zahirî kusurluluk arasındaki çelişkiye, İsa'nın mükemmeliyeti ile kendi tabiatı konusunda söylediği söz güzel bir örnek teşkil etmektedir: **"Beni neden iyi diye niteliyorsunuz? İyi olan sadece Tanrı'dır."** Bu söz, Davut ve Süleyman'ın, Evrensel Yasa'nın filân kademesi ile belli seviyede bir anlaşmazlığa düşmüş olacaklarını niçin önceden kestiremedikleri sorusuna da cevap vermektedir. Bu durum, bireysel tabiatın, tarifinde de yer alan bazı "kör yanlarını" daima muhafaza edişinden ileri gelmektedir. Her türlü bireysel cevherde görülen bu zarurî sınırlandırılmışlık hâli, şüphesiz, kendisine bu cevherin bir bakıma "kazaî anlamda" bağlı bulunduğu spiritüel realiteye hiç de hâlel getirmemektedir, çünkü bireylik ile, ilâhilikten başka bir şey olmayan ruhsallık arasında hiç bir ortak ölçü mevcut değildir.

Halife Ali'nin, İslâm'daki batınılığı harika şekilde dile getiren şu sözünü de zikretmek isteriz: **"Kim, Davut'un öyküsünü, öykü anlatıcıları tarzında (yani haricî bir yorumla veya kutsal şey değilmiş gibi) anlatmaya kalkışacak olursa, ona kırk kamçı vurduracağım. Peygamberler hakkında yalan yanlış şeyler söyleyenlerin cezası bu olacaktır işte."**

(23): Thomas d'Aquin: "Sanat, bilginin ortağıdır." demektedir.

(24): René Guénon, "Her İki Gece" adlı eserinde, Kur'an'da adı geçen **leyle-i kadr**'den, yani "iniş gecesinden" (tenzil) bahsederken, bu gecenin, Muhyiddin ibn Arabî'nin yorumuna göre Peygamber'in kendi bedeniyle özdeş-

leştğini belirtmektedir. Burada özellikle dikkati çeken husus, "vahyin", prensibi ifade etme "vazifesini üstlenmiş olan" varlığın zihnine değil, bedenine indirilmiş olduğudur. Bu konuda, İncil'de de şöyle bir ifade yer almaktadır: **Et Verhum caro factum est** (Kelâm, yani Kutsal Teslisin ikinci kişiliği, ete kemiğe bürünmüştür). İslâm geleneğindeki **leyle-i kadr**'in, Hristiyan geleneğine özgü şekil altında ifade edilmiş olan karşılığıdır bu. Bu hakikat, formları ile enteleksiyon arasındaki ilişkiyle sıkı sıkıya bağlantılıdır.

(25): Burada, Gotik Çağ'ın özellikle sonlarından itibarenki dinî sanat ile Rönesans'tan itibarenki Batı sanatının bazı dallarında meydana gelmiş olan düşüşü ima ediyoruz. Kutsal, sembolik ve spiritüel bir sanat olan Hristiyan sanatı (mimarlık, heykelticilik, resim, dinî konulu kuyumculuk vs.), neo-antik, natüralist, bireyci ve duygusal sanatın istilâsı karşısında gerilemek zorunda kalmıştır. Kesin şekilde hiçbir "mucizevi" yanı bulunmayan bu sanat -Yunan mucizesine inananlar ne derlerse desinler- entelektüel sezgilerin iletilmesine tamamen elverişsiz bir sanattır ve kolektif psişik özlemlere hiç de cevap verememektedir. Onun için de, hem entelektüel murakabeye imkân vermemektedir, hem de sadece duygululuğu ön plâna almaktadır. Zaten bu duygululuk da, insan yığınlarının ihtiyaçlarına cevap vere vere seviye kaybetmiş ve sonunda da yavan ve içlendirici bir bayağılığa bulanmıştır. 15. Louis ile birlikte kof ve sefil palavracılığın zirvesine ulaşmış olan bu form kabalığının nice insanı kiliseden soğutmuş bulunduğu ve halen de soğutmakta olduğunun asla farkına varılamamış olması hayret uyandırıcı bir şeydir. Bu insancıklar, zekâlarına nefes alma imkânını bile tanımayan çevre süsleri arasında gerçekten de boğulmaktadırlar.

Bu arada şu hususu da belirtelim ki, Roma'daki yeni Saint- Pierre Kilisesi'nin hizmete açılışı ile -ki bu kilise Rönesans tarzında inşa edilmiş olan ve de antispiritüel ve cafcıflı, yani "beşerî" nitelikli bir yapıdır- Reformun başlangıcı arasındaki tarihî ilişkiler, tesadüfî ol-

maktan uzak şeylerdir.

- (26): Hinduizmin en arı özünü temsil ettiğini sanırken, aslında, onun kutsal formlarının ötesine bile aşmış olan bazı sahte Hindu akımlarının -Hint kökenli olsun veya olmasın- bilmediği şey budur işte; gerçekten de, bir insana, spiritüel bir vasıtayı, ilk iş olarak onun anlayışını bu vasıtasıyla uyum içine girecek şekilde yoğurup hazırlamadan teslim etmek yararsız bir şey olur ve üstelik bu hazırlama işi, inisiyatif bir soya mecburî bağlanma olgusundan bağımsız bir şekilde yapılmaktadır. Uygun ve elverişli bir psişik atmosferin dışında, spiritüel tecelliyi ummak olacak şey değildir, yani söz konusu olan spiritüel vasıtanın geleneksel çevresine uygun bir atmosferin oluşması şarttır.
- (27): Bazı kimseler, formların üstünde bulunması nedeniyle, Hristiyanlığın, belirli hiçbir uygarlıkla özdeşleşmediği görüşünü teyit edebildiklerini sanmaktadırlar. Hristiyan uygarlığının olduğu gibi, Hristiyan sanatının da yitip gidişi karşısında teselli arama arzusu beslenebileceğini anlayabilenlerdeniz, ancak ne var ki, öne sürdüğümüz kanaat hiç de kötü bir şaka olarak nitelendirilmemelidir.
- (28): Bir katedralin önündeyken, insan, kendini, gerçekten de âlemin merkezindeymiş gibi hissetmektedir; ama rönesans, barok veya rokoko stilinde yapılmış bir kilisenin önündeyken ise, Avrupa'da bulunduğunu anlamaktadır.
- (29): "Bir şey, sadece, duyular vasıtasıyla nasıl algılanıyorsa odur demek değildir, ayrıca neyi temsil ediyorsa odur da. Doğal veya yapay da olsalar, objeler, filân farklı ve üstün realitenin keyfi "sembolleri" değildirler; bunlar, o realitenin fiilî tezahürleridirler. Örneğin, kartal veya aslan, Güneşin sembolü veya imajı olduğu kadar, görünümlerinden biri altında Güneş'in kendisidir de (asıl form, içinde tezahür ettiği tabiattan daha önemli olduğu için). Aynı şekilde, her ev, resim hâlindeki âlemdir ve her sunak da yerkürenin merkezine yerleştirilmiştir..." (Ananda K. Coomaraswamy, "Primitif Anlayış"). Dışsal form türünden her şeyi kapsa-

yan, ayin usullerinin önemle ele alındığı alana ait her şeyi ise haydi haydi kapsayan sanat özellikle ancak geleneksel sanattır. Gelenek ile birlikte ve onun vasıtasıyla nakledilen ve de bir yandan ilâhî ve kozmik düzenler ile, diğer yandan da beşerî veya artistik düzen arasındaki mükemmel analogik uygunluğu garanti altına alabilen sanat da yine ancak geleneksel sanattır. Bundan da şu sonuç çıkmaktadır ki, geleneğe bağlı çalışma türünü yeğlemiş olan sanatçı, tabiatı olduğu gibi taklit etmeye çok özen göstermemektedir, ama "tabiatı, faaliyet içinde bulunduğu hâliyle taklit etmektedir. Aziz Thomas, içinde bulunduğu hâliyle taklit etmektedir." (Aziz Thomas d'Aquin, **Teolojik Özetler**) Ve şüphesiz, sanatçı, tam anlamıyla kozmolojik nitelikli olan böyle bir faaliyeti, kendi bireysel imkânlarıyla ha deyince kavrayamamaktadır. Şaheserlerin hayat bulmasına yol açan etken de zaten, sanatçının, "faaliyet biçimine" karşı olan kusursuz uygunluğudur, yani geleneğin kurallarına bağlı olan elverişliliğidir. Başka bir deyişle, bu uygunluk veya elverişlilik, her şeyden önce, bir bilgiyi gerektirmektedir, ki bu bilgi kişisel, dolaysız ve aktif nitelikli olabileceği gibi, miras kalmış, dolaylı ve pasif nitelikli de olabilmektedir. Sözünü etmiş bulunduğumuz ikinci hâl, yapıp ortaya koydukları formların metafizik içeriğinden birey olarak habersiz bulunan ve modern Batı'nın yıpratıcı etkisine karşı direnmeyi başaramayan sanatçıların hâlidir.

- (30): Aynı şekilde, haricilik yanlılarının, kendi görüşlerini aşan her şeye karşı gösterdikleri düşmanlık, çatlamalara maruz kalmadan edemeyen ve gitgide yoğunluk ve masiflik de kazanan bir hariciliğe zemin hazırlanmıştır. Ama geleneğin "spiritüel gözenekliliği" - yani aşkın bir boyuta ilişkin hariciliğin, cevherde, kendiliğinden mevcut bulunuşu, ki bu boyut hariciliğin masifliğini gidermektedir- yok olup gidince, sözünü ettiğimiz çatlaklıklar aşağılarda oluşmaya başlamışlardır. Orta Çağ batınilğine mensup mürşitlerin yerini, modern inançsızlık akımına mensup öncülerin almış olması bunun bir göstergesidir.

- (31): İkonaları yapmış olan ressam, çalışmaya başlamadan önce, kendilerini oruç, dua, itiraf ve komünyon vasıtasıyla arıtmış keşişlerdir. Hatta resim boyalarına kutsal su ve kutsal kalıntı tozları (bir ermiştenden kalan anmalık şeyler) kattıkları bile olmuştur, bir ikonanın gerçek anlamda kutsayıcı niteliğe sahip bulunduğunu gösteren bir husustur bu.
- (32): Bu durum, Samî kökenli halklarda, canlı varlıkları resmetmenin ve özellikle de onların heykellerini yapmanın niçin o kadar tehlikeli bir şey addedildiğini anlaşılır hâle getirmektedir. Bir Hindu ve bir Uzakdoğu insanı, bir sembol aracılığıyla, bir ilâhî realiteye pekâlâ ibadet edebilir -ki oradaki insanlar, sembolün, gerçek anlamda ve temel realite ile olan ilişkisi bakımından, sembolize ettiği şey demek olduğunu bilmektedirler- ama Samî kökenli bir insan ise, aynı durumda, derhal sembolü ilâhlaştırmaya kalkışmaktadır. Plâstik ve görsel sanatların Samî halklarınca yasaklanışının bir diğer amacı da, natüralist sapkınlığın önüne geçmektedir, ki bu, zihniyetleri bireyciliğe ve duygusallığa yatkın olan insanlar için çok gerçek bir tehlikedir.
- (33): "Gök altındaki her milletten Yahudiler, dindar adamlar" diyerek, İncil, şüphesiz, Japonları veya Peruluları -gerçi bu uluslar da, "gök altında" bulunan şu dünyanın sakinleridir- kastetmiş olamaz. Aynı metnin daha aşağı satırlarında, "gök altındaki her millet" ifadesinin, İncil yazarlarının nazarında ne anlama geldiği de belirtilmektedir: "Biz, Partlar, Medler, Elâmlılar ve Mezopotamya'da, Yahudiye'de hem de Kappadokya'da, Pontus ve Asya'da, Frikya hem de Pamfilya'da, Mısır'da ve Libya semtlerinde Kirine çevresinde oturanlar, gerek Yahudi ve gerek din değiştiren Romalı misafirler, Giritliler ve Araplar, kendi dillerimizde Allahın büyük işlerini söylediklerini işitiyoruz." (Resullerin İşleri, 2/9-11). Dünyanın coğrafi ve etnik konumuna ait olan ve zorunlu olarak sınırlı hâlde bulunan aynı kavrama Pavlus'un şu sözlerinde de rastlanmaktadır: "Önce hepiniz için İsa Mesih vasıtası ile Allahıma şük-

## DİNLERİN AŞKIN BİRLİĞİ

rederim ki, imanınız bütün dünyada ilân olunuyor." (Pavlus'un Romalılar'a Mektubu, 1/8). Yazar, şüphesiz, Roma'da tesis edilmiş olan ilk kiliseye ait inancın, "tüm dünya insanlığının" ancak bir bölümünü teşkil eden -ki bu, günümüz coğrafya bilgilerine dayalı bir ifadedir- kavimlerin tümü tarafından tanınmakta ve bilinmekte olduğunu savunmak istememiştir.

(34): Ancak ne var ki, 20. asrın ortalarından itibaren yığınla Batılı Hristiyanın, Doğuya ait gerçek veya uyduruk nitelikli ruhaniyetlere meylettği de bir gerçektir.

(35): Tektanrıcılar "kitap ehli" insanlardır, yani İbrahim'in-kine benzer türden vahiy sağlamış olan Museviler ile İsevilerdir. Samî anlayışıyla ele alındığında tektanrıcı olmadıklarını burada belirtmeye gerek bile görmüyoruz, çünkü formlara ait sonsuz sınırsız sayıdaki çokluğun özünde yatan Birlik ve Tekliğe ilişkin şuur, Hinduların hiç de çoktanrıcı olmadıklarını burada belirtmeye gerek bile görmüyoruz, çünkü formlara ait sonsuz sınırsız sayıdaki çokluğun özünde yatan Birlik ve Tekliğe ilişkin şuur, Hindu anlayışının en çarpıcı niteliklerinden birini oluşturmaktadır.

(36): Hatta Güney Hint'te bir paryanın **Şiva Avatara'sı** olabildiği bile görülmüştür: Bu ünlü ruhanî insan, yani "ilâhî" diye nitelendirilen **Tiruvalluvar**, Tamul ülkesinde her zaman ululanmış ve ülkesine ilham kaynağı olan ve Kural diye adlandırılan bir kitap bırakmıştır.

**Sanatana- Dharma**'ya ilişkin Hindu anlayışını andırır satırlara, Kur'an'ın, içine Tanrı tarafından peygamber gönderilmemiş hiçbir kavim bulunmadığını bildiren pasajlarında da rastlanmaktadır. O takdirde, tüm kavimler, hepsini birden ilgilendiren vahyi ya reddederlerdi ya da unutulardı diye ifade edilebilecek yapıdaki haricî anlamlı bir tümevarım hiç de bizatihi Kur'an'a dayandırılmaz.

(37): Bu karışıklığa ait işaretlerin birisi de, bize, ruhgöçü konulu sembolik metinlerin sözlük anlamlarıyla yorumlanışymış gibi görünmektedir, ki bu durum tekrardoğuş teorisinin hayat bulmasına yol açmıştır.

Kutsal resimlere uygulanmış olan aynı yorumlama tarzı ise bir özdeksel (maddi) putataparlığın ortaya çıkmasını sağlamıştır. Kastın alt basamaklarına mensup birçok Hindunun bağlı bulunduğu dinde yer almakta olan çoktanrıçılığı andırır nitelikli bu reel durum mevcut bulunmasaydı, İslâm, Hindu âleminde o kadar derin çatlakların vücut bulmasına sebep olamayacaktı. Hindu kutsal kitaplarının tekrardoğuşa ilişkin yorumunu savunmak üzere metinlerin kelimesi kelimesine denilecek tarzdaki anlamlarına başvurulacak olursa, bu kitaplardaki her şeyi sözlük anlamlarıyla ele almak gerekecektir. Böylece sadece kaba bir insanbilimciliğe varılmakla kalınmayıp, ayrıca, algılanabilen tabiatın unsur, hayvan veya obje gibi kaba saba şeylerine hayranlık duyma noktasına da varılacaktır. Ruhgöçüne özgü sembolizmin birçok Hindu tarafından bugün yapılmakta olan açıklanış şekli, yani sözlükteki anlamlarıyla açıklanış şekli, **kali-yuga** için epeyce normal sayılacak niteliğe sahip bulunan ve kutsal metinlerde öngörülmüş olan entelektüel anlamda güç yitiminden başka bir şeyin ispatı değildir. Zaten Batı dinlerinde de yazır bilinmeyen hükümlere ilişkin metinler, kelimelerin sözlük anlamlarında anlaşılmalıdır. Örneğin, cehennem ateşi maddi bir ateş olmadığı gibi, İbrahim'in sinesi de bedenindeki göğsü demek değildir. Aynı şekilde, İsa tarafından söz konusu edilmiş olan şölen de yine, özellikle Kur'an'da yer alan maddi anlamlı ifadedeki gibi, dünyasal besinlerden oluşmamaktadır. Diğer yandan, tekrardoğuş olgusu eğer gerçek bir şey olmuş olsaydı, tüm tektanrıci doktrinlerin yalan yanlış şeyler gibi telâkki edilmesi gerekecekti, çünkü bu doktrinler, bu dünya ile ilgili olarak böyle bir olgudan hiç söz etmemektedirler. Ama bütün bu düşünceler, tekrardoğuşun metafizik anlamdaki imkânsızlığına başvurulduğu takdirde, gereği bile olmayan şeyler olarak serilmektedir önümüze. Ruhani bir Hindunun, kutsal metinlerde yer alan ve ruhgöçü gibi kozmolojik bir konuya ilişkin bulunan bir sorunun kelimesi kelimesine bir yorumunu kendi-

## DİNLERİN AŞKIN BİRLİĞİ

sine mal ettiğini farz etsek bile, bu, onun ruhaniliğine yine de halel getirmemektedir. Çünkü salt kozmik niteliğe sahip realitelerle hiç ilgili olmayan ve İlâhî Hakikat'in salt sentetik ve derunî bir görünümünden ibaret bulunan bir bilgi pekâlâ anlaşılıp kavranabilmektedir. Durum, eğilimi özellikle kozmolojik niteliğe sahip bir doktrini gözler önüne sermekten veya yorumlamaktan ibaret olan bir ruhanî zat söz konusu olduğunda ise şüphesiz farklılık arz edecektir, ama böyle bir eğilim, çağımızda, çağı yönetip yönlendiren yasalar nedeniyle, belli bir geleneğin çerçevesi dahilinde hemen hemen yer alamamaktadır.

### Çevirenin Notu:

Değerli yazarın, ruhgöçüne (transmigrasyon metampsikoz) ve tekrardoğuşa (reenkarnasyon) ilişkin ifadelerine bir katkıda bulunmak ve böylece okuyucuya, yanlış bir kanaata varma tehlikesinden kendini kurtarma imkânını sunmak üzere, Sadıklar Plânı tarafından tebliğ edilmiş olan aşağıdaki satırları sunmakta yarar görüyoruz:

"Hayvanları insanlarla mukayese etmeyiniz. Hiçbir surette etmeyiniz. **Nitelik** bitkileri de hayvanlarla mukayese etmeyiniz.

Belki sözler şimdiye kadarki tedrislerinizde her birinin bir ruh sahibi olduğunu ve bir reenkarnasyon vetiresine tâbi olarak birbirlerinin kisvelerine büründüklerini bilirsiniz. Halbuki iş böyle değildir.

Reenkarnasyon, sizin gözlem sahanızın pek çok dışında, çok daha değişik cepheleriyle, çeşitli cepheleriyle tezahür eden şuur kaymalarıdır.

Ne burada (dünyada), ne güneş sisteminizde ve ne de galaksinizde hiçbir bitki ruhu hayvan ruhuna dönüşmemiştir.

Çünkü böyle bir şeye zaten, esasen sebep yoktur.

Şuur kayması söz konusudur.

Genel Tesir Konsantrasyonu çeşitli vibrasyonel vasatlarda tecessüt eder.

—İŞTE BİTKİ.

—İŞTE HAYVAN.

—İŞTE İNSAN.

Bu şuur kaymalarını bir tür yeni temas vasatlarında tezahür şeklinde düşünmekliğiniz gerek ve tamamen böyledir.

Siz buna "reenkarnasyon" diyorsunuz; deyiminiz yerindedir, fakat biz burada yeni bir anlayış vermek istiyoruz.

Bitki ile hayvan arasında zaten irtibat da yoktur.

Bitki, hayvan ve insan tekâmül kademelerinin bir sıra teşkil etmesi fikri, sizin yorumunuz.

—İNSANLIK YEKTADIR.

—HAYVANLIK YEKTADIR.

—BİTKİLİK YEKTADIR.

Ebedî bir tekâmül gidişi içerisinde bunlar kademedirler. Fakat bu kademeler ve varlıkları, birbirlerine dönüşmezler; çünkü onların her birinin tekâmül yönü değişiktir.

—Hiçbir zaman bir bitki, hayvan olacak değildir.

—Hiçbir zaman bir bitki, insan olacak değildir.

İnsan ne insandır.

Hayvan ne hayvandır.

Bitki ne bitkidir.

Ve bunların her biri kendisine müessir olan bir Mekanizma'nın Emri ve Müteal Formu içerisinde muayyen bir formu taşımaktadır.

Muayyen bir formun ifadesini almıştır, hepsi bu kadar."

Bizim size anlatmaya çalıştığımız hususlar sizlerin bildiklerinizden tamamen daha başka şeylerdir.

Ruhun ezellerden beri mevcudiyetini ve bedenden bedene göçlerini, yani tekrardoğuşlarını dile getiren kavram, kutsal kitaplarda pekâlâ yer almaktadır; işte örnekleri:

## TEVRAT

"Ve İshak, karısı için RAB'BE yalvardı, çünkü o kısırdı; ve RAB, yalvarışını kabul etti ve karısı Rebeka gebe kaldı. Ve çocuklar onun karnında itiştiler; ve:

**Eğer böyle ise niçin yaşıyorum? dedi. Ve RAB'DEN sormaya gitti. Ve RAB ona dedi:**

**Senin rahminde iki ümmet var,  
Ve senin karnından iki kavım ayrılacak;  
Ve bir kavım öbür kavımdan kuvvetli olacak;  
Ve büyüğü küçüğüne kulluk edecektir.**

**Ve doğurmak için, onun günleri dolunca, işte, onun rahminde ikiz (Esav ve Yakub) vardı." (Tekvin, 25/21-25)**

Daha analarının karnındayken birbirleriyle tepişmeye başlayan ve daha sonra biri diğerini boyunduruk altına alacak olan bu düşman ikizlerin var ediliş olgusu karşısında haddimizi aşır Tanrı'nın adaletsizliğinden mi söz etmeye kalkışacağız? Yoksa ruhun ezelden beri mevcut olduğu ve bir karma ve tekrardoğuş yasasının hükmünü icra ettiği gerçeğine mi bel bağlayacağız?

**"Allah Adamı Musa'nın bir duasıdır.**

**Ya Rab, sen bize mesken idin,**

**Dağlar doğmadan önce,**

**Ve sen yeri ve dünyayı yaratmadan önce,**

**Ezelden ebede kadar, sen Allah'sın.**

**İnsanı toprağa döndürürsün,**

**Ve: Ey Adem oğulları, dönün, dersin." (Mezmurlar, 90/1-3)**

Bu satırlar, tekrardoğuş kavramı dışlanarak okundığında anlamsızdır. Ölümünden sonra ruh varlığının, tekrardoğuş vakti gelip çatıncaya kadar sığındığı mesken Rabbi'nin yanı değil midir? Bütün devirlerde, yani ezelden beri bu hep böyle olmamış mıdır?

**"Ve bana RAB'BİN şu sözü geldi: Ana karnında sana şekil vermeden önce seni tanıdım, ve sen doğmadan önce seni takdis ettim; seni milletlere peygamber ettim." (Yeremya, 1/4-5)**

"Sana şekil vermeden önce seni tanıyordum." ibaresi apaçık şekilde ruhun ezelden beri mevcut olduğunu ifade etmektedir. Daha önceki hayatlarında spiritüel gelişmesini gerçekleştirememiş olsaydı peygamberlik görevi ona verilir miydi?

**"Çünkü ebediyen davacı olmam, ve daima öfkelenmem; çünkü yarattığım canlar ve ruh önümde bayıltırdı." (İşaya, 57/16)**

Bu ayetin yorumunu, aynı ayetin değişik bir tercümesiyle yapalım:

**"Ebediyen cezalandırmayacağım ve daima öfkelenmeyeceğim. Fakat ruh benim ellerimden çıkacak ve ona bir nefes vereceğim, yani bedenlenme sırasında ruhu bedene bağlayan hayat nefesini vereceğim."**

Hesaplaşmanın öte âlemde cereyan edeceğini, sonra da telâfi ve düzelme amacıyla dünyada tekrar bedenlenileceğini ifade eden bir ayettir bu.

## İNCİL

**"Ve vaki oldu ki, İsa yalnız başına dua ederken, şakırtıları yanında idi; onlara sorup dedi: Halkın dediğine göre ben kimim? Onlar da cevap verip dediler: Vaftizci Yahya'dır; başkaları: İlya'dır; ve başkaları da: Eski peygamberlerden biri kıyam etti, diyorlar." (Luka, 9/18-19)**

Yukarıdaki son ayet, sadece havarilerin değil, halkın bile tekrardoğuş vetiresinden haberdar olduğunu göstermektedir.

**"Ve şakırtıları ondan sorup dediler: Öyle ise, niçin yazıcılar: Önce İlya gelmelidir, diyorlar? Ve İsa cevap verip dedi: Gerçi İlya gelir, ve her şeyi yerine kor. Fakat ben size derim: İlya zaten gelmiştir, ve onu tanımadılar, fakat ona her istediklerini yaptılar. Aynı suretle İnsanoglu da onlardan elem çekecektir. İsa'nın kendilerine Vaftizci Yahya için söylediğini şakırtılar o zaman anladılar." (Matta, 17/10-13)**

Gerçi Yahya kendisinin İlya olmadığını ifade etmektedir (Yuhanna, 1/19-23), ama bu ifadesi, onun henüz tam anlamıyla ilâhî ilhama erişmediğini ve bu nedenle de, pek az kimseye nasip olan şu geçmiş hayatlarını hatırlama yeteneğinden mahrum bulunduğunu göstermektedir. Oysa İsa tam anlamıyla illûmine bir insandı; onun için de onun hükmünün Yahya'nınkinden daha sağlıklı olması normaldir; "Yahya, İlya'nın reenkarnasyonu-

dur" demişse o öyledir: İlyâ gelmiş, sonra gitmiş, daha sonra da Yahya olarak bedenlenmiştir.

**"Ve geçerken anadan doğma kör bir adam gördü. Şakirtleri ondan sordular: Rabbi, bu adamın kör doğması için kim günah işledi, bu mu, yoksa anası babası mı- İsa cevap verdi: Ne bu günah işledi, ne de anası babası; ancak Allah'ın işleri onun üzerinde gösterilsin diye oldu."** (Yuhanna, 9/1-3)

"Bu adam, işlediği günah yüzünden mi kör doğmuş?" sorusu, tekrardoğuş kavramından habersiz bir kimse tarafından sorulacak olsa, bu, soruyu soran kimsenin, ana karnındaki ceninin günah işleyebileceğine inandığını düşündürmez mi? Oysa durum hiç de öyle değildir. Adam sadece geçmişe bağlı bir icabın yerine gelmesi için kör doğmuştur ve sonra da İsa'nın elinden mucizevî şekilde şifa bulup görmeye başlamıştır. Demek ki karması bunu gerektiriyordu.

**"İsa cevap verip ona dedi: Doğrusu ve doğrusu sana derim: Bir kimse yeniden doğmadıkça Allah'ın Melekûtu'nu göremez. Nikodimos ona dedi: Bir adam ihtiyarken, nasıl doğabilir? Anasının rahmine ikinci defa girip doğabilir mi? İsa cevap verdi: Doğrusu ve doğrusu sana derim: Bir kimse sudan ve Ruhtan doğmadıkça, Allah'ın Melekûtu'na giremez. Bedenden doğan bedendir, Ruh'tan doğan ruhtur. Sana: Yeniden doğmalısınız, dediğime şaşma. "** (Yuhanna, 3/3-7)

Tekâmül edip tam arılığa kavuştuğunda, insan, makul vicdan tatbikatını bitirmiş olmaktadır; o takdirde bünyesinde Ruh-ül Kudûs mihraklaşmaktadır. Böylece de insan yeni bir görüş açısı ve yeni bir doğuş elde etmekte, yeni bir boyuta mal olmaktadır, yani insanlık kademesinin bir üstüne çıkmakta ve insanüstü duruma ulaşmış olmaktadır. Böylesine muazzam bir tekâmülün tek bir hayat içinde gerçekleşebileceğini düşünmek şüphesiz imkânsızdır.

**"Galip olanı Allahımın makdisinde direk edeceğim ve artık dışarı çıkmayacak."** (Vahiy, 3/12)

Demek ki, maddî ve duyumsal özelemlerine egemen ola-

bilen kişi nihaî kurtuluşa erişmekte ve "Tanrı mabedinin direği" olabilecek ve de o hâliyle orada kalabilecek kadar arındığına hükmolunmaktadır. Görüldüğü gibi, ruh varlığı tekrardoğuş çarkını ancak tam arılığa kavuştuktan sonra kırabilmektedir.

### KUR'AN

Kur'an'da tekrardoğuş kavramı ismen zikredilmemektedir, ama bazı pasajlar, peygamberin bu doktrini bildiğini ve bu doktrinin ancak inisiyelere mahsus bir doktrin olduğunu göstermektedir.

**"Allah teâlâyâ nasıl olup da kâfir olursunuz ki, ölü iken sizi o diriltti. Sonra sizi yine O öldürecek. Tekrar sizi O diriltecek. Nihayet ahirette O'na döneceksiniz."** (Bakara, 28)

**"Eğer hayret ediyorsan, asıl hayret edilecek şey onların: 'Biz toprak olduktan sonra mı, ölümümüzden evvelki hâle döneceğiz?' demeleridir."** (Ra'd, 5)

**"Binlerce kişinin memleketlerinden ölüm korkusuyla çıktıklarını görmedin mi? Allah onlara 'Ölün' dedi. Sonra onları diriltti. Allah insanlara bol nimet verir, fakat insanların çoğu şükretmezler."** (Bakara, 243)

### DESATİR: (Zerdüş'tün Kitabı)

**"İlerleme ve gelişme süresi içinde ıstırap ve mutsuzluk tatbikatı yapanlar, bunu, bir önceki hayatlarındaki söz ve amelleri nedeniyle yapmaktadırlar; önceki hayatlarının hataları yüzünden bugün onları En Adil Olan cezalandırmaktadır."**

(38): İslâm, dünya beşeriyetinin şu son devresinin **son vahyidir**; Hinduizm ise, temel geleneği temsil etmektedir, ancak ne var ki, onun ta kendisi değil, en dolaysız dalıdır. Bunun sonucu olarak da, bu iki geleneksel form arasında devresel veya evrensel nitelikli bir ilişkinin mevcudiyeti boşuna değildir.

(39): Şu hususu önemle belirtelim ki, ilkeler ve genel kavramlar düzeyinde kalmayıp kesin ve belirgin örneklerle

re başvuruyorsak, bu, asla, yan tutarlık karşıtlarını ikna etmek niyetiyle değil, sadece anlamak arzusu duyanlara gerçeğin bazı görünümelerini sunmak niyetiyledir. Biz sadece böyle kimselere hitap ediyoruz ve muhtemel karşıtlarımıza da, kendimize de yarar sağlamayacak türden polemikleri peşinen reddediyoruz. Ayrıca şu hususu da ilâve etmek isteriz ki, örnek olarak sunduğumuz olaylara bir tarihçi edasıyla değinmiyoruz, çünkü bu örneklerin bizzat kendileri önemli değildirler. Bunlar, olgulara bütünüyle bağlı olmayan aşkın hakikatleri anlayıp kavramaya katkıda bulunuşları ölçüsünde önem taşımaktadırlar.

- (40): Kutsal metinlerin bazı verilerinin hariciye yanlılarınca tek yanlı olarak yorumlanışları olgusu, çıkar hesabının, onların sınırlayıcı tasavvurları ile pekâlâ ilgili bulunduğunu ispatlamaktadır. Bu hususu kitabımızın haricilik ile ilgili bölümünde belirtmiştik. Bir vahiy, batını anlamdaki yorumu, hariciye yanlılarınca, kendi yorumlarını doğruladığı takdirde kabul edilmektedir, ama aksine, gerisinde duygusal bir bireycilik yatan harici dogmatizme zarar verecek nitelik taşıması hâlinde ise keyfe bağlı olarak dışlanabilmektedir. Böylece, Yahudilikteki herhangi bir aşırı şekilciliği kınamak üzere hemen, şekil açısından bir tür Yahudi batıniligi sayılan İsevi hakikati kullanma yoluna gidilmektedir. Ancak ne var ki, aynı hakikatin evrensel uygulama biçimini, kişi, bu hakikate ait ışığı, kendininki de dahil olmak üzere, istisnaya başvurmadan her forma yansıtmaktan yine de kaçınmaktadır. Bir örnek olmak üzere şunu söylemek isteriz ki, **Pavlus'un Romalılara Mektubunda** (3/27 ve 4/17) insanın, amelleri vasıtasıyla değil, imanı vasıtasıyla aklanacağı ifade edilmektedir. Buna karşılık **Yuhanna'nın Birinci Mektubunda** (2/14-26) ise kurtuluşa sırf iman vasıtasıyla değil, ameller vasıtasıyla erişilebileceği dile getirilmektedir. Her ikisi de, örnek olarak, İbrahim'i öne sürmektedir. Bu iki metin, eğer, farklı dinlere veya hatta aynı dinin iki şizmatik (temel ilkelerden uzaklaşır türden) nitelikli iki dalına ait bulunsaydı, bu dalla-

nın her biri ile ilgili olan tanrıbilim uzmanları şüphesiz bu metinler arasındaki bağdaşmazlığı ortaya sermeye kalkıştırlardı. Ama metinler aynı dine ait olunca, çabalar, onların tam bir uyum içinde bulunduklarını gözler önüne serme eğilimi göstermektedir. Kişi, benimseyip sınımsı yapıştığı vahyin dışındaki vahiyleri niçin kabul etmemektedir acaba? Bir ilke kanıtsaması olmasına rağmen, buna cevap olarak, "Tanrı, kendisiyle çelişki hâlinde bulunamaz" denilecektir. Sonuç olarak, ya Tanrı'nın sözleri birbirini tutmaz denilip hiçbir vahiy kabul edilmeyecek ya da Tanrı'nın işlerinde çelişkiyi andırır bazı şeyler bulunabileceği kabul edilecektir -çünkü elden başka bir şey gelmemektedir- ama yabancı bir vahiy, peşin peşin kabul etmiş olduğumuz vahye kıyasla daha çelişkilidir diye reddetmeye de hakkımız yoktur.

(41): Yukarıda formüle etmiş olduğumuz görüş açısı, Üçlemin Şahıslarından her birine, Hristiyan perspektifinin geleneksel siklusunun belli bir bölümü için özel birer baskınlık mal eden Joachim de Flore'un tasvir ettiği görüş açısını andırmaktadır: Eski Yasayı Baba, Yeni Yasayı Oğul, Hristiyan siklusunun son dönemini de Ruh-ül Kudüs yönetip yönlendirmiştir, ki bu son dönem, François ve Aziz Dominique tarafından kurulmuş olan yeni tarikatler ile birlikte başlamıştır. Bu konudaki yazışmalarda yer alan asimetriden yoksun hususlar hemen dikkati çekmektedir: Bu teorinin sahibi, realite olarak veya form olarak, dogması gereğince Ruh-ül Kudüs'ün bu egemenliği konusuna pekâlâ uygun düşen İslâmın mevcudiyetinden habersizdi herhalde, ama şu da bir gerçektir ki, Joachim de Flore tarafından Ruh-ül Kudüs'ün özel tesiri altına yerleştirilmesi uygun görülen çağ, Batıda ruhanî açıdan bir yenileşmenin hayat buluşuna tanık olmuştur.

(42): Şu hususu yine de belirtmek gerekir ki, Yahudi batınlığının İsa devrinde kaydettiği güçten düşüş olgusu -ki İsrail'de Ferisî reisi olan Doktor Nikodimos, tekrar dirilişin sırtını bilmiyordu- Musa şeriatinde, bütün hâlinde ve Yeni Vahiy ile tıpkı hepsinden ayrı bir haricilik

ile kıyaslıyormuşcasına kıyaslayarak, yani âdeta masîf bir hâlinde ve de Hristiyanlığın başlangıcında sınırlandırılmış olması nedeniyle yine de ancak ârazi ve geçici bir değer taşıdığı göz önünde tutularak, bakmayı mümkün kılmaktadır. Her ne olursa olsun, Musa Yasası, yeni sırlara, herhangi bir haricilik, aynı Sırlara, tamamlayıcısı konumunda bulunduğu batınıliğe kıyasla nasıl girerse, aynen o şekilde girmiştir ve bu da, yeni din için teşekkül etmiş olan başka bir haricilik hâline gelmiştir, ama asırlar boyunca sürüp gitmiş olan ve de uyarlamada ve birbirine karışmada değişimler sergilemiş bulunan bir haricilik hâline gelmiştir. Buna paralel olarak, kendi açısından, tarihinin yeni çağında, Yahudilik de kendi hariciliğini, yani kendi **diaspora**'sını yeniden kurmuş ve yeniden uyarlamıştır ve görünüşe bakılacak olursa, o sıralarda âdeta Hristiyanlığıinkiyle bağlantılı bir gelişme cereyan etmiştir. Bu gelişme, kesinlikle, İsevi Kelâmın tezahürü tarafından temsil edilen gür ruhaniyet akışı sayesinde meydana gelmiştir. Bu tezahürün çevresinde bulunan tüm yakın öğeler, onun tesirlerine, doğrudan veya dolaylı, açık veya perdeli bir anlamda olacak şekilde maruz kalmışlardır. Böylece Hristiyanlık döneminin ilk asrında bir yandan, bir bölümü Hristiyan batınıliği tarafından soğurulup hazmedilmiş olan eski sırların yitip gidişine, diğer yandan da, Akdeniz çevresine ait geleneklerde spiritüel güçlerin parıldamaya başlayışına -örneğin, Yeni Eflâtunculuk gibi- tanık olunmuştur. Yahudiliğe gelince, günümüze kadarki süre içinde gerçek anlamda batınî bir gelenek mevcut olagelmıştır ve muhakkak surette bugün bile mevcudiyetini sürdürmektedir; ama, bu ıslahatın, İsa'nın tezahür edişinden ve yeni geleneksel siklusun (diaspora) hayat buluşundan sonra tam olarak şu çağda veya bu çağda cereyan etmiş olmasının ve İslâmın, Hristiyanlığınkine benzer olmaktan ziyade Yahudiliğinkine benzer bir rol oynamış bulunmasının konuya katkıda bulunacak bir değeri yoktur sanırız.

(43): Batılı halkların ve bu açıdan olmak üzere Yakındoğu-

luların anlayışında, birçok Batılı halkın anlayışına kıyasla daha sınırlı bir şeyler mevcuttur, ifadesinin haklı bir yanı, Batılılarda, tutku denilen öğenin belli bir oranda olmak üzere aklın egemenlik alanına burun sokuşudur. Bu durum da, yaratılmışlara sadece tek bir açıdan bakma eğilimi edinmelerine yol açmış ve formların içine işlemiş durumdaki evrensel özleri murakabe etmeye elverişsiz hâle gelmeleri sonucunu doğurmuştur. Putataparlık tehlikesine olduğu kadar tanrıtanımazlık tehlikesine de çare bulmak zorunda olan soyut bir tanrıçılık zarureti için işte bu durum ortaya koymaktadır. Bu anlayış biçimi, devresel nedenlerle ve asırlardan beri yayılagelmiş olan bir anlayış biçimidir ve bu olgu, dogmatik nitelikli değil, metafizik ve mitolojik nitelikli uygarlıklara sahip halklardaki din değiştirme olaylarının niçin daha kolay olduğunu anlamamıza imkân vermekle kalmayıp, ayrıca, Müslüman yayılmacılığının bu tür uygarlıkların egemenlik alanlarındaki başarısını da açıklamaktadır.

- (44): İslâmın yüce sembolü değerinde bulunan **Kâbe**, kare şekilli bir bloktur; oturmuşluk ve kalıcılık sayısı olan 4 sayısını ifade etmektedir. Onun için Müslüman erkek, ailesini 4 kadınla kurabilmektedir. Bu dört kadın, ailenin cevherini veya hatta sosyal cevheri temsil etmektedir ve bunlar kamu hayatından uzak tutulmaktadır. Ailede, erkek, tek bir kapalı ünedir. Arapa ait evin şekli aynı görüşe göre tayin edilmektedir: Kare şekilli, tek düzenli, dışa karşı kapalı, içi süslü ve avluya bakar konumda.
- (45): Blok, Birlik ve Bütünlüğün sureti demektir. Birlik ve Bütünlük basit ve sade bir şeydir; onun için de bölünemez olma niteliğine sahiptir. Mısır'da yüksek düzeyli bir memur olarak çalışmış olan bir İngilizin şu sözü çok ilginçtir: "**İslâm'da reform yapılamaz; reforma tââsi tutulmuş bir İslâm, İslâm'dan çıkıp başka bir şey olur.**"
- (46): "Tasarımın büyüklüğü, vasıtaların küçüklüğü ve sonucun azameti diye anılan dizi, insan dehasının üç ölçüsü demek oluyorsa, modern çağın büyük bir adamı-

nı insanî açıdan Muhammed ile mukayeseye kim cüret edebilecekir? En ünlüleri bile ancak silâhları, yasaları ve imparatorlukları coşturabilmişlerdir. Kurmuşlarsa, ancak, maddî güçlere dayandırılmış bulunan ve çoğu kez kendilerinden önce göçüp gitmiş olan şeyler kurmuşlardır. Muhammed ise, meskûn dünyanın üçte biri üzerindeki orduları, yasama kurumlarını, imparatorlukları, halkları, hanedanları ve milyonlarla ifade edilen insan yığınlarını coşturmuş ve harekete geçirmiştir; ama ayrıca fikirleri, inançları ve ruhları da coşturmuştur. Temelleri, daha sonra her harfi birer yasa hâline gelmiş bir kitaba dayalı bulunan ve de her dilden ve her ırktan halkları sinesinde toplamış olan spiritüel nitelikli bir uluslar topluluğu tesis etmiş ve bu topluluğa, zamanla silinmez nitelikli karakter olarak, sahte ilâhlara karşı kin ve Bir ve Tek Tanrı'ya karşı da özlem mührünü basmıştır." (Lamartine, Türkiye Tarihi)

"Aynı anda hem Avrupa'da ve hem de Asya'da başlamış olan Arap fethi, eşi benzeri görülmemiş bir fetihtir. Başarı sağlamada sergilemiş olduğu sürat, ancak, Moğol imparatorlukları kurmada Atillâ'nın, daha sonra da Cengiz Han'ın veya Timur'un sergilemiş bulunduğu sürat ile mukayese edilebilir. Ancak ne var ki, bu hakanların başarıları gelip geçici olmuş, buna karşılık İslâmın fethi ise sürüp giden bir nitelik arz etmiştir. İlk halifeler tarafından zorla kabul ettirildiği her yerde hâlâ daha sadık yandaşları vardı. Bu olgu, Hristiyanlığın ağır tempolu yayılışıyla mukayese edildiğinde, karşımıza gerçek bir mucize gibi dikilmektedir." (H. Pirenne, Muhammed ve Şarlman)

"Kur'an'ın yayılışı sırasında zora hiç başvurulmamıştır, çünkü Araplar, mağlûpları, dinlerini muhafaza etmede daima özgür bırakmışlardı. Hristiyan halkları, kendilerini yenmiş olanların dinini kabul etmişlerse, bu, yeni fatihlerin onlara, eski efendilerinden görmedikleri hakseverliği göstermiş olmalarından ve de yeni dinin, o ana kadar kendilerine öğretilmiş olan dinden daha basit ve daha sade oluşundandır... Kur'an, zora

başvurularak değil, ikna yolu izlenerek yayılmıştır. Daha sonra Arapları da, Türkleri de, Moğolları da yenmiş olan halklara, onu, başka bir şey kabul ettiremezdi elbette. Aslında içinden Arapların şöyle geçtikleri Hindistan'da Kur'an öylesine bir yayılmıştır ki, bugün orada onun elli milyondan fazla yandaşı mevcuttur. Bu sayı da durmadan artmaktadır. Kur'an'ın Çin'deki yayılışının da Hindistan'dakinden geri kalır yanı yoktur. Gerçi Araplar hiçbir zaman için Semavî İmparatorluğun (Çin) en küçük bir parçasını bile fethetmemişlerdir, ama orada yine de yirmi milyondan fazla Müslüman vardır." (G.Le Bon, Arap Uygurluğu)

(47): Çok karılılık, savaşçı halklar olmaları nedeniyle, Ortadoğu toplumlarında zarurî bir şeydi. Savaşlarda erkekler telef olup gittiğinden, kadınların geçimi bu yolla sağlanmaktaydı. Oralarda buna ayrıca çocuk ölümleri de eklenmekteydi. Bu durumda çok kadınla evlilik, soyu devam ettirmek bakımından da şart olan bir şeydi. Boşanmaya gelince, bu da, evlilik öncesinde karı ile kocanın birbirlerini ya hiç tanımamaları ya da pek az tanımaları sonucunu doğurmuş olan cinsiyetlerin kaçınılmaz şekilde birbirlerinden ayrı tutuluşları olgusu yüzünden zarurî hâle gelmişti. Ayrı tutuluş olgusu ise, Arabın ve diğer güneyli halklara mensup bireylerin şehvete düşkünlüğünün gerekli kıldığı bir şeydi. Yukarıdan beri söyleyegeldiğiniiz şeyler, Müslümanların peçe takma âdetinin -yukarı kasta mensup Hindular da aynı şekilde peçe takmaktadırlar, ama adına pürdah demektedirler- nereden kaynaklandığını çok güzel açıklamaktadır. Peçenin, ancak, daha sonralara ait bir geleneksel formda, yani İslâm'da âdet hâline getirilmiş olması ve Hinduizmin de son dönemlerinde ortaya çıkmış bulunması, bu tedbirlerin, "Demir Çağın" sonuna ait özel şartlardan ileri geldiğini göstermektedir.

(48): İsa'nın, Mlekka Avatara olduğu, yani "barbarların ilâhî inişi" veya Vişnu'nun dokuzuncu bedenlenişi olduğu görüşü, en başta geleneksel olgu gerekçesiyle, sonra da prensip gerekçesiyle reddedilmesi gereken

## DİNLERİN AŞKIN BİRLİĞİ

bir görüştür: Birinci sırada şu söylenebilir ki, Buda, Hindular tarafından her zaman bir **Avatara** olarak telâkki edilmiştir, ama Hinduizm, Budizmi dışlamak zorunda olduğu için Budizmdeki zahiri sapkınlığı, kanlı kurban âdetini yürürlükten kaldırma ve bozulmuş insanları, **kali-yuga**'nın mukadder yürüyüşünü hızlandırsın diye, yanlışlığa sürükleme çabası olarak nitelendirmiştir. İkinci sırada da şu ifade edilebilir ki, Hindu sisteminde "organik" yerini bulmuş bir varlık, Hint'ten başka bir âlemin varlığı konumunu kazanmış olmaktadır ve özellikle de Yahudi âlemi kadar uzak bir âlemin varlığı konumunu kazanmış olmaktadır.

(49): Uzak Doğu Budizminde yer alan ve Bodhisatva Avalokiteşvara'dan türemiş olan **Kvan-Yin**, yani "Bağışlayıcı Bakışa Sahip Rab" anlamında bir kelimedir.

(50): Hinduizmdeki **Şakti**'nin -Şri Ramakrişna'da ve Şri Devi'de olduğu gibi- veya Uzakdoğu geleneklerindeki **Kvan-Yin**'in veya **Kvannon**'un ünlü Japon Budist azizi **Şonin Şinran**'da olduğu gibi- tezahür ediş olaylarını hatırlayalım. Diğer yandan, Yahudilikteki **Şekhinah** da, güzel ve iyiliksever bir kadın görünümünü altında tezahür etmiştir.

(51): Arap dili ve edebiyatı konusunda uzmanlaşmış olan ilgililerin, hepsi değilse bile çoğu, Kur'an'ın muhtelif pasajlarını öne sürüp haksız olarak, Peygamber'in hiçbir mucize gerçekleştirmediği sonucuna varmaktadırlar. Bu da, sadece Kur'an yorumcularının değil, ayrıca, İslâm'daki doğru yolun temel direği demek olan **Sünnet**'in de yalanladığı bir husustur.

Peygamber'in "avatarik" niteliğine gelince, çok daha derin yapıya sahip olan ve şaşmaz yanılmaz özelliğe sahip bulunan ölçütler hariç tutulmak kaydıyla, bu nitelik, **Sünnet**'te belirtildiği üzere, onun doğumundan önce ortaya çıkıp sonra da devam etmiş olan ve de karşı geleneklerin İsa veya Buda konusunda nakletmekte olduklarına benzeyen alâmetlerden sonuç olarak ortaya çıkmaktadır.

(52): Böyle bir sözün haricî anlamdaki yorumu gerçek inti-

har değerinde bir şeydir, çünkü bu yorum biçimi, kendisini bağlamış olan hariciliğin aleyhine kaçınılmaz şekilde dönmek zorundadır. Nitekim bahis konusu ettiğimiz söze (Korintoslulara İkinci Mektup, 3/6), ʿİlâh gibi kullanmak üzere, dört elle sarılmış olan Reformun ortaya koyduğu şey budur işte; yani batınilige ait olması gereken yere zorla hariciliği oturtmuştur.

(53): Formu, bu bakış açısına tastamam uyan Hristiyanlık, Yahudiliğin mirasçısıdır. Bu bakış açısının ilk Hristiyanlıkta mevcut bulunuş olgusunun, bu ilk Hristiyanlığın inisiyatik özünü hiç de çürütüp geçersiz kılmayacağını ifade etmek, gereksiz yere ve fazladan lâf etmek olur sanırım. Origène'in dediği gibi: "Kelâmın, tezahür etmek için kullandığı muhtelif formları mevcuttur ve şakirtlerine görünmek istediği zaman, onların aydınlanmışlık seviyelerine ve azizlik yolunda katetmiş bulundukları derecelerine uygun olarak bu formlardan birini kullanmaktadır." (Contra Cels. 4 /16).

(54): Samilere özgü haricilikler böylece ruhgöçünü ve bunun sonucu olarak da hayvanlarda ölümsüz ruhun mevcudiyetini reddettikten başka ayrıca, Hindularca **maha-pralaya** diye adlandırılan ve tüm mevcudatın yok olup gidişi anlamına gelen devre sonu olgusunu da reddeder olmuşlardır. Bu hakikatler hiç de kurtuluş için vazgeçilmez olan şeyler değildirler ve hatta haricilik yanlısı doktrinlerin başvurduğu anlayış biçimleri için tehlikelidirler bile. Bir hariciliğin, kendi dogmatik formuyla uyumsuzluk içinde bulunan batını öğeleri es geçtiği veya reddettiği anlamına gelmektedir.

Yukarıda vermiş olduğumuz örneklerle karşı öne sürülecek olan itirazları karşılamak üzere, iki ihtiyat kaydı oluşturmak zorunda olduğumuzu düşünüyoruz: Hayvanlarda ölümsüz ruhun söz konusu olamayacağını dile getiren teolojik inkâr pekâlâ haklı bir inkârdır, şu anlamda ki, bir varlığın, hayvan hâline tâbi olduğu sürece, ölümsüzlüğe ermesi mümkün değildir, çünkü bu hâl, bitki veya mineral hâli gibi, çevrel

bir hâldir ve de ölümsüzlük ve özgürlük, ancak, insan hâli gibi merkezî olan bir hâlden sonra ulaşılabilir bir şeydir. Bu örnek de göstermektedir ki, dogmatik niteliğe sahip bulunan dinî bir inkâr, her zaman için anlamdan yoksun bir şey olamamaktadır. Diğer yandan, maha-pralaya'nın inkârı konusunda, şu hususu dile getirmek istiyoruz: Bu inkâr, tam anlamıyla dogmatik değildir, çünkü "Brahma Hayatını" noktlayan son anlamındaki devresel son, aşağıda sunacağımız formüller tarafından da açık seçik bir biçimde reddedilmektedir: **"Çünkü doğrusu size derim: Gök ve yer geçip gitmeden, her şey vaki oluncaya kadar, şeriaten en küçük bir harf veya bir nokta bile yok olmayacaktır."** (Matta, 5/18) - **"O şakîler, ahiretin gökleri ve yeri daim kaldıkça, cehennemde ebedîdirler. Meğer ki Rabbin celle şânenin dileği olsun."** (Kür'an, Hûd, 107)

- (55): Burada Aziz Augustin'in şu cümlesine yer vermekte yarar görüyoruz: "Bugün Hristiyan dîni diye anılan din, ilk çağlarda da mevcuttu ve mevcudiyetini, insan türünün ilk tezahür ettiği günlerden başlayıp, İsa'nın zuhuruyla birlikte Hristiyan dîni diye anılmaya başladığı günlere kadar aralıksız sürdürmüştür." (Retract., I,13/3). Bu pasaj, rahip P.J. Jallabert tarafından, **"İsa'dan Önceki Katoliklik"** adlı eserinde şu şekilde yorumlanmıştır: "Katolik dîni, işini başlangıçtan beri iyi bilen ve tanıyan kimse tarafından onarılıp yeniden dirtilmiş ve cömertçe zenginleştirilmiş olan ilk dînin devamından başka bir şey değildir. Havari Pavlus'un, kendisini, putataparlardan, ancak çarmıha gerilmiş İsa hakkında bilgisi nedeniyle nasıl üstün gördüğünü pek güzel açıklamaktadır. Gerçekten de, putataparlar, öğrenilecek şey olarak sadece, emrivaki olarak telâkki edilmekte olan enkarnasyon ve redampsiyon bilgisi kalmıştı; çünkü diğer tüm hakikatlere ilişkin bilgiyi çoktan edinmişlerdi bile... Putataparlığın etkisiyle tanınamayacak hâle gelmiş olan bu ilâhî vahyin, eski Elözis, Limni ve Semedirek sırlarında yine de tüm arılığıyla ve tüm mükemmelliğiyle muhafaza edilmiş ol-

duğunu göz önünde bulundurmak gerekir." Bu "enkarnasyon ve redampsiyon bilgisi", her şeyden önce, İsa yıkmaya değil, tamam etmeye geldiği şeriat gibi ebedi olan bir ilâhî lütuf vasıtasının geniş çaplı yenilenme olgusuna ilişkin bilgi anlamını taşımaktadır. Bu ilâhî lütuf vasıtası, nitelikleri, vahyedildiği etnik ve kültürel ortamlara göre şu veya bu anlamda farklılıklar arz etse bile, esas bakımından yine de her zaman için aynıdır ve tektir; Ökaristi, tıpkı İsa'nın kendisi gibi, evrensel bir realitedir.

(56): İslâmın, "Yorumcular (ulema) arasındaki ayrılıklarda (ihtilâf) hayır (rahmet) vardır" mealindeki sözü buna benzer bir anlam içermektedir.

(57): Bu, İsa'nın Yâhya'ya ilişkin sözünden açık seçik bir biçimde ortaya çıkmaktadır: Haricî bakış açısından bakıldığında Rab-İsa'ya en yakın peygamberin, insanların en yücesi olması, ama diğer yandan Semavî Ermişlerin en mütevazısının ise dünyalı insandan daha yüce olması -ki bu durum daima, onların Tanrı'ya yakın oluşlarından ileri gelmektedir- kaçınılmaz bir şeydir. Metafizik açıdan bu söz, ilkeye göre olanın tezahür etmiş olana, inisiyatik açıdan ise batınilîğin hariciliğe üstünlüğünü dile getirmektedir. Bu söze göre, Yahya, hariciliğin zirvesi ve sonu olarak kabul edilmiş olmaktadır, bu da, adının niçin Yuhanna'nınkine benzediğini açıklamaktadır, ki Yuhanna, Hristiyanlığın en deruni görünümünü temsil etmektedir.

(58): Pavlus'un Romalılara yolladığı İkinci Mektubunda şu pasaj yer almaktadır: "İmdi eğer şeriatı tutarsan, sünnetlilik faide eder; fakat şeriatı tecavüz edici isen, sünnetliliğin sünnetsizlik olmuştur. İmdi eğer sünnetsiz olanlar şeriatin hükümlerini tutarlarsa, onların sünnetsizliği sünnetlilik sayılmayacak mıdır? Sen ki, kitap ve sünnetlilik ile şeriatı tecavüz ediyorsun, tabiatan olan sünnetsizlik şeriatı yerine getirerek sana hükmetmeyecek midir? Çünkü zahiren Yahudi olan Yahudi değildir, ne de zahiren bedende olan sünnetlilik sünnetliliktir. Fakat içten Yahudi olan Yahudidir, ve harfte değil, ruhta yüreğin sünnetliliği sünnetlilik-

## DİNLERİN AŞKIN BİRLİĞİ

tır; kendisinin methi de insanlardan değil, Allah'tandır." (2/25-29)

Aynı fıkre, daha veciz bir ifade hâlinde, Kur'an'ın şu pasajında da rastlanmaktadır: **"Yahudiler ve Nasrânîler, ayrı ayrı, İslâmlara dediler ki: Bizim dinimize girin ki hidayete eresiniz. Ya Muhammed, de ki: Hayır, biz, inananlar, pak olan İbrahim dinine tâbiyiz. O, müşriklerden değildi.** (Yani, yaratılmışları Allah'a veya sonuçları Sebebe veyahut da tezahür etmişleri Prensipe eş koşmazdı.) **Allah'ın boyasıyla boyandık** (insanlarınkiyle değil). **Kim Allah'ın boyasından daha güzel şeyle boyanabilir? Biz, ancak ona ibadet edenleriz."** (Bakara, 135 ve 138) Bu "vaftiz ediliş şekli" (boyayla boyanma olgusu), Pavlus'un "sünnetlilik" ifadesinin temel görüş açısından karşılığı durumundadır.

(59): Bu öylesine doğru bir şeydir ki, İsa'nın bu buyruğunu bizzat Hristiyanlar bile yasal bir mecburiyet hâline getirmemişlerdir. Bu da, bu buyruğun Yahudi şeriatı ile aynı zeminde yer almadığını ve bunun sonucu olarak da onun yerini almak istemediğinden başka ayrıca, alamadığını da ispat etmektedir.

İsa tarafından dile getirilmiş spiritüel bakış açısı ile Musa şeriatine özgü sosyal bakış açısı arasındaki bağdaşıklık gösteren bir hadis mevcuttur: Müslüman cemaatine mensup bir hırsız, Kur'an şeriatine göre eli kesilmek üzere Peygamber'in huzuruna çıkarılmış; ama onu gören Peygamber'in benzi birden sararmış. Bunun üzerine kendisine sormuşlar: "Bir itirazın mı var?" O da şöyle cevap vermiş: "Nasıl olmasın ki Kardeşlerime karşı gösterilmiş düşmanlıkta şeytanın yardımcı olmak zorunda mıyım? Tanrı'nın günahınızı bağışlamasını ve örtmesini istiyorsanız, sizin de başkalarının günahını örtmeniz gerekir. Çünkü günahkâr kişi hükümdarın huzuruna çıkarıldı mı, cezası infaz edilmek zorundadır."

(60): Guénon'un, "Yaradılış ve Tezahür Ediş" adlı makalesinde yapmış olduğu tarif (Geleneksel İncelemeler, Ekim 1937).

- (61): Bu "karışıklığın", "dalgalanma, tereddüt" diye de pekâlâ adlandırılabilir olan en genel anlatımı, Yeni Ahitteki metinlerde, her iki ilhamın karışımı ifadesi ile yapılmıştır, ki bunu Hindular **Şruti** ve **Smriti** terimleriyle, Müslümanlar da **nefes Er-Rûh** ve **ilka Er-Rahmâniye** terimleriyle dile getirmektedirler. Sözünü ettiğimiz sonuncu kelime, tıpkı **Smriti** gibi, türemiş olan eya, başka deyişle, ikincil dereceli olan ilhamı, buna karşılık **nefes Er-Rûh** ise, tıpkı **Şruti** gibi, asıl anlamıyla vahyin kendisini ifade etmektedir, yani doğrudan doğruya İlahî Kelâmı ifade etmektedir. Bu karışımı, mektupların birçok yerinde yer almaktadır; Korintoslulara yazılmış olan ilk mektubun yedinci babı, özellikle bu konuya temas etmektedir.
- (62): Burada, Paul Vulliaud adlı tanınmış bir Katolik yazardan söz etmek istiyoruz: "Dogmatik anlatım yönteminin ilk asırlarda kesintisiz inisiyasyon yöntemi olarak kullanıldığını, kısacası, Hristiyan dininde bir batınlık ile bir hariciliğin mevcut bulunduğunu öne sürdük. Tarihçilerin hoşuna gitse de, gitmese de, dinimizin kökeninde yine de su götürmez şekilde "sır yasasının" izlerine rastlanmaktadır... Hristiyan vahyinin doktrinal öğretisini açık seçik bir şekilde kavrayabilmek için, üzerinde daha önce de ısrarla durduğumuz gibi, İncil vaızının iki derecesini de kabul etmek şarttır. Dogmaları sadece inisiyelere vahyetmeyi emreden yasa, geçerliğini epey bir süre devam ettirmiş, fakat sonunda en kör ve en asi insanların bile, kesin izlerini derhal yakalayıverdikleri bir şey hâline gelmiştir. Tarihçi Sozomène, Nicée konsülünden (din bilginleri toplantısı) söz ederken önce bu toplantının ayrıntılarını anlatmak istediğini, bununla da, "gelecek kuşaklara, haki-katin halka mal edilmiş bir anıtını bırakmayı hedeflediğini" dile getirmiştir. Bunun üzerine kendisine "rahiplerden ve müminlerden başkasının bilmemesi gereken şeyleri" açığa vurmaması tavsiye edilmiştir. Sonuçta "sır yasası", dogmanın konsül tarafından evrensel anlamda açığa vurulmasından sonra da bazı yerlerde geçerliğini korumaya devam etmiştir... Aziz Ba-

sile, **Gerçek ve Dindarca İman Hakkında** adlı eserinde, Üçlem terimlerini, kutsal kitaplarda yer almayan eş cevherlilik ile ilgili şeyler olmaları nedeniyle kullanmaktan kaçındığını belirtmiştir. Aslında Kitapta bu terimler yer almamaktadır, ama bunların anlamını dile getiren pasajlara her yerinde rastlanmaktadır. Praxéas'a muhalif konumda bulunan Tertullien de, İsa'nın tanrısallığından açık seçik anlama sahip kelimelerle söz edilmemesi ve Baba'nın Tanrı diye, Oğul'un da Senyör diye adlandırılması gerektiğini öne sürmüştür... Alışılmış şeyler oldukları için böyle deyimler, bir ağız birliği etmişliğin işaretleri sayılamazlar, çünkü bu kapalı ifade şekli, ilk asırlarda yaşamış olan tüm yazarların uyguladığı bir şekildir. Hristiyanlıkta uygulanmış olan ilk yöntem, vaftiz olmak isteyenleri bir sınav seansında elemeye tâbi tutmaktır. Bu seans, **scrutin** diye adlandırılmaktaydı. Adayın kulaklarının üzerine, **Effeta** okunarak haç işareti çizilmekteydi, bu olay da, bu ayının "kulakların açılış scrutiny" diye adlandırılmasına sebep olmuştu. Kulaklar böylece **kabule**, yani ilâhî hakikatlere özgü **geleneğe** hazır duruma getirilmekteydi... Sinoptiko-johanik sorun, ancak, haricî ve akromatik, tarihî ve teolojiko-mistik diye anılan iki yanlı öğretinin mevcudiyeti hatırlandığı takdirde teoloji vardır. Bu teoloji, **Neşideler Neşidesi Üzerinde Yorumlar** adlı eserinin önsözünde Théodoret tarafından "babaya çekim" diye adlandırılmış olan baba yadigârının bir bölümünü teşkil etmekteydi, ki bu da, kutsal kitap yorumuna uygulanan anlam nakli olgusuna bir örnek teşkil etmekteydi. Dogma, ilâhî yanı itibarıyla, "sır disiplini" adı altında sadece inisiyelere mahsus olan vahyi oluşturmaktaydı. Tentzelius, bu "sır yasasının" kökenini ikinci asrın sonlarına kadar çıkarmaktadır. Vatikan kitaplığı görevlisi olan Emmanuel Schelstrate ise bunu, haklı olarak, Havariler dönemine yakıştırmaktadır. İlâhî hakikatlerin ve metin yorumlarının batınî anlamda nakil işlemi, Yahudilerde olduğu gibi, putataparlarda da uygulanmaktaydı. Daha sonra bu işlemi Hristiyanlar da uygulamaya başlamışlardır... Vahye ilişkin inisiyatik işlemleri incelememekte inat edilecek olursa, dogmayı sübjektif an-

lamda akla uygun şekilde kavrayıp özümsemek asla mümkün olmayacaktır. Eskiye ait dini tören usullerine yeterince katkıda bulunulmadığı gibi, İbranilere ait derin bilgi de kesin şekilde ihmal edilmiştir... Havariler ve Babalar, "sırların görkemini" büyük bir gizlilik içinde muhafaza etmişler, Aziz Denys l'Aréopagite ise muğlak kelimeleri yapmacık denilecek bir anlamda kullanmıştır; İsa, kendisini "İnsanoğlu" diye adlandırdığı için, o da vaftiz olgusunu, teojenezi diye adlandırmıştır... Sır disiplini çok meşrulaşmış bir şeydir. Peygamberler ve özellikle de İsa, ilâhî sırları, herkesin anlayabileceği bir açıklıkla vahyetmemişlerdir." (Paul Vulliaud, **Katolik Batınlığın Etüdü**) Son olarak da, 19. yy'ın sonlarında yaşamış olan bir yazarın görüşlerine, bir belge teşkil etmekte oluşu nedeniyle, değinmek istiyoruz: "Hristiyanlık başlangıçta, çoktanrıçılarinkine benzer bir inisiyasyon görünümünü arz etmiştir. Bu dinden söz ederken, Clément d' Alexandrie şöyle demiştir: "Ey, gerçek anlamda kutsal olan sırlar! Ey, arı ışık! Tanrı'yı ve göğü örten **perde**, meşalelerin parıltısı altında ortadan kalkmaktadır. Ben, **inisiye** olduğum andan itibaren aziz sayılırım. Hiyerofant (sırlar törenine başkanlık eden rahip), bizzat senyörün kendisidir. O, **mührünü**, kendisine ilim öğretmiş olduğu müridin üzerine basmaktadır; ve onun imanını mükâfatlandırmak üzere, onu ebedi anlamda babasına emanet etmektedir. Benim sırlarımın orjileri (Baküs şenlikleri) bunlardır işte. **Gelin, bu törene katılın.**" Bu sözler insana pekâlâ basit istiareler gibi görünebilmektedir; ama olgular, bunların harfi harfine yorumlanmaları gerektiğini ispatlamaktadır. İnciller, birsürü kapalı ifadeyle ve Hristiyan inisiyasyonunu andırır imalarla doludur. Örneğin, "**Anlayan anlasın, kulağı olan dinlesin.**" gibi. Kalabalığa hitap ederken, İsa, daima meseller kullanmıştır: "**Arayın, bulursunuz; kapıyı çalın, size açılacaktır...**" Toplantılar gizli yapılmaktaydı. Bu toplantılara, belli şartlar gerçekleştirildiği takdirde katılınmaktaydı. Doktrini tam anlamıyla öğrenebilmek için, adayın, üç eğitim kademeden geçmesi gerekmekteydi. Sonuçta inisiyeler üç sınıfa ayrılmaktaydı. İlk sınıf **dinleyiciler** sınıfı, ikincisi

cisi **katekūmenler** veya **kompetanlar** sınıfı, üçüncüsü de **mūminler** sınıfı diye adlandırılmaktaydı. Dinleyiciler, bazı pratikler ve bilgiler yardımıyla Hristiyanlığa ait dogmalarla iletişim kuracak şekilde bir hazırlık eğitimine tâbi tutulan çömezler konumundaydılar. Bu dogmaların bir bölümü **katekūmenlere** vahyedilmekteydi. Öngörölmüş olan arılığa kavuştukları andan itibaren de vaftiz edilme veya, başka deyişle, **teojeneziye inisiye olma** (ilâhî nesil) hakkına kavuşturılmaktaydılar; bunun ardından ise, imanin hizmetkârı unvanını elde edip kiliselere girmektedirler. Mūminlere özgü sırlarda gizli veya saklı hiçbir şey bulunmamaktaydı ve her şey onların huzurunda cereyan etmekteydi. Onlar her şeyi görebilmekte ve işitebilmekteydiler. Her litürjiye katılma hakkına sahiptiler. Aralarına inançsızların veya aşağı seviyedeki inisiyelerin karışmaması için kendilerini sıkı bir kontrol altında tutmak zorunda bırakılmaktaydılar. Birbirlerini kolayca tanıyabilsinler diye her biri **haç işareti** taşımaktaydı. Sırlar iki bölüme ayrılmıştı. İlk bölümün adı **katekūmenler ayini** idi, çünkü bu ayine bu sınıfın mensupları katılmaktaydı. Bu bölüm, ayinin başlangıcından, yüksek sesle sembol okuma evresine kadar söylenen şeyleri içermekteydi. İkinci bölümün adı **mūminler ayini** idi. Bu bölüm de, **kurban** hazırlıklarını, yani kendini adama hazırlıklarını ve yardım fiillerini içermekteydi. Bu ayinin başlangıcında bir rahip çömezi yüksek sesle şu sözü söylemekteydi. "Kutsal şeyler azizlere mahsustur; köpekler çekip gitsin!" Böylece katekūmenler ve sistem edilmeyi gerektirecek türden ciddi hata işlemiş olmaları nedeniyle kilisece tayin edilmiş telâfi cezasına çarptırılmış bulunan ve de **tüyler ürpertici sırlara** katılmayan mūminler dışarı çıkarılmaktaydı. Böylece tek başlarına kalmış olan mūminler, yüksek sesle iman sembolünü tekrarlamaktaydılar. Bundan maksat, hazır bulunanların tümünün inisiyasyona erişimlerini sağlamaktır. Dinin ve özellikle de ökaristinin büyük sırları apaçık ve esrardan arındırılmış şekilde dile getirilebilmekteydi. Doktrin ile bu işlemler, yanına yaklaşılamaz türden bir esrar perdesi arkasında muhafaza edilmekteydi. Gerçi bilginler vaazlarında veya

kitaplarında bundan bahsetmekteydiler, ama büyük bir sakınımla, yarım veya bilmecemsi ifadelerle. Diocletien, Hristiyanlara, kutsal kitaplarını devletin yetkili memurlarına vermelerini emrettiğinde, bu emre ölüm korkusuyla baş eğenler, müminler sınıfından kovulmuşlar ve de hain ve döneke damgasını yemişlerdir. Kutsal metinlerin, mümin olmayanların eline geçişinden kilisenin ne kadar ıstırap duyduğuna Aziz Augustin'in eserlerinde tanık olunabilmektedir. İnisiye olmayan bir insanın mabede girip kutsal sır ayinlerine katılmaları kilisece, kutsallığa karşı işlenmiş müthiş bir saygısızlık addedilmekteydi. Aziz Jean Chrysostome, Papa 1. Innocent'a böyle bir olaydan söz etmiştir. Barbar askerler, Paskalya'nın arifesinde, Konstantinopolis kilisesine girmişlerdir. "O sırada vaftiz olmak üzere soyunmuş durumda bulunan kadın katekümenler, korkudan çırılçıplak vaziyette kaçmaya mecbur kalmışlardır. Bu barbarlar, onlara, üstlerini başlarını örtme fırsatı vermemişlerdir. Ardından, kutsal eşyanın büyük bir saygı ve itina ile muhafaza edildiği bölüme girmişler ve aralarından, **sırlarımıza henüz inisiye olmamış** durumda bulunan bazıları en kutsal sayılan şeyleri bile görmüşlerdir. " Her gün biraz daha çoğalan müminlerin sayısı, 7. yy'da kiliseyi, ikincil dereceli tarikatler kurmaya sevk etmiştir. Buralarda, kiliselerin kapılarını korumakla görevli papaz çömezleri ile çömez yardımcılarının ardından zuhur etmiş olan **kapıcılar** yetiştirilmiştir. 700 yılına doğru litürjiye her türden insan kabul edilmeye başlanmıştır. İlk zamanlarda kutsal töreni çevreleyen sırlardan sadece, ayin kanununun gizlice anlatılma âdeti sır olarak kalmıştır. Ama bununla beraber, Yunan ayin usullerinde, ayin yöneticisi konumundaki papaz, ilâhî ayini, halen, ancak hamursuzla şarabın kaldırıldığı anda çekilen bir perdenin gerisinde yönetmektedir; fakat tam o anda, törende hazır bulunanlar, kutsal sunguyu göremeyecek şekilde ya yere kapanmakta ya da eğilmektedirler." (F. T. B. Clavel, Franc-Maçonnerie ile Eski ve Yeni Gizli Derneklerin Özgün Tarihi)

(63): "İman" ile "şeriat"i karşı karşıya getiren buna benzer bir ayırım, inisiyatik alanın bizatihi kendi bünyesinde mev-

cuttur. Burada, ilâhî isme Yakarış (Hindularda **japa**, Budistlerde **budhânusmriti**, **nien-fo** veya **nembutsu** ve Müslümanlarda **zikr** diye adlandırılan işlem) temeli üzerine oturtulmuş olan çeşitli spiritüel faaliyetler, "imana" karşılık gelmektedirler. Bunun özellikle tipik bir örneğini Şri Şetanya vermiştir. Bu zat, çalışma sırasında, kendini Krişna'ya tam anlamıyla yöneltmek kaygısıyla kitaplarının hepsini geri itmekteydi, ki bu örnek, "İman" ve "Aşk" namına "şeriatı" de, "kitapları" da reddeden Hristiyanlar örneğini andırmaktadır. Bir başka örnek de, "**Amithaba sutra**"ları üzerine inşa edilmiş yapıdaki doktrini, Çin Budizmi'ndeki bazı doktrinlere benzeyen ve tıpkı onlar gibi "**Amida**'nın orijinal dileğinden" kaynaklanmış olan Japon budik okulları (**Jôdo** ve **Jôdo-Şinsu** gibi), diğer budik okulların uyguladığı meditasyon ve çile çalışmalarını reddetmekte ve Kutsal İsim Amida'nın zikrinden başka bir zikre itibar etmemektedirler: Onlarda çile çalışması, yerini, **Buda-Amida**'nın Yardımına güvenme olgusuna bırakmıştır, ki bu Yardım, kendisine yakaranlara, onların "liyakatlerine" bakmadan merhameten sunduğu bir yardımdır. Kutsal isme yakarış işlemi, yaradılmışların hepsinin de kurtulmasını istemiş olan Amida'nın iyilikseverliğine tam bir imanla ve tam bir samimiyetle atbaşı denilecek bir anlamda yürütülmek zorundadır. "Son Devrin" insanlarına merhamet eden Amida, onları dünyanın ıstıraplarından kurtarmak üzere, erdemlerin ve bilginin yerine, Yardımının kurtarıcı değerine sahip imanın ikame edilmesine müsaade etmiştir." "**Amida-Buda**'nın yardımına karşı olan ortak imanımızın ve güvenimizin sonucu olarak hepimiz eşitizdir." "Ne kadar günahkâr olursa olsun, her yaradılmış, kurtulacağından ve Amida'nın ışığıyla sarılıp sarmalanacağından ve de ebedî ve yok olup gitmez nitelikle cennete gireceğinden emindir, tabii ki **Amida-Buda**'nın ismine inanır ve bu dünyanın şimdi ki ve yarınki tasalarını terk edip kendini, tüm yaradılmışlara doğru merhametle uzanmış özgürleştirici elle teslim eder ve de onun ismini tam bir samimiyetle hecelerse." "Amida ismini, **Şakya-Muni**'nin vaazların-

dan tanıyoruz ve bu isimde, Amida'nın, tüm yaradılmışları kurtarma arzusunun saklı bulunduğunu biliyoruz. Bu ismi işitmek demek, Amida'nın bizlere dolaysız şekilde yönelttiği sözü, yani "Bana güvenerseniz, sizi muhakkak kurtarırım." şeklindeki kurtuluş vaadedeni sözü işitmek demektir. Bu anlam, Amida isminin bizzat kendinde mevcuttur. "Tüm diğer fiillerimize az veya çok murdarlık bulaşmaktadır, ama **Namu-Amida-Bu** zikri her türlü murdarlıktan bağışık kalmaktadır, çünkü bu zikri biz değil, bize kendi adını vererek tekrarlattıran Amida'nın bizzat kendisi yapmaktadır." "Amida tarafından kurtarılacağımız olgusuna dair olan inancımız uyandığı ve güçlendiği andan itibaren kaderimiz saptanmış olmaktadır, bu kader de şudur: Cennete tekrar doğmak ve Buda olmak. Görüldüğü gibi, Amida'nın ışığıyla tamamen sarılıp sarmalanacağımız ve O'nun aşktan ibaret Yönetimi altında yaşarken hayatımızın tarif edilemez güzellikte bir sevinç ile, yani Buda'nın armağanı ile dolacağı ifade edilmektedir." (E. Steinilber-Oberlin ve Kuni Matsuo, **Japonya'daki Budist Mezhepleri**). "Amida'nın orijinal dileği cennetine, ismini tam bir imanla heceleyen herkesi kabul etmektir. Onun ismini heceleyen insanlar, buna göre, mutluluğa ermiş insanlardır! Bir insan pekâlâ iman sahibi olabilir, ama O'nun ismini hecelemiyorsa, imanı hiçbir işe yaramayacaktır. Bir başka insan bu ismi, sırf bunu düşünerek tekrarlayabiliyorsa, ama buna karşılık imanı güçlü değilse, o insanın tekrardoğuşu mümkün olamaz. Tekrardoğuşu, **nembutsu**'nun (zikir) sonucu olarak meydana gelir yapıda bir şey olarak kabul eden ve İsmi tekrarlayan kimse ise, hiç şüphesiz Cennete tekrar doğacaktır." (Daisetz Teitaro Suzuki, **Zen Budizmi Üzerinde Denemeler**, Cilt 3) Üzerine dikkatleri çekmek istediğimiz şu husus, sanırım, ortaya çıkmış durumdadır: Amida, Kutsal Kelâm'dan başka bir şey değildir. Buna göre, **Amida-Buda** terimi, Hristiyanlıktaki "Oğul-Tanrı İsa'nın" karşılığıdır, "Mesih İsa" terimi de **Buda Şakya-Muni** terimiyle eş değerlidir; Amida'nın kurtarıcı ismi, kesinlikle, ökaristi ismine ve bu ismin zikri de komünyonu (şarapla eklemek ayini) anlatmaktadır. Son olarak **jiriki** (birey-

sel güç, yani liyakat kazanma amaçlı çaba) ile **tariki** (başkasının gücü, yani liyakatten yoksun yardım) arasındaki fark -ki tariki, Jôdo-Şinsu yolunu oluşturmaktadır- "şeriat" ile "iman" arasındaki farkı -ki bu, Pavlus'un yapmış olduğu tefriktir- andırmaktadır. Şu hususu da ilâve edelim ki, eğer Hristiyanlık, entelektüel öğede meydana gelmiş olan belli bir gerileme olgusundan ıstırap çekiyorsa, bu, onun orijinal ruhanîyetinin "bhaktik" nitelikli oluşundan ve **bhakti**'deki dışarılaşmanın da zorunlu olarak entelektüallitede, duygusallık lehine, bir gerilemenin meydana gelmiş olmasındandır.

- (64): Ünlü **bhakta** Şri Ramakrişna, bilginin "bhaktik" tarzına ilişkin bulunan ve öğretici değeri pek yüksek olan bir örnek sunmaktadır: Bir **Cayna** gibi davranarak, kendisine zenginliğin boşluğunu ve değersizliğini sezme imkânını sunar türden metafizik bir veriyi hareket noktası edineceği yerde, o, **Kali**'ye, altın ile kil arasındaki özdeşliği bir vahiy vasıtasıyla kendisine bildirmesi için duada bulunmuştur: "Aylar boyunca, her sabah, elime madeni bir para ile bir parça balçık aldım ve şu sözü tekrarlardım: Altın, kildir; kil de, altındır. Ama bu düşünce bende hiçbir spiritüel faaliyet meydana getirmedi; bu iddiayı doğrulayacak hiçbir şey yoktu ortada. Sayısını hatırlayamayacağım kadar ay boyunca meditasyon yaptıktan sonra bir sabah, nehir kıyısında, anamızdan bana ilham lûtfetmesini diledim. Bunun üzerine, tüm evren, pırıl pırıl parlayan altından bir mantoya bürünmüş hâlde gözlerimin önüne birden seriliverdi... Sonra manzara daha koyu bir parlaltı kazandı, altından daha güzel olan esmer kil rengi bir hâl aldı. Bu vizyon ruhuma derinlemesine nakşolurken, kulağımın dibinde on binden fazla filin kükreyişinden daha da güçlü bir sesin kükrediğini işittim, ses şöyle diyordu: **Senin için kil ve altın tek bir şeydir.** Dualarım kabul edilmişti, onun için de, parayı ve balçık parçasını Ganj'ın sularına fırlatmıştım. Biraz da, bir Ortodoks ilâhiyatçısının şu görüşlerine değinelim: "Vahyedilmiş bir hakikati dile getiren dogma -ki bu, bize içine nüfuz edilemez yapıda bir sır gibi

görülmektedir- tarafımızdan, sırrı kendi usa vurma tekniğimizle özümsememizi değil de, aksine, bizi mistik bir deneyime elverişli hâle getirecek olan derin anlamlı bir değişimin üzerine, yani zihnimizde içsel anlamda bir biçim değişimi üzerine, yani zihnimizde içsel anlamda bir değişimin üzerine titrememizi zorunlu kılan bir süreç içinde yaşamak zorundadır."

(Vladimir Lossky, **Doğu Kilisesinin Mistik Teolojisi Hakkında Deneme**)

- (65): Bu "benlik iddiasını terk" olgusunun tahakkuku, Hristiyan ruhaniyetinde tevazunun oynadığı önemli rolü açıklamaktadır, ki bunun İslâm ruhaniyetindeki karşılığı **fakr** (fakirlik), Hindu ruhaniyetindeki karşılığı ise **bâlya**'dır (çocukluk)ki; burada hemen, İsa öğretisindeki çocukluk sembolünü hatırlayalım.
- (66): Üstat Eckhart'ın ifadesine göre: "Bizler tamamen, Tanrı hâline dönüştürülmüş varlıklarızdır; şöyle ki, Sakröman'da (şaraplı ekmek ayini) ekmek, İsa'nın bedenine tekabül etmektedir. Buna göre ben, O'nun beni sadece kendisinin benzeri değil, ayrıca Kendisinin Bir ve Tek Varlığı hâline getirmesi nedeniyle, Tanrı hâline dönüşmüş hâldeyim demektir. Şurası bir gerçektir ki, bu noktada, Hayattar Tanrı ile aramda artık hiçbir fark söz konusu olamamaktadır."
- (67): Kitabın son bölümünde yer alan bu pasajın devamı şöyledir: "Adalet uygulaması bu kitapta bütünüyle yer almamıştır." "Eski ve Yeni Ahitlerde hangi sayfa ve ilâhi buyruğa ilişkin hangi söz vardır ki, insana doğru yola girmede kılavuzluk ediyor olmasın? Ayrıca, aziz Katolik babaların hangi kitabı vardır ki, Yaradanımıza, götüren doğru yolu açık seçik gösteriyor olmasın? Bundan ayrı olarak, Çöl Babalarının konferansları, eğitimleri, hayatları ve babamız Aziz Basile'in Kuralı gibi şeyler, tam bir itaat içinde yaşamış olan keşişlerin sunduğu değerli örnekler ve gerçek erdem belgeleri değillerse, peki nedirler? Bu belgeler, gevşek, kusurlu ve hayatları ihmal dolu olan bizler gibi insanların yüzünü utançtan kızartacak türden bilgilerle doludur. Aslı vatana ulaşmak üzere adımlarını sıklaştıran kişi, kim olursan ol, önce, İsa'nın da yardımıyla hatlarını

çizmiş bulunduğumuz bu âciz kural taslağının gereklerine uymaya bak. Böyle davranırsan, sonunda, Tanrı'nın rahmetiyle, anısını çağrıştırmış bulunduğumuz doktrin ve erdemlere özgü olan şu yüce zirvelere ulaşmayı başarabilirsin."

- (68): Bu "sükût", Hinduların ve Budistlerin **nirvana**'sına, Sufilerin de **fena**'sına tekabül etmektedir; erişildiğinde **"tevhit"**in meydana gelmesine yol açan **fakr** hâli de bu hâlin karşılığıdır. Şimdi de, gerçek tevhit (birleşme) konusuna, yani sonlunun Sonsuz ile olan tekrar birleşip bütünleşmesi olgusuna ilişkin olan bir kitaptaki, yani Aziz Grégoire Palamas'ın bir kitabındaki şu satırları sunmak istiyoruz: "Azizlerin sunduğu kanıtlara göre, ilâhî lütfâ erişenler, tıpkı bu lütfun kendisi gibi, ezelî- ebedî nitelikli olurlar." Ayrıca, Müslüman batınilığının şu sözünü hatırlatmakta da yarar görüyoruz: "Sufî yaratılmamıştır."
- (69): Burada aklımıza hemen, Amida Buda ismine yakarış ile Ommani padme hum ifadesi ve Hinduların Rama ve Krişna isimlerine yakarışları gelmektedir.
- (70): Aynı şekilde, Hristiyan perspektifine göre, İsa da ilk plânda insan değil, Tanrı'dır.
- (71): Meznurlar, Tanrı'nın ismini zikredişe ilişkin bir sürü söz içermektedir: "Tanrı'ya sesimle yakarıyorum ve O beni kutsal dağından işitiyor." "Fakat ben Tanrı'nın ismini andım ve dedim: Tanrım, ruhumu kurtar!" "Tanrı, O'na yakanların, ama ciddiyetle yakanların yanı başındadır." İki pasaj daha vardır ki, aynı zamanda ökaristik tarza da örnek teşkil etmektedir: "Aç ağzını, doldurmak istiyorum." "Senin ağzını, tekrar bir kartal gibi genç olasin diye mutlu kılan kişi." Ve İşaya: "Korkusuz ol; çünkü seni kurtardım, seni adınla çağırdım, sen benimsin." "Tanrı'yı arayın, belki bulabilirsiniz; O'na yakarın, çünkü yakındadır." Ve Süleyman'ın **Hikmet Kitabı**nda: "İsmi anınca, Hikmet Meleği içime geldi."
- (72): Aziz Jean Damascène'in bu yorumunda "çağırma" ve "hatırlamak" kelimeleri, aynı fikri tasvir etmek üzere kullanılmış izlenimi uyandırmaktadır; nitekim Arapça'daki **zıkr** kelimesi hem "çağırma", hem de "hatırla-

mak" anlamına gelmektedir. Aynı şekilde, Budizmdeki "Buda'yı düşünmek" ve "Buda'nın ismini çağırmak" da yine tek bir kelimeyle ifade edilmektedir: **Budhanusmriti**; Çince'deki **nienfo** ile Japonca'daki **nembutsu** da aynı özelliktedir. Diğer yandan, hezikiyastlar ile dervişlerin, **zıkr** fiilini aynı kelimeyle ifade ettiklerini de hatırlayalım: Hezikiyastlar "İsa'ya dua ediş" fiilini "çalışma" diye, dervişler de "meşgale" veya "iş" diye adlandırmaktadır.

- (73): Bu formül, yolunda daha ilerilere gitmiş olan ruhanî insanlar tarafından genellikle İsa ismi hâline indirgenmektedir. "İbadet hayatının en önemli vasıtası, dua sırasında Tanrı ismini anıştır. Tebaili keşişlerden (anakoret) Mont Aṯhoslu keşişlere (hezikiyastlar) varıncaya kadar, ibadet ve dua hayatı sürdüren münzevilerin hepsi de, Tanrı isminin bu önemini üzerinde ısrarla durmaktadırlar. Tüm Ortodokslar için, ayinler dışında ayrıca, Mezmurlar'dan ve çeşitli dualardan oluşmuş bulunan bir dua kural kitabı da mevcuttur; keşişler için bu kitap çok daha büyük bir önem taşımaktadır. Ama duada en önemli olan şey, yani duanın kalbini oluşturan şey, İsa duası diye adlandırılan şeydir: "Tanrı Oğlu İsa, ben günahkâra merhamet et!" Yüzlerce kez ve hatta sayısı belli olmayacak kadar çok kez tekrarlanan bu dua, her türlü monastik dua kurallının temel ögesini oluşturmaktadır. Bu dua, ihtiyaç hâlinde, ayinlerin ve tüm diğer duaların yerini tutabilmektedir, çünkü değeri evrenseldir. Bu duanın kudreti, sade ve açık seçik olan içeriğinde değil, İsa'nın o pek lâtif nitelikli isminde yatmaktadır. Münzeviler, bu ismin, Tanrı mevcudiyetinin kudretini içerdiğini ifade etmektedirler. Bu isim ile Tanrı sadece çağrılmış olmamaktadır; O, bu çağrıda zaten hazır ve nazır durumdadır. Bu durum, muhakkak surette, Tanrı'nın her isminde teyit edilebilmektedir; ama bunu, özellikle, İsa'nın ilâhî ve beşerî ismi konusunda söylemek gerekir, ki bu isim, Tanrı'nın ve insanın özel ismidir. Kısacası, insanın gönlünde mevcut bulunduğunda, İsa ismi, o kimseye tanrılaşma gücünü sunmaktadır, ki bu güç bize Kurtarıcı'nın armağanıdır." (S. Boulga-

koff, Ortodoksluk)

Aziz Bernard da bu konuda şunları söylemektedir: "İsa ismi sadece ışık değildir, ayrıca besindir de. Her besin, bu baharat yardımıyla yumuşatılıp tatlılaştırılmadığı sürece, özümselemeyecek kadar kuru ve yavandır; yavanlığı bu baharat yardımıyla giderilmedikçe tatsız tuzsuzdur. Bu isme yer vermediği zamanlarda yazılardan hiç zevk almıyorum; bu ismi içermediği zamanlarda konuşmalarından da zevk almıyorum. Bu isim, gerçi ağzımın balı, kulağımın melodisi ve kalbimin sevincidir, ama ayrıca ilâçtır da. Aranızdan biri üzüntüye mi duçar oldu? Hemen kalkıp ağzıyla ve kalbiyle İsa'nın tadını çıkarsın, O'nun isminin ışığında her türlü bulutun yok olup gidiverdiğini ve göğün berraklaşverdiğini görecektir. Birisi bir hata işledi, ardından da umutsuzluğa mı düştü? Hemen hayat ismini zikretmeye başlasın, hayat o kişiyi derhal yeniden canlandıracaktır." (Neşideler Neşidesi konusundaki 15. vaaz)

**(74):** Bilgi teorisi açısından Aziz Thomas duyumcudur (sensualist), yani hemen hemen denilecek derecede akılcı ve görgücüdür (ampirist); ama onun yeğlediği bu görüşe rağmen, mantığın prensipleri yine de Tanrı'da bulunmaktadır, öyle ki, bu sayede, bilğimiz ile ilâhî Hakkat arasında bir çelişki bulunması imkânsız hâle gelmektedir. Bu da, her türlü metafiziğe ve her türlü bilgi kuramına ilişkin bulunan aksiyomlardan birini teşkil etmektedir.

**(75):** Benzerlik kurma metoduna başvurarak şunu pekâlâ söyleyebiliriz ki, Meryem, sadece İsa dolayısıyla değil, ayrıca enkarnasyona elverişli kabul edildiği ve teslim alıcılığı dolayısıyla da "ilâhîdir", ki bu da, Bakire'nin özünde mevcut bulunan bir nitelik derecesindeki "Le-kesiz Gebelik" kavramının hayat bulmasını zorunlu kılmıştır. Kelâm (Logos), Meryem'de, İsa'nın doğumundan hemen önce bedenlenmiştir. Meryem'in, Hristiyanlar tarafından olduğu gibi Müslümanlar tarafından da "Tüm Peygamberlerin Anası" diye adlandırılışının sebebi budur işte. Kendisi bizzat bir ilâhî ışık olmasaydı, Lotüs (Padma) Mücevher (Mani) takamazdı.