

Keyifli Okumalar Dileriz

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

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

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

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

SCHUON

HİRİSTİYANLIK VE İSLAM

Frithjof Schuon

çeviren:
Nebi Mehdiyev





insan

İNSAN YAYINLARI : 696
SCHOUN DİZİSİ : 7

© İNSAN YAYINLARI

BİRİNCİ BASKI, 2018

YAYINCI SERTİFİKA NO: 12381
ISBN 978-975-574-867-2

HİRİSTİYANLIK VE İSLAM
- EZOTERİK EKÜMENİZM ÜZERİNE YAZILAR -
FRITHJOF SCHUON

ORJİNAL İSMİ
CHRISTIANITY/ISLAM: PERSPECTIVES ON ESOTERIC ECUMENISM,
A NEW TRANSLATION WITH SELECTED LETTERS

EDİTÖR
İNSAN

ÇEVİREN
NEBİ MEHDİYEV

İÇDÜZEN
MÜRETTİBHANE

KAPAK TASARIMI VE UYGULAMA
AHMET ALTIYAPRAK

BASKI-CİLT
AKTİF MATBAA VE REKLAM HİZ. SAN. TİC. LTD. ŞTİ.
MATBAA SERTİFİKA NO: 13978

İNSAN YAYINLARI
İSTİKLAL CADDESİ NO: 96 BEYOĞLU/İSTANBUL
TEL: 0212-249 55 55 FAKS: 0212-249 55 56
WWW.İNSANYAYINLARI.COM.TR
İNSAN@İNSANYAYINLARI.COM.TR

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

HIRİSTİYANLIK VE İSLAM

– Ezoterik Ekümenizm Üzerine Yazılar –

FRITHJOF SCHUON

Çeviren

NEBİ MEHDİYEV



insan

Frithjof Schoun, öncelikli olarak “Tradisyonalist” ya da “Perennialist” okulunun önemli sözcüsü ve Şankara ile Platon’un metafizik düşüncesine yakın bir filozof olarak bilinmektedir. O, metafizik, maneviyat, sanat ve ahlak konularında yirmiden fazla eser kaleme almış ve gerek Avrupa gerekse de Amerika’da karşılaştırmalı din araştırmaları dergilerine sürekli olarak katkıda bulunmuştur.

Frithjof Schoun, 18 Haziran 1907’de İsviçre’nin Basel şehrinde doğdu. Babası güney Almanya’nın yerlisi, annesi ise Alsazlı bir aileye mensuptu. Schoun on üç yaşına kadar Basel’de yaşadı ve burada okudu. Fakat babasının zamansız ölümü, ekonomik sebeplerden dolayı annesini iki oğluyla birlikte Mulhouse’daki (Fransa) ailesinin yanına durumunda bıraktı; böylece o, Almandan sonra Fransızca eğitim de görmeye başladı. Daha erken yaşlardan itibaren, onu kendi kendine öğrenen azimli bir araştırmacı yapan okuma ilgilerini geliştirdi; bu okumalar, yalnızca metafizik ve mistik yazılar ya da Bhagavad ve Mezmurlar gibi kutsal metinlerle sınırlı değildi; aynı zamanda Goethe, Schiller ve Emerson gibi yazarların yanı sıra Fransız metafizikçi René Guénon’un eserlerini de kapsıyordu.

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

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

Schuon’un diğer Avrupa ülkelerine ziyaretlerinde, özellikle İngiltere’nin özel bir yeri vardır. Burada iken, Ortaçağ tarzında kilise ve malikanelerini korumuş olan Anglikan geleneğinin Hristiyan Batı’nın dinî kültürünü çarpıtan Barok ve Rokoko sanatının istilasına karşı direnmiş olduğunu fark etti. Türkiye’ye giderek Hz. Meryem’in Efes’teki türbesini ziyaret etti. Ayrıca, İspanya Sevilla’da Macarena önünde diz çöktü ve kendi deyimiyle, zengilikle fakirliği bir araya getiren Mağrib sanatının ünlü eserlerinden el-Hamra sarayını gezdi. Yine, Fas’da Müsteganem’deyken (Cezayir) birkaç kez uğradı bir yerd. *Tasavvuf: Öz ve Kabuk* adlı kitabı, işte bu tecrübelerin bir ürünüydü.

Son olarak, yetmiş dört yaşındayken Schoun, Amerika’ya göz ederek Bloomington’da (Indiana) medeniyetin gürültüsünden uzak yeşilliklerle çevrili bir eve yerleşti. Schoun’un Bloomington yılları, anadili olan Almanca yazdığı üç bini aşkın şiirle taçlandı. Kalemını son kez bıraktıktan kısa bir süre sonra, 1998’in 5 Mayıs sabahı vefat etti.

İÇİNDEKİLER

BİRİNCİ BÖLÜM HİRİSTİYANLIK

LİTURJİK DOĞAÇLAMANIN SINIRINDA.....	9
EVANJELİZM MESELESİ.....	21
İKİ TABİATIN SIRRI.....	57
ASSISI'Lİ AZİZ FRANCESCO'YA GÖRE MANEVÎ ERDEMLER.....	69

İKİNCİ BÖLÜM ARA SORUNLAR

HAKİKAT VE MEVCUDİYET	77
DİNLERDE BİÇİM VE ÖZ.....	89
AHLAKÎ UYUŞMAZLIK SORUNU	109
SEMİTİK MONOTEİZMDEKİ DEĞİŞİMLER	117

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
İSLAM

DİNLERDE “EN İYİ” DÜŞÜNCESİ	147
İSLAM’A DAİR İZLENİMLER.....	171
İSLAM SKOLASTİSİZMİNİN ZORLUKLARI.....	193
TECELLÎ OLARAK CENNET.....	231
ATOMCULUK VE YARATILIŞ.....	237
İLAHÎ İRADE ÜZERİNE.....	243
SÖZLÜK	251
İNDEKS	257

BİRİNCİ BÖLÜM

HİRİSTİYANLIK

LİTURJİK DOĞAÇLAMANIN SINIRINDA

Liturji iki farklı şekilde algılanabilir. Ya âyînin ilkel basitliği- nin külfetli ilavelerden korunması gerektiği ya da tam tersine, âyînsel yapının, törenlerin etkisine olmasa bile, en azından bunların özümsevenmesine yol açtığı -ki bunun da sonuçta Tanrı'nın bir lütfu olduğu- şeklinde bir görüş benimsenebilir. Basitlik savunusu şeklindeki birinci görüşe göre *rabbinizm*, Hz. Musa'nın dine pek çok âyîn ve dua ilave etmiş, maneviyat çağrısı yapan Hz. İsa ise, tüm bu âyînlere karşı çıkarak uzun ve karmaşık sözlü duaları reddetmiştir; çünkü o, insanların Tanrı'ya “ruh ve hakikat” yoluyla gitmesini istiyordu. Havariler bu yolda yürüdüler, tıpkı Çöl Babaları gibi; ne var ki zamanla “ruh ve hakikat” yolu, yerini çoğalan pek çok geleneğe bırakmıştır;¹ ve böylece, biri diğeri-

1. Dahası, “insanların takdiri” ilkesinin reddiyle birlikte “ruh ve hakikat” yolu, iki başlı bir kılıç gibidir; Protestanlık buradan yararlanmış- tır ve bu yüzden Protestan dindarlığının geçerli unsurlarının bu ilke- nin yetkin görünümünden beslendiği yadsınamaz; bu, aynı zamanda, Protestanlığın birtakım batınî eğilimleri himaye etme gücünü de açık- lığa kavuşturmaktadır. Hal böyle olunca, Luther'ci paradoksu engel- leyebilmek adına Ortaçağ Katolikliğinin zihniyet ve yapısal olarak da-

ni engellemeden, liturji doğmuştur. İlk başta liturji daha basitti ve yalnızca katedrallerdeki piskopos çevresinde ve büyük festivallelerin arifesinde icra ediliyordu, “çünkü saatlerce kilisede bulunan ve ibadet etmekten yorgun düşmüş mümin birisinin yanında bulunmak zorunluydu.” Haliyle bu âyînler, gün boyu ibadetle meşgul olan rahipler tarafından icra edilmek durumundaydı. Aziz Benedict’in liturjisi, hâlâ çok basitti; fakat zaman içerisinde, sürekli ilaveler sonucunda o da giderek daha karmaşık ve ağır hale geldi.

Liturjiye ilişkin kesin bir fikre sahip olabilmek için esasında şu hususu göz önünde bulundurmak gerekir: Âyînsel gelişimin kısmen dahi olsa, artan bir topluluğun manevi bozuluşu üzerindeki etkisi dolayısıyla bu, her şeyden önce yeni şartlara uyum sağlama yönündeki kaçınılmaz bir ihtiyaç tarafından belirlenmekteydi; ve bu uyum veya somut bir sembolizmin gelişimi, özünde müspet bir şeydi ve bilinçli bir şekilde saf tefekküre karşı değildi. Bunun yanı sıra burada, biçim ve eylemler sembolizmiyle sözlü gelişim şeklindeki iki unsuru daha birbirinden ayırmak gerekir; şüphesiz ki her ikisi de yararlıdır; fakat tabiatı gereği biçimsel sembolizm, salt bir sembolün öğrettiği şeyin genelde yazılı ifadenin sınırlandırılmasına veya özelde uzun bir anlatıma konu olamayacağını teslim etmek suretiyle doğrudan ve tartışmasız bir şekilde Kutsal Ruh ile kesişimi açıklığa kavuşturmaktadır.² Metinlerdeki eklemelere uygun olarak, süreli artış ve kimi aykırı düşünceleri engelleme yönündeki ihtiyaç da hesaba katılmalıdır.

ha gerçekçi, daha karmaşık ve daha esnek olması gerekirdi; bu konuyu bir sonraki bölümde ele alacağız.

2. Bu noktada özellikle metin başlıkları (baplar) şeklindeki yazıların aşırı zorluğu söz konusudur. Bunlar, Roma geleneği, Rahipler Seremonisi ve Kutsal Kongregasyon emirlerinden çıkarılmıştır; onlar, iç muhasebeyi göz ardı etmeksizin Mass âyîni sırasında ve âyîn dışında ne yapmamız gerektiğini belirlerler. Liturjik takvimle birleşmiş olan metin başlıkları, asıl olanı görme hususunda sıkıntılara yol açan son derece karmaşık ve çetrefilli bir bilimin doğuşuna yol açmıştır; çünkü Evkarist âyîninin içsel gerçekliğiyle konumuna göre değişiklik gösterebilen sayısız Mass âyîni kategorileri arasında ortak bir ölçü söz konusu değildir.

İlk Hıristiyanlar, geçerli sebeplerle kendilerini “aziz” olarak adlandırmışlardı: Erken Kilise döneminde, şüphesiz ki belirli kargaşaları önleyememişse bile çoğunluk arasında baskın olan bir kutsallık havası hâkimdi. Neredeyse genele hâkim olan bu kutsallık duygusu, tam da “karanlık çağ” deyiminden kastedilen şey üzere mümin kimselerin sayılarının artmasıyla birlikte, doğal olarak hızlı bir şekilde büsbütün ortadan kayboldu; bunun sonucunda, bir taraftan sürekli artış gösteren lâdinî zihniyetin, ritlerin³ haşmetine nüfuzunun kaybolmaması, diğer taraftan ise istendiği takdirde erişilebilecek şeylerin bu denli soyut olmaması endişesiyle kutsalın daha hissedilebilir veya somut olarak takdim edilebilmesi zorunluluğu ortaya çıkmıştır. Bu vesileyle, İslam’da benzer bir durumun mümkün olmadığını belirtmek gerekir, çünkü burada sırrın unsurlarının somut bir görünümde zahirî alemin içine karışması gibi bir durum söz konusu değildir.⁴ Tam tersine, Mahayana Budizmi Hıristiyanlığa yakın bir liturjik gelişim çizgisi göstermektedir; fakat bu herhangi bir şekilde beşerî zaafa yenik düşme değil de, hatta eşyanın tabiatı gereği, doğaüstünün somut bir şeffaflaştırılmasının içsel değerini benimsemesi olarak anlaşılmalıdır.

Karşılaştırdığımız iki bakış açısından birincisi, yani özgün basitlik, her zaman değilse bile tefekkür ve zühdün herhangi bir liturjik yapıya ihtiyaç duymaması ve birtakım alternatif açılımlarının yanı sıra kutsallığın rituel biçimlere tercih edilmesi anlamında bir meşrutiyete sahipken, ikinci bakış açısı, yani liturjik gelişim, sembolizmin gerekliliği ve yeni ortamlara uyum talebini esas almaktadır.

3. Rit: Kuttörenleri. İnsan yaşamının doğum, erginlik, evlenme, ölüm gibi önemli geçiş dönemleri sırasında yapılan dinsel, büyüsel ve törensel ritüeller.

4. Bu demektir ki liturji bir eklenti şeklinde değil de son derece ölçülü bir tarzda Sünnet’in kendisinde mevcuttur ki bunun da temeli Kur’an tilavetidir. Yahudilik’te ise, Tevrat’ta hem çok zengin hem de doğrudan vahyedilmiş bir liturji örneği bulunmasına rağmen, Tapınağın yıkılmasından sonra bu geleneğin sürdürülemediği görülmektedir.

En azından dinî düzlemde çağımızın en büyük hatalarından birisi, bir liturjinin uydurulabileceğine ve eski liturjilerin uydurma olduğu veya din duygusuna eklenen unsurların böyle olduğuna inanmaktır; bu, ilhamla uydurma,⁵ kutsalla lâdinî olanın, aziz ruhlarla örgütsel yapıların karıştırılmasından başka bir şey değildir. Bundan daha büyük hata ise, bin veya iki bin yıl geriye giderek basitlik ve bir anlamda kutsallık noktasında ilk Kilisenin izinin sürülebileceğine inanmaktır; burada, bir dalın tekrar kökleşemeyeceği şeklinde genel bir yapı söz konusudur. Dolayısıyla, ilk basitliğe yönelebilmek için, onun karşılaştırılamaz oluşunun ve de dışsal araçlar ve yüzeysel yaklaşımlarla tekrar elde edilemeyeceğinin farkına varmak gerekir; ezeli saflığı idrak etmenin yolu, cahilâne ve saygısızca bir yıkımdan değil de titiz ve ihtiyatlı yaklaşımlardan geçer. Daha da önemlisi, ritler konusunda imanî akli hor gören bayağı ve sıradan düşünme tarzının reddilmesi kaçınılmazdır.

* * *

Liturjik diller hususunda da birkaç şey söylemek gerekir. Bu diller, öznel bir değerlendirme konusu değil, aksine nesnel-dir; şöyle ki kutsal özelliği haiz diller vardır ve bunlar, söz konusu özelliğini tabiatı gereği veya edinme yoluyla kazanmışlardır: Birinci gruptaki diller ilahi hitaba mazhar olmuş, yahut da bu dillerdeki harf ve işaretler ilham yoluyla meydana gelmiştir; ikinci gruptaki diller ise, Tanrı'ya hizmet etmek üzere kutsanmış Ermenice ve Slavca gibi diğer müşerref dillerdir. Günümüzde artık liturjik dillerin eskidiği ve bu dilleri kimsenin anlamadığı için lâdinî ve modern dillerle değiştirilmesi gerektiğine inanılmaktadır. Şimdi, bu sonucun yanlışlığını bir tarafa bırakarak, en azından inanan insanlardan genel liturjik formülleri öğrenme ve anlama noktasında ne kadar ilgili ve saygılı oldukları sorulabilir; sıradanlaşma, lüzumsuz kolaylık ve bayağı-

5. Hatta bir ilahiyatçının, Aziz Pavlus'un ilahi mesajından "uydurma" olarak bahsetmesi, bu alandaki akıl almaz hatanın en açık örneğini oluşturmaktadır.

lık şartlarına uyum sağlayan bir dinî tutum, her halükarda değersiz olmak durumundadır.⁶

Tüm eski diller, eşyanın tabiatı gereği müşerref ve asil dillerdir: Bu dillerde değersiz en ufak bir şey söz konusu değildir;⁷ değersizlik, bireyselciliğin, dünyeviliğin ve demokratik ruhun sonucudur. Modern diller üstün hakikat ifadeleri için elverişli değil, fakat bunun yanı sıra analitik özellikteki aklın ve bir parça da kelime üretme ve duygusallık niteliğinin kutsal kullanımı konusunda çok başarılılar;⁸ kutsal kullanım, daha sentetik ve belirsiz özellikleri haiz bir dili gerekli kılmaktadır. Birtakım itirazları önüne geçmek adına, Sezar'ın dili olan alt Latince'nin ken-

-
6. Çoğu durumda yerel diller daha çok yabancılaşma ve kültürel zorbalığın hedefine dönüşebilmektedir: baskı altındaki gruplar, Mass âyinlerini baskıcı nüfusların dilleriyle icra etmek durumunda kalıyorlar; esasında yaygın olmamakla birlikte liturjik kullanım gücüne sahip arkaik dilleri konuşan kabileler nezdinde Latince yerine, dilsel açıdan kendilerinkinden daha aşağı olan ve kutsalla bağlarını koparabilen ideleri beraberinde getiren diğer yabancı diller kabul görecektir; Sivil, Mass âyinlerini kendi asil dilleri *Lakota* ile değil, Uzak Batı İngilizce'siyle icra edecekler. Şüphesiz ki Mass'ın sözcüklerini tüm Kızılderili ve Afrika dillerine çevirmek imkansızdır, ama bu sorun değildir, çünkü Latince Mass zaten mevcuttur.
 7. Erken dönemlerde "halk" sözcüğü, daha ziyade dinden neşet eden asil bir özelliği ifade ediyordu ve bu zümre dili, kendilerini kontrol etme veya aşma gibi bir çaba içerisinde olmayan daha alt kesimlerin kullandığı bir bütün olarak görmüyorlardı. Ne var ki bir taraftan avamı halk içinde eritme, diğer taraftan da halkı avama indirgeme çabası demokrasiye özgüdür; başka bir deyişle demokrasi, alttakileri yukarı, yukarıdakileri de alta çekmektedir.
 8. Bu anlam belirsizliklerinden kaçışın kimi Ortodoks kesimlerde gözlemlendiğini belirtmekte yarar vardır, gerekçeleri ise şudur: Esasında bir Yunanca olmadığı halde Slavca da liturjik kullanıma sahipse, o halde Yunanca'dan pek artısı ve eksisi olmayan modern Fransızca da böyle bir kullanıma sahip olmalı. Manevi eğilimleri haiz ve mistik heyecanlara açık birisi, esasında dilsel alanla sınırlandırılmayacak ve Doğu Kilisesi'nin düşünsel yapısının dilsel görkemine gölge düşüren bu yanlış kabullere temayül etmemesi gerekir.

disinden türeyen diğer dillerden daha bayağı olmadığıнын altını çizmek lazım; dikkatle incelendiği zaman tamamen değilse bile Hıristiyanlık tarafından dönüştürülen bu dilin en azından bu dine uyum sağladığı ve onun tarafından dengelendiği, bunun yanında daha yaratıcı ve Roma ruhu kadar donuk olmayan Ger men ruhundan etkilendiği söylenebilir. Dahası, arkaik dille kıyaslandığında Cicero'nun klasik Latince'si, kimi değerlerinin günlük kullanımda korunduğu keyfî kısıtlamalardan hâli değildir; böylece, her iki dilin kaynaşmasından doğan alt Latince, yalnızca olumsuzlaştırıcı bir olgu değildir.

Ortaçağ Avrupa'sında entelektüel dünya Latince ekseninde boy göstermiştir;⁹ Latince'nin terk edilmesiyle birlikte entelektüel faaliyetler diyalektler üzerinden gelişmeye başlamıştır; haliyle, bu diyalektlerden neşet eden modern diller bir yandan daha esnek ve yaratıcı iken, öbür yandan Ortaçağ dillerine göre çok daha duygusuz ve lâdinî bir özellik taşımaktalar. Şimdi kutsal kullanım bakımından mutlak keyfiyet, ne felsefî esneklik ne de psikolojik zorluktur (bunlar da esasında birbirinden farklı şeyler değildir), tam tersine, modern olmayan tüm dillere özgü basitlik ve itidal özelliğidir; ne var ki yirminci yüzyıla hakim olan duyarsızlık ve tekebbür duygusu, günümüz Batı dilleri veya bunlardan herhangi birisinin öz ve ruh bakımından eski dillerden daha üstün olduğu yahut da bir liturjik metnin bilimsel bir çalışma ya da bir romanla eşdeğer tutulabileceği gibi sonuçlara yol açmıştır.

Fakat bu, yalnızca modern Avrupa dillerinin kutsal kullanım için elverişli olmadığı anlamına gelmez: Son birkaç yüzyılda iv-

-
9. Bunun yanında Latince herhangi bir üstünlüğü elinde bulundurmamıştır. Dante'nin İtalyanca'sı daha müzikal ve yaratıcı meziyetlere sahipti; bir Üstat Eckhart Cermence'si Latince'den daha canlı, esnek ve sembolik gücü yüksek bir dildi. Fakat Latince, türevleri ve geç dönem Cermen diyalektleri üzerinde açık bir üstünlüğe sahipti; ayrıca Roma İmparatorluğunun diliydi ve dolayısıyla kendisini kabul ettirmek durumundaydı, kaldı ki zaten dilsel ve kültürel açıdan bölük pörçük bir ortamda bir liturjik diller çoğulculuğunu teşvik etmek anlamsız olurdu. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

me kazanan insanlığın genel çöküşü, Batı dışındaki kutsal dillere eşlik eden kimi küçük gruplar üzerinde dahi etkili olmuştur; bunun nedeni ise, Batı ülkeleri örneğinde olduğu gibi esasında ideolojik bir söylem olan değersizleşme durumu değil de yaşamta üstünkörülük ve tekdüzeliğe yol açan felsefi olmaktan uzak basit bir maddeciliktir. Şüphesiz ki bu, evrensel bir olgu değildir, yeri geldiği için ifade etmek durumunda kaldık; konuşulan büyük dillere gelince, burada liturjik bir ifade imkanının zorunlu olarak ortadan kalkması gibi bir bozuluş söz konusu değilse bile, yine de en azından eski zenginliklerini kaybettikleri söylenebilir.

Liturjik ayrıntılar bir yandan dinin yaratıcı gücüne, öten yandan da etnik dağarcığa tabidir; tıpkı bir ağacın dallarının yapı ve şekli gibi; şimdi bu ayrıntıları ileriye değil de geçmişe yönelik bir mantık kurallarıyla değerlendirmek¹⁰ ve sanki yalnızca rasgele bir olaylar zinciriymiş gibi ele almak doğru değildir. Eğer Latin Kilisesi yaşama hakkına sahipse, o zaman Latince de onun varlığının ve sıhhatinin bir parçası olmak durumundadır.

* * *

Günümüzde diğer pek çok hususta olduğu gibi liturjiden de, daha ziyade “çağımız”ın şüpheli doğruları olarak söz edilebiliyor: Bu tabu nosyonu, bugün bize talihsiz bir şekilde bir “geçmiş” olarak görünen şeylerin artık “demode” ve “kullanılamaz” olduğu, diğer taraftan ise “şimdi” olarak görülen şeylerin öznel olduğu anlamına gelir, veya daha açık konuşmak gerekirse, “çağımız”ın niteliğini taşımak üzere keyfi olarak seçilen şeyler (sanki çağdaşlık olgusu daha önce yoktu veya herhangi bir döneme atfedilemez), “tersinmez” bir devinime sahip bir “şartsız buyruk”

-
10. Tabii ki mantığın geçerliliğinin sadece yeterli öncüller sunma ve bundan doğru sonuçlar çıkarmaya bağlı olduğunu söylemiyoruz. Fakat burada kastedilen şey, salt bir şekilde mantıkla sınırlı olmayan tahayyül meselesidir. Bağınazlık ve şamatanın kol gezdiği bir dünyada bu tahayyül, mantığın alanına girmeyen her şeyi anormal ve gülünç olarak telakki etmesinin yanı sıra bu alanı kutsal üzerine bir şey söyleme hakkında da mahrum bırakmaktadır.

şeklinde takdim edilmektedir. Halbuki çağ önemli kılan etkenler şunlardır: Birincisi, insanlığın kademeli çöküşünün dönüşümsel yasalara uygunluğu; ikincisi, dinin topluluğa kademeli uyarlanması; üçüncüsü, farklı etnik gruplara uyarlama; dördüncüsü, zamansal akışın kavranması noktasında geleneksel topluluğun nitel sarsılmaları. “Çağ”lara atfedilen şeyleri açıklamak için bu etkenlerden birisine veya bunların değişik birleşimlerine başvurulabilir.

Genç bir dinin genel bir topluma uyarlanmasından kasıt, “katakomp” aşamasından bir din aşamasına geçiştir; bu yüzden yalnızca ilk aşamanın normal olduğunu, ikinci aşamanın veya kimine göre “Konstantiniye” aşamasının ise gayr-i meşru, ikiyüzlü ve inançsız bir donuk yapıyı temsil ettiğini düşünmek yanlış. Bir din ilk şeklini ilelebet koruyamaz, tanımı gereği resmiyet kazanmak ve dolayısıyla da ikiyüzlü değil de yeni şartlar gereği salt realist bir şekilde değişime uğramak durumundadır. Bir dinin idarî güce tabi olması gerekir ki o güç de onun rehberliğini kabul etsin; bu bağlamda Kilisenin iki farklı görünümünden bahsedebiliriz: İlahi bir tayin olması hasebiyle değişmez olan kurumsal Kilise ve yeryüzünde büyük bir din olarak varolabilmek için genel bir topluluğa uyarlanması hasebiyle zorunlu olarak siyasî bir hüviyete sahip beşerî Kilise. Resmî Kilisenin ve dolayısıyla zorunlu olarak mensuplarının da kötü olduğunu düşünülse bile, zaman ve mekan içerisinde varolabilmesi için ilahi Kilisenin ona ihtiyacı vardır, nitekim azizlerin Kilisesi olan ilk Kilisenin nitel olarak hâlâ varlığını sürdürebilmesinin nedeni beşerî ve idarî Kilisenin varolmasıdır. Haliyle, “Katakomplar” Kilisesinden “Konstantiniye” Kilisesine geçiş, liturjik ve teolojik bir yeniden-uyarlamayı da beraberinde getirmiştir, çünkü toplumun bütününe hitap etmek birkaç mistiğe hitap etmekten çok farklı olsa gerek.

Dinin etnik gruplara uyarlanmasına gelince, Hıristiyanlık bağlamında ve genel olarak konuşacak olursak, Yahudilikten sonra söz konusu gruplar şunlardır: Yunanlılar, Romalılar, Cermenler, Keltler, Slavlar ve Yakın Doğu’daki azınlıklar. Burada yine bir “çağ”dan bahsetmek yanlış olacaktır, çünkü ele aldığımız etken belirli bir dönemle değil de çeşitli zaman dilimlerinde gerçekleş-

miş olan doğal bir açılımla ilişkilidir. Nitekim teolojik ve liturjik biçimler, en azından bir çeşitlilik meselesinin çıkış noktası olan etnik zihniyet yapılarına bağlıdır.

O halde, dinî düşüncenin kademeli açılımı noktasında bir ikileme yüz yüzeyiz. Din, bir taraftan özünde en üst kutsallığı temsil etmekte, diğer taraftan ise, insanoğlunun ruhunda kök atabilmek için zamana ihtiyaç duymaktadır; ikinci durumda din, kimine göre bir evrim olarak değerlendirilebilecek yeni kutsallık ortamına uygun olacak şekilde entelektüel ve sanatsal değerleri en üst noktaya taşıyabilmek için kendi suretinde bir insanlık yaratma peşindedir; şüphesiz ki burada bir evrimden bahsedilebilir, fakat bu, manevî alemden öteye birtakım beşerî haller için geçerlidir. Tüm dinî vasatlar için geçerli olan dört farklı aşama söz konusudur: “Apostolik” dönem, tam gelişim dönemi, çöküş dönemi, bozuluş dönemi; ne var ki, Hristiyan düşüncesine tamamen yabancı olan Rönesans hareketinin etkisi dolayısıyla çok kısa bir gelişim dönemi geçiren ve dolayısıyla da çöküş döneminin yepyeni bir boyut kazanmış olduğu Katoliklik için aykırı bir durum söz konusudur.

Yenilikçiler için “çağ” sözcüğü, pratik olarak göreceli evrim düşüncesiyle aynı anlama gelmekte ve “geçmiş”e ait olan her şey, esasında bir ruhî değerler meselesi olmasına karşın temelleri ebedî bir şimdilik durumunda bulunan tüm fenomenleri evrimsel ve zamansal alınyazısına indirgeme şeklindeki bu yanlış perspektife göre mütalaa edilmektedir.

* * *

Liturjinin manevi düzenin bir dışavurumu olduğu ve hiçbir şeyin dinî ve dolayısıyla da olağan bir medeniyet çerçevesinde kutsaldan bütünüyle bağımsız olmadığı görüşünden hareket edecek olursak, kelimenin tam anlamıyla liturjinin, kutsala ait edilebilirlikleri ve dahası bunun dışında bir anlama sahip olmamaları bakımından sanat ve zanaatla ilişkili tüm biçimleri kapsadığını kabul etmeliyiz. Şimdi, üzerinde durulması gereken şey, sanatsal liturjinin -veya liturjik sanatın- birkaç yüzyıldır, görünebi-

lir ile Görünmez arasında herhangi bir ilişki yokmuş gibi tamamen yanlış bir çizgide olmasıdır; çevre ve gelişimi yöneten genel şartlar göz önüne alındığında, bu durumun manevi düzen üzerinde herhangi bir etkisinin bulunmadığını ileri sürmek saçma olsa gerek. Daha önce de dile getirdiğimiz gibi, belirli bir azizin yaratıcı ve estetik bir sembolizme ihtiyacı olmayabilir, fakat topluluğun buna ihtiyacı vardır ve topluluk kendi azizlerini yetiştirebilme gücüne sahip olmalıdır; kabul edilsin veya edilmesin, bu dünyada büyük şeyler küçük şeylere bağlıdır; işte bu yüzden, bir geleneğin kendini ifade ediş biçimlerinin sadece dış yüzünü görmek pek doğru değildir.

Şimdi, deyim yerindeyse, sözde liturji konusuna ya da daha açık bir şekilde liturjinin yeniden uyarlanması imkanı problemine dönelim. Hiçbir erdem anlayışı, alçalmayı veya gerilemeyi ne talep eder ne de mazur görür; kendini çocukluk safhasında görme veya saf olma başka bir şey, bayağılık veya tekebüre saplanma ise tamamen başka bir şeydir. Kimi insanlar vardır ki daha önce hayal bile edemeyecekleri dinî görevler verilmiş ve kendilerine “Tanrı’nın insanları” veya hatta “kutsal insanlar” diye isimler takılmış ve tüm bunlar, insanların kutsaldan bu denli uzaklaştığı ve liturjiyi ya da dinin tamamını kendi düzeyine düşürmeye çalıştığı bir dönemde ortaya çıkmıştır. Bu durumda insanların, tamamen gerçek dışı bir ideolojinin kendilerine biçtiği değerden daha fazlasına layık olduğunu düşünmek abestir; liturjiyi halkın düzeyine sunma bahanesi, insanların kendi düzeylerinin daha da altına düşmelerine yol açar. Bu durumda en iyi şey, Aziz Irenaeus’un şu sözünü hatırlamak olacaktır: “Hakikatin herhangi bir doğrusunu feda etmekle yanlış üzerinde zafer kazanılmaz.”

Kadim ve olağan veya ruhbanî ve asil liturjinin basit bir şekilde bir “çağ”ı ifade ettiğini düşünmek iki sebepten dolayı kesinlikle yanlıştır: Birincisi, “çağ” kavramı, en azından buradaki değerler düzeni bakımında bir şey ifade etmemekte veya bir şeyi açıklamamaktadır; ikincisi ise, liturjinin söylemek istediği veya dayandığı şey, kesinlikle zamansal imkanların dışı ve ötesin-

de yer almaktadır. Bir mabede girmek, çağın dışına çıkmak veya dünveyî boyutumuzdan sıyrılarak ilahi bir boyuta yükselmek demektir. Kadim liturjilerin değeri, tarihsel bağlamlarının ötesine ilişkin ifadeleriyle ölçülmelidir; liturjinin belirli bir çağ üzerinde izlerinin bulunması ise, ● çağın zaman dışı bir niteliği haiz olduğu anlamına gelir ve bu niteliğinden dolayı fazlasıyla seilmeyi hak eder. “Geçmişin özlemi” kutsalın özlemiyle uyumlu hale gelmesi aslında bir erdemdir, fakat bunun sebebi, tamamen anlamdan yoksun bir geçmişe yönelme değil, tüm süreleri ebedî bir huzura dönüştüren ve başka türlü imkansız olan ilahi “şimdi”ye kavuşturan bir kutsala dönüşür.

EVANJELİZM MESELESİ

Hristiyanlık, Kıptî ve Ortodoksluğa yakın diğer eski grupları dikkate almazsak, üç büyük mezhebe ayrılmaktadır: Katoliklik, Ortodoksluk ve Evanjelizm. Protestanlığın eski Kiliselerle aynı düzeyde sunulduğu bu sınıflandırma kimi okurlarımızca şaşırtıcı görünebilir; fakat burada kastedilen liberal Protestanlık veya herhangi bir cemaat değil, sınırlı ve bazı noktalarda lüzumsuz birtakım özellikleri haiz olmasının yanı sıra gayri meşru olmayan ve bu bağlamda birtakım teolojik, ahlakî ve hatta mistik değerleri temsil etme gücüne sahip Hristiyanlığa ait bir imkanı ortaya koyan Luther’ci Evanjelizmdir. Eğer Evanjelizm-Luther’in benimsediği şekilde kullanacak olursak- Hinduizm’e ait bir dünyada zuhur etmiş olsaydı, muhtemelen mümkün bir yol, yani diğer pek çoğu arasında ikincil bir *darşana* olarak ortaya çıkacaktı; Budizm’de ise, esasında kendilerini sarmalayan büyük geleneklerden bağımsız olan Amidizm veya Nichiren okulundan daha heterodoks olarak görülmeyecekti.

Bu bakış açımızın anlaşılması için, dinlerin, pek çok manevi imkanı içinde barındıran arketipler tarafından belirlendiğinin

bilinmesi gerekir: Bir yandan din *a priori* olarak bir arketip ortaya koyar, öte yandan bir arketip ise o din içerisinde kendisini *a posteriori* olarak ifade eder. Sözelimi Şiilik, doğrudan Hıristiyanlığın etkisinde değilse bile, İslam içerisinde bu tarz bir dinî imkan veya manevi arketipin bir beyanıdır; Budizm içerisindeki Amidist mistisizm de böyle bir imkandan beslenmekte ve fakat arketipin diğer boyutuna, yani kurtarıcı İman'ın cazibesini gerektiren ve aynı zamanda sunan kozmik bir Merhamet durumuna vurgu yapmaktadır; Şiiliğin ise asıl vurgusu, dünyaya Cennetin kapılarını açan insanın fiilen ilahileştirilmesi üzerinedir.

Aynı şeyin, Roma tarafından bir anlamda Latinleştirilen Cermen ruhu için de geçerli olduğu söylenebilir, fakat bu tamamen başka bir meseledir, çünkü ne Yunanlı ne de Romalı olan bu ruh, görkemli ve deyim yerindeyse “popüler” olmaktan ziyade daha basit ve daha içsel bir dinî arketipe muhtaçtı; bazı açılardan bu, bir Kitaba dayanan ve manevi olarak eşitliği gözeten İslam'ın dinî arketipiyle örtüşmektedir. Öte yandan Cermen ruhu, doğal olanı doğaüstüyle birleştiren, yani doğaya karşı gelmeden Tanrı'ya yönelmeyi mümkün kılacak bir perspektifin özlemi içindedir; bunca dünyevi kaygılara rağmen iyi niyet sahibi herkesin erişebileceği ve fakat ruhbanî olmayan bir dindarlık; Adalet ve çalışmaya değil, Lütuf ve güvene dayalı bir yol; bu yolun öncülleri ise şüphesiz ki İncil'in kendisinde mevcuttur.

* * *

Daha önce farklı bağlamlarda üzerinde durmuş olsak bile bir kere daha, belirli bir ortodoksiyle ilintili olarak dışsal ve tüm ortodoksilere göre özünde yanlış olan içsel bid'at arasındaki farklılığı tanımlamamız yerinde olacaktır. Konuyu basitleştirebilmek adına, ilk türden bid'atın sınırlı ve fakat bir o kadar da etkili bir tarzda manevi bir arketip, ikincisinin ise yalnızca kendi ürettiklerine dayanan bir tür beşerî faaliyet olduğu şeklinde bir sınırlandırmaya gidebiliriz;¹ işte tüm mesele bu. Sahte bir sofunun kur-

1. Sözelimi, günümüz dünyasında üreyen Mormonculuk, Bahailik, Kadyanilik gibi “yeni dinler” ve diğer sözde manevi akımlar.

tuluşunu güvence altına aldığını iddia etmek anlamsızdır, çünkü hiçbir bid'at hareketinde ahiret hayatını güvence altına alabilecek bir unsur bulunmamaktadır; dahası, bu ortamdaki bir insan kurtuluşa ermiş olsa bile, bu, kesinlikle aykırılıklarından değil de bizim bilmediğimiz nedenlerden dolayıdır.

Daha genişçe yayılmış bir bid'at olan Aryanizm meselesine gelince, şunlar söylenebilir: Bu akım, Mesih'i yalnızca bir mahluk olarak görmesinden dolayı kesinlikle heterodokstur; bu görüş, İslamî açıdan bir anlam ifade etse de, Hristiyanlıkla uyusmamaktadır. Fakat, Aryanizm'in son derece hızlı yayılışı, onun, İslam'ın çok daha özgün bir şekilde ortaya koyduğu bir arketipe uygun manevi bir ihtiyaca cevap verdiğini göstermektedir. Nihai kertede Evanjelizm de ve fakat bu sefer Hz. İsa'yı beşerileştirmek olarak değil de dini basitleştirmek ve bir anlamda Cermenleştirmek suretiyle bu ihtiyaç veya beklentiye karşılamıştır.² Bir diğer herkesçe bilinen bid'at örneği ise, Hz. İsa'nın beşerî ve ilahi olmak üzere iki tabiatını kesin bir şekilde birbirinden ayıran ve dolayısıyla da Hz. Meryem'i Tanrı'nın değil de Hz. İsa'nın anası gören Nesturiliktir; bu perspektif, mümkün bir teolojik bakış açısıyla uyumlu olduğu için tamamen değilse bile dışsal bir bid'at meselesi olarak görülebilir.

Kabaca söylemek gerekirse, dinî zahiriliğin bütünü, diğer dinler için de geçerli olmakla birlikte her şeyden önce *sophia perennis*'e göre zahirî bir bid'attır; bu ezeli hikmet, dinî bir sembolizmle birleştiği zaman batınlığı ortaya çıkarmaktadır. Zahirî bir bid'at, dinlerin veya bunların içerisindeki mezheplerin bir sorunu olarak kendinde bütün veya mutlağı temsil eden kısmî ya da göreceli bir hakikattir; nedeni ne olursa olsun çıkış noktası her zaman hakikat ve dolayısıyla da manevi arketiptir. Batınî bir bid'at içins farklı bir durum söz konusudur: Burada çıkış noktası ya nesnel bir yanılığa ya da öznel bir sanrıdır; birincisi daha ziyade öğre-

2. İskenderiyeli Arius bir Cermen değildi, onun öğretisiyle Cermen zihniyetinin ilk teması Vizigot, Ostrogot, Vandal, Burgonya ve Langolarlar aracılığıyla mümkün olabilmıştır.

tiden, ikincisi ise sahte peygamberlik iddiasından kaynaklanmaktadır; fakat, her iki türün de birleşebileceğini ve hatta ikincisinde bunun zorunlu olduğunu ifade etmeye gerek yok. Hakikatten bir parçaya sahip olmaksızın hiçbir yanlışlığın varolamayacağı doğrusu da, batınî bid'at herhangi bir dogmatik veya metodik değeri haiz değildir ve dahası, kutsal adına hiçbir açılımı bulunmadığı için bu görüşü kısmen bile mazur görmek mümkün değildir.

* * *

Reformasyon'a karşı, Kutsal Ruh'tan esinlenen tanımlama gereği, geleneksel otorite ve konsillerin yanlışlığının imkansız olduğunu iddia etmek zor değildir; bu, doğrusu bile sözde apaçıklığı örtecek paradoksları ortadan kaldıramaz. Her şeyden önce, Hz. İsa şahsen, -tâ Wycliff ve Huss'la başlayan ve Reformcuların da esin kaynağı olan- "otoritelerin" "insanoğlunun kaderi" diye arka çıktıkları pek çok "geleneksel" unsura meydan okumuştur; ayrıca, Luther döneminde ve pekala daha öncesinde de Katoliklerin aşırılıkları, en azından ilk önce Bizans Kilisesi'nin kaydettiği aşırılıkları da kapsayacak şekilde, papalığın meşruiyetinin sorgulanmasına yol açmıştır. Kastettiğimiz şey, Papa'nın, Aziz Petrus gibi *primus inter pares* (emsali arasında birinci) olmak yerine, aynı zamanda hem dinî önder hem de imparator olma gibi gereğinden fazla bir ayrıcalığa sahip oluşudur: Dinî önder olarak kendini tüm konsillerin üstünde tutmakta, imparator olarak ise, imparatorun kendisi dahil tüm hükümdarları aşan bir güce sahip olmaktadır; işte böylesine inanılmaz ayrıcalıklar, daha önceki papaların uyarılarına rağmen çağımızda modernizmin tıpkı bir Truva atı gibi Kiliseye nüfuz etmesine sebebiyet vermiştir; papaların kişisel olarak azınlık mertebesine yükselebilecekleri Doğu Kilisesi'nin geçerli argümanlarını tamamen zayıflatmaz. Kısacası, eğer Batı Kilisesi, Doğu Kilisesi'ni esasında bir barbarlık ifadesi olan "dış karanlığa" itme çabasından vazgeçmiş olsaydı, Reformasyon'un karşı darbelerine katlanmak zorunda kalmazdı.

Bundan başka, Roma Kilisesi'nin esasında ortodoks ve bütün olarak geleneksel olduğunu söylemek, onun, zorunlu olarak

sahip olması ve aralıklara beyan etmesinin yanı sıra tüm yönleriyle İncil'in hakikatini doğrudan, zorlayıcı ve kapsayıcı bir tarzda yaydığı anlamına gelmez; çünkü İncil Doğulu ve Sami idi ve kutsal bir yoksulluk ortamında ortaya çıkmıştı, halbuki Katoliklik Avrupa ve Roma'ya ait olup emperyal bir ruha sahipti; bu demektir ki Hristiyanlık Romalılaştırılmış, yani dinin biçimsel teferruatı Roma zihniyetinin ana özelliklerince belirlenmiştir. Bu noktada hukukî, idarî ve hatta askerî şekillenmeyi göz önünde bulundurmamak yeterlidir ki pek çok diğerleri gibi bu özellikleri de metnin zorlukları, duaların sıkıcı yapısı, kutsal adına ortaya konan zorlu iktisadî şartlar, günahların affı hususundaki bilinçli tahrifler, daha sonralar monastik maneviyatın idarî ve aynı zamanda askerî açıdan merkezleştirilmesi ve belki de en önemlisi, Rönesans paganizmi ve gereğinden fazla şatafatlı sanatta açıkça görmek mümkündür. Biçimsel başkalaşım hususunda söylenecek şeyler bu kadarıyla sınırlı değildir: Ortaçağın sonlarına doğru Katolik dünyada dinî ve laik giyim-kuşam tarzı birbirinden son derece farklıydı; hükümdarların dünyevî kıyafet ve ziynet takımlarıyla papazların kıyafetlerini karşılaştırdığımızda, hükümdarların da papazlar gibi Hristiyan olduğuna inanmak çok zordur, halbuki Doğu medeniyetlerinde giyim tarzları genelde birbirine benzer. Mesela İslam'da, din adamlarıyla toplumun öteki kesimi arasında herhangi bir ayırımdan söz edemeyiz; çünkü görünürde dinî ve dinî olmayan bir toplumsal ayırım söz konusu değildir. Dolayısıyla, bu bahsi kapatacak olursak, üzerinde durduğumuz bu ve benzeri hususlar, Katolik dünyasının sergilediği tavırların görünürde olduğu kadar özünde de kesinlikle İncil'in ruhunu yansıtmadığını göstermektedir.³

-
3. Esasında derin bir tefekküre sahip olan Joseph de Maistre'ye göre, reformcular, Katolik Kilisesi'nin geleneksel ve tartışmasız doğrularına karşı kendi görüşlerini ortaya koyma çabası içinde olan "önemsiz kimselerdir"; o, "önemsiz kimselerin", uygun ortamda kendini ifade etme zorunda olan arketip bir perspektifin baskısı altında konuşmuş olabilecekleri ihtimalini görmekten çok uzaktı. Aynı yazar, Protestanlığı, Hristiyanlığı parçalayan korkunc bir kötülük olmakla it-

Bu noktada söz konusu başkalaşıma insanların değil de biz-zat kutsal kurumların kendilerinin yol açtığı iddia edilmiştir; bu-rası kesin olmakla birlikte bu başkalaşım, kurumlardaki yetkin-sizliğin bir yere kadar da beşerî azmin bir sonucu olduğunu gös-termektedir. Tam anlamıyla Rönesans'ın gösterdiği gibi, Dante ve Savonarola'nın yaptığı şey de bu olsa gerek. Eğer papalığın, yüzyıllar boyunca olduğu gibi, Batıda tek mümkün çözümü tem-sil ettiğinden bahsediyorsak buna katılmamak mümkün değildir, fakat hemen akabindeki kaçınılmaz sorunların önceden görül-mesi ve bunların daha da derinleştirmeden azaltılması için zaruri olan her şeyin yapılması gerekirdi; kaldı ki eğer son derece güç-lü bir görünüm sergileyen bir hiyerarşinin varlığı zorunlu idi-yse, Hıristiyanların ruhban yönü diğer tüm yönlerin üzerinde da-ha baskın olmak durumundaydı.

Böylece, Luther'in Roma'dan ayrılışını⁴ mümkün kılan şey, geleneksel bir ortodoksinin sabit yapısı içindeki çöküşün imka-nı anlamı taşıyan “ortodoks çöküş” ilkesinin farkında olmasıydı ve bu türden bir farkındalık, yalnızca özel bir mizacın gerektir-diği derinleştirme, geliştirme, ayırlama, açıklama gibi yetilere sahip İncil yazar ve yorumcuları örneklerinden kaynaklanmak-taydı.⁵ Luther'in ve genel olarak Protestanlığın beslendiği bir di-ğer fikir kaynağı, *civitas dei* (Tanrı ya da gökyüzü devleti) ve *ci-vitas terrena* veya *diaboli* (yeryüzü ya da şeytan devleti) şeklin-deki Augustinusçu ayırımdır: Roma Kilisesi'nin zaaflarına tanık-

ham etmesine karşın, Katolikliğin de o denli bir düşüncesizce Doğu-nun tüm Patriklerini aforoz ettiği gerçeğini görmezden gelmektedir ki Rönesans'ın yol açtığı tahribatlar, Reformasyon'un siyasî veya di-ğer etkilerinden hiç de geri kalmamaktadır.

4. O, Roma Kilisesinden ancak ateşli aforozcu zümre tarafından mah-kum edildikten sonra ayrılmıştır; ayrıca, Reformasyon döneminde Pa-pa ile Konsiller arasında kesin bir mutabakatın bulunmadığı da göz ardı edilmemelidir, kaldı ki papalık otoritesinin ilahi menşei sorunu da fikir ayrılığından hâli değildi.
5. Hinduzim'de de ve fakat bu sefer Hindu ruhu ve kurumlarının esnek-liğinden kaynaklanan Brahmanların sonsuz bilgisi bağlamındaki ben-zer örneklerle rastlamak mümkündür.

lık eden Luther, Roma ile Aziz Augustinus'un "yeryüzü devleti"-ni özdeşleştirmiştir. Bundan başka ve çok daha esaslı bir şekilde, İncil'de Cermen ruhunun ihtiyaçlarını cevaplayan bir eğilim söz konusudur: Tüm teolojik ve liturjik karmaşa, gösteriş, farklı ibadet şekilleri ve ruhban sınıfının tüm düşüncesiz davranışlarına karşı basitlik ve içsellığe yönelik bir eğilim. Diğer taraftan, Cermenler, Kitab-ı Mukaddes'in yaygın asil özelliği hususunda çok duyarlılardı ki bunun demokrasiyle hiçbir alakası yoktu, çünkü Luther, imparator ve hükümdarlar tarafından desteklenen bir teokratik rejim taraftarıydı.

Şüphesiz ki Evanjelizm, Pavlusçu bir perspektife sahiptir ve deyim yerindeyse, aşağıdaki unsurlardan oluşan gnostik düalizme dayanmaktadır: Ruh ve beden, ölüm ve hayat, esaret ve Özgürlük, Yasa ve Lütuf, çalışma ve iman sonucu adalet, Hz. Adem ve Hz. İsa. Diğer taraftan Evanjelizm, Hristiyanlık'ta olduğu gibi, günahın veya günahkarlık durumunun evrenselliğine uygun kurtuluşun evrenselliği şeklindeki Pavlusçu görüşe dayanmaktadır; insanoğlunu bu beladan yalnızca, Hz. İsa'nın affedici ölümü koruyabilir. Fakat Pavlus'un vurguladığı asıl şey mağfiret öğretisiydi ki Luther de bunu dinin veya daha açıkçası kendi mistisizminin temel dayanağı haline getirdi.

* * *

Wycliff ve Huss başarısızlığının -ki bunların, öğretinin tamamını değilse bile temel eğilimlerini kaybetmemeleri daha uygun olurdu- akabinde papalar, katılıklarıyla Lutherci patlamaya yol açtılar;⁶ Pekala Katolik çerçeve içerisinde görülebilecek Dante, Savonarola ve diğer uyarıcıların başarısızlığından sonra Luther, zor da olsa Katolik yenilenmeye neden olmuştur ki Tridentum Kilisesi kadar Evanjelik Kilise de bunun sonucudur. Daha açık söylemek gerekirse, Trento Konsilinden sonra, Evanjelizmin Katolik gerçekliğinin mahiyetini yeniden kavraması gibi, Katolik-

6. Katolik cinahtan Kardinal Newman ve başkalarının söylemeye çalıştıkları şey tam da budur.

liğin de -kendini inkar etmeksizin- Evanjelik tebliğin özünü benimsemesi gerekirdi; bunun yerine, her iki mezhep tutumunu daha da katılaştırdı; belki de başka türlü davranamazlardı, çünkü bu, aynı zamanda dinî çeşitliliğin de sebebidir: Şöyle ki tüm manevi perspektifler için, anlamlarını değiştirmeye başlamadan önce, ne ise o olmaları kaçınılmazdır ki ırksal veya etnik ihtiyaçlara karşılık vurgular ancak bu şekilde aşılabılır.⁷

Her bir mezhep, İncil'i belirli bir tarzda ifade etmektedir; bize göre daha dolaysız, geniş ve gerçekçi ifade tarzı Ortodoks Kilisesi'nde mümkündür ki bu da artık dışsal biçimlerde görülebilmektedir, Katolik Kilise ise Doğulu olmaktan öteye Romalı, hatta, yukarıda üzerinde durduğumuz gibi, Rönesans ve Barok devrinden bu yana daha dünyevî bir görünüm arz etmektedir. Latin medeniyetçiliğinin dünyayla ve İncil'in ruhuyla hiçbir işi yoktur; fakat nihayetinde Romen Batı Hırıstıyan'dır ve dolayısıyla Hırıstıyanlık da Romen olma hakkına sahiptir. Geriye Evanjelik Kilise kalıyor; Evanjelik Kilise'nin ibadet şekillerine ilişkin bir soruya gerek yoktur, çünkü bu noktada o, daha ağırbaşlı olma ve Rönesans ve sonuçlarını kabul etmemek gibi bir artıya sahip olmasının yanı sıra esasında Katolik kültürüne iştirak etmektedir; bu demektir ki Evanjelizm, en azından Luther'in amaçladığı şekliyle, basitleştirmekle birlikte Ortaçağ biçimlerine uygun olarak kalmış ve böylece, Barok sanatının lüzumsuz sapmalarından korunabilmiştir. Manevi açıdan, Protestanlık, imanın sır olduğunu vurgulamakla birlikte İncil'in basitlik ve içsellik ruhunu kaybetmemiş ve bu hususları, ahlaki ve mistik değeri inkar edi-

-
7. Bunu söylerken, çoğu zaman birbiriyle karıştırılan Güneyli Cermenlerin -Alamanlar (Baden Cermenleri, Alzaslar, Cermen İsviçrelileri, Swabianlar) ve Bavyeralılar (Avusturyalılar dahil)- Kuzeyli Cermenlerden daha farklı bir mizaca sahip olduklarını göz ardı etmiyoruz. Avrupa'nın ırksal ve etnik sınırları her zaman inişli çıkışlıdır. Ayrıca, tüm Cermenlerin Evanjelizm'e yakın olduğunu da söyleyemeyiz, nitekim, Cermen eğilimlerin Katoliklik içerisinde de ifadesi mümkün iken, Protestan Kalvinizmi her şeyden önce bir Latin ifadesi olabilmektedir. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

lemez bir güç şeklinde temsil etmektedir; Batıda kesinlikle böyle bir vurguya ihtiyaç vardı; işte Wittenberg'in yaptığı şey, Roma'nın üstlenmediği bu yükümlülüktü.

Sözde Protestan töre yıkımıyla ilintili olarak, Aziz Bernard'ın da mabetleri sade, yalın, gösterişsiz, kısacası “duyusal tesellilerin” en aza indirildiği mekanlar olarak görmek istediğini belirtmek gerekir; fakat o, bunu katedraller için değil de manastırlar için istiyordu; ne var ki onun örneğinde kutsallık duygusu, ritüeller üzerine yoğunlaşmıştır. Bu hususa İslam'da olduğu kadar Budizm'de de ve en önemlisi yine Hz. İsa'da rastlıyoruz; o yüzden Lutherci yaklaşımdan hareketle kutsal metinde bunun örneklerini görmezden gelmek haksızlık olur; Hz. İsa, Tanrı'ya “ruh ve hakikat” yoluyla tapmayı ve dualarda “putperestlerin yaptığı gibi, lüzumsuz tekrarlara” yol verilmemesini istiyordu; bu, iman üzerine yapılan yoğun ve samimi bir vurgudur.

* * *

Tam bin yıl sonra Gregorius VII tarafından uygulamaya konan -Doğu Kilisesi'nin her zaman savunduğu- rahiplerin bekarlığı meselesi, birtakım sakıncaları da beraberinde getirmektedir: Bu, daha laik bir düzene yol açacak şekilde ruhban sınıfını toplumun genelinden ayırmakta ve böylece, evliliği hor görmek suretiyle ruhban sınıfına ait olmayanları bağımlılık ve ahlaki değerler bakımından yetersizlik duygusuna itmektedir. Ayrıca, bekarlık muazzam bir ruhban topluluğu gerektirmektedir, çünkü toplumun din adamlarına olan ihtiyacı gün geçtikçe daha da artmakta ve Hristiyanlık tüm Batı'ya sahip olmaktadır; öyleyse, olabildiğince geniş bir topluluğa empoze edilen bu bekarlık müessesesi, zorunlu olarak ahlaki çöküş ve değerlerin kaybına neden olmuştur, halbuki iyi evli papazın kötü bekar papaza tercih edilmesi çok daha iyi olurdu. Son olarak, bekarlık müessesesi, toplumsal çöküntüleri daha da derinleştirecek şekilde, din adamlarının çoğalmasını engelleyecektir; çünkü eğer yalnızca ruhban sınıfından olmayanlar çocuk sahibi olacaksa, toplum çok daha dünyevî ve “yatat”, daha da az manevî ve “dikey” bir görünüm kazanacaktır.

Belki Luther'in de yanlıya düştüğü nokta budur: Wittenberg'den uzak kaldığı -Wartburg'da bulunduğu sene- süre zarfında, Reformasyon yanlılarının her türlü aşırılığa teslim olduklarını gördüğünde hayrete düşmüştür; hatta hayatının sonlarına doğru, genel çoğunluğun Papa'nın kontrolünden çıktığı için çok üzülmüştür. Toplumsal psikolojiye henüz eğilmek suretiyle, basit dindarlık ilkesiyle toplulukların davranışının düzenlenmesinde son derece güçlü katkıları bulunan maddi unsurların yer değiştirmesi gerektiğine inanmıştır. Mistik özneliliği bakımından o, varlığını sürdürebilmesi için bir dinin sembolizme muhtaç olduğunun, yahut da dışsal kalıplar olmaksızın fıtrî bir şeyin toplumsal şuurda varolamayacağının farkında değildi;⁸ bu durumda, onun tercihinin manevi irşattan yana olduğu anlaşılmaktadır.

Latin Batı'nın çoğu zaman gerçekçilikten sapmış ve ölçüyü kaçırmış olmasına karşın Yunan Kilisesi, genel olarak Doğuda olduğu gibi, günlük hayatın vazgeçilmezi olan manevi idealizmin zorunluluklarını nasıl yerine getireceğini çok daha iyi biliyordu. Belirli bir bakış açısından hareketle şu gözlemimizi dile getirebiliriz: Şakirtlerinin ayağını yıkayan ve onlara "ilk olanın sonuncu olacağını" öğreten Hz. İsa'nın, Vatikan'ın emperyal şatafatının ayak öpme, üçlü taç, *flabelli* (yelpaze), *sedia gestatoria* (papalara özgü iskemle) gibi unsurlarını takdir etmiş olması asla beklenemez; bunun yanı sıra, Ortodoks Patrikliği'nde yaygın olan ve fakat emperyal bir tarzda değil de dinî bir havada yapılan seremonilere karşı olduğunu düşünmek için de herhangi bir neden bulunmamaktadır; şüphesiz ki o, bir taraftan adeta bir hükümdarmış gibi Papa'yı tahta çıkaran, diğer taraftan da dinî olmaktan çok dünyevî bir itibar peşinde koşan kardinaller meclisini uygun görmezdi.⁹

8. Bu aynı zamanda, Ramakrişna'dan beri çağdaş Hindistan'daki pek çok günahsız guru tarafından ihmal edilen bir husustur.

9. "Kimse sizi Rabbî diye çağırmasın: çünkü sizin tek öğretmeniniz var ve hepiniz kardeşsiniz." "Kimse sizi Önder diye çağırmasın: çünkü tek önderiniz var, O da Mesih'tir." (Matta XXIII, 8 ve 10).

Buraya kadar Gregorius VII tarafından uygulamaya konan bekarlık müessesesinden bahsettik, şimdi Evanjelik konsiller ve monastik inziva bağlamında birkaç cümle daha eklemek zorundayız. İncil’de yer alan “benim için toprağından, kardeşlerinden, babasından, anasından, eşinden, çocuklarından feragat eden kimse karşılığını yüz misli kadar görecektir” ifadesindeki kastın doğrudan rahip ve rahibeler olduğu düşünülebilir; Luther de bunun sırf bir çile meselesi olduğunu düşünmüştür, tıpkı Dağdaki Vaaz’da ifade edildiği gibi: “Ne mutlu doğruluk uğruna zulüm görenlere! Çünkü Göklerin hükümleri onlarındır”;¹⁰ ve o, bu yorumundan son derece emindi, halbuki dördüncü yüzyıldan önce ne bir münzevi ve de bir rahip vardı.

* * *

Bir bütün olarak ele aldığımızda, Protestanlık, iki yönlü bir görünüm sergilemektedir; şöyle ki bir taraftan samimi ve somut bir şekilde Kitab-ı Mukaddes’ten esinlenmekte iken, diğer taraftan hümanizm ve Rönesans’tan beslenmektedir. Luther ilk kaynağı tecessüm etmektedir: Onun perspektifi ortaçağlı ve dolayısıyla da, deyim yerindeyse, geçmiş yöneliktir ki bu da kimi zaman batıniliğe doğru eğilim gösterebilen muhafazakar bir inanın doğmasına yol açmaktadır. Calvin’de ise, tam tersine, hümanizm ve bir parça da, tamamen belirleyici değilse bile en azından güçlü bir etkisinden bahsedebileceğimiz Rönesans eğilimleri gözlemlenmektedir; kendi öğretisini önemli ölçüde Luther ve İsviçreli Reformculara borçlu olmasının yanı sıra Calvin, Alman Reformcular gibi bir monarşist değil de esasında teokratik bir temele dayalı bir cumhuriyetçidir; sonuç olarak, be-

10. O, çevirisine düştüğü küçük bir notta şöyle der: “İnanan kimse acı çekmeli ve her şeyi göze almalı” (*alles dran setzen*). *Ein feste Burg ist unser Gott* adlı ilahisinde de bunu tekrar etmiştir: “Eğer onlar (çileler) vücudunu, onurunu, hatta evladını ve eşini alsa engelleme (*lass fahren dahin*); bunlar fayda etmez; (Tanrının) krallığı bize yeter” (*das Reich muss uns doch bleiben*).

lirli ölçüde Calvin'in Luther'den daha fazla bir Katoliklik karşıtı olduğu söylenebilir.¹¹

Bir süre sonra artık, Reformasyon'un temel görüşlerinin "işe yaramadığı" anlaşılmıştı; fakat bu görüşlere hayat veren ve bunları kişisel bir dramaya dönüştüren yine Luther olmuştur. Luther'ci Evanjelizm, tıpkı genel bir perspektif içerisindeki diğer belirli perspektifler gibi, fazla vurgulu bir tavır olabilir, ama buna rağmen yeterli ve etkili, dolayısıyla da "gayri meşru-olmayan"dır.¹²

Gerçek veya en azından en önemli kurucusunun güçlü kişiliğini dikkate almaksızın Evanjelizm problemini irdelemek mümkün değildir. Her şeyden önce, Luther'in, çağının ötesinde bir modernist olduğunu ileri sürmek için herhangi bir neden bulunmamaktadır, çünkü o, asla birilerini hoşnut etme çabası içerisinde olmamıştır; onun yenilikleri kesinlikle bir cesaret örneğiydi, ama aynı zamanda da Hıristiyanlığın dışında bir şey değildi ve herhangi bir felsefeci veya bir bilimciyle alakası yoktu.¹³ O, son derece dünyevîleşmiş bulduğu ve belirli bir açıdan bakacak olursak, "ruha değil de bedene hitap etmesinden" dolayı Roma'yı reddetmiştir.

Wittenberg'li mistik,¹⁴ her iki yönünü de temsil edebilen Hıristiyanlık tarafından Samileştirilmiş bir Cermen'di: Esasında

-
11. Protestan liberalizmine gelince, Luther, bir süre sonra bunun sakıncalarını öngörmüştür ve bu yüzden, günümüzdeki şekliyle liberalizmin onun için çok daha dehşet verici olacağını tahmin etmek zor değildir.
 12. Liberal Protestanlıkla, deyim yerindeyse taban tabana zıt olan Evanjelizm, on yedinci yüzyılda Reformasyon'a sığınmış bir mistik olan De Labadie'nin başını çektiği ve önemli temsilcileri arasında kuşkusuz ki Spener ve Tersteegen'nin de bulunduğu piyetizme dönüşmüştür; bu piyetizm veya aşırı dindarlık, kuvvetli veya zayıf bir şekilde dahi olsa değişik yerlerde her zaman varlığını idame ettirebilmiştir.
 13. Bunlar esasında Katolik modernizmi için geçerlidir. Bu modernizm sadece Evanjelizm'i değil, aynı zamanda İslam ve diğer dinleri de hedef almaktadır ve dolayısıyla, Gelenek dışında her şeyi etkisi altına alabilmektedir.
 14. O, bir teolog olmaktan daha ziyade bir mistikti ki bu da pek çok şeyi açıklamaktadır.

Cermen olması hasebiyle, akılcı ve şekilci değil de samimi ve fıtrî olanı sevmiş; Semitik bir ruha sahip olması hasebiyle de Aristo ve Skolastiklerin öğretilerini değil de yalnızca Vahiy ve imanı kabul etmiştir.¹⁵ O, bir yandan, zarif ve sevecen (*Innigkeit*) özellikleri haiz dirençli ve güçlü (*gewaltig*) bir tabiata sahipti, öte yandan ise, akılcılık ve metafizikten hiçbir beklentisi olmayan bir irade-ci ve bireyciydi. Muhakkak ki coşkulu dehası tuhaflık yapabiliyordu, ama o ne metanet ne de asaletten yoksundu; ateşli bir tabiata sahipti, ne var ki Tanrı adına ve üstelik her iki Ahid'e dayanarak muhaliflerini yeren Jerome ve diğer azizlerden daha fazla ateşli değildi.¹⁶

Luther'in çağrısı, aynı zamanda onun şahsiyetinin bir ispatı olan ve dehasını inkar etmenin mümkün olmadığını gösteren iki temel kaynakta bulunmaktadır: Kitab-ı Mukaddes'in Almanca'sı ve ilahiler. Kimi zaman doktrinel perspektifinin belirleyici olmasına rağmen kutsal metin çevirisi, dil ve inanış açısından bir inci gibidir; çoğunun kendi elinden çıkmış olmaması ve fakat meydana gelmelerinde oluşturduğu modellerin büyük payı bulunan ilahilerine gelince, bunlar, ibadetin temel bir unsuruna dönüşmüş ve Evanjelizm'in yayılmasında güçlü bir etken olmuştur.¹⁷ Katolik Kilisesi'nin bu büyüye karşı koyması bekleme-nezdi ve nitekim bu, aynı havayı teneffüs etmek zorunda kalma-

-
15. Bu noktada, Samilerin de Yunan felsefesini benimsedikleri şeklinde bir itiraz gelebilir, fakat mesele bu değildir, çünkü bu benimseme hususunda pek çok tesviye ve hatta fikir ayrılıkları söz konusudur. Ayrıca, iyi yetişmiş bir insan olarak Luther, aynı zamanda bir mantıkçıydı ki başka türlü de olamazdı; başka bir deyişle, bir Büyük Albert veya Eckhart gibi o da zorunlu ve fakat sathî olarak Latinleşmiştir.
 16. Bu, cehenneme girmek için Amida'ya bir kere dua etmenin yeterli olduğunu iddia eden rahip Nichiren'in durumuna benzemektedir; halbuki Buda, Veda, kast ve tanrıları reddetmişti.
 17. En dikkat çekici ilahi bestecileri arasında, Christian Rosenkreutz'in "Kimyasal Evliliği" adlı eserin müellifi Johann Valentin Andrea ve ilahilerinin Alman edebiyatının incilerini oluşturduğu Paul Gerhardt, Ters-teegen ve Novalis'in adlarını zikredebiliriz; bunlara ayrıca, aynı inanış ruhuna tanıklık eden Bach'ın dinî musikisini de eklememiz gerekir.

sı bakımından birkaç Luther’ci ilahinin benimsenmesiyle sonuçlandı. Özetle, bir bütün olarak Luther’in şahsiyeti, Mezmurlar çevirisi ve Evanjelizm’in “marş ilahisi”ne dönüşen ihtişamı inkar edilemez “En Güçlü Kale Tanrımızdır” (*Ein feste Burg ist unser Gott*) adlı meşhur ilahisinde ortaya çıkmaktadır. Dahası, Luther’in şahsiyetini, kendisini hiçbir zaman reddetmediği gizli bir Meryem Ana duasını yaptığını ispatlayan *Magnificat* üzerine yorumunda da görmek mümkündür; Papa X. Leo, müellifinin kim olduğunu bilmeksizin bu yorumu okuduğunda şöyle demiş: “Bunu yazan eller kutsansın!” Şüphesiz ki Alman Reformcu, Meryem Ana duasını aleni bir şekilde icra edemezdi, çünkü ibadet şekillerinin parçalanışına karşı bir tepki ve duaların Mesih üzerinde yoğunlaşması gerektiği yönünde bir kanaat söz konusuydu ki bu da, Müslümanların yalnızca Allah’a ibadet etmesi gibi, mutlak ve dolayısıyla da dışlayıcı bir görünüme dönüşmüştü. Üstelik, ilginç bir şekilde Kitab-ı Mukaddes Meryem Ana konusunda tutumlu davranmaktadır ki bunun da burada belirli rolü vardır, fakat bunun yanında doktrinel önemi haiz “Tanrı’nın lütfuna erişmiş” ve “Bütün kuşaklar beni mutlu sayacak” gibi çok önemli beyanlar da yok değildir.¹⁸

Alman Reformcu, kavramsal değil de salt tecrübi bir yöntem sahip olması anlamında bir mistikti; öyle ki Staupitz’in ilgili delilleri bile onu ikna etmeye yetmemişti. Merhamet’in etkisini keşfedebilmek için, her şeyden önce “en uç noktaya” muhtaçtı: Uzunca bir süre Tanrı’nın adaleti üzerine kafa yorduktan sonra, bir anda, bu Adalet’in merhametli olduğunu ve onun bizi yalnızca iman yoluyla kurtaracağını kavradı.

* * *

Luther’in temel konuları, Kutsal Metin, Mesih, Fıtrat ve İmandır; ilk ikisi ilahi yönde, son ikisi ise beşerî yönde bulunan unsurlardır. Gelenek pahasına da olsa, Kutsal Metne vurgu yap-

18. Dante’nin dediği gibi: “Kadın, sen o kadar büyük, o kadar kudretli-sin ki, bir kimse lütf isteyip de sana başvurmazsa, arzusunun kanat-sız uçmasını istiyor demektir” (*Paradiso*, XXXIII, 13-15).

makla Evanjelizm İslam'a -ki burada Kuran her şeydir- yakın durmaktadır; Papa ve din adamları hiyerarşisi pahasına, Mesih üzerinde durmak suretiyle Evanjelizm, her şeyi Amitabha'nın ihtiyarına bırakan dindar Budizm'i çağrıştırmaktadır; Mesih'in üstünlüğünün ritüel ifade olarak Komünyon, Luther açısından da Katoliklikte olduğu kadar gerçek ve önemlidir. "Fıtrat"a doğru veya kimine göre "kalb"e doğru Luther'ci eğilim, tartışmasız bir şekilde Mesih perspektifine dayanmaktadır, iman üzerine yapılan vurgu ise daha ziyade Amidist mistisizmi ve Müslüman zühdünü hatırlatmaktadır. Burada tabii ki, son derece önemli olan ve yukarıda üzerinde durduğumuz arketip ilkelerini örneklemeye hizmet etmiyor olsalardı bu tür karşılaştırmalarda bulunmak istemezdik.

Komünyon'da Mesih'in hissedilebilir olmasına gelince, Luther'in, muhalifi Zwingli gibi, Evkarist âyînini basit bir seremoni veya anma törenine dönüştürdüğü fikri doğru değildir;¹⁹ tam tersine Luther, cevher değişimini (ekmek ve şarabın Mesih'in bedeni ve kanına dönüşmesi) -ki Yunanlarda bu anlamda bir şey değilse bile nihayetinde sözcüğü benimsemişlerdir- veya kansız yenilenmeyi değil de gerçek Mevcudiyet'i kabul etmiştir; fakat, Katolikler tarafından idrak edilen bu sakramental gerçeklikler, öznel değil de nesnel olarak Lutherci Evkarist tanımlamada da ima edilmektedir; hatta öyle ki, Luther'in tanımlaması, bu imanın farkında olunması şartıyla Katoliklik açısından bile kabul edilebilir bir görünüme sahiptir. Katoliklere göre bu ima, eğer serpilmiş halini ve Katoliklerin Mass âyîninin keyfî kullanımlarını dikkate almazsak, gizemin ta kendisini oluşturmaktadır;²⁰ beşerî

19. Zwingli'nin tezi, liberal Protestanlarca benimsenmiştir; bunu geri getirebilmek için Calvin, Luther'den daha fazla çaba göstermiştir. Fakat her halükarda bir anma âyîni, tek başına bir şeyi "hafıza"da tutmanın kutsal açısından anlamsız oluşundan dolayı esasında bir bidat örneğidir.

20. Çünkü ne "inciler domuza atılmalı" ne de "kutsal olan köpeklere verilmeli." Ortodokslarla birlikte, Mass âyîni papazlarca icra edilen merkez konumuna gelmiştir, halbuki Katoliklikte, pratik açıdan asıl olan âyînden ziyade onu icra eden papazlardır.

tabiatın kendisi olan kimi psikolojik olgular, şüphesiz ki bu halyle gizemin daha da örtülü ve ihtiyatlı bir sunuş olduğunu ortaya koyabilir. Tabii ki Katolik Komünyon ile Lutherci Komünyon bir değildir, fakat içeriğini bir bütün olarak göz önünde bulundurduğumuzda, bunun, esasında tüm akılcı ve siyasi unsurlardan arınmış Hırıstıyanlık merkezli ritüel değişimi öngören Lutherci beklentinin²¹ hedefleriyle örtüştüğüne inanmamamız için pek çok neden vardır.

Lutherci Komünyon ile Katolik Komünyon'un bir olmamasının nedeni ise, birincinin ikincisinde olduğu kadar geniş görselliklere sahip olmamasından kaynaklanmaktadır ki ortalama bir insan için bu başlangıç görsellikleri her şeyden daha yücedir ve bunları onun üstünde görmek onu küfürle karşı karşıya bırakmak gibidir. Bir diğer açıdan, eğer Mass Mesih'in kurban edilişyle eşit olsaydı, uygulamadaki kimi dindışı unsurlardan dolayı bu âyînin dine karşı bir saygısızlık olarak algılanması gerekirdi. Tabii ki Mass âyînin Golgotha olayıyla örtüşmesi imkan dahilindedir ve bu imkan veya görsellik, her zaman daha etkin bir uyuma yol açabilir;²² ama eğer Mass âyîni kendinde bu arketipin özelliğini taşıyabilseydi, o halde her âyîn sırasında yeryüzünün sarsılması ve karanlığa gark olması gerekirdi.

Zwingli, Karlstadt, Oekolampad ve diğerlerinin Katolik Kilisesi ve Luther'e karşı kullandıkları en saçma argümanlarından birisi şuydu: Eğer ekmek gerçekten Mesih'in bedeniye, bu durumda âyîn sırasında insan eti yemiş olmaz mıyız?²³ Bu soruyu

-
21. Kesin olarak ortaya koymak çok zor olsa bile birtakım düzeltmelerle birlikte aynı beklentinin Calvini ve Anglikan Komünyonlar için de geçerli olduğunu kabul edebiliriz, fakat bu, Zwinglici veya liberal Protestan ve yahut da, yalnızca beşerî keyfiliğin sonucu olması hasebiyle geçerli bir arketip oluşturamayan Komünyonlar için söz konusu değildir.
 22. Bu, âyînin içsel etkisinden bağımsızdır, gerçi bu etki de kutsallık ve de kavrama gücü nispetinde gerçekleşmektedir.
 23. Bu argüman, ekmeğin Mesih'in bedeni değil de "işareti" olduğu sonucuna varmamız için ileri sürülmüştür; o halde, argümanın zayıflığı işlem düzeyindedir.

dört şekilde cevaplandırmak mümkündür. Birincisi, Mesih söylediğini söylemiştir ki bu da ya kabul ya da terk edilir; Hıristiyanlık dini varolduğu sürece bunu değiştirmek için sebep yoktur. İkincisi, gerçekte Mesih et ve kan değil, ekmek ve şarap sunar, o halde sorun ne? Üçüncüsü, esas nokta, yenilmek durumunda olan bedeni ve içilmek durumunda olan kanı işaret eden şeyin taşıdığı anlamın bilinmesi meselesidir; şimdi burada kastedilen şey, günahların bağışlanması, Kefaret, insanın gerçek tabiatına dönüşü, ezeli ve aslî masumiyettir; yeme ve içme, insanoğlunun ölümsüz tabiatından dolayı olması gerekene işaret etmektedir; ayrıca yemek, bütünleşmek demektir. Dördüncüsü ise, ekmeğin et, kanın ise şarap olmadığını anlamak çok zor olmasa gerek; o halde bu endişenin kaynağı ne? Bu soru bizi alakadar etmiyor ve etmemesi de gerekir; bu, Tanrı'nın bileceği şeydir. Bizim için ilgi çekici tek şey, âyınların, Mesih gibi bizim de günahsızlığımızı temin edecek dönüştürücü ve ilahileştirici etkidir.²⁴

* * *

Lutherçi öğretisi, esasında antropolojik pesimizm ve Augustinusçu kaderciliğe dayanmaktadır: İnsanoğlu her şeyden önce bir günahkardır ve tamamen Tanrı'nın İradesi tarafından idare olunmaktadır.

O halde, insanoğlunun çaresizce bir günahkar olduğu ve kendine güvendiği sürece güçsüz kalacağı şeklindeki Augustinusçu söylemin anlamı nedir? Burada, içsel ve dışsal, dikey veya ulvî ve yatay veya dünyevî olan arasındaki denge üzerinde “düşüş”ün bozucu etkisi kastedilmekte, dünyevî temayüllerin manevi temayüller üzerindeki galibiyetinden dolayı da yatay yönelimin çöküşe yol açtığı dile getirilmektedir. Şimdi bu durumu düzeltmek için gösterilen çabalar tek başına yeterli değildir, bunun üstesinden ancak iman gelebilir ki bu da, öte yandan, amel olmaksızın imanın yeterli olduğu anlamını taşımamaktadır.

24. Eleusis gizemlerinde de ekmek ve şarap, ilahi bir güçle iletişimi simgeleyen “evkarist” bir tarzda kullanılmıştır.
Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://frantey.org>

Amidizm’de olduğu gibi, Luther’e göre kurtuluşun ilk şartı, akıl ermez ve yenilmez günahın ve dolayısıyla da kendi gücümüzle günahı yenmemizin imkansızlığının farkına varmaktır. Luther ve genel olarak Hıristiyanlık açısından, insanoğlu gerçekten günahkardır;²⁵ Tanrı ise, Luther’in Kurtarıcı Tanrı’nın “Adalet”i ile özdeşleştirdiği İnyettir, bu iki uç arasında ise, İnyet ile günahkarın bulunduğu nokta olan iman yer almaktadır. Romalı-lara Mektup üzerine yorumunda Luther, Mesih’in “Adaletini benimki, benim günahımı kendininki kıldığını” dile getirir ve ekler: “Ruh ve bedenini Tanrı’nın İradesine teslim eden birisinin Tanrı’dan uzak kalması imkansızdır.” Yine, Adaletten bahsederken şöyle der: İman insanın kalbini o kadar yüceltir ki sonunda o, Tanrı’yla eşit bir ruha dönüşür (*dass er ein Geist mit Gott wird*) ve Tanrı’nın Adaletine erişir.”

Luther’in çilekeş (aslında kendisine göre son tahlilde başarılı) mistisizmi, bilme ve inanma veya bilgi ve iman arasındaki gerilimi bir bütün olarak gözler önüne sermektedir. Luther’e göre tek gerçek imandır; ama bunun yanı sıra o, “Tanrı’yla eşit bir ruh” olacak kadar İnyetle bütünleşmiş imanın, Tanrı’yı Tanrı yoluyla bilme tarzı veya başka bir deyişle, bizdeki İlâhi Bilgi olduğunu da inkar etmezdi; çünkü kesinliğin kendisi bilgidir ve kesinliğin bulunmadığı bir iman söz konusu olamaz. Bunu inkar etmek, Kutsal Ruh’u ve haliyle de ilahî yönümüzü inkar etmekle aynı anlama gelir.

“Görmeden iman edenlere ne mutlu!": Bu, tam anlamıyla imanın tarifidir; iman, bilgi yolu veya önsездir; iman, aşkın gerçekliklere ilişkin “sevimli bir sihir”dir. Fakat iman diğer türlü de ele alınabilir: Eğer metafizik kesinlik çıkış noktası olarak kabul edilecekse, bu durumda iman, bütün varlığımıza nüfuz etmesi anlamında bilginin yaşam kaynağı olacaktır; çünkü Tanrı’yı “tüm gücümüzle” ve dolayısıyla da tam olarak ne isek o olarak sevmek zorunludur.

25. Benzer bir şekilde, İslam da her insanı bir “kul” olarak görür, buradan hareketle Eş’arilik de her insanın takva ve itaat kabiliyeti haiz olduğu -Hindular buna sızda der- sonucuna varmıştır.

İman problemi bağlamındaki bir diğer önemli husus, daha önce bir şekilde dile getirdiğimiz iman ve ameller arasındaki ilişkidir. Luther'e göre, kurtuluşa erme noktasında amellerimizin herhangi bir katkısı söz konusu değildir; böyle olduğuna inanmak Kefarettten şüphe duyacağımız gibi özünde günahkar olan eylemlerimizin Mesih'in koruyucu amelinde yer aldığını düşünmemize yol açabilir. Sonuç olarak, koruyucu olan imandır ve bu bağlamda amellerimizin geçerliliği, yalnızca samimi olmaları durumunda imanın bir bileşeni olabileceğini belirtmek suretiyle -ki Melanchthon bunu tasvip etmemiştir- kabul edilebilir. Ameller olmaksızın tam anlamıyla iman gerçekleşemez ve iman olmaksızın da eskatolojik anlamda amellerimizin geçerliliğinden bahsedemeyiz.

Eğer, kimi zaman sert çıkışlarına rağmen esasında erdemli bir insan olan Luther, amellerimizin rolünü küçümsemiş olsaydı bile bu, amelleri erdem, erdemi de iman içerisinde mütalaa etmiş olmasından kaynaklanmış olabilirdi; gerçekten bu iki kutup arasında yer alan erdem, samimi imanın bir boyutudur ve aynı zamanda amellerimizce ifade edilmektedir; fakat erdem amellerden bağımsızdır ve dahası, ameller olmaksızın erdemli olmak, erdem olmaksızın ortaya konan amellerden daha iyidir. Burada ayrıca zorunlu ve tercihe dayalı amelleri birbirinden ayırmamız gerekir; açıktır ki daha az erdemli olan insan, bir taraftan ahlakî yoksulluğunu telafi etmek, diğer taraftan da uzun vadede bu yoksulluktan kurtulabilmek adına erdemli eylemler üzerinde çok daha fazla ısrarcı olmak durumundadır.

Luther'e göre iman, değersiz eylemleri bile yüceltir, tabii ki günahlar hariç; iman, ona göre, bir kutsallık türüdür, belki de kutsallığın tek mümkün türüdür. Ne var ki onun mistik öznelliği, en azından *a priori* düzeyde, kitlelerin yaşamı üzerinde etkili bir kural oluşturma yönünde imanın bu gizeminin yeterli olmadığını ortaya koymak için elverişli değildi; bu noktada, tıpkı ruhban sınıfı ve hatta bütün bir Hristiyanlık üzerinde monastik bir mükemmellik arayışları peşinde koşan Papalar gibi Alman Reformcu da gerçekçi olamamıştır.

Tüm bunlar bizi çilecilik meselesine götürmekte ve bu hususta birkaç ilavede bulunmamızı gerekli kılmaktadır. Çileciliğin, ağırbaşlı olan ve manevi yönü güçlü insanların çileciliği, duygulara karşı mücadeleyi öngören ve şiddeti bireysel tabiatın taleplerine göre belirlenen çilecilik ve son olarak tüm günahları üzerine çektiğine inanan, mistik öznel yoluyla kendisini günahkar gören, diğerlerinin kusurlarını telafi etmek veya basitçe iyi bir örnek oluşturmak adına aşırı çileler deneyenlerin çileciliği olmak üzere pek çok çeşidi söz konusudur. Evanjelizm, koruyucu olanın ameller değil de iman olduğu ve önemsiz meziyetlerimizi Mesih'in sonsuz meziyetleriyle bir tutmanın doğru olmayacağı gibi iki temel gerekçeden hareketle bu çilecilik çeşitleri arasından yalnızca birincisini kabul etmektedir.

Özetle, Luther'e göre, imanda ve iman yoluyla erişilen lütf, ruhu yeniler ve İlahî Hayatla bütünleşmeyi sağlar; kötülüğe karşı mücadele ve komşulara karşı şefkatli olma gücü verir. Amellerimiz ise, kendilerine herhangi bir değer atfetmediğimiz ve böylece imanın bir bileşenine dönüştükleri sürece yararlıdırlar.

* * *

Lutherci perspektifte günahkar olmanın farkına varmak her şeydir, çünkü iman gücü bu farkındalığa bağlıdır; Luther'e göre, günahkar olmak ve bu acının farkına varmak, günahkar olmamak ve bu farkındalıktan yoksun olmaktan daha iyidir.

Burada, günah fikriyle ilintili olarak, bir de azap korkusu söz konusudur ki bu durumda karşıt kesinliğe sahip olma adına bir günahtan kaçarken başka birisine yakalanma tereddüdü kaçınılmazdır. Bu tutumun yol açtığı gerilim ve düğümler, dindarlığın diğer biçimlerinde görülmeyen iradeci ve duygusal bireyselciliğin tipik bir örneğidir; fakat Samilerle birlikte bu tutumun perspektifin tamamı üzerinde belirleyici olduğu da bir gerçektir. Bu problem, her zaman eşyanın basit tabiatını esas alan batınlığın imkanlarından hareketle şöyle çözülebilir: Korunmuşluğa ilişkin bireyselci duygunun zorunlu değilse bile kolayca, Tanrı ve

her şeyden önce korku duygusuna yönelik gerilimi giderme eğiliminde olan bencilce bir ahlakî tatmine yol açtığı muhakkaktır; şimdi bu noktada sağlıklı tutum, şartlı ve belirlenmemiş bir kesinlik çizgisinde oluşmaktadır, yani kurtuluşun kesinliği, özel ve yeterli bir tarzda Tanrı'nın kesinliği dahilinde bulunmaktadır. Bu durum "iyi ameller sayesinde kurtuluşun kesinliği" olarak değil de "Tanrı'nın sevgi ve korkusu sayesinde azap korkusunun yokluğu" şeklinde ifade edilmelidir; çünkü ilk ifade şekli, tabiatı veya daha doğrusu insan ruhunun yapısı gereği, bizi olabildiğince Tanrı'dan uzaklaştırma ve bunun şuurda kendisine yer etmesi gibi sakıncaları haizdir; Tanrı'dan uzaklaşmak ise söz konusu söylemin Tanrı'nın yerine geçmesi anlamına gelir.

Sonuçta tüm bunlar, Luther'in korku ve endişelerinin, mistik açıdan verimli ve gerçekten kaçınılmaz olmasına karşın mantıksal bir zorunluluk arz etmediğini göstermektedir; kutsal metindeki uhrevî tehditlere gelince, en azından bunun, çoğunlukla insanların kaba oluşundan dolayı neden ve etki ilişkisi üzerine yapılan hoş mülahazaların verimsiz olacağından kaynaklanmış olabileceği söylenebilir. Bir yandan, pek çok ruh sonsuz acı tasavvuru sayesinde kurtulurken, diğer yandan, bu tasavvurun sayısız suçu önlemede yetersiz olduğu görülmektedir; eğer insanlara karşı merhametli olmak istiyorsak, biraz da kutsal metne karşı merhametli olmalıyız.

Yukarıda işaret ettiğimiz tereddütlere gelince, şu tespitleri ilave etmemiz yerinde olacaktır: Mutlak Gerçeklik ve bunun ilahi boyutlarına ilişkin entelektüel kesinliği çıkış noktası olarak belirlememiz durumunda, bu kesinliğin, ilkesel olarak veya gerçekte bizi Yüce Gerçeklikten alıkoyan her şeyden sakınmamız ve bizi bu Gerçekliğe götüren veya yaklaştıran bütün yolları denememiz gibi iki sonucu -veya belirli ölçüde iki şartı- haiz olduğunu söylemeliyiz; bu her iki sonuç, metafizik kesinliğin birer tamamlayıcı parçasıdır. Sahip olduğumuz kurtuluşun kesinliği Mutlak İyi'nin kesinliğinden başka bir yerde değildir ve bu sadece bizim kurtuluşumuz değil, Mutlak İyi'de kaybolan bütün bir kurtuluşun kesinliğidir.

Gnostik bir dille ifade edecek olursak, üç insan tipinden bahsedilebilir: Kurtulabilen veya azap çekecek olan “psişik”, tabiatı gereği kurtulacak olan “pnömatik” ve son olarak, azap çekmek zorunda olan “hilik”. Şimdi Luther pratik olarak yalnızca üçüncü kategoriyle, teorik olarak ise, bazı düzeltme ve şartların yanı sıra, birinci kategoriyle ilgilenmiş, “pnömatığe” ise asla yer vermemiştir. Aslında ise bir insanda bu kategorilerin hepsi bulunmaktadır; bu noktada önemli olan, bunlardan hangisinin baskın olduğunu görebilmektir. Gerçekte, Tanrı’ya “evet” demenin tabii ki bunun yanı sıra Ondan uzaklaştıran şeylerden sakınma, Ona yaklaştıran şeylere sarılmanın- “pnömatik” tabiata özgü olduğunu ve “aslî günah” ve “kader” söylemlerini bir tarafa bırakarak kurtuluşu temin ettiğini bilmek yeterlidir; neye ilgi duyduğumuz ve neyi benimsediğimiz hariç, gerçekte herhangi bir problem söz konusu değildir.

“Pnömatik”, deyim yerindeyse “kurtarıcı iman”ı tecessüm eden kimsedir ve böylece onun içeriğini, yani “Mesih’in lütfu”nu da tecessüm eder; açıkçası o, günah işlemez, çünkü özü “iman”-dır, dokunduğu her şey altın olur. Bunun olasılığı, her şeyden önce “avatarik” olması bakımından son derece düşüktür, ama sonuçta vardır ve varolmak zorundadır.

Her halükarda, Luther’in, Katoliklerin itiraf ve amel yoluyla kazandıkları iyi vicdan konusunda nasıl davranacağını bilmediği görülmektedir; o, bunu kendi kendini tatmin ve miskinlikle karıştırmaktadır, halbuki Tanrı ve komşu sevgisini kazanmak için bu, gayet olağan ve sağlıklı bir temel sunmaktadır. Şimdi burada asıl olan bu karışıklık değil de Luther’in bundan çıkardığı sonuç ve elde ettiği dürtüdür.

Bizim iyi veya kötü oluşumuzun bilinmesi meselesi, tahmini olarak sorulabilir, çünkü biz akıl sahibi varlıklarız; fakat, Tanrı’nın ölçütlerine sahip olmadığımıza göre, kesin olarak böyle bir soru soramayız; şimdi, bir soruyu cevaplandıramayız demek, o soruyu sorma ihtiyacı hissetmediğimiz anlamına gelir.

İman ve amel konusunda birkaç şey daha ilave etmek durumdayız. Tıpkı Luther'in imanı ahlakî eylemler yerine koyması gibi, Şinran da, ondan çok daha önce ve de dünyanın öbür ucunda, imanı manevi aracın yerine koymuştur: Amida'ya "Saf Toprak"ta doğmak için değil de -çünkü bu "öteki güç"e karşı "kendi gücümüz"e dayanmak olurdu- bize iman bahşetmek suretiyle bizi koruduğu için şükran borcumuzu yerine getirebilmek adına yalvarmalıyız. Şinran'ın tek düşüncesi, kendi meziyetlerimiz sayesinde kurtuluşa ereceğimiz fikrinden kaçınmak veya bunu engellemektir. Burada "şükran" nosyonu, kavrayışın ilk zorunluluğundan vazgeçemeyeceğimizi gizlemeye yönelik bir hüsnü tabiridir; üstelik, eğer iman bizim değilse o zaman kimindir, eğer Amida'nın ise, o zaman onun bize ait olduğu veya ondan yararlandığımızın delili nedir? İki şeyden birisi doğru olmalı: Ya şükran eylemi tercihe dayalıdır ki bu durumda birisinin onsuz da yapabiliyor olması yahut da Amida'ya yalvarmak yerine inanmanın yeterli olması gerekir; ya da tam tersine, şükran eylemi zorunludur ki bu durumda da şükran meselesi ortadan kalkmakta ve bu argümanın, özgür ve sorumlu mahluklar olarak kendisinden kaçamayacağımız tüm eylemlerin belirleyicisi olan "kendi gücümüz"ü gizlemek için tasarlanan bir düzmece olması gerekir.

Kesinlikle belirli bir özgürlüğü ve dolayısıyla da "öz gücümüz"ün imkanını gerektiren insan tabiatını ne Luther ne de Şinran değiştirebilir; fakat Japon mistiği gibi Alman Reformcu da, imanî tecrübe ve bu tecrübeyi besleyen kutsal metne aşkıttı; gerisi hiç önemli değildi. Luther'de bir parça da Eş'arîlik söz konusudur: Arap ilahiyatçı gibi o da aklı imana, özgürlüğü ise Tanrı'nın mutlak bilgisine feda etmiştir. Şimdi eğer bir Eş'arî ve bir Şinran kendi geleneklerinin kabulü üzere birer "ortodoks" olarak görülüyor iseler, o zaman neden Luther'i aynı şekilde değerlendiremeyeceğimizi anlamak son derece güçtür.

Luther, tıpkı Şinran gibi, imanı amellerin yerine koymak suretiyle belirli bir teselli ve özgürleşmeye yol açtığına inanıyordu; ne var ki bu, kendi başına bir manevi mizaç meselesidir. Kimilerine göre bu, daha ziyade nesnel, somut hissedilebilir ve tanım-

lanabilir bir şeyler olan bu kavramların amellerimize dayandırma girişimidir; diğer taraftan ise, birisinin gerçekten imana sahip mi olduğu yoksa yalnızca imanı anlamış mı olduğu sorusu da göz ardı edilecek türden bir soru değildir.

Luther'in düşüncesinde, Şinran'inkinde olduğu gibi, dengeyi yeniden kuran birtakım telafi edici argümanlar bulunmaktadır; o yüzden itirazımızın, söz konusu formülasyonları suiistimal edenler hariç, yalnızca göreceli bir önemi haizdir. Kesin olan tek şey vardır ki o da bu formülasyonların temelini oluşturmaktadır: Dış amellerimizin yokluğunda imanın kurtarıcı olması mümkündür, fakat iman olmaksızın amellerimizin böyle bir özelliğe sahip olması asla düşünülemez.

İnsanoğlu iyi olanı yapma sorumluluğundan kaçamaz, olağan şartlarda iyi olanı yapmanın imkansız olması durumunda bile; fakat asıl mesele, faal olanın Tanrı olduğunu bilmesidir. İyi bir davranış Tanrı'ya aittir, biz sadece ona iştirak ederiz; amellerimizin iyi veya daha iyi oluşu, bu farkındalık sayesinde ne kadar yol almamıza bağlıdır.

* * *

Augustinus'da olduğu kadar Luther'in düşüncesinde de önemli bir yeri haiz olan kader meselesine gelince, esasında bu, belirlenmiş bir imkana başvurma ölçüsünde ontolojik zaruretten başka bir şey değildir. Şimdi, Tanrı bir imkan biçimini yerinden eder ve değiştirebilir, fakat bir imkanı imkansız kılamaz.

Böyle bir kader anlayışı, göreceli ve mümkünle alakadar olması hasebiyle Görecelikte -veya tercihen *Maya*'da da denilebilir- içinde yer almaktadır; ama Mutlaktaki kökü, Zorunluluğa indirgenebilir. Mutlak Varlık, hem Zorunluluğu hem de Özgürlüğü ihtiva eder; ve sonuçta her ikisi de, göreceli ve mümkün Varlık için doğru olanı, yani dünyayı gerektirir; böylece, tıpkı kaderi inkar etmenin yanlış olması gibi, dünyada özgürlüğün imkanı inkar etmek yanlıştır. İnsan tarafından özgürce ortaya konulan bir eylem, farklı bir boyut olarak kaderde zaten vardır; yahut da, bu sefer vurguyu değiştirecek olursak, özgürce yapılan

bir eylemin kaderde varolmasının, görünmez bir şekilde diğer boyuta ait bir görünmez yapı içinde varolması gibi olduğu söylenebilir; buradaki farklılık zaman ve mekan gibidir, şöyle ki zaman, üç uzamsal boyuttan tamamen farklıdır ve sürekli olarak şimdidir. O halde mekan şeylerin ne ise o olmaları ve neredelerse orada bulunmaları anlamında zorunluluğa uygun düşmektedir, zaman ise şeylerin değişebileceği veya hareket edebileceği anlamında özgürlüğe tekabül etmektedir; tüm bunlar salt sembolik, haliyle de dolaylı ve eksik bir analogidir, çünkü gerçekte zorunluluk ve özgürlük her yerde mevcuttur.

Böylelikle tüm bunların sonucunda, amelleri kadere indirgeme ve dolayısıyla da özgürlüklerini inkar etmenin yanlış olduğu kadar ameller üzerindeki takdiri tamamen inkar etme ve dolayısıyla da onlara, yalnızca Tanrı'ya mahsus olan mutlak özgürlük atfetmenin de yanlış olduğu ortaya çıkmaktadır. Buradaki ilke şudur: Böylesi özgürlük her yerde özgürlüktür ve böylesi zorunluluk her yerde zorunluluktur, ama ne var ki Zorunluluk ve Özgürlük Tanrı'da mutlak, dünyada ise görecelidirler, şöyle ki, mümkünlüğe dayalı bir özgürlük unsurunu içinde barındırmayan açık bir zorunluluğun bulunmadığı gibi kader dolayısıyla bir zorunluluk unsurunu içinde barındırmayan açık bir özgürlük de bulunmamaktadır. Eylemlerimizi kadere indirgemek, onlara mutlaklık atfetmek demektir; Mutlağın varlığının yanı sıra eylemlerimizin özgür olduğuna inanmak, onun Özgürlüğünü eylemlere atfetmek demektir. Ontolojik olarak, eylemlerimiz takdir edilmiştir ve Tanrı'dan bağımsız olduğumuza ve Onun İradesinin dışına çıkabileceğimize inanmamak için bunu bilmek zorundayız; fakat pratik olarak, eylemlerimiz özgür ve dolayısıyla da değerlidir, o halde bunu da, eylemde bulunmak ve erdemli olabilmek için bilmek zorundayız.

* * *

Ne var ki, teoloji çerçevesinde karşıtlık yalnızca kader ve özgürlükle sınırlı değildir, burada aynı zamanda iman ve bilgi arasında olmak üzere bir başka karşıtlık daha söz konusudur; söy-

le ki kader adına özgürlüğün reddedilmesi gerektiği veya bunun tersine inananlar olduğu gibi, iman adına bilginin reddedilmesi yahut da tam tersine, rasyonalistler örneğinde olduğu gibi, bilgi olarak kabul ettikleri şey adına imanın reddedilmesi gerektiğine inananlar da vardır. Aslında ise burada, özgürlük ve kader örneğinden daha kuvvetli herhangi bir tezat söz konusu değildir; çünkü eğer bu iki ilke (özgürlük ve kader), bir ve aynı imanın tamamlayıcı boyutlarıysa, aynı durumun, imansız bilgi ve bilgisiz imanın varolamayacağı anlamında bilgi ve iman için de geçerli olması gerekir. Fakat, üstün olan taraf bilgidir: İman dolaylı ve iradî bir bilgi biçimi iken, bilgi kendi kendine yeterlidir ve imanın bir biçimi değildir; halbuki görecelik içerisinde mütalaa edildiğinde bilgi, varoluşsal değil de entelektüel, kalbî değil de zihinsel, bütüncül değil de kısmî olması hasebiyle imanî bir unsura ihtiyaç duymaktadır; başka bir deyişle, tüm metafizik anlayışlar sırf bu yüzden kutsallığı gerektirirler. Nitekim tüm aşkın kesinlikler birtakım ilahî şeyleri de beraberinde getirir, ama belirli bir insanın kazanımı olarak ve yalnızca kesinlik anlamında zorunluluk arz etmezler.

Başka türlü ifade edecek olursak, semitik bir iklimde bilgi ve iman arasındaki karşıtlığa ayrı bir önem verilmiş, ve Görecelik içerisinde birbirinden ayrılmalarının mümkün olmadığı olgusu göz ardı edilerek, bilgiyi hor görme pahasına imanı yüceltme yoluna gidilmiştir. Bilgi gerçeği algılamamanın uygun bir yolu, iman da akıl tarafından tam olarak algılanamayan bir hakikate yönelik irade ve duygu uyumudur; eğer algı yetkin olsaydı, inananın imanını kaybetmesi imkansız olurdu.

Yine de teorik bilgi, yetkin ve sarsılmaz olsa bile, özümseme veya bütünleşme sürecine katkı sağlayan iradî bir unsura her zaman ihtiyaç duyar, çünkü biz “ne isek o olmak” durumundayız; bu faal unsur, buna gerilim unsuru da denilebilir, imandan neşet etmektedir. Tersine, dinî imanda her zaman kendisini belirleyen bir bilgi unsuru bulunmaktadır, çünkü inanılması gereken şeyin bilinmesi zorunludur; dahası, yetkin bir imanda, “imanın saklı meziyetinden” faydalanmak için tüm bilgiden kaçınmak için ne

yaparsak yapalım varlığını engelleyemeyeceğimiz iradî olmayan bir kesinlik unsuru bulunmaktadır.

Bilginin bu gerilim unsurundan tam olarak vazgeçebilmesi yalnızca Tanrı katında mümkündür; imana gelince, onun kut-saldaki (*in divinis*) arketipi Hayat veya Sevgidir; Hayat ve Sevginin herhangi bir dış (*ab extra*) gerekçelendirmeye ihtiyaç duymaksızın varolduğu tek yer Tanrı katıdır. Yanan çalılıktaki “Ben Ben'im” deyimine benzer bir şekilde Aziz Bernard'ın “Seviyorum, çünkü seviyorum” sözü, bu büyüye iştirakin bir sonucu olabilir.

İmana değer katan şey bilgi veya hakikat unsurudur, aksi takdirde, ne kadar inanırsak inanalım, neye inandığımızın hiçbir önemi kalmazdı; imanî yoğunluk, yalnızca hakikat aracılığıyla anlam kazanır. Ve şaşırtıcı da olsa, hakikat ile iyi arasında özgür bir şekilde seçim yapmamızı mümkün kılan şey kaderdir; özgürlük olmayan yerde seçim de olmaz. Kader ise, son tahlilde, tam olarak ne isek odur.

Fakat İlahi Özgürlük, mutlak olan kaderin yanı sıra paradoksal bir şekilde göreceli olan ve belirli bir derecelendirmeye tabi olan başka bir kaderi daha gerektirmektedir. Aynı şekilde İlahi Zorunluluk da, mutlak olan Özgürlüğün yanı sıra göreceli bir özgürlüğü gerektirmektedir; işte bu göreceli özgürlük bizimdir ve dahası, özgürlük dışında başka bir şey olamayacağına göre kendisinden üstün olan zorunluluk çerçevesinde mütalaa edilmek durumundadır.

* * *

İlk dönem Kiliselerinin rahip ve papazların dinî kurumların dışında yer alan dünyevî kesimin üstünde yer alması şeklindeki bir hiyerarşiyi benimsediği gibi, esasında herhangi bir devrimsel niteliği haiz olmayan Luther de, imana sadık bir şekilde yaşayanların bu noktaya erişmeyen veya basitçe buna muktedir olmayanların üstünde yer aldığı bir hiyerarşiyi savunmuştur. O, “özgürlüğü gerektiği gibi kullanmayıp düşüncesizce ona güvenen ve bu yüzden de yasa, öğretim ve uyarılarla idare edilmeleri gere-

kenler” yerine “Tanrı’nın merhamet ve lütfuna sağlam bir şekilde iman edip bildiğini seve seve yapan ve buna muktedir olanları” tercih etmiştir. Buradan çıkan sonuç, onun tercihinin bir tür batınılılığı ihtiva ettiği yönündedir; ona göre, en azından pratik olarak, “Mesih’in kanatları altına sığınmayan bir iman tek başına yeterli değildir”; o halde Mesih, sevgidir.

“Eğer insanların ve meleklerin diliyle konuşsam... Eğer dağları yerinden oynatacak kadar büyük bir imanım olsa, ama sevgim (*charitas, agape*) olmasa, bir hiçim... İşte böylece, kalıcı olan üç şey vardır: İman, ümit ve sevgi. Bunlardan en üstün olanı da sevgidir.” Korintlilere Birinci Mektup’un bu çarpıcı kısmının, Romalılara Mektubunda Havarinin iman yoluyla kurtuluşa ilişkin öğrettikleriyle çatıştığı görülmektedir; bu paradoks nasıl açıklanabilir? Bu soru, bir taraftan, “Tanrı’nın Sevgi olduğu” ve kutsal metinde Tanrı ve komşu sevgisi üzerinde daha fazla durulmasından dolayı sevginin en büyük şey olduğu; diğer taraftan ise, her şeyin anahtarı olması ve en önemlisi kurtarıcı olması hasebiyle imanın her şeyden üstün olduğu şeklinde cevaplandırılabilir. Wittenberg’li mistik bile, ilkel olarak değilse bile pratik olarak imanın daha büyük olduğu, sevginin ise bir o kadar büyük olmasına rağmen Mesih dışında kimse tarafından erişilemez olduğunu söylerdi. Sevginin ne kadar büyük bir şey olduğu Korintlilere Mektuptaki kısımda açıkça ortaya konulmuştur, halbuki Havari “meleklerin dilleri”, “peygamberlik” şefaati, “tüm sır ve bilgilere sahip olma” anlayışı ve “dağları yerinden oynatan” imana çağırır. Romalılara Mektup öğretisine sadık kalan Luther, komşulara yardım etme gibi tabii olarak eriştiğimiz düzeyi hariç sevginin yalnızca dolaylı olarak ve imanda veya iman tarafından gerçekleştirilebileceği sonucuna varmıştır. Kısacası, sevginin her şeyden daha büyük olduğunu iddia etmek, doğrudan kendisini kastettiği anlamına gelmemektedir; kutsal metinden alıntılanan yukarıdaki kısmı, ilk bakışta onunla çelişik görünen, ama gerçekte onu tanımlayan ve daha somut hale getiren bir diğer kısmın ışığında anlamak mümkündür.

Ayrıca, Korintlilere Mektup'un meşhur kısmında semitik biçimlemenin izini sürebiliriz; buradaki imkansızlık noktasına varabilen mübalağa, yukarıda sözü edilen şeyin ihtişamının gösterilmesine hizmet etmektedir; bu, "henoteistik" bir mantıktır, şöyle ki, bir şeye üstün bir özellik atfedilmek istendiği zaman, başka bir şeyin de böyle olmadığını gösterilmesi ihtiyacı doğar. Harfi anlamda ele alacak olursak, imanının dağları yerinden oynattığı birisinin sevgiye sahip olmadığı zaman bir hiç olduğunu ileri sürmek anlamsızdır, çünkü bu kadar güçlü bir iman bir hiç olması düşünülemez, aksi halde bu kadar güçlü olmadığı ortaya çıkar; Luther'in haklı olarak vardığı sonuç, işte budur.²⁶

Bunun yanı sıra Havarinin bir perspektiften diğerine, yani imandan sevgiye geçiş yaptığını da söyleyebiliriz; veya daha ziyade, birbirinden bağımsız olarak her iki hususta zihninde kendilerine yer edinmeyi başarmıştır. Şimdi şöyle bir seçimle yüz yüzeyiz: Bin yıldan daha fazla bir süre bir arada bulunan Katoliklik ve Ortodoksluk sevgiyi öne çıkarırken, Evanjelizm imana vurgu yapmak istemiştir; birinci durumda iman sevginin yanında, ikincisinde ise sevgi iman yanında yer almaktadır. Doğrusu, her iki vurgunun da bir arada var olması gerekir ve nitekim Reformasyon'dan önce genellikle böyleydi; ne var ki, İbrahimî ve dahası da kimi dinginci iman görüşlerinin, mistik kahramanlık ve batıl inançların kol gezdiği Ortaçağ'da uyuşuk kaldığı bir gerçektir.

Sevginin üstünlüğünün delili, yüce Emrin Tanrı ve komşu sevgisi olduğudur; iman üstünlüğünün delili ise, inancın hayırseverlikten daha buyurucu olduğudur; şöyle ki, hayırseverlik olmaksızın Tanrı'ya inanmak, Tanrı'ya inanmaksızın yapılan ha-

26. Ancak yine de onun tüm argümanları bu kadar kesin değildir. Bu vesileyle, tüm iç-çekişmelerde salt "işlevsel" argümanların öne çıktığını ve bunların da kendinde yetersiz olduğunu belirtmeliyiz; sözgelimi, Romalıları Mektup tüm kötülükleri paganın üstüne atmaktadır, halbuki bunları iyi Stoacı veya Neoplatonistlere atfedilemez. Bazı argümanlar, hakikate hizmet etmekten ziyade bir zemin oluşturmayı hedeflemektedir ki bunlar zorunlu olarak iki uçlu bir görünüm sergilemektedir. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

yırseverlikten daha iyidir. Katoliklik sevginin üstünlüğü ve insan özgürlüğü olgusundan hareket etmekte ve çilecilikte gayret gösterilmesini istemektedir; Evanjelizm ise imanın üstünlüğü ve güçsüz oluşumuz olgusundan yola çıkmakta ve güvende sebat edilmesini istemektedir.

Burada aynı zamanda, bizi dinî arketip üzerine yaptığımız mülâhazalara geri götürecek bir analojiye daha değinebiliriz: Vişnuizm, *bhakti* (sevgi ve gerektiğinde kahramanlık) ile *prapatti* (ilahi inayete tam teslimiyet) kavramlarını birbirinden ayırmaktadır; bunlar, inanan kimseler için sunulan iki yoldur. Şimdi sevgi yolu, analojik olarak erken dönem patristik Hıristiyanlığın monastik perspektifiyle, güven veya iman yolu ise Evanjelist yaklaşımla örtüşmektedir; tabii ki analoji bir özdeşlik değildir, ama son tahlilde beslendikleri temel tutum ve dinî arketiplerin aynı noktada birleştikleri görülmektedir.

Sevgi, bir taraftan Tanrı'ya yönelişimiz (arazın Cevhere yönelmesi), diğer taraftan ise “kendimizi” “ötekinde” veya “ötekini” “kendimizde” görme şuurudur; o, aynı zamanda üstümüzde, etrafımızda ve içimizdeki güzellik duygusudur. İman, kalbimizin derinliklerinde taşıdığımız Tanrı ve ölümsüzlük hakikatine “evet” demektir; o, soyut olanı somut olarak görmektir; o, İslamî tabirle söyleyecek olursak, “Tanrı'ya onu görüyormuş gibi ibadet etmektir, sen Onu görmesen de O seni görüyordur”; o, aynı zamanda Tanrı'nın iyiliğini hissetmek ve Onun Merhametine güvenmektir. İmana sahip olan kimse, iyiliğe de sahiptir; sevgiye sahip olan kimse, güzelliğe de sahiptir; ama aynı zamanda her iki kutup da bir diğerini ihtiva etmektedir. Biz aramız, Cevher ise Güzellik, İyilik ve Mutluluktur.

Sevgi ve iman: Her ikisi de eşit ölçüde bilginin kapısıdır; bilgi de iman ve sevginin nedenidir. Sevgi vahdete mütemayıl, iman ise güvene dayalı olması hasebiyle bilgiye (gnosis) açılırlar; sevgi birleşme iradesidir, inanmak ise doğru olanı tanıma ve tanınan şeye dönüşmedir.

Kılıçlarını çekmekle Havariler sebti ihlal etmişlerdir; ama asıl ve dışsal üzerinde üstünlük sahibi olan içsel sebtittir. Aziz Pavlus, “Ruhun arınması” adına “bedenin arınması”nı ortadan kaldırmıştır; Üstat Eckhart’a göre, eğer Tanrı’nın her yerde olduğunu biliyorsak, günlük hayatta ekmek yerken bile Komünyon’u icra etmemiz gerekir. Tüm bunları şu ilkenin ışığında anlayabiliriz: Dışsal araçlar, yalnızca içsel arketiplerine erişimimizi kaybettiğimiz için zaruridir; bir âyîn, lütfun (Mesih’in “dirilik suyu”nun) için bir kaynağının dışsallaştırılmasıdır, öyle ki Vahiy (dışavurum), Aklın dışsal ve makrokozmetik bir ifadesidir. Luther bu ilke ve sırdan kesinlikle habersizdi; ne var ki, onun seçkin iman vurgusu, ruhun lehinde ve bedenın aleyhinde her şeyi içselleştirme eğilimi, âyînleri aslına döndürme gibi tüm çabaları mantıksal ve mistik olarak, az evvel sözünü ettiğimiz içsellik veya içkinlik ilkesini tazammun etmektedir.²⁷

Kuran’da birden fazla *nesh* (hükmün ortadan kaldırılması) örneği söz konusudur: Bir diğeriın hükmünü ortadan kaldıran ayetlerden birisinin anlamı, *nâsih* veya *mensûh* olsun, çoğu durumda ötekinden daha evrensel olmaktadır. Burada kastedilen asıl şey, belirli bir biçimin daha temel bir biçim tarafından her zaman ortadan kaldırılabilceğı gerçeğidir; bir biçim asla salt bir mutlak olamaz, ama, kutsal biçimler bağlamında olduğu gibi, “göreceli mutlak” olabilir. Hinduizm ve Budizm’de biçimsel olandan aslî olana bu (tedricî veya anî) geçiş kabul edilir bir im-

27. O dönemin Hıristiyanlık muhitinde kesinlikle ortaya konulmuş olması gereken bu perspektif esasında yanlış ve etkisiz idiyse, o halde böyle bir iklimde, Gülhaçlılar ve diğeri Lutherci teosofistler bir yana, Jacob Boehme gibi bir ezoteristin yetişmiş olmasını nasıl açıklayabiliriz ki? Dahası, Luther’in kalkanın dış yüzeyinde kalp şeklinde bir gül ve ortasında da bir haç olduğu bilinmektedir ki bu da tesadüften öte bir şey olsa gerek. Bu bağlamda Anglikan ezoteristlerden Platoncu John Smith ve mistik ilahiyatçı William Law’un da adlarını zikredebiliriz; ayrıca, *The Golden Fountain*, *The Prodigal Returns* ve *The Romance of the Soul* gibi eserlerin isimsiz müellifi olan yapayalnız bir yirminci yüzyıl mistiğini de (Lilian Staveland) unutmamalıyız.

kan iken, semitik Batıda böyle bir imkan söz konusu değildir; bidat nosyonu, düzeltmelerin görecelileştirilmesi ve hatta haklı çıkarılmasına meydan vermemektedir; bu, Batı'da olduğu kadar Doğu'da da çoğu durumda doğru olmasının yanı sıra her zaman böyle olmayan bir alternatifizm ruhudur. Nesh ilkesine gelince, ki esasında Luther'in cüretkar sözleri bağlamında buna değinmemiz gerekirdi, burada, manevi bir perspektifin, en azından dolaylı olarak, bir imkan olduğunu göstermek için olağan beklentileri aşacak veya geleneksel kriteriolojinin temel yasalarını ihlal edecek sonuçlar çıkarılabileceğini söyleyebiliriz.

Eğer Luther, Katolikliğin "gelenek"ten anladığı her şeyi reddediyorsa, bunun nedeni, daha önce de değindiğimiz gibi, İncil'de ifade edilen "insanların takdiri" ile ilintili idelerin bir araya gelmesidir; o, yalnızca, kendisi için her şey demek olan kutsal metnin varolmasını ister; metne aşırı bağlılık, Yahudilik ve İslam'da olduğu gibi, Luther'in din anlayışının temelini oluşturmaktadır.

* * *

Skolastik teoloji, kurtuluş ermenin yolunun yalnızca Tanrı'nın tabiatüstü lütfundan değil, aynı zamanda erdem ve amel gibi doğal araçlardan geçebileceği ve geçmesi gerektiğini öğretir. Tanrı'nın lütfunu ortaya koyamayacağımızın -ki aksini de söyleyen olmamıştır- pekala farkında olmasına rağmen, Luther'in, tıpkı gün ışığını görmek için bir kapağı kaldırmanın yeterli olması gibi, bizi bu lütfu mazhar olmaktan alıkoyan engelleri giderebileceğimizin bilincinde olmadığı görülmektedir; buradaki kasıt, yaratılamadığı sürece bir ışığın mucizevî bir şekilde yansıtılmasından ziyade onu görünmez kılan şeyin giderilmesidir.

Belirli eylemlerin mucizevî erdemine inanmanın, yani İlahi İradeyi belirleme gücüne sahipmiş gibi iyi bir eylemin lütfu mazhar olması gerektiğine inanmanın beşerî bir gösteriş olduğu duygusu anlamında Wittenberg'li mistik, "Papa'dan daha çok Katolik"tir; ve bu duygu ona, Mass'ı reddetme gerek-

çesi sunmuştur. Gerçekte kendi davranışlarımız aracılığıyla -ve Tanrı'nın yardımıyla (*Deo juvante*)- İlahi İradeyi belirleyebileceğimize inanmak, Tanrı'nın bizi bunun için yaratmış olmasından dolayı hiçbir şekilde gösterişçi olamaz; bu, kendi ilahiliğimizin olağan ve “tabiatüstü tabii” bir sonucudur; dolayısıyla, kendi eylemlerimizin Tanrı karşısında erdemli olabileceği fikrinde tehlikeli bir unsur bulunmamaktadır. İyi vicdan, olağan bir fenomendir; Tanrı'ya doğru yükselmemizi mümkün kılan uygun bir iklimdir; burada, ikiye bölünmüş olmamız sürece, dünyanın cazibesine kapılma gibi bir şey söz konusu değildir. Tam tersine, haddi zatında ilahi bir zevk olması hasebiyle iyi vicdan, Mutluluğa götüren yoldur.

Lutherçi çağrının temelini oluşturan şey, kendi miskinliğimizin farkında olmanın yanında bir iman vurgusudur. Bu noktadaki tüm sınırlamalar, dolaylı olarak bir anahtar ya da bir sembol işlevi görmektedir; bu sınırlamalar, Merhamet sayesinde kelimelerle anlatılamayacak şekilde telafi edilmiştir; başlangıçtaki acı, son tahlilde dinginleştirici, canlandırıcı ve koruyucu bir sözde mistik iman tecrübesine dönüşmüştür.

* * *

Tüm beşerî amellerin -Adem ve Havva'nın günahının bir sonucu olarak- başta şehvet ve sonrasında gurur olmak üzere günaha bulaşmış olmasından dolayı Tanrı karşısında hiçbir amelin “mazur” görülemeyeceği fikrinin mantıksal temeli, ilahi “Öz” karşısında beşerî “Ben” sınırlaması ve “Öz”ün takdiri olmaksızın “Ben”in kendisini kurtarmasının imkansız oluşuna dayanmaktadır. Analojinin özdeşlik ve teolojinin metafizik olmamasına karşın yine de buluşma noktaları bunların dışında değildir; analoginin bulunduğu yerde özdeşliğin de bulunması istisna yoluyla her zaman mümkündür, tıpkı çakmaktaşıdan kıvılcımın çıkması gibi. Diğer zahirî bölünmeler gibi Hristiyan mezheplerin de manevi bilgi (gnosis) dışında aynı düzeyde olmaları beklenemez; ni tekim bu perspektif, birisi Katoliklik, diğeri ise Evanjelizm çatısı altında olmak üzere bir Üstat Eckhart ve bir Jacob Boehme gi-

bi kimseler tarafından ortaya konulmuştur.²⁸ Eckhart'ın beşerî aklın özündeki *increatus et increabilis* (yaratılmamış ve yaratılamaz) özelliğine dikkat çekmiş ve Boehme'nin aklî bir tabiatın "içsel aydınlamaları"na (*innere Erleuchtungen*) göndermede bulunmuş olmaları, her ikisinin de salt Aklın "içkin aşkınlığını" kavradıklarını göstermektedir. Yine, Eckhart'ın aslî ayrışma ile "tarifsiz Derinlik" arasındaki farkı tesis etmiş ve Boehme'nin Tanrı'yı nesnel ve özgün bir biçimde bilinebilir kılmak için dünyada faal olmasının yanı sıra kökleri Tanrı'da bulunan çelişiklik veya zıtlık ilkesini ortaya koymuş olmaları, her ikisinin de evrensel Görecelik ilkesi olan *Maya*'yı fark edebildiklerinin işaretidir.²⁹

Luther'ci temayüllerle on dördüncü yüzyıl Rhineland, Swabia ve İsviçre'sinde gelişen ve en önemli temsilcilerinin Tauler ve kutlu Suso olduğu "Tanrı dostları" (*die Gottesfreunde*) adlı mistik bir cemiyetin görüşleri arasında da benzerliklerin bulunduğu görülebilir. Tauler -ki Luther kendisinden haberdardı- kendisini Eckhartçı "sükut" öğretisinin (*Gelassenheit*) sözcüsü olarak ilan etmiş ve "amel yoluyla mağfiret" (*Werkgerechtigkeit*) fikrinin yanı sıra dinî şekilcilğe karşı savaş açmıştır.

-
28. Boehme'nin bazı görüşlerinin Luther'ci -veya post-Luther'ci- ortodoksiden uzaklaştığı doğru olmakla birlikte onun bir Katolik olduğu söylenemez; o, Evanjelik Kilisesi'nde yaşamış ve bir aziz olarak ölmüştür. Aynı zamanda, Boehme'nin de kendisinden etkilendiği, Hermetizm'e yakın ve simyacıların *solve et coagula* (çöz ve birleştir) ilkesine dayanan "spajirik tıbbın" kurucusu olan Gülhaçlı teosofist, mistik ve hekim Paracelsus'u da zikredebiliriz. Böylesi seçkin bir dahinin, eğer gerçekten hermetikse neden Evanjelizm'i seçmiş olduğu açıklanamaz. Boehme'ye gelince, kimi Kilise Babaları gibi onun antropolojisinin de, ilk düşüşü beden biçiminde gören bir tür antiseksüalite ve ahlakileştirilmiş püritanizmden muaf olmadığını belirtmek gerekir; halbuki, sözgelimi Hindu öğretisi, beşerî teomorfizmin seksüel yönlerini ciddi bir şekilde dikkate alır.
29. Teolojide, salt akıl Kutsal Ruh nosyonunun nesnelleştirilmesi, *Maya* ise takdir nosyonunun zamansallaştırılması yoluyla kavranılmaktadır; Kutsal Ruh aydınlatır, yüceltir ve coşturur, takdir ise mahlukatın ve eşyanın sınırlarını çizerek ne ise o olmalarını sağlar.

Evanjelik Kilisesi'nin kutlu insanlarından birisi olan Terstee-
gen'e³⁰ göre, "gerçek teosofların tamamı -ki Havariler dönemin-
den sonra bildiğimiz pek fazla isim yoktur- mistikti, ama tüm mis-
tiklerin teosof olduklarını söylemek güçtür; teosoflar, ilahi hida-
yet altındaki ruhlarının (akılları değil), ilahiliğin tüm derinlikle-
rini keşfettiği ve yanılmaz nüfuzları sayesinde böylesi harikala-
rı bildiği kimselerdir."³¹

Katolik, Ortodoks veya Evanjelik zahiriliğin söylemediği ya
da söyleyemediği şey, Pavlusçu veya kutsal metindeki imanî gi-
zemin, esasında ruhsal bilgi (gnosis) gizeminden başka bir şey
olmadığıdır: öyle ki sonuncu, ilkin arketip ve temelini oluşturu-
maktadır. İmanın kurtarıcı olması, aklı bilginin kurtarıcı oluşun-
dan kaynaklanmaktadır; aşkın olması bakımından bu bilgi içkin
veya içkin olması bakımından da aşkındır. Lutherci teosoflar,
iman çatısı altındaki gnostiklerdi ve çoğu metafizikçi sufi de bil-
giyi esas alarak imana vurgu yapmıştır; şüphesiz ki bilgi olmadan
da iman olabilir, ama iman olmadan bilgi olamaz. Ruh, salt akıl-
la uyum sağlamaksızın da Tanrı'ya gidebilir, ama akıl, ruha hu-
zur ve hayat vermeksizin ve ondan imanı talep etmeksizin ken-
disini ortaya koyamaz.

30. *Kurzer Bericht von der Mystik* adlı bir bahiste.

31. Teosof Angelus Silesius, ezoterizminden dolayı sürülmüş olmasaydı, muhtemelen Luther Kilisesini terk etmeyecekti; her halükarda, Bernardcı mistisizmin onun ruhsal kabiliyetine daha uygun olduğu görülmektedir. Bu, yalnızca Krişna'yı düşünmek için tüm kitaplarını yakan büyük bir Advaitacı Sri Çaitanya'yı akla getirmektedir; bu vesileyle, ortodoks olarak kabul edilen bu bhakta'nın, amelleri değil de iman ve sevgiyi öne çıkarabilmek adına brahman ve kast ritüellerini reddettiğini belirtmeliyiz.

İKİ TABİATIN SIRRI

Hristiyanlık tarihinin en tuhaf hadiselerinden birisi, kursesiz bir dinî lider olan Papa I. Honorius'un, yalnızca Mesih'in ikili iradesi konusunda mütereddit olmasından ötürü İstanbul'da yapılan VI. Ekümenik Konsil tarafından Kilise'den dışlanmasıdır. Papa'nın ölümünden yüz elli yıl gibi bir süre sonra toplanan ikinci İznik Ekümenik Konsili, aforozun onaylanması ve I. Honorius isminin lanetliler arasında anılmasının uygun ve zorunlu olduğu kararına vardı.

Söz konusu meselenin karmaşıklığının bilincinde olan birisi için bu dışlama mantıksal açıdan çok şaşırtıcı görünmektedir. Kimine göre Mesih'in iki iradesi vardır, çünkü o, "gerçek insan ve gerçek Tanrı"dır; kimine göre ise, I. Honorius'un dediği gibi, Mesih'in beşerî iradesi ilahi iradesine karşı gelemeyeceği için bu iki irade de aynı şeydir. Genel olarak konuşacak olursak, Mesih'in ilkesel olarak iki, ama gerçekte tek irade sahibi olduğunu söyleyebiliriz; diğer ihtimalden kasıt, iki dairenin kesişim tasavvuru olabilir, şöyle ki, eğer iki oransız tabiatından do-

layı Mesih'in *a priori* olarak iki ayrı iradeye sahip olması inkar edilemeyecekse, bunu, iki dairenin kesişimi şeklindeki geometrik sembolizmde olduğu gibi, iki iradenin kaynaştığı bir şahsiyet alanı olarak düşünebiliriz.

İkili irade konusunda söylenecek tek şey, bunun iki farklı tabiatı gerektiren bir durum olduğudur; eğer Mesih'in hem insan hem de Tanrı olduğu doğruysa, o halde iki şeyin, yani tabiatının ikiliği ve birliğinin inkar edilemez olması gerekir. Ortodoksluk ve Katolikliğe karşı Mesih'in tabiatının yalnızca birleşmesini kabul eden Monofizitleri mazur göremeyiz, ama aynı zamanda bakış açılarının açık bir şekilde yanlış olduğunu da söyleyemeyiz; bu görüş, Monofizit argümanı Tanrı-insan tabiatının belirli bir yönüne uygulayan Monotelitlerin de işine gelmektedir. Monofizitlerin gerekçesi, paradoksal bir şekilde, Katolik cevher değişimi öğretisine (transubstantialism) dayanmaktadır: Nitekim, Mesih hakkındaki dogmatik tutum, yani onun "gerçek insan ve gerçek Tanrı" olması, Evkarist şekle pekala uyarlanabilir; şöyle ki, ilahiliğinden taviz vermeksizin Evkarist'in "gerçek ekme ve gerçek Beden" veya "gerçek şarap ve gerçek Kan" olduğu eşit ölçüde kabul edilebilir. Ekmeğin yalnızca bir görüntü olduğunu söylemek, Mesih'in yalnızca görünürde bir insan, aslında ise Tanrı olduğunu benimseyen Monofizitlerin Evkarist öğretisine başvurmak demektir; aynı şekilde, Katolik öğretilerde Mesih'in "gerçek insan" olması, onu "gerçek Tanrı" olmaktan alıkoymaz, o halde benzer bir şekilde, yaratılmış ve Yaratılmamış olan iki şeyin oransız oluşu gibi, Mesih'in bedensel varlığının, ilahi tabiatını önleyemediği kadar Evkarist'in unsurlarının fiziksel gerçekliğinin de ilahiliklerini önleyememesinden dolayı, "gerçek ekme"nin de "gerçek Beden" olabilmesi gerekir.

Şaşırtıcı görünse de, Monofizitizm'in ve bunun sonucu olarak cevher değişimi öğretisinin esasında yanlış olmadığını bir daha tekrar etmek durumundayız ki bunun da nedeni şudur: Mesih'in beşerî yönünün ilahi tabiatın bir aracı olduğunu kabul etmek, bu yönün bir taraftan gerçek insan, diğer taraftan ise sıradan insanların beşeriliğinden farklı olduğunu söylemek anlamına

gelir; belirli bir anlamda ve *a priori olarak* İlahi Mevcudiyet'in beşerî tabiatı başkalaştırması veya cevherini değiştirmesi gibi; bu durumda artık Mesih'in bedeni, dünyevî hayatın izlerini taşımasına rağmen kutsallık kazanır. Aynı şey Evkarist için de doğrudur: Bir açıdan "gerçek ekmek" ve "gerçek şarap" iken, diğer yandan, buna karşı olmamakla birlikte, sıradan anlamının ötesinde bir şeydir; metafizik olarak, bunun yalnızca bir "görüntü" olduğunu söylemek zorunda değiliz, ama teolojik ve dolayısıyla da tek boyutlu -"planimetrik" de diyebiliriz- alternatifler açısından bakacak olursak, bunun gerçekliğini inkar etmenin şüphesiz ki Evkarist aşkınlığını kalıcı ve etkin bir şekilde onaylamanın tek aracı olduğu görülmektedir. Bu, öğretinin uzun vadede "iki uçlu bir kılıca" dönüşmesini engelleyememiştir ki bunun zararları yalnızca ezoterik hakikat, yani kelimenin eski ve doğru anlamıyla "teosofya" yoluyla bertaraf edilebilir.

İlahiyatçıların ekmek ve şarabı, tabîi cevherler olarak, İlahi Mevcudiyet açısından değerli bulmadıkları görülmektedir ve bu duyarlık, burada pek alakasız olmayan Nyssa'lı Aziz Gregorius'un bir savını akla getirmektedir. Helenistler¹, dünyevî bedenlerin zaaf ve katışıklığından dolayı Enkarnasyonun Tanrı'ya yakıştırılamayacağını düşünmüşlerdir; buna cevap olarak Aziz Gregorius, Tanrı'ya yakıştırılamayacak olan şeyin bedensel varlık değil de günah olduğunu dile getirmiştir. Yunanlılar buna aslî günah ve düşüşün sonucu olarak bedensel ıstırapların da günahın değersizliği ve yol açtığı şeylere katıldıkları şeklinde bir karşılık verebilirlerdi ki Nyssa'lı Piskopos'un buna da cevabı hazırды: İnsan bedeniyle, asıl ve dolayısıyla ilahi varlık arasındaki uygunluğun ispatı, kutsal katmana ait olan ve aşkınlığını ilk önce Yunanlıların kabul ettiği Aklın aslî bir tabiata sahip olmasıdır. Ke-

-
1. Buradaki kastımız, Helenizm, daha doğrusu Helenist geleneğinin savunucularıdır ki daha ziyade manevi değerleriyle ilgili olduğumuzdan dolayı bunları "pagan" olarak adlandıramayız, yoksa "Helenist" sözcüğü genelde ya Antikçağın Helenleşmiş Yahudileri ya da Yunan dili ve edebiyatına aşina bilginler anlamında kullanılmaktadır.

sin olan şu ki, yaratılmış ve yaratılmamış şeklindeki iki katman arasında herhangi bir ortak ölçüt ve nihaî sebebi ne olursa olsun Tanrının mevcudiyetine karşı gelebilecek hiçbir tabîî şey bulunmamaktadır.

* * *

Önceden uyarılmayan bir okuyucu, Kuran’da Hz. İsa’nın “yakın kılınanlardan” (*mukarrabûn*) ve “sâlihlerden” birisi olduğunu (Al-i İmran, 45-46) okuduğunda, hemen şöyle bir serzenişte bulunabilir: Nereden bakarsak bakalım, Hz. İsa’nın Tanrı’ya “yakın kılınmasından” doğal bir şey olamaz, Tanrı’ya peygamberler değil de kim yakın olacak? – yine aynı nedenle, Hz. İsa’nın “sâlih” olması gayet olağan bir durumdur. Aslında ise bunlar, Mesih’in ikili tabiatına ilişkin Hıristiyan sava üstü kapalı bir şekilde göndermede bulunan genellemeden ziyade eksilti ifadelerdir; genelde Kuran, bir şeyden bahsederken, kesin olarak ifade etmediği ve daha etkili olabilmesi için bilinmesi gereken belirli bir bakış açısını üstü kapalı bir şekilde dile getirir. İslam, kendi tarzında ve perspektifi doğrultusunda, Hz. İsa’nın “gerçek insan ve gerçek Tanrı” olduğunu beyan etmenin yollarını aramaktadır: Bu insanın tabiatını dolaysız bir şekilde tarif etmek için, Kuran, “insan” yerine “sâlih” sözcüğünü, hiçbir insanın Tanrı olmadığını belirtme gibi bir amacından dolayı da Hıristiyanların Mesih’in “ilahi tabiatı” olarak adlandırdığı hususu ifade eden “yakın kılınma” ibaresini kullanmaktadır, çünkü bu ibare, İslam’ın bir insana atfedebileceği en yüce makamı dile getirmektedir.

Mamafih, Mesih’in ikili tabiatı şu ayette son derece açık ve kesin bir dille ifade edilmiştir: Meryem oğlu İsa Mesih Allah’ın resulüdür, Allah’ın Meryem’e ulaştırdığı kelimesidir ve O’ndan bir ruhtur” (Nisa, 171). İsmet ve bekaret kavramlarını kabul etmek suretiyle İslam, kendi tarzında, Hz. İsa’nın ilahi tabiatını onaylamış bulunmaktadır;² ama bu tarzın bir de ilahî olanla be-

2. Bir hadise göre, Ademoğlundan Meryem ve oğlu İsa hariç doğduğu vakit şeytanın dürtüp de ağlatmadığı kimse yoktur.

şerî olanı birbirinden ayırma gibi bir temel şartı söz konusudur ve dolayısıyla İslam için Mesih fenomeni, yalnızca mutlak bilgi sahibinin emrindedir.

* * *

İki Konsil tarafından özel olarak I Honorius'un, genel olarak da Monofizit ve Monotelitlerin dışlanması meselesi, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, mantıksal açıdan şaşırtıcı görünmektedir: Buradaki mantık sözcüğü belirli bir duruma matuftur, yoksa zahiri bakış açısından böylesi bir eksik ve uygunsuz formülasyonun bir suç olarak görülmesinde şaşırtıcı bir şey yoktur;³ ki tüm bunlar, buradaki söz konusu alanın, yapay ve belirsiz seçenekler üzerinde durmaksızın bakış açılarının etkileşimini mümkün kılan salt ve dolayısıyla da tarafsız bilgi alanından farklı bir şey olduğunu göstermeye hizmet etmektedir. Ne var ki, değişken ve ayrışmaya müsait olan teolojik ihtimamların kendinde sabit olan dogmalarla karıştırılmaması gerekir; bu ihtimamlar, dogmatik sistemlerin görünümünü üstlenebilir, ama bu sistemler, içerisinde belirli bir tarzdan öte bir şey olmadıkları diğer sistemlerden daha olasıdır; bunlar, üst *upaya*'ya, yani dinin kendisine erişmeyi hedefleyen alt *upaya*'lar ("kurtarıcı ılgım" veya "manevi araç") olarak adlandırılabilir. Şimdi, bu Budist kav-

-
3. I. Honorius'un aforoz edilişi, onun yalnızca bir bid'atçı olarak değil, dogmatik ve ahlaki anlamda mutlak yetkinin (*ex cathedra*) ilanına rağmen, Kilise tarafından suçlanan bir Papa olarak da algılandığını göstermektedir; muhtemelen bu, I. Honorius'un sadece otoriteye karşı suç işlemiş olduğu gerekçesiyle reddedilecektir; ama bu durumda, aleyhindeki dışlanma gerekçeleri kilise yasaları açısından anlaşılır olamaz. Sonuçta, ilkesel olarak, mutlak yetki ilanını öne çıkarmaksızın, hiçbir şey bir Papa'yı, Kiliseyi tahrip etmekten alıkoyamaz; büyük teologlar, bir Papa'nın bid'at ile suçlanabileceğini kabul etmişlerdi ve bunlara göre asıl mesele, bid'atçı bir Papa'nın sırf bu yüzden mi yoksa kilise yasalarına göre mi azledileceğine karar vermektir. Ama böyle bir imkan, ki I. Honorius için asla geçerli değildir, yalnızca yirminci yüzyılın yol açtığı olağandışı şartlar altında gerçekleşebilirdi; ayrıca, seçim şartları göz önüne alındığında böyle bir Papa'nın meşru bir Papa olup olmayacağı meselesi da geçerliliğini korumaktadır.

ramda vücut bulan “alt hakikat” veya “göreceli hata” anlayışını dikkate almak durumundayız; bu, “tam övgü” değil de “Merhamet aracılığıyla müsamaha” anlamına gelmektedir. Çünkü insanoğlu bir biçimdir ve biçimlere muhtaçtır; ama o aynı zamanda ve her şeyden önce, din veya hikmetin ona açıklaması gereken Öz’e muhtaçtır; dolayısıyla, insanoğlunun ihtiyacı, “Öz’ün bir biçimi” veya “Boşluğun tecessümü” (*Şunyamurti*) şeklinde özetlenebilir. Eğer biçim bir taraftan Öz’ün bir devamı ise, diğer taraftan da, hem zahirî *upaya*’nın anlam belirsizliğini hem de batınîliğin, birisinin dogmatik *upaya*’yı pekiştirdiği, diğerinin ise kendisiyle çelişecek kadar ondan bağımsız olduğu şeklindeki iki yönünü açıklayan Öz’ün bir çelişkisidir. Batınîliğin kendisinin de bir tür biçimsel düzen olduğu şeklindeki iddiaya gelince, burada, batınîliğin kesinlikle bunun farkında ve kendi biçiminin arazının ötesine geçme çabası içinde olduğunu, zahirîliğin ise tamamıyla ve aşırı derecede kendi biçimiyle özdeşleştiğini belirtmek gerekir.

Tüm bu söylenenler, ortodoksi ile gözle görülebilir ve dolayısıyla da dışsal bid’at arasındaki sınır çizgisinin psikolojik veya ahlaki imkan, etnik veya kültürel kökenlerin prensiplerine göre çizildiğini ortaya koymaktadır; daha kesin bir ifadeyle, temel *upaya*, bütüncül hakikati sembolizmi aracılığıyla yayar, ama bunu teoloji olan alt *uyapa* aracılığıyla yapması zorunlu değildir; bütüncül hakikat açısından bakacak olursak, teolojinin göreceliği, Hıristiyanlık ikliminde daha ziyade samimi bir itirafı beraberinde getiren “teolojik gelişme” nosyonuyla kanıtlanmıştır.⁴ Tüm teolojilerin bir şekilde çok daha derin kavrayışlara yol açtığı doğrudur, fakat bu derinliğe teolojinin genel ve resmi öğretileri üzerinden ulaşmak mümkün değildir.

Teolojinin en büyük sözcülerinin, kutsanmış bile olsalar, yüce hikmete götüren tüm yollara hakim olduklarına inanmak cid-

4. Şöyle ki, ya teolojik gelişme söz konusudur ki bu durumda teoloji çok fazla önemli değildir; ya da teoloji önemlidir ki bu durumda da herhangi bir teolojik gelişmeden bahsedemeyiz.

di bir yanılgı olurdu;⁵ onlar İnayetin birer aracıcıları ve belirli sınırları aşmamakla mükelleftirler; onların işlevi, tam tersine, dolaylı veya dolaysız bir şekilde Kutsal tarafından murat edilen bir perspektif doğrultusunda söz konusu sınırları tanımlamaktır. “Dolaysız” şekilden kastımız, Kutsal’ın, kimi beşerî yetiler tarafından istenen veya ihtiyaç duyulan bir sınırlamaya müsamaha ettiği durumlardır; bu, Doğu ve Batı Kiliseleri arasında yaşanan ve genelde tek-tarafli⁶ çoğu ayrılık ve farklılıkları açıklamaktadır. Bu farklılaşmaların bir kısmı aşırı ve hatta anlamsız görülebilir, ama dikkatle incelendiği zaman kaçınılmaz ve kimi anlayışların kendilerini ifade edebilmeleri açısından uygun bir ortam olduğu ortaya çıkmaktadır. Ne var ki bu uygunluk, mutlak değildir ve teologların etkilerini öngöremedikleri yanlış görüşlerle temas yoluyla uzun bir tarihsel süreç içerisinde gün yüzüne çıkan teolojik partikülerizm içinde saklı kimi tehlikelerden koruma gücünden yoksundur.

Meselenin temel öğelerini göz önüne aldığımızda, semitik dogmatizmlerin ve bu kabilden Ramanuca Vişnuizmi sınıfındaki Hindu Darşanaları’nın, zorunlu olarak iradecilik ve bireyseliğe ve dolayısıyla da antropomorfizmin ahlakileştirilmesine götüren kahramanlığın öne çıktığı destansı görünümünden doğduğunu söy-

-
5. Böylece, kimilerinin metafiziğe karşı olarak kullanmaya çalıştığı “azizlerin hikmeti”, dil sürçmesinden başka bir şey değildir; Ecclesiasticus hikmeti, sonuçta Upanişadlar ile tutulamaz. Bu bağlamda, çok temel Semitik kutsal metinlerin Vedanta ile aynı öneme sahip olmasının nedeninin, söz konusu metinlerin özel bir şekilde entelektüel bir kesime yönelik olmasından ziyade toplumsal ruhun imkanlarını hesaba katma ve değişik türden tepkileri önleme yükümlülüğü anlamında bir işlevi icra etmesi olduğunu belirtmek gerekir. Buna ilaveten, sözelimi, az veya çok günahkarlara hitap ettiği görülen İncil gibi kutsal bir kitabın, esasında günahkar olmaları bakımından herkese hitap ettiğini ve sonuçta günah nosyonuna dayalı geniş imkanlar sunduğunu söylemeliyiz. Kutsal dil, her şeyden önce belirli kişilere yönelik olsa dahi, sonuçta herkese hitap etmektedir.
 6. Çünkü yenilik ruhu Latinlere özgüdür, bu da esasında papalıkla zararlık arasındaki paradoksal uyumsuzlıktan kaynaklanmaktadır.

leyebiliriz.⁷ İşte bu tavırdan dolayı veya bu tavrın sonucunda dışlayıcı dogmalar⁸ belirginleşmekte söz konusu tavır veya algılama biçiminin *upaya*'nın “hammaddesi” olarak Tanrı için erişilebilir olduğunu ima eden ilgili teolojiler çözümlüvermektedir; fakat, zorunlu ve şartsız tabiatı üzere dinin bir bütün ve mutlak sınırların belirlenmesinin Tanrı için sorgulanamaz oluşundan dolayı, tanım gereği dinî fenomen, kutsal sanat dahil tüm düşünsel açılımlara uygun yetilerce destek bulan batınî fenomeni içermektedir.

Savaş ve kahramanlık motiflerine dayalı belli başlı bir zihniyet, daha ziyade teolojik dalgalanmalar ve akabinde yaşanan Mesih'in tabiatı ve Teslis'in yapısı gibi temel ihtilafları⁹ açıklamaktadır, tıpkı Helenizm yanlısı erken dönem teologların idrak eksikliği ve hoşgörüsüzlük gibi kısıtlılıklarının yanı sıra metafizik ve sırlarını açıklaması gibi. Yunan geleneğinin bağrındaki ayrışmayı meydana getiren de işte böyle bir zihniyet olsa gerek, bir tarafta

-
7. Ramanuca'nın bir *kşatriya* değil de bir *brahmana* oluşu sorun değildir, çünkü tüm kastlar, belirli eğilimlerinden dolayı her bir kast içerisinde yer almakta ve kendisini tekrarlamaktadır; şöyle ki bir *kşatriya brahmana*'sı, bireysel olarak bir *brahmana kşatriya*'sıyla eşdeğerdir. Ayrıca, tüm insanî topluluklar, spekülatif düşünceyle ilişkisi olmayan bir düşünce biçimi meydana getirmektedir; daha da önemlisi ve şaşırtıcı olan, bu düşünce biçiminin -muhakkak ki bir Hindu buna *şudra* zihniyeti derdi- sözde “yeni teoloji”yi tamamen belirlemesi ve bunun esasını ve gizemini oluşturmastır.
 8. Buradaki sıfat, bir geneleme olarak görülemez, çünkü farklı formülasyonları dışlama ihtiyacı hissetmeksizin bile metafizik bir aksiyomun kendisi pratik olarak dogmatik bir karaktere sahiptir. Fakat, şartlı karakterlerinin *a priori* olarak kabul edildiği kimi metafizik aksiyomlar da söz konusudur: Böylece, Yaratıcı Akıl içerisinde yer alan arketipler, kozmik açılımlarından daha gerçek, ama İlâhi Öz bakımından da bir o kadar hayaldirler; belirli Hindu İlâhları, dogmatik olarak ihlal edilemezler, ne var ki geçerliliklerini ortadan kaldıracak şekilde *Paramatma* karşısında sıfırlanabilir veya daha ziyade onun içinde kaybolabilir.
 9. Aynı sebep-sonuç ilişkisinin tüm iklimler için geçerli olduğunu belirtmemiz gerekir, öyle ki hatta Hindistan bile bir istisna oluşturmaktadır; Vişnuizm yanlıları arasındaki tartışmalar tam da bu noktaya işaret etmektedir.

Orfik ve Pisagorcu geleneğe özgü *brahmana* ruhunu temsil eden Platon,¹⁰ diğer tarafta ise belirli noktalarda merkezden uzaklaşan ve tehlikeli bir şekilde fenomen, eylem, deney ve spekülasyonlara açık olan bir metafizik formüle eden Stragira'lı Aristo.¹¹

I. Honorius örneğinden hareketle dile getirilen bu genel perspektifin ardından tekrar asıl konumuza dönebiliriz.

* * *

Mesih'in iki tabiatı meselesi, nihaî olarak göreceli ile Mutlak arasındaki ilişkiye kadar geriye götürülebilir: Eğer Mesih göreceliğe nüfuz etmiş Mutlak ise, buradan çıkan sonuç, yalnızca görecelinin Mutlaklığa dönüşünün zorunlu olduğu değil, aynı zamanda ve öncelikli olarak göreceli olanın Mutlak tarafından da önceden kavranılmış olabileceği gerçeğidir; bu, beşerî düzeyde yalnızca Mesih -yahut da Avatara- değil, aynı zamanda ve *a priori* olarak, bizi Vahiy ile Akıl arasındaki tamamlayıcılığa götüren içkin akıl biçiminde tezahür eden Yaratılmamış Söz'ün anlamını ortaya koymaktadır. Beşerî dünyada tezahür eden Mutlak, hem Hakikat hem de Mevcudiyet, ya da tamamlayıcısını dışlamaksızın bu öğelerden birisi veya ötekisidir. Hıristiyanlıkta öncelik; doğrudan insanoğlunun iradî yönüne vurgu yapması sebebiyle "Mevcudiyet" ögesine aittir; diğer havzalarda ise, farklı yol ve düzeylerin yanı sıra belirleyici olan "Hakikat" ögesidir.

Mümkün derecede açık olmak gerekirse, şu ilkedен taviz verilmemesi kaçınılmazdır: Böylesi Mutlak ile görecelik ara-

10. Klasik dönem ve tekrar ortaya çıktığı Rönesans çağında destansı ve dolayısıyla da *kşatriya* tarzı lusiferyanizm'in entelektüel ve sanatsal ayrışmalarının açık örneklerini görmekteyiz. Fakat bu, asla aklımızdaki ayrışma tarzı değildir, çünkü burada konuştuğumuz şey, Kutsal için olağan ve erişilebilir tezahürlerdir, aksi takdirde iradeci ve duygusal *upaya*'lardan söz açmanın bir anlamı kalmazdı.

11. Bu vesileyle, pek çok zaafın yanı sıra gerçekdışı Katoliklik idealizmi, Latin ve Germen zihniyetlerinin sebebiyet verdiği barışmaz ayrışmalar gibi tepkileri içinde barındıran modern dünyanın sorumluluğunun Aristoculuğa ait olduğunu ifade etmeliyiz; tüm bu zaafaların ortak noktası, Yunan bilimciliği ve lâdinî zihniyettir.

sında herhangi bir ilişkinin imkanı söz konusu değildir; çünkü bir ilişkinin varolabilmesi için, Mutlak'ta göreceli ve görecelide mutlak bir şeylerin bulunması gerekir. Başka bir deyişle, âlemin Tanrı'dan ayrı bir şey olduğu kabul edilecekse, o zaman bu ayrılığın Tanrı'nın kendisinde önceden varolduğunu da kabul etmek gerekir ki bu da, onun mahiyetindeki Birliğin -ki bunu asla sorgulayamayız- dereceli olduğu anlamına gelir. Bu kutsal (*in divinis*) kutuplaşmayı kabul etmemek, âlemin varlığını nedensiz bırakmak veya iki ayrı gerçeklik, yani Tanrı ve âlem-den oluşan iki ayrı "Tanrı'nın" varlığını benimsemek anlamına gelmektedir. Çünkü ya âlem Tanrı'dan hareketle açıklanabilir; ki bu da Tanrı'nın ön bilgisi ve yaratma fiilini ve dolayısıyla da göreceliği gerektirmektedir; ya da Tanrı'da herhangi bir görecelik söz konusu değildir ki bu da âlemi açıklanmaz kılmakta ve onu Tanrı'yla eşit bir konuma yerleştirmektedir. Burada bir kez daha, âlemin nedeni olan İlahi Göreceliğin, âlemle ilintili Mutlak anlamına geldiğinin altını çizmek gerekir; bu bağlamda, teologların kimi zaman mutlaklığı ilahi olarak telakki etmelerinde haklılık payı yok değildir; mutlaklık, onlara göre, ilahiliğinin bir sinonimidir.

Bir kere daha tekrar etmek pahasına olsa dahi, Mutlağın âlemde -sözgelimi, Mesih biçiminde- varolduğunu kabul etmenin aynı zamanda göreceli olanın da Tanrı'da -Söz biçiminde- varolduğunun kabul edildiği, Tanrı'da göreceliğin bulunduğunu inkar etmenin ise ona yaratma, vahyette ve kurtarma gibi vasıfların atfedilmesi anlamına geldiğini ifade etmeliyiz; çünkü böylesi Mutlak, ne yaratır, ne vahyeder, ne de kurtarır. İlahi ilkelere göreceliğine yönelik kabullerin reddinde, mutlak ile yücenin birbirinden ayırt edilemediği görülmektedir: Nitekim, ilahi olan tapınmaya layık olduğu için bazı kimseler Tanrı'yı "mutlak anlamda mutlak" olarak değerlendirme temayülü içindeler. Şimdi tabii ki ibadet edilmeye layık olan yalnızca Tanrı'dır; fakat bunun nedeni göreceliğe sahip olmamasından ziyade -ki bu durumda zaten erişilemez olurdu- âlemdeki görecelikle ilişkisinin mutlak oluşundan kaynaklanmaktadır.

Mutlakla göreceli arasındaki bu karşıtlık savının, bu iki terim arasındaki bağdaşmazlık ilkesini hesaba katmadığı ileri sürülebilir. Ne var ki bu ilkeyi savunacak birisinin yalnızca İlahi İlke dahilinde göreceliğin imkanını inkar etmesi tek başına yeterli değildir; aynı zamanda Yaratıcı İlke ile Mutlağın irtibatını kesmesi gerekir ki bu da bizi, *Paramatma* ile *Maya* arasında seçim yapmaya ve sonra da bu bağdaşmazlığın bir sonucu olan *Maya*'nın *Paramatma* tarafından yok edilmesine götürecektir. Bir ikinci olmaksızın Gerçeğin Bir'e indirgenmesi, âleme ilişkin şartsız ve tek-biçimli gerçeklik anlayışına şiddetle tutunmalarından dolayı kutsal göreceliği reddedenlerin istemediği bir şeydir; gerçek âlemin üstünde “mutlak anlamda mutlak” Tanrı anlayışı hasebiyle, aşkına ait hiçbir şeyi feda etmeksizin “her iki ayaklarını da yere sağlam basmak” peşindeler. Gerçekte ise âlem, yalnızca içseldir ve bu nedenle de Tanrının düşsel boyutudur; âlem, İlahi Sonsuzluğun kendisinde bulunan Tanrı'nın, Tanrı'dan öte bir şey olması imkanını sunabilmesi için, zıtlık, hareket ve yoksunluğu gerektiren bir tavır içerisinde ilahi nitelikleri yansıtmaktadır.

ASSISI'Lİ AZİZ FRANCESCO'YA GÖRE MANEVÎ ERDEMLER

L*audes* (İlahiler) adlı eserinde Assisi'li Aziz Francesco, “en iyi şekilde kutsal Bakire’nin süslendiği ve tüm kutsal ruhların süslenmesi gerektiği (*Laude delle virtu delle quali fu adornata la Santissima Vergine, e deve esserne l’anima santa*)” erdemleri methetmektedir. Birisi Hz. Meryem’e diğeri ise ruha olmak üzere bu iki gönderme son derece derin ve kusursuz bir anlamı haizdir: Gerçekten de Hz. Meryem, yetkin ruhun prototipidir; o, iffeti, idraki, bereketi ve güzelliğinin yanı sıra tüm erdemlerin en seçkinleriyle donanmış kar gibi beyaz, billur gibi şeffaf tabiatıyla kendisinde evrensel ruhu tecessüm etmektedir.

Aziz Francesco’nun *İlahiler*’inde selamlayarak terennüm ettiği (*dio vi salvi*) ilk erdem “Kraliçe Hikmeti”tir, hemen sonrasında ise “kutsal kardeşi Saf Basitlik” yer almaktadır. Hikmet ile basitlik arasındaki bu bağlantı, aslî bir hakikati ihtiva etmektedir: Bu, basitliği yetkin hikmetin ölçütü olarak görmemizi sağlamakta ve böylece, hikmetin zorunlu bir boyutu ve bir ölçüde gayesi haline gelmektedir. Basitlik “ruhun miskinliği”nden öte bir şey değildir ve aziz bunu “Gerçek Mutluluk”unda şöyle açıklamaktadır:

“Dua ve sorumluluklarında sebat eden ve vücutlarını türlü çile ve acılara maruz bırakan pek çok insan vardır, ama aleyhlerinde bir söz sarf edildiğinde ya da belirli makamlardan azledildiklerinde hemen darılır ve üzürlüler. Bu tür insanların ruhunda miskinlikten eser yoktur, çünkü ruhu miskin olan insanlar kendilerinden nefret eder (yani bencillikten ve günahın sonucu olan katı kalplilikten nefret ederler) ve yalnızca kendilerine acı çektiren ve yüzlerine vuranları severler (yani yalnızca, Tanrı’dan uzaklaştıran ve günahkar tabiatın bencil temayülleri karşış gelen ilahi işlevi haiz gerçekliği severler).” O halde, basitlik, ruhun bencil tepkilerini önemsememektir, soğukkanlılıktır ve “zorunlu olan tek şey” üzerine yoğunlaşmaktır. Bilgi, bir bütün olabilmek için, bir şekilde her türlü beşerî kalıba uymak ve haliyle de duygulara karşış ilgisizlikten beslenmek durumundadır; çünkü duyguların amacı, hakikati engellemektir. Tanrı’ya sadakatin göstergesi, dünyadan feragat etmektir; fakat buradaki “dünya” asla bizi çevreleyen ve Kutsal’ın hakikat ve güzelliğini aksettiren kainat değil de -ki pek çok ilahisinin yanı sıra özellikle *Güneş İlahisi*, Aziz Francesco’nun Tanrı’yı tabiatıta görebildiğinin açık bir ispatıdır- bilakis fani şeylerle kurduğumuz duygusal bağıdır.

Son olarak, azizin “basitlik” ile birlikte kullandığı “saflık” (*vostra santa sorella la pura semplicita*) üzerine de biraz durmamız gerekir. Duygulardan uzak bir ruh, “saf” bir ruhtur; fakat tabiatı gereğı bu saflığın hayat şartlarından feragat etme anlamına gelmediğı çok açıktır; burada kastedilen şey, ruhun Tanrı’ya erişmeyi engelleyen bencil ve gösterişçi temayülllerinden uzaklaşmaktır. “Saf basitlik” mertebesindeki ruh, tabiatının altındaki şeylerin belirleyiciliğinden kurtulmuş ve kirliliklerinden arınmış olması hasebiyle İlahi Mevcudiyet’in bir haznesidir; Hz. Meryem’in “saf” ve “mutlak lütuf” oluşunun yanı sıra Söz’ü almaya hazır hale gelmesinin nedeni de işte budur: O, bütün kutsal ruhların modeli ve dahası, yokluğu durumunda ne ilahi vahyin ne de Tanrı’ya dönüşün mümkün olabileceğı kutsiyetin bizzat kendisidir.

“Kraliçe Hikmeti” ve “kutsal kardeşi Saf Basitlik”ten sonra “kutsal Bayanın Yoksunluğu ve kutsal kardeşi Alçakgönüllülük,” bunun ardından ise “kutsal Bayanın Hayırseverliği ve kutsal kardeşi İtaat” gelmektedir.

Yoksunluk, dışa yansısın veya yansımasın, esasında bir feragattir (basitlik örneğinde olduğu gibi, aslî olandan değil de zahirî şeylerden vazgeçmedir); Aziz Francesco gibi Aziz Louis de feragat etmişti, fakat kral olması hasebiyle, ne saraydan ne de ailesinden vazgeçebilirdi. Bu yoksunlukla alçakgönüllülük arasındaki bağlantı da çok önemlidir: gerçekten dünyadan feragat eden birisi aynı zamanda kendisinden de feragat etmiş olmaktadır, bunları birbirinden ayır düşünmek imkansızdır.

Aynı şey hayırseverlik ve itaat için de geçerlidir: Tanrı'yı dünyadaki bütün şeylerden çok daha fazla seven birisi, bu sevginin ışığında en az kendisi kadar komşusunu da sevmek durumundadır; çünkü komşu sevgisi, Tanrı sevgisinin olmazsa olmaz (*sine qua non*) bir ölçütüdür ve ancak bu durumda manevi kazanımlar geçici kazanımların önüne geçebilir; bunun gerçekleşmesi sonucunda hayırsever birisi aynı zamanda itaatkar olmaktadır, başka bir ifadeyle, diğerlerinin ilgisine itaat etme, İlahi İrade'ye itaat etmek demektir.

Şimdi, bu erdemler öğretisinin anlaşılmasında son derece önemli bir yorumunda Aziz Francesco şöyle der: “Yeryüzünde, sizlerden (erdemlerden) yalnızca birisine sahip olan kimse yoktur; diğerlerini rencide etmeden birisine sahip olmak, zaten hepsine sahip olmak demektir; yine bunlardan yalnızca birisini ihlal etmek, hiçbirisine sahip olmamak ve hepsini ihlal etmek demektir.”

İlerleyen safhalarda *İlahiler*, farklı erdemlerin nasıl anlaşılması gerektiğini ilişkin ayrıntılı bilgiler sunmaktadır: “Bu erdemlerin her birisi suç ve günahların yol açtığı zaafı giderir. Kutsal hikmet, Şeytanın tüm tuzaklarını (kötülüğü def etmek suretiyle) boşa çıkarır. Saf kutsal basitlik, bu dünyanın ve bedenin hikmetini önler (Aziz Pavlus'un dile getirmiş olduğu bu “beden hikmeti”

ifadesinden kasıt, cahil ve katılaşmış zihinlerin üstünkörü muhakemeleri ve daha da bazı uzak görüşlülerin akılcı ve kurnaz düşünceleridir). Kutsal yoksunluk, hırs, açgözlülük ve bu dünyaya bağlılığı engeller (bu dünyaya bağlılık aynı zamanda aşırılığı da beraberinde getirir). Kutsal alçakgönüllülük, gurur ve dünyevîlikten kurtarır (insanlar olduklarının üstünde görünmez ve eşya da yapay değerinden soyutlanır). Kutsal hayırseverlik, şeytanın ve bedenın türlü ayartmalarının (birincisi etkin ve huzur bozucu, ikincisi ise edilgen ve doğaldır, tıpkı fesatla zaaf arasındaki farklılıkta olduğu gibi) yanı sıra tüm ıstıraplardan (ruhun doğal bencilliği üzerine kurulu dünyevî korkulardan) korur. Kutsal itaat, bedenın (duygu ve ihtiyaçlara dayalı dünyevî ilgilerin kaynağı durumundaki) tüm arzu ve isteklerini mağlup eder ve bedenın (dünyadan uzaklaşma anlamında) bir zillet konumuna yerleşmesini temin eder ki bu durumda artık beden, ruha ve kardeşine (birincisi Tanrı, ikincisi ise dolaylı ilahi işlevi haiz komşudur) teslim olur ve dünyadaki tüm canlılara, yalnızca insanlara değil, aynı zamanda vahşi veya evcil olsun tüm hayvanlara (“komşu” anlayışı, insanı çevreleyen tüm varlıkları kapsar) itaat eder, çünkü bu her şeyden yüce olan Tanrı sevgisinin bir gereğidir (çünkü kutsal vazgeçiş, ilahi koruma altındadır).”

“Erdemlerin Etkileri” adlı özdeyişlerinde Aziz Francesco şöyle der: “Gerçek hayırseverlik ve gerçek hikmetin bulunduğu yerde asla korku ve cehalet bulunmaz”; yoksunluğa gelince ise, ki burada bunu ruhun yoksunluğundan ayırmak gerekir, şunları ekler: “Yoksunluk ile mutluluğun bulunduğu yerde ne hırs ne da açgözlülük bulunur.” Gerçekten de, lüzumsuz uğraşı ve türlü hırsların bulunmaması durumunda kalbin katılaşması veya aşırılığı yol açan herhangi bir duygudan bahsedemeyiz. Mutlulukla yoksunluk hep yan yanadır; çünkü yoksunluk, mutluluğun meydana çıkmasını engelleyen tüm sınırlamalardan kurtulmak demektir.

Assisi’li Aziz Francesco, Rabb’in Duası üzerine yorumunda Tanrı sevgisini şöyle tanımlamaktadır: “Gökte olduğu gibi yeryüzünde de Senin istediğin olsun: Öyle ki tüm kalbimizle Seni sevelim, durmaksızın Seni düşünelim (buradaki düşünceden kasıt

bir tür münazara değil de kalbin dolaysız ve sezgisel bir “hatırlaması”dır), tüm aklımızla Sana yönelip her şeyde Senin lütfunu görebilelim (iradî tutum), ruh ve bedenimizin tüm gücüyle (duyusal yetiler) Senin sevgine hizmet edelim (tüm beşerî tutumların imkanının bir araya gelmesi); ve öyle ki aynı güçle kendimiz kadar komşularımızı da sevelim, gücümüz yettiği kadar onları Senin sevgine yönlendirelim, neşe ve kederlerine ortak olalım ve sanki bizden birisiymiş gibi, hiç kimsenin kalbini kırmayalım.”

Yukarıdaki yorum içerisinde komşu sevgisi tanımı özellikle önemlidir: Gücümüz yettiği kadar (tüm yeteneklerimiz ve bu yeteneklerimizin elverdiği uğraşlar sayesinde) onları Tanrı sevgisine yönlendirelim; dolayısıyla tüm hayırseverlik tezahürleri, belirli bir yönelimle çelişmeksizin eşyanın künhüne varan ve böylece bizde olduğu kadar komşularımızın da özündeki ilahiliğe doku-nabilen bu temel hayırseverliğe tâbidir.

Kalp sevgisi, gördüğümüz gibi, “durmaksızın Seni düşünmek”tir: “Tanrı’nın zikredildiği yerde,” der Aziz Francesco, “ne korku ne de sefahat olur.” Tefekkür ile huzur arasındaki bu bağlantı çok önemlidir, çünkü “barış” her zaman “gnosis” ile bir arada olagelmıştır; Hesikast gelenegindeki “kutsal dinginlik”, Yunanlı bir Kilise Babasının dediği gibi, “tüm hareketlerini etkisiz hale getiren akıl”dan öte bir şey değildir; başka bir deyişle, tüm duygulanımlardan arınmış ve değişmez Nur’u kabul etmeye hazır hale gelmiş kalbî tefekkür, ruha ebedî dinginliği telkin etmektedir.



İKİNCİ BÖLÜM

ARA SORUNLAR

HAKİKAT VE MEVCUDİYET

Mutlak'ın kurtarıcı Tezahürü ya Hakikat ya da Mevcudiyet'tir, ama asla yalnızca bunlardan birisi değildir. Çünkü Hakikat olması bakımından Mevcudiyet'i, Mevcudiyet olması bakımından da Hakikat'i ihtiva etmektedir. Tüm teofanilerin ikili tabiatı böyledir; haliyle, Mesih de esasında İlâhi Mevcudiyet'in bir tezahürüdür, ama aynı zamanda da Hakikat'tir; "Ben Yol, Hakikat ve Hayat'ım." İster Mevcudiyet isterse de Hakikat olsun, Mutlak'ın bir Tezahürü olma dışında Mutlak'a yaklaşmanın başka bir yolu yoktur.

Hristiyanlık'ta Mevcudiyet ögesi, Hakikat ögesinden önde gelmektedir; ilk öge, Hakikat'in Mesih olgusuyla özdeşleşmesi anlamında ikinci ögeyi kendi içinde eritmektedir; Hristiyanlığın Hakikati, Mesih'in Tanrı olduğu görüşüdür. Teslis öğretisi buradan doğmuştur ve eğer Hristiyanlığın çıkış noktası Hakikat ögesi, yani İslam'da olduğu gibi, semitik zahirîliğin imkanları dahilinde,¹ Tanrı'nın kendisini Tek Gerçek ola-

1. Bu şart, kaderci ve iradeci perspektifinden dolayı teolojik bakış açısının belirli bir düalizmden kurtulamayacağı anlamına gelmektedir.

rak takdim ettiği bir Mutlak öğretisi olsaydı, Teslis asla anlaşılamazdı.

İslam, o halde, iradeye yer vermesinin yanı sıra kurtarıcı olanın mutlak Hakikat olduğu aksiyomuna dayanmaktadır; bu perspektifin zahirî sınırlaması gereği, kurtarıcı olan Mevcudiyet değil, yalnızca Hakikat'tir. Hıristiyanlık ise, tam tersine, kurtarıcı olanın İlahi Mevcudiyet olduğu aksiyomuna dayanmaktadır; buradaki zahirî sınırlama, bir taraftan yalnızca belirli bir Mevcudiyet'in kurtarıcı olduğu, öte taraftan ise kendinde Hakikat ögesi² değil de yalnızca Mevcudiyet ögesinin kurtarıcı olabileceği yönündeki kesin inançtır.

Mutlak'ın Hakikati olması hasebiyle, İslam'daki Hakikat'in kurtarıcı olduğunu söylemek, Hakikat'e ilişkin aklî olduğu kadar iradî ve duygusal tüm öncüllerin çıkarılması ve bir bütün olarak kabul edilmesi demektir. İlahi Sevgi'nin Mevcudiyeti olması hasebiyle de Hıristiyanlık'taki Mevcudiyet'in kurtarıcı olduğunu söylemek, âyinsel olarak bu Mevcudiyet'in şeklini almak ve kendini İlahi Sevgi'ye teslim etmek demektir. Genel olarak bir tespitte bulunmak gerekirse şöyle bir taslak çizilebilir: Bir Hıristiyan önce sevmeli, sonra istemeli ve daha da sonra, Tanrı sevgisinin bir sonucu olarak, mümkün olması durumunda bilmek zorundadır; İslam'da ise birisi önce bilmeli, sonra istemeli ve daha da sonra, Tanrı'nın bilgisinin bir sonucu olarak, mümkün olması durumunda sevmelidir.

* * *

A priori veya zahirî açıdan Hıristiyanlık'taki Hakikat ögesi, daha önce de söylediğimiz gibi, Mesih'in Tanrı olduğu ve yalnızca Mesih'in Tanrı olduğu aksiyomudur; ama *a posteriori* veya batınî açıdan Mesihî Hakikat, bir yandan Mutlak'ın tüm Tezahürlerinin Mutlak ile özdeş olduğu, öte yandan ise bu Tezahürün hem aşkın hem de içkin olduğu anlamına gelmektedir. Me-

-
2. İslam'daki kurtarıcı Hakikat, bir olgudan ziyade Mutlak ile ilintili olması bakımından herhangi bir hakikat değil, kendinde Hakikat'tir.

sih, aşkın olması hasebiyle üstümüzde, içkin olması hasebiyle de içimizdedir; o, hem akıl hem de sevgi olan Kalp'tir. Kalbin içine girmek, Mesih'i keşfetmektir veya Mesih'i keşfetmek, kalbin içine girmektir; Mesih, makrokozmosun Kalbi, Akıl ise mikrokozmosun Mesih'idir. "Tanrı İnsan oldu ki insan da Tanrı olabilsin": "Öz Kalp oldu ki Kalp de Öz olabilsin"; bu yüzdendir ki "Göklerin hükümrânlığı içinizdedir."

İslam ve Hıristiyanlığın buluştuğu nokta, işte bu bilgidir (gnosis), çünkü Aklın etkin ve feyzî işlevinin öne çıkarılması durumunda Kalp içkin Kuran veya içkin Peygamber olacaktır. Bu demektir ki İslam'da Mevcudiyet ögesi, bir yandan Kuran, öte yandan da Peygamber tarafından temsil edilmektedir; bu Mevcudiyet ögesi, ki İslam'da çıkış noktasını Hakikat ögesi oluşturmaktadır, evkaristik anlamda Kuran ile³ ve aynı zamanda, "ezelî bir norm"dan (fıtrat) başka bir şey olmayan Muhammedî surete girmek yoluyla da Peygamber ile özdeşleşmektir. Bu surete girmek için, Peygamber'in öğrettiği davranış kurallarının ve sözlerinin bir mecmuu olan Sünnet'e tâbi olmak gerekir. Şimdi bu kurallar "dikey" olduğu kadar "yatay"dır, manevî hayatla olduğu kadar maddi ve toplumsal hayatla da ilgilidir.

Kuran da aynı zamanda hem Hakikat hem de Mevcudiyet'tir; yalnızca tek Hakikatin varlığını savunan öğretisi bakımından Hakikat'tir, ama gerçek bir ibadet olan Zikrin temelini oluşturan teofanik ve âyînsel niteliği bakımından da Mevcudiyet'tir.

* * *

Eğer Hıristiyanlar için Mesih, gerçek Mevcudiyet veya Tanrının hakikî Mevcudiyeti olması anlamında Mevcudiyetin Hakikati ise, Müslümanlar için de Peygamber, tam tersine, Hakikat'in Mevcudiyeti'dir, çünkü o, salt veya bütün bir Hakikati tek başına temsil etmektedir. Bu, Müslümanlar nezdinde Hz. Muhammed'in neden peygamberlerin en büyüğü olduğunu da açıkla-

3. Tüm hayatını Kuran tilavetine adayan Müslümanlar olduğu gibi, onu anlamadan okuyan Arap-olmayan Müslümanlar da vardır.

maktadır. Müslümanlara göre, Peygamber Hakikat'tır; halbuki Hıristiyanlara göre Hakikat, Tanrı-İnsan zıtlığının bir sonucudur.

Müslümanlara göre kurtarıcı olan, yalnızca Mutlak'ın Hakikati'dir: Bu nedenle, tüm yönleriyle Hıristiyanlık'taki Mevcudiyet ögesinin değerini düşürme temayülü taşırlar; Hıristiyanlar ise, yalnızca Mevcudiyet'in ve özellikle belirli bir Mevcudiyet'in kurtarıcı gücüne inandıkları için her türlü "Platonizm"i ve dolayısıyla da Hakikat'in kurtarıcılığını değersizleştirme ve hatta reddetme çabası içindeler.

İslam'da Hz. Muhammed'in üstünlüğü, ki en azından temel bir şekilde dahi olsa bunun mantıksal nedenini üzerinde durduk, Hz. Muhammed'i önceleyen dışavurumların değerini düşürme eğilimini de beraberinde getirmiştir. Burada bu konuyu açma nedenimiz, Kuran tefsirlerinin yanı sıra bazı Sufî çalışmalarda⁴ da görülmesi ve hatta belirli hadislerde⁵ yer almış olmasıdır. Şimdi, kimi Batılı müsteşriklerin fevri çıkışlarının önüne geçmek adına, bunun, aslında Budistlerin *upaya*⁶ dedikleri bir durum olduğunu ifade edebilir ve dolayısıyla bu durumu, mantıksal olarak ortaya koydukları dinî aksiyomla uyumlu olmamasının yanı sıra kendi sembolik ve dolaylı hakikati tarafından gerekçelendirilmiş savunmacı bir tutum olarak görebiliriz.

Öte yandan, Mesih ve Bakire konusundaki kimi yanıltıcı görüşlere gelince, bu noktada, bir taraftan tüm zahirî tutumların diğer herhangi bir dinî perspektife karşı kendisini koruma ihtiyacı duymasını, diğer taraftan ise özellikle İslam'ın Hıristiyanî antropoteizme karşı takındığı tavrı hesaba katmak gerekir. "Tanrının

-
4. Sözelimi, İbn Arabî'nin *Füsus'ul-Hikem*'inde bunun örneklerine rastlamak mümkündür.
 5. Bunlar sahih değilse bile inkar edilemeyecek kadar yaygınlık kazanmışlardır.
 6. *Upaya*, Kutsal'ın ruhları ikna etmek için kullandığı "çıkarıcı araç"tır; ruhlar gerçekten uzak oldukları için araç da, öğreti, yöntem ve dinlerin çeşitliliği veya daha ziyade zıt yönlerinin ortaya çıktığı gerçek dışı veya hayali bir şekil almak zorundadır.

Anası” gibi bir ifade, aşkın bir içkin yaratılmışa atfen metafizik açıdan mantıklı bir eksiltidir; ama bunun yanı sıra zahirî düzeyde ve cüretliliğini ya da ihtiyatsızlığını telafi edebilecek değişmez yorumların yokluğunda, bu ifadenin Mutlak’ın metafiziğinin gölgesinde kaldığı, yani Tanrı’nın mutlaklığına dair aracı ve faal şu-urumuzun bir zafiyeti anlamına geldiği de inkar edilemez; çünkü, ya bu fenomen Tanrı’dır ki bu durumda onun anası olmaz ve bu bir çelişkidir, ya da O’nun bir anası vardır ki o halde bu Tanrı değildir.⁷ Müslümanların söylemek istediği şey, Mutlak’ı bu kadar küçük görmemiz bizim de göreceliği bir o kadar küçük gördüğümüz anlamına gelmeyeceğidir; bunu ise yalnızca Mutlak ve O’nun ihtişamı namına böyle yapmaktalar.⁸

Müslümanlar, Hz. İsa’nın bakire bir anadan doğmuş olması gerçeğinden uygunsuz sonuçların çıkarılmasından şikayetçiler; onlar aynı zamanda Hz. İdris, Hz. Musa ve Hz. İlyas’ın göğe yükseltilmelerinin de Hristiyanlar için anlamsız olduğunu söyleyebilirler, çünkü tek Kurtarıcı’nın gelişine kadar bu zatların Patriklerin gözünde herhangi bir değeri haiz değildir. Eğer Mevcudiyet ögesinin sakıncalı görülen yönleri pahasına Aşkın’ın vurgulanması anlamında Müslümanların Hakikat ögesi lehinde istedikleri ölçüde ileri gidebilecekleri görüşü savunulacak olursa, o zaman Hristiyanların da Aşkın’ın belirli metafizik sonuçları ve

7. Tabii ki bu çelişki yalnızca literal anlamda geçerlidir ki zahirî düzeydeki açıklamalardan kasıt da zaten literal anlamlardır.

8. Bir hadise göre, kıyamet günü Güneş ve Ay, insanların kendilerine tapmış olmasından dolayı cehenneme atılacaklardır; bu görüş, daha önce değişik vesilelerle fenomenlerin metafizik saydamlığı olarak adlandırdığımız şeye dayanan Hindu ve tüm diğer mitolojik veya “pagan” perspektiflerle taban tabana zıttır. Ne var ki bu ilkenin pek çok yanlış kullanıma yol açabileceğini de göz ardı etmemek gerekir; buradaki kastımız, bir küfür olan putperestlik veya ritüeller düzeyinde belirli mihracelerin ilahlaştırılması şeklindeki basit bir yanlış anlama değildir. İslamî ikonoklast tepkinin asıl hedefinin tüm yönleriyle putperestlik olmasının yanı sıra, aynı zamanda, İçkin ile Aşkın’ın çekişmesi söz konusu olduğunda Aşkın adına İçkin’e de karşı çıkmaktadır; işte bu kısıtlı temayülleri aşabilecek tek şey batıniliktir.

böylece Hakikat ögesine zarar verme pahasına Mevcudiyet ögesi lehinde pek çok özgürlüklere sahip olması da yadsınmamalıdır; dolayısıyla her halükarda, genel anlamıyla *upaya*'nın, ilk bakışta aşırı görünen, ama son tahlilde açıklanabilen ve beşerî tabiatın belirli olgularınca gerekçelendirilebilen haklara sahip olduğunu kabul etmek durumundayız.

Özetle, Hıristiyanlarla Müslümanlar⁹ arasındaki yanlış anlaşılmalara, esasında Hıristiyanların Kutsal'ı Hakikat, Müslümanların ise Hakikat'i Kutsal olarak görmelerinden kaynaklanmaktadır.

* * *

Hakikat ögesi üzerine İslamî vurguyu şu şekilde tasvir edebiliriz: İbrahimî anlamda bir monoteizm Hakikat ögesine dayanmaktadır, çünkü kurtarıcı olan tek olan Tanrı'nın Hakikati'dir; bu demektir ki kurtuluşa ermenin tek yolu, herhangi bir başka şey değil de yalnızca İman, daha doğrusu samimi bir İmandır. Hıristiyanlığa gelince ise, buradaki perspektif, temelde İlahi Tezahür, yani Tanrı anlayışını önemli ölçüde şekillendiren bir teofani tarafından belirlenmekte ve bu Tezahür, bir kurban ve sevgi maneviyatına yol açmaktadır; bu antropoteizm ve bunun bir sonucu olan tesliscilik (trinitarianism), kesinlikle pek çok manevî imkanlar arasında bir imkandır, ama yukarıdaki türden bir Monoteizm değildir.

Şimdi, böylesi bir salt Monoteizmi temsil eden İslam, mantıksal olarak Hıristiyanlığı, Monoteizmin çağrısını hakkıyla ortaya koymamak ve bunu başka bir çağrı, yani İlahi Tezahür ile değiştirmekle itham etmektedir; İslam aynı şekilde, öncelikli olarak Monoteizmi millîleştirmesi, ikinci olarak ise nübüvveti tekeline alması sebebiyle Yahudiliği de suçlamaktadır. Muhakkak ki Musevîlik ve Hıristiyanlık özünde ortodokstur, ne var ki, tıpkı İslam'ın yaptığı gibi, söz konusu Monoteizmin temel, karakteristik ve evrensel çağrısı olunca, bunun bir önemi kalmamaktadır.

* * *

9. Yahut da, zorunlu şart ve ayrıntılarla birlikte Hıristiyanlarla Platoncular arasında.

Teofanik “Hakikat” ve “Mevcudiyet” nosyonları, bizi Amizizm’e ait iki benzer nosyona götürmektedir; bunlardan birisi “şahsî güç”, diğeri ise “gayri şahsî güç”tür (Japonca *ciriki* ve *tarikî*).¹⁰ İlk güç, sahip olduğu kurtarıcı yeti noktasında akıl ve iradenin önceden düşündüğü ve gerekli şartlar sağlandığında devreye girebilen bir şeydir; bu durumda insan, aklı ve çabalarıyla kendisini en azından görülebilir şeylerden kurtarabilir, çünkü metafizik olarak aydınlatıcı ve kurtarıcı olan bu güç, esasında bir araç olan bireyin idrakinin ötesindedir. İkinci güç ise bize değil de “Öteki”ne ait ve bu nedenle de “gayri şahsî”dir; bu noktada insanoğlu Lütuf aracılığıyla kurtuluşa ermektedir, fakat bu, beşerî tabiatın imkanları doğrultusunda söz konusu kurtuluşa kendi kavrayışının bir payı olmadığı anlamına gelmez.

Hakikat ögesine ait olan Akıl, esasında “şahsî güç” ile ilintilidir ve bu da *Zen* anlamı taşımaktadır. Lütuf ve dolayısıyla da Mevcudiyet ögesine ait olan İman, tam tersine, “gayri şahsî güç”e bağımlıdır ki bu da aşkın ve kurtarıcı Mevcudiyet’e dayanan *Codo* anlamı taşımaktadır. Eşyanın tabiatı gereği, Hakikat ögesi ya da içkin Akıl, öznel olarak göz önüne alındığında, bizi aşan ve bizi belirleyen bir Mevcudiyet ögesinin gerçekleşmesine yol açmaktadır; öte yandan Mevcudiyet ögesi ise, bizi kurtuluşa erdirmek için, iman ve sonuçta akıl ve “Hakikat” ögesine başvurmaktadır.¹¹

Bu iki gücün (*ciriki* ve *tarikî*) pratik yorumlanışından bir uzaklaşma şu noktada ortaya çıkabilir. Gerçek ortodoksiye dair ve fakat aynı zamanda da *upaya* göreceliği ile ilintili olan bir düzeydeki herhangi bir serzenişi dile getirme arzusunda olmaksızın, bir taraftan *tarikî* ve bir *Codo*’nun tüm izlerinden vazgeçiş ortaya koyan, diğer taraftan ise *ciriki*’yi büsbütün göz ardı et-

10. Yahut da *şodo-mon* “Kutsal Yol okulu” ve *Codo-mon* “Saf Toprak okulu.”

11. Tıpkı karşı karşıya gelen iki kutbun bir taraftan bir karşıtlığını gösteren, diğer taraftan ise kutupların birbirine dönüşebilirliğini simgeleyen bir biçime sahip Taoizm’deki *Yin Yang* öğretisinde olduğu gibi.

meyi amaçlayan bir *Zen* totaliterciliğinde birtakım aşırılıkların bulunuşu duygusuna kapılmanın imkanı bulunmamaktadır. Muhakkak ki insanoğlu “kendi kendisini kurtarabilir”, fakat kutsal bir Gücün, haliyle de bir “gayri şahsî gücün” böylesi bir çabayı kutsaması zorunludur; ve muhakkak ki kendisini yalnızca Rahmet’in kollarına bırakmak suretiyle de insanoğlunun kurtuluşu ermesi mümkündür, fakat bu teslimiyet de belirli ölçüde şahsî bir kıpırdanışa muhtaçtır, nitekim “şahsî güce” ait herhangi bir belirtinin bulunmayışı, beşerî tabiatla çalışmaktadır. Aşırı *tariki*’nin önde gelen bir ismi olan Şinran’ın takipçileri, imanla bütünleşen dua eyleminin de bir kurtuluş vesilesi olabileceği yönündeki görüşü dolayısıyla Şinran’ın üstadı olan Honen’i bile kimi zaman eleştirmekten çekinmemişlerdir; onlara göre, kurtarıcı olan bizzat imanın kendisidir, dua ise şükran belirtisinden öte bir şey değildir. Dolayısıyla, Şinran, yolu daha basit hale getirmeye çalıştıkça daha da zorlaştırmıştır; çünkü eğer her şey eylemlerimizin dışında bizzat imanın kendisine dayanmakta ise, o zaman imanın temeli veya psikolojik içeriği daha bir tutarsız hale dönüşmektedir; başka bir deyişle, bir insanın mutlak anlamda kendisinden bir şey istemeyen bir Rahmet’e inanması çok zor olsa gerek. Honen’e göre ise, tam tersine, imanı daha kolay ulaşırlı ve güçlü bir hale getirmesi ve böylece “Saf Toprak”ta doğmanın temel şartını yerine getirmesi dolayısıyla eylemlerimiz, imana ilişkin sıhhatin nesnel bir güvencesini sağlamaktadır; bu bakış açısı, Rahmet’e olan güvenimize gölge düşürmenin çok ötesinde, ilaveten etkin bir mutluluk öğesini daha zorunlu kılmaktadır. Bundan başka, burada eleştirdiğimiz şey, Şinran’ın gerçek savından ziyade, onun takipçilerinin, belirli bir mantıksal ve duygusal totalitercilik bakış açısından şüphesiz ki çok da çarpıcı olmamakla birlikte uygun ve tutarlı bir tutum olarak görülen Honen’in savına yönelik eleştirilerinde sergiledikleri duruştur.¹²

-
12. Burada kimin haklı olup olmadığı çok da önemli değildir. Her halükarda Şinran, basit bir şekilde, bir önceki konumuna zarar vermeksizin özünde kabul edilebilir olan Arnidizm’in doktrinel vurgusunu de-

Budizm *a priori* olarak, yani bir biçimsel şema içerisinde kendisini “şahsî güc”e uygun bir yol şeklinde takdim eder ve böylece, aydınlanma ve kurtulmanın içkin bir gücü olarak “Hakikat” ögesine dayanır; *a posteriori* olarak ve temel çizgisinden taviz vermeksizin, “gayri şahsî güc”e uygun bir yolun imkanını ortaya koyar ve dolayısıyla da, rahmet ve kurtuluşun aşkın bir gücü olarak “Mevcudiyet” ögesine dayanır. Budist dışavurum, birisi genel diğer ise özel olmak üzere ve ikincisinin birincisinde saklı bulunduğu iki ilke sunar: Öncelikli olarak *Bodhi* ağacı altındaki genç Gautama’nın temsil ettiği kişisel çabaları öne çıkaran kurtuluş ilkesi, sonra ise Gautama’nın sağladığı *Buda* konumundaki kurtarıcı güce bağlı kurtuluş ilkesi. Her şeyden önce Gautama, kendi örneğinde bize yolu gösterir; Buda olduktan sonra ise bu yolu tebliğ eder ve kendi şahsında Budalığı¹³ yaymaya başlar ki bunu da “Saf Toprak” sutraları biçiminde, ya da daha kesin olarak, aslında kendisi olan ve dünyevî tezahürü temsil eden Buda Amitabha’nın kurtarıcı İsmi biçiminde yapar. Buda Amitabha böylelikle Logos’un kendisi olarak görülür, halbuki tarihî Buda özdeşlik hakkı dolayısıyla Logos’u ortaya çıkaran herhangisi bir kahindir. Gautama veya Şakya-Muni, Buda’ya dönüşen ve nasıl böyle olunacağını gösteren bireydir, Amitabha ise her şey gücü yeten Rahmet’in cazibesindeki ezeli ve dolayısıyla da varlık öncesi Budalık’tır.

Başka türlü ifade edecek olursak; Hakikat ögesine uygun olan yol, Buda’nın aydınlatıcı gerçekleşmesine etkin olarak iş-

giştirmiştir. Aksini düşünmek, “teolojik gelişme” yanılgısına düşmek demektir. Sonuçta, tüm söylem eylemlerin ötesinde üç mümkün yol bulunmaktadır: “şahsî güc”ün üstünlüğü, “gayri şahsî güc”ün üstünlüğü ve bu ikisi arasındaki denge.

13. Budalık, aynı zamanda “Yasa’nın Cismi” (*Dharma-kaya*) şeklinde de temsil edilmektedir; mutlak Buda *Dharma* ilkesiyle özdeşleşirken, dünyevî Buda ise teofanik Mevcudiyet şeklindeki Yasa olmaktadır. Benzer bir şekilde, Peygamber’in ruhu da, Hz. Ayşe’ye göre, Kuran ile ya da daha kesin olarak Kuran’ın “beşeri özü” ile, yani Arap hususiyetiyle özdeşir.

tirak etmektedir, Mevcudiyet öğesine uygun olan yol ise aynı gerçekleşmenin ölçülemez boyutlarına iştirak etmektedir. İnana kimse, bir taraftan Bodhisattva Şakya-Muni örneğini taklit eder ki bu da Theravada'cılarının ve aynı zamanda *Mahayana* ekolü içindeki *Zen* yandaşları ve Bodhidarma şakirtlerinin yoludur; diğer taraftan ise, Vasubandhu'dan Şinran'a kadar Amidistlerin yolu olan Buda'nın avatarik ve sakramental gücünden -ya da Budalığın kurtarıcı gücünden- yararlanır.

İnsanoğlunun “gayri şahsî güc”ü takip edebilme imkanı hâiz iken neden şahsî güç” yoluna başvurmak durumunda veya zorunda olduğu sorusu pek de önemli değildir, çünkü beşerî tabiat çok farklıdır ve her şeyden önemlisi, onu yaratan İlahi İmkân'dır; dahası, her iki yol da çoğu zaman birleşmekte¹⁴ ve bunların *Zen* ve Amidizm biçimindeki karşıtları aşırı bir kutuplaşma olgusundan öte bir şey değildir.

* * *

İnsanoğlunun tabiî yapısında Hakikat ögesi bilgi, Mevcudiyet ögesi de erdemle temsil edilmektedir;¹⁵ bilgi aklın, erdem ise iradenin güvencesidir. Kâmil bilgi erdeme muhtaç olduğu gibi, kâmil erdem de bilgiye muhtaçtır; doğru kullanılan aklın erdemi meydana getirdiği ya da onu pekiştirdiği çok açıktır, çünkü o bize erdemin tabiatını ve zorunluluğunu izah etmektedir; erdemin de bilgiyi yücelttiği aynı ölçüde aşıkardır, çünkü o bilginin keyfiyetini belirlemektedir. Başka bir deyişle, metafizik Gerçekliği bilmemizin nedeni yalnızca anlama ve algılama gücümüz değil, aynı zamanda irademiz ve dolayısıyla da kendimiz olabilmemizdir; çünkü Tanrı'nın varlığına dair bilgimiz Tanrı'nın olduğu şeyden başka bir şey olamaz, çünkü Tan-

-
14. *Tendai*, *Şingon* ve *Kegon* okulları, her iki yöntemin de birleşimini, yani Amida kültü ve akli meditasyonu kabul ederler.
 15. İslam'da -Peygamber'in isminden sonra söylenen- *salât* ve *selâm* (şanını yüceltme) terimleri, pek çok dolaysız anlamlarının ötesinde özellikle şu iki unsura göndermede bulunmaktadır.

rı azamet ve güzellik (*celâl* ve *cemâl*) sahibidir;¹⁶ şimdi Objenin Cemâli, yalnızca öznenin cemaliyle tam olarak kavranabilir. Küllî Gerçeklik, hem geometrik hem de müzikaldır, hem aklî hem de varoluşsaldır, hem “soyut” veya emsalsiz (tenzîh) hem de “müşahhas” veya benzeşimlidir (teşbîh),¹⁷ hem aşkın hem de içkindir; “Hakikat”, geriye yalnızca gayri müşahhas Cevher’i bırakıp tüm arazları yakıp kavuran bir ateş gibidir, “Mevcudiyet” ise tam tersine, kendisini değişik ve sayısız biçimlerde¹⁸ dışa vuran yarı saydam arazlar yoluyla aynı Cevher’i hissedilebilir hale getirmektedir.

-
16. Bu terimler, İslâmî duyarlılık düzeyinde, dolaysız bir şekilde *İkrâm* (cömertlik) fikrini çağrıştırmaktadır. Her şeyden önce “azamet” ve “güzellik” sahibi olan *Allah*, “Rahman” suresinde “Azamet ve İkrâm Sahibi” (*zü’l-Celâli ve’l-İkrâm*) olarak adlandırılmaktadır.
 17. Bu, metafizik ifadesi her şeyi haricinde tutan Allah ve yeniden birleş-tiren resülü Hz. Muhammed’e imanda bulunan iki İslâmî ikrarın kütuplaşmasıdır.
 18. İbn Arabî’nin dediği gibi, ya Rahmet, ya Cemal ya da Aşk biçiminde.

DİNLERDE BİÇİM VE ÖZ

Bir dinin gerçek anlamda bir ortodoksi olarak ele alınabilmesi için, son derece yeterli bir Mutlak öğretisine dayanması gerekir (ait oldukları perspektifin dışında bir uygulama imkanına sahip olmayan belirli biçimsel öğelere bağlı gerçek ortodoksi);¹ söz konusu dinin, aynı zamanda bu öğretiye uygun bir manevi öğretiyi savunması ve gerçekleştirmesi gerekir ki buradan da, bir dinin, kutsallığın hem düşünsel hem de fiilî boyutlarını ihtiva etmek durumunda olduğu sonucu çıkmaktadır. Dolayısıyla, dinin felsefi değil de İlahi kökenli olması kaçınılmazdır ve bu menşei hasebiyle de, kendisini özellikle mucizeler ve -bazıları için şaşırtıcı görünse bile- kutsal sanatta izhar eden sakramental veya teürjik bir mevcudiyetin aracı olmak zorundadır. Apostolik karakter ve kutsal olaylar gibi belirli biçimsel öğeler, biçim olmaları hasebiyle, yukarıda sözü edilen ilkesel öğelere tâbiler; haliyle bu öğelerin anlam ve değerleri, her bir dine göre değişik-

-
1. *A priori* olarak bu, kişisel ya da kişisel-olmayan, teistik yahut da nirvanik bir biçimde düşünülebilir.

lik arz edebilmektedir ki zaten beşerî tabiat da bu tür dalgalanmaları kaçınılmaz kılmaktadır; ne var ki esasında metafizik hakikat ve kurtarıcı etkisinin yanı sıra bu ilkeye bağlı beşerî imkan noktasında herhangi bir çelişkiden söz edemeyiz. Bu son ölçütün, ilk bakışta paradoksal görünse bile, her şeyden önce zorunlu olarak yer ile Gök arasında belirli bir uyuşmayı gerektirmesi gibi birtakım şartları haizdir. Hıristiyanî bakış açısından İslam çok daha tartışmalı olarak görülebilir, ama o, tartışmasız bir biçimde yukarıdaki tanımlamalara tam bir uygunluk arz etmekte ve görünüşte diğer monoteistik ortodoksilere ayrılsa da, gerçek bir ortodoksiyi oluşturmaktadır.

Her din, bir biçim ve bir öze sahiptir. Özü sayesinde bir ışık gibi dünyaya saçılan İslam'ın yayılışı biçimine dayanmaktadır. Öz, Mutlak'tan sudur etmesi hasebiyle her şeye sahiptir; biçim ise görecelidir ve bu yüzden de yapabilecekleri sınırlıdır.² Bu bilgilerin akabinde, şu iki olgunun göz ardı edilmemesi gerekir: Birincisi, tek başına fenomenler düzeyinde mutlak bir güvenilirlik söz konusu değildir ve ikincisi, dinî hitabın literalist ve dışlayıcı yorumu, tabii ki kendi alanı içinde değilse bile diğer dinlere inanma noktasında kendi göreceli yetersizliği ile ters düşmektedir. Bir Çin imparatorunun bazı misyonerlere cevabında olduğu gibi: “Eğer Tanrı gerçekten dünyayı kurtarmak istiyorsa, bunca zamandır Çin'i neden kendi kaderine terk etmiş?” Bu argümanın su götürmez mantığı, hiçbir surette belirli bir dinî çağrının yanlış olduğunu göstermez, ama bunun yanı sıra, tıpkı belirli geometrik figürlerin uzayın tüm olasılıklarını hesaba katamayacağı gibi, söz konusu çağrının da kendi biçimi tarafından dışsal olarak sınırlandırılmış olabileceğini ortaya koyar. Açıkçası, bu temel argümanın daha başka açılımları da yok değildir: Sözgelimi, eğer gerçekten Tanrı dünyayı herhangi bir başka din değil de Hıristiyanlık aracılığıyla kur-

-
2. Bidat, özden kopmuş ve gayri meşru olan bir biçimdir; hikmet ise, tam tersine, biçimlerden bağımsız oluşunun yanı sıra evrensel ve zaman-üstü olan bir özdür. Bidatın başarısı, birtakım içsel değerlerden öteye belirli ölçüde olumsuz olan dışsal sebeplerden kaynaklanmaktadır.

tarmak istemişse, o zaman, daha birkaç yüzyıl sonra, yani daha Hristiyanlığın Avrupa'da tam olarak kendisine yer etme imkanına sahip olmadan, neden bir çırpıda yeni bir dinin ortaya çıkmasına izin vermiştir? Kaldı ki bu din, Hristiyanlığın etkin olabileceği bölgelerde meydana gelmiş ve onun Doğu'ya doğru yayılma yollarını ilelebet tıkamıştır.³ Diğer yandan, eğer İslam'ın doğuşu, tüm dünyanın bu dini benimsemesi anlamına geliyor idiyse, o zaman neden bu dinin Hristiyanî duyarlılığa karşı gelecek bir görünümüne bürünmüş ve Batı'nın da Hz. Muhammed'in çağrısına bu kadar direnmiş olduğu tam olarak açıklanamaz. Bu nokrada, insanın özgür olduğu ve Tanrı'nın da ona istediği zaman ve mekanda bir din üretme gücü vermiş olabileceği yönündeki bir itiraz da pek anlamlı değildir. Her ilahi müdahale, etkili olabilmek için, insanın bu karşı koyma özgürlüğünü öngörmek durumundadır; fakat bu karşı koymanın, evrensel olarak geçerli ve dolayısıyla da ilkesel olarak her akliselim insan tarafından anlaşılabilir olan bir İlahi Çağrı'nın temelini tehdit etmemesi gerekir. Şüphesiz ki ilahi iradenin insan aklının çok ötesinde olduğu söylenebilir; ama eğer tam olarak böyle olsaydı, o zaman dini muhakeme bile ken-

-
3. Müslümanlardan bahsederken Aziz Bernard şöyle demiş: “Tanrı şeytanları perişan edecek ve yiğidin kılıcı onların son sığınacağını da kısa sürede yok edecektir” (*Praise of the New Militia* V). Ama sonuçta, “Kilise çocuklarının ve Hristiyanlık bayrağı altındaki herkesin çöllerde perişan olduğu, ölüm ve açlıkla yüz-yüze kaldığını, komutanların birbirine girdiğini” ve dolayısıyla da “Tanrı bize, bizim mutluluk olarak gördüğümüz şeyden çok farklı bir hikmetini göstermek suretiyle adaletini sağlamış olduğunu” kabul etmek zorunda kalmıştır (*Consideration* II, I). Böylesi tepkilerin ötesinde, kimi zaman sûfiler bu dinî çeşitlilikten İlahi Güneş'in bir ve aynı ışınları olarak söz etmişlerdir. Rumî bu hususu Divân'ında şöyle terennüm eder: “Tanrı dostu, küfür ve imanın ötesindedir... Kalbime baktım, O'nu yalnızca orada gördüm; O, başka bir yerde değildi... Ben ne Hristiyan, ne Yahudi, ne Ateşperest, ne de Müslüman'ım; Ben ne Batı ne de Doğu'nun, ne kara ne de denizlerimim... Tüm ikilemleri bir tarafa bıraktım, çünkü iki denilen dünyanın tek olduğunu gördüm; Tek'i ararım, Tek'i bilirim, Tek'i görürüm, yalnızca Tek olana varırım.”

di gücünü kaybetmiş olurdu. Dinî ilerlemenin göreceli başarısızlığının inançlı kimseyi rahatsız etmediği doğrudur, ama zaten insanın dünya tasavvurunun sınırlarının çizildiği ve bu ilerlemenin daha tecrübe edilmediği zamanda böyle bir sorunun ortaya çıkması beklenemez; ama eğer böyle bir tecrübenin yaşanmasından sonra dahi inananın tutumunda bir değişiklik olmazsa, bu, olumlu anlamda, dinlerin herhangi bir dünyevî çabayla geçersiz kılınmayacağı gerçek değerleri sunduğunu, olumsuz anlamda ise, önyargıların beşerî tabiatın bir parçası olduğunu ve bu her iki özelliğin de, yokluğunda çoğu insanın varlığını sürdüremeyeceği koruyucu bir siper oluşturduğunu gösterir.

Bir dinden başka bir dine geçme, yalnızca kavram ve manevi araçların değiştirilmesi olarak değil, aynı zamanda duyarlılığın da ötekine tercih edilmesi olarak görülmelidir. Duyarlılık, kısıtlanma demektir; tarihî dinleri sarmalayan duyarlılıklar, zahirîliğin sınırları içerisinde boy göstermekte ve dolayısıyla da zahirî iddiaların sınırlarını ortaya koymaktadır. Bir dinin iddiaları, esasında ve öz olarak mutlak iken, görünüşte ve biçim olarak zorunlu bir şekilde görecelidir; bunu ispatlama noktasında metafizik yetersiz olsaydı, bizzat olgular bile bunun için yeterli olurdu.

Şimdi, örnekleriyle birlikte, zahirî İslam açısından olaylara bakmaya çalışalım. İslam'ın yayılışının erken dönemlerinde, İslam'ın temel iddiaları mutlak bir biçimde kendisini izhar etmekteydi; fakat zamanla tüm biçimsel ifadelerin göreceli özelliği zorunlu olarak kendisini göstermeye başladı. Haliyle, İslam'ın zahirî iddiaları göreceli değil de mutlak olduğu için akliselim kimsenin bu “koşulsuz buyruğa” karşı koyması düşünülemezdi. Bu buyruğa karşı koyacak kimse, Hz. İbrahim'in saf Tanrısına herhangi bir put izafe eden birisi gibi, esasında kötü kimse olmak durumundaydı.

Yahya ed-Dımeşkî (Juhanna Damascus), Şam'da halifenin divanında yüksek bir görev sahibiydi:⁴ ama buna rağmen, tıpkı Tu-

4. Aziz tüm eserlerini ve özellikle de imgelerin savunusu üzerine kaleme aldığı ve ikonoklast imparator III. Leo tarafından yasaklanan ünlü risalesini halifenin sarayında yazmıştır.

nus'taki Assisi'li Aziz Francesco, Mısır'daki Aziz Louis ya da Türkiye'deki Aziz Gregory Palamas⁵ gibi o da Müslüman olmamıştır. Şimdi buradan iki sonuç çıkmaktadır: Ya bu azizler esasında kötü insanlardı -ki bu saçma bir iddiadır, çünkü onlar birer azizdi- ya da İslam'ın temel iddiasında farklı bir kasıt söz konusudur. Nitekim, diğer tüm dinlerde de mutlaklık, herhangi bir ayırım gözetmeksizin yalnızca biçim ötesi öze ilişkindir; biçimler ise, tabiatı gereği sınırlı olduğu için göreceli olmak durumundadır. Sûfilerden İbrahim bin Edhem'in üstadı Hristiyan bir keşişti, ama hiçbirisi dinini değiştirmemiştir. Yine, Keşmir'de İslam'ın yayılmasında önemli hizmetleri bulunan Seyyid Ali Hemedânî, vadinin çıplak *yogini*'si Lalla Yogişvari ile tanışıyordu; bu iki zat, farklı dinlerin müntesibi olmalarına rağmen birbirine son derece saygı duymuşlardır ki bunun etkisini hâlâ hissedebiliyoruz.⁶ Tüm bunlar, diğer dinlerde olduğu gibi İslam'ın da mutlak keyfiyetinin batınî boyutunda saklı olduğunu ve zahirî boyutunun göreceliğinin de diğer büyük din ve azizleriyle ilişkilerde zorunlu olarak ortaya çıktığını göstermektedir.

* * *

Hristiyanlık, insanoğlunun Cennet-sonrası sefaletine Mesih'in kurtarıcı kişiliğini eklemiştir. İslam ise beşerî tabiatın, ne ise o olmaktan başka bir şey olamayacağı anlamında masum olduğunu kabul etmekte ve kurtuluşunun, yeni bir tabiat gereksiniminden ziyade değişmez tabiatının olağan imkanları doğrultusunda aslî yetkinliğinin muhafaza edilmesine bağlı olduğunu

-
5. Bir yıl kadar Türklerin esaretinde bulunan Palamas, Sultan'ın oğlula dostane tartışmalarda bulunmuş, ama ne o ihtida etmiş ne de Türk prensi bir Hristiyan olmuştur.
 6. Keşmir Müslümanları günümüzde bile, Seyyid Ali'nin yanı sıra tıpkı bir Müslüman ermiş gibi Şaivit dansçı Lalla'ya da özel saygı duyarlar. Hindular da bu ikili kültü iştirak ederler. Bu kadın azizenin öğretisi, şu mısralarında yoğun bir şekilde hissedilmektedir: "Benim guru bana bir tek şey öğretti. Dedi ki: 'Tüm içeriği dıştan fethet.' Ve bu benim için bir kural oluverdi; işte bu yüzden, soyunmuş, dans ediyorum" (*Lalla Vakyani*, 94).

ileri sürmektedir. İslam'da -salt ve mutlak Hakikat olan- Haber, olduğu gibi Elçi'ye yansımaktadır; şöyle ki Haber kadar Elçi de yetkindir. Hıristiyanlar, İslam Peygamberi'nin bu beşerî ve ilahi görünümünün kesinlikle farkındalar ve Mesih'ten sonra yeni bir din kurucusunun gelmesini affedilmez bir hususiyet olarak telakki etmektedirler. Müslümanlar ise, İncil öğretisinin belirli bir tek-yönlü niteliğini kolayca benimsemekte ve bu duyguyu Hindu ve Budistlerle paylaşabilmektedirler. İşte dinleri birbirinden ayıran şey, açıkçası her dinin kendi içinde bir bütünlük arz etmek durumunda olmasından dolayı kaçınılmaz olan basit bir biçim sorunudur.

“Başkasını yargılamayın ki, siz de yargılanmayasınız...,” “Kılıç çekenlerin hepsi kılıçla ölecektir...,” “İçinizde kim günahsızsa, ilk taşı o atсын...” Bu sözlerden hiçbirisi, söylemin ötesindeki gerçek niyeti hesaba katmaksızın anlaşılamaz; bu sözlerin muhatabı sıradan bir insan değil, tersine, tutkulu insan ya da insanın tutkulu yönüdür: Şöyle ki, bir insanın başkasını yargılama gibi yasal bir hakkından vazgeçmek durumunda kaldığı görülmedik bir şey değildir, fakat bu ne “ruhların muhakemesi” ne de adaleti sağlayacaktır; ya da haklı olarak kılıcını çekip de yine kılıçla ölmeyen çok insan vardır, yahut da günahsız olup olmadığına bakmaksızın taş atan pek çok insan vardır, ama ne var ki bunların hiçbirisi kendisini sorgulamamaktadır. Dolayısıyla, Yahudi, İslam ve Hıristiyan yasalarını birbirine zıt değil de, farklı şeyler olarak görmek gerekir.

Aynı tespitler, cinsel ahlak veya cinsellik anlayışlarına ilişkin fikir ayrılıkları için de geçerlidir. Diğer pek çok Doğulu gibi Samiler de cıvıllığı fiziksel birleşme ve dini bir kayıt olarak tanımlarken, Hıristiyan teologlar, bu müesseseyi söz konusu birleşmenin “öncesi” veya “sonrası” yahut da “içinde” varolan şeylerle açıklarlar. Evliliğin “öncesini” nişanlı kimseleri evli bir çiftte dönüştüren sözleşme, “sonrasını” evli çiftleri ebeveyn ve dinî eğitmen kılan çocuklar, “içindeki” ise çiftin hayatı birlikte paylaşmasını ve aynı zamanda sosyal düzenlerinin muhafazasını sağlayan sadakat simgelemektedir. Aziz Thomas Aquinas’a göre, ev-

lilik, “cinsel birleşmeden daha kutsal” bir şeydir; bu, mutlak anlamda değilse bile belirli bir mistik bakış açısına göre doğrudur. Her halükarda bu görüş, Hristiyanlığın bu konudaki temel eğilimini ortaya koymaktadır. Ayrıca, ortaçağ Hristiyan ezoterizminden ve dolayısıyla da Hristiyanlığın kendisinden ayırmanın güç oluşunun yanı sıra bu eğilime şu veya bu şekilde, İslam da dahil olmak üzere diğer dinî iklimlerde de rastlamak mümkündür.

Hristiyanlık, şehevî ve ruhanî öğeleri birbirinden ayırmakta ve bu noktada mantıklı gerekçelere dayanmaktadır: Cennet, tanımı gereği ruhanîdir ve dolayısıyla şehevî olanı dışta tutmaktadır. Böylesi bir şehvetle kutsallaşmış şehveti birbirinden ayıran İslam ise, sonuncusunun Cennet’e girmesinde bir sakınca görmemektedir. Şimdi, sözcüklerin alışılmış ve dünyevî kullanımından hareketle,⁷ Huri bahçelerinden dolayı İslam’ı hor görmek, son derece mücerret olmasından ötürü Hristiyanlığın Cennet anlayışını ayıplamak kadar adaletsiz bir tutumdur. Burada Hristiyan sembolizmi kozmik aşamaları dikkate alırken, İslamî sembolizm söz konusu temel analogiyi hesaba katmaktadır; fakat her ikisi de aynı şeydir.⁸ Otantik Hristiyanlığın bu anlamda bedene karşı olduğunu düşünmek yanlış olurdu;⁹ “Sözün vücut bulması” anla-

-
7. Geleneksel çok-eşlilik, kendinde Dişilik açısından kadını kişisizleştirmektedir. Fakat bu çok-eşlilik, bir Davud örneğinde olduğu gibi, tek-eşli bir perspektife dönüştürülebilir: Davud’un tek ve biricik Eşi, Batşeba idi; daha açık bir ifadeyle, Batşeba, bu “kişisel olmayan” Dişiliği “kişiselleştirmiştir”.
 8. Ruh ve beden, yer ve Gök arasında bir ayırım söz konusudur; fakat, bedensel olarak Göklere yükselen Hz. İdris, Hz. İlyas, Hz. İsa ve Hz. Meryem’in durumunda bu ayırım ortadan kalkmaktadır. Aynı şekilde, cismanî diriliş de bu söz konusu ayırımı ortadan kaldıran bir gerçekliğe işaret etmektedir. Üstat Eckhart’ın haklı olarak ifade ettiği gibi, bu kutsal bedenlerin Göklere yükselmesi, aslında onların özlere inmesi anlamına gelmektedir ki bu da hiçbir şekilde cismanî yükseliş fikriyle çelişmemektedir.
 9. Aziz Yuhanna Klimakos anlattığına göre, Aziz Nonnus, havuza giren Aziz Pelagia’yı vaftiz ederken, “aşırı güzelliğe sahip bu insan karşısında Yaratıcıya dua etmeye başlamış ve Tanrı sevgisiyle öyle büyü-

yışı ve Hz. Meryem'in bakire bedeninin ihtişamı, dolaysız bir şekilde Maniheizm'in tüm biçimlerinin karşısında yer almaktadır.

Madem benzerlik ve zıtlıklardan söz açtık, o zaman değinmemiz gereken bir diğer husus da şudur: Kuran'da, Bakire Meryem'in Hıristiyan Teslis'i içinde mütalaa edilmesi yerilmektedir; bu itirazı cevaplayabilmek adına, yalnızca Kuran'ın kastını izah etmekle yetinmeyeceğiz, aynı zamanda, Teslis problemini belirli bir metafizik vurgudan hareketle açıklığa kavuşturmaya çalışacağız. Aslında teolojik olmamasının yanı sıra kutsal metinde güçlü dayanakları bulunan bir yoruma göre, "Baba", Kendinde Tanrı'dır, Metakozmos gibi; "Oğul", dünyadaki bir tezahür olarak Tanrı'dır, Makrokozmos'ta olduğu gibi; "Kutsal Ruh", ruh-taki bir tezahür olarak Tanrı'dır, Mikrokozmos'ta olduğu gibi. Diğer yandan, Makrokozmos'un kendisi "Oğul"dur, Mikrokozmos'un kendisi ise, aslı yetkinliğinde, "Kutsal Ruh" ile özdeştir; Hz. İsa, ilahi tezahür olarak tüm Yaratılış şeklindeki Makrokozmos'a, Hz. Meryem ise "pnömatik" Mikrokozmos'a eşittir; bu bağlamda ayrıca, Kutsal Ruh ile ilahi Bakire arasında kimi zaman yapılan eşitlemenin, birtakım eskiçağ metinlerinde olduğu gibi, ilahi Pnöma'nın dışilleştirilmesiyle irtibatlı bir eşitleme olduğunu belirtmemiz gerekir.¹⁰

* * *

Tıpkı Yahudi teolojisini Hıristiyanlığa bağlayan bir köprü-nün bulunmaması gibi, Hıristiyan teolojisini de İslam'a bağla-

lenmiş ki göz yaşlarını tutamamış"; Aziz Klimakos, devamında şöyle der: "Çoğu kimse için bir günah vesilesi olan şeyin bu insan için dünyevî bağların ötesinde bir mükafata dönüşmesi olağanüstü bir şey değil mi? Benzer şartlar altında aynı duyguyu yaşayabilen kimse, kıyamet günü gelmeden bile günahsızlığa erişmiştir. Aynı şey, ister kutsal isterse de lâdinî olsun, ezgiler için de geçerlidir: Tanrı'yı sevenler, bu ezgiler eşliğinde ilahi mutluluğa iştirak eder ve hatta göz yaşlarını tutamaz" (*Scale of Paradise* XV).

10. İbranice'deki *Ruah* (Ruh) sözcüğü, dişildir. Aynı şekilde, İbranilere Mektup'ta şu ifade yer almaktadır: "Annem Kutsal Ruh" (*Mater mea to hagian pneuma*).

yan herhangi bir köprü söz konusu değildir. Meşru olabilmek için Hristiyanlık, kendisini farklı bir düzeyde konumlandırmak durumundadır; bu ise, Yahudiliğin herhangi bir olağan kategorisine ait olmayan eşsiz bir imkandır. Yahudi dünyası içerisinde Mesih'in en büyük yeniliği, içsel ve dolayısıyla da biçim-üstü bir boyutunun imkanını meydana getirmesiydi: "Ruhta ve hakikatte" Tanrı'ya tapmak ve bu sırada biçimlerden olabildiğince uzak durmak... Dolayısıyla, Yahudilik'ten Hristiyanlığa geçiş, Hristiyan polemiçilerin paradoksal bir şekilde tasavvur ettikleri gibi teoloji düzeyinde değil, yeni bir teolojinin doğuşuna sebebiyet verecek bir içsellik, kutsallık ve ilahi Hayat gizemine doğru bir dönüş sayesinde mümkün olabilmektedir. Hristiyanlık açısından Yahudiliğin en zayıf halkasını, Tanrı'ya ait olabilmek için birisinin Hz. Yakub'un soyundan gelmiş olması ve Tanrı'nın bizden istediği tüm şeyin yalnızca emredilen eylemleri yerine getirmekten ibaret olduğu şeklindeki iddia oluşturmaktadır. Bu yorumun abartılı olup olmadığını bir tarafa bırakacak olursak, Mesih, saf bir manevi İsrail oluşturabilmek için etnik İsrail'in sınırlarını ortadan kaldırmış ve zorunlu olarak yeni biçimler dahilinde Tanrı sevgisini emirlerin üstüne çıkarmıştır. Şimdi, teolojinin dışında cereyan eden "eski Yasa"dan "yeni"ye doğru bu geçiş, İslam söz konusu olduğunda, Hristiyanları, Yahudilerden almayı reddettikleri sınırlı imkanlara sahip bu teolojik delillendirmeyi kullanmaktan korumuştur ve en azından -İslam'ın lehinde sayılabilecek- kendi teolojileri bağlamında ihata edemedikleri yeni bir boyuta dayanan bir meşruluk imkanını kabul etmek zorunda bırakmıştır.

İslam açısından Hristiyanlığın sınırlı oluşunun, insanın tamamen günahkar oluşu ve yalnızca Hz. İsa'nın onu bu durumdan kurtarabileceği iddiasından kaynaklandığını daha önce dile getirmiştik; ve yine, işaret ettiğimiz gibi, İslam, insanın değişmez ilahiliği iddiasından taviz vermemektedir. İnsanda kurtuluş mümkün kılan öyle bir yeti var ki, bu sayede o zorunlu bilgilere ulaşabilmektedir; bunu sağlayan ise, kesinlikle Vahiy'dir. İnsanın ihtiyaç duyduğu tek şey, şu veya bu şekildeki bir Vahye-

dici'den ziyade haddi zatında temel ve değişmez olan böylesi bir Vahiy'dir. Ayrıca, bu hususu da aklımızdan çıkarmamamız gerekir: İslam'ın Hıristiyanlığa (İnciller'e değil) yönelik suçlamalarının nedeni, Hıristiyanların, Tanrı'da bir Teslisi kabul etmekten öteye bu öğretiyi ilahi Vahdet ile aynı düzeyde konumlandırmaya çalışmalarından ve ayrıca, Tanrı'ya üçlü bir görünüm atfetmekten öteye, Mutlak'ın üçlü olduğu ya da Tanrı'nın Mutlak olmadığı anlamına gelen Tanrı'yı "birde üç olan" şeklinde tanımlamalarından kaynaklanmaktadır.¹¹

Daha önce işaret ettiğimiz bir nokta üzerinde burada biraz daha durmakta yarar vardır: olağan Hıristiyanlık bakış açısına göre,¹² insanın düşüşü ve dolayısıyla da kirlenmiş olması sonucunda tabiatın tamamı belirli ölçüde lanetlenmiştir; buradan, duysal zevklerin, yalnızca dünyevî türlerin varlığını idame ettirmesi için gerekli bir araç olduğu yönünde bir sonuç çıkmaktadır. İslam'a göre ise zevkler, dinin ve tabiatın sınırlarını aşmamak kaydıyla, uhrevî arketipleri haiz¹³ ve haliyle de erdem ve düşünce olarak kendisinden yararlanılabilecek bir *bereket* veya bir kutsama şeklinde artı bir düşünsel nitelik içermektedir.¹⁴ İslam'ın sorduğu soru, hangi bireyler için hangi zevklerin değerli ve önemli olmasından ziyade, imanın gerektirdiği şekil ve öl-

-
11. Muhakkak ki Yaratıcı, Vahyedici ve Kurtarıcı olarak Tanrı böylesi bir Mutlak ile özdeşleştirilemez; nitekim tam anlamıyla böyle bir Tanrı, yaratıcı Fonksiyon'a indirgenemez.
 12. Geleneksel bir perspektif, hiçbir zaman bütünüyle sınırlandırılmaz ki bunun pek çok kesin örneği bulunmaktadır.
 13. Cennette: "... bir meyveden kendilerine rızık olarak yedirildikçe şöyle derler: Daha önce (=dünyada) bize verilenlerdendir bu... Onlar için tertemiz (=dünyevî günahlardan arınmış) eşler de vardır..." (Bakara, 25).
 14. Vallabhacı Vişnu okulunun hedonizm anlayışının bu perspektiften uzaklaştığı görülmektedir. Aristip ve Epikür'ün başını çektiği Yunan hedonizmi gibi, bu düşünce de duyguların metafizik tabiatından ziyade bir insan felsefesine dayanmaktadır; fakat ilk başta ölçülü ve durgun olan bu hedonizm, on sekizinci yüzyıl maddecilerinin etkisiyle sınır tanımaz bir hale gelmiştir.

çülere uygun olarak hangi zevklerin önemli olduğu yönündedir. Hristiyanlar, estetik düzeyde “duyuların tesellisi” nosyonu tarafından yumuşatılan bir indirgenemez alternatif olarak “beden” ile “ruh” arasındaki ayrımı görmeye her zaman hazırlar. İslamî perspektif, göreceli meşruluğunu ortadan kaldıramadığı bu alternatifte telafi edici iki görünüm daha eklemiştir: Beden şeklinde tezahür eden ruh ve ruh şeklinde tezahür eden beden; iç içe geçmiş bu tamamlayıcılık, bir kere daha Taoizm’in *Yin-Yang* öğretisini hatırlatmaktadır. Özetle, Hristiyanlar feragat ve kurban üzerinde ısrar ederlerken, Müslümanlar asalet ve kutluluğu öne çıkarmaktadırlar; yahut da, Hristiyanların arazi durumlar veya tezahürler düzeyine vurgu yaptıkları, Müslümanların ise daha ziyade cevherî durumlar ve faal sembolizme önem verdikleri söylenebilir. Bu her iki tutumu da¹⁵ bir ve aynı zamanda ihtiva eden ve aşan şey ise gnosıs’tır.

Hristiyan teolojisinin literal yorumu açısından İslam, üzücü bir skandal olarak görülmektedir;¹⁶ Hristiyanlığın bu durumu, önemli ölçüde, günahsız olarak addedilen rabbinik mantıkla örtüşmektedir.¹⁷ Halbuki bu Haber’lerin her birisi, kendi bağlamın-

-
15. Gerçekten her iki tutum da tüm geleneksel mistik öğretilerde bulunmaktadır.
 16. Ne var ki (Massignon’un daha da geliştirdiği) bu argüman, esasında İslam’ın lehinedir: “Seni büyük bir millet yapacağım. Seni kutsayacak ve sana ün kazandıracakım. Bereket kaynağı olacaksın... ve yeryüzündeki bütün halklar senin aracılığıyla kutsanacaktır” (*Tekvin* XII, 2 ve 3). Bu ilahi vaat, Araplar ve dolayısıyla İslam da dahil olmak üzere Hz. İbrahim’in soyundan gelen herkesi içine almaktadır ve nitekim (Yahudilik hariç) Hristiyanlık ve İslam, “yeryüzündeki bütün halklara” tebliğ edilmişlerdir; diğer bir ifadeyle, yanlış bir dinin Tanrı’nın Hz. İbrahim’e vaadinde yer alması mümkün olamazdı.
 17. Sina dağında Tanrı’ya edilen Tanıklık, O’nun Tabiatına ilişkin bir yarı gerçek değildir: Bu, Mutlak’ın Birlik ve Bölünmezliğinin bir tasdikiydi. Tabii ki bu Tanıklık, Tanrı’da Teslis gibi herhangi bir gizemin bulunmadığı anlamına gelmez; daha ziyade, Birliğin tasdik edildiği düzeyde yalnızca Birliğin varolduğu ve dolayısıyla da ona ilave edilebilecek hiçbir şeyin bulunmadığı anlamına gelmektedir.

da ve gerçek maksadı göz önünde bulundurularak değerlendirilmelidir; nitekim Haber'e yabancı olan aksiyomlara dayalı muhakemeler, onun aslî hakikatine hiçbir surette erişemez. Bu ise bizi şu noktaya götürmektedir: Belirli bir dini karakterize eden fenomenler, söz konusu dinin tüm diğer dinleri dışlamasını meşru kılabilecek bir ölçüt oluşturamazlar; çünkü bu dinler, bir manevi perspektif ve kurtuluş yolu sağlayan ilahi gayenin sonucu olarak ortaya çıkar. Budist *upaya* terimi anlamında, Hıristiyan "kurtuluş sistemi"nde Mesih'in bir Bakire tarafından dünyaya getirilmiş olması zorunludur, çünkü aksi takdirde Tanrı'nın bir tezahürü olarak görülemez; ve ilahi bir Tezahür olarak -bu ifade, tıpkı bir "ilahi araç" veya *upaya* gibi, Hıristiyanlığın gerçek bir tanımı olarak görülebilir- Mesih, yalnızca kendi aracılığıyla kurtuluşa yol açabilmek için eşsiz olmak "zorundadır". Burada Logos'un evrensel ve dolayısıyla da zaman-üstü rolü, Hz. İsa'nın tarihî şahsiyetiyle uyumluluk arz etmektedir. İslam örneğinde *upaya*, ister zahirî ve ayırıcı bir biçimde isterse de batınî ve birleştirici bir biçimde anlaşılın, aşkın veya içkin anlamında eşsiz bir Gerçekliğin varolduğu görüşüne dayanmaktadır. Bu durumda İslam peygamberi, kendisini önceleyen diğer peygamberler göz önünde bulundurulduğunda neden eşsiz olduğu sorusunu bir tarafa bırakacak olursak, bir beşer olmaktan daha fazlasına "ihtiyaç" duymamaktadır. Yahudilik örneğinde ise *upaya*, Tanrı ile temelde ruhanî bir görünümü haiz kutlu bir topluluk -ki bunun diğer örnekleri de Brahmanizm ve Şintoizm'de bulunabilir- arasındaki Ahdin imkanını tasdik eden bir tanıklığı üstlenmektedir. Öyleyse, İlahi bir Ahdin bu temel imkanını kendisinde tecessüm ettirmesinden dolayı İsrail, tabiatı gereği monoteizmin yayılmak istemesine karşın, "seçilmiş insanlar" rolünü icra etmek "zorundadır."¹⁸

Tıpkı Hz. İbrahim ve Hz. Musa gibi Hz. Muhammed de kendisini Mutlak'ın bir tezahürü olarak takdim etmiş olmadığına göre, önceki peygamberler gibi onu da, en küçük parçasını bile ha-

18. Budizm'in de Brahmanizm'in kapalı dünyasından zuhur etmek durumunda kalması, benzer ve bir anlamda aynı gerekçeye dayanmaktadır.

fife almaksızın insanî şeylere değer veren Semitik bir tarz içinde görmek gerekir; halbuki Mesih'in, kendisini Ari dünyaya yaklaştıran bir özelliği söz konusudur ve bu özellik, dünyevî imkanların idealist yalınlaştırılmasına yönelik bir eğilimdir.¹⁹ Mesih'in Mutlak'ın Tezahürü olduğu olgusu, Batılılara, Yunan-Roma evrenciliğinin (cosmolatry) yardımıyla, bu dünyanın Mutlak'ı olduğu şeklinde telkin edilmiştir ki bu, İslam'ın (ateş yakmaz, bunu “yalnızca Tanrı” yapar iddiasında olduğu gibi) dünyevî olanı görecelilikle kapatmak suretiyle kesin bir dille reddettiği ve fakat, hiçbir zaman gerçekleştirilemeyen ve giderek artan tartışmacı bir tabiata sahip sözde mutlak şeylere, pek çok dolambaçlı yoldan ve daha sonralar bir Yahudi mesihciliği ile karışımı sonucunda din-dışı olacak şekilde yoğun bir ilgi duyulmasına sebep olmuş bir fikirdir. İslam'ın saflık, verimsizlik ve uyuşuklukla suçlanmış olduğu olgusu, Batılıların nazarındaki görsel bir yanılsamayı açığa çıkarmaktadır ki bunun da nedeni, onların dünyevî değerler ve beşerî girişimlerin mutlak keyfiyetine olan inançlarıdır; açıkça konuşmak gerekirse, bu suçlamaları tahrik eden özellikler, hakikat ve yalnızca Mutlak adına dinî bir dengeyi sağlama niyetini ortaya koymaktadır. Müslümanlara göre zaman, hareketsiz bir merkez etrafındaki bir deverandır; “eğer Tanrı dilerse”, bunu tersine bile çevirebilir. Tarihi ilginç kılan şey, onun Öz'e ait olması, yahut da “Son gün”e doğru bir akış içinde olmasıdır. Çünkü Tanrı, “Evvel ve Ahir”dir.

19. Umarız kullandığımız bu ifadeler, yanlış anlaşılma ihtimaline rağmen birkaç kelimeye sığdırmak durumunda kaldığımız gerçek niyetimizle örtüşür. Bu çekincemizi dile getirdikten sonra, Mesih'i “Ari Tanrısı” kılan şeyin, biçimlerden bağımsız olduğunu izhar eden belirli bir Ari (muhtemelen “Grek” ya da “Hindu”) özelliğini haiz tutumu olduğunu söyleyebiliriz; esasında bir “Moğol Tanrısı” olan Buda da, yata tecdüzelîği ve tezahürünün durgun derinliğinde kendini ele veren bir Moğol özelliğine sahipti. Ne var ki Sami biçimcilik kadar Ari ruhun bağımsızlığı da, duruma göre değerli veya değersiz olabilmektedir; dolayısıyla, bu noktada söylenen her şey göreceli olduğu için bunları kendi uygun bağlamında değerlendirmek gerekir.

İslam'ın gayesi, Mutlak duygusuyla Denge keyfiyetini, Mutlak fikrinin bu Denge'yi belirleyecek ve Denge'nin de Mutlak önünde gerçekleşeceği şekilde bir araya getirmektir. Denge, toplumsal olduğu kadar bireysel yönlerimiz de dahil, bizi biz yapan her şeyi içine alır; ve insan olarak, belirli vazgeçiş yetilerini dışta tutmaksızın, Mutlak ile ilintili olarak beşerî olan her şeye sahip olma hakkımız vardır. Hıristiyanlığın ise bu noktadaki tutumu çok daha dramatiktir: Burada, Mutlak'tan ziyade Yücelik, Denge'den ziyade de Kurban anlamı öne çıkmaktadır. Bu ikinci yönüyle Hıristiyanlık, başta Latin Kilisesi olmak üzere topluma bir tür bir züht öğretisi şeklinde yansımıştır ki belirli bir *upaya* olması hasebiyle, böyle bir hakka sahip olması asla yadsınamaz; ne var ki bunun yanı sıra aynı zamanda hem talihli hem de talihsiz olan kimi tarihsel dengesizlikleri de beraberinde getirmiş olduğunu da göz ardı edemeyiz.²⁰

Müslümanlara göre, Hıristiyanlar, Tanrıyı “İsalaştırmışlardır”: Ne var ki Mesih'in döneminden bu yana İnsan-Tanrı dışında bir Tanrı algısı bulunmamışlar ve Hıristiyanlık-öncesi bir tarzda Tanrı algısından söz edenler Tanrı'yı bilmemekle suçlanmışlardır. Hz. İsa'yı dışta tutup da Tanrı'ya ibadet etmek ya da Hz. İsa'nın Tanrı olduğunu kabul etmemek, Hz. İsa'ya ve dolayısıyla da Tanrı'ya karşı gelmek demektir; öyle ki hatta, Müslümanların yaptığı gibi, Tek olan Tanrı'ya ibadetle Hz. İsa ve Hz. Meryem sevgisini birleştirmek bile durumu değiştirmez. Kısacası, Müslümanların gözünde Hıristiyanlar, tüm önceki dinleri reddetmeye götüren belirli bir ilahi Tezahüre yönelik dışlayıcı ve mutlak bir

-
20. Avrupa insanı, bir tür Prometeci ve trajik özellikleri haizdir. O yüzden de, Yunan ve Cermen ilah ve kahramanlarının dramtizmini açacak ve yüceltebilecek bir dine ihtiyaç duymuşlardır. Dahası, Avrupa'nın yaratıcı dehası, “tapılan şeyi yakma” ihtiyacını da içermektedir, yıma ve değiştirme yönündeki korkunç bir istek de buradan kaynaklanmaktadır. Rönesans bunun son derece açık ve bir yerde bunaltıcı bir örneğini sunar, günümüzde yaşanan çok daha tehlikeli yönelimlerden ise bahsetmeye bile gerek yok; ne var ki farklı vurgulara sahip olsa dahi bu “İnsan”, işte o insandır.

tapınma yoluyla ubudiyete, tabir caizse, “el koymuş” kimselerdir; halbuki İslam, tam tersine, Hıristiyanlık öncesi monoteistik kültlerin geçerliliğini kabul etmekte ve dahası, bu noktada İslam’ın dışlayıcı tutumu, daha ziyade insanlığın ahir zamanına ilişkin hususları tazammun etmektedir. Burası çok önemlidir: Mutlak’ın ve böylece Bir olarak Tanrı’nın “doğrularının” büyüleyici berraklığı, Muhammedî tezahürde beşerî bir keyfiyeti zorunlu kılmaktadır, şöyle ki kendi kendisini ifade edebildiği için bu berraklık veya kendiliğinden açık olma durumunun, insan-üstü bir varlığın herhangi bir eklemede bulunmasına gerek kalmayacağı şekilde, kendi kendisi için yeterli olarak anlaşılması gerekir.

Her dinin bir ve aynı olan sonsuz Bilinç’ten veya aynı kutsal İrade’den sudur eden bir Vahye dayandığı görüşünden hareketle, daha önce de sıkça dile getirdiğimiz gibi, Hıristiyanlığın Tanrı’nın Kurtarıcı Mucizesi’ne, İslam’ın ise Kurtarıcı Hakikat’e dayandığı ileri sürülebilir. Çok kısa dahi olsa bir başka deyişle, Hıristiyanlara göre Hz. İsa’nın bakire birisi tarafından dünyaya getirilmiş olması, Hıristiyanlığın tek doğru din olduğunu ispatlamaktadır,²¹ Müslümanlara göre ise bu mucize, Mutlak Hakikat’in bir güvencesi olmaktan ziyade İlahi Güç’ün böyle bir şey yapmaya muktedir olduğunun bir göstergesidir. Özetle, İslam, bu Hakikat’in bir habercinin insan-üstü zatına bağlı olabileceği kanaatini önlemeye çalışmaktadır.²² Bu, kendi mutlak üstünlü-

-
21. Burada üstü kapalı bir biçimde ortaya konulan mantık şudur: Vedanta öğretisi yanlıştır, çünkü onu, bakire birisi tarafından dünyaya getirilen Mesih tebliğ etmemiştir; diğer taraftan, bu öğretiyi tebliğ eden Badarayana, bakire birisi tarafından dünyaya getirilmemiştir. Bu durumda bazı ilavelerde bulunmak kaçınılmaz görünmektedir; birincisi, seyrek dahi olsa Vedantik postulatları Hıristiyan metafizik ve mistisizminde de rastlamak mümkündür; ikincisi ise, böylesi yahut da Aristo veya Platon’un öğretileri tarzındaki hakikatler, Hıristiyanları, söz konusu bu hakikatleri Hıristiyanlaştırmaya götürmüştür ki bunun da, tüm hakikatlerin ezeli Söz’den meydana geldiği söyleminden hiçbir farkı yoktur.
 22. Açıkçası burada, Hıristiyan *upaya*’nın temellerinin tartışmaya açılmasından ziyade, volüntarist İsa-merkezciliğe karşı belirli bir düzel-

ğü veya bölünmez aslîliğini göstermesi noktasında Tanrı'nın dünyevî örneklerini -ister İncil'deki anlamında isterse de mecazi anlamda olsun- "kıskanması" gibidir; böylesi bir "kıskançlık", son tahlilde hiçbir şeyin kendisinden kaçamayacağı eşyanın tabiatı ve aynı zamanda Rahmet'e dayandığı için tam anlamıyla mantıksal veya ontolojiktir, çünkü esasında İlâhi Hakikat, mağrur ve azametli tabiatını telafi edici bir kurtarıcı niteliğe sahiptir. Salt Hakikat'ın bu kurtarıcı niteliği, tevhit inancının yanı sıra İslam'ın en büyük savıdır.

Esasında Müslümanlar, Hz. İsa'nın Tanrı olup olmadığının bilinmesinden ziyade, Hıristiyanların anladığı şekilde Tanrı'nın kendisini bir beşer kılıp kılamayacağı sorusunu gündeme getirmişlerdir. Müslümanların tasavvurundaki Mutlak Tanrı, kendinde bir beşer olamaz, çünkü Kendinde Mutlak olan bir varlığın mümkününe dönüşmesi düşünülemez. Teslis öğretisinde Tanrı'nın bir beşer olabilmesine gelince, bunun nedeni, artık göreceli bir bakış içerisinde mütalaa edilmesi mümkün bir İlke'de öngörül-müş olan tezahürdür. Aynı şeyi Hindu *Avatara*'lar öğretisinde de görmek mümkündür; ne var ki *Maya*'yı aştığı ve dışladığı için *Atma* öğretisinde böyle bir şey söz konusu değildir. Tezahürün İlke'de önceden kavrandığında ise, bu, İlke'nin Mutlaklık bağlamında ele alınmış olmadığını göstermektedir; demek ki İslam'ın temel vurgusu, Mutlak'ın ve dolayısıyla da aslî ve zaman-üstü olanın çağrısının güçlü bir biçimde öne çıkarılması gerektiği yönündedir. Şimdi, eşit bir şekilde mümkün olan diğer perspektiflerin geçerli olabilmesi için bu hakikatin kesinlikle monoteist bir görünüm kazanması gerekir.

Dogmatik olarak, Hıristiyanlık ile İslam arasındaki fikir ayrılığı indirgenemezdir; metafizik ve mistik olarak bu ayrışma, göreceli olmaktan öte bir şey değildir, şöyle ki iki zıt nokta olarak bunlar, ancak kendilerini birleştiren ve ilişkilerini tanzim eden bir dairenin birer tamamlayıcısı olabilirler. Bu noktada, söz ko-

tici saptama olarak görülen İslam'ın belli başlı bir argümanı öne çık-maktadır.

nusu dogmaların biçim-üstü Işığı koyulaştırdığını hiçbir zaman unutmamak gerekir. Koyulaşma, biçim ve dolayısıyla da sınırlandırma ve dışlama demektir. Ruh keşfedilebilir, ama asla ihata edilemez; *Spiritus autem ubi vult spirat*.

* * *

Sufizm ile ilgili bazı mütalaalar, bu noktada işimize yarayabilir. Şaşırtıcı dahi olsa, Sufizm'in yalnızca korkuyu esas aldığı iddia edilmiştir; bundan sonra ise sevgi ve daha sonra da bilgi gelmektedir; şüphesiz ki bu silsile, bir evrim şeklinde sunulmuştur ki diğer safhaları da dış etkenlere atfedilmektedir. Gerçekte üç-safhalı bu açılım, İslam'ın manevî imkanlarının olağan bir yansımasıdır. O yüzden, bu konulara aşina olmayan birisi için söz konusu silsilenin bir tür gelişmeci yanılsama olarak takdim edilmesi son derece yanlıştır; nitekim korku, sevgi ve bilgi şeklindeki bu üç unsur, tâ başlangıçtan beri ve en önemlisi Kuran ve hadislerin tanıklık ettiği üzere Hz. Peygamber'in şahsında açık bir şekilde var olagelen ve fakat sonraki aşamalarda özel bir yöntem veya öğretiye dönüşmeyen temel fenomenlerdir.

Şimdi, birbirini dengeleyen iki eşit hareketten söz edebiliriz: bir taraftan, bir topluluk, aslından uzaklaştığı ölçüde yozlaşmaktadır; öte taraftan ise, bu yozlaşmayı telafi edecek ardışık bir ilerleme aşamaları söz konusudur. Aslında yozlaşma, tüm dinlerde, özellikle de Budizm'de²³ gözlemlenebilen bir olgudur ve bu, her dinî muhitte bir anlamda ikinci dereceden bir “pey-

-
23. Buda'dan beş asır sonra, gelenek çok tehlikeli bir sürece girmiştir; bu tehlike bir yok oluş değil idiye bile, geleneğin her türlü açılımını önleyen ve onu monastik bir toplulukla sınırlayan bir tür indirgemecilikti: Tüm ilgiler, münvezi bir mütefekkir olan *Pratyeka-Buddha* üzerine yoğunlaşmış durumdaydı. İşte tam bu sırada *Mahayana*, yalnızca kahramanlığı değil, aynı zamanda şefkati de kendinde birleştiren *Bodhisattva* görüşünü ortaya attı. Burada ayrıca, Budist “merhamet” kavramının yalnızca bütüncül Bilgiyi değil ve fakat bir Varlık boyutuna, yani Güzellik veya İyiliğe bilinçli iştiraki de kapsadığını belirtmek gerekir; bu ise, İbn Arabî'ye göre, İlahi Öz'ün bir görünümüdür.

gamber” olarak ortaya çıkan “yenilikçilerin” (*müceddidûn*) varlık nedenini de açıklığa kavuşturmaktadır.²⁴ İslam dünyasında bu misyonu, Rabia Adeviyye, Zünun el-Mısrî, Niffarî, Gazzalî, Abdülkadir Geylanî, İbn Arabî, Ebu'l-Hasan eş-Şazilî ve Rumî gibi isimler üstlenmiştir.

Bu olgunun paradoksal bir gerekçesi, sevgi perspektifinin öne çıkışının, korku perspektifi tarafından oluşturulan²⁵ ve yine bilgi perspektifinin öne çıkışının da sevgi tarafından biçimlendirilen bir beşerî ortamı varsaymış olduğudur. Bu demektir ki bir din, bir topluluk üzerinde manevî vurgusunu pekiştirebilmek için, söz konusu beşerî ortamların yardımıyla bu topluluğu biçimlendirmek durumundadır. Aynı şey, genel olarak liturji ve kutsal sanat için de geçerlidir.

Korku (*mehafet*), “sevgi” (*mahabbet*) ve “bilgi” (*marifet*) kavramlarından oluşan Sufî üçlü, belirli ölçüde ve vurguları bakımından birbirini kapsayacak düzeyde üç semitik dinin biçimleri şeklinde tezahür etmiştir. Hıristiyanlık esasında sert çöl babaları sayesinde hayat bulmuş, ama Ortaçağ boyunca Bakire-Ana simgesi altında, özellikle Rhineland’li mistikler ve Skolastik düşünürlerde -Cermen teosofist ve diğer marjinal grupları da göz ardı etmemek gerekir- açıkça görülebilen ve fakat hayırseverlik

-
24. Bu yenilikçileri, tam tersi işlevleri haiz “reformcular” ile karıştırmak, yersiz bir latife olurdu. Sözelimi, Assisi’li Aziz Francesco olmasaydı, Hz. İsa geri dönmüş olurdu gibi gereksiz bir söylem, bunun açık bir örneğidir.
25. Daha önce de dile getirmiş olduğumuz gibi, burada, pek çok hadisin Sevgiyi öne çıkardığı ve İslam’ın ilk döneminde bu kavramın göz ardı edilemeyecek kadar önemli olduğu şeklinde bir itirazda bulunulamaz. Sevgi, temelde etkin bir “dönüş”e (*tövbe*) ve makamlar (*makâmât*) arası bir seyre dayanan erken dönemdeki Sufizm’in postulatları arasında yer almamaktadır. “İslam, Sevgi dinidir” diyor İbn Arabî; fakat bu bir öncülenden öte bir sonuçtur; yine, metodik bir postulat olmaktan öteye öze ilişkin bir varsayımdır. “Şarap” (*hamr*) ve “Gece” (*Leyle*), yahut da düşünsel sarhoşluk ve sözde ilahi dişilik, yalnızca batınılıkla birlikte varlık bulmuştur.

üzerindeki aşırı vurgusundan dolayı kimi zaman tutarsızlık arz edebilen bir bilgi tasavvurlarının meydana gelmesi ve gelişmesine sahne olmuştur.

Yahudilik'te Tevrat'ın yanı sıra Mezmurlar ve Neşideler Neşidesi döneminde dahi böylesi bilgi tasavvuru bulunmamış ve Kabalistlerin kendi öğretilerini ortaya koyup geliştirmeleri ancak Ortaçağ'da mümkün olabilmıştır.²⁶ Bu bağlamda, Tanrı'yla İsrail arasındaki ahde vurgu yapan Yahudiliğin daha ziyade bir iman ve korku perspektifini temsil ettiğini ifade etmeliyiz; burada Tanrı korkusu, bilgi ve esasında bir umut anlamı taşıyan sevgi perspektifleri için bir zemin sunmaktadır.²⁷

Hıristiyanlık, *a priori* olarak, İlâhi Tabiat değil de Kurtarıcı Tezahür üzerinde durmaktadır; bu ise, korku ve bilgi perspektifi için bir zemin sunan özel bir sevgi perspektifidir. Ve nihayet İslam, İlâhi Vahdet ve bunun beşerî açılımlarını vurgulamaktadır ki bu da imanın bir sonucu olarak bilgi, korku ve sevgi gibi her üç unsuru da içinde barındıran bir iman perspektifini temsil etmektedir.²⁸ Sonuç olarak, burada bu konular üzerinde durmamızın nedeni, dinlerin perspektiflerini yeniden ortaya koymaktan ziyade, bu perspektiflerin karşılıklı olarak birbirini içerdiklerini göstermektir.

26. İskenderiye'li Philo, bir Kabalist değil, bir Platoncu idi.

27. Bu sözde tanımların her zaman kesin olması düşünülemez, çünkü birkaç kelimeyle bu anlamları birinden tam olarak ayırmak çok güçtür.

28. Gerçekten de pek çok hadiste Tanrı sevgisi ve günah korkusunun, samimi bir imanın ölçütü olduğu görülmektedir. Nitekim, daha oluşum aşamasındaki Sufizm'in seçkin sözcüsü olan Hasan el-Basrî şöyle der: "Tanrıyı bilen O'nu sever, dünyayı bilen ise ondan uzaklaşır."

AHLAKÎ UYUŞMAZLIK SORUNU

Geleneksel ahlak öğretilerindeki uyumsuzluklar, hayat şartlarıyla farklı mizaçların karışımının bir sonucu olabilir; bu uyumsuzluklar, aynı zamanda uygulama düzeyleri ve farklı perspektiflerden de kaynaklanmış olabilir. Hz. Musa'nın yasalarıyla Mesih'inkiler arasındaki farklılık, bunun apaçık bir örneğidir.

Boşanmadan bahsederken Mesih, Hz. Musa'nın "kalplerinizin katılığından" ötürü -Tanrıdan yetki alarak- boşanmaya izin verdiğini belirttikten sonra şöyle der: "Tanrı'nın birleştirdiğini insan ayırmasın." Bu noktada, Hz. Musa'nın emrinin Mesih döneminde geçerliliğini yitirmesini belirleyen şeyin beşerî gerçeklik olup olmadığı sorusu ortaya çıkmaktadır; şimdilik en azından, böyle bir iddianın herhangi bir temelini bulunmadığını dile getirebiliriz. O halde, boşanmayı yasakladığını tebliğ ederken Mesih'in, Hz. Musa'ninkinden farklı ve bizzat Hristiyanlığın ruhu tarafından oluşturulmuş genel değil de özel bir beşerî veriyi dikkate almış olduğu sonucuna varabilme hakkına sahibiz. Eğer

İslam Hz. Musa'nın emrine dönmüşse, bunun nedeni aynı beşerî veriyi dikkate almış olmasıdır; bu, adanmışlık şeklindeki bir *bhakti* ikliminden ziyade tüm insanlar için ortak olan psikolojik ve sosyal imkanları öngörmektedir. Yahudi-İslam bakış açısına göre, boşanma, tabii ki iyi bir şey değil (hatta bir hadiste boşanmadan “buğz edilmiş” olarak söz edilir), fakat şartlar gereği ve dolayısıyla da yansız bir duruma dönüşmesi sonucunda kabul edilir hale gelebilmektedir; bu düşünce, söz konusu yasamaların, bir taraftan “kalp katılığı”ndan bağımsız şartları dikkate aldığı, diğ er taraftan ise tüm izdivaçların Tanrı'nın bir iş i olmadığını yahut da bunun tek bir çözünmezlik nedeni olarak görülmemesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Eğer bir evliliğin doğrudan ilahi iradeyle ilişkili bir yapı olduğu iddia edilecekse, o zaman siyasi ve iktisadi dürtüler gibi tüm küçük hesapları göz ardı etmek gerekir; ne var ki, metafizik olarak cennet prototipi veya bir eklesiastik sembolizme matuf olması hasebiyle evliliğin ilkesel olarak çözünmez olduğu olgusu, beşerî veri veya imkanlar açısından bu müessesenin mutlak bir şey olduğu anlamına gelmez, aksi takdirde Yahudi ve İslam hukuku varolamazdı.¹

Buraya kadar söylenenleri daha uygun bir şekilde ifade edebilmek için, öncelikli olarak, “kalp katılığı” deyiminde Mesih'in kastının, insanın dışsal olanı içsel olana ya da dünyevî olanı uhrevî olana tercih etmesi şeklindeki bencillik benzeri bir kötülük olmadığını anlamak gerekir. Eğer Yahudi ve İslam hukuku boşanmaya izin veriyor ve dolayısıyla da belirli türden bir “kalp katılığı” kabul ediyorlarsa, bu, belirli bir bencilliğin varolabileceğini göz ardı etmiyorlar demektir; yahut da, Mesih bireysel ilgileri yalnızca dünyevî ve duygusal bağlamda mütalaa ederken, söz

-
1. Dahası, kalp katılığı yalnızca birinin diğ erini şikayet ettiği evliliklerde varolan bir şey değil, aynı zamanda birbirine eziyet tüm eşler ve en önemlisi, çocuklarının tabiatını dikkate almaksızın onları evlendiren ebeveynlerin de sergileyebildikleri bir davranış biçimidir. Eğer boşanma kutsalı ihlal etmek ise, o zaman zoraki evlilikler de kutsala karşı bir saygısızlıktır.

konusu hukuk öğretileri bu ilgi veya eğilimleri yansız kılabilecek şartları dikkate almaktadırlar denilebilir. Hem Hristiyanlık hem de diğerleri (Yahudilik ve İslam) olmak üzere her iki bakış açısı da kutsal emirleri esas aldıkları için ilahi kökenlidirler ve bu imkan doğrultusunda en uygun biçimde tezahür etmek durumundadırlar. “Benim Krallığım bu dünyadan değildir” sözüyle yalnızca uhrevî olanı dikkate aldığını gösteren Mesih, insanlardan kade-re boyun eğmelerini beklemektedir; Yahudi ve İslam hukuku ise, uhrevî açılımlarının yanı sıra bir insanın, hayatını dünyevî ilgiler ışığında şekillendirme hakkına sahip olduğunu kabul ederler. Bu, bir yandan, kutsal prototiplere iştirak etmesi hasebiyle bu dünyadaki iyi şeylerin² dolaylı bir manevi değeri haiz olduğunu, öte yandan ise, bu iyilikler arasındaki seçimimiz veya bu noktadaki tavırlarımızın ne nesnel Yasa ne de öznel ilgilerimize karşı olduğunu varsaymaktadır. Hristiyanlara göre, “bu dünyaya ait olan her şey, insanı Tanrı’dan uzaklaştırır”; Yahudilik ve İslam’a göre ise, “insanı Tanrı’dan uzaklaştıran, yalnızca bu dünyaya ait olan şeylerdir”; biçimsel farklılıklarının yanı sıra bu iki kutup arasındaki ayırıcı fark, işte bu gerçekliktir.

“Benim Krallığım bu dünyadan değildir”: Hristiyanlar için bu söz, bu dünyadaki şeylerin, birleştirici değil de ayırıcı ve sınırlandırıcı olan ahlakî bir tarzda tezahür etmek suretiyle öteki dünyayla irtibatlı bir şekilde varolması gerektiğini tazammun eder; dolayısıyla bu, kozmolojik olarak “dikey” ve “yatay” düzey, yer ve gök, “beden” ve “ruh” uyuşmazlığını zorunlu kılmaktadır; kısacası, “hiç kimse aynı anda iki efendiye kulluk etmez.” Müslümanlara göre ise, Hz. Peygamber’in görevi, “yalnızca öteki dünyadaki iyiliklere değil, aynı zamanda bu dünyadaki iyiliklere de”

-
2. Bu durum, Kuran’da şöyle ifade edilmektedir: “(Cennette) bir meyveden kendilerine rızık olarak yedirildikçe şöyle derler: Daha önce (bu dünyada) bize verilenlerdendir bu... Onlar için tertemiz eşler de vardır...” (Bakara, 25). Uhrevî mükafatlarda iyi şeylerin bulunması, bunların dünyevî zevklerin bir taklidi olduğu anlamına gelmemelidir; tam tersine, ontolojik iştiraki hasebiyle, dünyevî zevklerdeki iyilikler, ilahi zevklerin bir yansımasıdır.

vesile olmaktır ki bu da, manevî ve ahlakî olanla göreceli ve geçici olan arasında bir uyuşma ve etkileşimin bulunduğu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla, Hıristiyanî bakış açısı, şehvî ve duygusal nefsin çaresiz düşüşünü esas alan aksiyomatik bir düşünceye dayanmaktadır; Yahudi-İslamî bakış açısı ise, tam tersine, insanın ilahi bir tabiatı haiz olduğu ve bundan dolayı da masum olduğu görüşünden hareket etmekte ve bizi çevreleyen dünyanın öz ve mutlak olmadığını anlatan sembolik bir dil kullanmaktadır. İslam'a göre, ya "aslı günah" söz konusu değildir, ya da bu günah mutlak olmadığı gibi ruhun kurtuluşa erme yeterliğini -ki bu yeterlik nesnel olarak Yasa ve Lütuf, öznel olarak da iman ve amel tarafından sağlanmaktadır- engelleyecek güce de sahip değildir.

* * *

Hıristiyanlığın cinselliği şehvetin doruk noktası olarak görmesi -cinsellik neredeyse "ontolojik günah" ya da en üst (*par excellence*) günah olarak algılanmaktadır- ve buradan hareketle beka-reti övmesi ve bekarlığı öğütlemesi dolayısıyla, evliliği en üst kefaretle özdeşleştirmesi ve bunun sonucunda tüm cinsel arzulara karşı çıkması ve boşanma ve çok-eşliliği yasaklaması tutarlı bir tavır olarak görülmektedir; kısacası, Hıristiyanlık, mutsuz bir evliliğe yol açabilecek tüm unsurları ortadan kaldırmaktadır. Halbuki Yahudilik ve İslam açısından bakacak olursak, Hıristiyanlığın beşerî tabiata ilişkin belirli meşru verileri dikkate almamasının yanı sıra kendi perspektifinin ihtiyaçlarına mutlak bir değer atfettiği ve fakat perspektifin kendisi gibi ihtiyaçlarının da göreceli olduğu, bunun ise, Hıristiyanlığın *a priori* olarak bir din olmaktan öteye dine dönüşen mistik bir kardeşlik olmasından kaynaklandığı söylenebilir. Şimdi bir din, Müslümanlara göre, bir şeriat ve bir tari-kattan -veya bir zahirîlik ve bir batınîlikten- meydana gelmektedir; fakat Hıristiyanlık, zahirîlikten yoksun ve dolayısıyla da kurumları üzerinde zahirî bir etkisi bulunmayan batınî bir sistemdir.³

3. Hıristiyanlığın kurumsal yapısı, büyük ölçüde, zorunlu olarak Hıristiyanî duyarlılığa uyarlanan Yahudi geleneği, Roma hukuku ve Cermen adetlerinin bir karışımından meydana gelmiştir.

Tüm cinsel hazların ötesinde, dünyevî zevkler çift-yönlüdür; sahip olmadığımız şeylere yönelik bir isteği çağrıştırması bakımından şehvî ve hayvanî, ne olduğumuzun ve haliyle kendi özümüzün farkına varılmasıyla da melekî ve yarı-ilahidir. Öyle ki tüm ahlakî ve mistik tereddüt ve kaygıları bu açıdan değerlendirmek mümkündür ve bu çift-yönlülük, sadece tecrübî değildir, özneyi olduğu kadar nesneyi de alakadar etmektedir. İnsanoğlu kutsal-la put arasında nesnel ve öznel bir tereddüt içindedir: Her şeyden önce, ya melek ya da hayvandır ve dolayısıyla gücü ve oluşan şartlar nispetinde bu durumu değiştirmek kendi elindedir. İlk insanlar için tüm tabîî zevkler birer kutsal ve dolayısıyla da birleyici bir âyîndi; nitekim Üstat Eckhart'ı, yemekle kömünyona katılmayı bir olarak görmeye götüren şey de buydu. Açıkçası, şartlar ne olursa olsun, en derin anlamıyla kendimizle yüzleşmekten daha güzel bir şey yoktur. Tıpkı *Upaşişad*'da "insan, arzuların ürünüdür" denilmesi gibi ve fakat bu sefer daha bir ontolojik anlamda, insanın bir kutsiyet ürünü olduğunu rahatlıkla söylenebilir.

* * *

Hıristiyanî perspektifin nihaî vasfı, tam olarak şu özdeyişte ifade edilmektedir: "Ne var ki ağızdan çıkan, yürekten kaynaklanır; insanı kirleten de budur"; bu özdeyiş, meşru saflığı dile getiren ve fiziksel arınmayı içine alan "insanların geleneği"ne karşı kalbin saflığını dile getiren "Tanrının buyruğu"nu savunmaktadır. Mesih'in kastı, kalbin saflığı olmaksızın bedeninin ve araçların arınmasının değersiz olacağını ve dahası, içsel arınmanın dışsal arınmanın zorunluluğunu ortadan kaldırdığını vurgulamaktı ki bunun da şüphesiz ki ezoterik bir yaklaşım olduğu ortadadır. Ama paradoksal bir şekilde, Mesih, "mutlak batınılık" olarak tanımlanabilecek bir durumu içermemekle birlikte açık bir zahirlik olumsuzlaması, yani metafizik hakikatlere ilişkin aklî ve birleyici tefekkürü esas alan ruhaniyete dayalı bir din -ve dolayısıyla da bir zahirîlik- meydana getirdi.

"Size yeni bir buyruk veriyorum ki birbirinizi seversiniz": Bu çağrı, yalnızca eski geleneksel düzen veya ahlakî açıdan çok-de-

ğerli Yasa üzerindeki etkisi bakımından bile bir yenilik olarak görülebilir; ama her halükarda bu çağrı, kendi perspektifi içinde yeri bulunmayan emirleri feshetmekte ve Hıristiyanlık tarafından sunulan tüm yeniliklerin geçerliliğini temin etmektedir. Bu “yeni buyruk”, beşerî tabiata özgü olumlu hususiyetleri de ortadan kaldırmaksızın bu “dünyayı” reddeden mistik sevgiye dayalı yetkin bir feragat iklimi oluşturmayı hedeflemektedir.

Yahudi-İslam ahlakı demek (ki tercihen İbrahimî ahlak da denebilir), “yücelmeye dayalı denge” veya “dikeye dayalı yatay” demektir; fakat burada denge ve yatay doğrudan istenen şey değildir. Hıristiyan ahlakı demek ise, “yalnızca yücelme” demektir; denge ise bir ihanet olarak görülmektedir; işte bu perspektifin güçlü ve zayıf yönleri tam da bu noktada bulunmaktadır.⁴ Tabii ki bu sıralama şematiktir, fakat söz konusu teoloji ve ahlak öğretilerinin ayrışık ilkelerini karakterize etmek için de şüphesiz ki böyle olmak zorundadır; bazı itirazları önceden kestirmek çok kolaydır, ne var ki tüm nüans ve telafi edici etkenler konusunda adaletli davranmak mümkün değildir. Yine de, şu açıklamalarda bulunmaktan kaçınamayız: Hıristiyan geleneği, iyiliği elde etme gücüne sahip insanın ilahi tabiatını tamamen yok etme se bile aslı günahın “yara aldığı” ileri sürmek suretiyle ilk günah ve sonuçlarının yarı-mutlaklığını göreceli kılmaktadır. Yahudi perspektifine gelince, “Yahudi-İslam ahlakı” şeklindeki tanımlamamıza rağmen, burada İslamî perspektifle açık bir benzeşim bulunduğundan bahsedemeyiz: Nitekim, Kuran’da açıkça ifade edilmesine rağmen, aslı günah fikri İslam’dan farklı olarak Yahudilikte daha çok vurgulanmaktadır. Yahudiliğin bu fikre ne kadar önem verdiği, Tevrat’ın ilk bölümü olan *-Bereşit-* Tekvin’den de anlaşılmaktadır; buradan hareketle Yahudi geleneği, cennette işlenen günahın tüm insanlık üzerinde etkili olduğunu öğretmek-

4. Ruhban sınıfıyla toplumun geri kalanı arasında yahut da dindar insanlarla dindar olmayanlar arasındaki uyuşmazlığı, bu bağlamda değerlendirmek gerekir; bu iki kesim arasındaki mücadele, ayrışma ve zıtlışmanın ortaya çıkmasına neden olmuştur.

tedir; ilk insanın günahını devralan sonraki kuşaklar, bozulmuş tabiatlarından dolayı ıstırap ve ölüme mahkumlar. Hristiyanların Tekvin yorumu, buradan yola çıkarak aslî günah öğretisini nihaî pişmanlık şeklindeki son noktasına taşımıştır; bu nedenler, “Yahudi-Hristiyan” ahlakı münzevi bir görünüm sergilemektedir ki bunu diğer mezheplerin yanı sıra özellikle Esseneler’de açıkça görmek mümkündür; ahlak anlayışını bir bütün olarak ele aldığımızda İslam’a daha yakın duran Yahudilik, aslî günah bağlamında daha çok Hristiyanlıkla örtüşmektedir.

Hristiyanlığın, Krişnacılık’taki gibi raks eden *bhakti*’den farklı olarak, yetkin olma zorunluluğu haiz adanmışlık şeklindeki bir *bhakti* olduğu dikkate alındığında, Hristiyan paradoksu -ki geçerliğini de bu durumun ortaya koyduğu olumlu manevî imkandan almaktadır- bir bütün olarak açığa çıkmaktadır ki bu aynı zamanda, Hristiyanlık ile diğer dinlerin farkını da ifade etmiş olmaktadır. Dolayısıyla, böyle bir tepki, İbrahimî dinlerin gerçek muhtevasından bağımsızdır, çünkü her birisi esasında ve özünde farklı tarzlarda ortaya konulmuşlardır.

* * *

Karma, *bhakti* ve *cnana* birer amel, sevgi ve bilgi yollarıdır. Hristiyanlık, Kurtarıcı Kefaret’in yalnızca Mesih tarafından meydana getirildiği olgusuna dayanan kişisel bir *bhakti*’dir; bu olgu, bir mutlaklık niteliğine sahip olmak durumunda olduğu için, kelimenin tam anlamıyla zorunlu olarak eşsizdir, Hz. İsa’nın bakire birisi tarafından dünyaya getirilmesi ve ölüleri diriltmesi işte bu yüzdendir. Fakat, ne olursa olsun bir olgu, bütün bir Hakikati tek başına üstlenemez; böylece “Mesih” olgusu, belirli zaman ve mekan içindeki tüm diğer insanları görmezden gelmektedir ki bu da bir sınırlılığın işaretidir. Ne var ki bu, söz konusu perspektif veya yapının, herhangi bir metafizik hakikatin aracı olabilmesi yönünde bir engel oluşturmamaktadır; nitekim Hristiyanlık kendi bilgisi, kendi teosofisi ve kendi ezoterik boyutlarına sahip bir dindir.

İslam ise, amellerin önemi üzerinde durmasından dolayı kendisini bir *karma-marga* ve esasında Vahdet olarak tezahür eden

bir ideyle özdeşleştirmesinden dolayı da bir *cnana* şeklinde takdim etmekte ve bu iki temele dayanarak, kişisel değil de teosantrik bir *bhakti*'yi aracı kılmaktadır. Bu demektir ki İslam, bir *karma-bhakti-cnana*'dır ve bu sentez ya da denge, onun tabiatının bir özelliğidir; bu, Mutlak Gerçeklik'e ilişkin bir ilkeye değil de bir olguya tekabül eden bir sentezdir. Bir ilkeye dönüşen şey ise aslında peygamberlik olgusudur ki bu da "Elçiler" silsilesi biçiminde tezahür etmektedir; bu elçilerin sonuncusu olan Hz. Muhammed, zorunlu bir şekilde bunların bir sentezi olarak kabul edilmektedir. Yalnızca muhatapları tarafından erişilebilir belirli bir tarihî olguyu esas alan görüşten farklı olarak bu ilkesel hakikat, tabiatı gereği ve kendisini her yerde tezahür edebilmesi bakımından herkesin erişebileceği bir hakikattir: Nitekim, her topluluğa bir elçi gönderilmiş olabilir ve insan ruhunun özüne hitap ettiği için bu elçinin kendisini ifade etmesini hiçbir şey engelleyemez. Muhakkak ki bu evrenselci perspektif, İslam'ın zahirî yönünü temsil etmektedir ki bu olgu da, yalnızca bütüncül ezoterizm ile aşılabılır; burada "bütüncül" sıfatı son derece önemlidir, çünkü her dinde, bir nebze dahi olsun bizi "kurtarıcı ılgım"ın sınırlamalarından uzaklaştırabilen yarı-ezoterizmler söz konusudur.

Bu noktada bazı yanlış anlamaları önlemek veya gidermek için ilaveten birkaç şey daha söylemek durumundayız. Bir zamanlar, dine karşı savaşmak için şeytanın elinde insanın günahkar tabiatından başka bir yoktu; günümüzde ise, özellikle din içinde yaymakta kararlı olduğu yeni bir strateji geliştirmiştir ve bu hilesini, hem İslam hem de Yahudi ve Hıristiyan dünyasında, büyük ölçüde gerçekleştirmeyi başarmıştır. Günümüz insanının temel özelliği olan idrakten yoksunluğu göz önünde bulundurduğumuzda, şeytanın bu başarıya ulaşmakta zorlanmadığını tahmin edebiliriz ki bu başarıyı bir strateji olarak adlandırmak bile son derece güçtür; ama ne yazık ki çağdaş insan, gün geçtikçe duygularını akla, özneli nesnele ve hatta "çağımız"ı hakikate daha çok tercih eder hale gelmektedir.

SEMİTİK MONOTEİZMDEKİ DEĞİŞİMLER

Bir taraftan Hıristiyanlık'la Yahudilik, öte taraftan da İslam'la Hıristiyanlık arasındaki rekabeti anlamak için, öncelikli olarak her dinin bir biçim olduğunun farkına varılması gerekir. Bunun anlamı şudur: Birincisi, her din, belirli zihinsel eğilimleri yönlendirici ve değiştirici bir niteliği haizdir; ikincisi ise, dinlerin postulat ve manevî araçları, kendinde göreceli değil de mutlak gerçeklikleri yansıtmalarına rağmen literal yorumlanışlarında mutlak olmaktan ziyade göreceli bir tarzda tezahür etmektedir. İnaniş ve âyinler, İlahi Gerçekliğin anahtarları olsalar bile bunu ayrıcalıklı ve eşsiz bir tarzda temsil etmezler.

Sözelimi Hıristiyanlık, burada *bhakti* olarak, belirli bir yol anlamına gelen bir *marga* oluşturmaları¹ ve kefaretilici bir sev-

-
1. *Upaya* kavramından Budistlerin anladığı şeyin, bir “ilahi strateji” ya da bir “kurtarıcı ılıgım” olduğunu hatırlayalım: Burada öne çıkan şey, hakikat değil de kurtarıcı etkidir. Hinduların *bhakti* kavramına gelince, Batı'da bu sözcük, bilgi ve itaatten daha çok bir sevgi yolu olarak

gi perspektifi bağlamında varolması bakımından farklılık arz etmektedir ve bu nedenle de hem dramatik hem de asketik bir tabiata sahiptir. Salt metafizik tazammunlarının yanı sıra Hıristiyanlığın Hakikat anlamında değil de *bhakti* olarak bir hakikat olması, kendisini bir yenilik olarak takdim etmesi olgusunda bile açıkça görülmektedir; şimdi bu yenilik niteliği, genel önemi haiz olmaktan ziyade bir seçiciliğin göstergesidir. Yeni sevgi “yasa”-sı ve Musevilik ile ilişkili diğer yenilikler, Musevi Yasa’nın genel kapsamına zıt olan *bhakti* seçiciliği ve bu *bhakti*’nin, fıtrat üzerindeki vurgusunun yanı sıra temsil ettiği göreceli ezoterizm tarafından açıklanabilir. Geçmişe bakıldığında, Hıristiyanlık tarafından ortaya konulan içselleştirme ve duygusallaştırmanın Batı dünyasının manevî canlılığının tek aracı olduğu görülmektedir; fakat bu, hiçbir şekilde, söz konusu “ilahi strateji”nin tek, özel ve bütüncül Hakikati oluşturduğu ve bunun dışında kalan her şeyin barbarlık içinde değerlendirilmesi gereken yanlışlıklardan ibaret olduğu anlamına gelmez. Teoloji, dogmatik formüllerin gerçek ve dolayısıyla da aslî ve küllî hakikatini ifade edecek kadar aklî ve fakat hakikatin diğer mümkün formüllerine karşı “yazı”yı savunacak -ki Aziz Pavlus’a göre yazılı yasa “öldürür”- kadar da duygusaldır; ne var ki teolojinin gerçekten yapmak zorunda kaldığı şey, mutlak bir anlamda kendisini geçerli kılmak için yeterli olmamıştır.

Eğer Hıristiyanlık kendisini bir yenilik olarak takdim etmekteyse, bunun diğer dinler için geçerli olduğu iddia edilebilir; fakat, açıkçası her başlangıç bir yenilik olarak görülemez, aksi takdirde, yalnızca Hıristiyanlığın bir yenilik olduğunu düşünmek için hiçbir neden bulunmazdı. Sina olayı, Yahudilik’te yeni bir aşamaya işaret eder, fakat burada Patriarkların dinini ortadan

bilinmektedir. Hinduizm, Budizm kadar olmasa bile, ne bir tek *upa-ya*’ya ne de, kuvvetle muhtemel olmasına rağmen, bir tek *marga*’ya indirgenebilir; çünkü Hinduizm bunlardan yalnızca birkaçını kapsamaktadır ki bu da onun hem güçlü hem de zayıf yönlerini teşkil etmektedir.

kaldırma gibi bir kasıt bulunmadığı gibi herhangi bir yeniliğe de çağrı veya teşvik söz konusu değildir. Özellikle üzerinde durulması gereken Yahudilerin ortodoks Mesihciliği, gelişim fikrine karşıdır. Aynı şey, İslam için de söylenebilir: İslam, kendisini bir yenilik olarak takdim etmekten ziyade başlangıçtan beri varolan şeyi yalnızca onarmak –“reform etmek” değil- niyeti taşır. Peygamberler silsilesinin son halkasını oluşturan Hz. Peygamber, herhangi bir şekilde kendisinden önceki peygamberler tarafından ortaya konulan şeylerden farklı bir şey söylememektedir; nitekim Kuran’a göre, “Allah’ın sözlerinde asla bir değişiklik olamaz.” Hinduizm ve Budizm’de de benzer durumlara rastlanabilir: Her bir kozmik çemberin kendi *Avatara* ya da *Buda*’sı söz konusudur; herhangi bir yenilik iddiasında bulunmayan tarihî Buda, kendinden önce veya sonra sayısız şekilde yaşanmış olduğu üzere yalnızca *Bodhi*’yi (Aydınlanma) açığa çıkarmaktadır; onun Aydınlanma’sı kendinde yeni bir şey değildir; tam tersine, beşerî imkan ve istekler ölçüsünde kendini dışı vuran ezeli bir varlığın (*Nirvana*) gerçekleşmesidir.

* * *

Hıristiyanlığın Magna Carta’sı, yalnızca Mesih’in insan-üstülüğü değil, aynı zamanda bu insan-üstülüğün eşsiz tabiatıdır da; Mesih’in bu eşsizliği olmaksızın, bir dinî biçim olarak Hıristiyanî Vahyin amacını oluşturan mutlaklık keyfiyeti varolamaz. Dolayısıyla, hem eşsiz hem de insan-üstü olan bu keyfiyet, Hıristiyan *upaya*’nın bir gereğidir; bu demektir ki, tıpkı Krişnacılık’ta olduğu gibi, kişisel bir *bhakti*, insan biçiminde bir ilahiliği gerektirmektedir; öyle ki bu “ilahî biçim”, muhtaç olduğu eşsiz ve üstün nesneyi sevebilmekte ve onun yokluğunda hiçbir anlam ifade etmemektedir. Dinî kişisellik, en genel anlamıyla belirli şartlar altında tezahür etmesi zorunlu olan manevî bir imkandır.

Hıristiyan *upaya*’nın bir *Avatara*’nın (bir insan-Tanrı) müdahalesini gerektirdiğini söylemek, doktrinel ve duygusal olarak Hıristiyanlığın, sözelimi İslam’da olduğu gibi İlahî Tabiat üzerinde değil de dünyadaki İlahî Tezahür üzerine bina edildiği

ve bu vurgunun İlahi Tabiat'ı algılama yolunu belirlediği anlamına gelmektedir; bu durumda Teslis, tercihe dayalı olarak, Tanrı'nın "Mesihleştirilmesi"nden öte bir şey olmadığı şeklinde ifade edilebilir.² Böylece İlahi Tezahür, metafizik olarak uygun bir üstün İlke tanımı pahasına olsa bile, yoğun ve özel bir tarzda vurgulanmaktadır.³

Şüphesiz ki Tanrı, söz konusu bu *upaya*'nın etkilerini mümkün kılmıştır ki aksi takdirde zaten Hıristiyanlık varolamazdı; fakat bu, O'nun, en azından diğer olası perspektifleri dışladığı anlamına gelmez; tam tersine, Tanrı, monoteizm içindeki dengeyi yeniden kurmak için, Tezahür'ü değil de Öz'ü öne çıkaran İslam aracılığıyla bu Hıristiyan *upaya*'nın genişlemesini bir ölçüde sınırlamaktadır. *Upaya* nosyonu, bu hususun tam olarak anlaşılmasında son derece önemlidir: Şöyle ki, Mesih'in insan-üstü bir biçimde tezahür etmesi, Hıristiyanlığın, Fenomen ögesinden ziyade Hakikat ögesini öne çıkaran diğer dinlerden üstün olduğu anlamına gelmez; daha ziyade, Hıristiyanlığın kişisel *bhakti*'sinin, bir İlahi Tezahür'ü gerektirdiğini ve söz konusu dinî biçime uygun olmayan metafizik bir Hakikat ögesine cevap veremeyeceğini gösterir.

-
2. Benzer bir şekilde, yani Yahudi *upaya*'ya göre Tanrı'dan İsrail'e özgü bir vasıfmış gibi söz edilmesi anlamında, Tanrı'nın "İsrailleştirilme"sinden de bahsedilebilir.
 3. Mesih şöyle der: "Benim adımla Baba'dan ne isterseniz, size verecektir"; şüphesiz ki burada Baba'dan kasıt Tanrı'dır ve Baba, Mesih'in dediği gibi, "Oğul'dan daha büyüktür." Fakat eğer Baba gibi Mesih de Tanrı ise, o zaman neden Oğul'dan değil de Baba'dan bir şeyler isteyelim? Madem ki Mesih Tanrı ve Babası gibi ise, o zaman neden "Sizden hiçbir şey esirgemem" demiyor? Eğer Mesih Tanrı ise, o zaman neden Mesih adına ve dolayısıyla da Tanrı adına Tanrı'dan bir şeyler isteyelim? Yahut da, eğer İlahi Kişiler eşit olarak mütalaa ediliyorsa, neden Teslis'e hitap edilmesin? Bu soruları sormaktaki amacımız teolojik bir tartışmaya katılmak değil, tam tersine, dolaylı olarak ve basit bir örnekten hareketle dogmatizmin sorunlu tabiatına ilişkin bir tasavvur oluşturmaktır ki böylesi bir bağlamda en uygun düşüncenin kutsal belirlenemezlik olduğu görülmektedir.

Her halükarda Mesih bir zirvedir; fakat bu, onun bir metafizik bilgini olmasından değil de insan-üstü ve kurtarıcı olmasından kaynaklanmaktadır. Hristiyanlar bunun farkındadırlar, ne var ki buradan hareketle, kurtuluşun Mesih'in tekeline olduğu ve dolayısıyla da metafiziğin herhangi bir kurtarıcı değeri haiz olmadığı sonucuna varmışlardır. Bilgelige yönelik bu küçümseme, Hristiyanların Hz. Süleyman'a bakışlarında dolaylı bir şekilde görülebilmektedir: Onlara göre Hz. Süleyman'ın kurtuluşu erip ermediği henüz belli değildir ve belki de Kıyamet'e kadar arafta kalacaktır; onlar, Hz. Süleyman'ın hikmetindeki tezat üzerinde ısrar ederler, çünkü Hz. Süleyman'ın itibarını kaybetmiş olması, bilgeliliğin değersiz olduğunu göstermektedir.⁴ Fakat bu görüşün, sevgiye üstünlük veren bir perspektiften kaynaklandığını düşünmek yanlış olurdu; bu görüş, daha ziyade, belirli noktalarda Vişnuizm ile kıyaslanabilecek sistematik bir *bhakti* anlayışından kaynaklanmaktadır. Ve gayet tabii olarak, hikmete açık olan İslam, zahiri bir ispatlama yoluyla İncil'deki kıssanın yanlış olduğunu ileri sürmüş ve peygamberler silsilesine dahil etmek suretiyle Hz. Süleyman'ın itibarını kendisine iade etmiştir.

* * *

Daha fazla ilerlemeden üzerinde durmamız gereken bir diğer husus da şudur: Genel bir biçim anlamında *bhakti* olmasının⁵ yanı sıra Hristiyanlık, bir *cnana* (gnosis) boyutuna da sahiptir; kaldı ki bütüncül ve özerk bir geleneği temsil etmesi hasebiyle böyle olması zorunludur. Hristiyan ezoterizmi, içkin Mesih, yani hem "Işık" hem de "Sevgi" olan Akıl -ya da "Kalp"- görüşüne dayan-

-
4. Hz. İsa, Saba Kraliçesi'ne övgüsünde, kır zambaklarının nasıl büyüdüğünden bahsederken öncelikli olarak "Hz. Davud'un oğlu" olarak gördüğü Hz. Süleyman'a göndermede bulunmaktadır. Yeni bir Tapınak yaptırması ve Yahudi olmayanları da Tanrı'nın milleti olarak görmesi anlamında Hz. İsa da ikinci bir Hz. Süleyman'dı.
 5. "Baba, yerin ve göğün Rabbi! Bu gerçekleri bilge ve akıllı kişilerden gizleyip küçük çocuklara açtığın için sana şükrederim." Dolaysız anlamının "hukukçu" ve lâdinî filozoflarla ilişkili olmasına rağmen bu cümle, *bhaktik* bir perspektifin ispatı olarak da ele alınabilir.

maktadır: çünkü “dünyanın Işığı Benim” ve “Tanrı Sevgidir.” Akıl ise esasında Öz ile özdeşleştirilmektedir, şöyle ki o, yaratılmamış ve yaratılamaz bir şeydir (*aliquid increatum et increabile*).

Bakire Ana, biçim-üstü Hikmet’i tecessüm eder; tüm Peygamberler onun sütüyle beslenmişlerdir. Bu anlamda o, burada biçimsel hikmeti ve dolayısıyla da belirli bir dışavurumu temsil eden Çocuk’tan daha büyüktür.⁶ Yetişkin olan Hz. İsa’ya gelince, tam tersine, artık Hz. Meryem biçimsiz ve aslî cevher değil, fakat onun dişil bir uzantısıdır (*şakti*): o, dişil ve anaç özelliğinden dolayı artık Logos değil, fakat eril ve etkin Logos’un dişil ve edilgen bir tamamlayıcısı ve aynasıdır. Hıristiyan gnosis’i, Öz meselesine İlahi Tezahür’ün farklı yönlerinden yaklaşmaktadır.⁷ Bu Tezahür’ün biçimini almak, “insanın Tanrı’ya dönüşmesini mümkün kılacak” şekilde Öz (*Atma*) ile birleşmenin gerçekleşmesi demektir. Bu birleşmenin kefareti edici boyutu, yalnızca dışsal olan ahlaki ve asketik düzeyde değil, fakat aynı zamanda ve hatta her şeyden önce öz şeklindeki kalp düzeyinde konumlandırılmıştır.

Mesih yolunun en büyük dayanakları dua, oruç, uykusuzluk, fakirlik ve hayırseverliktir; ilk dayanak olumlu ve temeldir ve ilkesel olarak kendi kendine yeterlidir, diğerleri ise olumsuz ve mahrum edicidir ve yalnızca ilk dayanakla ilişkilendirildiklerinde anlamlı olabilmektedirler. Dahası, keyfi nitelik taşıyan fakirlik ve hayırseverliğe göre daha bağlayıcı olan oruç ve uykusuz-

-
6. Aynı zamanda söz konusu Çocuğun, biçimsiz ve belirlenemez Aklın sütüyle beslenen biçimsel ve belirlenebilir Akıl olduğu da söylenebilir. Bu, bir kristalin, kendi biçimi üzerinde titreşen ayrışmamış ışığı emmesi gibidir; ilahi bir yansıma olması hasebiyle yetkin bir biçimdir, fakat yine de bir biçimdir. Hz. Meryem, Mesih tarafından temsil edilen katı çemberin içine dolmuş ince bir ışıdır; diğer bir deyişle, yetkinliğin içine dolmuş bir sonsuzluktur.
 7. Dışsal veya içsel, evkarist veya onomatolojik; Logos İsa’dır, fakat, Evkarist veya İsa’nın Adı olabildiği gibi aynı zamanda Kalp-Akıl’dır da. Makrokozmos’ta Logos, melekî işlevlerinin yanı sıra “Tanrı’nın Ruh-u”dur ve böyle olması hasebiyle İlahi Tabiat’taki Logos’u sürdürmekte ve yansıtmaktadır.

luk, tüm insanları ilgilendiren ve günden arınmayı temsil eden tarafsızlık ve saflık gibi manevî değerlerle uyumlu bir mistik anlamı haizdir ki vaktiz âyini bunun açık bir örneğidir.

Hristiyanî perspektif, İlahi Tezahür'e dayanması hasebiyle tam anlamıyla Aracı bir öğretilerdir: Aracı, "Kapi" ya da Logos, aynı anda hem ayrılabilen hem de birleşebilen hiyerarşik olarak iki farklı düzey ve bunlardan herhangi birine indirgenmeksizin her ikisiyle de ilişkili olan metafizik veya kozmik gerçekliktir ve bu, İlke'nin kendi içinde olduğu kadar Tezahüründe, beşerî mikrokozmosta olduğu kadar makrokozmosta da geçerlidir.

Hristiyan zahirîlerin gnosis'ten hoşlanmayacağını tahmin etmek zor değildir; çünkü bir taraftan, ayrılmaz bir Mutlak'tan hareketle Teslis öğretisini tehdit etmekte, diğer taraftan da, aynı anda hem kişisel-olmayan hem de çok-kişilikli olan Logos'a indirgemek suretiyle Mesih'i evrenselleştirmekte ve dolayısıyla da kişiselleştirmeden arındırmaktadır. Bununla beraber, gnosis, Mesih'in eşsiz olduğu görüşünü yadsımamaktadır: Literal hakikat, dokunulmaz olarak kalmaktadır; ne var ki özünde mutlak olarak kalmasının yanı sıra göreceliye dönüşmekten de kurtulamamaktadır ki bu da, son tahlilde, onun varlık nedenidir.⁸

* * *

Şankara'ya göre, Varlık-Ötesi (*Paramatma* veya *Brahma nirguna*) idesine dayanan mutlak hakikat ile yaratıcı Varlık (*İşvara* veya *Brahma saguna*) idesine dayanan göreceli hakikati birbirinden ayırmak gerekir; bunlardan birincisi *cnana*, yani bilgi yo-

-
8. Ezoterizmle taban tabana zıt olan modernizm, son derece paradoksal bir şekilde, gnosis'in belirli özelliklerini kabul ederken, gelenekselciler gnosis'i reddetmekle kalmayıp, aynı zamanda onu modern yanlışlarla eşdeğer olarak görmektedirler ki bu da apaçık bir önyargıya delalet etmektedir. İşte bu önyargı dolayısıyla bazı insanlar, antikçağın entelektüel, ahlakî ve diğer sapkın eğilimleriyle modernizmin eğilimlerinin birbirinden çok farklı olduğu gerçeğini göz ardı ederek, affedilmez bir şekilde modernizm ile Aryanizm veya Sabellianizm'i birbiriyle karıştırmaktadırlar.

lu, ikincisi ise *bhakti*, yani sevgi yoluna tekabül etmektedir. Semitik monoteizm çerçevesi içinde bulunan İslam ilk perspektifi, Hıristiyanlık ise ikinci perspektifi temsil etmektedir. İslam'ın üstünlük iddiası, Sufilerin marifet telakkisini bir tarafa bırakacak olursak, yaratılışçı ontolojizm perspektifinden de çıkarıldığı gibi, en genel anlamıyla yukarıdaki ayırımdan hareketle ileri sürülmektedir; fakat burada asıl mesele, İslam'ın, Şankara'nın göreceli hakikat olarak adlandırdığı düzeyde bulunmasının yanı sıra mümkün olduğunca mutlak hakikati yansıtmış ve böylece, bu hakikate götüren yolu *a priori* olarak ortaya koymuş olmasıdır.

Öte yandan, Hinduizm, temel ve tâlî *avataralar* yahut da tam ve kısmî enkarnasyon arasında bir ayırım yapmaktadır;⁹ şimdi, kendisini İlahi Haber ile özdeşleştiren Mesih, bu kategorilerden birincisine aittir; belirli bir çaba göstermeksizin Haber'in Tanrı tarafından kendisine nâzil edildiği Hz. Peygamber ise, ikinci kategoriye aittir; Mesih'in "İbrahim'den önce" gelmesi, avatarik çokluk görüşüne dayanmaktadır ki Hıristiyanlığın üstünlük iddiası da buradan kaynaklanmaktadır. İslam, gnosî'e açılan aslî hakikatin üstünlüğüne dayandığı için bu iddiayı hesaba katmaz; Hz. Peygamber'in bir hakikat nuru olarak takdim edilmesinin sebebi de budur. Hıristiyanlık ise, hakikate dayalı bu üstünlük fikrini kabul etmemekte ve yalnızca Mesih'in üstünlüğü öğretisini esas almaktadır. Müslümanlara göre, Haber'in teofanik üstünlüğü, Haber'in kendisinden kaynaklanmaktadır; Hıristiyanlara göre ise, Haber'in metafizik üstünlüğü, Haberci'den dolayıdır.¹⁰

Sina Dağı'nda yankılanan "Senin Tanrın Bir'dir" şeklindeki ilahi hitap, ne eksik bir hakikatin ilanı ne de aslî bir hakikatin gizletilmesidir; ve Hz. İsa, Havarilere, "Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adıyla vaftiz olun" diye emrederken, bu üçlünün Mutlak olduğu-

-
9. Büyük *Avataralar*'dan hareketle yapılan bu ayırımın, daha büyük ve daha küçük *Avataralar* arasındaki ayırımla herhangi bir ilgisi söz konusu değildir.
 10. Logos tekdir, ama yine de, Logos oluşundan hiçbir şey kaybetmeksizin değişik biçimlerde tezahür etmesi mümkündür.

nu ilan etmekten ziyade Mutlak'ın bunların dışında bulunmadığını ve dolayısıyla Tanrı'nın yalnız bu şekilde Bir olduğunu göstermek istemiştir. Sina'daki hitap gereği aslî, bütüncül ve belirgin olan Tanrı tanımına, yalnızca göreceli şeklinde bir sıfat eklenebilir ki bu fiziksel olmaktan ziyade metafizik bir tamamlama olmak durumundadır; şimdi burada ilkesel görecelikten söz ediyoruz, o halde esasında göreceli olmasının yanı sıra aynı zamanda Mutlak'a da matuf olan bir şeyin -ki buna göreceli mutlak da denebilir- dünya ve insanla ilişkisinde Mutlak'ı temsil etmesi yadsınamaz.

Bilgi perspektifiyle kıyaslandığında sevgi perspektifi görecelidir, deyim yerindeyse, tıpkı Teslis ya da diğer hipostatik kümelelerin Mutlak ile kıyaslandığında göreceli oldukları gibi; bilgi perspektifi, Hristiyanî Çağrı'yı belirleyemez, çünkü bu ne ise o olmak durumundadır; gnosis ise zorunlu olarak bu Çağrı'nın kapsama alanına girmektedir ve bu yüzden de "Hristiyanî" olarak adlandırılmayı hak etmektedir. Gnosis, sevgi perspektifinin zorunlu bir parçası değildir; fakat, evrensel ve kutsal özellikleri dikkate alındığında İlahi Çağrı'nın bir parçası olduğu görülmektedir.

* * *

Hristiyanlık, birisi beşerî diğeri de İlahi olmak üzere iki tabiatı haiz olmasının yanı sıra, Mesih'in, Hz. Meryem örneğinde olduğu gibi, "Tanrı'nın anası" ifadesinde tasdik edildiği üzere yalnızca İlahi olan tek bir zât olduğunu öğretir. Şimdi bu "birleştirilmiş zât" teorisi, ilahi düzenle beşerî düzen arasındaki oransızlıktan kaçınma noktasında yetersiz kalan belirli çelişkileri göz önünde bulundurduğumuzda daha az sorunlu olarak görülebilir; ne var ki İlahi Tezahür'ü mutlaklaştıran bir perspektif için ödenmiş bir bedel olması hasebiyle Mutlak nosyonunu tam anlamıyla zayıf düşürmektedir. Tarihsel oluşumuna ilişkin soruyu bir yana bırakacak olursak, bütüncül Hristiyan ezoterizminin, ihmal edilmiş veya gözden kaçmış hususları bizzat kutsal metinden hareketle tekrar canlandırıldığını söyleyebiliriz; en azından, Hristiyanlığın ve özellikle de gerçek ortodoksinin böyle bir imkana sahip olduğu kesindir.

“İyi olan yalnız biri var, O da Tanrı’dır,” ve yine, “Benim Babamın ve sizin Babanızın, benim Tanrımın ve sizin Tanrınızın yanına çıkıyorum” diyor Mesih. Bu sözler, teologlar tarafından önemsenmemiş -yalnız bunun bütüncül hakikat sorusuyla doğrudan ilişkili olmadığını da belirtmek gerekir- ve fakat, “dengeyi yeniden sağlamak” adına İslam tarafından özellikle üzerinde durulmuş olan anlam farklılıklarına işaret eder. Diğer bir ifadeyle, Hıristiyan *ıyaya*’nın bu aşırı stilizasyonu, İlahi Tabiat’ın gerektirdiği şeyi hiçe sayarcasına -beşerî bir suret almasından dolayı yalnızca belirli bir Tezahür olabilen- İlahi Tezahür tarafından vurgulanan bütün bir durumun göz ardı edilmesine yol açmıştır. Hıristiyan *ıyaya* ile uyumsuz tavrından dolayı unutulmuş olmasının yanı sıra Arianizm, belki gerçek bir bidat değildi, ama, daha sonralar İslam Vahyi şeklinde ortaya çıkacak ilahi müdahaleye dair bir önsezi olduğu da bir o kadar doğrudur.

İslam’da Tanrı, kendisini bir beşer suretinde izhar etmez; O, öncelik olarak ne olduğunun ve bundan sonra da ne istediğinin bilinmesini sağlar. O halde burada asıl olan, İlahi Haber’in biçiminden ziyade içeriğidir; biçim bir araçtır ve bu yüzden de hakikat sorununu önceleyemez. Muhammedî fenomenin gayesi, her şeyden önce haberdan ziyade bir haberci ve de beşerî Tanrı’dan ziyade yetkin bir insan örneği oluşturmaktır; ve ancak bundan sonra o, pek çok ayrı duruma ilişkin açıkça birbirinden farklı bir erdemler öğretisi sunar. Burada analiz sentezin bir anahtarı konumundayken, Mesih örneğinde tam tersi, yani sentez analizin bir anahtarı konumundadır.

“Yapıcıların reddettiği taş, köşenin baş taşı oldu”: Eğer Hz. Davud’un bu özdeyişinden kasıt Mesih ise, o zaman aynı şey Hz. İsmail ya da, daha doğru bir ifadeyle, onun kendi soyu için de geçerli olabilir: Baba ocağından getirilen Hz. İsmail, Hz. Muhammed’in suretinde peygamberler silsilesinin son halkasına dönüştürülmüş ve Tanrı’nın Hz. İbrahim ve Hz. Hacer’e vermiş olduğu sözler, onun şahsında ve toplumunda ger-

çekleşmiştir.¹¹

Antropomorfik bir dil kullanacak olursak, ki bunun örneklerine daha çok Kitab-ı Mukaddes'te rastlıyoruz, Baba Tanrı'nın, yeryüzünde kendisinin bir uzantısı olan bir *upaya* meydana getirmiş olduğundan "pişmanlık" duyduğu ve bunu düzeltmek ya da telafi etmek için de Tanrı'yı yalnızca Tanrı, insanı da her zaman insan olarak takdim eden bir diğer araç var ettiği iddia edilebilir. "Pişmanlık" sözcüğü kulağa hoş gelmeyebilir, ne var ki kutsal metnin bir ifadesidir: Kitab-ı Mukaddes'te, Tanrı'nın, yaptığı pek çok şeyden ötürü "pişman olduğu" dile getirilmektedir ki bu ifade, kesinlikle beşerîdir ve de kozmik açılamdaki dalgalanmalar yahut da İlahi *Maya*'ya tekabül eden durumların etkileşiminden dolayı kaçınılmazdır.

* * *

Hristiyanlığın kendisini -şartlardan dolayı- bir yenilik olarak takdim etmiş olduğunu daha önce de söyledik;¹² kendince geçerli olmasına rağmen bu yenilikçi hususiyet, bir dengesizlik ve yanıltma tehlikelerini de beraberinde getirmiştir;¹³ özellikle de, belirli çevrelerin Platonik düşünceye yoğun ilgi duyduğu bir dönemde sanat düzeyinde olduğu kadar bilimler düzeyinde de aklı suiisti-

-
11. Kutsal metinde, aynı reddedilmiş taş sembolizmini tecessüm eden bir diğer şahsiyet Yusuf'tur. "Sonuncular birinci, birinciler de sonuncu olacak": bu formül, İlahi İlke ile kozmik yansımaları arasında yer alan ilişkilerin ters döndürülmesiyle irtibatlı belirli bir imkanlar düzenini özetlemektedir.
 12. Hz. İsa, ısrarla "Yasa'yı ihlal etmeye değil de, icra etmeye geldiğini" söyler ki, bu da, Hristiyanî "yeniliğin" beşerî yeniliklerle hiçbir ilgisinin olmadığını ve hatta, tam tersine, bunun aşkın öze bir dönüş olduğu anlamına geldiğini gösterir; bu demektir ki Batı'nın yenilikçi psikolojisi, bu ayrımı idrak etmekten yoksundur, tıpkı modernist Yahudilerin Mesihciliğin gerçek anlamını kavramaktan aciz olmaları gibi.
 13. İnsanoğlu, taptığı şeye alıştığı kadar alıştığı şeye de tapma eğilimi sergiler. Keltler aşırı şekilde yeniliğe düşkünlerdi, Cermenler ise bir o kadar maceraperestlerdi; bu hususiyetlerin Katolik yenilikçiliği ile birleşmesi, Batılı zihniyetin, kendisini Ortodoks inancına sahip Doğu Avrupalılarla ilişkilendirecek ölçüde şekillenmesine katkı sağlamıştır.

mal eden ve esasında dışlayıcı ve bireyselci bir akım olarak görülen Rönesans'tan bu yana Hıristiyan dünyasında boy gösteren bu tehlikeler, sıkça gelişmecilik olarak telaffuz edilen belirli bir biçim dahilinde gerçekleşme imkanı bulmuştur.¹⁴ O dönemden itibaren din, açık bir şekilde her şeyi etkisi altına alan dünyevî bir medeniyetin parçası haline gelmiştir; öyle ki yirminci yüzyıla gelindiğinde Katolik Kilisesi, bu amalgamın zehirli meyvelerini toplamak durumunda kalmıştır. Burada da İslam, yenilik kültürünü *a priori* olarak dışlaması hasebiyle, ilahi bir müdahale yahut da dengeyi yeniden kurma girişimi olarak ortaya çıkmıştır; İslam, tıpkı Musevîlik gibi ve hatta daha belirgin bir tarzda,¹⁵ medeniyeti dine indirgemiş ve dolayısıyla da, bir anlamda beşerî zamanı dinî mekanla sınırlandırmıştır.

Katolik medeniyet anlayışına göndermede bulunmuş olmamız, bir diğer hususa daha değinmemizi mümkün kılmaktadır. Söz konusu amalgam, Kilisenin, etnik ve kültürel etkisinin açıkça görüldüğü Greko-Romen medeniyeti havzasında ortaya çıkmış olmasından dolayı, bir yerde savunulabilir olarak görülmektedir. Buraya kadar doğrudur; ne var ki, Charlemagne'nın rolü, Kutsal Roma İmparatorluğu ve Franklar tarafından Fransa'nın kuruluşu gibi olayların da tanıklık ettiği üzere Akdeniz havzasını nüfuzu altına almış olan

-
14. Rahiplerin bekarlıkla yükümlü olmaları ve *filioque* görüşü gibi sorunlu yenilikleri bir tarafa bırakacak olsak bile, metin başlıkları ve Mass'ın fiilî olarak bir tür din dışına itilmesine ilişkin fazlasıyla karmaşık bir durum söz konusudur: şöyle ki küçük veya büyük, onun veya bunun için birbirinden farklı Masslar'dan söz edebiliyoruz; daha önce olduğu gibi, her şeyin yalnızca bir tek Masslar'ın emrine verilmesi ve onun dışındakilerin değersiz görülmesi yerine, Mass, uygulamada şu veya bu grubun emrine teslim edilmiş durumdadır ki bu da uzun vadede Sırr'ın güvenilirliğine zarar verebilecek bir davranış biçimidir. Rahiplerin bekarlığı meselesine gelince, bu, Aziz Pavlus'un bir yasağı olmamasına yanı sıra ondan neredeyse bin yıl sonra ortaya atılmış gerçek-dışı bir yeniliktir.
 15. Çünkü Musevîlikte, krallık kurumu ve Tapınağın yapısı itibarıyla beşerî bir öneme sahip olan "yenilikler", hiçbir şekilde Mesih'in reddettiği dinî yenilikler anlamı taşımamaktadır.

Cermen dünyasını da dikkate almak gerekir. Katolik Kilisesi, yalnızca Greko-Romen değil, aynı zamanda Romen-Cermen köklere de sahiptir; sonuçta çok da önemli olmamakla birlikte Kelt unsuruna gelecek olursak, bunun, Nord unsurunun bir uzantısı olması hasebiyle Cermen köklerden pek farklı olmadığı söylenebilir.¹⁶

Sanatsal düzeyde Hristiyanlık, genel olarak, birbirinden farklı üç tarzın ortaya çıkmasına yol açmıştır; Bizans, Romen ve Gotik şeklindeki bu üç tarz, semitik ve Hristiyan Monoteizmiyle birleşimlerinin yanı sıra, sırasıyla Yunan, Latin ve Cermen düşünce yapılarını temsil etmektedirler.¹⁷ Burada ayrıca, birbirinden ayrılması imkansız olan Yunan ve Latin Kiliseleri vardır ki bu tek Kilisenin bir de Cermen ya da Cermen-Kelt Kilisesi şeklinde bir uzantısı söz konusudur, tıpkı Slav ya da Doğu Kilisele-

-
16. Katolik Kilisesi'nin etnik ve kültürel yapısının Akdeniz havzasıyla sınırlı olduğu şeklindeki bir önyargı, pek çok vahim hatadan sadece birisidir: Bunun temel nedeni, tabii ki Roma'nın, Cermen ruhunun istek ve ihtiyaçlarını göz ardı etmiş olması -ki Protestanlık da esasında buna bir tepki olarak ortaya çıkmıştır- ve haliyle de Latin kökenli Katolik milliyetçi ve ırkçıların, Cermen dünyası olmaksızın Batı Hristiyanlığının varolamayacağını anlamamakta ısrar etmeleri ve bu dünyanın Hristiyanlık veya Batı medeniyetinin dışında tutulmasının Cermen ruhu kadar Hristiyanlığın da tüketilmesi anlamına geldiğini kabul etmemeleridir. Ayrıca, Rönesans ve daha sonrasında Fransız devriminin Cermen ruhunun değil de Latin dünyasının meydana getirdiği kötülükler olduğunu da unutmamak gerekir.
 17. Gotik olarak addedilen katedraller, özellikle "Fransız" dehasının değil de Cermen ya da Kelt-Cermen düşünce yapısının -ki tercihen hem Frank hem de Galya düşünce yapısı olarak da adlandırılabilir- bir dışavurumudur; bunun nedeni ise, söz konusu düşünce yapısının bir taraftan son derece yaratıcı, diğer taraftan da bir o kadar temkinli olmasıdır; ne var ki, Rönesans mimarlarının katedrallere yönelik küçümsemelerinden de açıkça görüldüğü üzere, Latin dünyası bu özelliklerden yoksundu. Eğer Fransız ruhu kendisini bu anlamda bir katedraller şeklinde ortaya koymamış olsa dahi, bu, onun belirli katedral ve kiliseler -özellikle de Sainte Chapelle- şeklinde tezahür etmediği anlamına gelmez; burada, şüphesiz ki Fransız zihniyetinin Keltik yönü öne çıkmaktadır.

rinin Yunan Kilisesinin bir uzantısı olması gibi.

* * *

Müslümanlar, esasında tarihî bir fenomen ya da diğer bir deyişle, Tanrı'yı insanlaştırma pahasına Hz. İsa'yı ilahlaştırmak yoluyla metafizik hakikati örtbas etmiş; tabiata aykırı bir toplumsal ve mistik ahlaka önayak olmuş; kutsal metinleri kötüye kullanmış ve bir şekilde tahrif etmiş ve lâdinî bir “medeniyet”i tüm peygamberlerin ve tabii ki aynı zamanda hem de Hz. İsa'nın dünyasına tercih etmiş olmalarından ötürü Hıristiyanları suçlamakta ve sonuncusu hariç olmak üzere tüm bu suçlamaları dolaysız bir şekilde dile getirmektedirler. Ne var ki Hıristiyanlık, diğer dinî topluluklarda olduğu gibi, “muzaffer” tabiatından dolayı söz konusu “medeniyet”in beşerî köklerinin farkında değildir; tabir yerindeyse, belki bir putperest Hıristiyanlaştırılabilir, ama putperestliğin yanlıgıları asla telafi edilemez.

Sayırsız engizisyon kurbanı, teologların kabahatinin hükümlülerinkinden daha büyük olduğunu göstermektedir; çünkü hiçbir günahın kefareti, on binlerce insanın ölüm ve ıstırapıyla izah edilemez. Şüphesiz ki burada, dini korumak adına yürürlüğe konulan belirli ilkelerden bahsetmiyoruz; kastettiğimiz şey, insanlığı küçük düşüren teolojik kurnazlık ve haliyle de, bu kurnazlığın bir ürünü olarak ortaya çıkan ölçsüz ve adî zaptetme yöntemleridir. İslam'da inançların basitliği, çoğunluğun entelektüel algısıyla bire bir örtüşmektedir; bu tutum, İslamî perspektifin temelini oluşturan gerçek nedeni göz ardı etmeksizin hem gerçekçi hem de müşfik bir davranış şekli olarak tezahür etmektedir. Tabii ki İslam'ın da kendine özgü bir engizisyonu (*mihne*) vardır, fakat Katoliklik'teki ile kıyaslandığında çok daha müsamahakar bir yöntem ve kurbanlarının sayısının da çok daha az olduğu görülmektedir ki bu da bizzat İslamî itikadın kendisinden, ya da daha kesin bir ifadeyle, İslamî yasma şeklinin daha müsamahakar olmasından kaynaklanmaktadır.

Hıristiyan dünyasındaki gerçek veya apaçık sapkınlıklara gelince, buna örnek olarak, Monotelizm ile Diotelizm arasındaki düşmanlığı gösterebiliriz; diotelizm, Mesih'in ilahi ve beşerî

olmak üzere iki iradeye sahip olduğunu iddia ederken, monotelitizm ise, tersine, yalnızca ilahi olanı kabul eder. Katolik ve Ortodoks Kiliselerinin resmi öğretisi olan diotelitizm, her iki iradenin de apaçık olması anlamında ikili Tabiatın bir sonucu olduğu iddiasında haklı görünmektedir; diğer taraftan, Monotelitlerin de, tek gerçek iradenin Tanrı'dan sudur eden ilahi irade olduğu, beşerî iradenin ise yalnızca bu iradenin bir tezahürü olarak görülmesi gerektiği ve dahası, Mesih'in ikili boyutunun akıl almaz bir şey olmasından dolayı iradenin bir olduğu iddiasında pek de haksız oldukları söylenemez.

Muhakkak ki diotelitik çözümü benimsemekte Kilise de haklı gerekçeleri haizdi, fakat bunun yanı sıra Monotelitizm'in gerçek niyetini anlamakta başarısız olmuş ve sanki din düşmanlarıymış gibi bu akımın savunucularını -özellikle de Papa I. Honorius'u- aforoz etmek suretiyle büyük bir hataya düşmüştür, halbuki metafizik açıdan bakıldığında, bir irade fikrinin "Tanrı'nın Anası" gibi bir ifadeden daha olağanüstü ya da vahim olduğu söylenemez; bu anlamda Monotelitizm, aynı anda hem bir elips hem de bir hiperboldür ve herhangi bir dünyevî kastı olmayan, tam aksine Mesih'i daha da yüceltme eğiliminden dolayı bu akımın tezi, çok daha dinî ve şerefli bir tutum olarak görülmelidir. Aynı tespitler, bütünüyle dinî kaygıların bir sonucu olarak ortaya çıkan ve Mesih'in yalnızca ilahi tabiata sahip olduğunu savunan Monofizitizm için de geçerlidir; dolayısıyla, bu tür "sapkınlıkları" eleştirebiliriz, fakat, bunları aforoz etmek düpedüz bir intihardır ki bunu görmek için tarihe bakmak kâfidir.

Zahirîlik, doğru veya yanlış her halükarda alternatiflerini bastırmaktadır: Ne gerçeğin farklı yönlerinin ne de ruhun farklı açılımlarının görülmesine imkan tanır, öyle ki, zahirîliğe göre, "daha az hakikat" büsbütün bir yanılgıdan başka bir şey değildir; ne var ki, psikolojik, ahlakî ve sosyal uygunlukların çoğu zaman hakikatin bir ölçütü olabildiğini göz ardı etmemek gerekir.

* * *

Tanrı'nın, belirli bir İlâhi Tezahür'den ziyade Tanrı'nın ger-

çek Tabiatına vurgu yapan İslam aracılığıyla Monoteizm içeri-
sindeki dengeyi yeniden-sağladığını daha önce ifade etmiştik.
İslam'ın -insanlık açısından son derece önemli olmasının yanı
sıra ikincil bir düzeyde mütalaa edilebilecek- bir diğer dengele-
yici fonksiyonu da, hiç tereddüt etmeksizin Hıristiyanların as-
ketik önyargısı olarak adlandırabileceğimiz bir tutumun¹⁸ kabul
edemeyeceği şekilde cinsiyet ve diğer tabii olguları gerçek hali-
ne döndürmüş olmasıdır. İlahi düzen ile kozmik düzen arasın-
da, birisi uygun diğer devrik olmak üzere iki tür ilişki söz konu-
sudur: Kozmik düzeni, üzerinde bir ağaç yansıması bulunan bir
su yüzeyiyle kıyaslayacak olursak, bu yansımanın uygun sureti
etkilemediğini görürüz; böylece, bir şeyin maddi özelliği, onun
ilahi içerikten yoksun olmasını gerektirmez ve dolayısıyla da il-
kesel prototipine katılımını engellemez. Şimdi eğer maddi olan
ayırmakta, ilahi olan da birleştirmekte ise, o zaman, eşyanın ta-
biatına uygun olarak, bir şeyin ruhsal dengeye katılımının önün-
de herhangi bir engel bulunmadığını kabul edebiliriz.

-
18. İnsanın yaratılışı üzerine kaleme aldığı eserinde Nissa'lı Aziz Gre-
gory, kabaca Aziz Pavlus'a atfedildiği gibi (*Galatyalılar*, III, 28), “er-
kek ve dişi” şeklindeki ayırımın ilahi insan modeliyle örtüşmediğini
ileri sürmüştür; şöyle ki, insanın düşüşünün ve haliyle de bu günah-
kar insanın melekler gibi davranamayacağının -Aziz Gregory bu dav-
ranışın nasıl olduğunu açıklamaz- farkında olan Tanrı, “tabiatımızda
günahkar yönümüzle daha uyumlu bir araç var etmiştir: Meleklerin
asaleti yerine bize, akıllı kullanmaksızın tıpkı hayvanlar gibi bir şekil-
den başka bir şekle dönüşme yetisi vermiştir...” Ona göre, kötülüğe
meyyal olduğumuzu gören Tanrı, “kendi suretiyle birtakım akıl-dışı
şeyleri bir araya getirmiştir” ki bunun anlamı aşk ve cinsel birleşme-
dir ve bunlar esasında insandan ziyade hayvanlara ait bir davranıştır.
Bu demektir ki Tanrı, günahı göz önünde bulundurarak farklı cins-
leri yaratmış ve “çoğalarak yeryüzünü kaplamalarını” emretmiştir;
dolayısıyla, Tanrının bu emri yalnızca söz konusu günah aracılığıyla
gerçekleşebilmektedir. Fakat bunları söylerken Gregory, günahkarlı-
ğa ve dolayısıyla da insanoğlunun alçalışına tanıklık eden, bedenleri-
nin cinsel hususiyetleri haiz Mesih ve Hz. Meryem'in, nasıl olup da
ezeli bir Mutluluk içinde var olduklarına açıklık getirmemektedir.

Diğer ifadeyle, insan, zahir ile batın, dünya ile Tanrı ya da farklılık ile birlik arasındaki dengeyi sağlamak üzere yaratılmıştır; ne var ki dünyaya teslim olmak suretiyle bu dengeyi sarsmış olan insan, bundan vazgeçmek ve kendisini Tanrı'ya teslim etmek durumundadır; şöyle ki, varlık nedeninin bu ezeli denge olduğunun farkında olan insan, kendisini, Tanrı'ya giden tek yolun şartsız ve tabiata aykırı bir feragat olduğuna inandırmak zorunda değildir. Fakat bu, feragatin “manevî açıdan tabii” bir şey olmadığı anlamına gelmez, daha ziyade, manevî feragatin herhangi bir feragat biçimiyle kıyaslanamayacağını ifade eder ki İslam'ın oruç, gece ibadeti, fakirlik ve dünya hayatını hor görme gibi emirleri bunun açık bir örneğidir; her ne kadar bu, tanımı gereği bir dengeyse de, eşyanın tabiatınca belirlenen dengeyle bütünleşmek durumundadır.¹⁹

Bazen bu noktada İslam'ın müphem yahut da tutarsız olduğu dile getirilmektedir, şöyle ki Kuran ve Sünnet zühdü yasaklar-ken, sufilerin bu yöndeki telkinleri had safhaya ulaşmıştır; yahut da bir insan, sözgeli, aynı zamanda hem aşırı bir züht yanlısı olabilmekte hem de nikahı altında dört kadın bulundurabilmektedir. Bu tezadın nedeni, yukarıda da söylediğimiz gibi, dünyevî olguların zıtlık ve benzerlik olmak üzere iki farklı şekilde ele alınabilmesinden kaynaklanmaktadır; şimdi İslam, gerçekliğin hem olumlu yönünü hesaba katarken -ki buna benzerlik diyebiliriz- Hristiyanlık, yalnızca ikinci görünümü, yani zıtlığı dikkate almaktadır; işte, dolaylı veya dolaysız bir şekilde, günah nosyonuyla özdeşleştirilen şey bu benzerlik görünümüdür. Biçimin ötesinde içsel bir çağrı olması hasebiyle Mesih'in öğretisi, dünyevî uy-

-
19. En zor şeyin Tanrı'yı memnun etmek ya da ona yaklaşmak olduğu şeklinde genel bir kanaat söz konusudur; eski bir dinî metinde şöyle bir ifade yer almaktadır: “İbadet çok zordur ve dolayısıyla da bir kefarettir, çünkü iyi amellerin zor oluşu, kefaretin temel ilkesidir.” O halde, bir amelin ilahi değeri haiz olduğunu yahut da hangi amelin bir âyinsel ve kefaret edici değeri haiz olduğunun ölçütü nedir? Muhakkak ki bu, yalnızca aşkın olanı değil, aynı zamanda tüm içkin açılımlarını da içine almaktadır.

gulamaların yalnızca göreceli olduğunu tebliğ eder; ne var ki diğer dinlerde ortaya çıkan kimi uygulamaların da özünde zorunlu olarak göreceli olduğu zaten kabul edilen bir husustur.

İslam, bir daha tekrar edecek olursak, kutsal denge perspektifidir; Hıristiyanlık ise, kutsal eşitsizlik perspektifidir; birisi, varoluşun nedeni olan yücelişe ilişkin dengeyi sağlarken, ötekisi içselliğe ilişkin itici eşitsizliği temsil etmektedir. İslam’a göre tabii zevk, ya söz konusu “yüceliş”e engel olması anlamında günah (*şirk*) ya da “birleşme”yi (*tevhid*) temsil eden bir fazilettir; ikinci durum, öznenin ölçülü bir tefekkür halinde bulunmasını gerektirir; diğer ifadeyle, tabii zevkler, ölçülü olması ve ruhsal bir feyiz (*bereket*) ve hatırlamaya (*zikir*) aracılık etmesi anlamında dinî bir farkındalığı barındırması durumunda bizi Tanrı’ya yaklaştırır. Belirli arınma teknikleri, sıradan bir insanın bile bir hayvandan farklı olması hasebiyle zorunludur; eğer zevkler şeytanî olmayıp da doğrudan Tanrı’yı hatırlatacak olsaydı, o zaman “ila-hi kıskançlığı” tatmin adına herhangi bir arınma yöntemine gerek kalmazdı. Diğer yandan, insanoğlu kendisini çevreleyen şeylere itaat etmeye mütemayildir; hal böyle iken, arınmayı yalnızca belirli bir alışkanlıktan uzaklaşma olarak değil, fakat beşerî ya da varoluşsal katışıklığı terk etme olarak anlamak gerekir; bu durumda insan, kendisinde diğerlerini de arındırır, çünkü, artık “Küllî İnsan” (*İnsan-ı Kâmil*) ile özdeşleşmiş olmasından dolayı kendi suretinde diğer tüm insanları da yenilemektedir.

Ferisiler’in âdetlerini reddetmekle Mesih, yalnızca aslî olana itaat edilmesi gerektiğini öğretmektedir ve bu ilkenin, *religio perennis* olarak adlandırabileceğimiz ezeli, evrensel ve temel dinî kastetmiş olduğu son derece açıktır. Bu, Kuran’da *fıtrat* terimiyle (ezeli norm, eşyanın gerçek tabiatı) tanımlanan bir dindir.

* * *

Hıristiyan ahlakının bir diğer önemli yönü, mutlak hak anlayışını reddetmesidir: Bu tutum, bir taraftan genel bir adaletin bilincinde olduğumuzu, diğer taraftan da Düşüş’ün izlerini taşıyan bencillik ve kibir gibi haksızlığı doğuştan getirmiş olduğu-

muza varsaymaktadır. Haklarımızdan vazgeçmemiz, yanılmış olsak dahi, haklılığın her zaman Tanrı'da olduğuna dair bir önseziye delalet eder; ve fakat herhangi bir hak iddia edersek, yetkin olmayışımızdan ve kişisel -ve bir anlamda vakitsiz- iddiaların yetkin olma isteğimizi boşa çıkarabileceğinden dolayı haksızlığımıza bir yenisini daha ekleme gibi bir tehlikeyle yüzleşebiliriz. Dolayısıyla, sağ yanağımıza bir tokat atana öbür yanağınızı da çevirmeliyiz; nitekim “kılıç çekenlerin hepsi kılıçla ölecektir.”

Zevk konusunda olduğu gibi adalet konusunda da İslam, dengeli ve çelişik-olamayan bir tutum sergilemektedir: İslam, Mesih'in perspektifinin yanı sıra tabiî hakları da dikkate almakta ve tabiî bir hakkın ruha zarar vermediği ve hatta tabiî olmasından dolayı mistik bir tecrübeyi mümkün kıldığı için son derece değerli olduğunu varsaymaktadır. Bu demektir ki bir Müslüman, bir yandan kılıcını “Tanrı için” ve “Tanrı tarafından” çeker, diğer yandan da bunu yaparken yüce gönüllü olduğunu unutmaz; bu, en azından ilkesel düzeyde, İslam'a özgü bir perspektiftir ve samimi şekilde Sünnet'e bağlı olan her bir Müslüman tarafından uygulanabilir. Bundan başka, her fırsatta dile getirmeye çalıştığımız gibi, ahlakî ve manevî tutumlar, her din içinde bir başka şekilde tezahür eder: Savaşın kendi perspektifleri içerisinde yer almamasına rağmen Hristiyanların savaşmaması imkansızdır; yine tam tersine, Allah korkusundan dolayı samimi bir Müslümanın, İslam'ın onayladığı haklarından feragat etmek durumunda kalması asla düşünülemez; çünkü “bu dünyadaki mahcubiyet, öteki dünyada mahcup olmaktan çok daha iyidir.”

Bakış açılarını birlikte değerlendirecek olursak, Hristiyanlık ruhban hayatını methederken, İslam *a priori* olarak, dünya hayatının kutsalla çelişmediğini yahut da kutsalın yalnızlıktan (*halvet*) sonraki bir ortaya çıkış (*celvet*) olduğunu kabul eder.²⁰ “İslam'da

20. Bu yaklaşım, Üstat Eckhart örneğinde ilginç bir yanılgıya yol açmıştır: O, maddi kaygılar içinde kutsala erişmeyi başardığı için Martha'nın Meryem'den daha üstün olduğu sonucuna varmıştır ki bu görüş, tarihi gerçeklikler ve hatta Mesih'in görüşüyle uyuşmamaktadır; aynı

ruhbanlık yoktur”: Bu hadisin sıhhati tartışmalı olsa da bunun hiçbir önemi yoktur; çünkü Müslümanlar bu hadisi, İslam’ın toplumsal yapısının kutsallığını, yani sınıf ayrımı yapılmaksızın herkesin eşit ölçüde dindar olduğunu vurgulamak için kullanırlar.

* * *

Mesih’in çağrısının doğrudan metafizik öğretinin bir çağrısı olmadığını daha önce belirtmiştik; bu, her şeyden önce bir içselleştirme çağrısıdır; bu yüzden Teslis fikri, Mutlak’ın metafizik bir tanımından ziyade mistik içselleştirmenin bir aracı olarak görülmelidir. Diğer yandan ise, Katolik bir muhitte ortaya çıkmasının yanı sıra Aziz Thomas’ın duyusalcılık ve iradeciliği bile metafizik hakikatlerin ilanını önleyememiştir ki Thomizm’in gölgesinde kalmış olmasına rağmen kendisine önemli bir yer edinen bir Eckhart bunun en bariz örneğidir.

Bunun yanı sıra eğer teolojiyi dolaysız ve literal bir şekilde mütalaa edecek olursak -ki teolojinin de istediği zaten budur- kimi zaman bu disiplinin mantıksal açıdan uzlaşmaz olan nosyonları uzlaştırma sanatına indirgendiğini rahatlıkla görebiliriz. Bu zıt ve fakat yeri doldurulamaz nosyonların uzlaştırılmasında başarı sağlanamaması durumunda, kolaylıkla “sır” idesine başvurulabilir ve akıl ile “iftihar”ın konvensiyonel birlikteliği tarafından makul kılınan “doğal akıl” küçümseme yoluna gidilir. Fakat bu, dinî görüşlerin duygusal yargılar olmadığı anlamına gelmez; daha ziyade, Tanrı ve insanın değişik görünüşleri haiz olduğu ve bunlardan birisinin doğru olmasının ötekinin de zorunlu olarak böyle olmadığı fikrini reddedenlerin ne kadar öznel davrandıklarının bir göstergesidir. Şöyle ki Tanrı’nın birde üç olması, göreceli bir anlamda -ki buna tercihen “göreceli bir mutlak” anlamında da denilebilir- doğrudur; ya da tersine, Tanrının bir olması, göreceli bir hipostatik ayrışma düzeyinde bir teslis görünümüne sahip olmasını engellememektedir; ne var ki, mutlak-

şekilde İbn Arabî de, metafizik veya mistik hakikati desteklemek adına bazı Kuran ayetlerini çarpık bir şekilde yorumlamıştır; ne var ki bu hakikatlerin böylesi yorumlamalara ihtiyaç duymadığı çok açıktır.

lık düzeyinde mütalaa edilmesi ve mutlakla ulvî olanın birbiriyle karıştırılması durumunda bu iki görüşün uzlaştırılması imkansız hale gelmektedir.²¹

Burada ayrıca, iradeci ve duyusal iman ikliminin kaçınılmaz ögesi olan sağlıklı ve hatta saçma formülasyonlardaki gizli bir tehlikeden daha söz etmek zorundayız. Bu iklimde tefekkür, ben-merkezli oluşundan dolayı tüm “dindarlık” biçimlerinin üstünde yer almaktadır; yetkin nesnellik ve eleştirel bir anlam, bu şartlarda kolaylıkla şüphe ve entelektüel bir iftihar izlenimi uyandırabilir. Bu düşünce yapısına göre, *a priori* olarak tarafsız bir şekilde düşünmek, imanın önündeki en büyük engeldir ya da inançsızlığa götüren akılcı bir saplantıdır. Aklın gizemini göz ardı eden böylesi bir önyargı, kaçınılmaz bir şekilde, belirli ölçüde her dinî iklimde bulunabilen²² ve insanın kendisini aşma çabası olarak görülmesi durumunda zorunlu olarak kabul edilmesi gereken inanç konusundaki birtakım saçmalıklara yol açmaktadır.

-
21. Tanrı'nın birliğinin Öz'e, Teslis'in ise Zât'a atfedildiği iddiası bile, Birlik ile Teslis arasındaki çelişkiyi ortadan kaldırmak için yeterli değildir; diğer ifadeyle, İlahi İlke bağlamında bu iki farklı ilişki türünü bir arada düşünmeye başladığımız andan itibaren görecelik alanına girmiş oluruz; bu durumda ise, her iki ilişki türünü de kapsayan bir önerme asla bir Tanrı tanımı olamayacağı son derece açıktır. Metafizik açıdan çelişik olan şey, farklı düzeylerde Tanrı'nın hem bir hem de üç -ki bunlardan birisinin göreceli olduğunu kabul etmek şartıyla- olduğu iddiası değildir; daha ziyade, Tanrı'nın bizzat kendi tanımı olan mutlaklık düzeyinde hem bir hem de üç olmayacağı iddiasıdır; bu son iddia, gücünü metafizik önermelerin tutarlılığından alan bütüncül bir *bhakti*'nin ayırıcı özelliğidir. Bu, teologların bütünüyle kutsal görecelik nosyonuna karşı oldukları anlamına gelmez, fakat görecelik nosyonundan, bizim düşündüğümüz gibi, daha az gerçeklik fikrini kastetmedikleri de doğrudur; aksi takdirde, yalnızca Öz'ün mutlak olarak gerçek olduğunu kabul etmiş olurlardı. Eğer Tanrı Mutlak ise, o halde yalnızca Öz mutlak olarak Tanrı'dır.
 22. Bunun tipik bir örneği, bir Müslüman tarafından kaleme alınmış bir kitapta açıkça görmek mümkündür: Suyun üzerinde yürümek veya göğe yükselmek küçük şeylerdir; en büyük mucize, Allah'a iman etmek ve O'nun hükmüne itaat etmektir.

Temel olarak mutaassıp kimseler, Kutsal Ruh'un işlevini, salt hakikatten öteye daha çok *upaya*'nın kurtarıcı gayesiyle ilişkilendirirler; fakat bu gaye, entelektüel olarak ifade etmek gerekirse, beşerî etkileri ve dolayısıyla da imkanları dikkate almak durumunda olduğu için tamamen tarafsız olarak görülemez. Dinler arasındaki tüm ayrışmalar, kurtarıcı hakikatin bu etki ve imkanlarına indirgenebilir; fakat, pek çok geleneksel ifadesi bulunan bu hakikat, her şeyden önce, salt Akıl olan içsel ve değişmez bir dışavurumu temsil etmektedir. Ne var ki bu Akıl'a, yalnızca biçimsel ve dışsal bir dışavurum, yani insanın kendini tam olarak ifade etmesi ve hatta kendisini aşabilmesini mümkün kılan bir *upaya* aracılığıyla erişilebilir.

Bir *bhakti* olarak, Hıristiyanlığın prensipte metafizikten uzak durması ve yalnızca kutsal metne dayalı bir fideizmi savunması gerekir ki Tanrı, Baba, Oğul, Kutsal Ruh gibi kavramlar ancak bu şekilde, yani herhangi bir sisteme ihtiyaç duymaksızın açıklanabilir; teolojinin ise, Aristo felsefesinden kaynaklanan belirli spekülâtif muhakemeye başvurmaksızın varolabilmesi fiilen bir zorunluluk arz etmektedir. Ne yazık ki, resmî bir din olması hasebiyle Hıristiyanlık, kendine dönük böyle bir iman anlayışını ortaya koyma imkanına neredeyse hiç sahip olamamıştır. Dahası, bunun gerçekleşmemesinin asıl nedeni, beşerî tabiatın spekülâtif muhakemeye yatkın olması ve filozoflara duyulan yakınlığın onların taklit edilmesine yol açmış olmasıydı; nitekim insanoğlu, başkalarında bulunan ve fakat kendisinin sahip olmadığı nitelikleri itiraf etme noktasında pek istekli değildir (bu ise, açık söylemek gerekirse, bir kıskançlık durumudur); ayrıca, din olarak Hıristiyanlığı seçenlerin bir kısmı, felsefeyi iyi bilen Yunanlı ya da Helenistlerdi; ve son olarak, putperest iklimin yanı sıra Hıristiyanlığın kendi içindeki sapkınlıkları önleme ihtiyacı, muhakemeye dayalı bir savunmacılığın meydana gelmesini sağlamıştır. Fakat bu sefer de başka bir zorluk ortaya çıkmaktadır: Sapkınlık, her zaman yalnızca hakikate ters düşmesinden değil, bazen sırf *bhakti*'ye karşı olmasından da kaynaklanabilir; bu durumda teoloji, çift-yönlü bir zorunluluk ya da çift-yönlü bir eğilim şek-

linde gelişmiş görünmektedir: Hristiyanlığın ruhuna aykırı olsa dahi, gerçeğin ya da rakiplerin diyalektiğini üstlenmek ve bu diyalektiğin yardımıyla, yeni onun temelini sarsmak;²³ ne var ki bu meydan okumanın sınırına geldiği zaman da gizeme başvur-maktan geri durmamıştır ki bu da, bir *bhakti* olması hasebiyle kaçınılmaz görünmektedir.

Bu iç çelişki veya düzensizlik, sapkınlık olgusu ve bunun önlenişinden -ki aynı durum, belirli ölçüde diğer tüm dinler için de geçerlidir- ziyade söz konusu çift-yönlü olgunun olağanüstü boyutunu ortaya koymakta ve doktrinel ifadelerdeki bir taraftan sapkınlığı mümkün kılan diğer taraftan da akli küçümseyen sorunlu bir öğeden dolayı da kaçınılmaz görünmektedir. Kaldı ki, eğer bu sorunlu öge gerçekten ortodoks bir dinin resmî öğretisinde kendisine yer edinebilmişse, bunun nedeni, Tanrı'nın, tıpkı *upaya* olgusunun kendisini hoş gördüğü gibi ve tıpkı -rahmetinden dolayı- dinler arasındaki farklılaşmayı hoş gördüğü gibi söz konusu bu öğeyi de hoş görmesinden ve kısacası, günahkar değil de sınırlı olmak kaydıyla kendi yolunu kendi çizmiş olsa dahi insanın her zaman insan olmasını hoş görmesinden kaynaklanmaktadır. Bundan başka, her dinî topluluğun aynı anda hem ilahi hem de beşerî öğeleri içinde barındıran bir düşünce yapısı ve buna bağlı olarak da kendi Yasa anlayışı vardır ve bu çerçevede ortaya konulan fikirler, diğer toplulukların değil de kendi düşünce yapısının dinamiklerine dayanarak şekillendirilmektedir. Kimisi yargılarını sevgiye dayandırırken, bir başkası da imana dayandırabilmektedir; Tanrı, bir insan için uygun gördüğü bir şeyi bir başkası için uygun görmeyebilir yahut da birisi için affettiği bir şeyi bir başkası için affetmeyebilir.

-
23. Mahiyeti itibarıyla Helenizm, *bhakti*'den ziyade *cnana* ile, yani iradeci sevgiden ziyade tanımı gereği tarafsız olan akılla örtüşmektedir; rasyonellik ve bilimcilik ise, Helenizm'in karikatüründen başka bir şey değildir ve bu durum, antikçağ olarak adlandırılan dönemden bu yana hiç değişmemiştir.

İlahi hoşgörünün bir diğer örneğini de beşerî arzular düzeyinde görmek mümkündür: Bu arzuların değersiz ve geçici olduğunu bilmesinin yanı sıra Tanrı, bunları kabul eder ve kut-sanmalarına engellemez; bu demektir O, insanın insan olmasına imkan tanır: Eşit ölçüde göreceli olan zaman ve mekan içinde göreceli bir özne, göreceli bir nesneyle yüz yüze gelmektedir. Bir yandan, bu göreceliğin Tanrı nezdinde hiçbir değeri hâiz değildir; diğer yandan ise, Tanrı'nın çağrısının insana ulaştırılmasının bir aracı ya da insandan Tanrı'ya giden bir yol olabilmektedir.

* * *

Müslümanlar, Tanrı'nın aynı anda hem “Bilen” (*Âkil*) hem “Bilinen” (*Ma'kûl*) hem de “Bilgi” (*Akl*) olduğunu kabul ederler; tıpkı, *bhaktik* bir bağlamda ifade edecek olursak, Tanrı'nın aynı anda hem “Seven” hem “Sevilen” hem de “Sevgi” olması gibi. Fakat Müslümanlar, Tanrı'nın Mutlak olması ve farklılaşmanın göreceliği çağrıştırması dolayısıyla -ki göreceliğin de Mutlak'ın olabilirliğine işaret ediyor olmasına rağmen- bunu asla Tanrı'nın bir tanımı olarak benimsemezler; halbuki yukarıdaki üçlünün metafizik geçerliliği, pratikte diğer formülasyon ya da sayısal kristalleşmelerin olasılığını engellemektedir; tıpkı belirli bir mekânı temsil eden geometrik bir figürün diğer bir benzer figürün varolmasını engellememesi ya da suyun belirli bir kar tanesi biçimini almasının diğer binlerce benzer biçimin varolmasını engellememesi gibi; bu örnekler, su ve mekansal olasılıklar şeklindeki özün temsili varlığına tanıklık etmektedir.

Yalnızca böylesi bir Mutlak tanımı mutlaktır ve mahiyetinin farklılaşmış tabiatından dolayı her türlü açıklayıcı tasvir göreceği olmak durumundadır; fakat bu açıklayıcı tasvirlerde esasında yanlış değil, daha ziyade sınırlı ve dolayısıyla da değiştirilebilir; öyle ki, Mutlak'ın mutlak bir tanımını ortaya koymak gerekirse, yalnızca Tanrı'nın Bir olduğu söylenebilir. Sufiler, “Tevhid birdir” (*et-Tevhîd vâhid*) derler ve bununla da, olasılık sınır-

ları içerisinde bir ifade şeklinin, mahiyeti ve sebebiyle bir olması gerektiğini kastederler.²⁴

* * *

Mesih'in çağrısı, daha önce de dile getirdiğimiz gibi, en azından doğrudan metafizik mutlaklığın değil de mistik içsellikğin bir çağrısıdır; bu çağrının inceliğinin -katılığının değil- dışıl yönünü temsil eden Hz. Meryem, kefareti edici değil de mutluluk verici manevi bir değerdir ve Neşideler Neşidesi'nde olduğu gibi, kendisini "esmer ama güzel" diye terennüm edebiliyorsak, bunun nedeni de işte budur; o, bizi dış dünyadan ayırmaz ve fakat büyük bir nezaketle iç dünyaya götürür; o, korku değil de umuttur. İslam'a göre Hz. İsa gibi Hz. Meryem de, metafizik ve yasa-koyucu bir çağrıdan ziyade böylesi bir yüceliği temsil etmektedir. Hz. İsa, "kutsallığın mührü", Hz. Meryem de "fıtrî kutsallık"tır; o halde kutsallık, esasında fıtrattır: *Ecce enim regnum Dei intra vos est* (Çünkü Tanrı'nın hükümleri içinizedir).

Aynı zamanda, Hz. Meryem'in kutsallığın biçimsel-olmayan Alfa'sı, Hz. İsa'nın ise biçimsel Omega'sı olduğu ifade edilmiştir: Hz. Meryem, Kutsal Ruh'tan akıp taşan "süt", Hz. İsa ise, sufi-

-
24. *Atma*, şüphesiz ki *Sat*, *Çit* ve *Ananda* şeklindeki kutuplara ayrılır, ne var ki bu kutuplanma *Maya*'ya ait analitik bir perspektifin sonucu olarak tezahür eder; *Atma*'nın ne olduğunu nihaî ve ayrıntılı biçimde kimse ortaya koyamaz, yalnızca onun ne ise o olduğu -ki bu onun hiçbir şey olmadığı anlamına gelmez- ve herhangi bir şey olmaksızın her şeyin o olduğu ifade edilebilir; bu demektir ki o, bir ve dolayısıyla da mutlaklıktır. Sonuçta tüm bunlar, *Atma*'nın aynı zamanda ikili veya dördü bir kutuplanmaya müsait olduğunu göstermektedir: Birinci durumda Sonsuzluk şeklinde açıklanabilen Mutlak iken, ikinci durumda Hikmet, Güç, Mutluluk ve Merhamet ya da dört farklı uzamsal yönelime uygun gelen bozulmaz Saflık, yenilmez Güç, değişmez Huzur (veya Güzellik) ve karşı konulamaz Hayat (veya İyilik) şeklindeki kırılmaları temsil eder. "Tanrı=Vahdet" şeklindeki Yahudi-İslam denklemi, tüm muhtemel kutuplanmalara açık kapı bırakmaktadır: İhlas suresinde ifade edildiği üzere, Allah yalnızca Bir (*Ahad*) değil, aynı zamanda Eksiksiz'dir (*Samed*); ayrıca, "en güzel isimler O'na aittir" (*el-Esmâ'ül-Hüsna*).

lere göre, bu tezahürler silsilesini tamamlayan “mühür”dür. Hz. İsa’nın tamamlamış olduğu silsileden kasıt peygamberlik (*nübüvvet*) değil ve fakat kutsallıktır (*vilâyet*); bu demektir ki o, öncelikli olarak dıştan içe doğru bir yolculuğu temsil etmektedir ki *a priori* olarak kefarete edici olan bir seyir, Hz. Meryem’in lütfu sayesinde mutluluk verici bir hüviyet kazanmıştır; eşyanın tabiatına has olan kefarete edici ve mutluluk verici ya da ince ve katı şeklindeki bu iki yön, Tanrı’nın Azamet (*Celâl*) ve Güzellik (*Cemâl*) şeklindeki sıfatlarına tekabül eder.²⁵

Dinî hayat, hiçbir şeyi dışarıda bırakmaksızın insanı ve ruhu bütünüyle kaplayan bileşik bir sistemdir; bu sistem, kurtuluşumuzun zorunlu bir şartını oluşturmaktadır, öyle ki onun dışında bizi hiçbir şey kurtaramaz ve diğer tüm sistemler, ancak bu sisteme nispetle varolabilir.²⁶ Hal böyle olunca, tüm bu sistemlerin, kendilerini değerli kılan temel öğelerinin belirlendiği bir düzeyin varolması bir zorunluluk arz etmektedir; Hıristiyanlık ve İslam’daki ortak bir sembolizmden hareketle bu düzeyi, hiç tereddüt etmeksizin, zamanın başlangıcından ve ötesinden bu ya-

25. Belirli bir bakış açısından hareket edecek olursak, Hz. İsa ve Hz. Meryem’in mistik fonksiyonlarıyla Batıda daha çok *Zen* ve *Codo* olarak bilinen iki Mahayana okulunun görüşlerini karşılaştırmamızın mümkün olabileceğini görürüz: *Ciriki* (“şahsî güç”) olarak tabir edilen ilk görüş, kişisel çabalara dayanırken, *tariki* (“gayri şahsî güç”) olarak tabir edilen ikinci görüş Amida’nın kurtarıcı lütfunu öne çıkarır; bu, İslam’da *salât* ve *selâm* şeklinde ifade eden belirli bir duruma tekabül eder ki bunlardan birisi “aydınlatıcı lütuf”, ötekisi ise “huzur verici lütuf” anlamına gelir. Bu kalıplardan birincisi, aynı zamanda “Mesih yolu” olarak tabir edilen şeye de tekabül eder, ikincisi ise muhtemelen “Meryem yolu” olurdu: bu yollardan birincisi “dar” ve zorlu, erkeksi ve kefarete edici iken, ikincisi “küçük” ve bir anlamda “kolay”dır; son olarak, söz konusu kalıplar “boyunduruğunun taşınması kolay” ve “yükünün hafif olduğu” Mesih’in şahsı da ait olabilir.

26. Nitekim, “Bize karşı olmayan, bizden yanadır” ayeti, “benim adıma” (esasinda bir olan Logos adına) yapılan mucizeleri kastetmiş olmasının yanı sıra bir evrensellik tanımlaması da beraberinde getirmektedir.

na çocuklarını -Peygamberler ve hekîmler- emziren Hz. Meryem ya da Bakire Ana olarak tanımlayabiliriz.²⁷

İnançlar arasındaki değişimleri ele aldığımız bu kısmı, Hz. Meryem ile ilgili birtakım mülâhazalarla sonlandırmamız tesadüfî değildir. Tüm peygamberlerin Anası ve tüm kutsal biçimlerin menşei olarak Hz. Meryem, esasında Hristiyanlığa ait olmasına²⁸ rağmen İslam'da da çok saygın bir konumu haizdir; bu nedenle o, İsrail monoteizmini evrenselleştirme gayesindeki iki din arasında bir tür bağlantı işlevi görmektedir. Hz. Meryem, yalnızca belirli bir kutsallık biçimini temsil etmekle kalmayıp aynı zamanda kutsallığın kendisini de tecessüm etmektedir: O, belirli bir renk ya da belirli bir koku değil ve fakat renksiz bir ışık ve katışıksız bir havadır. Özünde o, tüm biçimleri öncelleyen, hepsini kaplayan ve sonuçta tekrar bir araya getiren sonsuz Rahmet ile özdeşir.

-
27. Gece yolculuğu (miraç) sırasında Hz. Peygamber'e su, şarap, süt ve bal sunuldu, o da sütü seçti; burada süttten kasıt aslî tabiat, yani fitrî dindir; gerçekten de İslam, kendisini fıtrat dinine (*dîn'ül-fitra*) bir dönüş olarak takdim etmektedir.
 28. Hz. Meryem Bakiredir, Anadır, Eştir: Güzelliktir, İyiliktir, Sevgidir; ve tüm bunların hûlasası olarak Sonsuz Mutluluktur. Yusuf'a nispetle Bakire, İsa'ya nispetle Ana, Kutsal Ruh'a nispetle de Eştir; burada Yusuf insanlığı, İsa Tanrı-İnsanı, Kutsal Ruh ise Tanrı'yı temsil etmektedir. Hz. Meryem, dişil yönüyle Ruh'un tecessümü ya da tamamlayıcısıdır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İSLAM

DİNLERDE “EN İYİ” DÜŞÜNCESİ

Tanımı gereği her din, en iyi olmayı ister ve yapısal öğelerinden dolayı bir bütün olarak en iyi olmayı “istemek zorundadır”; bu, son derece tabîî ya da deyim yerindeyse, “olağanüstü tabîî” bir durumdur. Sufizm ile ezoterizmi mümkün kılan ve fakat tarzlarından dolayı farklı değerleri haiz dinî perspektif arasındaki fikir birliği, bir dinin yetkin olma iddiası ya da daha kesin bir ifadeyle, belirli bir dinî perspektifin sonucu olarak ortaya çıkan özel değerlendirmeler sorununu açıklığa kavuşturan en önemli nedendir.

Konuya girmeden önce, bir kez daha genel olarak dinî karşıtlık meselesine dönmemiz gerekir, çünkü dinlerdeki “en iyi” düşüncesinin anlaşılması bu meseleye bağlıdır. Öncelikli olarak, dinî karşıtlıkların varlığının zorunlu olduğunu ifade etmeliyiz; bunun nedeni, yalnızca biçimlerin birbirini dışlaması -burada “dışlamak” sözcüğü düşünsel ve dolayısıyla da mecazi anlamda da kullanılabilir- değil, fakat aynı zamanda her bir biçimin, belirli bir dinin varlığının haklı çıkarılmasının temel özelliğini oluşturan

ran bir mutlaklık ögesine aracılık etmiş olmasıdır; nitekim mutlak, ötekiliğe yahut da çoğulculuğa asla tahammül edemez.

Biçim demek, ihtimallerin dışlanması demektir, çünkü belirli bir biçimde tezahür etmiş olmak, diğer biçimlerde tezahür edilmeyi imkansız kılmaktadır; biçim, tanımı gereği “dışlayıcı” olması hasebiyle, sürekli olarak kendini tekrarlamaya mahkumdur. Ne var ki bu, yalnızca dinlere özgü bir durum değildir; nitekim bunun örneğini tabiatda da görebiliriz: Şimdiye kadar pek çok fırsatta, özneliğin paradoksal çoğulculuğu örneklerine şuurlu varlıklar düzeyinde bile rastlanabildiğini defalarca ifade etmiş bulunuyoruz. Bireyler diğerlerini dışlar, çünkü bunlardan hiçbirisi öteki olamaz; yine bireyler birbirlerine muhalefet eder, çünkü, her ne kadar özneliğin bizim dışımızda ve sonsuz bir şekilde kendi kendini tekrarladığını kabul etme yükümlülüğü taşıyor olsa bile, öznelik tabiatı gereği birdir, yani deneysel ve mantıksal açılardan “Ben”, tek başına varolmak durumundadır.

Dinler, renkli cam lambaları gibidir; şöyle ki bir lamba, karanlık bir mekânı kırmızı, mavi, sarı ya da yeşil olmasından dolayı değil de parlak olduğu için aydınlatır. Bir renk ise, bir taraftan ışığı iletirken, öte taraftan da onu değiştirmektedir; o halde, belirli bir renkli lamba olmadan hiçbir şeyin görülemeyeceği ne kadar doğruysa, görmenin de herhangi bir renkle özdeşleştirilemeyeceği bir o kadar doğrudur. Dolayısıyla, tanımı gereği ya da en azından prensipte tüm ezoterizmlerin ifade etmeye çalıştıkları gerçek tam da budur.

Tüm dinlerin bir “ilahi özneliğe” -ya da bir “teofanik bireyselliğe”- tekabül ediyor olmasından dolayı, herhangi bir dinden bir diğerine karşı “nesnel” olmasını yahut da en azından *a priori* veya zahirî olmamasını beklemek doğru değildir; çünkü bir biçim olarak böylesi bir din, diğer dinlerin verilerinin bir sembol ve referans kaynağı olarak görmekten öteye kendi tahayyül gücünün sınırları içinde ve kendi perspektifinin belirleyici özellikleriyle uyum içinde varlığını sürdürmektedir. Bunun örneklerini sıradan tecrübelerimizde de gözlemlemek mümkündür: Belir-

li bir mekan içindeki eşyanın görüntüsünün, diğer açılardan gözlemlendiğinde birtakım değişiklikler arz etmesi, bir önceki görüntünün optik bir yanılsama olduğunu ortaya çıkarabileceği gibi belirli bir sembolizmin meydana gelmesini de mümkün kılmaktadır. Yeryüzü, etrafında yıldızların döndüğü düz bir alan olarak görünür; fakat görüntülere dayanan bir sembolizmin, söz konusu görüntülerin yanılabilirliğinden kaynaklanan en ufak bir çekişmesi bile söz konusu değildir, çünkü bu kendisini geçersiz kılamayacaktır; gerçeklik, sembolden öncekini sembolize etmektedir. Sabit doğrular, deyim yerindeyse, geçerliliğini öznel bir tecrübeden alan ulaşılabilir şeylerden yararlanır; sembol, belirli bir algıya dayanmadığı gibi beşerî tecrübenin sınırlarını aşan herhangi bir algıya da dayanmamaktadır. Sembol, nesnel olarak uygun olmasa bile tecrübeleri “nesnelleştirir”: Göreceli hatalar, bir şekilde tezahür eden hakikate tekabül etmesinden dolayı kullanıldığı bağlamda geçerlilik kazanır.

Elbette ki Tanrı, kendisini, kendi Sözünden kaynaklanan belirli bir biçime “teslim” eder, fakat asla yalnızca bu biçime bağlı kalmaz; bu demektir ki Tanrı, kendisini nihai ölçüde değil de ancak bir yere kadar belirli bir biçim içinde izhar eder; Tanrı, kendi Sözü, Sonsuzluk ve Hürriyetine halel gelmeyecek şekilde biçimsel bir sistem içinde yerine getirir. Tanrı, beşer ile iletişimde kendisini insanlaştırabilir, ama kendi Tabiatında beşerîliğin çok ötesindedir ki bunu kabul etmek, kutsal metinlerdeki muammaları anlamaktan çok daha zor olmasa gerek.

Kendi eşsiz değerlerini ortaya koymak için zahirîliklerin ileri sürdüğü dışlayıcı ve aşırı iddialara gelince, her şeyden önce şu etkeni göz önünde bulundurmak gerekir: Tüm ruhsalcılıklar, konumu ne olursa olsun, akıl ve irade, dolayısıyla da sezgi ve odaklanmaya dayanırlar; Mutlak Gerçek’i sezme ve nihai İyilik üzerine odaklanma. Şimdi bu odaklanma, bir din içinde, kendisini tezleştiren bir “mit”e ihtiyaç duymaktadır; irade ve ruh, yetkinlik ve azim olmaksızın tek, eşsiz ve benzersiz bir şey üzerine odaklanamaz. Tanrı’nın mutlak olduğunu göstermek için bunlar yeterli değildir; O’nun tezahürünün araç ve şartları da mutlak

olmak durumundadır; gerçekleştirme iradesi ve buna eşlik eden duyuşal açılımlar, Tanrı'nın haşmetinin, bu haşmeti doğrulayan mümkün ögelere dönüşmesini sağlar. Sonuç olarak, bize hayat veren etkin iman ile salt ve basit hakikatle aramızda bağlantı kuran spekülâtif ve tanımlı gereği tarafsız olan sezgi arasında bir çatışmanın varolması imkansız değildir; gerçekten de, düşünüyör olmasından dolayı imanını kaybeden ya da imanından dolayı ne düşüneceğini bilemeyen çok insan vardır; ama son tahlilde bunun yanıltıcı bir çatışma olduğunu ifade etmeliyiz, şöyle ki salt hakikatten kaynaklanması hasebiyle imanın yetkin, imanı beslemesi hasebiyle de hakikatin anlaşılır olduğu son derece açıktır.

Dışlayıcı ve haliyle de sınırlayıcı olan dogmatizm, sanki ezoterizmle irtidat arasında bir şeymiş gibi durmaktadır: Sınırsız arketiplerini yeniden sınırlandırması bakımından ezoterik ve hiçlik adına kendisini bu sınırlardan kurtarması bakımından da irtidatî bir görünüm sergilemektedir.

* * *

Hıristiyanlık, İslam'a ilişkin herhangi bir fikre sahip değildir, çünkü İslam Hıristiyanlıktan altı asır sonra meydana gelmiştir; dolayısıyla, İslam'a ilişkin Hıristiyanî intiba, itikadî ve mantıksal değeri haiz olmaktan öteye tamamen itibarîdir. İslam ise, Hıristiyanlığa ilişkin itikadî yargılara sahiptir ve bu da, İslam'ın meydana geldiği muhitte tıpkı putperestlik ve Yahudilik gibi Hıristiyanlığın da bir din olarak varolmasından ve dahası, Hıristiyanlığın putperestlikle ilgisi¹ ve Yahudilik'ten meydana gelmiş olmasından dolayı son derece tabîîdir. Bu çeşitli yargılar, söz konusu perspektiflerin kendi doğruları ve aynı zamanda, kişisel olarak konuşmak gerekirse, "Tanrı'nın evi için gösterilen gayret" tarafından haklı çıkarılmıştır.²

-
1. Burada, Mesih'in gözünde putperestlerin bir taraftan yalnızca bu dünyayı düşünen, diğer taraftan da yüzeysel ve gösterişli bir dine sahip kimseler olduğunu hatırlamakta yarar vardır.
 2. Fiili olarak büyük ölçüde bilgi ve tecrübeye dayalı ezoterizm, ilkesel düzeydeki ezoterizmle her zaman örtüşmemektedir; İbn Arabî'nin Hı-

Esasında, diğer kategorilerin yanı sıra birbirine zıt iki manevî öğretinin, yani “Öz” ve “Biçim” kültlerinin var olduğu görüşünden -ki benzer bir çatışma Vedantizm ile Krişnacılık ya da Zen ile Amidizm arasında da yaşanmaktadır- hareket edecek olursak, İslam’ın birinci, Hristiyanlığın ise ikinci kategoriye ait olduğunu belirtmeliyiz; bu noktada Müslümanların, Hristiyanlara atfettikleri “sapkınlıkların” Hz. İsa tarafından önlenememiş olduğuna niçin şaşırıldıklarını anlamak da kolay olsa gerek; fakat bu, Mesih’in şahsından ziyade rakip perspektiflere ilişkin bir durumdur.³ Fakat Müslümanlarla Hristiyanlar arasındaki ihtilafın tek nedeni “kişi-merkezilik” ve “aşkınlık” gibi öz ve biçime ilişkin tutumlar değil, aynı zamanda ve yalnızca biçimsel olmak kaydıyla bir taraftan aslî günah, öbür taraftan da değişmez teomorfizme dayalı antropolojik yaklaşımlar arasındaki uyumsuzluktur; bu noktada İslam, Hristiyanlığı aşılması gereken bir sınırlama olarak görürken, Hristiyanlık da tam tersine, Müslümanların yaklaşımını tabiata ya da bedene teslim olma ve tabiatüstünü ya da ruhu ihmal etme olarak değerlendirmektedir. Mesih, ruhun beden üzerindeki zaferini temsil etmektedir; Müslümanlar ise bunu kabul etmelerinin yanı sıra söz konusu zafere mutlak bir değer atfedilmemesi gerektiğine kanidirler. Hz. Peygamber ise, “beden” ya da “tabiat”ın kutsiyetini simgelemektedir; Hristiyanla-

ristiyanlığa dair bilgisi, Aziz Bernard’ın İslam’a dair bilgisinden çok daha fazlaydı. Fakat, Gison’un alıntılıdığı ortaçağ Hristiyan İspanya’sına ait bir kitapta Hz. Muhammed’in isminin büyük yasa-koyucular arasında zikredilmiş olması da çok ilginçtir.

3. İslam, kesin bir şekilde yalnızca Tanrı’ya ibadet edilmesi ve bu ilginin hiçbir şekilde dağılmaması üzerine yoğunlaşmıştır; o yüzden İslam’ın, Hz. Meryem’i merkeze alan mistik akımları veya Kutsal Kalp kültürünü meşru görmesi asla düşünülemez. Ayrıca, Kuran’da Hristiyanlardan “kendilerine zikredilenlerin bir bölümünü unutanlar” ve bu sebeple de Allah tarafından “kıyamete kadar aralarına düşmanlık ve kin salınanlar” (Maide, 14) olarak söz edilmesinin nedeni, bir taraftan Hristiyanlığın, İslam’ın özellikle vurgu yaptığı itikadî ve ahlakî öğeleri dışlamış olması, diğer taraftan ise, Hristiyan dünyasındaki teologların bazı mucizevî konuları ihtilaflı hale getirmiş olmalarıdır.

rın da bunu anlaması çok zordur, çünkü söz konusu kutsiyetin dışsal tezahürü ancak İslam'ın öngördüğü manevî hayata katılmakla mümkün olabilmektedir. Bu demektir ki hayatta her şey, iman ve ihsanın zorunlu bir şartı olan samimiyete (*sıdk* veya *ihlas*) bağlıdır. Ayrıca, tabiatı yüceltmek demek, onlar tarafından yüceltilmek, onlar aracılığıyla “Tanrı’yı zikretmek” ve yine onlarda İlahi Mevcudiyet’i keşfetmek demektir.

Şimdi eğer İslam'ın Tek olana iman, Yasa'ya itaat ve bu ikisine samimiyetle bağlanma şeklindeki üç görünümü⁴ haiz olduğu görüşünden yola çıkacak olursak, İslam'ın, Mesih'in yalnızca bu kalıba uyan yönlerini onayladığını ve özellikle çarmıh olayı konusunda Kuran'da yer alan olumsuzlamadan hareketle Hıristiyanlığın kefareti edici ve diğer âyînsel ifadelerini dışladığını rahatlıkla görebiliriz. Sufizm'in kimi zaman kendisini “aşk dini” olarak -bunun, Hıristiyanlığın sevgi anlayışından tamamen farklı olduğunu belirtmeliyiz- takdim etmesine gelince, burada asıl olan şeyin “samimiyet” ögesi olduğu görülmektedir ki bu öge, sevgi ve bilgiyi açmılayarak dinî biçimciliği bütünüyle özümsemektedir.

Hıristiyanlık, İlahi Tezahür'ün kurtarıcı oluşuna dayalı bir perspektife sahiptir; bu Tezahür, kendisini Tanrı ile insan arasındaki tek mümkün bağlantı olarak takdim eder. İslam ise, her şeyden önce, bu Tezahür'ün Tanrı ile insan arasındaki tek mümkün bağlantı ve dolayısıyla da kurtuluşun tek yolu olduğu fikrini reddeder ve bunun yerine, daha temel ve değişmez olan İlahi Hakikat'i ve dolayısıyla da beşerî İmanı tesis eder; bu İman, Tanrı'dan uzaklaştıran şeylerden sakınmayı, O'na yaklaştıran şeylere de riayet etmeyi gerektirir; bu, her şeyin Tanrı'nın Birliği ve insanın samimiyetine bağlı olduğu anlamına gelir. İslam'a göre Hz. İsa, kendi tarzında dahi olsa esasında yalnızca fıtrat dinini

4. Bu üçlü şudur: *İman, islam, ihsan*; bunlardan üçüncüsü, batınlılığın ortaya çıkışının temel saiklerinden birisini oluşturmaktadır. Bu konuda, *Esoterism as Principle and as Way* (İlke ve Yol olarak Ezoterizm) adlı kitabımızın “The Religion of the Heart” (Kalp Dini) kısmına bakılabilir.

yeniden tesis etmek üzere görevlendirilmiştir; kendi perspektifine uygun bir mantıktan hareketle İslam, aslı ve değişmez dini araçlara indirgemiş olduğu noktasında Hıristiyanlığı suçlamış olabilir, fakat bu araçları dışlayan belirli bir dinî niteliğe sahip olmasının ve dahası metafizik ve ezoterik imkanlarının yanı sıra İslam da, tıpkı diğer dinler gibi, kendisini yalnızca bu asgari şartlarla sınırlayamazdı.

* * *

İslamî kitaplarda Hz. Muhammed’i yücelten ya da diğer peygamberleri ikinci sırada gösteren -ki bu da onu yüceltmenin bir başka şeklidir- pasajlara rastlandığında, Müslüman dindarlığının bir parçası olan şu ilkeyi mutlaka göz önünde bulundurmak gerekir: Her fırsatta Peygamberi övmek ahlakî açıdan güzel bir davranıştır, fakat Tanrı’nın oğlu gibi bir ifadeye asla yer verilmemelidir. Bu ilke, adeta dinî bir yükümlülük gibi algılanmakta ve diğer tüm mülahazaların önüne geçmektedir; fakat tabii ki bu, tarihî verilerden ziyade spekülasyona dayalıdır ve de Peygamber ve Ashabının arzu ettiği şey olmaktan öteye daha sonraki dönemin süslemelerinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır; bilgi bir şey, yorum ise başka bir şeydir. Birincisi yalnızca İslam tarihini esas alırken, öbürü sembolik olan her şeyi ihtiva etmektedir.

Müslüman ilahiyatçılar, dört büyük “Elçi”yi (*Resûl, Mürsel*) şöyle sıralarlar: Hz. İbrahim, Hz. İsa, Hz. Muhammed ve bazen de Hz. Nuh ki kendisini herhangi bir sınıflandırmaya tâbi tutmazlar ya da en azından öyle görünmektedir; “en büyük” veya “en küçük” olmanın ölçütü, açıkçası formaliteden öte bir şey değildir; asıl olan, İslam’ın Tevhid öğretisine uygunluktur.

Felsefede olduğu gibi teolojide de, belirli bir aksiyomu desteklemek üzere geliştirilen ve buradan hareketle söz konusu aksiyomla çelişen tüm olasılıkları dışlama şeklinde bir düşünce biçimi mevcuttur. Bir öznelci, aynı şeyin tüm ispatlamalar için geçerli olduğunu söyleyebilir; fakat bu öyle bir şey değil, çünkü kesinliği tüm duyusal postulatlardan bağımsız bir bağlamda ele aldığımızda, argümanların, öznel olarak kendisini ispatlama iste-

ğimizden değil de nesnel olarak ispatlanabilir bir kesinliğin sonucu olduğu görülmektedir.

Şimdi tekrar yukarıdaki büyük Elçiler sıralamasına dönecek olursak, kendimizi şematik ve dolaylı bir sembolizmin tam ortasında buluruz; fakat bunu, Elçileri tanımlama sorunundan öteye İslam'ın ayırıcı özelliğinin destekleyicisi konumundaki bir unsur olarak görmek gerekir. Aşağıdaki örnekte bunu daha açık görebiliriz: Miraç sırasında Hz. Peygamber, göğün yedi katına kadar yükselmiş ve her katta sırasıyla Hz. Adem, Hz. İsa ve Hz. Yahya, Hz. Yusuf, Hz. İdris, Hz. Harun, Hz. Musa ve Hz. İbrahim ile görüşmüştür; diğer sıralamalar bundan biraz farklıdır ve isimlerden ziyade fikir birliği üzerine dayalı bir hiyerarşi anlayışını pekiştirmeyi amaçlarlar.⁵ Arap-Doğu mizacının bu muhakeme özelliği, olayları bu şekilde yorumlamayı mümkün ve hatta zorunlu kılmaktadır; bu, biçimsel tutarlılığı kadar eleştirel yönü de eksik ve fakat ahlakî ve mistik açılımları noktasında çok hassas olabilen bir mizaçtır. İtikadî olarak, daha önce de söylediğimiz gibi, fikir birliğine dayalı bu sıralama, İslam'ın tüm “Çağrılar” ve dolayısıyla da tüm “Elçileri” düpedüz belirli bir monoteistik çizgi üzerine yerleştirmiş ve tüm farklılıkları şu veya bu şekilde ikincil olarak değerlendirmiş olmasıyla açıklanabilir; tüm ayrışmaların ölçüt ve ilkesi olarak kabul edilen bu bölünmezlik fikri, dolaylı şekilde ötekileri göz ardı etmektedir.⁶ Kuran'da, bu tür yapay sıralamalar önceden sezilmişçesine engellenmektedir: “Onları birbirinden ayırt etmeyiz (*lâ nufarriku*)” (Bakara, 136; Al-i İmran, 84); kaldı ki, Kuran'da yer alan “O peygamberlerin

-
5. Sözgelimi, bir müellife göre, Hz. İsa'yı taklit etmek, belirli bir yerde ikamet etmekten öteye tıpkı onun gibi sürekli seyahat halinde olmak demektir; burada Mesih'in gerçek şahsiyeti, Kuran'da zikredilen birkaç özelliğini saymazsak, bütünüyle vaaz ettiği monoteizme indirgenmektedir.
 6. Esasında birbiriyle iç-içe geçmiş, birisi Hz. İbrahim'i merkeze alan monist katıksızlık, öteki ise Hz. İsa ve Meryem'i temel alan kutsallık olmak üzere iki farklı hiyerarşiden bahsedilebilir; ne var ki ikinci perspektif yalnızca sufiler tarafından dikkate alınmıştır.

bir kısmını diğerlerinden üstün kıldık (faddalnâ)” (Bakara, 253) ayetinden kastedilen şey, bir bütün olarak peygamberlerin değeri değil de sahip oldukları belirli üstünlük ve meziyetleridir; bu, “dikey” değil de “yatay” olan bazı niteliklerin bölünmezlik ilkesinden farklı olabileceği anlamına gelmektedir. Netice itibarıyla, Hristiyan mantık ve duyarlılığını en çok rencide eden şey, yalnızca Hz. Muhammed’in “dikeyleştirilmesi”, Hz. İsa’nın ise -tam olarak değilse bile- “yataylaştırılması” hususudur; bu değerlendirmenin de Kuran’dan değil, Sünnet’ten kaynaklandığını ayrıca belirtmekte yarar vardır. O halde, bu zahirî tikelliğin ne anlama geldiğini bir de salt ve basit Hakikat açısından mütalaa etmek gerekir.⁷

* * *

İslam’ın, Hz. Peygamberin “insanların en üstünü”, “yaratılmışların en hayırlısı” (*hayru’l-halk*) ya da “Allah’ın seçtiği en hayırlı insan” (*hayru men ihtare’llah*) olduğu şeklindeki dogmatik iddiası, tamamen paradoksal bir şekilde, diğer din kurucularının ondan daha aşağı derecede olduğu sonucundan bağımsızdır. Birincisi, bu “en üstün” tanımlaması, kozmosun İlke’deki ve ya âlemin Tanrı’daki prototipi olan Logos’a aittir; bu durumda söz konusu sıfat herhangi bir insana atfedilemez.⁸ İkincisi, Logos’u tezahür etmesi veya onu tecessüm etmesi dolayısıyla Hz. Muhammed “en üstün”dür; ne var ki bu durumda, diğer Resul-

-
7. Her zahirîlik, tanımı gereği ve iradeci perspektifin psikolojik ihtiyaçları doğrultusunda benzer bir tikelliğe sebep olmaktadır.
 8. Bunlar beraber, Logos’un Nur-i Muhammedî veya Hakikat-i Muhammediye gibi isimlendirmelerine gelince, bunun nedeni, buradan hareketle Hz. Muhammed’in tüm Peygamberlerin birliğini temsil etmiş olmasıdır. Bu vesileyle, Logos’un çok-değerli bir ide olduğunun altını çizmek gerekir: Eğer Tanrı “Varlık-Ötesi” ise, o zaman Logos yaratıcı veya idrak edici Varlık olacaktır; eğer Tanrı Varlık ise, o zaman Logos O’nun yaratıcı ve faal Sözü olacaktır; eğer bu Söz Tanrı ise, o zaman Logos Tanrı’nın kozmostaki yansıması, yani temel işlevleri büyük melekler tarafından ortaya konulan Külli Akıl ya da Kuran’ın ifadesiyle *Ruh*’tur. Varlık-Ötesi, Varlık, Varoluş.

lerin de eşit ölçüde “en üstün” olmaları gerekecektir. Üçüncüsü, “en üstün” olan, bir bütün olarak Logos’u tezahür eden tek insan olması hasebiyle Hz. Muhammed’dir, diğerleri ise yalnızca Logos’un bir kısmını üstlenmişlerdi; buradan hareketle, en üstün insanın vahiy alan insan olduğu kanaatine varmak mümkündür; Dördüncüsü, Hz. Muhammed’in “en üstün” oluşu, diğer dinlerden üstün bir niteliği haiz olan İslam’ı temsil ediyor olmasından kaynaklanmaktadır; fakat her bütüncül din, zorunlu olarak sadece kendine has eşsiz bir niteliğe sahip olmak durumundadır.

Burada, belirli methedici ifadeleri bir ölçüde sınırlayan önemli bir noktaya değinmemiz gerekir: Arapça’da üstünlük derecesi en üstünlük derecesi anlamında (Sözelimi, *Allahu Ekber* ifadesi, Tanrının hem üstün hem de en üstün olduğu anlamlarına gelir) kullanılabilirdiği gibi, en üstünlük derecesi de kimi zaman üstünlük derecesi anlamında kullanılabilir. Dolayısıyla bu husus, “en iyi” (*hayru’l-*) sözcüğü ile başlayan mukayese dereceleri, bir şeyin en üstün olduğu gibi bir başka şeye kıyasla üstünlük derecesini ifade eder ya da tam olarak değer biçilmemiş bir övgüye delalet eder; aynı şey, “en kötü” (*şerru’l-*) sözcüğü ile başlayan ve fakat bu sefer yukarıda işaret ettiğimiz gibi gramer farklılıkları bulunmayışından dolayı çok daha aşırı sonuçlara yol açabilen karşıt anlamlı ifadeler için de geçerlidir.

Bu demektir ki Araplar ve muhtemelen tüm Samiler’in gözünde mukayese derecesi, sadece farklı olan şeyi değil, aynı zamanda herhangi bir farklılıktan ziyade emsalsiz olanı da ihtiva etmektedir.

Şimdi, İslam’ı kendinden önceki dinlerden daha üstün kılan bir nitelik hasebiyle Hz. Peygamber’e atfedilen üstünlük meselesine dönelim: İslam ilahiyatının, İslam dininin kendisi ve Elçisine verdiği değer kadar bu nitelik üzerine de yoğunlaş olduğu son derece açıktır; çünkü Elçi’nin ölçüsü Haber’dir; daha özel ifadeyle, *Resul*, *Risalet*’e göre anlam kazanmaktadır. İslam’a göre ezeli Hakikat, diğer her şeyden önde gelir, tıpkı Tanrı’nın Tabiatının, bu Tabiatın yansımalarının önünde yer alması gibi: Yani Tanrı, Özünde mutlak ve sonsuzdur, Sıfatları dolayısıyla yet-

kindir ve yalnızca aşkın değil, aynı zamanda içkindir de; Mutlak İyi olduğu için bilinmek ister ve bu yüzden de kainatı yaratmış ve Kendisini ona izhar etmiştir.⁹ Şimdi Hz. Muhammed, bu ezeli Hakikate ilişkin samimi ve haliyle de faal bir farkındalığı temsil eder; bunun en büyük göstergesi ise, İslamî bir dille konuşacak olursak, Elçilerin sonuncusu olmasıdır. Bu “sonunculuk”, tersinden yapılan bir benzetmeyle, Hz. Muhammed’in temelde üstün olduğunu ortaya koymak için kullanılır; Yahudiler için Sina Vahyi, Hristiyanlar için Mesih’in Doğumu neyse, Müslümanlar için de bu odur; ayrıca, İslam’dan sonra herhangi bir dinin meydana gelmiş olmaması da bu düşünceyi iyiden iyiye pekiştirmektedir.¹⁰ Fakat, eğer bu sonunculuk, ulema -bunlara göre, Hz. Muhammed’in üstünlük derecesi, tüm diğer peygamberlerin toplamdaki üstünlüğünden daha fazladır- tarafından kendisine atfedilen mutlak bir değeri haiz ise, o zaman bu ifadeyi İkinci Geliş bağlamında değerlendirmek gerekir, çünkü Logos’un tezahürü, silinenin kendisinden ziyade sonluluk boyutunu ima eden böylesi

-
9. “De ki; O Allah bir tektir (ahaddır). Allah eksiksiz ve değişmezdir (sammedir)” (İhlas, 1-2). İlk sıfat (*ahad*), mutlak anlamda Bir’e ve dolayısıyla da Mutlak’a işaret eder; Arapça’da tek bir sözcükle (*samed*) ifade edilen ve esasında Sonsuzluk anlamına gelen diğer iki sıfat, tüm imkanları bir bütün olarak ihtiva eder; bu bütünlük, ne artar ne de azalır, ne yok olur ne de değişir; haliyle, bütüncül çokluk düşüncesini de bu sözcük bağlamında mütalaa etmek daha uygun görünmektedir. Sonsuzluk düşüncesini ifade eden bir diğer terim *Rahman*’dır: bu terim, İyilik, Sevgi ve Şefkat nosyonlarından oluşur ve Kuran’a göre, neredeyse Allah ismiyle eşdeğerdir; bu demektir ki *Rahman*, Mutlak’ın, sıfatlar ve dolayısıyla da yaratıcı Varlık düzeyinde *Rahîm*’e (Merhametli) dönüşen “açılımacı” bir boyutunu simgelemektedir.
 10. Burada şunu da eklemeliyiz ki İslam, bir anlamda, Batının çöküşüne yol açan din karşıtı medeniyet anlayışı gibi dünyevî olan her şeye karşı bir başkaldırı ya da ilahi bir direnci temsil etmektedir; Hristiyanlığı tamamen intiharın eşğine getiren “medeniyet”in temeli, Dante ve Savonarola gibi isimlerin ve hatta, paradoksal bir şekilde, Türkler tarafından himaye edilen Aynaroz Dağı’nın günahsız ve gerçek Hristiyanlarının uyarılarını göz ardı eden Rönesans Papaları tarafından atılmıştır.

bir düşünceyi önelemektedir. Hiç şüphesiz ki bu itiraz, dinî dahi olsa birincilik gayreti içine giren tüm yargılar için geçerlidir.¹¹

Bazı müelliflere göre, peygamber ya da başka bir zâtın bir diğerinden üstün oluşunu oluşturan şey, sahip olduğu niteliklerdir; sözgelimi, ilk Müslüman olan kişinin Hz. Ebu Bekir olduğu yönündeki tartışmalı¹² iddiada, sanki zorunlu olarak bir nitelikle ilişkilendirilmesi ya da sanki nitelikli olmanın zorunlu olarak böyle bir olaya indirgenmiş olması gerektiği şeklindeki kaygı açıkça görmek mümkündür.¹³ Bundan başka, eğer meziyetlerinin davranışını, davranışının da meziyetlerini desteklemiş olmasından ötürü Hz. Ebu Bekir'in diğer raşidî halifelerden¹⁴ ve haliyle de bu halifelerden her birinin bir sonrakinden üstün olduğu iddia edilirse, buradan, bu zâtlardan her birisinin “meziyet-davranış” niteliği bakımından bir öncekinden daha aşağı seviyede olduğu sonucu çıkar; ayrıca bu, paradoksal olarak, raşidî halifelerin sonuncusu ve Hz. Peygamber'in yeğeni olan Hz. Ali'nin¹⁵ üstün-

-
11. İslam dünyasının günümüzdeki durumu, sonunculuk argümanının göreceli bir öneme sahip olduğunu göstermektedir; şöyle çağdaş bunanlımlar sadece belirli bir birey veya topluluğu değil de tüm insanlığı içine almaktadır.
 12. Hz. Hatice'den sonra, ilk Müslüman olan kişinin Hz. Ebu Bekir mi yoksa Hz. Ali mi olduğu tam olarak bilinmemektedir.
 13. Bu mantıktan hareket edecek olursak, Aziz Pavlus'un Hıristiyan olmadan önceki tutumunun, bir havari ya da aziz olmasının aleyhinde bir argümana yol açabileceğini söylememiz gerekir; aynı şey, Mesih'i yalanlayan havari Petrus ve gerekli değişikliklerin yapılması şartıyla, Mary Magdalene örnekleri için de geçerlidir.
 14. Halbuki Hz. Ömer'i öven bir hadiste şöyle denilir: “Eğer benden sonra peygamber gelecek olsaydı, bu Ömer olurdu.” Diğer bir hadiste ise Hz. Osman övülmektedir: “Osman benim canım ve kanımdır, iki gözümün (iki kızımın) eşidir.”
 15. Hz. Peygamber şöyle der: “Ben ilmin şehri, Ali de onun kapısıdır” ya da “Ey Ebu Bekir! Sana benim ailemden en üstün ve yetkin olanın kim olduğu sorulursa.. Ali'yi göster! Kıyamet günü onun eli benim omzumda olacaktır; benim girdiğim yere o da girecektir; o cennete girmeden elini bırakmayacağım.”

lük derecesinin diğer üç halifeden daha düşük olduğu anlamına gelir. Böylesi bir sınıflandırma karşısında Hz. Ali yanlısı olan Şi'ilerin tepkilerini ortaya koymuş olmaları kaçınılmaz görünmektedir. Tabii ki Hz. Ebu Bekir'in üstünlüğünün¹⁶ belirli nitelikler bağlamında açıklanabileceği görüşünü reddedemeyiz; tam tersine, asıl karşı çıktığımız şey, belirli artı ve eksileri bir çatışma vesilesi olarak takdim eden bazı sınıflandırma çabalarıdır.

Benzer bir şekilde, eğer Hz. Peygamber'in mutlak anlamda diğer elçilerden -tabii ki Mesih de dahil olmak üzere- üstün olduğunu, Tanrı'nın Hz. Muhammed'i diğer tüm peygamberlerden daha çok sevdiğini ve yine Hz. Muhammed'in, diğer peygamberler ve hatta Hz. İbrahim'den bile daha fazla Tanrı'ya yakın olduğunu iddia edersek, din kurucularına ilişkin bu tür değerlendirmelerin anlamsız olduğu ve dahası, söz konusu dinlerin müntesipleri arasında cehalet ve taşkınlığa yol açmaktan başka bir şeye yaramayacağı şeklindeki haklı bir itiraza sebebiyet vermiş oluruz. Her dinin kendi kurucusunu Logos'un bir bütünü olarak görmesi hasebiyle, belirli bir peygamberin üstünlüğü sembolü, ilgili dinin kendi içinde “özel” olarak geçerli olsa bile, ileri sürülen argümanların genelde savunulabilecek herhangi bir tutarlı yönü bulunmamaktadır.

Ayrıca, bazı yanlış anlaşılmanın üslup farklılıklarının bir sonucu olarak ortaya çıkmış olması da muhtemeldir: Sözelimi, Hz. Peygamber, Hz. İsa su üzerinde yürüyormuş diyen bir Bedeviye, ben de göğe yükseldim diye cevap vermiş; bu kıssadaki gerçek maksadını bilmeyen birisi Peygamberin cevabını yanlış anlayabilir. Aslında Bedevinin bu çıkışından kastı, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin meşruiyetinden duyduğu şüpheyi bile dile getirmekti; Hz. Peygamber ise, kendisi gibi göğe yükselmiş Hz. İsa'nın mucizesini küçük düşürmekten ziyade göğe yükselmenin su üzerinde yürümekten daha etki edici olacağı düşüncesiyle Bedevinin şüphelerini gidermeyi amaçlamıştır; bir başka ifadeyle, Hz. Pey-

16. Bazı hadislerinde Hz. Peygamber, Hz. Ebu Bekir'den son derece derin ahlaki ve manevi değerleri haiz birisi olarak bahseder ki, İslam dünyasındaki engin saygınlığı buradan kaynaklanır.

gamber'in bu cevabı, bilgilendirici olmaktan ziyade teşvik edici bir mahiyet arz etmektedir. Yine benzer bir şekilde, İslamî metinlerde Hıristiyanlığa ait fenomenler veya şahsiyetler üzerine yapılmış değerlendirmelerin asıl amacı, esasında karşı tarafı küçük düşürmek değil, Hıristiyanların yaratılmışları ilahlaştırma eğilimine karşılık yaratılmışların Yaratıcı karşısında ne kadar önemsiz olduklarını vurgulamak ve dolayısıyla da, doğru ya da yanlış, dengeyi yeniden sağlamaktır. Kullanılan araç veya üsluplar, tabii ki her zaman kulağa hoş gelmeyebilir, ama asıl gayenin Tanrı'nın azamet ve şanını daha da yüceltmek (*ad majorem Dei gloriam*) olduğu ve ortadaki yanlışlık veya uyumsuzlukların İslam'a değil de dinî taassuba atfedilmesi gerektiği gayet açıktır. Ölçsüzlük, zahiriğin, rüzgara karşı koymaya çalışan – insanın gerçek tabiatını görmezden gelen metafizik perspektif için ödediği bir bedeldir.

* * *

İslam, Bir'in ve dolayısıyla da Mutlak ve Öz'ün insanlığa bir çağrısıdır; bu yüzden de, inişli çıkışlı bir görünüm arz eden teolojisinin yalınlık ve zorluklarının yanı sıra, tabiatı gereği her şeyi içine alabilen bütüncü bir perspektif sunmaktadır; bu perspektifin yalnızca tanımı gereği ayırıcı olan aşkın değil, aynı zamanda insan ile ilahi menşei arasında bağlantı kurabilen birleştirici bir içkin görünümü de haizdir. Netice itibarıyla, imanî şahadetin, aşkın ya da içkin oluşuna göre değişebilen biri ayırıcı, diğeri de birleştirici olmak üzere iki yönü vardır: Şahadetin ilk kısmı, “olumsuzlama”yı (*nefiy: lâ ilâhe*, “hiçbir ilah yoktur”), ikinci kısmı ise “olumlama”yı (*isbât: ille'llâh*, “yalnızca Allah vardır”) sembolize eder.

Bu iki düzey ya da iki boyut, temel İslamî kavramlara zorunlu olarak iki farklı anlam yükler; fakat, çağrının homojen oluşundan dolayı bu anlamlar birbiriyle çelişmez: Böylece, sözgelimi can alıcı kavramlardan birisi olan ve “kul”un (abd) temel özelliğini oluşturan kulluk” (*ubudiyyet*)¹⁷ kavramı, ya itaat ve bağlılık

17. Bu kavramın ilahi tamlayıcısı *Rabb* (Rab, Efendi) köküne dayanan *rububiyet*'tir. Bu kavramlar, metafizik anlamda değil de -çünkü bu an-

yükümlülüğü ya da kurtarıcı benzerlik yetisi anlamına gelir; yani O’nun gibi olabilmek ya da ne isek o olmak.

* * *

Dinlerin birliği üzerine olan kitabımızda, Hristiyanlık’ta ezoterizmin kutsallığa, İslam için ise kutsallığın ezoterizme dayandığını yazmıştık; ikinci iddia neredeyse tamamen doğrudur, çünkü İslam’da kutsallık tasavvufî bir öğe olarak tezahür eder; birinci iddianın ise biraz daha kesinleştirmesi ya da buna ilişkin bazı tereddütlerin giderilmesine ihtiyaç vardır. Şöyle ki Hristiyanlık, ancak “Eski Yasa” ile kıyaslandığında böylesi bir ezoterizm olarak görülebilmektedir; fakat bu ezoterizm, esasında bir bilgi perspektifi olan *cnana*’dan ziyade bir sevgi perspektifi olan *bhakti*’yi temsil ediyor olmasından dolayı mutlak değil de görecelidir, tümel değil de tikeldir, bütünleyici değil de aracıdır; kendisini Hristiyanlığın genel ve özel araçlarına dayalı bir kutsallıkta ifade eden şey, işte bu *bhakti*’dir; Hristiyan ezoterizmi, tam da bu anlamda kutsallığa dayalı olarak gerçekleşme imkanı bulmuştur. Mesihî gnosis’e gelince, bunun, “Logos-Akıl” denklemi (“Mesih bizim içimizdedir”) ve “Enkarnasyon” ile “İlahileştirme” arasındaki tamamlayıcılığa dayalı uygun bir öğretiyi gerektirdiği bir gerçektir; bu tereddütleri giderdikten sonra, ezoterizmin kendisini kutsallıkta ifade ettiğini daha rahat bir şekilde dile getirebiliriz, çünkü Hristiyanî iklimde gnosis’in, herhangi bir belirli kurumsal çatıya ihtiyacı bulunmamaktadır.

Şimdi doğrudan ilgili olduğumuz konulara dönelim. Daha önce de, “Tanrı’nın insana dönüşmesi” şeklindeki temel savı ve tam anlamıyla Tanrı düşüncesini belirleyen şeyin bu teofanik

lamda Mutlak Mutlaktır, göreceli de görecelidir- beşerî uygulamalar bakımından çok farklı şekillerde yorumlanabilir. Bunun yanı sıra, farklı algılama düzeyleri arasında bir köprü olabileceği olgusundan hareketle, söz konusu uygulamalara dayalı bir görüşün esasında ya “hilik” ya da “pnömatik” olan her insana ait edilebileceğini de göz ardı etmemek gerekir. Bu, genelde tüm semitik monoteizmlere, özelde ise İslam’a has bir bakış açısını temsil eder.

perspektif olması hasebiyle Hıristiyanlığın, temelde “İlahi Tezahür”e vurgu yaptığını sıkça ifade etmeye çalıştık; en genel anlamıyla, her Dışavurumun bir ilahi Tezahür olduğu ve bir din ile öteki arasındaki temel farkın yalnızca Tanrı’nın kendisini izhar etme biçiminden kaynaklandığını söyleyebiliriz.

İslam’ın ayırıcı özelliği, Bir ve aşkın olmaktan hiçbir şekilde geri durmamak kaydıyla Tanrı’nın, insanlara has bazı olası davranış biçimlerini küçük düşürmeksizin beşerî işlere müdahalede bulunabileceğini kabul etmesidir; Kitab-ı Mukaddes’in Tanrısı’nda da bunu görmek mümkündür, fakat İslam Peygamberi ve velîlerinin hayatında çok daha bariz bir şekilde tezahür etmektedir. Bu noktada mutlak anlamda bir “en iyi” düşüncesinin geçersiz olduğu ortaya çıkmaktadır, çünkü tarzların birbirinden farklı oluşu, dinî sistemler arasındaki engelleri ortadan kaldırmayı imkansız hale getirmektedir.¹⁸

Tanrı’nın kendisini beşerî görecelik içinde izhar etme isteğinden hareketle, “İlahi Zât”ın eşsiz ve mutlak anlamda bir “biçim” ya da “özellik” içinde meşrulaştırılmasının imkansız olduğunu ifade etmeliyiz; çünkü mutlaklık sıfatı, yalnızca Kendinde Tanrı’ya atfedilebilir.

* * *

“Tanrı insana dönüşmekte ve insan da Tanrı’ya dönüşebilmektedir”: Aziz Irenaeus’un bu cesur ve öz formülü, Hıristiyanlığın bir tanımını sunmakla birlikte aynı zamanda onu aşmaktadır da; aslında her dinde “Tanrı insana dönüşür”, çünkü O, Kendisini beşerî bir dille ifade eder; bu, başta Vedalar olmak üzere tüm kutsal metinlere has bir ifade şeklidir. İlahi antropomorfizm, beşerî teomorfizmle örtüşmek durumundadır: Eğer Tanrı Kendisini beşerî kalıplar aracılığıyla izhar edebiliyorsa, bu, insa-

18. Budizm’de “Tanrı”, kendisini bir birlik içinde olduğu kadar Nirvana, Buddha ve Bodhisattva gibi çok-katmanlı kutuplanma şeklinde de izhar edebilir; bu örneği vermemizin nedeni, Budizm’in genellikle “ateist” ve dolayısıyla da teofanik kalıplar üzerine mütalaalarımızın kendisine uygulanamayacağı bir din olarak nitelendirilmesidir.

nın “Tanrı’nın suretinde” yaratılmış olmasından kaynaklanır ve de beşerî varoluşun temel şartını oluşturur. Tanrı’nın ancak bir “güç” olduğunu kabullenebilen natüralist filozofların ürkek deizmi, beşer fenomenine ilişkin temel bir gafletin sonucu olarak ortaya çıkar: Böylesi bir insan, Tanrı’yla irtibat halindeki insanları sıradan insanlar olarak değerlendiren dar kafalı bir insandır ve haliyle de beşerî Tanrı’yı görmekten aciz olduğu gibi insanın da Tanrı’nın bir ispatı olduğunu anlama kabiliyetinden yoksundur. Bu deizm (ateizm değil), kendi tabiatının farkında olmayan insanın entelektüel açıdan ne kadar kısıtlı olduğunun bir ölçütüdür.

İslamî Vahyin biçimine ilişkin bir tespiti dile getirmeden geçemeyiz. Kuran’ın büyük ölçüde engebeli, kuru, aralıklı ve toto-lojik üslubu, tartışmasız bir şekilde bütünüyle Kitabın ilahi kökenine ilişkin bir sorunu ortaya koymaktadır. Eğer Kuran bir insanın eseri olsaydı, bir şekilde müellifinin hususiyetlerini yansıtmış olurdu, yani içinde belirli bir öfke ya da şefkati, cezalandırma ya da affediciliği barındırmış olurdu. Fakat Kuran, her iki tavrı da bir arada bulundurmaktadır; bir yerde çok acımasız görünürken, başka bir yerde, Tanrı’nın, imanını kaybetmediği sürece insanın bütün günahlarını affetmeye hazır olduğunu beyan etmektedir; yine aynı zamanda, Tanrı’nın istediği her şeyi yapabileceğini ve dolayısıyla da psikolojik olarak beşerî tabiata tekabül eden her türlü kalıbın dışında olduğunu vurgular; şimdi insanoğluna has düşünme ve ilgileri dikkate aldığımızda, böyle bir metnin insan tarafından yazılmış olduğunu kabul etmek imkansız görünmektedir. Kaldı ki, Kuran’ın diyalektiği, tıpkı tüm diğer kutsal metinlerde olduğu gibi, çelişik formülasyonları gerekli kılmaktadır.

Burada bir kez daha, sonsuz sayıdaki ruhları zaptedebilen manevî “araç” ya da kurtarıcı “manevra” şeklindeki Budist *upaya* nosyonuna müracaat etmek durumundayız. Mekanın yalnızca çemberle tanımlanabileceğini kabul eden zahirîliklerin “kutsal azamet”i, çapraz, dörtgen, sarmal vs. tanımlamaların kesinlikle reddedilmesini ister; tabii ki, potansiyel olarak çember tüm temel geometrik figürleri ihtiva etmektedir, ama bunun yanı sıra merkezin aynı noktada olması dolayısıyla söz konusu figürler

de çemberi kaplar. Önemli olan bunun farkına varmaktır; ama ne var ki, tanımı gereği biçimsel ve dolayısıyla da biçimselci olan zahirîliklerin böyle bir yükümlülüğü söz konusu değildir.

İnsanların düzeyine indiği zaman İlâhi Nur, dil ve toplumsal zihniyetin ihtiyaçların ya da insanî aşamaların bir sonucu olarak ortaya çıkan en temel bir sınırlanmayı, bunun hemen akabinde de, söz konusu zihniyetin yol açtığı gereksiz ve haliyle de kışkırtıcı farklılık ve sapkınlıkları zorunlu kılan *upaya*'nın özel bir sınırlaması şeklindeki ikinci bir sınırlanmayı daha göze almak durumundadır.

* * *

Muhammedî “sonunculugun” gerçek anlamı, dengedir: İslam'ın sentez ya da bir sentez olduğunu söylemek, insanın gücü nispetinde zahir ile batın ya da dünyevî ile ilâhi arasında bir denge kurmaya çalıştığını ve bunu da kendi tarzında başardığını söylemektir. Çünkü insan bir *pontifex*'tir: Onun aracılığıyla Tanrı bilinmek ve aranmak ister; bu yüzden insan, Gerçeğin her iki boyutunu da temsil etmek durumundadır. Somut olarak, Hz. Peygamber şahsında söz konusu denge; Hakikate aşırı bağlılık ve dolayısıyla da yetkin samimiyet; güç, cesaret, adalet ve asaletin birlikteliği; sonsuz tevazu; güzellik ve temizlik sevgisi ve son olarak da, asaletten ödün vermeksizin kadının ve cinsel hayatın yüceltilmesi şeklinde tezahür etmiştir.

Mucize meselesi burada belirli bir soruna yol açmaktadır, şöyle ki Mesih'in mucizelerin açıkça insanüstü Kelâm'ın bir sonucu olarak tezahür etmesine karşın Hz. Peygamber örneğinde bu olağanüstü durumlar ilk bakışta bir eklenti şeklinde görülmektedir; bunun nedeni, Mesih'in mucizelerinin Tanrı-İnsan tarafından, Hz. Peygamberin mucizelerinin ise Tanrı tarafından ve fakat insan aracılığıyla meydana getirmiş olmasıdır; Vahyi desteklemek üzere tahakkuk eden Hz. Muhammed'in mucizeleri, gerçekten de bunları yalnızca dilediğine veren Tanrı'nın mucizeleridir. Müslümanların bunun dışında bir mucize telakkisine sahip olmamaları gayet tabiidir ve Kuran'da Hz. İsa'nın mucizelerin-

den söz edilirken Allah adına “İznimle” (*bi iznî*) ibaresinin kullanılmış olmasına şaşdırmamak gerekir; Hristiyanlık açısından hiçbir anlamı haiz olmayan bu ibare, İslam’ın katı teosentrik perspektifi içerisinde son derece önemli bir yer tutmaktadır. Bu bağlamda İslam’ın -Hristiyanlık açısından pek tasvip edilmeyen- bir diğer ciheti, “küçük nedenler, büyük etkiler” (*Kleine Ursachen, grosse Wirkungen*) şeklindeki Alman darb-ı meseliyle ifade edebileceğimiz temel gerçeklikle bu gerçekliğin ifade edilişi arasındaki oransızlık ya da eşitsizlik ilkesidir: bir ifade ilgili gerçeklikten daha önemli olduğu gibi bir gerçeklik de ifade ediliş biçiminden daha önemli olabilir. Bunun nedeni, özün göreceli bir şekilde ifade edilmeye yatkın olması ya da gerçekliğin belirli bir ifadenin sınırlayıcılığından bağımsız olmasıdır; nitekim Müslümanlara göre Kuran, kutsal bir Kitap olmasının yanı sıra aynı zamanda da edebî bir metindir.

Öz ve biçim arasındaki eşitsizliğe Hz. Peygamber’in şahsı ve Sünnetinde de rastlamak mümkündür; Hz. Peygamberin son derece mütevazı şahsiyeti, siyer müellifleri tarafından aslında gereğinden fazla mübalağalı bir şekilde tasvir edilmiştir ki bu da Müslüman olmayanların bazen olumsuz intiba edinmelerine yol açmıştır.¹⁹ Halbuki gerçek anlamda Hz. Muhammed’in üstünlüğünü eşsiz toplumsal başarılarında, yüzyıllardır etkisini sürdüren ahlakî ve mistik yetkinliğinde, manevî bir idealizmin doğuşuna yol açan karşı konulamaz güç ve asaletinde aramak daha doğrudur.

Müslümanlara göre, Tanrı Hz. Musa ile yalnızca İsrail için konuşmuştur; Hz. İsa, tabiatüstüne götürmek için insanları tabii olandan ayırmış ve fakat tabiatüstünün kendisini yalnızca tabii olan aracılığıyla izhar etmesine rağmen tabii olana dair hiçbir şey sunmamıştır; Hz. Muhammed ise, zararlı unsurlarını göstermesinin yanı sıra tabii hakları insanlara iade etmiştir. Özetle, Tevhid’in yalnızca zahirî ve batınî yönlerini ortaya koymamış, aynı

19. *Logic and Transcendence* (Mantık ve Aşkınlık) adlı kitabımızın “Oriental Dialectic and its Roots in Faith” (“Doğu Diyalektiği ve İmandaki Kökleri”) bölümüyle karşılaştırınız.

zamanda ve bu görüşün bir sonucu olarak, iki zıt yaklaşımı dengelemeye de çalışmıştır: Bir taraftan tabîî değerleri öne çıkarmış, diğer taraftan da tabîî olanın tahrik edici ve geçici olduğuna karşı uyarmıştır; çift-yönlü bu yetkinlik ya da denge, pontiff-insanın²⁰ aslî yetkinliği (*fıtrat*) ile örtüşmekte ve dahası, Müslümanlara göre, Hz. Muhammed öncesi peygamberleri İslam’a irca etmek suretiyle bütünleştirici bir rol oynamaktadır.

Bu duyarlılığı, Müslümanların gözünde Mesih’in tabîî düzeyde yetkin bir şahsiyetten ziyade kutsallığın bir simgesi (“kutsallığın/kutsalların mührü”; *hatemü’l-vilâye/evliyâ*) olduğu şeklinde tanımlayabiliriz; bu tutumun daha ziyade “benim krallığım bu dünyadan değildir” deyişinin bir uzantısı olduğu görülmektedir.²¹ İlginç bir şekilde, aynı şeyin Hz. Peygamber’in yeğeni için de geçerli olduğu söylenebilir: İslam’da Hz. Ali, kutsallığın ve manevî ilimlerin tecessümü olarak telakki edilmektedir, nitekim onun bir devlet adamı oluşu, belirli ölçüde kimse tarafından kabul edilmek istenmeyen bir gerçekliktir ki bu da onun pratik anlamda bir öngöründen yoksun olduğunu iddia etmenin başka bir şeklidir; ayrıca, Hz. Ali taraftarlarının onun kutsiyetini ve manevî ilimlerdeki nüfuzunu kurumsallaştırma ya da siyasallaştırma çabalarının da gerçekçi olmayışı bu iddiayı pekiştirmektedir.

20. İnsan, bu dünyadaki hayatıyla Tanrı’daki hayatını birleştirmek ve dengelemek zorunda olduğu için tanımı gereği *pontifex*’tir. Ayrıca, sanki Hıristiyanlık’ta bunun tam tersi bir durum söz konusuymuş gibi gözükmektedir: Nitekim, Yahudi Yasalarını terk ettikten sonra Hıristiyanlık, Roma Hukuku ile diğer pek çok mahallî Hukuk öğretileri arasında sıkışıp kalmıştır. Batının son derece yavaş bir şekilde Hıristiyanlaşmasının bir gelişme olarak görülmesi, modern gelişme anlayışları için de bir ilham kaynağı olmuştur; halbuki İslam, asla dönüş ilkesine dayandığı için istikrarlı bir görünüm sergilemekte ve *a priori* olarak tüm gelişmecilik fikirlerini dışlamaktadır.

21. Bu görüşün esasında çok da yanlış olduğu söylenemez. Mesih, olduğu veya olmak istediği gibi davranmıştır; onun manevî şahsiyeti, dikey ya da “Muscvî” boyutu dışlamıştır. Fakat, bir bakış açısına göre eksiklik olarak görülen bir şeyin, bir başka bakış açısına göre bir üstünlük olarak görülebileceğini de belirtmekte yarar vardır.

Yukarıda dile getirdiğimiz değişik yorumları bir tarafa bırakacak olursak, o dönemin Arapları ve sonraki kuşakların zihnindeki “yaratılmışların en üstünü” vasfı, doğrudan tanıklık edilsin veya edilmesin, göz kamaştırıcı bir şekilde tamamen Hz. Peygamber’e atfedilmiştir. Fakat eğer Hz. Peygamber gerçekten de böyle bir vasıfla anılmak isteseydi -bir an için İslam’ın kendi zihninin bir ürünü olduğunu farz edelim- kesinlikle kendisinin Tanrı’nın oğlu ve Arapların da en üstün ırk olduğunu iddia etmiş ve böylece Tanrı’nın yanı sıra ve belki de O’nun yerine kendi şahsiyetini esas alan yeni bir kült inşa etmiş olurdu; ve ayrıca, Batılıların kendisine bir çırpıda atfettikleri nitelikleri haiz olsaydı, kesinlikle böyle davranmış olurdu. Ne var ki asla böyle bir şey yapmamış olması, bir taraftan son derece yetkin bir şahsiyete sahip olduğunu, diğer taraftan ise Vahyin de bir o kadar sahih olduğunu ispatlamaktadır; kaldı ki, beşerî nitelik ve ilahi müdahale şeklindeki bu iki hususun, Hz. Peygamber’in şahsında bir arada bulunması zaten zorunludur; çünkü Peygamber, Vahiy ile uyumlu olmalı ve bir anlamda şahsiyetini ona göre belirlemelidir.

* * *

Yukarıda “sonunculuk” niteliğini “en üstün” düşüncesi ile ilintili olarak ele aldık; şimdi ise, İslam’ın bu sonunculuk iddiası bağlamında Hristiyanların İslam’ı dışlamasına yol açan kategorik bir gerekçeye değineceğiz. Mesih ve Kilisenin sonunculugu, Hristiyanlık açısından mantıksal olarak bir zorunluluk arz etmekte ve dolayısıyla da bunun dışında herhangi bir sonunculuğa kesinlikle imkan tanımamaktadır. İslam’ın ise kendi sonunculugunu iddia edebilmek için Hristiyanlığın sonunculugunu ortadan kaldırmış olması da kaçınılmazdır ki asıl sorun da bu noktada yaşanmaktadır. Şimdi tabii ki sonuncu demek, eşsiz ve haliyle de değiştirilemez bir fenomen demektir; fakat bu, sonunculugun farklı perspektiflerden hareketle tanımlanamayacağı anlamına gelmemelidir; nitekim, monoteist silsile içerisinde Hristiyanlığın Tanrı’nın son kelâmı olması iddiası ile İslam’ın aynı iddiasının farklı perspektiflerden değerlendirilebilme imkanına sahip olmaları böyle bir değerlendirmeyi mümkün kılmaktadır. Bu

na göre, sözgelimi, Hıristiyanlık bir tecellî, İslam da bir sentez, denge ya da “özün özü” ve dahası, Hıristiyan mantığının dışladığı bir boyutun “beklenmedik” bir sonucu olarak görülebilir.

Yukarıya doğru değil de aşağıya doğru bir seyri simgeleyen beşerî döngü öğretisi açısından bakacak olursak, sonunculuğun, İncil’de “ışık karanlıkta parladı, ama karanlık onu idrak edemedi” deyişiyle ifade edilen olumsuz bir ciheti ihtiva ettiğini görürüz. Dolayısıyla, “İslam mucizesi”ni yalnızca karanlıkta parlayan bir ışık gibi değil, aynı zamanda cahiliye döneminin düşüncesiz ve yüzeysel Araplarını sonuncu dinin ve beşeriyetin en büyük medeniyetlerinden birisinin aracına dönüştüren olağanüstü bir güç olarak da görmek gerekir; fakat bunun yanı sıra, Arap karakterinin İslam üzerinde, Vahyin sorumlu tutulamayacağı birtakım sınırlayıcı etkiler bıraktığı da yadsınamaz; tıpkı Avrupalıların Hıristiyanlığın etnik yapısını oluşturmak durumunda kalmış olmalarının yanı sıra bu dine birtakım eksiklikler izafe edilmesine de yol açmış olmaları gibi; tüm bunlar, “ışık karanlıkta parladı, ama karanlık onu idrak edemedi” şeklindeki evrensel ilkenin kaçınılmaz bir sonucu olarak tezahür etmektedir.

* * *

İman, İtaat, Fıtrat, Denge; Semitik monoteist silsile, bir bütün olarak bu kavramlardan oluşmaktadır. İbrahimîlik İmandır; Musevîlik İtaattir ve bu İtaati gerektiren Yasa, bir sonunculuk iddiasını da beraberinde getirmiştir; Hıristiyanlık Fıtrattır ve bu Fıtrat, farklı bir boyut üzerine inşa edildiği için Musevîliğin sonunculuk iddiasını aşmıştır; İslam ise, çok yönlü vurgularının yanı sıra önceki tutumlar arasındaki Dengedir, bu vurgular arasında özellikle İman ve Denge unsuru öne çıkar, bu unsurların işlevi sonucunda İtaat ve dolayısıyla da Yasa meydana gelir, İtaat ise, kaçınılmaz olarak Samimiyeti, deyim yerindeyse, Hıristiyanî Fıtratı gerektirir.²²

22. Bu Fıtrat unsuru, İslam’da özellikle Şiilik tarafından temsil edilmektedir. Nitekim bu akımın, Hıristiyanlığın tutumuna yakın bir “şahsi-

Sonunculuk ve dolayısıyla da fıtratın İslam Vahyi için ne anlama geldiğini bir kez daha özetle ifade etmekte yarar vardır. Şüphesiz ki İslam, her şeyden önce, metafizik Birliğin Çağrısı ya da çağrılardan birisidir ve bu yüzden de evrenselliğini iddia etmek durumundadır; Bunun sonra, İslam Vahyinin, Tanrı’nın hatırlanması olduğu söylenebilir ki Sufilere göre, ibadetin tek gayesi bu Zikirdir. İslam Vahyinin bir diğer temel ciheti, Müslümanların ibadet anlayışının özünü oluşturan Tanrı’nın İradesi’ne teslimiyettir ki *islam* kelimesi de esasında bunu ifade eder. İslam’ın, bir taraftan insanın fıtratına vurgu yapan ve diğer taraftan da meşru çerçevede tabîî yönelimlerini kutsayan dengeleyici bir ciheti de yukarıdaki özelliklerinden daha önemsiz değildir. Bundan sonra Tanrı ve haliyle de Hakikat için verilen kutsal mücadele (*cihâd*) gelmektedir; bu mücadele zahirî anlamı haiz olduğu gibi ezoterizmin hedefleriyle de örtüşmektedir ki “büyük” ve “küçük” cihat arasındaki farklılık da buradan kaynaklanmaktadır. İslam’ın Çağrısı, bütünüyle Kuran’a dayanmakta ve sembolizminin zenginlik ve derinliğinin yanı sıra aynı zamanda onun temel değerini de oluşturmaktadır.

Her din gibi İslam’da bir taraftan bir Vahye, diğer taraftan da bir Dile sahiptir; şimdi Vahyi mütalaa etmiş olduğumuza göre biraz da Dilden bahsetmemiz gerekecektir. İslam’ın sahip olduğu Dil, Semitik olması hasebiyle iradeci, ahlakçı ve sezgiseldir; ayrıca, kitlelerin kurtuluşunu hedeflediği için “ortalama” bir insanın kavrayabileceği zahirî bir görünüm sergilemektedir; salt batınîlik açısından bakıldığında birtakım sorunlara yol açmış olduğu söylenebile bu Dilin zahirî ifadeleri, Vahyin gnosis’e açık olmasından dolayı aşılmayacak gibi görünmemektedir. Çünkü her şey, Birliğe şahadet etmek ve Bir olanı zikretmeye bağlıdır.

Gerçek sonunculuk ya da üstünlük, bir dinin başka bir dine karşı olmasıyla değil de belirli bir ezoterizmin tüm dinleri kapsa-

yetçilik” anlayışına sahip olduğu ve bunun da, Sünnî Sufizm’indeki Peygamber kültürüne benzer bir şekilde, şefaat ihtiyacının bir sonucu olarak Fıtrat unsurunun farklı bir açılımı olduğu söylenebilir.

masıyla mümkün olabilir; ve Sufilerin yorumlarında sıkça görüldüğü üzere bu ezoterizm, dinlerin geçerliliğini tehdit eden bir karışım değil, her dinî sistemde bulunan bir gerçekliktir.²³ İslam’da gnosis, Mutlak ile göreceli arasında bir köprü olan şahadetin metafizik hakikati aracılığıyla idrak edilirken, Hıristiyanlık’ta bu erişimin kökleri Tanrı-İnsan’ın iki tabiatının birleşmesinde bulunmaktadır; diğer bir ifadeyle, ezoterik anlamda İslam’ın gnosis’e açık olması Çağrısının aynı zamanda metafizik Hakikat olması-na bağlı iken, Hıristiyanlık’ta bunun nedeni, Çağrısının İlahi İnsan, yani *Atma*’ya birleşmiş *Maya* olmasıdır. “Yalnızca Tanrı iyidir,” der Mesih. Açık konuşmak gerekirse, “en iyi” ne o ne de budur; tam tersine, ne ise odur ya da -olgular dünyasında- Varlığın çokluğuna götüren şeydir.

23. Sözgelimi, Hinduizm’de sonunculuk iddiası yerine fıtrat kavramı kullanılmaktadır ki kastettiğimiz şey de budur.

İSLAM'A DAİR İZLENİMLER

İslam, epik bir şekilde zuhur etmiştir: Bu destansı tarih, kendi dinî bağlamında kutsal bir işlevi haiz olan kılıçla yazılmıştır; bu durumda savaş, tam anlamıyla bir imtihandır. Yeni bir dinin meydana gelmesi demek, yeni bir ahlakî ve manevî görevliğin ortaya çıkması demektir; Hıristiyanlık'tan farklı olarak İslam'da bu, düşünsel derinlik ile savaşma ihtiyacı, kutsal fakirlik (zühd) ile cinselliğin yüceltilmesi arasındaki denge şeklinde tezahür etmiştir. Araplar ya da İslam tarafından Araplaştırılmış olan kimseler için, deyim yerindeyse, dört kutup söz konusuydu: Çöl, kılıç, kadın ve din. Bu kutuplar, aynı zamanda ruhun durum ve işlevleri haline dönüşebilme gücüne de sahipti.

Genel anlamda ya da *a priori* düzeyde kılıç, taraflardan birisini yok eden ölümü temsil eder; bu ölüm kokusu, kılıcın ayrılmaz bir parçasıdır. Kadın da benzer bir karşıtlığı simgeler; taraflardan birisinin alıcı ya da verici olduğu bir sevgi anlamında o, kendisinde cömertlik erdemlerini tecessüm eder yahut da, başka bir ifadeyle, hayat kaynağı olması hasebiyle ölüm kokusunu gi-

derir. En derin anlamıyla kılıç, asaletin hayattan vazgeçmeyi göze almaya bağlı olduğunu gösterir; işte bu yüzdendir ki -tarihsel olarak Beyat-ı Rıdvan'a tekabül eden-Sufilerin ilk andı, ölünceye kadar, yani fiziksel olarak *şehit* oluncaya, manevi olarak da *fakir* oluncaya kadar savaşıma sözünü ihtiva eder. Mutlak önünde ve fakirlik çerçevesindeki sevgi ve ölümün birlikteliği, Arap asaletinin temelini oluşturur; o yüzden, hiç tereddüt etmeden bu birlikteliği, destansı çağın ruhunu yansıtan ve Sufilerin de kendisini yücelterek ebedileştirmeye çalıştıkları bir cevher olarak görebiliriz.

İslam'ın epik bir şekilde zuhur ettiğini söylemek, temelde onun -erken Hıristiyanlığa yabancı olan ve ancak bir devlet dini olduktan sonra ve bu sefer de yalnızca lâdinî düzenin bir parçası şeklinde ulaşabildiği- siyasi bir boyuta sahip olduğu anlamına gelir. Siyasi eylem ise, kişisel yönelimler ve olası çözüm farklılıklarından dolayı tabiatı gereği ayrılıkçı bir olgudur. Şimdi, nihâî kertede yalnızca İslam'ın muzaffer olmasını düşlemiş olmalarına rağmen Hz. Peygamber'in Ashabı da, şartlar gereği siyasi açıdan bölünmüşlerdi; ne var ki Sahabe, bir arada bulunmalarının yanı sıra birbirini anlamayan değişik dinî perspektiflerden ziyade bir arada yaşamayı başarabilen bir sistem parçaları gibiydi; yani her birisi kendisini, doğru ve etkin olduğuna inandığı bir yönelim şeklinde ifade edebilme gücüne sahipti. Tarihin türlü dalgalanmalarına rağmen İslamî kurumların kendi değişmezliğini muhafaza etmiş olması, dünyevî kaygıların Sahabe'ye yabancı olduğunu ve de tam tersine, kalplerinin yalnızca dürüstlük ve saflıkla kaplı olduğunun bir ispatıdır. Özetle, her birisinin kendine has bir görüşü olan Sahabenin tutumları arasındaki katılığın, yalnızca samimiyetin bir sonucu olarak ortaya çıktığını rahatlıkla söyleyebiliriz.¹

-
1. Fakat, belirli örneklerden hareket edecek olursak, tutumlar arasındaki katılığın şartsız olduğunu düşünmek, her şeyden önce eşyanın tabiatına aykırıdır: Nitekim meşhur Cemel Vakasından önce, Sahabe'ler anlaşmak üzereydi; ne var ki ayrılığı bir çıkar olarak görenler bu savaşın önlenmesine mani oldular.

Sahabe, Havariler gibi bir *pax romana* altına sığınmış değildi; onlar, dinî perspektiflerine ilişkin tartışmaları bir tarafa bırakacak olursak, bir imparatorluğun kurucusu ve savunucularıydı. Kaldı ki erken İslam'ın durumu da, bir yandan Kureyşî Müslümanlar ve gerçek savaşçılar olan Bedevîler arasında, öte yandan da Haşimî ve Emevî kolları olmak üzere Kureyşîlerin kendi içindeki kaçınılmaz çekişmelerden dolayı çok daha karmaşıktı; sözgelimi, Hz. Peygamber'in de ait olduğu Haşimîler, kesin bir dinî tutum içinde iken, Hz. Peygamber'e ilk muhalefet eden Ebu Süfyan'ın ait olduğu Emevîler, açık bir şekilde dünyevî siyaseti savunuyorlardı. Diğer taraftan, bir süre sonra manevî ayrıcalığı haiz “sahabe” teriminin kapsamına giren Ensar'ın da Kureyşîler'in yanında yer almasıyla, Kufe ve Basra şehirleriyle temsil edilen güçlü ve zengin Bedevîler arasındaki rekabet daha da güçlenmiştir. Bu iki temel çizgi dışında, Hz. Ali yanlılarıyla tüm diğer hilafet adayları arasında da ayrıca bir muhalefet söz konusuydu. Tüm bu çekişmeler eşyanın tabiatına uygundur -tıpkı Clovis ve Charlemagne dönemlerindeki Latin Hıristiyanlığı'nın kanlı doğuşu gibi!- ve dolayısıyla da bunu, bazen yalnızca kılıçların da konuşmuş olmasına rağmen bütünüyle kişisel çıkarlara dayalı bir çatışma olarak görmemek gerekir; çünkü tarih tam tersini ispatlamakta ve yaşanan bu çekişmelere rağmen dinin özünün değişmez kaldığını ve yüksek ahlakî değerlerin ortaya çıkışına bir zemin hazırladığını göstermektedir.

Burada üzerinde durmayı gerektiren bir diğer husus şudur: Bir bütün olarak Arap ruhu, çok derin bir düşünsel sığıltan bir o kadar asîl bir dinginliğe doğru uzanışın bir hikayesidir;² fakat bu ruh, sadece söz konusu özelliklere sahip olmakla kalmayıp, aynı zamanda bunları sonradan İslam'a giren diğer yaban-

-
2. Saf Arapların temel niteliği olan sabırsızlık ve dinginliğin bu karışımı, Bedeviler arasında bizzat şahit olduğumuz bir olayı hatırlattı: Kavga halindeki iki kadın, birbirinin saçını yoluyor ve ağza alınamayacak hakaretler savuruyorlardı, fakat bir anda durdular ve hiçbir şey olmamış gibi yollarına devam ettiler; birbirine girmiş bu iki kadının ayrıldıktan sonra yüzlerinde beliren ifadeyi asla unutmadık.

cı halklara -özellikle de göçebe ya da yarı-göçebe olan halklara- da devretmiştir. Bunun yanı sıra, Arap-İslam asaletini gösteren sayısız örnek söz konusudur; şimdi bu örneklerden ikisini hatırlayalım: Halife Hz. Ömer, Kudüs'ün fethi sırasında, daha sonra Müslümanların hak iddia edebileceği endişesiyle, patriğin ikamet ettiği sarayda namaz kılmaktan vazgeçer. Yine, Toledo'yu kuşatan Müslümanlar, şehrin kapısında beliren kraliçenin, kocası, yani kralın şehirde olmadığını söylemesi üzerine şehre girmezler.³ Özetle, tüm bu söylenenler, asaletin güç üzerindeki hakimiyetini ortaya koymaktadır; gücün asalete dönüşmesi ise, ancak meşruiyeti çerçevesinde mümkün olabilmektedir.⁴

* * *

Her dinin apostolik, teolojik ve politik olmak üzere üç düzey ya da katmanı vardır. İlki mutlak bir niteliği haiz olmak durumunda iken, son ikisi, farklı derecelerde dahi olsa, mutlak değil, daha doğrusu mümkündürler. Hıristiyanlık'ta teolojik öge doğrudan apostolik olanla ilişkilidir, politik öge ise ancak Constantine ile birlikte gündeme gelmiştir. İslam da ise, tam tersine, politik ögeyi apostolik olandan ayırmak nerdeyse imkansızdır; teolojik şekillenmeler ise kısmen daha geç bir dönemde ortaya çıkmıştır. Bundan başka, bir peygamberin en yakın çevresini oluşturan apostolik katman, politik unsurlar devreye girdiğinde, çözüm önerilerinde bulunmak suretiyle kaçınılmaz olarak karşı bakış açılarının tümünü içine alır; ne var ki, içinde riyakarlık gibi kötülükleri barındıran unsurlara asla müsamaha etmez; başka bir özet ifadeyle, âdi ve çıkarıcı çatışmaları değil de perspektifler arasındaki farklılıkları himaye eder. Apostolik katman katı-

-
3. Burada merdane bir alicenaplık örneğine tanıklık ediyoruz; şöyle ki asil bir insan, asla tabiatı gereği narin olan bir kadını kırmak istemez.
 4. Aslında bir Kürt olan Selahaddin Eyyubi'nin büyüklüğü herkesçe bilinmektedir. Sözgelimi, savaşın tam ortasında, attan düştüğünü görünce kendi atını düşmanı Aslan Yürekli Richard'a vermeye kalkar; bu, onun sayısız asil davranışlarından yalnızca birisidir.

şıksız ya da bir hiçtir⁵ ki Sünnîlik de İslam'ın apostolik dönemi- ni bu anlamda değerlendirir. Aynı şekilde, geleneksel Sünnî yorumu, *şerif* öğretisi⁶ bağlamında Hz. Fatime'nin soyunun avatar- rik bir tabiatını hesaba katmak durumundadır: Şerifler kötüle- nemezler, çünkü işledikleri bütün günahlar affedilecektir; ken- dilerini sevgi ve saygı gösterilmelidir; onlar, Allah'a yakın kim- selerdir; kısacası, batınî anlamda ifade edecek olursak, “pnöma- tikler”dir. Fakat tabii ki bu söylenenlerin hiçbirisi, bir “psişik”in Allah'a yakın olamayacağı ya da Fatimî soydan gelmeyen birisi- nin “pnömatik” olamayacağı anlamına gelmez.⁷

Bir noktadan bakıldığında, Emevîler ile Hz. Ali yanlıları ara- sındaki çatışmaların aslında siyasi erk ile kutsallık arasındaki bir savaş olarak değerlendirilmesi mümkün görünmektedir ki bu sa- vaşın gerçekten farkında olan çok az insan vardır. Burada açık- lama ihtiyacı duymadığımız birtakım çekinceleri bir tarafa bı- rakacak olursak, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in bunu başara- bildiğini söyleyebiliriz; Hz. Osman'ın hilafetine gelince, bura- da, kendi aralarında sürekli bölünen ve zapt edilmesi son dere- ce güç olan olabildiğince duygusal, hırslı ve kavgacı Arapları bir dengede tutmanın son derece zor ve önemli olduğunu hafife al- mamak gerekir.

-
5. Aziz Pavlus'un Mektupları, bu anlamda erken Kilise içerisindeki nok- sanlıkları ortaya koyar, fakat buradaki halk veya toplulukların Ha- variler değil de din değiştirmiş putperestler olduğunu göz ardı etme- mek gerekir; haliyle, bunlar apostolik katmanın dışındaki kimseler- dir, tıpkı Mekke'nin fethinden sonra İslam'ı kabul eden ve fakat mu- hacir ne de ensar olarak kabul edilen Araplar gibi.
 6. Hz. Fatime yoluyla Hz. Peygamberin soyunun devamı.
 7. “Psişik” ancak “dönüştürme” yoluyla kurtuluşa erebilirken, “pnö- matik” ise “tabiat”ı gereği böyledir. Hz. Ali ve Hz. Ebu Bekir örne- ğinde olduğu gibi, bir “pnömatik”, hakikati hiç tereddüt etmeksizin kalbî olarak, yani varolojikal “hatırlama” yoluyla idrak eder. Ayrıca, Pavlus'un dilinde “psişik” olanın dünyevî ve fiziksel insana ve dola- yısıyla da pratik anlamda gnostisizm'in “hilik” insanına tekabül etti- ğini de hatırlatmakta yarar vardır.

İlk halifeler, fetih hareketinde yer alan Bedevîlerin Sasani ve Bizanslıların eski âdetlerini alabilecekleri şeklindeki temel bir tehlikenin kesinlikle farkında idiler ki bu tehlike, sonraki dönemde kendi ırkının şeref ve değerlerini hiçe sayan diğer halifelere de kolaylıkla sirayet edecek kadar genişlemiştir; Şiîlerin, hilafetin yalnızca Hz. Ali’ye ait olduğunu iddia etmek suretiyle önlemeye çalıştıkları şey de aslında bu tehlikeydi. Hz. Musa’nın Sina Dağı’ndan döndüğünde kavminin Altın Buzağı heykelini yaptıklarını görünce Levhaları kırmış ve ardından, rivayete göre, daha sert olmayan başkalarını almıştır. Bu, bir kararsızlık ya da uyum ilkesini ifade eder; nitekim bunun izlerini farklı geleneksel iklimlerde ve aynı zamanda daha açık bir şekilde, mutlak anlamda geçerliliğe sahip siyasi erkle gerçek ideallerin örtüşmediği İslam’ın erken döneminde de görmek mümkündür. Sünnîler kendilerini bu talihsizliğe teslim ederken, Şiîler ise buna, görünürde Kerbela faciasıyla özdeşleştirdikleri kayıp bir saflığın acı hatırasının yaşatılması anlamında bir matem, mistik düzeyde ise her şeyden önce ilahi hakikat ve yansımalarına karşı haksızlık, zulüm ve hüsrân şeklinde tezahür eden bu dünyevî acıların farkına varılmasından kaynaklanan asîl bir hüznün yoluyla direnmeye çalışmışlardır.

* * *

Hangi sebepten olursa olsun, Şiîliğin ortaya çıkışını yalnızca siyasi bir bağlamda açıklamaya çalışmak doğru değildir; bu noktada, İslam’da ve her şeyden önce Hz. Peygamber’in şahsında “Korku” ve “Sevgi”, “Soğuk” ve “Sıcak”, “Kuruluk” ve “Yaşlılık” ya da “Su” ve “Şarap” şeklinde iki farklı eğilim ya da sır bulunduğunu ifade etmeliyiz ki bunu sır olarak da adlandırmamızın nedeni, söz konusu eğilimlerin köklerinin ilahi düzende bulunduğuna işaret etme isteğimizdir. En azından görünüşten hareketle denilebilir ki Ali, Fatime, Hasan ve Hüseyin bu boyutlardan ikincisini, Aişe, Ebu Bekir, Ömer ve Osman birincisini simgelemektedir. Siyasi anlamda etkisiz olan Hz. Ali ve ailesi, “Korku” ve “Kuruluk” eğilimlerine karşıdır; ayrıca, Hz. Fatime’nin bunlara karşı olmasının nedeni yalnızca ilk halife değil, aynı zamanda, daha önce de söylediğimiz gibi her iki eğilimleri de ken-

di şahsında birleştiren babası, yani Hz. Peygamber'le de ilişkilidir. Fakat bu, Hz. Ebu Bekr'in de aralarında bulunduğu grubun Sevgi ögesinden yoksun olduğu -ki bunun böyle olmadığının en büyük ispatı, Sahabenin Hz. Peygamber'e duydukları sonsuz sevgidir⁸- yahut da, tersine, Hz. Ali ve taraftarlarının da Korku ögesine sahip olmadığı anlamına gelmez.⁹ Kısacası, Sünnîler bağlamında üstü kapalı olan bir şey, Şîîler bağlamında çok daha belirgin bir hale dönüşmektedir. Şimdi, dinî yaklaşımlar arasındaki bu dolaşıklığı daha ileri boyutlara taşımak mümkündür, ama bunu yapmaya hiç niyetimiz yoktur; en azından ona göre ki, kısa bir zamanda bu kadar geniş bir konuyu tüm yönleriyle ıhata edebilmenin çok zor ve hatta imkansız bir şey olduğunun farkındayız. Ne var ki, bu noktada bir gözlemimizi dile getirmeden geçemeyeceğiz: Bütünüyle Tanrı'ya teslimiyeti ve imanî sükuneti ifade eden Sünnî dünyada, *a priori* olarak bir Sevgi perspektifiyle karşılaşmak neredeyse imkansızdır; fakat, sebebi ne olursa olsun, Şîî iklimde bu izlenimi edinmek o kadar da zor değildir. Teslimiyet ve sükunetin bir bütün olarak İslam'ı karakterize ettiği kesinlikle doğrudur; bunun yanı sıra, Şîîliğin bu karaktere, Sünnîler arasında yalnızca Sufîlerin uhuvvet anlayışında bulunan duygusal bir boyut katmış ya da eklemiş olduğu da bir o kadar doğrudur.

Fakat galiba, halen dahi üzerinde durulması gereken son derece önemli bir nokta daha bulunmaktadır: Hz. Peygamber örneğinde “Sevgi” ögesinden bahsederken, Tanrı sevgisinden öte bir

-
8. Bu sevgi günümüzde bile, şaşırtıcı bir yoğunluk ve samimiyet içinde bütün İslam dünyasına hâkim bir duygu şeklinde varlığını sürdürmektedir. Ayrıca, Sünnîlerin, Hz. Peygamber'i yeteri kadar sevmedikleri yönünde Şîîlere sitemde bulunmaları, Şîîlerin Ali, Fatime ve evlatlarını da bir o kadar çok sevdiklerinden kaynaklanmaktadır. Bir hadiste olduğu gibi: “Sizden hiç kimse, beni kendisine oğlundan, babasından ve tüm insanlardan daha yakın görmedikçe iman etmiş sayılmaz.”
 9. Tabii ki Hz. Ali ya da Hz. Ebu Bekir örneğinde Korku ile Sevgi arasında bir seçimden söz edilemez; fakat, en azından batınî düzeyde, “kuru” veya “yaş” öğelerinden birisinin öne çıkması mümkündür.

şeyin kastedilmediğini açıkça belirmek gerekir; Sahabeye atfettiğimizde ise, bu ögenin muhatabına göre -ki bu Allah veya Peygamber, ya da aynı anda her ikisi de, yahut da Ali ve ailesi olabilir- değişiklikler arz edebilir; fakat “Korku” ögesinin muhatabı her zaman Tanrı’dır. Dolayısıyla, öncelikli olarak anlamamız gereken şey, İslam’da Tanrı sevgisinin asla bir ayrılık nedeni olmayacağı gerçeğidir; bu, Tanrı’nın kendisinden korkan birisine verebileceği bir lütuftur. Ayrılık, Yasa’ya boyun eğmek ve haliyle de cezalandırılma korkusunun bir sonucu olarak ortaya çıkar. Hz. Peygamber üzerine yazılmış dinî bir metinde şöyle denilir: “Asıl mesele, senin Tanrı’yı sevip sevmemen değil, Tanrı’nın seni sevip sevmeyeceğidir.”¹⁰ Buradaki kasıt şudur: Eğer Tanrı’nın seni sevmesini istiyorsan, Sünnetine itaat edecek şekilde Elçisini sevmek zorundasın. Bu demektir ki Tanrı sevgisi, Peygamber sevgisinden geçmektedir; Şiîlerin Peygamber sevgisi ise, *fiilen* Ali ve ailesine olan sevgiden geçmektedir ki bu husus, aynı zamanda, dargınlık ve matem gibi -tarihsel açıdan makul gerekçeleri haiz- Şiî mistisizminin temel öğelerini de oluşturmaktadır.

İslam’ın manevî tarzını ortaya koyan bir diğer örnek de şu olabilir: “Eğer tövbe eder de Tanrı’ya yönelirsem, Tanrı da bana yönelir mi?” diye birisi Rabia Adeviyye’ye sorar. O da cevabında, “Hayır, ama eğer O sana yönelirse, sen de muhakkak ki O’na yönelirsin,” der. Şüphesiz ki, -tipik bir Müslüman tarzı olan- bu düşünme biçiminin bir tür gereksiz totolojiye yol açabileceği şek-

-
10. *el-Envârü’l-Muhammediyye*, fakir Yusuf ibn İsmail en-Nebahanî tarafından telif edilmiştir. Bu düşünce, Tevrat’ta ifade edilen ve ayrıca Mesih tarafından da dile getirilen Sevgi Yasası’yla açık bir şekilde gelişmektedir, fakat yine de bir sonunculuk meselesine indirgenecek kadar derin bir farklılığı söz konusu değildir: Kitab-ı Mukaddes’te Tanrı sevgisi, öncelikli olarak irade ve eylemlere ilişkin bir mesele şeklinde tezahür ederken, İslam’da daha ziyade ilahi bir lütuf ile sınırlandırılmaktadır. Muhtemelen Mesih şöyle derdi: “Tanrı’yı sev ve bunun sonucu olarak O’na itaat et.” Buna karşılık, İslam’ın cevabı şöyle olurdu: “Tanrı’yı sevinceye kadar Kendisi’ne itaat et”; iki perspektifin yüz yüze geldiği ve birbirine karıştığı nokta işte budur.

linde bir itirazda bulunulabilir; şimdi bu düşünce biçiminin asıl gayesinin, Tanrı karşısında insanın ne kadar aciz olduğunu ortaya koymak ve kendisine herhangi bir değer atfetmesinin önüne geçmek ve ancak bu şekilde bir insanın, iyi amellerinin gerçek nedeninin İlahi Fail olduğu şuuruna erebileceğini göstermek olduğunu bilmemiz gerekir.

* * *

Şimdi itikadî farklılıklar meselesine dönebiliriz. Şiîlere göre, “kuru” boyutuna ya da dünyevi güç boyutuna önayaklık edenlerin, içinde bulunduğumuz dünyadan başka nasibi yoktur; “ruh”u ise yalnızca Hz. Ali’nin ailesi temsil eder. Şüphesi ki bu, salt mistisizmin bakış açısından çok öte bir şeydir; ama diğer taraftan da, esasında Hz. Ali ve Fatime kadar Şiîlerin sahiplendiği diğer “İmam”lara¹¹ da sonsuz saygı duymuş olmalarına rağmen, zahirî düzeyde mütalaa edildiğinde, Sünnîliğin büyük isimlerine karşı dile getirilen polemikleri de yabana atmamak gerekir. Şimdi, ezoterizmle özdeşleşme temayülü içindeki bir alanın aynı zamanda şiddetli bir zahirî dışlamaya da maruz kalmış olması, en azından paradoksal ve trajiktir. Bir bütün olarak Şiîlik, bu dünyevî sürgünde Logos’un -nihaî anlamda galibiyete dönüşecek olan- geçici mağlubiyetine dayanan bir mistisizmdir ve böyle olması hasebiyle de Aziz Yuhanna tarafından “Işık parladı, ama karanlık onu anlamadı” şeklinde ifade edilen mistik geometriye iştirak eder; netice itibarıyla, ilahi menşeli çağrının bir gereği olan dolaysız ve zorunlu bir galibiyet düşüncesinden çok uzağız. Diğer yandan, Şiîliğin bir azınlık konumunda olması, kendi bakış açısına göre, üs-

-
11. Şiî İmamlar, büyük yetkilere sahip Sünnî Şeyhlere tekabül eder. Şiîler, İmamların meşruiyetini -ya da aşkınlığını- savunmak için genellikle sayısal veya kozmolojik bir sembolizmden yararlanırlar; gerekli değişikliklerin yapılması şartıyla, Sünnîlerin de bu yola başvurabildikleri görülmektedir: dört raşidî halife ve mezhep imamı vardır, tıpkı cennetteki ırmakların ve büyük meleklerin sayısının dört olması ya da Besmele’nin dört kelimeden oluşması ve Kâbe’nin de dört köşeli olması gibi.

tünlüğünün bir işaretidir: İlahi çağrının galibiyetini temsil eden ve dolayısıyla da çoğunluğu oluşturan Sünnîlik açısından bakacak olursak, azınlıkta olmanın daha ziyade bir sapkınlık işareti olduğunu görürüz; fakat Şîîliğe göre bu, yukarıda da söylediğimize yakın bir ifadeyle, ortodoksinin bir ölçütüdür, çünkü “ışık parladı, ama karanlık onu anlamadı.” Bu ölçüt, İslam’ın iki mezhebini bir araya getirebilen bir ezoterizme yol açmaktadır; Sünnî Sufizmi genel anlamda dinin içerisindeki bir azınlığı oluşturmaktadır ki Şîîliğin de iddia ettiği şey zaten bu “batınlılık”tır. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, Şîîlik, “İslam ezoterizmdir” demeye getirirken, Sünnîlik de “İslam, ezoterizmi mümkün kılan bir dindir” der gibi görünmektedir. Yine, Şîîler, ezoterizmin Şîîlik olduğunu iddia etme niyeti taşıırken, Sünnîler bu iddiayı, ezoterizmin bir din olamayacağını ve ancak onun da zahirîlik gibi bir yorum olabileceği şeklinde yanıtlamak isterler. Ne var ki Şîîliğin zahir ve batın kavramları arasındaki ayırımı zaten kabul ediyor olması, İmamet teorisi tarafından ortaya konulan ezoterizm iddiasının değişmez olduğunu gösterir.¹²

Şimdi, *lux in tenebris* (karanlıkta ışık) sembolizmine dönelim: Hz. Ali ve haleflerinin siyasi başarısızlığı, Hz. Peygamber’in damadının tek başına İslam’ın hem manevî hem de dünyevî gücünü temsil edemeyeceğini gösterir; fakat buna rağmen Şîîlik, Hz. Ali ve ailesinin mutlak anlamda başarılı olduğunu ve yine bu gücü tek başına temsil etme hakkına sahip olduğunu savunur. Esasında Sünnîlik de bu manevî gücü reddetmemektedir; nitekim Hz. Peygamber’e okunan salavatta, “âl ve ashâbı” ifadeleri de yer alır.¹³

-
12. Burada, ilginç olan bir diğer husus ise şudur: Ali ve Fatime’nin soyundan gelenlerin çoğunluğu Sünnî iken, Ali yanlılarının da bir kısmı Şîî değildir.
 13. Bu husus, pek çok Sünnî hadis kitabında belirtilmiştir. O yüzden hiç kimse, Sünnî güç odaklarının Hz. Ali’yi öven ya da Şîîliğin savlarını doğrulayan iddiaları baskı altına aldığını savunamaz; özellikle ilk hadis külliyyatının olduğu halife Ömer ibn Abdülaziz’den sonra sonra Hz. Ali yanlılarına yönelik düşmanlığın büyük ölçüde ortadan kalktığı söylenebilir.

Konumuzla doğrudan alakalı olmasa dahi, Hz. Ali ve ailesine atfedilen “ışık” ve “şehitlik” özelliklerinin, Fedek meselesini belirli bir şekilde yorumlamayı mümkün kıldığını belirtmeliyiz: Hz. Peygamber’in vefatından sonra halife Hz. Ebu Bekir, Hz. Fatime’yi miras hakkından mahrum bıraktı; Hz. Fatime’nin ise, babasına ait olan bu araziye bırakmaya hiç niyeti yoktu.¹⁴ Hz. Ebu Bekr’in hiç kimseye ve özellikle de Hz. Fatime’ye karşı herhangi bir kötü niyet içinde olamayacağı son derece açıktır; fakat yine de onun, Hz. Fatime’nin dünya-ötesi “ışığı” tecessüm etmesi bağlamında ve tamamen zahirî anlamda olumsuz bir tavır içinde olduğu söylenebilir ki tavrın da, idarî görevi haiz halifenin resmî ilkeleri soyutlamalardan koruma yükümlülüğünden kaynaklandığını söylemek herhalde yanlış olmaz. Dolayısıyla, Hz. Fatime’nin mirastan mahrum bırakılması meselesi, ilkesel bir soyutlama ile belirli bir somut durum arasındaki çelişki ya da ikilemi ortaya koyan bir örnek olarak mütalaa edilebilir.

Hz. Fatime örneğinde bizi burada asıl ilgilendiren şey, farklı özellik ve mukadderatın iç-içe geçtiği tuhaf bir durumdur. Salt kutsallığın simgesi olan Hz. Fatime,¹⁵ bir kenara itilmiş, yıldırılmış ve unutulmuştu. Ara sıra, hatta babası olan Hz. Peygamber döneminde bile ihmal edildiği olmuştu. Aslında burada, dünya hayatının kurbanına çevrilen kutsal bir ruhun dramı söz konusudur. Onu küçük gösteren şey, ruhsal yükselişinin yeryüzündeki gölgesi ya da hayatındaki insanların hüznü dünyasının birer kozmik aracı olmasıdır. Bu örnekle, İncil’de biraz soğuk bir şekilde ele alınan ve Yeni Ahid’in önemli bir kısmında kendisinden hiç söz edilmeyen Hz. Meryem’in durumu arasında birta-

14. Müslüman-olmayanlar için bile bu meselenin karanlık olmasının nedeni, elimizde durumu açıklığa kavuşturacak yeteri kadar belgenin bulunmamasıdır.

15. Ne var ki, bizi bu kutsallığı itiraf etmek durumunda bırakan herhangi bir belge söz konusu değildir; ve eğer kabul edecek olursak, bunun tek nedeni, herhangi bir neden olmaksızın etkinin varolamayacağı gerçeğidir: nitekim asırlar boyu İslam’da varlığını sürdüren Fatime kültünü, bir kişisel kutsallığa başvurmaksızın asla açıklayamayız.

kım benzerlikler de yok değildir. Yine benzer ve fakat bu sefer çok farklı bir dünyadan bir örnek olarak, bu dünyada asla mutlu olmamasının yanı sıra Tanrı katında yüceltilen Rama'nın eşi Si-ta'yı, yahut da, çok daha sonralar "Bütün Buddhalar'ın Anası", yani *Tara* biçiminde onurlandırılıncaya kadar tamamen unutulmuş olan Buddha'nın anası Maya'yı zikredebiliriz. Bu örnekleri vermemizin nedeni, üst düzey mukaddesatın yazgılarının, yalnızca bireysel sorumlulukları açısından değerlendirmenin faydasız olacağı sembolik öğeleri tezahür ettiğini göstermektir. Hz. Fatime'ye gelince, esasında belirli durumlarda daha geniş bir şekilde yorumlanması mümkün olmasına rağmen ilk halifenin İslam'ın ilkelerine ilişkin katı tavrı sonucunda, babasının vefatından sonra bu kutsal insanın kendisiyle olan irtibatı kısmen göz ardı edilmiştir; fakat, bu süflî hayatın avuntularından mahrum bırakılmış olmak, gerçekte Hz. Fatime'nin kaderi olsa gerek. Bu husus, Sahabe arasındaki ihtilafların da tipik bir örneğidir: Bu zevât arasında yaşanmış olan anlaşmazlıkların nedeni hırslarına yenik düşmüş olmaları değildi, fakat indirgenemez alternatifler şeklinde mütalaa edilebilecek baskın bir zihniyetten kaynaklanan son derece iyi niyetli temayülleri idi.

Sahabenin dramı, nereden bakarsak bakalım, bütünüyle beşerî özneliliğin bir sonucudur: Eğer dünyada yalnızca birbirinden kesin çizgilerle ayrılmış iyi ve kötü varolsaydı hiçbir sorun yaşanmazdı; ama ne yazık ki, tabiatı gereği değil de ortamdan beslenen birbirini anlamaktan uzak pek çok iyinin bir arada varolması, anlaşmazlıkları da beraberinde getirmektedir. İlyada veya Nibelunglar destanı gibi büyük epik eserler, her şeyden önce birbirine karışmış bu tavır, duruş, sorumluluk, görev ve yazgıların trajik haşmetini gözler önüne sermektedir: Kurtarıcı Işığın izinde, biçimlerde ayrı, özde ise bir olmak.

* * *

Hz. Muhammed'in ahlakî cesareti sonsuzdu; savaş meydanlarının geçilmez kahramanı Hz. Ali'nin de fiziksel cesareti sınırsızdı. Hz. Muhammed en genel anlamıyla dini anlatan ve nasi-

hatler veren bir insandı; Hz. Ali ise, toplum içinde pek çok aşkın konularda bile fikir belirtebilen bir metafizikçi gibi.¹⁶ Şimdi insanların ayrılığa düştüğü nokta tam da burasıdır; öyle ki, akrabalık ilişkileri söz konusu olduğunda, bir kısım insan kendilerini Hz. Peygamber'den ziyade onun yeğeni ve damadına daha yakın görmüşlerdir. Bu demektir ki Şiîliğin habercisi olan insanlar Hz. Peygamber'den ziyade onun ailesine olan sevgiyi öne çıkarmışlardır ki bu da Sünnîlere göre, İlahi Çağrı'nın kişisel-olmayan öğelerini göz ardı eden ve nesnel değerlendirmeleri engelleyen bir tutumdur. Görünen o ki, "ilk-Şiîler", Hz. Muhammed'in ailesi olmadan yaşayamayan ve onun vefatından sonra da soyuna intisap etmekten başka seçeneği bulunmayan bazı Sahabe idi; "ilk-Sünnîler" ise, Hz. Peygamber'in dışında başka hiç kimseyi kabul etmeyen ve bunun sonucunda da onun hatırasını yaşatabilmek için Sünnet'inden başka bir seçeneği bulunmayan önceki Sahabeydi.

Dolayısıyla, Hz. Ali'nin kendine has büyüleyici bir yönü olduğu ve bunun da Hz. Muhammed'den bağımsız bir kültür oluşmasının yol açtığı söylenebilir; her şeyden önce olağanüstü bir kahraman olan Hz. Ali, "Tanrı'nın aslanı"dır (*esed* veya *haydar*); Hz. Ali'ye duyulan sevgi, *gopiler*'in Krişna'ya duyduğu sevgiye benzer;¹⁷ ayrıca, onun trajik ölümü, bir şahadet ülküsünün yanı sıra yarı-mistik ve kozmik bir intikam ateşinin alevlenmesini kaçınılmaz kılmıştır. Fakat, tamamen farklı bir açıdan bakacak olursak, bu kahraman asla bir devlet adamı ya da bir stratejist olamamıştır; o, kılıcını son derece mükemmel bir şekilde kullanabilen bir insan olmasının yanı sıra diplomaside aynı başarıyı gösterememiştir; Hz. Ali yanlıları, bunu bir başarısızlık olarak değil de si-

-
16. Hasan el-Basrî'ye göre, Ali "Ümmetin âlimiydi." Sünnî bir ülkede bize nakledilen bir hadisinde Hz. Peygamber şöyle der: "Ben ilmin şehri, Ali de onun kapısıdır"; bu, Hz. Ali'nin, Hz. Peygamber tarafından eliptik bir tarzda dile getirilen konuları açıklayabileceği ya da üzerinde yorum yapabileceği anlamına gelmektedir.
 17. Bir Şiî hadisinde şöyle denilir: "Ali sevgisi, tıpkı ateşin kuru bir ağacı yakması gibi, tüm günahları yakıp kül eder." Aşırı kimselere göre, Hz. Ali, Hz. Peygamber'den bile daha büyüktür.

yaseti küçümseme olarak değerlendirmek isterler; ne var ki bu insanlar, Hz. Peygamber'in ne kadar büyük bir devlet adamı olduğunu ve yaptığı anlaşmaların etki ve başarısının ancak son tahlilde anlaşılabilirdiği kadar kusursuz siyasi bir dehaya sahip olduğunu göz ardı etmektedirler. Hz. Ali ise böyle bir siyasi öngörüye sahip değildi ve dünyevî hususlarda kararsızdı; kendi yönetimi döneminde taraftarlarını bir araya getirememiş olmasının da nedeni bu olsa gerek.¹⁸ Hz. Muhammed ise, tam tersine, siyasete karşı direnen bir kahraman olmaktan ziyade, kusursuz bir stratejist ve ileriye gören bir devlet adamıydı: Sadece kılıç gücüyle gününbirlik savaşları kazanan bir asker değil, aynı zamanda, deyim yerindeyse, engin dehası sayesinde bin yıllık bir dünya imparatorluğunun ortaya çıkışını sağlayan büyük bir önderdi. Şimdi Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve diğer zevâtın tutumuyla Hz. Peygamber'in siyasi çizgisi arasında, Hz. Ali'nin destansı kahramanlığından çok daha fazla bir uyumluluk söz konusudur; kaldı ki, ilk üç halifenin, Hz. Peygamber'in damadına karşı en ufak bir düşmanlık hissi beslemiş olmaları asla düşünülemez.

-
18. Nitekim, Muaviye ile savaşta bile, bazı taraftarları arasında Hz. Ali'nin nüfuzunun azaldığı görülmektedir. Hz. Ali'nin istemeden dahi olsa çoğunluğun baskısına dayanamayıp hakeme gitmesi, yeni bir felaketin meydana gelmesine yol açmıştır: Bu hakem olayından sonra ordunun bir kısmı -Hariciler- isyan çıkararak Hz. Ali'nin saflarından ayrılmıştır; işte, Nehrevan yenilgisinin öcünü almak için Kufe'de Hz. Ali'yi şehit eden de bu Haricilerden birisiydi. Ayrıca, Sufizm'in çekirdeğini oluşturan Hasan el-Basrî ve İbn Sîrîn gibi Hz. Ali'nin genç taraftarlarının da Sünnî olduğunu belirtmekte yarar vardır: Bu isimler Hz. Ali'nin tutumunun belirli yönlerini tasvip etmemiş ve Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in ve bazı ciddi eleştirilerinin yanı sıra Emevîler hilafetinden yana tavır almışlardır ki bu, hakikatin İmamîler'in elinde bulunduğu bir dönemde inanılması güç bir tutum olarak telakki edilebilir. Tüm bu söylenenleri önemli kılan şey, Sufizm'in şeceresinin esasında Hz. Ali'nin yanı sıra Hasan el-Basrî'ye de dayandırılmış olmasıdır; bu ise, her iki zât arasında doğrudan değilse bile en azından belirli bir manevî irtibatın varolduğunu -ki bu irtibatın neden şüpheyile karşılandığını anlamış değiliz- ortaya koymaktadır.

Şiîliğin “kuruluk” olarak adlandığımız ve zahirî pıhtılaşmanın bir bedeli olarak ortaya çıkan dışlayıcılık benzeri bir diğer tutumu, Şiîlerin ilk üç halifeyi ve Hz. Peygamberin sevgili eşini yanlış şekilde yorumlamış olmalarının nihaî bir açıklamasını -gerekleştirilmesini değil- sunabilir; ve ne yazık ki bu, gerçekliğin yalnızca bir yönünü dikkate alan ve her şeyi bu dışlayıcılık perspektifinden değerlendiren tüm zahirî yaklaşımların ortak kaderidir.¹⁹ Kaldı ki, her üç monoteist din tarafından “putperestlik” ile suçlanan tüm tezahürleri ya da özel olarak ifade etmek gerekirse, Hristiyanların Tevrat’ı ve Yahudiliğin içsel boyutunu hor görmeleri yahut da İslam’da Mesih’in yalnızca bir müjdeci olarak görülmesini bu bağlamda değerlendirmek mümkündür. Konumuza dönersek, Şiîlik öğretisinde aslında Hz. Ebu Bekir ya da Hz. Aişe’nin kişiliğine yönelik bir sorgulama söz konusu değildir: Bu tür soruların gündeme gelmesi, esasında olumlu veya olumsuz ilke ve durumlardan kaynaklanmaktadır. Dahası, Sün-nîliğe karşı ileri sürülen bu düşmanca -ve aynı zamanda duygusal ve inandırıcı olmayan- savların yaygınlık kazanmasının değişken bir şey olduğu görülmektedir; bu savların teoloji kitaplarında yer alması, öncelikli olarak Safevîler dönemine rastlar; Sün-nîlikten farklı olarak Şiîlikte kişisel çıkarımların (*icthâat*) daha özgürce bir yöntem olduğunu göz önünde bulundurursak, söz konusu teoloji kitaplarının herhangi bir mutlak değeri haiz olmadığı ve böylece daha çok sayıda farklı söylemlerin dile getirilmesine yol açtığını ifade edebiliriz.

Bu etkenler üzerindeki ısrarımızın, Hz. Osman’ın vefatından sonra oluşan siyasi ortamın ve her şeyden önce, Hz. Ali’nin

19. Belirli isimlerin olumsuz bir şekilde sembolize edilmesi gibi böylesi bir dışlama, neredeyse Hinduizm de dahil olmak üzere bütün geleneklerde ve hatta zahirî olmayan yönelimlerde dahi bulunabilir: Sözelimi, Madhava yanlılarına göre, Şankara, şeytanın tecessüm etmiş bir halidir; bu yüzden de “kurtarıcı” anlamına gelen Şankara ismini *Sankara* (aslı olmayan; soysuz) şeklinde telaffuz ederler. Şankara yanlıları ise buna karşılık, yine aynı üslupta, Madhava’nın *Vedanta*’yı yalanlamak üzere dünyaya gelmiş bir soysuz olduğunu iddia ederler.

vefatından sonra imparatorluğun merkezinin Muaviye'nin ika-
metgahının bulunduğu Şam'a taşınmayıp da Kufe'de kalması gi-
bi hususların Şiîliğin ortaya çıkışındaki rolünün göz ardı edilme-
sine neden olmayacağını temenni ederiz. Fikirlerin çıkar çevre-
lerini meydana getirdiği ne kadar doğruysa çıkar çevrelerin de
-söz konusu çıkarların itikadî boyutlara varabilen tüm önyargı
ve dışlamaları beraberinde getirmiş olması anlamında- fikir ve
teolojileri meydana getirmiş olduğu bir o kadar doğrudur. Ay-
nı anda hem mistik hem de politik öğelerin bir arada bulunduğu
duygusal bir ortamda fikir ve çıkar şeklindeki bu iki etkeni bir-
birinden ayırmak bazen son derece güç olabilir. Tamamen farklı
bir açıdan bakacak olursak, *a priori* olarak saf bir Arap cereya-
nı olan Şiîliğin, *a posteriori* olarak Babil ya da eski Fars kökenli
düşünce yapılarının etkisinde kaldığı bile söylenebilir: Ne var ki
burada özellikle Işık metafiziği ve bunun ezoterik açıklamalarıyla
ilgili olduğumuz için bu tür konulara girmeyeceğiz.²⁰

* * *

Şiîliğin İslam'ın ezoterik görünümü olarak değerlendirme ça-
bası içinde olanlar da vardır; ne var ki, eğer burada kastedilen
şey Şiîliğin salt bir batınîlik, Sünnîliğin de aynı ölçüde bir zahirî-
lik oluşu ise, bu iddia tamamen yanlıştır; fakat yine de, burada
eğer Şiîliğin, daha sonra “zahirî” teolojinin hükmüne girmiş ol-
masının yanı sıra “fitrat” nosyonu bağlamında açıklanabileceği
kastediliyorsa söz konusu iddianın doğruluk payı yok değildir;²¹

20. Aslında bir ilke olarak bu tür söylemlere rağbet etmeyiz, ama Şiîliğin
daha sonraki dönemlerde kazandığı aşırı biçimlerin, söz konusu et-
kileri kesin değilse bile muhtemel kıldığını söyleyebiliriz; bu etki ise,
farklı dürtülerin birlikteliğinin bir sonucu olarak ortaya çıkmış bir ol-
gu şeklinde açıklanabilir.

21. Burada özellikle belirli bir yönelime, yani Şiî Sufizmi'ne değinmek
gerekir ki bu yönelimin de Sünnî Sufizmi'ne yabancı olduğu söyle-
nemez. *Suffi* sözcüğünün etimolojisi üzerine yapılan yorumlardan bi-
risi şöyledir: bu Arapça terimin Farsça'ya genellikle “*peşmineh puş*”
(yün hırka giyinmiş kimse) şeklinde tercüme edilmiş olması, sözcü-
ğün Yunanca'daki *sophos*'a tekabül eden ve “hikmet” olduğu iddia

dolayısıyla, Şîî zahirîliği bir tür duygusal yarı-batınî bir görünüm arz ederken, Sünnîlikte bu iki boyut belirli bir denge içinde birbirinden ayrı öğeler (zahirî ve batınî) şeklinde mütalaa edilebilmektedir.²² Bir anlamda, daha doğrusu teşbihî bir anlamda, Şîîlik, “İslam’ın Hıristiyanlığıdır”:²³ Nitekim, Şîîliğin temel konuları, büyük velîlerinin “ilahi insanlığı”,²⁴ ardından idrak edilemez ışığın şehit edilişi ve son olarak da bu ışığın İmamet biçimindeki âyînsel dışavurumudur.²⁵

Şîîliğin özünü oluşturan şey, İmamet anlayışıdır: Logos, yalnızca Hz. Peygamber’in şahsında insanlaşmış olmak yerine, aynı zamanda Hz. Ali’den başlamak üzere on iki İmam aracılığıyla da -tıpkı ışın yansıması gibi- dışa vurulmaktadır. Her insanın kalbinde saklı bulunan salt Akıl, farklı biçim ve ölçülerde olmakla birlikte yalnızca velî ve imamlar aracılığıyla tezahür etmektedir.²⁶ Şimdi eğer bu ilahi Logos yalnızca Hz. Peygamber’in değil, aynı

edilen- *safâ* (katışksızlık) kökünden değil de *sûf* (yün) kökünden geldiğini göstermektedir.

22. Bu noktada bir taraftan yaygın Sufizm anlayışı, diğer taraftan da Eş’arî Sufizm anlayışının belirli ölçüde söz konusu ayırıma karşı çıktığı görülmektedir; fakat, her iki boyutun da nihaî olarak birbirinden bağımsız bir şekilde varlıklarını sürdüremeyeceği gerçeğini göz önünde bulundurduğumuzda, bu itirazın kaçınılmaz olduğunu söyleyebiliriz.
23. Şîîliğin İslam’a nispeti, Aryanizm’in Hıristiyanlığa nispeti gibidir; ne var ki Şîîlik Tanrı’nın ilahi Tezahürünü öne çıkarırken, Aryanizm Aşkınlığa vurgu yapar.
24. Fakat bu, Hıristiyanlığın enkarnasyon (*hülul*) anlayışından farklı bir şeydir. Hz. Peygamber ailesinin -daha ziyade göreceli olan- avatarik niteliği, birbirinden uzak bir bağıllık şeklinde tezahür edemeyen fitrî ve *a priori* bir velayeti tazammun eder; bu niteliğin yokluğu ise, en üst ruhaniyetin imkansız olduğu anlamına gelir.
25. İslam dahilindeki tüm batınîliklerin *şîa* kökenli olduğunu iddia etmek, söz oyunundan öte bir şey değildir. Sufizm’deki “Kutup” nosyonu, eşyanın tabiatından kaynaklanmaktadır; o yüzden Hz. Ali ailesinden birisinin “Kutup” olması, Sünnîliğin alcyhinde ya da Şîîliğin lehinde bir durum olarak yorumlanamaz.
26. Bu görüşe göre, velîler aklî yetkinliği, imamlar da iradî yetkinliği temsil etmektedir.

zamanda İmamların da şahsında insanlaşmış bir şey ise, o halde, Şîî bakış açısında göre, beşerî Akıl pratik olarak İmamların imkanları arasındadır. “Gizli” dahi olsa İmamların lütfu olmaksızın herhangi bir hikmet ya da velayetten söz edemeyiz; Tüm manevî bilgilerin Akıl menşeli olması hasebiyle, Tanrı’yı bilmek demek, O’nu yalnızca İmamlar aracılığıyla bilmek demektir. Bu, Şîîliğin gerçeklikleri bir bütün olarak insanlaştırılması ve haliyle de siyassallaştırılmasına zemin sağlayan en temel savıdır.²⁷

İmamların üstünlüğü, ilahi özlerinin -gayba çekilen ve ahir zamanda *Mehdi* olarak tekrar ortaya çıkacağı iddia edilen on ikinci imamda son bulan- kişisel velayetleriyle birleşmiş olmasına dayandırılmaktadır. Fakat bu birleşme, tıpkı erken Brahman kastının *Rişiler*’e ya da ilk Japon imparatorlarının Cimmu Tenno’ya dayandırılması gibi, söz konusu velayetin da avatarik düşüş çizgisi dışında tezahür edemeyeceği anlamına gelmez; diğer bir ifadeyle, İmamlar Logos ile özdeş olarak görülebilir, ama Logos İmamlarla özdeş olarak görülemez.²⁸ Ne var ki, eğer Şîîliğin varlığı “ehl-i beyt”in mutlak üstünlüğünün bir ispatı ise, Sünnî perspektifin varlığının da, tam tersine, İmamet

27. Şîîlik, “velîler silsilesi” (*velayet*) anlayışını haklı çıkarmak için, bunu, geçmişe dönük bir şekilde “nebîler silsilesi” (*nübüvvet*) anlayışına dayanarak yorumlamaktadır; ne var ki nebîler silsilesinin tamamlanmış olması, en azından belirli bir aile imasından uzak olması hasebiyle Sünnîliğin “Kutup” anlayışının lehinde bir argüman olarak görülmektedir. Dahası, kişisel velayetin, metafizik idrakin ve siyasi kabiliyetlerin birbirinden son derece farklı olduğu bir zeminde bir aile - Hz. Ali’nin ailesi olsa bile- bir bütün olarak nasıl bu kadar yetkin nitelikleri ve yetileri haiz bir şekilde algılanabilir? Bu noktada, dönemsel olarak İmamların farklı nitelik ve yetilere sahip olmalarının, şaşırtıcı dahi olsa, en azından kurtuluşun bir şartı olarak takdim edildiğini belirtmekte yarar vardır.

28. Tıpkı İsa’nın Tanrı ve fakat Tanrı’nın İsa olamayacağı iddiası gibi. Diğer taraftan, Nusayrî, Ali-ilahî, Bektaşî ve diğerlerine göre, Ali’nin insan biçimine bürünmüş bir Tanrı olduğunu da hatırlatmakta yarar vardır ve fakat, bu tür taşkınlıkların ne şekilde güdülendiği ayrıca sorulması gereken bir sorudur.

anlayışının sınırlılık ve göreceliliğinin bir göstergesi olduğunu söyleyebiliriz.

Diğer taraftan, Şiîliğin İslam ya da İslam'ın erken dönemine ait bazı fikir ve olguları kendi tarzında yorumlamış olması, söz konusu fikir ve olguların nihaî anlamda yalnızca Şiîliğin tekelinde olduğu ve bunlardan söz edenlerin Şiîliğe minnettar olmasını ya da bu insanların açık veya gizli şekilde Şiî olmalarını gerektirdiği anlamına gelmez. Bu noktada çok daha genel bir açıdan bakacak olursak, belirli velîlerin kendi yetenek ve muhitle ri ölçüsünde birtakım görüşler üzerinde düşünme ve bunları dile getirme hakkına sahip olmalarını kabul etmemizin yanı sıra bu zevâtın öğretilerinin, tüm Müslümanların üzerinde ittifak ettiği *şahadet* ve bunun zeminini oluşturan *Kuran* ve *Sünnet* gibi aslî ve fitrî değerleri göz ardı etmemize yol açmaması gerektiğini söyleyebiliriz.²⁹

* * *

Hiçbir inançlı insan, Tanrı'nın buyruklarının merhametinden önce geldiğini inkar etmez, çünkü aksi takdirde O'nun adaleti gerçekleşmiş olmazdı; fakat bunun yanı sıra Tanrı'nın, simetrik değilse bile kurtarıcı merhametinin emirlerini pratik açıdan ikinci dereceli hakikatlere tercih etmesi de yadsınmamalıdır, nitekim aksi takdirde herhangi bir din ya da itikadî farklı-

29. Daha titiz ve dikkatli bir ezoterizm ya da gnosis anlayışına sahip olmamız halinde, batınlılığın tek kaynağı olduğu iddia edilen İmamların sözlerin derlendiği ya da bunların üzerine yapılmış yorumların yer aldığı sayısız ciltlerin varlığından rahatsızlık duymamak imkansız olurdu. Sünnilik ile Şiîlik arasındaki en önemli ayrışmalardan birisi, Sünniliğin apostolik niteliği yalnızca Hz. Peygamber'in sözleriyle -ki bunların sayısı birkaç bini geçmemektedir- sınırlamış, Şiîliğin ise bunu son İmama kadar, yani dokuzuncu asrın sonuna kadar götürmüş olmasıdır. Esasında bir hermenötik (*tevîl*) ve en azından daha cesur olan bir eskatolojiye dayanan ezoterizmin öznel, deneysel, duygusal, sezgisel ve hatta siyasî karakterini dikkate aldığımızda, dile getirmeye çalıştığımız mülâhazaların çok daha iyi bir şekilde anlaşılacağını ümit ediyoruz.

laşmalardan söz edemezdik. Bu demektir ki pratik açıdan ikinci dereceli hakikatler, aslî bir hakikat tarafından elimine edildiği zaman, tıpkı güneş doğduktan sonra bir lambanın ışığını kaybetmesi gibi artık hakikat olmaktan çıkar ve hatta, yapısı itibariyle güneşin ışığı altında bir gölgeye neden olabilir; bu ise, gölge gibi kusurların Tanrı'dan değil de, tam tersine, beşerî biçimin yetkin olmayışından kaynaklandığı anlamına gelir. Tanrı vaadini eksiksiz olarak yerine getirir; O, yerine daha değerli bir şey koymadıkça ya da daha üstün bir şekle dönüştürmedikçe bir şeyi ortadan kaldırmaz; haliyle, kendinde ortodoks olan din veya inanışlardan³⁰ kaynaklanan dışsal eksiklikler, manevî hakikatlerle -en azından olumsuzlayıcı olanlarıyla- zorunlu olarak çatışır.³¹

Bilimsel açıdan gezegenler sistemi içerisinde güneşin hareketsiz olması kabul edilse bile, kutsal metinlerin güneşin doğuşu ve gökyüzündeki hareketinden söz etmesi bir yanlışlık olarak değerlendirilemez; çünkü bu metinler, yalnızca görsel bir dil kullanmışlardır. Aynı şey, kutsal perspektifler tarafından ihtiva edilen beşerî olgular için de geçerlidir: Her bir biçimsel öge, “görünüm” ve “bakış açısı”nın göreceliğine tâbidir; Hakikati değişmez kılan tek şey ilahi Gaye'dir. Mesih, Yahya'yı kastederek, “İlyas geldi” der, her ne kadar Yahya, İlyas olduğunu kabul etmese bile; demek ki Mesih, belirli bir şahsı değil de işlevi kastetmiştir, Müjdecî ise belirli bir işlevden değil de kendi şahsından söz etmiştir; fakat Hz. İsa'nın dolaylı ve eliptik ifade tarzı, aslî bir hakikatin faal oluşu sırasında din dilinin olguları dikkate alabilme gibi bir ayrıcalığının bulunduğunu örneklemektedir.

30. Bir mezhep ya da bir din, metafizik bir öğretiyi ihtiva etmesinin yanı sıra aynı zamanda bir kutsallık anlayışı ve olgusu sunması durumunda özünde ortodokstur.

31. Olumsuzlayıcı hakikatten kasıt, dışlayıcı olmasıdır. Şiîler, Ferisiliği suçlamakta haklı olabilirler; fakat bunu bazı Sahabe isimleriyle birleştirmek ayrı bir meseledir. Bir suret üzerine yapılan Hindu meditationsu başka bir şey, Samilerin putperestliğe yönelttiği suçlamalar başka bir şeydir.

Sünnîlik ve Şîîlik gibi İslam mezhepleri arasındaki fikir ayrılığı, Vahdet metafiziği ve Birliğin düşünce ufku üzerindeki nihaî belirleyiciliği ile aşılabılır. Tüm tartışmaları bir tarafa bırakacak olursak, bir Müslüman, kendisini İslam'ın temel savıyla özdeşleştiren ve bunun sonuçlarını bir bütün olarak üstlenebilen mutedil bir insandır. Bu temelden hareketle, söz konusu itidal ya da ortodoksinin, tam anlamıyla tüm tikel hakikatleri kendinde birleştiren ya da aşan bir kutsallık olduğunu söyleyebiliriz.

1. • **PROTİTANLIK VE İSLAM**

İSLAM SKOLASTİSİZMİNİN ZORLUKLARI

Zorunlu olarak kutsal metinlerin antinomik ve eliptik verileri üzerine kurulmuş olan teoloji, akli esas almasının yanı sıra çoğu zaman aydınlatıcı olmak yerine daha da zorlaştırmacı olabilen bir dindarlık kaygısıyla söz konusu verileri yorumlamaya çalışan bir düşünce tarzıdır. Teolojinin bu zorlaştırmacı yönü, şüphesiz ki belirli bir psikolojik ve ahlakî bağlamda bir fırsat olarak değerlendirilebilecek ve fakat salt ve basit hakikat açısından kısıtlayıcı ve hatta geçersiz, metafizik düzlemde ise asla kabul edilemez olan teorilerde ortaya çıkmaktadır. İslam teolojisi çerçevesinde “teşbih” ile “tenzih” arasında yaşanan husumette bunun açık bir örneğini görmek mümkündür. Tenzih yanlıları, Tanrı’nın neredeyse mutlak anlamda bilinemez olduğunu iddia edecek kadar ileri gitmiştir; öyle ki, bu görüşe göre, Kuran’ın Tanrı’ya birtakım güzel isimler atfetmiş olması bile İlâhi Tabiat’a ilişkin herhangi bir bilgi sunmaz, çünkü bu Tabiat “mutlak anlamda her şeyin zıddıdır” ve Tanrı’nın kendisine bu güzel isimleri vermiş olmasının tek nedeni, O’nun emirlerini yerine getir-

memizi teşvik etmektedir.¹ Ne var ki, Tanrı ile âlem arasında hem bir benzerlik hem de bir tezaadın bulunduğu son derece açıktır; bunu, Tanrı'nın âleme benzemediğini, fakat âlemin olumlu niteliklerinin Tanrı'ya benzediği ve yalnızca bu şekilde anlaşılabilir olduğu şeklinde de ifade etmek mümkündür. Tanrı'nın fiziksel bir ışığa benzediğini söylemek şüphesiz ki anlamsız bir iddiadır; fakat, fiziksel ışığın İlahi Tabiat'a dair hiçbir şey ifade etmediğini iddia etmek de bir o kadar saçmadır, çünkü aksi takdirde Tanrı'nın Işık olduğunu asla keşfedemezdik.

Eş'arî teolojisinde, idrakten ziyade amele dayalı muhakemenin sayısız örnekleri bulunmaktadır. Tanrı adaletsiz olamaz, der Eş'arî,² çünkü adaletsizlik bir başkasının mülkünü gasp etmek demektir, ne var ki Tanrı'ya ait olmayan herhangi bir mülk söz konusu değildir; dolayısıyla, insanlar nezdinde adaletsizlik olarak görülen bir şekilde davranmış olsa bile, aslında adaletsiz olarak addedilemez; O'nun tüm fiillerini zorunlu olarak adaletlidir, çünkü her şey O'na aittir. Burada, gerçek değerlere ilişkin tuhaf bir kayıtsızlık söz konusudur: böylesi bir Tanrı tasavvurunda -Kuran'ın açık uyarılarına rağmen- O'nun sonsuz iyiliği (*Rahmet*; Tanrı'nın *Rahman* ve *Rahim* şeklindeki iki ismi de buradan gelmektedir) göz ardı edilmektedir; takdim olunan şey, esasında anlaşılmaz ve belirlenemez bir iradecilik tasavvurunun

-
1. Şeyh el-Alevî ise, tam tersine, "Tanrı'dan asıl uzaklaşan insanların, O'nun bilinemezliğini abartan kimseler olduğuna" dikkat çekmiştir; çünkü tenzihin gerçek gayesi, ona göre, "hiçbir şeyin O'na benzemediğini ifade etmektir." "Önemli olan," der Şeyh, "tenzih üzerinde ısrar etmek değil de Tanrı'yı teşbih yoluyla bilmektir"; şöyle ki, "Vahdete götüren teşbih, Vahdetten alıkoyan tenzihten çok daha değerlidir."
 2. Onuncu yüzyıl Arap ilahiyatçısı olan Ali el-Eş'arî, İslam skolastisizminin (*kelâm*) kurucusudur. İslam'da teoloji, bir tür sakınca şeklinde algılanmakta ve dolayısıyla da belirli ölçüde seçmeli bir görünüm arz etmektedir; fakat böyle olunca bu tür konularda sınırların tam olarak belirlenmesi zorlaşmaktadır ve dahası, özellikle de Sufizim'in kendisini teolojiden tamamen bağımsız olarak görmesi bu çabayı iyiden iyiye imkansız hale getirmektedir.

dışında mütalaa edilmesi güç bir tür “ahlaki boşluk” görünümü arz etmektedir. Eğer bu doğru olsaydı, belirli bir niteliğe işaret eden herhangi bir ismin Tanrı’ya atfedilmesi asla mümkün olmazdı; idrak edilecek bir şey olmadığı için beşerî aklın hiçbir anlamı kalmazdı; insandan istenen tek şey, ne olduğunu bilmediği bir Yasa’ya körü körüne itaat etmek olurdu.

Mutlak kudretin sınırsız oluşundan bahsederken Eş’arî, tıpkı İlâhi Tabiat’ın ne olduğu gibi bir sıfatın da kendinde ne olduğunu ilginç bir şekilde göz ardı etmiştir; muhtemelen o, yalnızca dışsal nitelikler ve durumları dikkate almış ve Tanrı’yı da bu açıdan tanımlamaya çalışmıştır. Bundan başka, ona göre, Tanrı sevgisi insanlar üzerindeki bir yükümlülüktür ve dahası, bu sevgi insanın tabiatının en derinliklerinde yer almaktadır; öyle ki Tanrı’yı sevmek, bir insanın kendisine karşı dürüst davranması demektir; şimdi Eş’arî ve İbn Hanbel’in bu Tanrı anlayışı, seven ya da sevilen bir varlık olmaktan öteye “her dilediğini dilediği gibi yapan” bir Tanrı’dır. Aslında Kuran da Tanrı’nın “dilediğini yapabileceğini” öğretir; fakat bu, böylesi bir iradî yaklaşımın nihaî anlamda bir Tanrı tanımı sunduğu ya da O’na ibadet etme ve O’nu sevmenin yeterli bir nedenini oluşturduğu anlamına gelmez. Baskıcı ubudiyet anlayışı, bir taraftan Tanrı’yı erişilmez kılan, diğer taraftan da insanı hiçe sayan birtakım yanlışlıkları da beraberinde getirmektedir. En büyük yanlışlık ise, Varlığın Güce, yani Tanrı-*Atma*’nın Tanrı-*Maya*’ya yahut da Öz’ün (*Zât*) Niteliklere (*Sıfât*) teslim edilmesidir; halbuki Güç, ilâhi dahi olsa göreceli bir gerçekliktir ve dolayısıyla da öncelikli bir konuma sahip değildir. Göreceli olması hasebiyle Güç, mutlak olan İlâhi Tabiat’a etki etmez; varlığını iradeye değil de İlâhi Tabiat’a borçlu olan güç, kendini ne sınırlayabilir ne de aşabilir; Tanrı, mutlak kudretini olduğundan daha az olmasına neden olmaz ve yine onun İlâhi Tabiat’ı değiştirmesine ve dolayısıyla da Mutlak olan Öz’ün alanına girmesine izin vermez.

Eğer Tanrı’nın söylemesi imkansız ise, bu, yalan söylemenin bir eksiklik olduğundan kaynaklanmaktadır; şimdi, Tanrı’nın mutlak kudret sahibi olmasının, yalan söylemeyi de bir yetkinlik olarak görmemizi gerektirmez; o halde, yalan söylemenin gerçekte bir

yetkinlik olmadığını kabul etmek, aynı zamanda Tanrı'nın yalan söyleyebileceğini destekleyecek herhangi bir gerekçe bulunmadığını da kabul etmek demektir; tüm bu söylenenler, Eş'arî'nin savının tam tersini ortaya koymaktadır. Dahası, Eş'arî'nin, Tanrı'nın yalan söyleyemeyeceği yönündeki iddiasının hangi temele dayandığını da sormak gerekir; ona göre Tanrı, yalan söylemeyi diğerleri için yaratmış olmasından dolayı Kendisi yalan söyleyemez; bu, Tanrı'nın ibadeti yaratması gibidir, şöyle ki O her şeyden üstün olduğuna göre, kendinden daha aşağıda olan bir şeye ibadet etmesi asla düşünülemez. Bu muhakeme, fiillerin olumlu yönlerinin Tanrı'da da bulunmasından dolayı kesinlikle yanlıştır; nitekim ibadet, sevgi ve bütünlüğün eşit ölçüde yetkin olmasını gerektirmekte ve bu anlamda ilahi bir prototipi temsil etmektedir. Aynı şey, yalan söyleme için de geçerlidir: Yalan söylemenin salt olumsuz yönü, kesinlikle İlahi Tabiat'a zıt bir şeydir; fakat, bir taraftan vahyedilmiş dinlerin çeşitliliğini, öte taraftan da ezoterizmin varlığını dikkate alacak olursak, Tanrı'nın hakikatleri gizleyebildiğini rahatlıkla söyleyebiliriz; tabii ki bu yalan söylemek değildir, ama yine de bu fiil, Tanrı'nın kendisini gizleyebilme yetisinden kaynaklanmaktadır; eğer Tanrı hiçbir şeyi gizleyemez olsaydı, o zaman O'nun Hakikati'nin parlaklığı tüm âlemi bir anda yakıp kül ederdi.

Monoteist teolojiler, yaratılışın bir sonu değil de bir başlangıcı'nın varolduğunu iddia ederler ki bu da metafizik açıdan saçmadır; fakat bir insanın kendisini kurtarmasının bir metafizikçi olmasından çok daha elzem olması ve dahası, metafiziğe ihtiyaç duymaksızın varolmanın yanlış anlaşılabilir bir metafiziğe bağlı olmaktan daha iyi olması hasebiyle Tanrı, sıradan insanın algı düzeyini dikkate alır ve kendisini bu algıya uygun bir şekilde ifade eder. İşte Tanrı'nın belirli hakikatleri gizlemesindeki temel etken, bu sıradan insanların algılama gücüdür; bu anlamda velîlere düşen görev, İbn Arabî'nin yerinde bir deyişiyle, sembolik ifadeleri yorumlamak ve bütüncül hakikati daha uygun bir dille ortaya koymaktır. Fakat, paradoksal bir şekilde, belirli hakikatleri erişilmez kılan şey entelektüel sınırlamalardan ziyade ahlakî ya da duygusal sınırlamalar olduğu görülmektedir; diğer bir ifadeyle, idrak eksikliği

akıldan değil de iradeden kaynaklanmaktadır. Haliyle, çok bilgili olup Tanrı'dan uzaklaşmaktansa az bilgili olup O'na yaklaşmanın ya da güçlü muhakemeye sahip olup cehenneme gitmektense saf olup cennete gitmenin çok daha iyi olduğunu herhalde kimse inkar etmez; dolayısıyla, akli değerli kılan şey kendisi değil de hakikattir.

Söz konusu hakikat telakkisi bağlamında, dinî perspektiflere karşı herhangi bir önyargıda bulunmaksızın yukarıda değindiğimiz belirli teolojik zorluklara tekrar dönebiliriz. Yalan söylemenin, sırf Tanrı'nın kendisine kötü dediği için kötü bir şey olduğu iddia edilmektedir; fakat, Tanrı'nın bu fiile neden kötü dediği sorusu her zaman ihmal edilmektedir. Şimdi, bir kötülük, onu emreden Tanrı'ya değil de -çünkü O “mutlak kudret” sahibidir!- İlahi Tabiat'a zıt bir şeydir; dolayısıyla, yalan söylemenin kötü bir şey olduğunun delili, onu yaratanın değil de İlahi Tabiat'ın bir beyanıdır. Neyi yapıp neyi yapmamamız gerektiğini gösterirken -ya da hatırlatırken- On Emir, aynı şekilde bize, Tanrı'nın ne olmadığını değil de ne olduğunu öğretmektedir.

* * *

İbn Hanbel ve Eş'arî'ye göre, Tanrı, insana hiçbir şey borçlu değildir ve borçlu olamaz da. Gerçek şu ki, insanı “kendi suretinde” yaratmış ve ona akıl vermiş olması hasebiyle Tanrı, Kendi akli ve teomorfik yaratılışını aklî ve “kendi suretindeki” bir tutuma ve dolayısıyla da Kendisine borçludur;³ bunun nedeni, Tanrı'nın türdeş olması ve bu türdeşliğin yaratılışa sirayet etmiş olmasıdır; şimdi, İlahi Tabiat'ın esasında iyi ve doğru olması hasebiyle, bu Tabiat'ın mantığı açısından insanın dışlanmış olması düşünülemez.⁴ Yaratan ile yaratılmış arasındaki bu karşılıklı-

-
3. “Allah rahmeti Kendi üzerine yazdı” ayetini de bu anlamda ele almak gerekir; bu demektir ki Rahmet, tanımı gereği erişilmez olan İlahi Tabiat'tır. Yine, Rahmet'in her şeyden önce geldiğini gösteren bir kudsi hadiste Tanrı şöyle der: “Rahmetim gazabımı geçti.”
 4. Burada “mantık” sözcüğünün rasyonel bir anlamda kullanılmadığı gayet açık olsa gerek. Müspet bir disiplin olarak mantık, zorunlu olarak İlahi Aklın bir niteliğini yansıtmaktadır.

lık, Yaratıcı'nın tabiatının bir sonucudur ve Tanrı Kendi tabiatını değiştiremez; burada "yapabilmek" ile "istemek" eşanlamlı olarak kullanılmaktadır.

Tanrı'nın iyiliği ödüllendirdiği, kötülüğü ise cezalandırdığını nasıl bildiğimiz sorusuna gelince, Eş'arî'ye göre bunu, Tanrı öyle söylediği için biliyoruz; yani bunun nedeni, Tanrı'nın iyiliği ödüllendirme ve kötülüğü de cezalandırma yükümlülüğü değildir. Burada Tanrı karşısında insanın kendisini hiçe sayması gerektiği duygusuna kapılan Eş'arî, Tanrı'nın kendisini aynı zamanda hem de İyi, Merhametli, Adaletli ve Cömert olarak takdim ettiğini göz ardı etmektedir; eğer tüm bunlara -Tanrı tarafından söylendiği için biliyor olsak dahi- inanmak zorundaysak, o halde Tanrı'nın zorunlu olarak iyilik, merhamet, adalet ve cömertliğe uygun bir şekilde davranması gerektiği sonucuna da varabiliriz. Tabii ki söz konusu bu İlâhi Sıfatların belirli durumlarda ne şekilde tezahür edeceğini bilmeyebiliriz; fakat Eş'arî'nin işaret ettiği durumlarda bunu bilmemizin önünde herhangi bir engel bulunmamaktadır ve dahası, Tanrı'nın iradesi bunu bilebilmemizin açık bir ifadesidir.

Bizim bir hiç olduğumuzun farkına varmışçasına bir eda içerisinde Eş'arî, Tanrı'nın bize herhangi bir açıklama borçlu olmadığını düşünür; ne var ki, o, Tanrı'nın zaten bir açıklama yapma isteği içinde olduğunu görmezden gelmektedir; nitekim, eğer Tanrı bir elma ağacını yaratmışsa, bu, o ağacın sözgelimi incir değil de özellikle elma getirmesi içindir. Dolayısıyla, Tanrı insanlığa açıklama yapmayı istemesi gayet tabiidir, çünkü varlıkları bunun için yaratmıştır. Ve Tanrı'nın sözünü tutuyor olması, asla O'nun özgürlüğünü kısıtlayan bir şey olarak görülemez; tam tersine, bu, O'nun Hakikat ve İyiliğinin bir sonucudur ve ontolojik olarak Özgürlüğünün iyiyi istemesinden kaynaklanmaktadır.

* * *

Tüm bu mülâhazaları bir kez daha şu şekilde özetleyebiliriz: Teolojik iradeciliğin çıkış noktası, dünyada hem iyiliğin hem de kötülüğün bulunduğu ve her ikisinin de Tanrı tarafından yaratıl-

diğini kabul etmesidir; şimdi eğer bunlar belirli bir zaman ve mekan içerisinde ortaya çıkmış ise, bunun nedeni yalnızca Tanrı'nın öyle istemiş olmasıdır; bu düşüncenin sonucu olarak, Eş'arî'ye göre, sözelimi inananların cezalandırılması ya da inançsızların cennete girmesi, ilahi hitabın dışında bir bilgi sahibi olmadığımız için Tanrı adına bir kötülük olarak addedilemez. Nitekim, mutlak kudret sahibi olan Tanrı, hiçbir sınırlamaya tâbi tutulamaz; gerçekten O, tüm fiillerinde sonsuz özgürlük sahibidir ve hiçbir şekilde Kendisine kötülük atfedilemez.

Burada ilginç olan, yukarıda da değindiğimiz gibi, yalan söylemenin, “Tanrı’nın kendisine kötü dediği” için kötü olduğu iddiasıdır; bu demektir ki, eğer “Tanrı bunun iyi olduğunu söylemiş” olsaydı, o zaman iyi olurdu; eğer Tanrı yalan söylemiyorsa, bunun nedeni, “yalan söylemenin kötü olması değil, fakat Tanrı için yalan söylemenin imkansız olmasıdır”! Bu muhakemedeki en büyük yanlış, “Tanrı” = “İrade” denklemi ve -antropomorfik zahirîliğin bir sonucu olan- her istediğini yapma şeklindeki sınırsız özgürlük anlayışından kaynaklanmaktadır; buradaki yanlış, bir daha tekrar edecek olursak, hakikat ve iyiliğin -insanın Tanrı’nın suretinde yaratıldığı ve dolayısıyla da O’nun yetkinliğinin bir yansıması olduğu gerçeğini bir tarafa bırakarak- sınırsız ve keyfî bir İlâhi İrade anlayışına teslim edilmesinden kaynaklanmaktadır. Şüphesiz ki, hiçbir şey İlâhi İrade’nin ya da deyim yerindeyse, ontolojik nedenselliğin dışına çıkamaz; fakat, Kuran’ın bu öğretisi, her surenin başında yer alan ve Tanrı’nın “sonsuz İyilik ve Merhamet sahibi” olduğunu vurgulayan tasdik olmasaydı asla anlaşılamazdı; öyle ki, Tanrı tarafından “yaratılmış” ya da “istenmiş” olan bir kötülük kesinlikle geçicidir ve son tahlilde nihâi iyilik içinde eriyip yok olmaktadır; mutlak İyiliğe hiçbir kötülüğün atfedilemeyeceği yalnızca bu şekilde açıklamak mümkündür.

Hıristiyanlık’ta olduğu gibi İslam’da da, kötülüğün mutlak İyiliği kabul etmeyen cevherlerden kaynaklandığı ileri sürülmektedir; o halde, bu cevherlerin mutlak İyiliği neden kabul etmediğine bakmak gerekir. Bunun nedeni, söz konusu cevherlerin,

ontolojik olarak İlahi İyilik ile ilişkili olsalar dahi, -kozmetik dengeyi sağlayabilmek adına- İlke'den uzaklığı ve dolayısıyla da bir tür hiçliği izhar etmek durumunda olduklarıdır; bunlar, olumsuzlayıcı yönü itibariyle kötü iseler de Küllî Tezahür'ün zorunlu bir parçası olan kozmik işlevleri hasebiyle de iyidirler.

“Neden Tanrı herkesin iman etmesini istemiyor diye soran olsaydı,” diyor Gazzalî, “şöyle cevaplardık: Tanrı'nın ne istediğini sorgulama hakkına sahip değiliz. O, iradesi ve fiilleri bakımından mutlak olarak özgürdür.” Şimdi bu çok zayıf bir cevaptır ve esasında bizi pek alakadar etmemektedir; fakat ilginç -ve de pek çok ezoteristin kullandığı “ikili düşünme” biçimine benzemesi hasebiyle de önemli- olan şey, Gazzalî'nin doğru cevabı daha sonra dile getirmiş olmasıdır: “Tanrı'nın inançsızlık veya yılan, akrep ve domuz gibi tüm kötü şeyleri dilemesi ya da yaratmasındaki amacını anlamamız zorunlu değildir.” Keşke bu cevabı en başta dile getirmiş olsaydı! Çünkü bu cevap, daha öncekiyle taban tabana zıttır. Burada ifade etmeye çalıştığımız şey, ilahi nedenlerin insanoğlunun ya da belirli insanların anlama gücünü aşabileceği gerçeğidir; insanoğlunun soru sorması son derece normal bir şeydir, ne var ki anlama noktasında birtakım sıkıntılar yaşamış ya da yaşıyor olması da bir o kadar normaldir.

Gazzalî'nin de kullandığı akrep örneğini, salt varoluşsal bir düzeyde ele alacak olursak, bunun bir kötülük değil de bir iyilik olduğunu görürüz: Burada Tanrı'nın “Ol!” emrinin gerçekleşmesi, yani varlığın yokluk üzerindeki galibiyeti söz konusudur; akrep örneğinden devam edecek olursak, aynı şeylerin, bu varlığın canlılık nitelikleri ve tabiattaki işlevi bakımından da geçerli olduğunu görebiliriz. Gücümüz nispetinde olup biten her şeyi bu perspektiften değerlendirebilirsek, tıpkı bir İbn Arabî ya da bir Hindu *bhakta*'sı gibi âlemde yalnızca iyiliğin var olduğunu fark edebiliriz; ama bunun yanı sıra, tikel yapısı itibariyle kötü bir şeyin de kötü olduğunu teslim etmek gerekir. İbn Arabî bu tikelliği “salt yokluk” olarak tanımlasa da, bu, tikelliğin kendisini tecrübemizde dışa vurmasını engellemek için yeterli değildir; diğer bir ifadeyle, kötülüğün varlığı, “yokluğun varlığı”ndan öte

bir şeydir, aksi takdirde somut anlamda herhangi bir kötülükten bahsedemezdik; kısacası, eğer acı yalnızca yokluktan ibaret olsaydı, onu asla hissedemezdik. Fakat, bir daha tekrarlamak gerekirse, tüm varlıkların özünde iyi olduğu şeklindeki bu anlayış, varoluşun zorunlu bir nedenidir ve yaratılışı bu anlayışın dışında düşünmek imkansızdır.

İlahi Yetkinliği izhar etmek demek, onu Tanrı'dan farklı bir şey ya da "O'ndan öte" bir şey olarak görmek demektir; bu farklılık ya da değişiklik olmaksızın herhangi bir Tezahürden söz edemeyiz; şimdi, Salt Yetkinlikten farklı olmak, bir eksikliğe işaret etmekte ve böylece, belirli varlık düzeylerinde kötü olarak adlandırdığımız şeyi meydana getirmektedir. İlahi Yetkinliğin Tezahürü, bu Yetkinliğin sonsuzluğunun bir sonucudur; hem genişletici hem de sınırlayıcı olan bu boyut, hem izhar eden hem de gizleyen bir örtüden (*Maya* ya da *Hicab*) başka bir şey değildir.

Kelâm ilminin tehlikelerinin farkında olan Gazzalî gibi bir insanın, dogmatik bir hale dönüşen teolojik fikirlere boyun eğmiş olması çok ilginçtir; Eş'arî gibi o da, haklı sebeplere gerek duymaksızın ya da herhangi bir şekilde telafi etmeksizin Tanrı'nın yaratılmışlara eziyet edebileceği veya onları cezalandırabileceğini ileri sürmüştür; ne var ki, kaderin bir varlığın tabiatının bir sonucu olduğunu ve söz konusu varlığın bu kaderini belirlemede özgür olduğunu hatırlatmakta yarar vardır, aksi takdirde Kuran'ın emir ve nehiylerden söz etmiş olmasının bir anlamı kalmazdı. Gazzalî, gücümüzü aşan bir ilimle iştigal etmenin mekruh olduğunu ve yalnızca Tanrı'nın hikmetine peygamber ve velîlerin -mütekellim ve filozofların değil- vâkıf olabileceklerini düşünmüştür; Gazzalî'nin bir velî olup olmadığını sorusu -ki bizce öyledir- ilginç bir soru olmakla birlikte, onun şiddetle karşı çıktığı filozofların görüşlerinin kimi zaman daha tercih edilebilir olduğunu itiraf etmeliyiz.⁵ Nitekim, idrak yeteneği yüksek

5. Aristocu unsurların yanı sıra önemli ölçüde Neoplatonist olan Farabî ve İbn Sina gibi dehaları göz önünde bulundurduğumuzda, "filozof" tanımlamasından daha bir dikkatli söz etmek gerekir. Bu bağlamda

bir sezginin, son derece saygın bir insana ait olsa bile aceleci ve yüzeysel bir muhakemeden çok daha değerli olduğu bir gerçektir.

* * *

Bu bağlamda birkaç mülahazaya daha ihtiyaç vardır: Hikmet yalnızca hakikatleri bilmek ve onlarla temas kurabilmekten ibaret değildir, fakat aynı zamanda hikmet sahibinin beşerî tabiata ilişkin pek çok değişmez sınırlama ve tehlikelerin farkında olması demektir. Şimdi bu şartın her zaman yerine getirilmiş olmamasından dolayı, insanüstü bir ışık olarak telakki edilen geleneksel yetkili mercilerde dahi birtakım yanlışlarla karşılaşmak mümkündür. Bazen zahirî veya batınî ilim adamlarının kendi aralarında birbiriyle çelişmesi belirli bir sapkınlık türünü gerektirmez; bu anlaşmazlıkları “bakış açısı” olarak görenler var ise de, esasında entelektüel sezginin yokluğu ya da yanlış bir muhakemeden kaynaklanmaktadır. Bundan başka, birbirini farklı bakış açılarına sahip olmakla değil de yanlışlığa düşmekle suçlarlar. Tüm bunlar, kutsal ile lâdinî düşünce arasındaki temel bir ayrışmaya işaret etmektedir: Bazı yanlışlar bütünleyici ve belirleyici hakikatin yapısında yer almakta iken, bazı yanlışlar da bu yapıyı yıkmaya yöneliktir. Bazen, hiçbir öğretinin bütünüyle yanlış olduğu ya da her şeyde bir miktar doğruluk payı bulunduğu gibi iddiaları duymuyor değiliz; ne var ki bu iddialar bütünüyle yanlıştır; şöyle ki, temel -dolayısıyla da belirleyici- hakikatler bir öğretinin içerisindeki en küçük yanlışları bile bertaraf ederken, büyük bir yanlış içerisindeki küçük hakikatlerin hiçbir değeri haiz değildir; o yüzden, belirli hakikatleri öğretiminde herhangi bir yanlışlığın övgüye layık olmaması ya da hakikatin ortaya konul-

ayrıca, genellikle Avrupalıların yanlışladıkları gibi, bilge bir insanı her şeyi açıklayan ve sistem kuran birisi olmaktan öteye öncelikli olarak “gören”, sonra da “sebepe olan ve gören” bir kimse olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmeliyiz. O yüzden, Platonistleri bir bilgi teorisi kurucuları olarak mütalaa etmek çok saçmadır; kaldı ki, içinde bulunduğumuz dünya böyle bir teoriyi zaten kendi içinde barındırmaktadır.

ması için belirli yanlışlar içerisinde hakikatleri arama gibi bir durumun söz konusu olmaması ve de her şeyden önemlisi, içinde rasgele küçük bir yanlışın bulunmuş olabileceğinden dolayı temel ve kapsamlı bir hakikatin reddedilemez olmasının nedenlerini burada aramak gerekir.

Demek ki insan ruhu, belirli ölçüde paradoksal olarak görülsede dahi, daha büyük bir hakikati ortaya koyabilmek için sahip olduğu manevî kavrayışıyla tekil bir yetersizliğini birleştirme gücüne sahiptir. Sonuç olarak, Sonsuzluktan feyiz alan deruni bir insanla önyargı ve alışkanlıklarının gölgesinde varlığını sürdüren ve çoğu zaman kendi aklî düzeyinin altına bile düşebilen dışa dönük bir insan arasında ortak bir ölçü bulunmamaktadır. Arzu edilen şey, tabii ki bir insanın, kendi düşüncesini -herhangi bir biçimsel tutarsızlığa yol vermeksizin- gerçek bilgisiyle eşleştirebilmesidir; ne var ki bu, ya asla gerçekleşmeyen ya da, Eş'arîliğin etkisinde kalan kimi Sufî örneğinde olduğu gibi, yalnızca kısmen gerçekleşebilen belirli bir lütuftur.

* * *

Mutlak kudret yanlılarının mantığından hareket edecek olursak, ilahi güdülerin farkında olmayışımızın ilahi fiildeki güdülerin yokluğu anlamına geldiğini görürüz; bu ise, belirli ölçüde gelenekselleşen ve fakat zorunlu olmayan kimi sözlü taşkınlıklardan bir anlam çıkarmaya çalışılması durumunda göz ardı edilmemesi gereken bir tür öznelcilikten öte bir şey değildir. Bu çerçevedeki görüşler ve özellikle de Gazzalî'nin, Tanrı'nın dilediği her şeyi yapabileceği şeklindeki iddiası, Eş'arîliğin metafizik karşıtı ve itaatçi mutlak kudret tasavvuruyla birebir örtüşmektedir; ne var ki Kuran'da yer alan "Güç yetiremeyeceğimiz şeyi bize yükleme," (Bakara, 286) şeklindeki dua, söz konusu görüşü asla tasvip etmemektedir; nitekim aynı ayet bize "Allah'ın hiç kimseye gücünün yeteceğinden fazlasını yüklemeyeceğini" söylemektedir. Bu duada, Tanrı'nın -Hindu ve Budistlere göre *karma*'nın- bir günahı cezalandırabileceği ve bu cezalandırmanın günahkarın dolaşsız gücünü aşabileceği kastedilmektedir; fakat burada beşerî

zaaf, günahın mahiyetini ortaya koymakta ve dolayısıyla da, günahsız iken yapabileceğimiz şeyi günahkar iken yapamayacağımızı ima etmektedir. Demek ki duanın kastettiği şey şudur: “Bizi kahreden *karma*’yı bizden uzaklaştır,” yani “Düğümü çöz, ya da etkisini dindir, çünkü yalnızca Senin Merhametine sığınıyoruz.” O halde bu dua, Tanrı’nın bize güç yetiremeyeceğimiz şeyler yükleyebileceği anlamına gelmez.

Mutlak kudret anlayışının, Tanrı’nın “eğer dilerse” iyiliği cezalandırabileceği ve kötülüğü de ödüllendirebileceği şeklinde tuhaf bir çıkarıma yol açtığını daha önce ima etmiştik. Kuran’dan hareketle bu saçma çıkarımda bulunmak, aslında Kuran’ın bu çıkarımın karşısında yer aldığı gerçeğini görmezden gelmek demektir. Nitekim, Tanrı’nın kötülüğü ancak hak ettiği ölçüde cezalandıracağı, iyiliği ise hak ettiğinden daha fazlasıyla ödüllendireceği şeklindeki Kuran ayeti, keyfî ve anlaşılmaz bir kararı değil de nedensel bir bağlantıyı ifade etmektedir. Dolayısıyla, Tanrı’nın mutlak kudret sahibi olmasından, mantık dışı ya da adaletsiz bir fiilde bulunabileceği şeklinde bir sonuca varmayı gerektirecek herhangi bir durum söz konusu değildir; kaldı ki, Kuran’a göre, Tanrı’nın özü Merhamettir. Bu son husus, Sufiler ve özellikle de her şeyi İlâhî *Rahmet* olarak gören İbn Arabî tarafından son derece geniş bir şekilde işlenmiştir.⁶

-
6. Abu Hanife, Malik, Şafii ve İbn Hanbel gibi dört büyük fıkıh imamını bir tarafa bırakacak olursak, Eş’arî, Gazzalî ve İbn Arabî Sünnî İslam dünyasının üç temel çizgisini simgelemektedir. Daha önce bir Mutezili olan Eş’arî, felsefî ve kelâmî bir anlamda ortodoksiyi temsil eder; Eş’arî’nin kelâm anlayışını yumuşatan ve Sufizm’i genel ortodoksi içerisine saygın bir konuma yerleştirmeyi başaran isim ise Gazzalî’dir; İbn Arabî’nin temel gayesi ise, düalizm karşıtı monist bir Gerçeklik öğretisi ortaya koymak ve bu gerçekliğin esasında Rahmet olduğunu göstermek ve dolayısıyla da Muhammedî çağırının mutlaklık ve evrenselliğini ispatlamak olmuştur. Korku ve endişeyi öne çıkaran ve sevgi vurgusunu bir kolaylık olarak değerlendiren mutlak kudret yanlılarının görmezden geldiği şey, işte bütünüyle Kuran’a dayandırılmış bu Rahmet öğretisidir.

Bu sınırsız özgürlüğe sahip Tanrı anlayışı, Sufizm bağlamında şu paradoksal durumun ortaya çıkmasına yol açmıştır: Eğer bir insan Tanrı'dan belirli bir lütuf dilerse, Tanrı onu, Kendisine itaat ettiği için ödüllendirir ki bu da kesinlikle gerçekleşecek diye bir şey söz konusu değildir; fakat eğer kendi iradesinden hareketle bir dilekte bulunursa, bu dilek gerçekleşmiş olsa bile bu dünyaya ait olduğu için ahiretteki lütuftan mahrum kalabilir. Buna göre, Tanrı'nın bir dileğe karşılık verip vermeyeceğini kesinlikle bilemeyiz; halbuki O, verdiğinden fazlasını vaat etmediği gibi vaadinden de daha azını vermez; çünkü Kendinden bir şey istenmesine yalnız izin vermez, aynı zamanda da emreder!⁷ Kuran'da yer alan "Allah dilediğini yapar" şeklindeki bir ifade, bazı muhakemelerin tazammun ettiği üzere Tanrı'nın fiillerinin tutarsız olduğunu değil, O'nun kastının bizim bilgimizin dışında olduğunu ortaya koymaktadır; o halde, bu tür muhakemelerin çelişik ve totolojik bir temele dayandığı yadsınamaz: Şimdi eğer İlahi Yetkinlik gerçekte tutarsızlığı dışlamaktaysa ve eğer tutarsızlık da yalnızca görünürde varolan bir şey ise, bu durumda Tanrı'nın fiillerinde herhangi bir tutarsızlıktan söz edemeyiz. Öyleyse, yukarıdaki düşüncüyü şu şekilde ifade etmek daha doğru olur: Tanrı, mütevazı, hayırsever, akli başında ve gayretli kullarının dileklerine hemen karşılık verir, fakat bazen bu karşılık gecikebilir ya da dilek sahibinin beklentisinden farklı bir şekilde tezahür edebilir ve hatta, kulun dilediği şeyin gerçekleşmesinin hayırlı bir şey olmayabileceğinden dolayı kimi zaman Tanrı'nın reddi de en iyi bir karşılık olarak algılanabilir.

* * *

Bir muhakemenin sağlam oluşu -ki bu yalnızca biçimsel tutarlılık değil, aynı zamanda müteakıl olmak demektir- esasında kullandığı verinin hakikatine dayanıp dayanmamasına bağlıdır. Filozof ve kelmacıların genellikle göz ardı ettiği şey de bu

7. Böylesi bir muhakemenin gerçek dışı ve didaktik bir yapı arz ettiği ve son derece yetersiz bir şekilde formüle edildiğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

olsa gerek; tıpkı şu örnekte olduğu gibi: “Bir kuş bir hayvandır ve kanatları vardır; bir kedinin kanatları yoktur ve dolayısıyla da bir hayvan değildir...”⁸ Böylesi bir yanıltıcı muhakemeye örneğine kelam kitaplarında da rastlamak mümkündür: “Tanrı’nın fani bir varlığa benzediğini farz edelim, yani fani varlıklara atfedilen niteliklerin Tanrı’ya da atfedilebileceğini varsayalım: Bu durumda Tanrı’nın da bir sebebi ve dolayısıyla da bir Yaratıcısı olması gerekir...” Bu istidlal yanlıştır, çünkü eşyanın fani oluşu, sahip olduğu niteliklerden ziyade tezahür düzeyi ile ilgili bir şeydir; bu, biraz da şuna benzemektedir: Ay ile sudaki yansıması arasında herhangi bir benzerlik söz konusu değildir, çünkü eğer böyle bir benzerlik söz konusu olsaydı, o zaman Ay’ın da su gibi sıvı olması gerekirdi! Kaldı ki bu mantığı yalnızca kelimacılara ait bir ayrıcalık olduğu da söylenemez; nitekim, tabiatı gereği kavraması imkansız olan alanlara müdahil olması anlamında duyu verilerini aşan her şeye karşı önyargılı davranan modern bilimlerin de çok farklı bir mantığa sahip olduğu söylenemez; evrimcilik, psikoloji, metin kritiği, tarihsel yorum ve din bilimleri gibi alanlar da işte bu mantığın bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

Eş’arî’nin temel gayesi, Mutezilî rasyonalizminin yerine kendi öğretisini geçerli kılabilecek bir şey tesis etmektir; aynı zamanda insanları, Tanrı’nın kendilerine herhangi bir açıklama yapmak zorunda olmadığına ve yine mahlukatın Yaratıcısıyla tartışmaya girmesinin yakışıksız bir şey olduğuna ikna etmektir. Bundan başka, İslam dünyasında imanın rasyonelleştirilmesine karşı uzun soluklu bir mücadelenin var olduğu da herkesçe bilinen bir husustur; bu, Kuran ve Hadisleri esas alan *nakil* yanlılarıyla rasyonel yorumlamaya dayanan *akıl* yanlıları arasında yaşanan şiddetli bir çatışmaydı. Ve tabii ki hikmet, “nasıl olduğu ve ne-

-
8. Bu türden argümanlar, özellikle diğer dinlerin geçersizliğinin ispatlamada kullanılır: Nitekim, belirli bir aksiyomatik yaklaşıma atfedilen mutlaklık değeri, söz konusu yaklaşımın sadece bir “bakış açısı” ya da bir “görünüm” olduğu gerçeğini kabullenmeyi imkansız hale getirmektedir.

ye benzediği” sorusunun yasak olduğu (*bilâ keyfe ve lâ teşbîh*) ilkesini esas alan geleneğin tekelindeydi; ne var ki herhangi bir manevî aydınlanmaya tahammül edemeyen bu gelenek, tıpkı iki başlı bir kılıç gibi, bir taraftan beşerî tabiatın imkanlarını bastırmak, diğer taraftan da belirli bir baskın dindarlık anlayışının dışına çıkmayı engellemek için kullanılmıştır.⁹

Fakat, geleneğin ilk savunucularının, aklî spekülasyonlara karşı haklı ve tutarlı bir gerekçeleri vardı; bu gerekçe, teolojik sorunlara nasıl uygulayacağını bilen birisi için tüm tehlikelerden sakınmayı mümkün kılan metafizik bir anahtar konumundaki imanî tasdik, yani *şahadet*’ti. Bu insanlar, sınırlayıcı bir mutlak kudret anlayışından öteye, tüm beşerî niteliklerin İlâhi Tabiat’ta önceden varolduğunu ve dolayısıyla da İlâhi Tabiat olmaksızın bu niteliklerin gerçekleşemeyeceğini özellikle biliyorlardı. O halde, daha önce de söylediğimiz gibi, Tanrı’nın kastına ilişkin cehaletimizin görünürdeki eksiklikleri İlâhi Tabiat’a atfetme eğiliminden sakınmalıyız, çünkü yetkinsizlik, İlâhi Tabiat’a zıttır: Eğer İlâhi bir fiil adaletsiz olarak görülüyorsa, bunun nedeni Tanrı’nın adaletsiz olabilme hakkına sahip olduğu ya da O’nun katında söz konusu adaletsizliğin bir adaletsizlik olmadığı değil, fakat İlâhi fiili bir bütün olarak algılama gücüne sahip olmayışımızdır; tıpkı bir çocuğun, kendisine iğne yapan tabibin amacının ona eziyet etmek değil de iyileştirmek olduğunu idrak edememesi gibi. Tanrı’nın adaletsiz olma “hakkına sahip olmadığını” söylemek, O’nun bu hakka sahip olmayı “istemediği” anlamına gelir ve yine, bir adaletsizliğin Tanrı katında bile olsa her zaman bir adaletsizlik olduğunu söylemek, bu sıfatın O’nun tabiatıyla uyuşmadığı anlamına gelir; eğer böyle ol-

-
9. İlk Müslümanlar, teolojik spekülasyonları *haram* olarak nitelemekten asla geri durmamışlardır. Şafii’ye göre, “eğer insanlar, teolojinin ne kadar zararlı bir şey olduğunu bilselerdi, aslandan kaçır gibi ondan uzaklaşırlardı”; bu arada, diğer üç fıkıh mezhebinin kurucularının da bundan farklı bir duygu içerisinde olmadığını belirtmekte yarar vardır.

masaydı, o halde Tanrı ne adalet sıfatına ne de *el-Adl* (Adalet) ismine sahip olurdu ve dolayısıyla da İlahi İsimler asla anlaşılabilir olmaz olurdu (*quod absit*).

* * *

Entelektüel olarak ifade etmek gerekirse, Eş'arî'nin temel fikrî yanılığı, Tanrı'nın kudretinden bahsederken Mutlak Beşerîleşirmiş ve Mutlak Kudret'e bireysel ve hatta hukukî bir hüviyet kazandırmış ve haliyle de, Varlığın aslî iyiliğini ihmal etmiş olmasıdır. Tanrı'nın Sonsuzluğu, Eş'arîler ve onlar gibi düşünenler için, en azından düşüncenin belirli alanlarında olmak üzere akıl almaz bir zorbalığa dönüşmektedir; Tanrı vaadine hıfız etmez, derler, çünkü O yalan söyleyemez; fakat onlar, her şeyden önce, Tanrı'nın neden yalan söylemeyeceğini, ikinci olarak da Tanrı'nın neden yalan söylemenin kötü olduğunu bildirdiğini açıklamazlar. Mutlak kudreti esas alan bu görüş, tüm niteliklerin kaynağı ve ölçüsünün Tanrı olması anlamında elbette ki doğrudur; fakat bu görüşün mantıksal ifade biçimi, tıpkı metafizik hakikatlerin beşerî ve dolayısıyla da iradeci ve duygusal bir perspektife sığdırılmasına yönelik tüm çabalarda olduğu gibi, son derece yanıltıcıdır.

Bundan başka, Eş'arîliğin nedensellik öğretisi, diğer pek çok farklı dinî havzada olduğu gibi, belirli türden bir zahirîliğin ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Bu öğretinin -veya atomculuğun ya da ara-nedenciliğin- amacı, Tanrı'nın her şeyde mevcut ve etkin olduğunu bize sıkça hatırlatmak ve eğer İlahi Mevcudiyet söz konusu olmasaydı içinde bulunduğumuz dünyanın sadece kaostan ibaret olacağını göstermektir. Bu açıdan bakıldığında, Eş'arî atomizmini, İlahi Mevcudiyet'in bir hatırlatıcısı ya da aşkın olanın günlük yaşantımıza bir müdahalesi olarak değerlendirmek mümkündür. Ne var ki insanoğlu, imanı, günlük yaşantının mantığından öte bir şey olarak görmek ve bu açıdan baktığında eşyayı dünyevî anlamında değil de onun ötesinde, yani ilahî bir bağlamda değerlendirmek durumundadır; bu anlamda inanan bir kimse de zaten bu dünyanın bir parçası olarak görülemez.

yeceği gibi sahip olduğu iman da “tabiî” bir düşünce olmaktan ziyade “tabiatüstü” bir tasdik olarak addedilmelidir; ilahi doğruların bir saçmalık olarak görülmesine gelince, bunu yalnızca dünyevî bir mantığa sahip inançsızlar başarabilir. Bu perspektife göre, inançsız bir kimse yatay bir şekilde düşünürken, inançlı bir kimse, “sırat-ı müstakim” doğrultusunda olmak üzere dikey bir şekilde düşünmektedir; ve dünyevî şeyler üzerindeki ilahi yansımalar, İlahi Neden’in her yerde varolması ve dahası bunun gerçek anlamda tek mevcudiyet olması hasebiyle iman üzerinde somut sonuçlar doğurmakta ve inançlı bir kimsenin tabiatüstü tarafından belirlenen bir varlığa dönüşmesine yol açmaktadır. Metafizik açısından bu perspektif, aklın dinin dışında başka kaynağı haiz olması hasebiyle lüzumsuz bir şatafat olarak görülebilir; fakat teolojik açıdan, şüphesiz ki tam bir zafer olarak telakki edilmektedir. Kısacası, Eş’arî yöntem, yalnızca fiziksel nedenleri geçerli görüp bu nedenlerin ötesindeki aşkın nedenselliği reddeden atesitik bilimcilik şeklindeki inançsızlık ile yapısal bir benzerlik arz eder; fakat, bu inançsızlık türünden farklı olarak Eş’arilik, aşkın nedenselliği değil de fiziksel nedenleri reddeder. Bu yüzden, Eş’arî bir iklimde Rönesans’ın ortaya çıkabileceği asla düşünülemez.

Benzer bir şekilde, pratikte insan zihninin İlahi amacı idrak etme gücünü bütünüyle yok sayan ve akli sadece Vahiy ile sınırlayan mutlak kudret savunusu, “yalnızca Tanrı’nın bildiğini” ileri sürme özelliği taşır, ama bunu yaparken de son derece keyfî davranır ve düşünen kimsenin her zaman yalnızca Tanrı olması durumunda bizim içimizde düşünen şeyin de Tanrı olması gerektiği gerçeğini göz ardı eder. Fakat, Eş’ariliği düşündüren tek bir şey vardır: Tanrı’nın sonsuzluğunu somut olarak bu dünyaya sığdırmak; ve insanoğlunun yüce hakikatlere Akıl ile değil de irade yoluyla erişebildiği iddiasını göz önünde bulundurursak, bunun son derece “gerçekçi” bir tutum olduğunu söyleyebiliriz. Dünyayı bir kaosa dönüştürebilecek ikincil dereceli nedenleri reddedebilen bir görüşün, aynı zamanda aklımızın da yalnızca Vahiy ile doldurulabilecek bir boşluğa dönüştürmesini mümkün kılan

aklî ve ahlakî nedenleri yok sayması gayet mümkündür;¹⁰ aslında bu uygulama, mantıklı olsun veya olmasın, yeniden doğabilmek için birisinin ölmek zorunda kalması gibi bir şeydir. Eş'arî'ye göre, somut ve etkin olabilmek için teolojinin "çılıgınca bir şey" olması gerekir; ve Eş'arî teolojisinin bu ahlakî ve duygusal değerine duyarlı olan Sünnîlik, bu görüşü, akıl ile iman arasında süregelen düşmanlığa karşı en iyi çözüm olarak telakki etmiştir.

* * *

Hırıstıyan teolojisi gibi İslam teolojisi de, yaratılış lütfu üzerinde özellikle durması gerektiğini düşünür: Tanrı, Gücünü ve İradesini göstermek için âlemi yaratmıştır, yoksa Tanrı için yaratma bir zorunluluk arz etmez; Tanrı yarattıklarına karşı istediği gibi davranabilir ve bu noktada O'na herhangi bir kötülük atfedilemez vs. Şimdi, tabir caizse, bir tarafta zorunluluk ve cebir, diğer tarafta da özgürlük ve keyfîlik olmak üzere klasik bir kavram kargaşasıyla yüz yüzeyiz: Burada, zorunluluğun bir yetkinlik olduğu ve asla özgürlükle çatışmadığı ve keyfîliğin de, tam tersine, bir yetkinsizlik ya da bir zaaf olduğu ve asla İlâhi Tabiat'ın bir sıfatı olamayacağı hususları açıkça gözden kaçırılmıştır. Ve yine, Tanrı'nın insana bir şeyler "borçlu" olmasının, O'nun bunu yapmak zorunda olmasından değil de Tabiatı gereği Kendi hakikat ve iyiliğini dışa vurmaya istemesinden kaynaklanmış olabileceği hususu da asla dikkate alınmamıştır. Vaadini yerine getirirken Tanrı, Kendi İradesine itaat eder ve bu itaat asla İlâhi İrade'yle bir tezat oluşturmaz. Görünen o ki, teolojik iradecilik, saçma bir fiilde bulunmanın İlâhi Tabiat'a ters olduğunun da farkında değildir; muhtemelen, Tanrı tarafından murat edilen saçmalığın, Tanrı tarafından murat edildiği için saçmalık olarak görülemeyeceği şeklinde bir iddiayla karşılaşabiliriz; ne var ki bu, bir öncekin-

-
10. Tanrı'nın sürekli yaratmakta olduğu ve herhangi bir şerikinin bulunmadığı görüşüne dayanan Hanbelî ve Eş'arîler'e göre, âlemin yok olması ya da tekrar var olması ve dolayısıyla da fenomenlerin yoktan yaratılmasının (*creatio ex nihilo*) fenomenlerin tabiatıyla herhangi bir ilgisiz bulunmamakta ve bütünüyle İlâhi emir tarafından öngörülmektedir.

den daha büyük bir saçmalıktır. Eğer Tanrı bize hakikati bildirmek “zorunda” ise, bu, tamamen O’nun yetkin ve iyi olmasından kaynaklanmaktadır; ayrıca, Tanrı, yetkin ve dolayısıyla da Tanrı olmama “gücüne” sahip değildir. Şu noktayı iyice anlamamız gerekiyor: Tanrı aslanı yarattıktan sonra ona zebranın zebra olduğu ve başka bir şeye benzemediğini bildirmek “zorundadır”; İlahi “derinlik”, evrenin içkin mantığından öte bir şey değildir; ya da başka bir ifadeyle, bu “derinlik”, özgürlük veya gücün yokluğunun değil, âlemin zorunlu türdeşliğinin bir sonucudur.¹¹

Evrenin yapısını “Yaratıcı ve yaratılmış” ilişkisine indirgemek ve böylece onu kaçınılmaz bir alternatifle sınırlamak, yaratılışı bir zorunluluk ya da zorunluluğun bir ciheti olduğu gerçeğini görmenin önündeki en büyük engellerden birisidir. Fakat, entelektüel açıdan baktığımızda, bu sınırlayıcı tavrın hiç de kaçınılmaz olmadığı ortaya çıkar: Nitekim, Tanrı’nın zorunlu olarak sahip olduğu sıfatlara sahip olmasının ne sınırlayıcı ne de küçültücü olduğunun herkesçe itiraf edilmesine karşın O’nun zorunlu olarak Kendisini izhar etmesinin neden bir yetkinsizlik olarak görüldüğünü anlamış değiliz; daha önce de ifade etmeye çalıştığımız gibi, bu husus üzerinde bir daha düşünmek gerekir. Küllî Tezahür, yani yaratılış, bir İlâhi Sıfatın taşmasından başka bir şey değildir ve eğer bunun zorunluluğu asla bir yetkinsizlik olmayıp tam tersine bir yetkinliğe işaret ise, o halde bu, bir İlâhi Sıfat olması hasebiyle söz konusu Tezahürün “Yaratıcı-yaratılış” alternatifinden öte bir şey olmasından kaynaklanmaktadır. Bu açıdan baktığımızda, âlem tam anlamıyla *Atma*’nın bir görünümü niteliğinde olduğu ortaya çıkar. *Maya* ise, tanımı gereği var olmayan ve dolayısıyla da ima edilmesine karşın asla erişilemeyen bir hiçliği yansıtan bir İlâhi Görünüm’dür; *Maya*, Varlıktan en küçük yokluğa doğru genişleyen bir hiçlik imasıdır. Öyleyse, “Yaratıcı ve yaratılış” ikilemini *Maya* bağlamında değerlendirmek gerekir ki bunu da ancak *Atma* aşabilir.

11. Çünkü “her şey *Atma*’dır”; Hindu geleneğindeki “*Puruşa* kurbanı” miti tarafından ifade edilen şey de bu türdeşliktir.

Tanrı'ya bir "cebir" atfetmek pahasına dahi olsa yaratılışın bir "lütuf" olarak -sanki lütuf güçsüzlüğün ve zorunluluk da yetkinliğin bir ciheti değilmişçesine- görülmesi gerektiği argümanına cevap olarak şunları söyleyebiliriz: Tanrı sınırsızdır, o halde Sınırsızlığını izhar etmek ister; Tanrı iyidir, o halde İyiliğini izhar etmek ister; Tanrı güçlüdür, o halde Gücünü izhar etmek ister; bu hususlar, Tanrı'nın âlemi neden yaratmış olduğunun da bir cevabıdır.¹² Tezahür, dıştan -aslında var olmayan dıştan- gelen bir mecburiyet değil, fakat, tıpkı Tanrı'nın diğer sıfatlarında olduğu gibi, İlahi Tabiat'ın bir boyutudur; nitekim, sözgelimi Tanrı'nın Bir olduğunu iddia ederken, O'nun gerçekten böyle olmak zorunda olup olmadığını sorguluyor değiliz. İlahi Zorunluluk özgürdür ve İlahi Özgürlük zorunludur; Tanrı, Kendi Tabiatı tarafından sınırlanmadığı gibi Özgürlüğü tarafından da sınırlanamaz.

Tüm Sami teologlar gibi Eş'arî de, yaratılmışın Yaratan'a iştiraki üzerine değil de yalnızca bu ikisi arasındaki zıtlık üzerine odaklanmıştır; nitekim, ikincil nedenleri ya da fizik kurallarını olumsuzlamak, Eş'arîliğin temel özelliğini oluşturmaktadır. Bu, deyim yerindeyse, bir tekstilcinin kumaşa değil de dikimin simetrik olup olmadığına bakması gibidir: Varlığın boyutu bir bütün olarak idrak edilemediğinde, bu parçacı görünüm Tanrı'nın keyfiliği ile doldurulmaktadır. "Keyfilik" şeklindeki nitelememizin temelinde, Tanrı'nın herhangi bir kozmik gerçekliğin yerine konulabileceği ve yine, sözgelimi, Tanrı'nın herhangi bir aracıya ihtiyaç duymadığını bahanesiyle peygamberliğin inkar edilebileceği endişesi yatmaktadır. Nitekim bu görüşe uyacak olursak, Tanrı istedi bahanesiyle yalnızca meyvelerin gerçek olduğunu ve ağaçların ise aslında var olmadığını dahi iddia edebiliriz.

-
12. Thomas Aquinas'a göre, "her güç kendini izhar etmek durumunda-
dır, aksi takdirde güç değildir." Muhtemelen o, "zıtlığı ima eden hiçbir şey Tanrı'nın mutlak kudretine atfedilemez, çünkü Tanrı'nın kudreti her türlü imkanın ötesinde bir şeydir" demek istemiştir (*Summa, Qu. XXV, 2-3*). Bu, Tanrı'ya tutarsızlık atfetme eğilimindeki İlahi İmkan'ın sınırsızlığına ilişkin yanıltıcı spekülasyonları da cevaplamaktadır.

İbn Sina'nın bu eleştirisine bir cevap olarak Gazzalî, Eş'arîliğin ikincil nedenleri olumsuzlama yönteminin daha iyi olacağını düşünür ve bu nedenlerin yerine melekleri ikame eder ki Tanrı fiziksel olayları bunların -ya da bunun- aracılığıyla yönetir; ne var ki bu, anlamsız bir çaba olarak görülmektedir, çünkü eğer Tanrı fiziksel olayları yönetmek için meleklerin gücünden yararlanabilir ya da yararlanmak zorundaysa, o zaman doğrudan fiziksel güçleri kullanmayı da bilmesi zorunludur. Buradaki “zorunluluk”tan kasıt, Tanrı'nın dıştan (*ab extra*) bir mecburiyet karşısında kalmasından ziyade Kendi Tabiatının mantığına uygun bir fiilde bulunmasıdır; çünkü eğer Tanrı'nın Tanrı olamayacağını söylersek, bu, kesinlikle O'nun “Tanrı olmak mecburiyetinde” olduğu anlamına gelmez.

Şimdi, bir taraftan Yaratıcı ile yaratılmış arasında bir zıtlık söz konusu iken, diğer taraftan da Varlığın birliği bir zorunluluk arz etmektedir. İşte bu, yalnızca bir ilişki türünü benimseyebilen ve dolayısıyla da eşzamanlı karşıt ilişkilere karşı kayıtsız olan zahirî perspektifin idrak etmekten aciz olduğu bir husustur. Yalnızca bir ilişki türünün benimsenmesi idrakimizin tüm önsezilerini karşılayamadığından dolayı da, ortaya çıkan boşlukları, hikmetin yerine geçen düşünsel aşırılıklar şeklindeki duygusal yüceltmelerle doldurma ihtiyacı doğar.

* * *

Semitik düşünce yapısının -ki tüm gücünü nübüvvet anlayışından almaktadır- temel özelliklerinden birisi, olayları, alternatiflerin basitleştirilmesi ve haliyle de ahlakileştirmesine indirgeme eğilimidir; kendi sembolik değeri ve etkinliği haiz olan bu eğilim, birtakım yanlışlıkları da beraberinde getirmektedir. Teologlar, mecazî bir dil kullanmak gerekirse, belirli bir nesnenin beyaz olmadığını bilmeleri durumunda, sanki tek seçenekmiş gibi o nesnenin siyah olduğu sonucuna varabilirler; yine, eğer yetkinlik yuvarlak olarak takdim edilirse, teologlar bunu bir daire biçiminde algılamaktan geri durmaz ve bir kürenin, planimetrik bir figür olmamasından dolayı yuvarlak olamayacağını ileri sürebilir.

lirler. Bu hususun, genel olarak insanoğlunun düşünce yapısının da temel bir özelliğini ve buna bağlı olarak gelişen ve sistematik ifade bakımından bir yere kadar da zorunlu olan bir “bakış açısı” ya da bir “cihet”i aksettirdiği kesinlikle doğrudur, fakat, ufkumuzu genişleten sınırlı bir çıkış noktasıyla ufkumuzu daraltan sınırlayıcı bir anlayış arasında ciddi bir farklılık söz konusudur.

Manevî ve ahlakî açıdan bizi daha sert bir seçime zorlamak suretiyle esasında göreceli ve dolayısıyla da uzlaştırılabilir olan tüm ihtilafları mutlak ve uzlaştırılamaz bir ihtilafa dönüştürebilen bir önyargı şeklinde ifade edebileceğimiz alternatifçilik, İslam dünyasında da ilk rasyonalistlerin, yani Tanrı’nın sıfatlarıyla birliğinin uzlaştırılamaz olduğunu iddia eden Mutezile’nin ortaya çıkmasına sebep olmuştur; bunun sonucunda ise, ya söz konusu sıfatlar arasındaki ayrışmak ya da bu sıfatların tamamının reddedilmesi gibi bir eğilim belirmiştir. Aynı durum, Adalet ile Kader anlayışları arasında da yaşanmıştır; ne var ki Mutezile, bunların tek bir gerçeğin iki farklı yüzü yahut da iki farklı ifade biçimi olduğunu anlamaktan acizdi. Tanrı’nın zâtı ile sıfatları bir arada görememe, yukarıda sözünü ettiğimiz entelektüel sınırlayıcılığın bir sonucudur.

Mutezile’nin rasyonalizmine bir tepki olarak ortaya çıkmasına rağmen, Eş’arîlik, alternatifçilik ya da görecelik duygusunun yokluğu şeklindeki bir eğilimi alt edecek güce sahip değildi; bu ise Eş’arîliğin, antropomorfist mantık ve zahirîliğe has basit iradecilikten öteye geçemediği anlamına gelmektedir. Bu zaafı, bir ölçüde Hanbelîler’den tevarüs ettikleri göreceli veya kozmik nedensellikle mutlak veya İlâhi nedenselliğin uzlaşmazlığı görüşünde daha açık bir şekilde görebiliriz;¹³ Eş’arîler, tercihlerini ikinci nedensellikten yana kullanmış ve Tanrı’ya şirk koşma anlamına

13. Eş’arîler’in Hanbelîler’in mirasçısı olmaları, Hanbelîliğin tüm yorumlama girişimlerine (*tevîl*) karşı adeta bir savaş açmış olmasından dolayı paradoksal olarak görülebilir; ne var ki Eş’arî, İbn Hanbel de dahil olmak üzere hiçbir ortodoks sava karşı muhalif olmamaya özellikle dikkat etmiştir.

gelebileceği -ki Bir olması hasebiyle Tanrı asla bir ortağa muhtaç değildir- endişesiyle olağan nedenselliği, özellikle de tabiat kurallarını kabul etmenin bir riyakarlık (*nifâk*) olduğunu iddia etmek suretiyle birinci nedenselliği katı bir şekilde reddetmişlerdir. Bu düşünce tarzı, bize Tanrı'yı öğretme iddiası taşıyan ve fakat metafizik hakikatleri -tanımı gereği bunları idrak etmekten yoksun olan- sıradan bir zihnin kalıplarına uydurmaya çalışması hasebiyle de bu noktada başarısız olan bir doktrin için ödenmiş akıl almaz bir bedeldir.

* * *

Şüphesiz ki, ateşi seyreden birisinin bunun müsebbibinin Tanrı olduğunu düşünmesi ya da herhangi bir olay karşısında bunun yalnızca Tanrı'nın kudretinde olduğunun farkına varması çok güzel bir duygudur; nitekim, bu veya benzeri durumlarda “Allah’tan başka ilah olmadığı” bir kez daha zikredilmiş olmaktadır. Ne var ki, belirli ilişkiler çerçevesinde ortaya çıkabilen anlık farkındalık şeklindeki bu tür durumların, eşyanın tabiatını yok sayan ve dolayısıyla da sağduyuyu ihlal eden bir skolastisizme dönüştürülmesinin gerçekçi bir tavır olduğu söylenemez.

Esasında göreceli ile Mutlak arasındaki ilişkilerin sonsuz bir değişkenliğini ifade eden *Maya* nosyonunu anlayamama durumu, temel bir şekilde olduğu gibi arazi bir şekilde de tezahür edebilir; arazi bir şekilde tezahür etmesi demek, bu yetersizliğin ya ortamdaki ya da doktrinel düşünceyi önceleyen ve bunu duygusal bir mistisizme doğru sürükleyen manevî bir boşluktan kaynaklandığı anlamına gelir. Yahut da çok basit bir şekilde bir insanın kendini ifade edememesi veya dine ilişkin psikolojik bir tutumundan kaynaklanmış olabilir ki her iki durumda da söz konusu yetersizlik kaçınılmazdır; fakat belki de bu, bir “yetersizlikten” ziyade idrak gücünün büsbütün “yokluğu” anlamında söz konusu insanların bir kaderidir. Kaldı ki, teologların reddettiği bazı fikirlerin aslında onlar tarafından kavranabileceği ya da dolaylı bir şekilde kavrayabileceği yahut da daha farklı bir şekilde ortaya konulmaları durumunda kabul edilebileceği bir gerçektir; ki-

sacası, bir nosyonun reddedilmesi, ortam, boşluk ya da kaderin bir sonucu olarak tezahür edebilir; fakat her halükarda ortaya çıkan sonuç, entelektüel donanımdan ziyade herhangi bir görüşü gerçekleştirme gayretinden kaynaklanır. Kimilerine göre belirli bir gerçeklik bu gayreti devre dışı bırakırken, kimine göre de bunu teşvik eder ki her iki durumda da belirleyici olan ruhun kendini dışı vurma isteğidir. Dolayısıyla, burada sadece hakikatin boyutu ve tutarlılığı değil, aynı zamanda manevî gücün imkanları da hesaba katmak gerekir.

Bu mülahazalar, dinî zahirîlik ile sistematik bir sevgi biçimi, yani hem sınırlayıcı hem de genişletici olan bir *bhaktizm* arasında belirli bir bağlantıdan söz etmemizi mümkün kılmaktadır. İnsanı bütünüyle sarıp sarmalayan kurtuluş azmi, duygusal bir zeminde hareket ettiği gibi heyecanı da teşvik eder; bu heyecan ise, yalnızca belirli bir noktaya odaklandığı için tüm diğer noktaları görmezden gelir veya reddeder, tıpkı yalnızca kendi fikirlerinin doğru olduğunu savunan kör adamlar ve fil hikayesinde olduğu gibi. Bu yaklaşım, genel anlamda insanın esasında iradede ibaret olduğunu, hakikatin ise bu irade tarafından belirlenebilen bir şey olduğunu ortaya koymaktadır. Tabii ki hakikatin de irade üzerinde belirli bir etkisinin bulunduğunu göz ardı etmemek gerekir; fakat, burada asıl vurgulamak istediğimiz şey şudur: Hakikatin ortaya konulmasına iradenin katılımı bir şey, iradenin ihtiyaçları doğrultusunda hakikatin daraltılması başka bir şeydir.

* * *

Her iki nedenselliği de, yani “yatay” şeklindeki fiziksel ve “dikey” şeklindeki metafizik nedensellikleri bir araya getirebilen tek şey, *Maya* nosyonudur; bu nosyonun yokluğu, ara katmanların ihmalini zorunlu kılmaktadır. Özünde herhangi bir gerçekliğe tekabül etmeyen Budist *upaya* (kurtuluş aracı) kavramının anlamını da burada aramak gerekir: Manevî açıdan etkin olan “saçmalık” bir lütuftur ve burada hakikatin yerine alan şey de bu etkinliktir; nitekim, her ne şekilde olursa olsun hakikate götüren bir düşünce, özünde herhangi bir gerçekliğe tekabül etmese de

doğrudur; ya da tersinden ifade edecek olursak, hakikat, olabildiğince duygusal olan bir insanın yanılgılarını bile değerli kılacak kadar ulvî bir şeydir. Burada ayrıca, *upaya*'nın esasında “cihet” ya da “bakış açısı” görüşlerini tazammun ettiği de belirtmekte yarar vardır; bu, her türlü sistematik düşüncenin nesnel olarak “cihet”ten, öznel olarak da “bakış açısı”ndan istidlal edildiği anlamına gelir; Tao-Te-Ching’in giriş cümlesinde olduğu gibi: “İsimlendirilebilen İsim, Gerçek İsim değildir.”

Eş’arîliğin mantığını doğru anlayabilmek için, bu mantığın, belirli ölçüde paradoksal görünse dahi, *bhakti* anlamında değil de kendi doktrinel sistemi bakımından belirli bir sevgi perspektifiyle kesiştiği olgusunu da hesaba katmak gerekir. Vişnuizm savunucuları, Şankara’nın *Maya* anlayışına karşın, ruhların da fiziksel nesneler gibi gerçek olduğunu iddia ederler; ne var ki, Şankara da aslında bunu inkar etmemiştir, çünkü *Maya* nosyonu göreceli gerçeğin bir karşıtı olmaktan ziyade Mutlak gerçeklik karşısında bunun herhangi bir değerinin bulunmadığını ifade eden bir nosyondur; dolayısıyla, görünürdeki tezatları daha üst bir düzlemde uzlaştırılmasının ve dolayısıyla da göreceli ile mutlak arasındaki ilişkinin tam olarak anlaşılmasının önündeki en büyük engel, işte Semitik zahîrîlik ve Hindu bhaktizmine has bu seçicilik ruhudur. Büyük Vaişnava mezhepleri ve özellikle de tutarsız düalizm (*dvaita-vada*) görüşüyle Madhva, sıfatların ötesindeki Öz’ü değil de yalnızca Yaratıcı Varlığı kabul ederler, çünkü bu mezheplerin ontolojik “pozitivizm”i, gerçekliğin esasında birbirini dışlamayan iki farklı yönünü bir arada düşünmeyi imkansız hale getirmektedir. Bu “pozitivizm”, her türlü fiili ve duygusal eylemlerin üstünde yer alan basit ve katışıksız gerçekliğin göreceli olanlarla karşılaşmasına ya da, deyim yerindeyse, berraklaşması ve sivilaşmasına asla izin vermez; ne var ki bu basitleştirme çabası, Gerçekliğin karmaşıklığının yeterli bir açıklamasını sunmamasının yanı sıra kaba bir görünüm arz etmektedir.

Her dinî zahîrîlik, tabiatı gereği irade merkezli ve kendi tarzında akıl karşıtıdır; aynı şey, bhaktizm için de geçerlidir: Ramana’ya göre gnosis (*cnana*), İlahi Yetkinlik üzerine zihinsel me-

ditasyondan öte bir şey olamaz ki bunun da Kurtuluşla herhangi bir ilişkisinin bulunmadığı gayet açıktır. Burada daha ziyade, bhaktizmin kendisini -Hindu panteonunun “İlahi Görünümleri”nde tecessüm eden- ilahları, yaratılmış olanlara indirgeme zorunda hissettiği görülmektedir; söz konusu görünümle Bir ve Müşahhas Tanrı anlayışının uzlaştırılmasının önündeki en büyük engel, işte bhaktizmin bu seçicilik ruhudur.

Şimdi, Eş’arîliğin temel saiki, istisnasız her şeyi yalnızca İlahi Neden’e irca etme arzusudur. Ters açıdan baktığımızda bu, “dikey” ya da ontolojik ilişkilere yer açabilmek için tüm kozmik ya da “yatay” ilişkilerin reddedilmesi anlamına gelmektedir; bunu yaparken de, kozmik nedenlerin ilahi nedenlerle uzlaşmadığı varsayılmakta ve “yatay” ilişkilerin “dikey” ilişkilerin zorunlu bir açılımı olduğu ve haliyle bunların da matuf oldukları şeyler kadar varolma hakkına sahip olduğu göz ardı edilmektedir.

* * *

Tâ baştan beri Ortadoğulu, tartışmasız fevrî bir insandır. Bir olay karşısında, doğru veya yanlış olduğuna bakmaksızın, hemen kendini ortaya atar ve yine bir anda ya olayı abartır ya da unutturur; şüphesiz ki bunlar, hırçın veya savaşçı mizacın temel özellikleridir: Çünkü abartmazsa savaşı kazanamaz, seçici davranmazsa da tatmin olamaz. Dolayısıyla, saçma olarak görülen teolojik bir düşünceyle karşılaştığımızda, söz konusu mizacın atılganlık, seçicilik ve abartı şeklindeki üç temel özelliğine başvurmalı ve sorunun nedenini burada aramalıyız. Hikmet veya samimiyet olarak takdim edilen bu aşırılığın klasik bir örneğini şu muhakemede açıkça görmek mümkündür: Bir insan Tanrı’yı sevmeli ve cennete girmeyi istememelidir, çünkü belki de Tanrı onu cehenneme sokacaktır; bu muhakemeden hareket edecek olursak, sanki Tanrı cenneti O’nu sevenler için yaratmamış ya da insanın cenneti istemesini yasaklamış gibi sonuçlara varabiliriz! Tabii ki herhangi bir uhrevî beklenti içerisinde olmaksızın da Tanrı’ya kulluk edilebilir, ama bunun çok da bir anlamı yoktur; nitekim, istese de zaten ne kendi duygularını Mutlak’ın işine karıştırabi-

lir ne de metafizik tarafsızlığını ifade edebilir; ayrıca, Mutlak'ın gözünde hiçbir değeri olmadığı için herhalde şimdiye kadar hiç kimse intihar etmeyi düşünmemiştir.

Sufilerin meşhur “ârife cennet hapishanedir” deyimini de bu kategoride değerlendirmek yerinde olacaktır. Buradaki gerçek anlamı sezmek zor değildir: Yaratılmış olan bir şey, Yaratılmamış olanı idrak edenler için bir mutluluk sayılmaz; ne var ki gerçekte cennet, hiç kimse için bir hapishane olarak addedilemeyecek bir şekilde yaratılmıştır; dolayısıyla bu ifade tarzının, ilahi makamların çok-boyutlu yapısıyla hiçbir ilgisi söz konusu değildir. Konu buradan açılmışken, Katoliklik'teki ıstırap kültürünün de benzer aşırılıklara yol açtığını belirtmekte yarar vardır:¹⁴ Tanrı sevgisi için ıstırap çekme özelliğine sahip olduklarından ötürü meleklerin insanları kışkandığını söyleyen bir mistik, acaba cennette olduklarına inandığı Hıristiyan azizlerin şu anda ıstırap çekemedikleri için bir üzüntü içinde olup olmadıklarını da biliyor mu? Eğer öyleyse, o zaman cennettekiler ne ile mutlu olur? İslam bağlamında olduğu gibi, burada da iki cihetin altını çizmek gerekir: Birincisi, salt ve basit hakikatin, üstesinden gelmemizi imkansız kıldığı saçmalık şeklindeki nesnel cihet, ikincisi ise, Tanrı sevgisinin bizi kabul etmek zorunda bıraktığı “Tanrı'nın evi için gösterilen gayret” şeklindeki öznel cihet.

Arap düşüncesi, en azından belirli alanlarda, her şeyden önce bir eylemdir; bir anda hem parlayıp hem de sönebilen bu düşüncenin sabit bir görünüm ya da bir süreklilik arz etmesi beklenemez; o yüzden, bu düşünce yapısı içerisinde dile getirilen görüşleri derinlemesine kavrayabilmek için mantıksal bir ardışıklığı takip etmek yerine az veya çok birbirinden kopuk belli başlı yönelimleri vâkıf olmak yeterlidir; bu ayrıntılaşmanın amacı, bir taraftan konuları daha açık bir şekilde ortaya koymak, diğer ta-

14. Bir tür mistik tecrübe olmasından dolayı tabii ki bu kültü cleştirecek değildir; fakat, hakikati tekelinde bulundurma eğilimi içinde olan ya da Tanrı'ya gitmenin tek yolu olduğunu iddia eden hiçbir öğretiyi de ciddiye almamız.

raftan da tartışmayı daha etkin hale getirmektir; bir Avrupalının ise bu diyalektiğe karşı duyarlı olduğu söylenemez; bu iki zihniyet arasındaki uçurum da buradan kaynaklanmaktadır.¹⁵

İslam dindarlığının temelinde, “teslimiyet” (*islâm*) terimiyle ifade edilen derin bir hakikat yer almaktadır; buna göre insanın mutluluğu esasında teslimiyetine bağlıdır, çünkü o bir parça ya da parçalar halindeki bir bütündür ve dolayısıyla da nihaî kaderi kendi elinde değildir. Fakat bu hakikatin daha etkin hale getirilebilmesi için söz konusu teslimiyete bir kesinlik ve anlaşılabilirlik boyutunun kazandırılması da ihmal edilmemiştir; çünkü “iman” demek, “güven” demektir ve dahası, insanoğlu, saçma olan veya anlaşılabilir-olmayan bir şeye mutlu ve bilinçli bir şekilde teslim olamaz; metafiziği bir tür ahlaki sisteme indirgeme eğilimindeki teologların görmezden geldiği şey de tam olarak budur. Kaldı ki genel hakikat çerçevesinde hareket etmek şartıyla beşerî tabiatın yanlış yapabilme hakkını da elinden almamak gerekir ki “ümme-timin ihtilafında rahmet vardır” hadisi de buna işaret eder.

Mantıksal parçacılığın en önemli eksiği, yapması gereken şeyi tam olarak yapmaması, yani düşünceyi bir bütün olarak ortaya koyamamasıdır; bu bağlamda ileri sürülen iddiaların sınırları tam olarak tespit edilemez ve bunun tespit edilip edilmediği de ancak başka bir yerde dile getirilen karşıt iddialardan hareketle bilinebilir. Sözelimi, Gazzalî’nin “bir kuşun ötüşünü dinlemek veya yemyeşil bir alanı seyretmek, öbür dünyadaki ihtiyacımızı ifade eder” şeklinde düşüncesini ele alalım: Şimdi Gazzalî’nin, duygusal ya da düşünsel ilgi olarak her şeyin bizim tutumumuza bağlı olması anlamında bir varlık tasavvuruna sahip olmadığı düşünülemez; o halde burada, aşırı ifadelerden kaçınmak suretiyle Tanrı’yı her yerde ya da her şeyde Tanrı’yı görme anlamındaki irfanî bir gerçekliği kastetmiş olmalıdır; diğer taraftan, aynı müellif bir

15. Bu zorluklara, bir de Arapların kendi dillerine duydukları hayranlığı ilave etmek durumundayız; öyle ki bu düşünce yapısı içerisinde semantiğin çoğu zaman mantığın önüne geçtiği ya da kimi dolaylı dilsel ifadelerin bir argüman olarak takdim edildiği görülebilmektedir.

yerde, Eş'arîler'in yaptığı gibi, Tanrı'nın hem iyiliğin hem de kötülüğün nedeni olduğunu açık bir dille ifade eder, başka bir yerde ise "Tanrı'nın bir iyiyi iyi olduğu için, kötüyü ise kötü olduğu için değil de haddi zatında onun da iyi olduğu için istediği" -burada kötülük arazî, iyilik ise aslıdır- şeklinde bir açıklamada bulunmaktan geri durmaz. Eş'arî kelâm anlayışını açıkça benimsemiş olmasına rağmen Gazzalî, "Tanrı'nın, sevenlerinin umudunu boşa çıkarmayacağını" belirtmeği de ihmal etmemiştir; mutlak kudret savunusunun içinde bulunduğu karmaşayı görmek için bu ifade bile yeterlidir. Son olarak, Gazzalî, "teslimiyetin sevginin bir meyvesi ya da bir sonucu gibi olmasından dolayı sevginin her şeyden önce geldiğini" -Rahmet'in üstünlüğünü terennüm eden Kuran ayetlerini dikkate aldığımızda öncelikli olarak duymak istediğimiz şey de zaten budur- ifade etmek suretiyle pek çok kuru ve teslimiyetçi kelâmcıdan da farklı olduğunu göstermiştir.

Eleştirdiğimiz müelliflerin yalnızca ilgili pasajlarını dikkate aldığımız için bizim de aynı parçacı yaklaşımla suçlanmamız mümkündür, ne var ki zaten bu müelliflerin eserlerini bir bütün olarak mütalaa etme gibi bir endişe içerisinde değiliz; şöyle ki, söz konusu müelliflerin eserlerinde yer alan ilgili pasajlardan habersiz bir şekilde eleştirilerde bulunmak ile doğruları parçacı bir şekilde ortaya koymak -ki bunun karışıklığa yol açmış olması kaçınılmazdır- birbirinden farklı şeylerdir. Eş'arî, kendisini yargılamadan önce eserlerinin tam olarak okunması gerektiğini savunmuştur; fakat, daha sonraki bir dönemde ya da başka bir eserde açıklamaları bulunduğu için açıkça zayıf ve hatta saçma olan mevcut bir görüşün kabul edilmesi gerektiğini iddia etmek yanlışır. Dolayısıyla, parçacı bir şekilde ifade edilsin ya da edilmesin, yanlış anlaşılmalara yol açmaması için belirli bir önermenin ana temayla bir bütünlük arz etmesi zorunludur.

* * *

Kelâm savunucularının en büyük zaaflarından birisi, Tanrı'nın asla antropomorfizme uymayan yönünü, yani Varlık-Ötesi veya varlık-üstü Öz'ü antropomorfize etmiş ve Varlık-Ötesi'ni

ontolojik belirleyiciliği ile, yani yaratıcı, vahyedici ve kurtarıcı Varlık ile karıştırmış olmalarıdır.¹⁶ *Maya* nosyonunun olmamasından dolayı¹⁷ burada karıştırılan şey, Tanrı'nın, birincisi *Paramatma* ve ikincisi de *İşvara* veya hatta *Buddhi*'ye¹⁸ tekabül eden birbirinden farklı iki tabiatıdır; belirli ölçüde birbirinden farklı olmakla birlikte genelde tüm doktrinel zahirîliklerin ve özelde Eş'arîliğin temel zaafını oluşturan şey de işte bu karışıklıktır.

İbn Arabî'ye göre günahın anlamı, Tanrı'nın yapılması mümkün bir eylemi var etmesi ve fakat onun gerçekleşmesini istememesi ya da O'nun yasak bir eylemin yapılmasını mümkün kılması ve fakat kullarının bunu gerçekleştirmesini *a priori* olarak yasaklamasıdır.¹⁹ Bu, tipik bir Eş'arî yaklaşımdır; çünkü buradaki ilahi Özne çift görünümlüdür, yani bir eylemi var eden "Tanrı" ile bu eylemin gerçekleşmesini istemeyen "Tanrı" aynı Öznedir. Antropomorfik bir *Paramatma*, esasında ürkütücü bir şeydir ve buradan hareketle yapılan spekülasyonlar kötü bir metafizikten öte bir şey değildir; bu tür spekülasyonların gayesi, sözgeli mi, İblis'in Tanrı'nın emirlerine uymadığını ve fakat yine de "İlahi İrade"ye itaat etmek durumunda kaldığını göstermekten ibarettir; burada, birtakım zıtlıkları barındıran söz konusu bu antropomorfist "İlahi İrade" anlayışı içerisinde ontolojik ve ahlaki, mutlak ve beşerî unsurların ne kadar birbirine karışmış olduğunu açıkça görmek mümkündür. Bunun yanı sıra, söz konusu hatayı yalnızca Varlık-Ötesi ile Varlık arasındaki antropomorfist karışı-

-
16. Bu vesileyle, Üstat Eckhart'ın Varlık-Ötesi (*die Gottheit* "Tanrılık") tanımını ve burada *Gott* (Tanrı) sözcüğünü, kendi kendisini tecessüm etmesi anlamında Varlığa atfettiğini hatırlamakta yarar vardır.
 17. Yahut da burada uygulanmamasından dolayı; çünkü İslam'a göre *Maya* bir örtüdür (*Hicâb*).
 18. Makrokozmos Akıl, Tanrı'nın tezahür etmiş olan "ruh"u.
 19. İbn Arabî, "varoluşsal bir emir" (emr tekvinî) ile "şartlı bir emir"i (emr teklîfî) birbirinden ayırır; bu ayırım, İlahi Tabiat'ta içsel bir ayırımın varlığının yanı sıra her iki emrin de muhataplarının ontolojik olarak birbirinden farklı olduğuna ve dolayısıyla da aynı değerlendirmeye tâbi tutulamayacaklara işaret eder.

ma indirgemek de doğru değildir; burada aynı zamanda ve benzer bir şekilde, Salt Varlık'la belirleyici Sıfatların da birbirine karışmış olması söz konusudur; bunun anlamı, esasında farklı olan ve fakat bu farklılığın ezeli birliklerini etkilemediği iki küllî Özne'nin birbiriyle karıştırılmış olmasıdır.²⁰ Tıpkı teslis inancından kaynaklanan Hıristiyanlık'taki sorunlar gibi burada da bütün mesele, metafiziğin, bir anahtar konumundaki *Maya* nosyonuna başvurmaksızın ortaya atılan aksiyomlara dayandırılmış olmasıdır.

Gayet tabii olarak ilk Müslümanlar, kendi kendine yeten bir öğretiyeye sahiplerdi, ama bu öğretinin daha sonralar ortaya çıkan sapkınlıklar karşısında bir o kadar yeterli olduğu söylenemez; netekim, Hz. Hasan şöyle der: “Bir insan, zor yoluyla ne Allah’a teslim olur ne de O’na isyan eder; O, kulunun iradesini büsbütün elinden almaz.” Bu husus, Kelabazî’nin şu formülünde daha açık bir şekilde ifade edilmiştir: “Özgür iradede anladığımız şey, Allah’ın bizim içimizde özgür olan bir iradeyi yaratmış olmasıdır. İşte Allah’a bağlılığımızda (*tevhiẓ*) herhangi bir zorlamanın bulunmayışı da buradan kaynaklanmaktadır.” Tabii ki kelâmcılar bunu reddetmek istemezlerdi; fakat, gerçekte kasıtlı olmasa dahi, belirleyicilik yoluyla zaman içerisinde bu düşünceyi tamamen yok etmişlerdir.

“Üstün Özne”, Varlık-Ötesi, *Atma* ya da *Paramatma*’nın kozmik tezahürü “istemiş” olduğu söylenemez; sadece kendisini isteyen bu “varlığın” yaratıcı iradede yoksun oluşu, yaratılış -At-

-
20. İlahi Özne’nin çoğullaştırılması ilkesi, yasa-koyucu Logos ve dolayısıyla da dinî çeşitlilik içerisinde de açıkça görülmektedir; insana hitap ettiği zaman Tanrı, kendisini insanın biçimsel ifade imkanları doğrultusunda izhar eder; işte tüm anlaşmazlıklar da buradan kaynaklanır ve tür sorunların sadece farklı dinler arasında değil, aynı zamanda, farklı tarihsel zeminlerden hareket etmesi hasebiyle belirli bir dinin içerisinde de yaşanması doğal karşılanmalıdır. Varlık-Ötesi konuşmaz; Varlık ise konuşur ve ister birey isterse de topluluk şeklinde olsun muhatabına uyum sağlar; işte farklı olan şey, bir daha tekrar etmek gerekirse, muhatabına göre farklılık arz eden bu hitabın özneler üzerinde bırakmış olduğu intibadır.

ma'nın yaratıcı İlkesi tarafından istenmiş olan yaratılış- içerisinde kendisini bir şekilde izhar etmesini zorunlu kılar ki kötülük dediğimiz şeyin nedeni de bu olsa gerek; Varlığın yaratıcı ve koruyucu “irade”si, özel bir şekilde Varlık-Ötesi’nin olumsuz “kayıtsızlığına” aracılık eder.²¹ Kötülüğün varolmasının diğer nedenleri ise, daha önce de sıkça dile getirdiğimiz gibi, âlemin Varlık’tan uzaklığı -ki bu uzaklığın kendisi de Varlık-Ötesi’nin bir sonucudur- ve dolayısıyla da kötülüğün dengeleyici işleve ya da daha basitçe, şekli ve derecesi ne olursa olsun, “gerçek-dışı” ve sınırlı tabiata sahip olmasından kaynaklanır.

İradeci mütekellim ve filozofların iddialarında bir taraftan İlâhi Özne’ye kozmik nitelikler atfetme, diğer taraftan da iradeyi nedensellik anlamında kullanma gibi iki temel yanlış söz konusudur; fakat, İlâhi Fiiller, Öz ya da Varlık, Varlık-Ötesi olamayacağına göre, bu yanlışların antropomorfik analogiden öte bir şey olmadığı açık bir şekilde görülmektedir. Şimdi, Kuran’da da bu tür analogileri haklı çıkaran sembollerin kullanıldığı şeklinde bir itirazla karşılaşabiliriz; ne var ki teoloji bir İlâhi Kitap değildir ve esasında bu kitaplarda yer alan sembolleri açıklamak üzere ortaya çıkmış bir disiplin olduğu için de söz konusu semboller daha zorlaştırması ya da bunları entelektüel açıdan anlaşmaz ve ahlakî açıdan da kabul edilemez hale getirmiş olması asla tasvip edilemez.

-
21. Cîlî, mutlak kudret konusunda İbn Arabî’ye muhalefet eder. İbn Arabî’ye göre, Tanrı şeyleri var-olmayandan var etmek yoluyla değil de Akıl düzeyinden Varlık düzeyine geçişini sağlamak suretiyle yaratır; Cîlî ise, haklı olarak bunların birbirinden farklı bir şey olmadığını ve dolayısıyla bir Varlık kipinden başka bir Varlık kipine geçişinde de bir yoktan var etme (*creatio ex nihilo*) şeklinde yorumlanabileceğini iddia etmiştir; gerçekten de, eğer varolma, Yaratıcı ya da Herşeyi-bilen Varlık’taki arketiplerin mümkün âlemdeki bir yansıması ise, o zaman Varlığın da varlık-üstü Öz ile ilişkisi bakımından *Maya* olması gerekir. O halde, mutlak bilgi de yoktan gelmektedir; Gerçek olan tek şey, Salt Mutlak, yani Varlık-Ötesi’dir. Ontolojik İlke olarak Varlık, varlık-üstü Öz’e (*Zât*) nispetle yoktan gelen bir tür İlâhi dışavurumdur (*tecellî*).

İlimli bir mütekellimin Tanrı'nın "Rahman" sıfatının "Kahhar" sıfatıyla aynı olmadığını söylememek durumunda kalması dahi yeterli değildir; o, aynı zamanda Sıfatların Zât ile özdeş olmadığını da kabul etmek zorundadır. Tanrı'nın erdemli bir eylemi istemesi onu emretmiş olmasının bir sonucu iken, kötülüğü istemesi onu emretmiş olmasından ziyade olup biten her şeyin O'nun İradesine bağlı olmasından kaynaklanır. Başka bir ifadeyle, iyiliği emreden İlahi İrade her şeyi kuşatırken, kötülüğü yalnızca belirli kozmolojik zorunluluklar bağlamında mümkün kılar; ve her insan, ya İlahi İrade'nin emrettiği iyiliğe ya da kaçınılmaz bir şekilde tezahür eden kötülüğe yönelmek suretiyle iyi ile kötü arasında tercih yapma hakkına sahiptir;²² sonuç olarak, insanoğlu, Tanrı'nın kendisine bahsettiği özgürlük sayesinde iyi ile kötü arasında seçim yapma hakkına sahip olduğu gibi aynı zamanda -ve tabii ki göreceli anlamda- mutlak Özgürlüğe iştirak etme imkanına da kavuşmuş olmaktadır. İnsanoğlu, yalnız bu Özgürlük içinde kendisini tam olarak özgür kılabilir; iyiliği seçmek, bu Özgürlüğü seçmek demektir.

* * *

Görüldüğü gibi, Eş'arîlik ya da benzer yönelimler bağlamında en çok karşı çıktığımız husus, kötülüğün Tanrı tarafından "istenmiş" bir şey olduğu meselesidir; şimdi, daha da açık hale getirmek için bu meseleyi bir kez daha özetlemek durumundayız. İlahi Özne açısından bakacak olursak, kötülüğü isteyen İrade ile iyiliği isteyen İrade'nin aynı şey olduğu söylenemez; kozmik nesne açısından bakacak olursak da, Tanrı'nın kötülüğü kötülük olarak değil de iyiliğin yapısal bir ögesi olarak istediğini görürüz; o halde Tanrı, kötülüğü bir iyilik olarak ister. Bundan başka, varlığı ve tanımı bakımından kötülük asla Tanrı'nın istediği bir şey olamaz; kötülük, Tanrı tarafından yalnızca daha büyük bir iyiliğin dolaylı bir ögesi olarak istenen kozmik bir araz

22. Bu, Eş'arî'nin öğretisinin de temel bir ölçütüdür; o, Cebriyye'nin determinist anlayışına karşı "*kesb*" (ya da "*iktisab*") teorisini savunmuştur.

ya da iyiliğin yokluğudur. Eğer Tanrı'ya bir düalizm atfetmekle suçlanacak olursak, Tanrı'ya atfettiğimiz niteliksel farklılaşmalar anlamında şüphesiz ki bu suçlamayı da üstlenebiliriz; kaldı ki, sapkınlık ve putperestlik boyutlarını bir tarafa bırakacak olursak, politeizmin önemli ölçüde bizi doğruladığını dahi söyleyebiliriz.²³ Her halükarda, önemli olan, varoluşla ilişkili İlahi İrade ile akıl ve irade sahibi insanla ilişkili İlahi İrade'yi birbirinden ayırabilmektir: ilk ilişkide olup biten her şey Tanrı tarafından istenmektedir; ikinci ilişkide ise, Tanrı tarafından istenen şey, yalnızca hakikat ve iyiliktir.

Ayrıca, özellikle filozofların ya farkında olmadan ya da kasıtlı olarak görmezden geldiği bir gerçeklik söz konusudur: Bir formülasyonun gayesi, ifade ettiği gerçekliği tüketmek değil, ona erişmenin yollarını göstermektir; çünkü formülasyondan gerçekliğe geçiş yapmak -tıpkı geometrik figürlerle gerçeklik arasında doğrudan bir ilişkinin bulunmaması gibi- her zaman mümkün olabilen bir şey değildir ve çoğu zaman boşluğa atlamaktan öte bir anlam ifade etmez.

* * *

İslam'da teolojinin Hıristiyanlık'takinden daha az önemi haiz olduğunu söylersek, herhalde abartılı bir ifade kullanmış olmayız; bunun en bârız ispatı, İslam'da konsillerin bulunmayışıdır. Yukarıda gördüğümüz gibi, ilk teolojik girişimler gelenekselciler tarafından kategorik bir biçimde reddedilmiştir, öyle ki kelâm ilminin meşruiyeti hâlâ tartışma konusudur veya en azından nihâî bir çözüme kavuşturulmuş değildir; o yüzden, birtakım zahirî benzerliklerinin yanı sıra İslam ve Hıristiyanlık'ta teolojinin aynı anlama geldiğini iddia etmek doğru bir tavır olmasa gerek. İslam'da Hıristiyan teolojisine en yakın duran dört ortodoks fikhî mezheptir; ne var ki Thomist olmayan birisinin asla

23. Gerçek politeizm, Tanrı'yı hem *Atma* hem de *Maya* işlevini gören bir Varlık şeklinde tasavvur eder; ama ne var ki, *Atma*'yı göz ardı etmesi ve farklılaşmaya, haliyle de göreceliğe mutlaklık atfetmesi durumunda da bir putperestliğe dönüşmesi kaçınılmazdır.

bir Katolik alamamasına karşın,²⁴ sözgelimi bir Malikî, en azından olağan şartlar altında, Eş'arîliği kabul etmek durumunda kalma-
maksızın kolaylıkla herhangi bir diğer mezhebe intisap edebilir.

Kabaca ifade etmek gerekirse, İslam'da teolojinin konumu daha ziyade Aristoculuğun Hristiyanlık'taki konumuyla örtüşmektedir; fakat İslam, Hristiyanlığın Aristoculuğundan daha çok teolojiktir. Hristiyanlık'ta teoloji olağan ve canlı bir şey iken, İslam'da -ki teoloji olmadan da yapamaz- bazen bir bid'at ve dolayısıyla da ya mekruh ya da haram olarak görülebilmiştir; son suçlama Hanbelîliğe aittir ve ne ilginçtir ki Eş'arîlik de pek çok tartışmalı konuyu Hanbelîlik'ten tevarüs etmiştir.

Bu vesileyle, Eş'arî'nin Sünnî dünyada bu kadar başarılı olmasını sağlayan bazı meziyetlerinden de söz etmemiz gerekir. Her şeyden önce o, aşırı gelenekçilere karşı ve de Vahyi göz ardı etmeksizin tevîl ehlini korumuştur; halbuki ondan önce dine ilişkin yalnızca aşırı tutumlar söz sahibiydi. Bunun yanı sıra Eş'arî, Kuran'ın da doğru bir tanımını ortaya koyabilme başarısı göstermiştir: Ona göre Kuran, hem yaratılmış hem de yaratılmamış bir Çağrıdır. Yine, teolojinin de benimsemek durumunda kaldığı hem ilahi belirleyiciliği hem de beşerî sorumluluğu içine alabilen bir insan özgürlüğü görüşünü savunmuştur. Mutlak kudret öğretisinin yanı sıra tüm bu meziyetler, Eş'arî düşüncesinin, bir bütün olarak İslam adına değilse bile en azından Sünnî zahiriliği açısından neden bu kadar önemli olduğunu açıklamak için yeterlidir; buradaki Sünnî ve İslam ayırımı son derece önemlidir, çünkü gerçek anlamda İslam'ı ya Vahiy ya da Sufiler'in Marifet öğretisinde aramak gerekir.

* * *

Bu bağlamda üzerinde durmak istediğimiz bir husus daha vardır: Din ve maneviyat konularında semitik muhakeme, sözgelimi bir Yunan ya da Hint düşüncesinden farklı olarak, bir ay-

24. Kilisenin dikkate almadığı birkaç Thomist sav dışında bu iddia kesinlikle doğrudur.

dinlanma sarsıntısı ya da bir ahlakî duygulanımın etkilerine daha açılmış gibi bir görünüm sergilemektedir. Yapısal olarak muhakeme dogmatik, entelektüel veya mistik bir kesinliğe dayanmış olabilir, fakat mantıksal bir işlemin tek amacı, delilini ortaya koymak ve bunu güçlendirmek olmalıdır; ve eşyanın tabiatına ilişkin doğru bir karar verme yönündeki diyalektik bir eğilimle kıyaslandığında söz konusu işlemin tarafsız olduğu söylenemez; belirli muhakemelerin -ki buna Sufilerin iddiaları da dahildir- neden bu kadar zayıf olduğunu da burada aramak gerekir. Eşyanın tabiatı temel bir görüşten hareketle idrak edilebilir, fakat bu görüşü aklın uygun gördüğü belirli bir noktada aramak zorunlu değildir. Bunu söylerken, tanımlamaların her zaman sakıncalı olduğu sabit bir alana girdiğimizin farkındayız, ama bunun dışında da başka bir seçeneğimiz yoktur; öyle şeyler vardır ki asla tam olarak ifade edilememesine karşın sessiz kalmayı da imkansız hale getirmektedir.

Şüphesiz ki Ari zihniyete yakın olan durağan düşünce yapısı ile Sami zihniyete yakın olan dinamik düşünce yapısını birbirinden ayırmak gerekir; ve Sami düşünce yapısı içerisinde yer alan pek çok paradoksal ifadeyi anlayabilmek için, öncelikli olarak bu dinamizmin mahiyetini kavramak gerekir. Daha geniş bir şekilde konuşmak gerekirse, “Sami” sözcüğü ile aynı zamanda dinler yoluyla Samileştirilmiş Avrupalı ve İran-Hint Arilerini de kast ediyoruz; ama bu gruplarda Ari ve Sami zihniyetin bir arada var olduğunu da belirtmekte yarar vardır ki bu birliktelik Batılılarda açık bir şekilde kendini göstermektedir; nitekim, Hıristiyanlaşmış Batılıları ele alacak olursak, burada Hıristiyanlığın eski putperestliğin izlerini tam olarak yok edemediğini rahatlıkla görebiliriz. Durağan ve dinamik şeklindeki bu iki farklı düşünme biçimini aslında insanlığın tamamına da teşmil etmek mümkündür; fakat söz konusu iki zihniyet, Samilerin kısmen Helenleşmesinden dolayı mutlak anlamda değilse bile yine de beyaz insanlığın en büyük iki grubunu oluşturmaktadır.

Ari düşünce, var olanın ifade edilmesi ya da ifade edilmek istenmesidir; Sami düşünce ise daha ziyade bir eylem, yani bir

aktarım ve ikna süreci gibi görünmektedir; bu düşüncenin amacı, etkin ve kurtarıcı olmaktır ki hakikatin yalnızca insanı bütünüyle ihtiva etmesi durumunda aktarılabilmesi anlamında bu doğrudur. Ezelde -“Altın Çağ”da- salt ve basit hakikat kendinde ve kendini kurtarmıştır ki Platonizm’in kastettiği şey de belirli ölçüde budur;²⁵ fakat zamanla, belirli kesimler için bu hakikatin dışı vurulması zorunluluğu ortaya çıkmıştır; işte Sami dinleri de bu ihtiyacın bir sonucu olarak anlamak gerekir. Kimi zaman da, dinlerin temel söylemleri bu kategorilerin dışına çıkabilmiştir: “Tanrı insanı tekrar yükselecek şekilde indirmiştir” gibi Hıristiyanî veya “Allah’tan başka ilah yoktur” gibi İslamî düşünceler, Sami monoteizmi ve dinamizminin izlerini taşımakla birlikte esasında ruhun bütün imkanlarına açık evrensel bir değeri ifade etmektedirler.

Sami ruhtan kastettiğimiz şeyi, her ikisi de ebedî olan cennet ve cehennem nosyonu bağlamında daha açık bir şekilde ortaya koyabiliriz. Buna göre, cennettekiler İlahi Lütuf’tan asla mahrum kalmayacak, lanetliler ise hiçbir zaman beşerî konumuna dönemeyeceklerdir; her iki durumda da ebediyet fikri öne çıkmaktadır.²⁶ Fakat, en önemli olan şey, inancın ahlakî ve manevî etkisidir. Her ne şekilde olursa olsun, bizi bekleyen kozmik ve ilahi nitelikleri açığa çıkaran şey de bu belirleyici özelliktir; bu özellikten dolayı bir teolojyi, entelektüel bir yeterlilikten ziya-

25. Platonizm’e karşı Hıristiyan polemiklerini de bu bağlamda değerlendirmek gerekir; bu, iki farklı dil (Ari ve Sami) arasındaki bir diyalogdur. Kendinde bir “bedenin hikmeti” olmamasının yanı sıra Platonizm, salt felsefî düşüncüyü benimseyenler için hiçbir bağlayıcılığı bulunmayan bir hakikat şeklinde tezahür edebildiği gibi, Semitik tarzda bir dinî düşüncenin gereği olarak yalnızca bilgilendirici değil, aynı zamanda biçimin ötesindeki bir nüfuz edici ve dönüştürücü hakikat olarak da algılanabilir.

26. Burada lanetliler, kendinde çok farklı tarzlarda tezahür edebilen Külli Lütuf’tan değil de yaratılmışların tasavvurundaki Lütuftan mahrum bırakılmaktadır; dolayısıyla bu, tabiatı gereği yoksun varoluşları da içine almak durumunda olan nihaî bütünleşmeden farklı bir şeydir.

de kurtuluşa öncelik tanıyan eskatolojik bir yeterlilik şeklinde algılamak yanlış olmasa gerek.²⁷ Dogmatik ifadelerde, ister Vahiy isterse de teoloji düzeyinde olsun, manevî hoşnutsuzluklarını dile getirenlerin dışlanması her zaman zorunluluk arz eder; nitekim, İlahi Şefkat, Tanrı'ya doğru tabii bir eğilim içerisindeki kimseleri kuşatırken, duygularına yenik düşenlerin de günahlarına terk edilmesi tehlikesini beraberinde getirmektedir; dolayısıyla bir öğretinin, tabiatı gereği her halükarda kurtulmuş olacak olanları bulmaya çalışmaktansa söz konusu tehlikeden kaçınmanın yollarını araması daha iyi olurdu.

Eş'arî teolojisi gibi entelektüel açıdan karmaşık bir fenomen karşısında, nihaî anlamda neyin doğru ve neyin yanlış olduğunu tespit etmek son derece güçtür; o yüzden, en azından daha uygun görünen bir sonucu kabul etmekte yarar vardır. Şimdi, daha önce kullandığımız bir argümana tekrar başvurmak durumundayız: Geleneksel bir ortodoksi bağlamında Bir'in mutlaklığını öne çıkarma arzusundaki bir görüşün olası eksikliklerini telafi edebilmesi imkansız değildir, yeter ki kendi çıkarımlarıyla çelişmesin ya da içinde bulunduğu ortama ters düşmesin; kaldı ki söz konusu görüşün bu durumda bile ahlakî açıdan affedilebilir olduğunu söyleyebiliriz. Aynı şey insanlar için de geçerlidir: insanların eksiklik ve zaaflarına karşı müsamahakar olmak durumundayız, fakat bunun nedeni, kendilerini seviyor olmamız değil de onların Tanrı'yı seviyor olmalarıdır.

-
27. “Son bir yaprağa kadar tüm canlı varlıkların kurtuluşa ermesini” dileyen Mahayanacı yaklaşımı ve dolayısıyla da her şeyin “Buddha olması gerektiği” düşüncesi, bu noktaya işaret eder; ilk bakışta saçma olarak görülmesine karşın bu formülün doğruluk payı da yok değildir; buradaki hakikat, apokatastasis gerçeği, yani Origen’in sözünü ettiği nihaî yeniden-bütünleşmedir. İlahi Öz’ün birliği ve Zât’ın çeşitliliğinin kendi kendisiyle çelişen bir çoğulculuk anlayışına yol açtığı teslis teolojisinin eksiltilerini de bu bağlamda ele almak mümkündür; şüphesiz ki buradaki asıl gaye, -her ikisinin de aynı gerçeklik, yani Mutlak düzeyinde takdim edildiği- Teslis kadar Vahdeti de korumaktır.

TECELLÎ OLARAK CENNET

Bir hadise göre, “cennettekilerin çoğu saf kimselerdir”; buradaki “saf” (*bulh*) nitelemesinden kasıt, aklî açıdan kusurlu olanlar değil de kutsal basitliğe erişmiş kimselerdir. Ne var ki bu anlamın son derece makul olması bile, söz konusu nitelemeden kasıtın “bahçıvanı değil de bahçenin tâ kendisi isteyenler”, yani Yaratıcı’yı idrak etmekten yoksun kimseler olduğu yönündeki yorumların önüne geçememiştir.¹ Bu yorumun zorlayıcı özelliği, sembolizmin kendisinde de bâriz bir şekilde ortaya çıkar: Nitekim, bahçe ve bahçıvan sembollerinin uygun bir seçim olduğu söylenemez, çünkü bahçıvanın varlık nedeni bahçe iken, bahçenin varlık nedeni bahçıvan değildir; dahası, bahçıvanın bahçe dışında başka bir derdi olamaz, ama Tanrı aynı zamanda hem de cennetin varlık nedeni; farklı semboller kullanmak gerekirse, sözgelimi kral olmadan sarayı olamayacağı ya da gelin olmadan gelinlik olamayacağı gibi.

-
1. Arapça’daki *b-l-h* kökü, hem “beceriklilik” hem de “ahmaklık” olmak üzere ikili bir anlam ifade eder, fakat hadiste kastedilen birinci anlamdır.

Diğer taraftan, bu tür ifadeler, ilahi gerçekliğin tabiatıyla kurulan ilişkiyi tam olarak ortaya koymaz. Daha açık ifade edecek olursak, cennet, her şeyden önce bizi Tanrı'ya birleştiren bir boyuttur; yani saraydan ziyade kralın kişiliğini öne çıkaran bir tezahürdür. Bu anlamda cennet, Tanrı'yı gizleyen bir örtü değil, O'nun bir yansımasıdır. Tıpkı gökkuşağının salt ve renksiz ışığı kırıp yansıtması gibi, cennet de, Bâtın'ı (*el-Bâtin*) yansıtan ya da dışa vuran Zâhir'dir (*ez-Zâhir*). Eğer yaratılmış olan Yaratılmamış olanın bir tezahüründen ibaret olmamış olsaydı, o zaman bir Sahabeye hitaben Hz. Peygamber'in dile getirdiği "Hiç bir şey görmedim ki, ondan önce Allah'ı görmüş olmayayım" gerçeği asla açıklayamazdık.

İnsanoğlunun vazifesi, Zâhir ile Bâtın anlayışlarını bir araya getirmek ve bunun bir devamı olarak, Tanrı'nın Tezahür ya da Tecellisine şahadet etmektir; çünkü "her şey *Atma*'dır." Bu perspektife sahip olan bir insan, kendi varlık nedenine ulaşmış ve dolayısıyla da kendisini tanımlamış olmaktadır; diğer bir ifadeyle, özünde Yer ile Gök arasında, Zâhir ile Bâtın arasında bir köprü ya da bir bağlantı olduğunu keşfetmiş olmaktadır.

Cennet zevklerini veya Mutluluk biçimlerini İlahi Mevcudiyet'in dışında mütalaa etmek mümkün değildir; dolayısıyla, zevklerin Tanrı'ya tercih edilebileceği görüşü tamamen anlamsızdır ve dünyevî imkanları uhrevî âlcme tatbik etme şeklindeki geçersiz düşünceden öte bir şey değildir. Kaldı ki, farklı cennetlerin ya da cennet derecelerinin bulunması, bu görüşü iyiden iyiye zora sokmaktadır; o halde, "kendinde cennet" in üst Birleşmeyi, diğer cennetlerin ise pek çok ayrışma kipini veya kozmik tahayyülleri simgelediğini söyleyebiliriz; fakat bu hakikati, irade ci düşünce bağlamında ortaya koymak imkansız görünmektedir.

"Cennetteki saf kimseler" ibaresini "bahçıvan"ı görmezden gelen "bahçe" sembolizmi aracılığıyla ahmaklar şeklinde yorumlanmasını, en azından şu nedenle hiçbir şekilde tasvip edemeyiz: Tanrı'yı unutmak günah ve hatta günahın tâ kendisidir; diğer taraftan, mutluluğun hâkim olduğu cennette günah işlene-

mez; o halde, cennettekiler “ahmak kimseler” olarak addedilemezler. Tabii ki cennettekilere ve dolayısıyla da cennete yönelik bu tür küçültücü ifadelerin amacının aslında Tanrı’nın üstünlüğünü vurgulamak olduğu gayet açıktır, fakat Tanrı’yı övmenin yaltaklıktan öte bir şey olduğu ve böylesi gereksiz şeylerin hiç kimseye bir yararı olmadığı da bir o kadar açık olsa gerek; nitekim, övgünün amacı zâlim birisini hoşnut etmek değil, tam tersine, bütün iyiliklerin ilahi Kaynağının farkında olduğumuzu ifade etmektir; dolayısıyla, övgü, kozmik nitelikleri Tanrı’yla ilişkilendirmek, bu nitelikleri Tanrı’da ve Tanrı’yı da bu niteliklerde görmekten ibaret olan beşerî fonksiyonumuzu icra etmektir.

Cennetin önemsiz bir nicelik olduğunu söylemek, ya herkesin bildiği bir gerçekliğe işaret etmek ya da “manevî” gösterişte bulunmaktır; herkesin bildiği şey, mutlak anlamda yalnızca Mutlak’ın gerçek olduğu, “manevî” gösteriş ise uhrevî mükafatların önemsenmediğini ima etmektir. Böylesi gösterişçi tavırlar, insanın tabiatına aykırı ve dolayısıyla da, tıpkı “Allah olmadığı için Peygamberi kâle almamak” gibi saçma bir iddiadır; halbuki cennet -Peygamber gibi- Tanrı’nın bir tecellisidir ve Tanrı’dan ayrı olarak mütalaa edilmediği sürece yaratılmış olarak görülemez.

Fakat, bu eleştirimizi dile getirirken amacımız söz konusu hususların doğru olmadığını ya da kutsal metinlerde benzer ifadelerin yer almadığını iddia etmek değil, daha çok bunların yetkin olmayan insanlar üzerindeki etkilerine dikkat çekmektir; nitekim, bu tür ifadelerin doğrudan muhatabı konumundaki manevi öğretilerle iştigal eden kimselerin sıradan insanlara göre daha üst seviyede olduklarını söylemeye gerek yok. Fakat, sembol ve sözcüklerin yoğun bir şekilde kullanıldığı bir idealizmin bağlamı, söz konusu iddia ve vurgular için belirli ölçüde bir mazet teşkil etme dahi bir yetkinsizliği bir başkasıyla telafi etme gibi bir süreci bütünüyle haklı çıkaramaz.

Bu vesileyle, şu hadise de değinmemiz gerekebilir: “Dünya, ahiret ehline haramdır; ahiret, dünya ehline haramdır; dünya ve ahiret ise, Allah ehline haramdır.” Burada kastedilen şey, cenneti

isteyen insanların dünyevî şeylere bağlanmaması gerektiği, dünyevî şeylere bağlananların cennete giremeyeceği ve Allah'a iman eden insanların bu veya öteki dünyaya dair endişe duymalarına gerek olmadığıdır. Burada ayrıca, kendisini İlahi Yasa'ya uymakla sınırlayan ile sevgi ve bilgi yoluyla Tanrı'ya vâsıl olmayı arzulayan iki samimi insan arasındaki bir ayırimdan daha söz edebiliriz; ne var ki bu ayırım, deyim yerindeyse cennetin özü olan mutluluğa katılma isteğinin hafife alınabileceği anlamına gelmemelidir. "Ahiret ehli"nden bahsederken hadis, bu insanlara haram olan şeyin Tanrı değil de dünya hayatı olduğunu söyler, bu ise, Tanrı'nın onlara haram olduğu anlamına gelmez; tabii ki cennetin farklı dereceleri -"Babam'ın evinde kalacak çok yer var"- söz konusudur, fakat bunu, cennetteki ruhların bir kısmının Tanrı'yı görebileceği, diğer bir kısmının ise göremeyeceği şeklindeki kategorik bir ayırım şeklinde anlamamak gerekir.

"Allah ehli"ne² gelince, burada, cennet fikrinin aşkın bir perspektifi haiz olduğunu gözden kaçırmamak çok önemlidir. Budizm, *Nirvana* anlayışı bağlamında bunun daha da açık bir örneğini sunar: İlahi mekan -"Saf Toprak"- fikri, "Tanrı'dan öte" bir yaratılışı değil de nirvanacı ya da ilahi bir yayılmayı ima eder; buna göre cennet veya cennet denilen yer, "yaratılmamış" Merkez'den sudûr eden ve Mutluluk veya Birleşme'nin bir sonucu olarak ortaya çıkan beşerî ruhla kaplanmış bir mekan anlamına gelir.

Yukarıdaki hadisin amacı, ayrıntılı bir şekilde söz konusu farklılıkları belirlemek değil, eşyanın tabiatının temelinde bir takım ayrışmaların bulunduğu işaret etmek; bundan sonra, imanı Tanrı zikretmekten zevk alacak bir seviyeye yükseltmek;³

-
2. Sadece Tanrı'nın varlığıyla yetinen, mükafatlandırmayı ümit etmeyen veya cezalandırılmaktan korkmayan kimseler.
 3. Genel olarak dinin esasında ortalama bir insanın imkanlarından hareket ettiği söylenebilir. Nitekim bu hadis de, öncelikli olarak dünyevî olanla manevî olanı ve ancak bundan sonra manevî olanın zahirî ve batınî yönlerini birbirinden ayırmaktadır.

böylece imanı en son hali olan “samimiyet”e (*ihlâs, sıdk*) dönüştürmek; ve tüm iyiliklerin -dünyevî ya da uhrevî- yalnızca “Tanrı’da” bulunduğunu göstermektir.⁴

Kutsal cennet -ya da kutsal mekan- prototipi, bir kısmının Zât’a ait olduğu ilahi Sıfatların tecellî ettiği alandır. Nitekim “bahçe”, tecellî etmeden önce bir ilahi ilkedir.⁵

İnsan demek, ilahi görünüm ve beşerî muhit demektir. Zahirî ve batınî olmak üzere Gerçeğin iki görünümü söz konusudur: Batınî olarak -“Göklerin hükümrânlığı içinizedir”- akıl, insana farklı derece ve biçimlerde tezahür eden bir ve bölünmez Zât’ı, yani İlâhî Öz’ü önceden sezme veya algılama gücüne sahiptir; zahirî olarak ise akıl, Gerçeği, kozmik Görecelik veya ayrışabilen İmkan şeklinde kavrar: burada göreceli olarak tezahür eden Gerçek, bir yelpaze ya da bir tavus kuşu gibi açılır. İradeci açıdan bakıldığında, bu tezahürün kabul edilebilir bir şey olmayacağını tahmin etmek güç değildir; entelektüel açıdan bakıldığında ise, âlemin bir tecellî olduğu ve üstünlüğünün de bu ilâhî nedeninden kaynaklandığı görülebilir.

Mahayana diliyle ifade edecek olursak, *Pratyeka Buddha*’nın *Nirvana*’ya yönelmek için *samsara*’yı reddettiğini, *Bodhisattva*’nın ise, tam tersine, *Nirvana*’yı da *samsara*’da idrak ettiğini -ki zaten başka türlü olamaz- ve böylece zahir ile batın arasındaki zıtlığı ortadan kaldırdığını söyleyebiliriz. Bu, aynı zamanda Hz. Peygamber’in de perspektifidir; İbn Arabî’ye göre⁶ Hz. Pey-

4. Fakat bu hadis, “cennette olup Tanrı’yı unutmaktansa cehennemde olup O’nu düşünmek daha iyidir” gibi bir söylemi asla tasvip etmemektedir. Bu tür söylemler, *yin-yang* bağlamında mantıklı bir sembolizm gibi görünse de esasında son derece anlamsızdır ve pratik açıdan da iki başlı bir kılıç gibidir.

5. “Allah’ın rızası” (*Rıdvân*), sanki Tanrı ile cennet arasında bu ikisini birleştirmek üzere kurulmuş bir bağlantı gibidir. Nitekim Kuran, bir taraftan Cennete ırmaklar, tertemiz çşler ve “Allah’ın rızasının” (Al-i İmran, 15) bulunduğunu, diğer taraftan da bu rızanın her şeyden daha büyük bir vaat olduğunu (Tevbe, 72) öğretir.

6. *Füsüsü’l-Hikem*, “Kelime Muhammediyye” bölümü.

gamber, “Allah tarafından kendisine sevdiren” kadında Tanrı’yı görüyordu; bu, tam anlamıyla Varlığın dışı bir tecellîsidir.⁷ Bu bağlamda, şu kudsi hadise değinmeden geçemeyiz: “Ben gizli bir hazineydim, bilinmek istedim; o yüzden âlemi yarattım.” Demek ki, âlem -ve tabii ki âlemin aydınlık sonu olan cennet- Zât’ın bilinmesini sağlar: Tanrı kendisini farklı biçimlerde açılar ve insanın da bu açıklamaya şahitlik etmesini ister; diğer bir ifadeyle, göreceli olan tarafından idrak edilebilmek için Tanrı göreceliğin imkanları doğrultusunda tezahür eder. Dahası, bu Açınma Zât ile Sıfat arasındaki farklılığa tekabül eder ki Sıfat da Görecelik veya *Maya*’ya ait bir unsurdur. Monoteist teologlar, “yaratılmış” ve “yaratılmamış” şeklindeki bütünüyle yetersiz bir alternatiften hareket ettikleri için söz konusu ayırımı hesaba katmak istemezler: Bu teologlara göre, yalnızca Tanrı ve âlem, Yaratıcı ve yaratılmış vardır; halbuki öncelikli bir konuma sahip olan Mutlak ve göreceli ayırımıdır ki ancak bundan sonra yaratıcı Yaratılmamış -kendinde Yaratılmamış değildir- ve yaratılmış ayırımından söz edebiliriz. Daha açık konuşmak gerekirse, bu bağlamda “yaratılmış” ve “Yaratılmamış” şeklindeki bir ayırım yerine “müşahhas Tanrı” ve “müşahhas-olmayan Tanrı” ve dolayısıyla da “Varlık” ve “Varlık-Ötesi” ayırımının tercih edilmesinin daha isabetli olacağını söyleyebiliriz: burada İlahi Sıfatların ve varoluşsal Prototiplerin farklılığını ihtiva eden şey Varlık’tır; Varlık-Ötesi ise hem “Bahçıvan” hem de -Sonsuzluğunun varlık ve varoluşun kaynağı olması hasebiyle- “Bahçe”dir.

7. İnsanın tanımı gereği Tanrı’nın bir tezahürü olması hasebiyle, her cins Tanrı’yı ayrıca kendi tarzında da tezahür edebilir; bu durumda erkek daha ziyade Mutlak, kadın ise Sonsuzluğu ifade eder.

ATOMCULUK VE YARATILIŞ

Eş'arî vahdet anlayışı, nedenselliğin zaman veya mekana atfedilmesi anlamda bir ara-nedencilik olduğu gibi aynı zamanda bir atomculuktur da; her iki durumda da amaç, karmaşıklığa karşı bölünmez Birliği ve Tanrı'nın mutlak kudretini muhafaza edebilmektir. Bu öğretinin çıkış noktası esasında tutarsız gözükmemektedir: yalnızca Tanrı'nın mutlak anlamda Bir olduğunu, yani herhangi bir şerikin bulunmadığını (*lâ şerîke leh*) söylemek, yalnızca O'nun mutlak anlamda basit ve bölünmez olduğu anlamına gelir; diğer taraftan, yaratılmış varlıklardan hiçbirisi yetkin olmadığı için zorunlu olarak katışıktır ve Tanrı'nın "dilediğini yapabilmesinden" dolayı bu varlıklar, Eş'arî'ye göre, sürekli yaratılış içindedirler.

Şüphesiz ki Eş'arî atomculuğun doğruluk payı yok değildir ve hatta, ortodoks bir teolojii temsil etmiş olmasından dolayı da böyle olması zorunludur. Yunanca'daki "atom" sözcüğünün "genişlemeyen" değil de "bölünemeyen" anlamına geldiğini ve bu iki anlamın birbirinden son derece farklı olduğunu hatırla-

makta yarar vardır. Zorunlu olarak sınırlayıcı ve ayrıştırıcı olan eşyanın -ve her şeyden önce küllî cevherin kendisinin- yaratılışının metafizik nedeni, İlke ile Tezahür, Tanrı ile âlem, Yaratılmamış ile yaratılmış arasındaki farklılıktır; yalnızca İlke mutlak Gerçekliktir ve bu nedenle de tüm yokluk belirtilerinin ötesindedir. Nitekim, varolan her şey, belirli ölçüde yokluğun izlerini taşımak zorundadır; sonuçlarının yanı sıra kozmik cevherin ve etkilerinin ve kozmik enerjinin zorunlu olarak süreksiz bir özelliğe sahip olması da bu nedenden dolayıdır ki bu süreksizlik de, yaratılmışı Yaratılmamış olandan ayıran bir yokluk unsurunun mevcudiyetine işaret eder. Ayrıca bu, yaratılışın neden zorunlu olarak çok katmanlı ve titreşimli olduğunu da açıklar: Tanrı'nın Birliği, sadece çok katmanlı dünyaları değil, aynı zamanda, Hinduizm'deki kozmik döngü öğretisinde olduğu gibi, bu dünyaların varlığının tekrarlanmasını da gerektirir; bu demektir ki dünyanın ezeliği, kozmik varoluşun kendisi gibi, süreksiz ve haliyle de çok katmanlı olmak durumundadır. Bu evrensel "gözeneklilik" ve "titreşim" ilkesi, ilkesel düzeyin kendisine uygulanır ve İlkenin Kendinde Kendisiyle Tezahürü arasında -ya da daha çok bilinen bir ifadeyle, Varlık ile Varlık-Ötesi arasında- bir ayrışmayı öngördüğü için burada herhangi çelişiklik söz konusu değildir. Maya'nın hükümlerinin başladığı yer, tanımı gereği yokluğun ve haliyle de yanılısamanın izlerini taşıyan Varlık'tır;¹ sonuç olarak, mutlak anlamda İlke yalnızca Zât'tır ve teolojiyle gnosis arasındaki ihtilafın nedenlerini de burada aramak gerekir.

Eş'arîliğin sözde "tarihî" yaratılış fikri, -Gazzalî'nin etkisiz önlemine rağmen- sürekli olarak tahrip olan ve yenilenen bir yaratılış tasavvuruna dönüşmüştür: Her şeye rağmen bu teolojik atomculuk, göreceliğin bir sembolü olma özelliğinden yoksun değildi. Nitekim, bu görüş Sufizm'de, "an"ların mantıksal ardı-

-
1. Fakat, dünyanın "atomcu" imkanıyla nitelikli ve yaratıcı Varlık düzeyinin sınırlayıcı göreceliği arasında zorunlu olarak temel bir ayırım söz konusudur.

şıklığına tekabül eden “yaratılışın her nefeste yenilenmesi” (*tec-didü’l-halk bi’l-enfâs*) şeklinde çok daha tutarlı bir teorinin geliştirilmesine yol açmıştır: Gerçekten de yaratıcı Logos’un her şeyde bulunması düşüncesi, durağan bir görünümün yanı sıra aynı zamanda dinamik bir görünüm de arz etmektedir; diğer yandan bu düşünce, varlık öncesi “boşluğu” dolduran bir sürekliliği de beraberinde getirmektedir. İlke’nin sonsuzluğu, varoluşun temel kaynağıdır; İlke şeylerin yok değil de var olmalarını gerektirdiği gibi, sonsuzluk da bu varoluşun sonsuzluğunu temin eder; her iki durumda da, dışsal ve varoluşsal sınırlılık içsel ve aşkın sınırsızlıkla dengelenmektedir. Tüm bu söylenenler, hem Helenist filozofların sudûr anlayışı hem de Mutezile’nin nedensellik anlayışıyla örtüşmektedir; ne var ki Eş’arî, her iki öğretinin de reddedilmesi gerektiğine inanmıştır.

Eş’arî’nin en büyük yanılması, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, katı iradeci tutumudur: O, iradeyi Mutlak’a atfetmiş ama iradenin yalnızca Mutlak’ın Varlık kısmında tahakkuk ettiğini ve yine Varlık’ı iradeye indirgemiş ama bunun yalnızca Varlık’ın bir ciheti olduğunu hesaba katmamıştır. Bundan başka, eğer Tanrı âlemi yaratmış ve ona birtakım imkanlar sunmuş ise, o zaman varlıklar arasındaki ilişkilerin türdeş ve tutarlı olmalarını da sağlamış olmalıdır; fakat, neden ve dolayısıyla da “irade” niteliğini sadece Tanrı’ya atfetme eğilimi içinde olan Eş’arî bu görüşü kabul etmemiştir ki bu da onun, özgürlüğü başka türlü mütalaa edemediği için irade ile keyfiliği karıştırdığını göstermektedir; diğer taraftan bu, onun teolojik “ibadet” nosyonu ile karıştırdığı zorunluluk niteliğini -ki bunun sonucunda önemli ölçüde Tanrı fikrinden uzaklaşmıştır- dikkate almadığı anlamına gelmektedir.

* * *

Mutezilîler, İlahi Vahdet’in dokunulmazlığını muhafaza etmek amacıyla Sıfatları inkar etmişlerdir; Mutezilîleri suçlamalarına rağmen Eş’arîler de ve fakat bu sefer ikincil nedenleri ve haliyle de tabiat kurallarını inkar etmek suretiyle aynı şeyi yap-

mışlardır.² Şahadetin bir gereği olan Tevhid'i aşlamaz bir katılık olarak görmenin sonucu, Tanrı'nın kendisinin bile *Maya*'ya teslim olduğu *Advaita-Vedanta*'dır; Sufizm ise, ilahi Zât'ı içermeyen salt Mutlak ile tam olarak salt Mutlak'ı ifade etmeyen ilahi Zât arasındaki ikilemden kaçınmamıştır. Bu sorunun çözümü, daha önce de dile getirdiğimiz gibi, paradoksal olmasının yanı sıra zorunlu olan “göreceli mutlak” nosyonudur: Buna göre Tanrı, Özü ile ilişkisi bakımından değil de âlemle ilişkisi bakımından mutlaktır. Bu, *Maya*'nın iki cihetini birbirinden ayırmanın zorunlu olduğu anlamına gelir: Kozmik *Maya* şeklindeki birinci cihet, yalnızca âlemi ihtiva eder ve bu bağlamda Mutlak, tezahür eden Tanrı, yani Varlık'tır; küllî *Maya* şeklindeki ikinci cihet ise, hem âlemi hem de Yaratıcı Tanrı'yı ihtiva eder ki burada da Mutlak yalnızca Öz, yani Varlık-Ötesi'dir.

Mutezilîler, ilahi sıfatları inkar etmenin yaratılışı dışlayacağını fark edememişlerdir, nitekim sıfatları olmayan bir Tanrı durağandır ve bu nedenle de Kendisini dışa vuramaz; Eş'arîler ise, ne ikincil nedenleri inkar etmenin ilk Neden'in idrakini engellediğini ne de ikincil nedenler olmaksızın ilk Neden'in âlemi yok edeceğini görebilmişlerdir. Fakat Eş'arîler, öncelikli olarak, âlemin varolması ve varlığını sürdürebilmesi için “örtüler” (*hüçûb*) aracılığıyla Tanrı'dan ayrılması gerektiğini iddia ederler ki bu örtülerin tabiat kanunları olduğu gayet açıktır.

Bu dilemma, iki temel yanılgıya yol açmaktadır: “Tanrı diler” bahanesiyle müşahhas iradeyi İlâhi Öz'e atfetmek ve Öz'ün iradeden öte bir şey olduğunu iddia etmek suretiyle bu iradenin Tanrı'ya ait olduğunu inkar etmek. Bu bizi, daha önce de değişik biçimlerde dile getirdiğimiz şu temel açıklamaya götürür: Öz'ün iradeye sahip olmaması O'nun eşsiz bir İradeye sahip olduğu ve tüm farklı iradelerin buradan kaynaklandığı anlamına gelir; o hal-

-
2. Mutezile'yi, Eş'arîler'in yaptığı gibi, imanı aklın egemenliğine mecbur etmekle suçlamak adaletsizliktir, çünkü Mutezilîler'e göre, akıl her zaman imanla birlikte çalışmaktadır; işte bu yüzden, Mutezilîler'i İslam dünyasının “rasyonalistler”i olarak görmek doğru değildir.

de Kendini açığa vurma “arzu”su ya da bu anlama gelen herhangi bir başka şey, mümkün olan tarafından bir çıkış noktası olarak bilinme isteğidir.

* * *

Şimdi belirli teolojik zorlukları bir tarafa bırakarak, mümkün olduğu kadar kısa bir şekilde yaratılışın “niçin” ve “nasıl” sorularına ilişkin metafizik ve kozmogonik bir tasvir sunmaya çalışacağız; bu bağlamda, doktrinel bir teorinin, bir ifadenin zorunlu olarak ifade edilen gerçeklikten öte bir şey olması hasebiyle yalnızca belirli referans noktaları sunduğunu da göz ardı etmemek gerekir. Kaldı ki teoriyle gerçeklik arasındaki özdeşlik, imkansız olduğu kadar gereksizdir de, çünkü bir teori zaten yeterli ölçüde referans noktası sunma gücüne sahiptir, aksi takdirde herhangi bir uygun ve etkin sembolizmden ya da bunun sonucunda ortaya çıkan belirli bir doktrinden söz edemezdik; bu husus, pek çok lâdinî düşünürün yaratılışı neden anlayamadıklarını da açıklamaktadır, çünkü onlar her şeyi sözcüklerden ibaret olarak görürler ve insanın yalnızca ifade ettiği şeyi bildiğini düşünürler.

Yaratılış veya küllî tezahür sorununun köklerini esasında İlahi İlke’nin mahiyetinde aramak gerekir. Mutlak Gerçek’in tezahür etmesinin nedeni, Tabiatının, O’nun görecelik içinde bilinmesini gerektirmesidir; Tanrı “yarattı” -“yaratmaktadır” değil demek, âlemin ve onun aşkın Nedeninden ayrılışının olabilirliği veya göreceliğine ilişkin bir ifadede bulunmak demektir. Tanrı, sadece “âlemden hareketle” ve “Kendinde olduğu” gibi değil, aynı zamanda “âlemden” ve “âlemin olduğu” gibi görülmek ister (bu eksiltiyi antropomorfik bir ifade tarzı olarak algılamamak gerekir); O, sadece insan tarafından değil, aynı zamanda konumunun elverdiği ölçüde Kendisini zikreden tüm varlık türleri tarafından da görülmek ister.

Mutlaklık, Sonsuzluk, Yetkinlik: Bunlar, İlahi Tabiat’ın öncelikli tanımlarıdır. Geometrik bir dille ifade edecek olursak, Mutlak, Kendisi olmayan her şeyi dışlayan bir nokta gibidir; Sonsuzluk, o noktayı her şeyi içerecek şekilde uzatan bir yıldız ya

da sarmal gibidir; Yetkinlik ise, o noktayı mekanda yansıtan bir merkez ya da ortak merkezli bir sistem gibidir. Mutlaklık, Nihâî Gerçeklik'tir; Sonsuzluk, onun İmkânı ve aynı zamanda Mutlak Kudret'idir; Yetkinlik ise, mutlak olarak Gerçeğin belirli bir potansiyelini icra eden İmkandır. Yaratılış veya Tezahür, İlahi Tabiat'ın bir neticesidir: Tanrı Kendisini Açınmaktan ve dolayısıyla da Kendisini izhar etmekten ya da yaratmaktan alıkoyamaz; çünkü O, sonsuz oluşunun önüne geçemez.

İlahi Yetkinlik, bir kısmını tecrübe edebildiğimiz tüm yetkinliklerin toplamıdır; bu yetkinlikler, kendilerine varoluşsal imkanlar tanıyan Sonsuzluk sayesinde tezahür eder; bu yetkinliklerin yokluktan ya da var-olmayandan farklı olmasını, yani var olmasını sağlayan şey ise Mutlaklık'tır. Esasında idrak edilemez olan Mutlaklık, eşyanın varlığı aracılığıyla kendisini görülebilir kılar; benzer bir şekilde, Sonsuzluk da kendisini sonu gelmeyen çeşitlilik aracılığıyla dışa vurur; ve yine, Yetkinlik de kendisini eşyanın nitelikleri aracılığıyla izhar eder ve böylece, hem Mutlaklığın aşılmaz katılığı hem de Sonsuzluğun çeşitli Açınmasıyla irtibata geçer.

İLAHİ İRADE ÜZERİNE

“ Tanrı dilediğini yapar” şeklindeki muammalı ifadeyi şu argüman sayesinde açıklığa kavuşturmak mümkün gözükmektedir: Çıkış, bize “Firavunun katı kalpli olduğunu” ya da “Firavunun inat ettiğini” öğretir; fakat aynı zamanda ve pek çok durumda da “Yehova’nın firavunu inatçı kıldığını” öğretir, Tanrı’nın bir söyleminde olduğu gibi: “Onu ve görevlilerini inatçı kıldım”; burada, çelişikmiş gibi görünen ifadelerin aslında eşanlamlı olduğu görülmektedir. Kuran’da da benzer ifadeler yer almaktadır: “Allah dilediğini saptırır”; müfessirler, bu ifadeyi, Allah’ın sapmak isteyenlerin işine karışmadığı, yani onları kendi haline bırakmış olduğu şeklinde yorumlarlar. “Allah’ın saptırması” -veya “Yehova’nın inatçı kılması”- ifadesi, esasında manevî ve ahlakî aydınlığımızın nedeninin Tanrı olduğunun, karanlığımızın nedeninin ise Tanrı’nın “yokluğu” olduğunun farkına varılmasıyla açıklanabilir; ¹ bu yokluğun nedeni ise, O’nu görmezden gelme şeklin-

1. “Ayartılan kişi, ‘Tanrı beni ayartıyor’ demesin. Çünkü Tanrı kötülükle ayartılmadığı gibi kendisi de kimseyi ayartmaz” (Yakup, 1/13).

- deki şeytanî arzu, ya da daha keskin bir dille ifade etmek gerekirse, Firavun gibi, Tanrı'nın hikmeti ve gücünün dışındaki hikmet ve gücü temsil etmektedir.

Hz. Musa ile Firavun karşılaşmasında gerçek bir tezat söz konusudur. Hz. Musa'nın yaklaşımı son derece yüce, Firavun'un tutumu ise, ezoteristler hâriç tüm eski Akdeniz havzasında olduğu gibi, bir o kadar sapmış ve bozulmuş bir görüntü sergilemektedir; sapmış demek, aslî gayesine ters düşmüş demektir, çünkü *Avatara* her halükarda şeytanî olmak durumundadır. İlahi sıfatlara iştirak etmek yerine Firavun, bu sıfatların kendisine ait olduğunu iddia etmiş ve böylece kendisini "ilahi hakkindan" mahrum bırakmıştır.

Kuran'daki "Allah dilediğini saptırır" ifadesi, tipik bir semitik eksiltidir; Tanrı'nın tamamen dolaylı ve etkin-olmayan bir neden olarak takdim edildiği bu ifadede ilk adım insan tarafından atılmaktadır ki bu da o insan tarafından tecessüm edilen temel ve evrensel imkanı ortaya koymaktadır; fakat yine de saptırılmış olmak geçici bir şeydir ve buradaki imkan yalnızca ikincil bir nedeni oluşturmaktadır. Bireyin nihaî kaderini belirleyen temel ve karakteristik imkanı, son tahlilde, Kendisini sınırlayan yaratıcı İlke'nin -müşahhas Tanrı'nın- değil de Küllî İmkan'ın bir parçası olarak tezahür eder ki İbn Arabî bu hususu son derece açık bir şekilde ortaya koymuştur; sapkınlık içinde olanlar, "olmak istedikleri" gibi olanlardır; fakat bunlar, kozmik tezahüre dönüşmeden önce de Allah'ın tek ilah olduğuna şahitlik etmişlerdir. Diğer bir ifadeyle, olumlu veya olumsuz olsun imkan farklılığı, dolaylı olarak Sonsuzluğun ve İlahi Öz'ün Açınmasının bir sonucudur: Bu imkanların olumlu veya olumsuz oluşu, Tanrı'ya yakınlığı veya O'ndan uzaklığına göre belirlenir.

* * *

Pek çok dindar insan gibi Gazzalî de, bir taraftan herhangi bir adaletsizliğin Tanrı'ya atfedilemeyeceğini, diğer taraftan da Tanrı'nın başkalarına karşı herhangi bir yükümlülüğünün söz konusu olmadığını savunur. Bu, yalnızca Tanrı'nın yetkinliğine

ve Mutlak ile göreceli arasındaki oransızlığa kanaat getirmekle izah edilebilecek apaçık bir çelişkidir. Fakat buradaki kanaat ne olursa olsun, söz konusu muhakemedeki metafizik bir hatayı telafi etmek için yeterli değildir: Şöyle ki Tanrı insanı “Kendi suretinde” yaratmış olduğu andan itibaren, bir anlamda salt mutlaklıktan “uzaklaşmış” ve *Maya*’yı andıran göreceli mutlaklık alanına “girmiş” olmaktadır.² Nitekim insanın yaratılışı, Tanrı’nın da özgürce ve mantıklı birtakım yükümlülükleri haiz olduğunu tazammun eder, aksi takdirde ne insan gerçekten insan olurdu ne de Tanrı gerçekten Tanrı olurdu.

Kabaca ifade edecek olursak, Tanrı’nın canlılığı yaratmadan bir hayvan ya da bir bitkiyi yaratmış olduğuna ve dahası bu yaratılmışlarla kendilerini çevreleyen canlılık arasındaki ilişkinin Tanrı’ya herhangi bir yükümlülük atfetmediğine inanmak çok zor olsa gerek. Tanrı, akıllı bir varlığı anlaşılmaz bir şeye körü körüne itaat edecek şekilde yaratmamıştır; O, mümkün varlık tarafından bilinmek için bu varlığı yaratmıştır; bu husus, aynı zamanda Tanrı’nın akli niçin yaratmış olduğu sorusuna da açıklık getirmektedir. Eğer Tanrı’nın insana karşı herhangi bir yükümlülüğü haiz olmasaydı, onu yaratmış olmazdı.

Genel olarak, mutlak itaatçiliği savunanların en büyük yanılgısı, insanın ontolojik ubudiyetini ahlakî bir tartışmaya dönüştürmüş ve haliyle de mutlak anlamda ontolojik ubudiyet nosyonu ile özgürlük ve akıl sahibi insan tasavvurunu birbirine karıştırmış olmalarıdır. Halbuki insanın tıpkı âlemin en küçük parçasında olduğu gibi bir takdir üzerine yaratılmış olması ile Tanrı’nın suretinde yaratılmış olması hasebiyle özgür olması birbirinden farklı şeylerdir.³

-
2. Cermen mistik ve teosofistleri, muhakemenin yanlış veya doğru olup olmadığı gibi bir endişeye kapılmaksızın bu bağıntıyı sürekli terennüm etmişlerdir.
 3. İslam’da ubudiyetin dikce ve yatay anlamları, insanın “kul” ve “halife” şeklindeki iki cihetine tekabül eder; aynı zamanda iki farklı ilişkiye de tekabül eden bu iki cihetin kesinlikle karıştırılmaması gere-

Kuran, “Allah’ın asla sözünden dönmeyeceğini” ifade eder (Al-i İmran, 9); bu, İlahi Yetkinliğin bir sonucu olan ve Tanrı’ya asla herhangi bir adaletsizliğin atfedilemeyeceğini kesin bir dille ortaya koyan bir taahhüt formülüdür. Tüm taahhüt ve karşılığın ötesinde olan şey, yalnızca salt Mutlak, yani Varlık-Ötesi’dir. Varlık-Ötesi’nin insandan hiçbir şey istemediği ve isteyemeyeceği için ona karşı herhangi bir yükümlülüğünden de söz edemeyiz.

* * *

Tüm bunlar bizi, daha önce farklı bağlamlarda üzerinde durmuş olduğumuz ve fakat antropomorfist ve ahlakîleştirilmiş bir ontolojinin zorluklarını bertaraf etmeksizin de çözülmesi son derece güç olan İlahi Öznellik meselesine götürmektedir. Çünkü İlahi Öznellik demek, “Öz’ün derecelendirilmesi” diye tanımlayabileceğimiz bir şeyden bahsetmek demektir.

İlahilik, her şeyden önce ve mutlak anlamda Kendisini “ister”; İlahiliğin “İstemesi” ile Varlığı birbirinden farklı şeyler değildir; burada “istemek” sözcüğünün herhangi bir dışsal anlamı haiz değildir; bu sözcük, sadece Mutlakın Sonsuzluğuna tekabül eder ki bu da onun, istenen şeyin mahiyetini, yani -*Maya* dâhilinde- İlke’nin yahut da Mutlak İyiliğinin -Socrates ya da Platon’un *Agathon* dediği şeyin- Açınmasının dinamik ve kozmogonik boyut veya fonksiyonunu ifade ettiği anlamına gelir.

İkinci ve göreceli olarak, yani bu Açınma düzeyinde, İlahi İrade’nin yalnızca tek bir gayesi söz konusudur: Var etmek veya daha açık bir ifadeyle, Sonsuzluğu mümkünliğe ya da göreceliğe, yani Varoluş’a dönüştürmek ve dolayısıyla da farklılaştırmak; bu, İlahi İrade’nin ikinci cihetini oluşturmaktadır.

Üçüncü ve son olarak, yani gelineen düzeyde veya bu bağlamda, İlahilik, bütünüyle İyilik olan kendi Tabiatını izhar etmek ister; bunun neticesinde müşahhas, tutarlı ve kurtarıcı Tanrı be-

kir; o yüzden, itaatçi zihniyetin -yalnızca ontolojik nedensellik açısından mümkün olmasına karşın- halifeliği kulluğa indirgeme çabasının gerçek İslam’la örtüşmediğini açıkça ifade edebiliriz.

şerî şartları belirler: Erdemi emreder, erdemsizliği yasaklar; iyiliği ödüllendirir, kötülüğü cezalandırır. Fakat Tanrı'nın iradesi geriye doğru, yani Kendi Kökü veya Özüne doğru genişleyemez; O, varoluşsal Açınmanın genel kozmik sonuçlarını kabul etmek "ister" ve "istemelidir", çünkü âlemde İyiliğin tezahür edebilmesi için, her şeyden önce âlemin kendisine ihtiyaç vardır. Bu tezahürün temel şartlarını önceleyen Açınma İradesi, ilahi Kaynak'tan uzaklaşmaya yol açar ve bu uzaklık ve bunun sonucunda ortaya çıkan farklılaşma, imkanların derecelenmesini de beraberinde getirir ve "kötülük" dediğiniz sınırlı ve geçici bir fenomenin meydana gelmesine neden olur.

Eğer İlahi İrade'nin görünürdeki çelişkilerini açıklamak istiyorsak, o zaman İlahi İrade'nin ve dolayısıyla da İlke'nin "Öznelliği"nin üç derecesini ortaya koyan yukarıdaki çözümlemeye müracaat etmemiz gerekir. Şimdi aynı öznellik veya iradenin, bir taraftan günahı istememesi, diğer taraftan da belirli bir günahın meydana gelmesine neden olmasını ya da aynı öznenin itaati emredip ve aynı zamanda da belirli bir itaatsizliği yaratmış olmasını kabul etmek saçma olur. Bu bağlamda, Tanrı'nın "istemesi" ile "izin vermesi" arasındaki Hıristiyanî bir ayırım (*distinguo*) son derece ilginçtir: Tanrı kötülüğe izin verir, çünkü ontolojik anlamda kötülüğün bütüncül bir iyiliğin kaçınılmaz bir gölgesi olduğunun ve son tahlilde tüm kötülüklerin iyiliğe döneceğinin farkındadır; Tanrı, kötülüğü, nihaî anlamda son derece küçük, geçici olmakla birlikte iyiliğin zorunlu bir parçası olarak yaratır. Tanrı'nın istediği her şeyin iyi olduğu ve hiçbir şeyin Tanrı'nın iradesinin dışında düşünülemeyeceği iddiasını ancak bu şekilde anlamlandırmak mümkündür.

* * *

Özetle, Tanrı'nın her şeyden önce Kendisini istediğini ve İradesinin Varlığıyla örtüştüğünü söyleyebiliriz; ikinci olarak Tanrı, tüm gerekliliklerinin yanı sıra Varoluşu ister ve bu isteğin nedeni de gizli hazine olan Tabiatını göstermektir; üçüncü olarak da Tanrı, Varoluş içerisinde İyiliği izhar etmek ister. O halde, İyili-

ğin de üç farklı derecesi söz konusudur: İlk İyilik, İlke'nin Kendisidir; ikinci İyilik, Varoluştur; üçüncü İyilik ise, Varoluş içindeki Mutlak İyiliğin yansımalarının tamamıdır. Ne var ki yansıma zıddını da, yani kötülük dediğimiz olumsuz ve yıkıcı muadilini de beraberinde getirir: Bu anlamdaki kötülük, varoluştaki bir kötülük değil de eksiklik anlamında bir kötülüktür; yine, kötülük olarak görülen şeyin akıl, güç, güzellik, duygu ve eylem yetileri gibi olumlu imkanları da aslında iyiliktir; dolayısıyla, varoluşsal olarak iyiliğin sirayet etmediği hiçbir kötülük söz konusu değildir ve âlemde yalnızca iyiliğin varolduğu, kötülüğün ise bakış açısından kaynaklandığı şeklindeki iddiaları da bu bağlamda değerlendirmek gerekir.

Yokluk doğrultusunda Gerçek'i yansıtması ve bundan dolayı da onu Öz'den uzaklaştırması hasebiyle Açınmanın, ontolojik olarak son derece yüksek bir düzeyde bir tür kötülüğü ihtiva ettiği söylenebilir; burada ayrıca ve öncelikli olarak, söz konusu yansımanın Açınmanın "iyiliğinin bir sonucu" olduğunu da belirtmek durumundayız; çünkü bu Açınma, Varoluşun ilkesi ve temel saiki, İlâhi Sıfatların varoluşsal tezahürü ve sonuç olarak, çevremizde ya da içimizde algıladığımız ya da algılayabildiğimiz tüm iyiliklerin toplamıdır. Kötülük dediğimiz şey, son tahlilde görecelik için ödenmiş bir bedeldir; görecelik ise, Yüce İlke'nin sonsuz oluşu ve sonsuzluğun da mümkünlüğü gerektirmesinden dolayı var olmak zorundadır. Nitekim *şahadet*, esasında "salt Gerçeklik olmaksızın hiçbir gerçekliğin varolamayacağına" kanaat getirmektir.

Eş'arîlerin kendilerini, Tanrı'nın bir olması gibi İradesinin de bir olduğu iddiasıyla sınırlamış olmalarına karşı, en azından İlâhi İrade'nin kutsal kiplerinin O'nun gerçek birliğini engellemediğinden dolayı herhangi bir şey söyleyecek değiliz. İlâhi İrade'nin iyiliği istemesi, varoluşsal Açınmayı isteyen ya da iyiliği Açınma olarak isteyen İlâhi İrade'nin bir uyarlanmasıdır; nitekim bu İrade, Öz'ün, yani Varlık-Ötesi'nin içsel İradesinin yansımasından başka bir şey değildir; "dışsal" İlâhi İrade ise, ontolojik olarak kendisini önceleyen kutsal kiplerden müteşekkildir;

diğer bir ifadeyle, İlâhî İrade'nin zorunlu olarak bir olması, farklı evrensel derecelere uyarlanması için onun dışsal olarak farklılaşmasını engelleyemez.

Kozmik *Maya* yahut da en geniş anlamıyla kötülük, son tahlilde Varlığın var olmaması düşünölemeyen imkanına tekabül eder. Külli İmkan, çelişik görünme pahasına bile olsa tanımı gereği kendi imkansızlığını da ihtiva etmek zorundadır; Sonsuzluk, sonsuz olmama pahasına olsa bile sonluluğu gerçekleştirmek zorundadır. Tezahür yoluyla imkanın “tükenmiş” olabileceğine karşılık, âlemde mutlak anlamda bir imkansızlığın bulunmadığını söyleyebiliriz, tıpkı bir siyahın beyaz ya da bir dairenin dörtgen olamayacağı gibi. Bu imkansızlıklar ancak göreceli bir şekilde varolabilir, tıpkı bir gri ya da dışbükeyin varolması yahut da, iki kere ikinin üç veya beş yapamayacağına karşın birimlerin çarpılması veya bölünmesiyle bunun mümkün olması gibi. Sonsuz sayıdaki bu tür paradoksal veya tutarsız fenomenlerin tamamı Külli İmkan bakımından açıklanabilir; diğer bir ifadeyle, bu tür fenomenler, imkansız olamadıkları için vardır.

Mümkünlüğün varlık nedeni, İyiliğin birleşme, derecelenme ve ayrışmanın bir arada bulunduğu görecelik şeklinde tezahür etmiş olmasıdır ki kötülüğün varlığını da bu bağlamda açıklamak gerekir; ama eğer İyilik bu göreceli düzeyde İlkeden uzaklaşmış ve ayrılmış olmasaydı, kötülüğün varolması imkansız olurdu. Neticice itibariyle, tüm imkanlarını ortaya koyabilmek için İyiliğin görecelik içinde sonsuz bir şekilde tezahür ettiği görölmektedir.

VE ^{SLAM}

SÖZLÜK

Agathon: Yunan felsefesinde (Platon) “İyiliğin en yüce Biçimi”; Daha sonra Cicero tarafından “*summum bonum*” şeklinde Latinize edilmiş ve ahlak felsefesinde “en yüksek iyi” anlamında sıkça kullanılmakta olan bir kavram.

Amidizm: Uzak Doğu Budizmi’nin bir kolu; ebedî ışık Budası *Amitabha* (Japon kültüründe *Amida*) kültüne dayalı bir dinî-felsefî okul (diğer adı Saf Toprak Budizmi). Özellikle inanca vurgu yapan bu okula göre, bir kimsenin başka birisinin (Amida) gücü olmaksızın kurtuluşa ermesi mümkün değildir.

Ananda: Buda Gautama’nın yeğeni ve Buda’nın “nirvana”ya ulaşmasından sonra toplanan ilk konsilde Budizm’in temel metinlerini bir araya getiren *Tripitaka*’yı oluşturan en önemli üç öğrencilerinden birisi.

Apokatastazis: Yunanca “yeniden bütünleşme”; özellikle patristik gelenekte sıkça işlenmiş ve fakat konsillerde (kurumsal Hıristiyanlık yanlıları tarafından) eleştirilmiş olan bu kavram, tüm insanlığın kurtuluşunu ifade eder.

Atma: Sanskritçe gerçek ve üstün “Ben”; *Atma*, değişmez ve ölümsüzdür.

Avatara: Sanskritçe “düşüş; iniş”; Hinduizm’de Tanrı’nın ilahi düzeyden kevnî düzeye iniş sırasında büründüğü görünüm(ler). Avataraların sayısı ve tanımı, Hindu öğreti-lerinde birbirinden farklılık arz eder.

Badarayana: bazen *Vyasa* ile karıştırılan bir Hint bilge; *Brahma Sutra*’nın yazarı ve Vedanta savunucusu.

Bhakti: Sanskritçe “sevgi, sadakat, ibadet”; Hinduizm’de temel yogalar’dan birisi (*bhakti-yoga*).

Brahma nirguna: her türlü niteliğin ötesindeki üstün gerçeklik.

Brahmana: Hinduizm’in kutsal yazıları (*şruti* yazılarının bir kısmı) ve *Vedalar*’ın ritüellerle ilgili kısımlarının şerhi. Günümüzde yirmi kadar *Brahmana* mevcuttur.

Celvet: Arapça “açığa çıkmak”; tasavvufta, müridin her türlü ilgiden arınarak ilahî nitelikler kazanmak suretiyle halvetten çıkıp insanlara karışması anlamında kullanılmaktadır.

Ciriki: Japonca “şahsi güç” (*ci* – ben, *riki* – güç); Japon Budizmi’nde bir insanın kendi gücüyle aydınlanması ve “nirvana”ya ulaşmasını ifade eden bir kavram.

Cnana: Sanskritçe “bilgi” veya “hikmet; Hint dinî felsefesinde Mutlak Hakikat’in müşahhas olmayan yönüyle birleşmeyi ifade eder ki bu anlamda bazen de “*atma-cnana*” (kendini bilme) kavramı kullanılır. Hinduizm’de temel yogalar’dan birisi (*cnana-yoga*).

Codo-mon: Japonca “saf toprak yolu”; Kuzey (*Mahayana*) Budizmi’nin iki önemli kolundan birisi (diğeri *Şodo-mon*); *Şinran*’ın üstadı Honen (1133-1212) tarafından tesis edilmiş ve ritüellerden ziyade imana vurgu yapmasının yanı sıra ritüelleri daha basit hale getirmiş olan bu okul, *Şinran*’dan sonra halk arasında da geniş bir şekilde yayılmıştır.

- Darşana:** Sanskritçe “görme”; Hindu inanisında dinî otoritele-
rin sahip olduğu “ilahi görüş”; aynı zamanda, Hindu-
izm’in ortodoks okullarına da *darşana* denilir.
- Dharma:** Sanskritçe “yasa; düzen”; Hint kökenli dinî ve felsefî
sistemlerde, genel olarak oluşun evrensel düzenini (var-
lık) ve insanın bu düzene uygun olarak yaşamasını (ah-
lak) sembolize eder. Çağdaş Hindistan’ın bayrağında da
Dharma’nın sembolü olan *dharma-çakra* (dharma çar-
kı) yer almaktadır.
- Dharma-kaya:** Sanskritçe “gerçekliğin cismi”; Buda’nın üç cisim
ya da tecellilerinden (*tri-kaya*) birisi (diğerleri *Sambho-
ga-kaya* (ilahi cisim) ya *Nurmana-kaya* (olgusal cisim)).
Buda’nın en üst tecellisi olan *Dharma-kaya*, yalnızca
aydınlanmış kimselerce kavranabilir.
- Diotelitizm:** Yunanca “iki irade”; İsa’nın ikili tabiatının yanı sı-
ra iki ayrı iradeye sahip olduğunu savunan bir görüş.
- Dvaita:** Sanskritçe “ikilik”; Madhva tarafından tesis edilmiş bir
Vedanta okulu. *Dvaita-vada* (ya da *-vedanta*) okulu,
Tanrı (*Vişnu*) ile canlıların (*civalar*) birbirinden farklı
ontolojik yapılara sahip olduğunu ve canlıların, Tanrı
tarafından yaratılmamış ise bile varlıklarını O’na borç-
lu olduklarını savunur.
- Ekümenizm:** Yunanca “yaşanan dünya”; genel anlamda evrensel
Hiristiyan birliği, çok daha yeni olan özel anlamda da
Hiristiyan mezhepleri arasındaki farklılıkların gideril-
mesi ve benzerliklerin ortaya çıkarılması yönünde bir
işbirliği çabası.
- Gnosis:** Yunanca “bilgi”; bu isim, bir taraftan Hiristiyanlığın ilk
dönemindeki (ilk üç yüzyıl) gizli akımların bilgi anla-
yışını ifade ederken, diğer taraftan da genel anlamda
tüm geleneklerde var olan dolaysız ya da hikmetin bir
bileşeni konumundaki bilgiyi sembolize eder.
- Halvet:** Arapça “yalnız kalma”; tasavvufta, günahattan korunmak
ve daha iyi ibadet edebilmek için her türlü ilgiden so-

yutlanarak (bazen ıssız ve ulaşılmaz yerlerde) yaşamak anlamına gelir.

İşvara: Sanskritçe “Rab; hükümdar”; Hinduizm’de, monoteist dinlerdeki Tanrı anlayışına yakın anlamda kullanılan bir Yüce Güç kavramı.

Karma: Sanskritçe “iş, fiil”; Doğu dinî düşüncelerinde beşerî faaliyetlerin açıklanmasında önemli bir yer tutan neden-sonuç ilişkisi. Hindu inanışında *karma*, kader anlayışından farklı olarak, nihai bir yazgı olmayıp Tanrının yeryüzündeki temsilcisi olan *gurular* tarafından değiştirilebilir.

Krişna: Hinduizm’de Vuşnu’nun en yüce *avatanı* (görünümü); aynı zamanda tarihsel bir şahsiyet olup *Bhagavat-Gita*’nın müellifi olduğuna inanılmaktadır.

Kşatriya: Sanskritçe “yönetici”; eski Hint toplumunda asker yöneticilerden oluşan (*brahmanalardan* sonra) ikinci katman (*varna*).

Liturji: Yunanca “kulluk; toplumsal faaliyet”; (Hiristiyanlarda Mass âyîni ya da Müslümanlardaki cemaat namazı gibi) belirli bir toplulukla birlikte icra edilen ritüeller.

Madhva: Madhvaçarya (1238-1317) olarak da bilinir; Hinduizm’in en önemli düşünürlerinden birisi ve *Dvaita* okulunun kurucusu.

Mahayana: Sanskritçe “büyük taşıt”; Budizm’in kuzey kolu (Uzak Doğu); Mahayana Budizmi’nin en önemli özelliği, tüm insanların aydınlanmasına aracılık eden *Bodhisattva* görüşüdür.

Marga: Sanskritçe “yol”; Hint kökenli dinlerde kurtuluş yolu. Hinduizm’de üç farklı yoldan söz edilmektedir: *Cnana-marga* (bilgi yolu), *karma-marga* (amel yolu) ve *bhakti-marga* (ibadet yolu).

Maya: Sanskritçe “bu değil”; Hinduizm ve Budizm’de bizi çevreleyen dünyanın, yani olguların birer yanılsama ol-

duğunu ifade eden kavram. Fakat olguların bir yanıl-sama olarak görülmesi, gerçek dışı değil, geçici olma-sından dolayıdır.

Monotelitizm: Yunanca “tek irade”; İsa’nın ikili tabiatına karşın tek iradeye sahip olduğunu savunan bir görüş.

Paramatma: Sanskritçe “Yüce, Üstün, Mutlak *Atma* (Ben); Hinduizm’de her türlü niteliğin ötesindeki mutlak ilahi öz.

Pnöma: Yunanca “ruh”.

Pontifex: Latince “ara bulucu; köprü”.

Şakti: Sanskritçe “güç”; Tanrı Şiva’nın eşi; geniş anlamda Tanrı’nın dişil yaratıcı gücü. Bu anlamda *şakti*, Tanrı’nın dişil (üretken) yönünü temsil ettiği gibi, insanın da dâhilî (manevî) gücünü sembolize eder.

Şakya-muni: Sanskritçe “*Şakyaların (Budaların) Piri*”; Buda Ga-utama’nın tarihsel kişiliği.

Şodo-mon: Kuzey (*Mahayana*) Budizmi’nin iki önemli kolun-dan birisi (diğeri *Codo-mon*); Zen Budizmi’nin erken evresi. *Codo-mon*’dan farklı olarak, kurtuluşun önem-li ölçüde ritüellere bağlı olduğunu savunan bir anlayış.

Şudra: Eski Hint toplumundaki dördüncü ya da sonuncu kat-man (*varna*). Diğer katmanlar *Brahmanlar* (din adam-ları), *Kşatriya* (yöneticiler) ve *Vaişya*’dır (tüccarlar, za-naatkârlar vs.). *Şudra*, ilk üç katmandan olanlara hiz-met ederler.

Şunyamurti: Sanskritçe “boşluğun, hiçliğin biçimi ya da teces-sümü”; Hint kökenli dinlerde, tüm belirli varlık veya benliklerin Buda’da yok olduğu ya da onda tecessüm ettiğini ifade eden kavram.

Tariki: Japonca “öteki güç” (*ta* – öteki, *riki* – güç); Japon Budiz-mi’nde, *ciriki*’den farklı olarak, insanın kendi gücü-yle aydınlanamayacağını ifade eden bir kavram. Bu an-lamda, insanın aydınlanması için ötekinin (başka bir yol göstericinin) gücüne ihtiyacı vardır.

Teofani: Yunanca “ilahi tecelli”.

Teürji: Yunanca “ilahi iş, sanat”.

Upaya: Sanskritçe “uygun araçlar”; Mahayana Budizmi’nde, bir insanı aydınlanmaya götüren en uygun araç ya da yöntemler.

Veda: genellikle çoğul olarak (Vedalar) kullanılır; Hinduizm’in en eski Sanskritçe metinleri; kutsal bilgiler aracılığıyla insanlara ilham edildiğine inanılan dört ana Veda vardır: *Rig-Veda*, *Yacur-Veda*, *Sama-Veda* ve *Atharva-Veda*. Hinduizm, bazen “Veda geleneği” olarak da adlandırılmaktadır.

Vedanta: Sanskritçe “Vedalar’ın sonu, nihaî anlamı”; Hinduizm’deki altı Ortodoks ekolden (*darşana*) birisi. Vedanta’nın temel gayesi, insanın kendi aslı varoluşunu ve Mutlak Hakikat’in tabiatını anlamak ve yorumlamaktır. Vedanta, belirli bir metne dayanmamakla birlikte, daha ziyade Vedalar’ın bir yorumu olan Upanişadlar’ı esas almaktadır. Şankara, Ramanuca ve Madhva bu ekolün ünlü isimlerinden sayılmaktadır.

Yin-Yang: Çince “gece” ve “gündüz”; geleneksel Çin felsefe ve biliminde eşyanın çalışma ilkelerini ve maddi âleme ilişkin her türlü ikiliği ifade eder.

Zen: Mahayana Budizmi’nin Japonca adıdır (Çincece Çan olarak telaffuz edilir). Amidizm’den farklı olarak daha ziyade ritüellere önem veren bir okul. Zen/Çan Budizmi, Amidizm (Saf Toprak Budizmi) ve Nichiren (Niti-ren okunur) Budizmi’nin yanı sıra Mahayana Budizmi’nin üç önemli kolundan birisini oluşturmaktadır. İçeride dönük meditasyon ve ritüeller disiplininin dola-yı -ve belirli ölçüde Suzuki’nin katkılarıyla- Batı’da asıl anlamından uzaklaştırılarak popüler bir kültür aracına dönüştürülmüştür.

İNDEKS

A

Abu Hanife 204
 Adem, Hz. 27, 53, 154
 Agathon 246, 251
 Ali, Hz. 93, 158, 159, 166, 173,
 175, 176, 177, 178, 179,
 180, 181, 182, 183, 184,
 185, 187, 188, 194
 Amida 33, 43, 86, 142, 251
 Amidizm 21, 38, 83, 84, 86,
 151, 251, 256
 Ananda 141, 251
 apokatastazis 230
 Aristo 33, 65, 103, 138
 Aryanizm 23, 123, 187
 ateizm 163
 Atma 104, 122, 141, 170, 195,
 211, 223, 226, 232, 252,
 255

Augustinus 27, 44

Avatara 65, 104, 119, 244, 252

B

Babil 186
 Badarayana 103, 252
 Bahailik 22
 Basra 173
 Benedict 10
 Bernard 29, 47, 91, 151
 bhakti 50, 110, 115, 116, 117,
 118, 119, 120, 121, 124,
 137, 138, 139, 161, 217,
 252, 254
 Bizans 24, 129
 Boehme 51, 53, 54
 Brahmana 252
 Brahma nirguna 123, 252

Buda 33, 85, 86, 101, 105, 119,
251, 253, 255

C

Calvin 31, 32, 35

celvet 135

Cemel Vakası 172

Charlemagne 128, 173

Cilî 224

ciriki 83, 255

cnana 115, 116, 121, 124, 139,
161, 217, 252

Codo 83, 142, 252, 255

Codo-mon 83, 252, 255

Ç

Çit 141

D

Dante 14, 26, 27, 34, 157

darşana 21, 253, 256

Davud, Hz. 95, 121, 126

deizm 163

De Labadie 32

Dharma-kaya 85, 253

Dımeşkî, Yahya 92

diotelitizm 131

dvaita-vada 217, 253

E

Ebu Bekir, Hz. 158, 159, 175,
176, 177, 181, 184, 185

Ekümenizm 253

Emevîler 173, 175, 184

enkarnasyon 124, 187

Ensar 173

Eş'arilik 38, 43, 209, 214, 225,
227

Evanjelizm 21, 23, 27, 28, 32,
33, 34, 35, 40, 49, 50,
53, 54

Evkarist âyini 10, 35

Eyyubi, Selahaddin 174

F

Farabî 201

Fatime, Hz. 175, 176, 177, 179,
180, 181, 182

Fedek 181

fitrat 79, 118, 134, 143, 152,
166, 170, 186

Francesco 69-73, 93, 106

G

Gautama 85, 251, 255

Gazzalî 106, 200, 201, 203, 204,
213, 220, 221, 238, 244

Germen 14, 65

Geylanî, Abdülkadir 106

gnosis 50, 53, 55, 73, 79, 99,
121, 122, 123, 124, 125,
161, 169, 170, 189, 217,
238

Gregorius 29, 31, 59

H

halvet 135

Hanbelîlik 227

Harun, Hz. 154

Hasan el-Basrî 107, 183, 184

Haşimîler 173

Hatice, Hz. 158
 Helenizm 59, 64, 139
 Hemedânî, Seyyid Ali 93
 Hermetizm 54
 Hristiyanlık 14, 16, 21, 25, 28,
 29, 32, 36, 37, 38, 39,
 51, 57, 62, 77, 78, 80,
 82, 90, 91, 93, 95, 97,
 98, 99, 102, 103, 104,
 106, 107, 111, 112, 114,
 115, 117, 118, 120, 121,
 124, 125, 129, 130, 133,
 134, 135, 138, 142, 150,
 151, 152, 161, 165, 166,
 167, 168, 170, 171, 174,
 199, 223, 226, 227, 251
 hikmet 23, 71, 90, 186, 188,
 202, 206, 244, 252
 Hinduizm 21, 51, 118, 119,
 124, 170, 185, 238, 252,
 253, 254, 255, 256
 Honen 84, 252
 Honorius 57, 61, 65, 131

I

Irenaeus 18, 162

İ

İbn Arabî 80, 87, 105, 106, 136,
 150, 196, 200, 204, 222,
 224, 235, 244
 İbn Hanbel 195, 197, 204, 214
 İbn Sina 201, 213
 İbn Sîrîn 184
 İbrahim, bin Edhem 93
 İbrahim, Hz. 92, 99, 100, 124,
 126, 153, 154, 159

İdris, Hz. 81, 95, 154
 İmamet 180, 187, 188
 İncil 22, 25, 26, 27, 28, 31, 52,
 63, 94, 104, 121, 168,
 181
 İnsan-ı Kâmil 134
 İsa, Hz. 9, 23, 24, 27, 29, 30, 60,
 81, 95, 96, 97, 100, 102,
 103, 104, 106, 115, 121,
 122, 125, 127, 130, 141,
 142, 143, 151, 152, 153,
 154, 155, 159, 164, 165,
 188, 190, 253, 255
 İslam 11, 22, 23, 25, 29, 32, 35,
 38, 52, 60, 61, 77, 78,
 79, 80, 82, 86, 90, 91,
 92, 93, 94, 95, 96, 97,
 98, 99, 100, 101, 102,
 103, 104, 105, 106, 107,
 110, 111, 112, 114, 115,
 116, 117, 119, 120, 121,
 124, 126, 128, 130, 132,
 133, 134, 135, 136, 141,
 142, 143, 150, 151, 152,
 153, 154, 155, 156, 157,
 158, 159, 160, 161, 162,
 164, 165, 166, 167, 168,
 169, 170, 171, 172, 173,
 174, 175, 176, 177, 178,
 180, 181, 182, 185, 186,
 187, 189, 191, 193, 194,
 199, 204, 206, 210, 214,
 219, 220, 222, 226, 227,
 240, 245, 246
 İsmail, Hz. 126, 178
 İsraîl 97, 100, 107, 120, 143,
 165
 İşvara 123, 222, 254

K

- Kadyanilik 22
 karma 115, 116, 203, 204, 254
 Katoliklik 17, 21, 25, 28, 32, 35,
 49, 50, 53, 65, 130, 219
 kefarete 117, 122, 133, 141, 142,
 152
 Kelabazî 223
 Kerbela 176
 Keşmir 93
 Kitab-ı Mukaddes 27, 31, 33,
 34, 127, 162, 178
 Krişna 55, 183, 254
 Krişnacılık 115, 119, 151
 Kşatriya 254, 255
 Kudüs 174
 Kufe 173, 184, 186
 Kuran 11, 35, 51, 60, 79, 80, 85,
 96, 105, 111, 114, 119,
 133, 134, 136, 151, 152,
 154, 155, 157, 163, 164,
 165, 169, 189, 193, 194,
 195, 199, 201, 203, 204,
 205, 206, 221, 224, 227,
 235, 243, 244, 246
 Kureyşîler 173
 Kutsal Kongregasyon 10
 Kutsal Ruh 10, 24, 38, 54, 96,
 125, 138, 141, 143

L

- Lalla Yogişvari 93
 Latin 15, 28, 30, 65, 102, 129,
 173
 liturji 10, 11, 18, 106
 Logos 85, 100, 122, 123, 124,
 142, 155, 156, 157, 159,

161, 179, 187, 188, 223,
 239

Louis 71, 93

lusiferyanizm 65

Luther 10, 21, 24, 26, 27, 28,
 30, 31, 32, 33, 34, 35,
 36, 38, 39, 40, 41, 42,
 43, 44, 47, 48, 49, 51,
 52, 54, 55

M

Madhva 217, 253, 254, 256

Magna Carta 119

Mahayana 11, 86, 105, 142,
 235, 252, 254, 255, 256

Malikî 227

marga 115, 117, 118, 254

Martha 135

Mass âyîni 10, 35, 36, 254

Maya 44, 54, 67, 104, 127, 141,
 170, 182, 195, 201, 211,
 215, 216, 217, 222, 223,
 224, 226, 236, 238, 240,
 245, 246, 249, 254

Mehdi 188

Meryem 23, 34, 60, 69, 70, 95,
 96, 102, 122, 125, 132,
 135, 141, 142, 143, 151,
 154, 181

Mesih 23, 30, 34, 35, 36, 37, 38,
 39, 40, 42, 48, 51, 57,
 58, 59, 60, 61, 64, 65,
 66, 77, 78, 79, 80, 93,
 94, 97, 100, 101, 102,
 103, 109, 110, 111, 113,
 115, 119, 120, 121, 122,
 123, 124, 125, 126, 128,
 131, 132, 133, 134, 135,

136, 141, 142, 150, 151,
152, 154, 157, 158, 159,
161, 164, 166, 167, 170,
178, 185, 190
mesihcilik 101, 119, 127
Mısır 93
Mısri, Zünun 106
mistisizm 22
modernizm 32, 123
Monofizitizm 58, 131
monotelizm 131
Mormonculuk 22
Muaviye 184, 186
Muhammed, Hz. 79, 80, 87, 91,
100, 116, 126, 151, 153,
155, 156, 157, 159, 164,
165, 166, 182, 183, 184
Musa, Hz. 9, 81, 100, 109, 110,
154, 165, 176, 244
Mutezile 214, 239, 240

N

Nehrevan 184
Nesturilik 23
Nichiren 21, 33, 256
Niffarî 106
nübüvvet 142, 188, 213

O

Ortodoksluk 21, 49, 58
Osman, Hz. 158, 175, 176, 185

Ö

Ömer, Hz. 158, 174, 175, 176,
184
Ömer ibn Abdülaziz 180

P

Palamas 93
Paramatma 64, 67, 123, 222,
223, 255
Pavlus 12, 27, 51, 71, 118, 128,
132, 158, 175
Petrus 24, 158
Philo 107
Pnöma 96, 255
pontifex 164, 166
pozitivizm 217
prapatti 50
Protestanlık 9, 21, 28, 31, 129

R

Rabbinizm 9
Rabia Adeviyye 106, 178
Rahipler Seremonisi 10
Ramakrişna 30
Ramanuca 63, 64, 217, 256
raşidi halife 179
Reformasyon 24, 26, 30, 32, 49
religio perennis 134
Richard, Aslan Yürekli 174
Roma 10, 14, 22, 24, 25, 26, 27,
29, 32, 101, 112, 128,
129, 166
Rönesans 17, 25, 26, 28, 31, 65,
102, 128, 129, 157, 209
Rumî 91, 106

S

Safevîler 185
Sami 25, 101, 212, 228, 229
Sasani 176
Savonarola 26, 27, 157

Silesius 55
 Sina Dağı 124, 176
 sophia perennis 23
 Sri Çaitanya 55
 Sufizm 105, 106, 107, 147, 152,
 169, 184, 187, 194, 204,
 205, 238, 240
 Süleyman, Hz. 121
 Sünnet 79, 133, 135, 155, 183,
 189
 Sünnîlik 175, 180, 189, 191, 210

Ş

şakti 122, 255
 Şakya-Muni 85, 86
 Şazilî, Ebu'l-Hasan 106
 Şiilik 22
 Şinran 43, 44, 84, 86, 252
 Şodo-mon 83, 252, 255
 şudra 38, 64
 Şunyamurti 62, 255

T

Taoizm 83, 99
 tariki 83, 84, 142
 teofani 82
 Tersteegen 32, 33, 55
 Teslis 64, 77, 78, 96, 99, 104,
 120, 123, 125, 136, 137,
 230
 Teürji 256
 Tevrat 11, 107, 114, 178, 185
 Thomas Aquinas 94, 212

Toledo 174
 Türkiye 93

U

Upanişad(lar) 113
 upaya 61, 62, 64, 65, 80, 82, 83,
 100, 102, 103, 118, 119,
 120, 126, 127, 138, 139,
 163, 164, 216, 217

V

Veda 33, 256
 Vedanta 63, 103, 185, 240, 252,
 253, 256
 velayet 187, 188
 Vişnuizm 50, 64, 121, 217

Y

Yahudilik 52, 97, 99, 100, 107,
 111, 112, 115, 117, 118,
 150
 Yahya, Hz. 92, 154, 190
 Yakub, Hz. 97
 Yehova 243
 Yin Yang 83
 Yusuf, Hz. 127, 143, 154, 178

Z

Zen 83, 84, 86, 142, 151, 255,
 256
 Zwingli 35, 36

Bu kitapta Hristiyanlığın bazı temel biçimlerini, Hinduizm veya Budizm'de olduğu kadar İslam'da da bulunan ve çeşitli dinler arasındaki köprü olan yönlerini tartışan Schuon, bu iki dinin derin doğasını, yüzeydeki benzerliklerini ve teolojik uyumsuzluğunu ve özellikle ahlaki farklılıklar alanında açıkça görülen çelişkilerini metafizik ilkelerden yola çıkarak inceliyor.

"Dinlerde aşkın birlik" tezini savunan Gelenekselci Ekol'e göre "hakkat" birdir/tektir; aynı kaynaktan sudur eder. Schoun bu metinde, bütün kutsal inançların aynı kökten gelip aynı özü içerdikleri ama farklı formlarda/biçimlerde tezahür ettiklerini Hristiyanlık ve İslam üzerinden ortaya koymaktadır.



insan

HIRİSTİYANLIK VE İSLAM

FRITHJOF SCHUON

ÇEV: NEBİ MEHDİYEV

KİTAP NO	DİZİ ADI	DİZİ NO	BASKI
696	SCHUON KİTAPLIĞI	7	1

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

₺ 24

ISBN 978-975-574-867-2



9 789755 748672