

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>

İslâm'ın metafizik boyutları

FRITHJOF SCHUON



FRITHJOF SCHUON (İsa Nureddin), René Gu  non ve A. Coomarasvamy ile beraber "Tradition" ekolünün     büyük yorumcusundan biri. 1907 yılında İsviçre'nin Basel   hrinde Alman bir ailenin çocuğu olarak dünya-ya geldi. İlk    renimini Almanca gördü. Fakat babası ölünce Mulhouse'a göç ettikleri için bundan sonraki eğitimini Fransızca sürdürdü. Çocukluk yıllarından beri sanata ve Doğu    retilerine karşı bir merakı vardı. Paris'e gelince Arapça    renmeye başladı. 1932 yılında Cezayir'e gitti. Bu ilk yurtdi  ı seyahatinde ilk defa İslâm ile temasa ge  ciyordu. Orada   eyh Ahmed el-Alevi ile görüşü. Daha sonra uzunca bir süredir yazı  makta olduğu Ren   Gu  non'u ziyaret için Mısır'a gitti. Ertesi yıl, 1939'da Hindistan'a giderken yine Mısır'a uğradı. Hindistan'a varışından birkaç ay sonra İkinci Dünya Savaşı patlak verdi. Fransız ordusuna katılmak üzere, Fransa'ya geri dönmek mecburiyetinde kaldı. Savaşa katıldı ve Almanlara esir d     . Daha sonra İsviçre'ye ka  tı ve oraya yerleşti. 1949 yılında Alman asıllı bir İsviçre'liyle evlendi. Eserlerini burada kaleme aldı. Sık sık öteki ülkeleri gezmeye gitti. Bu arada 1968 yılında Türkiye'ye de geldi. 1959 ve daha sonra 1963 yılında olmak üzere Amerikan yerlilerini ziyaret maksadıyla Amerika'ya gitti. Eşiyle beraber Sioux ve Crow kabilelerine kabul edildiler. Aynı zamanda iyi bir ressam olan Frithjof Schuon yerlilerin tabii g  z  lliklerini çizmiş ve onların ruhsal geleneklerini yorumlamıştır. (Yazarın hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi, elinizdeki kitabın "Frithjof Schuon'un Hayatı ve Eserleri" bölümünde verilmiştir.)



İZ YAYINCILIK: 140

Düşünce dizisi: 26

İstanbul, 1996

İslâm'ın Metafizik Boyutları, Dimensions of Islam, L'Oeil du Coeur, Forme et Substance dans les Religions, Logique et Transcendance ve Perspectives Spirituelles et Faits Humains adlı kitaplardan seçilen bölümlerin çevirisidir.

ISBN 975-355-138-X

dizgi, i  d  zen:

  z Yayıncılık

kapak:

  zReklam

baskı, kapak baskısı, cilt:

Eramat, 506 71 25

FRITHJOF SCHUON

İslâm'ın Metafizik Boyutları

Türkçesi:
Mahmut Kanık

İZ YAYINCILIK

Uyükdere cad. raşit rıza sk. 10/5
80310 mecidiyeköy-istanbul
tel: (0212) 211 26 22 - 211 32 88
faks: 211 30 11

İÇİNDEKİLER

Çevirenin Önsözü	7
Frithjof Schuon'un Hayatı ve Eserleri	9
İman, İslâm, İhsan	35
Tefekkürü Dair	53
Bilgiye Dair	63
Nur	75
Kur'an'daki İlâhî İsimler Öğretisine Göre Evren'in Boyutları: "Zaman-Mekân" Çizgisi	101
Hz. Muhammed Olgusu Üzerine Toplu Bakışlar	123
Beş İlâhî Mertebe (Hazerât-ı Hamse)	143
Allah Aşkının Aynı Zamanda Dünyevî Varlıkların Aşkıyla Çakışması	167
Kul ve Tevhid	179
Düşünce ve Uygarlık	189

Çevirenin Önsözü.

Elinizdeki eser Frithjof Schuon'dan çevirdiğimiz ikinci kitap oluyor. Birincisi, *İslâm'ı Anlamak* (İklim Yay. İstanbul, 1988) adını taşıyordu. Yazar o kitabında, İslâm'ın temel ilkelerini dört bölüm halinde sunmuştu: İslâm'ın yapısı ve perspektifi; Kur'an'ın öğretisi ve işlevi; Hz. Peygamber'in işlevi ve Tasavvuf.

Bu ikinci kitabı, *Dimensions of Islam* adlı İngilizce çeviriden yola çıkarak hazırlamış bulunuyoruz. İngilizce çevirideki bölümlerin çoğunu almakla birlikte, orada olmayan başka bölümler de ekledik çevirimize. Böylece yazarın Kalb Gözü (*L'Oeil du Coeur*); Dinlerde Şekil ve Öz (*Forme et Substance dans les Religions*); Mantık ve Aşkınlık (*Logique et Transcendance*); Manevî Perspektifler ve Beşerî Olgular (*Perspectives Spirituelles et Faits Humains*) adlı eserlerinden seçtiğimiz bölümlerden oluştu bu kitap.

Bu kitapta yazar, Kur'an'da, Hz. Peygamber'in hadislerinde ve çeşitli sufilerin eserlerinde bir araya getirilmiş olan, İslâm'ın daha az bilinen, fakat bununla birlikte İslâm metafiziğinin evrensel görünümelerini teşkil eden konuları ele almaktadır.

Konu metafizik olunca, bu kitapta yer alan bölümleri de metafiziğin koşulları içinde değerlendirmek gerekmektedir. Özellikle, Bilgiye Dair, Nur, Hazerât-ı Hamse, Kalb

Gözü bölümlerini bu bağlamda düşünmek yerinde olacaktır. İslâm öğretisinin, az bilinen ve modern çağın kavramakta zorlandığı konulardır bunlar.

Çeviriye geçmeden önce, yazarın hayatı ve eserleri hakkında bir bilgi sunuyoruz. Böylece yazarın bu kitapta ele aldığı konuların daha iyi anlaşılacağı umudunu taşıyoruz. “Metafiziksel bilgi, kalbin içindeki ilâhî bir tohum gibidir.” Bu tohumun yeşermesine, dallanıp budaklanıp yapraklanmasına, sonra da tomurcukların meyveye durmasına, bu çevirimizin katkıda bulunması, en samimi dileğimizezdır.

Çalışmak bizden, başarı Allah’tandır.

Mahmut Kanık

İslâm'ın Metafizik Boyutları çevirimizle Schuon'un daha geniş bir çerçevede tanınması, bilinmesi ve üzerinde düşünülmesi umulur. Bu bağlamda, daha önce René Gu   on için yaptığımız gibi bir çalışmayı, yazarın hayatı ve eserleri hakkında toplu bir bilgiyi sunmayı düşündük. Aşağıda Frithjof Schuon'un hayatıyla ilgili S.H.Nasr'ın iki makalesini sunuyoruz. Ardından, inceleme imkânı bulduğumuz bazı eserlerini okuyucularımıza tanıtıyoruz. S.H.Nasr, *The Essential Writings of Frithjof Schuon* adlı eserde yazarın hayatı hakkında şu bilgilere yer vermektedir.

FRITHJOF SCHUON (Doğumu: 1907)

Frithjof Schuon bugün geleneksel öğretilerin ya da ebedî ve evrensel felsefe (*Philosophia perennis et universalis*) diye adlandırılan şeyin en önde gelen temsilcisidir. Aslı Fransızca yazılmış olan eserlerinin çoğu belli b  şlı Avrupa dillerine çevrilmiştir. Aynı zamanda belli b  şlı İslâm dillerine,   rneğin Arapça'ya, Farsça'ya, Malezyaca'ya, Urduca'ya (ve tabiî Türkçe'ye de)   evrilmiştir. Bu arada, onun kitaplarından biri Hindistan'da asıl diliyle yayınlanmıştır. Onun düşüncesi sadece Atlantik'in iki yakasında biliniyor değil; fakat aynı zamanda Malezya'dan Fas'a, Güney Afrika'dan Brezilya'ya kadar, (Avrupa ve Kuzey Amerika'yı s  y  emeye gerek yok) b  t  n dünya-da bilinmektedir. Ancak bu çok önemli manevi mürşidin ve metafizik  inin hayatı çok az bilinmektedir. Kendisi toplumun gözünden uzak durmayı tercih etmiştir; oysa ki yarım asırdan daha fazla bir süredir ebedî hikmeti ya da *sophia perennis*'i görülmemiş bir tarzda açıklamaktadır. Bu ebedî hikmet, her sahih dinin kalbinde yatmaktadır. İnsanoğlu, yüzyıllardır bu hikmetle yaşamakta ve onunla ölmektedir. Ayrıca binlerce yıllık insanlık varoluşu onunla devam etmektedir.

Onun eserleri yıllar ilerledikçe daha büyük ve daha çok bir kabul alanı bulurken, Schuon şahıs olarak daima toplumun gözünden uzak durdu ve kendi yalnız köşesinde kaldı.

Kendisi hakkında hiçbir şey yazmamayı tercih etti. Kendisinin iletmiş olduğu mesaja ilgi duyan kimseleri daima, kitaplar ve makaleler şeklinde ortaya koyduğu yetkin ürünlere gönderdi. Demek oluyor ki, onun hayranları tarafından ortaya konulan bu deneme yazılar toplamında sekseninci doğum günü kutlanan bu bilge zatın ayrıntılı bir yaşam öyküsünü vermek o kadar kolay değildir.

Frithjof Schuon, 1907 yılında İsviçre'nin Basel şehrinde bir Alman aile içinde dünyaya geldi ve bir sanat ortamında büyüdü, çünkü babası bir müzisyendi. Müziğe ilaveli olarak, öteki sanat şekilleri, özellikle edebiyat, bu ev halkı içinde icra ediliyordu. İşte, hayatının tam bu dönemindedir ki metafiziğin ve mukayeseli dinlerin müstakbel üstadı, sadece Avrupa edebiyatıyla değil, fakat o zamanda çeviri olarak ulaşılabilen Doğu edebiyatıyla da tanışıklık sağladı.

Frithjof Schuon'un ilk yılları Basel'de geçti. İlk tahsilini burada tamamladı. Ancak babasının ölümünden sonradır ki Alsace'lı olan annesi aileyi Mulhouse kentine taşıdı. Alsace daha sonraki bir dönemde Fransa'ya ait olunca, Schuon da Fransız vatandaşı oldu. Böylece Almanca'yı olduğu kadar Fransızca'yı da ustalıkla kullanabilir bir hale geldi. İşte, bu nedenledir ki, onun anadili Almanca idi ve ilk kitabı *İlk Algılayışa Yönelten Düşünce* (Leitgedanken zur Urbesinnung) ve iki ciltlik şiir kitabı olan *Gündüz ve Gece Kitabı* (Tage-und Naechtebuch) ve *Sulâmit, Adına İlahî Şarkılar Yazılan Sevgili* (Sulamith) Almanca yayınlandı. Schuon daha sonra yazdığı bütün kitaplarını Fransızca yazmıştır. Onun edebî ürünü, gerçekten, hem Almanca hem de Latince yazan hemşehrisi Üstad Eckhart'ı anımsatmaktadır. İnsan Schuon'un yazı ve düşünce tarzında Alman dilinin metafiziksel niteliği ile Fransızca'da fevkalâde iyi bir şekilde yansıyan Latince'nin duruluğu arasında evlilik gibi bir birleşme görebilir. Gerçekten de Fransızca, Avrupa uygarlığındaki Latin mirasının çok önemli bir taşıyıcısıdır.

Schuon, daha çok genç yaşta iken Alman felsefesinin baş-

lıca eserlerini okumuş ve anlamış, görülmemiş derecede vak-
tinden önce yetişmiş bir öğrenciydi. Üstelik genç yaşta Batı
felsefesinin klasik eserleriyle, özellikle Platon'un diyalogla-
rıyla, ayrıca *Bagavat-Gita* ve *Upaşişadlar* gibi Doğunun bazı
metafizik ve maneviyat klasikleriyle tanışmış oldu. Yine bu
genç yaştadır ki Schuon, René Guènon'un eserlerini keşfet-
miştir. Daha sonraki hayatında Guènon'la karşılaşmış ve
onun ortaya koyduğu geleneksel bilgiyi yorumlamayı devam
ettirmiştir ve benzeri görülmemiş bir ölçüde genişletip yay-
mıştır. Bu kaynaklardan öğrendiği şeylere tamamen karşıt
olarak, hem mahiyet hem de tarz itibariyle gelenek karşıtı
olan, okuldaki katı ve ruhsuz eğitim ve öğretim programının
Schuon'a vereceği fazla hiçbir şey yoktu. Bu yüzden Schuon,
onaltı yaşında okulu bıraktı ve kendini bir tekstil ressamı ola-
rak yetiştirmeye başladı. Çocukluğundan beri çok sevdiği, fa-
kat o ana kadar henüz hiçbir deneyimi olmadığı sanata dön-
dü. Düşünce faaliyetiyle paralel bir şekilde yıllarca sürüp gi-
den bu faaliyeti onun sanat hayatının başlangıcını belirliyor-
du. Çünkü Schuon, bir metafizikçi olduğu kadar dikkate de-
ğer bir ressam ve bir şairdir.

Tekstil ressamı olarak sürdürdüğü bu kısa faaliyet döne-
minden sonra, Schuon Fransız ordusuna katıldı. Birbuçuk yıl
kadar bir süre askerlik yaptı. Askerlik hizmetini bitirince,
Paris'e yerleşti. Burada yine tekstil ressamı olarak işini de-
vam ettirdi. Aynı zamanda da Paris camiinde Arapça öğren-
meye başladı. Artık İslâm ve aynı zamanda her zaman sevdi-
ği Batılı olmayan sanat şekilleri hakkında ilk elden tecrübe
kazanabilecek durumdaydı. Daha sonraki hayatında bunlar
hakkında oldukça parlak sayfalar yazacaktır. Paris'in zengin
müzeleri, her zaman derin bir şekilde hayran kaldığı, Japon-
ya'nınki de dahil olmak üzere, geleneksel sanatın çeşitli şekil-
lerini tanıma imkânını ona sağladı.

Ayrıca Paris ona, 1932'de böyle bir dünyaya ilk seyahati-
ne çıkmadan önce, çeşitli geleneksel dünyaların düşünceleri-
yle, entellektüel yönleriyle çok yakından ilgilenme imkânını da

sundu. O yıl, Cezayir'i ziyaret etti. O zamanlar Fas gibi Cezayir de geleneksel hayatın bir kanıtıydı, canlı bir örneği idi. Burada Schuon, İslâm dünyasıyla doğrudan ilk karşılaşma tecrübesini yaşadı ve İslâm geleneği hakkında, bizzat İslâm'ın içinden, gerekli bilgileri edinebildi. Bu bilgi, sadece İslâm sanatı ve düşüncesini kapsamakla kalmıyordu; aynı zamanda İslâm geleneğinin özellikle iç boyutunu ya da tasavvuf boyutunu da kapsıyordu. Daha sonraları, Schuon İslâm'ın bu iç boyutuna ait hakikatleri öylesine parlak bir üslupla Batıya takdim edecektir. Burada da sûfilğin yaşayan bazı önemli temsilcileriyle karşılaşabildi. Örneğin, bu çağda sûfilğin en önde gelen simalarından biri olan Şeyh Ahmed el-Alevî'yi tanıdı. Schuon'un yazdığı en güzel Almanca şiirlerden bazıları bu yolculukta edinmiş olduğu derin izlenimleri yansıtır. Bu yolculuk sadece fiziksel bir yolculuk değildi, fakat aynı zamanda manevî bir yolculuktu.

Schuon, Avrupa'ya tekrar döndü. Artık bundan böyle onun ruhanî/manevî ve entellektüel gücü ilk denemelerinde kendini göstermeye başlamıştı. 1935 yılında tekrar Kuzey Afrika'ya gitti. Bu kez sadece Cezayir'i değil, aynı zamanda Fas'ı da ziyaret etti. 1938'de üçüncü kez Kuzey Afrika'yı ziyaret etmek durumunda kaldı. Bu vesileyle Mısır'a uğradı. Orada René Guènon'la karşılaştı. Bundan sonra René Guènon'la yıllarca mektuplaştı. Bir yıl sonra, Schuon Hindistan'ı ziyaret etmeye karar verdi. Hindistan'ın bilgelik gelenekleri tâ çocukluğundan beri onun dikkatini çekiyordu. Bu yolculuğunda da Mısır'da bir kez daha bir süre kaldı. Bu esnada René Guènon'u ziyarete devam etti. Sonra, Hindistan'a doğru yolculuğuna devam etti. Bununla birlikte Hindistan'da fazla kalamadı, çünkü İkinci Dünya Savaşı patlak vermişti. Sonuçta Fransız ordusuna katılmak üzere Fransa'ya dönmek zorunda kaldı. Savaşa katıldı ve Almanlar tarafından yakalanıp esir edildi ve tutuklandı. Bir süre Almanlar Alsace'li esirleri Alman ordusuna sokmaya karar verdiler. Kısa zaman sonra Alman tarafında cepheye gideceğini düşündüğünden, Schuon kaçtı

ve sonunda İsviçre'ye varmayı başardı. Sonuç olarak İsviçre'ye yerleşti, daha sonra da İsviçre vatandaşı oldu.

Schuon'un daha sonraki kırk yıllık hayatı İsviçre'de, çoğunlukla Lozan'da geçecektir. Burada 1949'da Fransız eğitimi almış bir Alman İsviçre'li hanımla evlendi. O da metafiziğe ve dine derin bir ilgi duyuyordu ve tıpkı kendisi gibi o da bir ressamdı. Birlikte zaman zaman Alpler'de henüz bozulmamış bölgelere seyahat ettiler. Oralarda Schuon, bakir tabiatın büyüklüğünü ve güzelliğini hayatının önceki döneminden çok daha fazla bir şekilde tecrübe ve temaşa etti. Üstelik 1968'de Türkiye'ye geldiler ve Efes'deki Meryem Ana'nın evini ziyaret ettiler.

Schuon, başlıca kitaplarını Lozan'da yazmıştır. İlk kitabı *De L'unité Transcendante des Religions* (Dinlerin Aşkın Birliği) Fransızca'dır. Bu kitap, çok geçmeden onu, seçkin bir metafizikçi ve ileriye gören, ayrıca geleneksel öğretileri manevi olarak en etkili bir şekilde ortaya koyan biri olarak tanıttı. Schuon her ne kadar kamuoyunun gözünden uzak durmaya çalıştıysa da, bâtinî hayata ve ebedî bilgelige yönelen kimselerce büyük ölçüde tanındı. Hem Doğudan hem de Batıdan pek çok seçkin entellektüel kimse, Cenevre Gölü'ne nazır olan evinde onun ziyaretine gelmiştir. Bu arada Schuon dünyanın çeşitli bölgelerinden hem maneviyat büyükleri mürşidlerle hem de müridlerle yoğun bir mektuplaşma ilişkisini sürdürmüştür.

Schuon, Kuzey Amerika yerlileri, özellikle Vadiler'de (Plains) oturan yerliler için daima büyük bir sevgi beslemiştir, âdeta onlarda ilk fitrî (*primordial*) Geleneğin asaletini ve yüceliğini görmüştür. 1959'da kendisi ve hanımı Bayan Schuon ilk olarak Amerika'ya giderek, Güney Dakota ve Montana'daki Sioux ve Crow yerlilerini ziyaret ettiler. Bunu 1963'de ikinci bir ziyaret izledi. Schuon ve eşi Sioux kabilesinin birer üyesi olarak kabul edildiler ve her türlü trajedilere maruz kalmalarına rağmen bugün hâlâ Kuzey Amerika yerlileri arasında yaşamlarını sürdüren bazı önemli geleneksel otoritelerle te-

mas kurdular. Schuon'un geleneksel Amerika yerlilerinin dünyasına duyduğu özel sevgi, sadece onların metafiziksel ve kozmolojik öğretimlerinin keşfine nüfuz etmesinde değil, fakat aynı zamanda eşsiz bir güzelliğe sahip olan resimlerinde de tezahür etmiştir. Resimlerinin çoğu Amerika yerlilerinin konularına hasredilmiştir.

Amerika'ya yapılan bu ziyaretler Schuon'un hayatının son safhası için bir başlangıçtır, çünkü 1981'de kendisi ve eşi Bayan Schuon, Amerika'ya göç etmişlerdir ve şimdi buraya yerleşmiş durumdadırlar. Burada da Schuon hem entellektüel olarak hem de sanatçı olarak etkinliğini sürdürmektedir. Amerika'da ikâmet etmeye başladığından beri kaleminden birçok büyük eser çıkmıştır. Bu arada bir ressam olarak da yine faaliyetlerini sürdürmektedir. İşte, Schuon sekseninci doğum gününü de yine Amerika'da kutlamıştır. Bu vesileyle çok sayıdaki hayranları arasından bazıları, hem düşünce olarak hem de manevi olarak hayatlarını en derin bir seviyede etkilemiş olan bir zata karşı şükran borçlarını ödemek için, bu kitabı dolduran denemelere katkıda bulunmuşlardır.

Schuon'un, bu seçkin bilge kişinin, çağdaş ortamda bulunan en derin bilgeliği yorumlamaya başladığından beri yarım yüzyıldan fazla bir zaman geçmiştir. Onun göz kamaştırıcı ışığı, uzak ve yakın her yerde parlayan düşünce ve maneviyat sahnesini hâlâ aydınlatmaya devam etmektedir. Ruh âleminin ebedî ilkbaharından gelen bir "gençlik" kuvvetini ve dinçliğini tatmaya hâlâ devam ediyor. Allah'tan kendisine uzun ömür diliyoruz ve daha önce benzeri görülmemiş bir karanlık içinde kaybolmuş olan bir dünyanın yolu üzerine ışık saçmaya devam etmesini umut ediyoruz. Ne Batıya ne Doğuya ait olan bu ışığa daha önce dünya hiçbir zaman bu denli ihtiyaç duymamıştır.

Bütün dinler üzerinde geniş bir bilgiye sahip olduğu anlaşılan F. Schuon hakkında Seyyid Hüseyin Nasr, *Knowledge*

metafiziksel özellikleri ve güzelliğin manevi anlamı hakkında yazılar yazmıştır.

Schuon'un eserlerinden pek çoğu İngilizce'ye çevrilmiştir; gerçi bazıları hâlâ kendi orijinal dillerinde, yani Almanca ve Fransızca olarak durmaktadır. Bu kitaplar "*sophia perennis*" açısından bir dizi eseri oluşturur. İngilizce'ye çevrilmiş olan ilk kitabı *De L'unité Transcendante des Religions* (*The Transcendent Unity of Religions*) dahil olmak üzere *Language of the Self* gibi eserler, biraz özel olarak belli geleneklere hasredilmiş ve çoğunlukla Hinduizm'le ilgilidir. *In the Tracks of Buddhism* kitabında da Şintoizm hakkında bir bölüm vardır. *Comprendre L'Islam* (*Understanding Islam*), *Dimensions of Islam* ve *L'Islam et la Philosophie Perenniale*, (*Islam and the Perennial Philosophy*) Şîlik ve Sûfilik dahil, İslâm'ı çeşitli yönleriyle ele alıp inceler. *Le Soufisme, Voile et Quintessence* hemen hemen tamamen sûfilîğe ayrılmıştır. *Gnosis: Divine Wisdom* hristiyan geleneği üzerine bölümler içerir. *Perspectives Sprituellen et Faits Humains* (*Spiritual Perspectives and Human Facts*) ve *Regards sur les Mondes Anciens* (*Light on the Ancient World*) adlı eserleri modern uygarlığın bunalımıyla ilgilidir. Bu eserlerinde geleneksel görüş açısından insanlık tarihinin pek çok yönünü incelemiştir yazar; oysaki *L'oeil du Coeur* ve *Les Stations de la Sagesse* (*Stations of Wisdom*) adlı eserlerinde metafiziksel ve kozmolojik pek çok karmaşık konuları ve aynı zamanda bilginin gerçekleştirimi için pratik öğeleri aydınlığa kavuşturmuştur. *Logique et Transcendance* (*Logie and Transcendance*), *Formes et Substance dans les Religions*, *Esotérisme Comme Principe et Comme Voie* ve *Du Divin à l'Humain* (ki bu kitap onun bütün metafiziksel yazılarının bir özetidir) adlı eserleri ötekilerinden daha çok kutsal bilgiyle ve arif insanın kutsal niteliğiyle ilgilidir. Hem bilgi konusunda hem de bilinç konusunda —ki bunun yolu Kutsal'ın yoludur— bu eserler saf irfanın en son mirasıdır.

Bu eserlerde Schuon'un işlevi, İlâhî olanın ışığı altında beşerî olanın anlamını açığa çıkartmak olmuştur. Ayrıca, te-

mel olarak hikmet yolu olan, fakat daima aşka ve imana dayanan bir yolla, İlâhî olana tekrar dönmeyi mümkün kılabil-mek amacıyla yapmıştır bunu. Schuon teoriden değil, gerçek-leştirilmiş bilgi görüş açısından söz etmektedir. Onun yazıla-rı, ancak bilginin gerçekleştiriminden gelebilen “varoluşsal” bir çabaya dayanmaktadır. Bu kelimelerin içerdiği mesajı an-layan hiç kimse, “varoluşsal olarak” aynı (düzeyde) kalamaz. Schuon’un ilk üç kitabının piyasaya çıkması üzerine, Katolik bir İngiliz’in şu ifadelerine şaşmamalı: “*The Transcendent Unity of Religions, L’Oeil du Coeur ve Spiritual Perspectives and Human Facts* sadece Hristiyanlık hakikatinin anlamını hakikat olarak göstermekle kalmıyor, aynı zamanda bu anla-yış içinde bir iç boyutu da açıklıyor, ki bunu herhangi bir bi-limsel anlayış ortaya çıkaramazdı. Eğer *Transcendent Unity of Religions*’da İlâhî Lütuf yolundan, İslâm’ın zâhirî ve batınî yollarıyla ilgili İlâhî ekonomiyi anlayan biri olarak söz ediyor-sa, “*Spiritual Perspectives*”de de İlâhî Lütuftan, kendisinden filî olarak, İlâhî Lutfun bulunduğu bir insan olarak söz et-mektedir. Kitap, yirminci yüzyılda ya da belki başka herhan-gi bir çağda bulamayacağımız ilginç görüşlerle dopdoludur.”

Bütün geleneklerin özündeki kutsalın yeniden keşfedil-mesine bağlı olarak bakir tabiatın, kutsal sanatın ve beşerî varlığın özündeki geleneğin tam olarak canlandırılması işi Schuon’un eserleriyle olmuştur. Nihilizmin ve kuşkunun ze-hirleyici atmosferinde boğulan bir dünyanın ortasında, Schu-on’un eserleri kutsalın içine kökleşmiş olan, bu nedenle haki-katin aşkından ve nurundan ayrılmayan en yüksek derecede-ki bilgiye ulaşmaya “uğraşanlar” için bu geleneği mümkün kılmıştır.

Guënon, Coomaraswamy ve Schuon tarafından güçlü bir üslupla derinliğine ve genişliğine ele alınıp geliştirilen gele-neksel görüş açısı, akademik çevrelerde özellikle ihmal edil-miştir. Bu görüş açısının “ufkî” ve niceliksel yayılması olduk-ça sınırlı bir alanda kalmıştır; oysaki bu bakış açısının derin-liği ve niteliğine ölçü yoktur. Bütünsel hakikat olduğu için, bu

bakış açısı kalblere, akıllara ve kimi insanların ruhlarına nüfuz etmiş, böylece onların bütün hayatlarını kökten değiştirmiştir. Üstelik bu çevreden gelen fikirler geleneksel görüş açısını tamamen ve bütün olarak benimsemiş olanlarınkinden daha büyük bir alanı sarmıştır. Ayrıca, pek çok önemli bilgin ve düşünür geleneksel tezlerden yana fikir beyan etmişlerdir. Bunlar arasında, İsviçre’de Titus Burckhardt’ı, Fransa’da Leo Schaya’yı, İtalya’da G. Evola ve E. Zolla’yı, İngiltere’de Yunan asıllı Marco Pallis’i zikredebiliriz.»

Şımdı yazarın eserlerinin önce bir listesini vereceğiz, daha sonra da bazılarını tanıtacağız:

1- *İlk Algılayışa Yönelten Düşünce* (Leitgedanken zur Urbesinnung)

2- *Gündüz ve Gece Kitabı* (Tage-und Naechtebuch)

3- *Sülâmit, (Adına İlâhi Şarkılar Yazılan Sevgili)* (Sulamith)

4- *İslâm’ı Anlamak* (Comprendre L’Islam)

5- *Dinlerin Aşkın Birliği* (De L’unité Transcendante des Religions)

6- *Kalb Gözü* (L’Oeil du Coeur)

7- *Manevî Perspektifler ve İnsanî Olgular* (Perspectives Spirituelles et Faits Humains)

8- *İrfan Yolları* (Sentiers de la Gnose)

9- *Kastlar ve Irklar* (Castes et Races)

10- *Evrensel Sanatın İlkeleri ve Kriterleri* (Principes et Critères de l’Art Universel)

11- *Hikmet Makamları* (Les Stations de la Sagesse)

12- *Eski Dünyalar Hakkında Görüşler* (Regards sur les Mondes Anciens)

13- *Mantık ve Aşkınlık* (Logique et Transcendance)

14- *Dinlerde Şekil ve Öz* (Forme et Substance dans les Re-

ligions)

15- *İlke Olarak ve Yol Olarak Ezoterizm* (L'Esotérisme Comme Principe et Comme Voie)

16- *Sufilik, Hicab ve Öz* (Le Soufisme, Voile et Quintessence)

17- *İlâhî Olandan İnsanî Olana* (Du Divin à l'Humain)

18- *Hıristiyanlık ve İslâm: Ezoterik Ökümenizm Görüşleri* (Christianisme/Islam: Visions d'Oecuménisme ésotérique)

19- *Kadim Dinin İzlerine Dair* (Sur Les Traces de la Religion Perenne)

20- *Ruhun İmajları: Şinto, Budizm ve Yoga* (Images de l'Esprit: Shintô, Bouddhisme, Yoga)

21- *İslâm ve Kadim Felsefe* (l'Islam et la Philosophie Perenniale)

22- *Din Fenomenine Yaklaşımlar* (Approches du Phénomène Religieux)

23- *Kadim Dinin Peşinde* (A la Recherche de la Religion Perenne)

24- *O'nun Dili* (Language of the Self) Yazarın çeşitli kitaplarından derlenen bölümler İngilizce olarak bu adla Hindistan'da yayınlanmıştır.

25- *İslâm'ın Boyutları* (Dimensions of Islam) Bu kitap da aynı şekilde yazarın çeşitli kitaplarından derlenen bölümlerin İngilizce'ye çevirilerek yayınlanmış şeklidir.

26- *Frithjof Schuon'un Yazıları* (The Writings of Frithjof Schuon, edited, with an introduction by S.H. Nasr, London, 1986). Bu eser Schuon hakkında bazı yazarların yazılarını içermekle birlikte, Schuon'un bazı resimlerinin renkli basımlarını da içermektedir.

1- *Kadim Dinin İzlerine Dair*

(Sur les Traces de la Religion Perenne)

Giriş bölümünde yazar “Kadim Din” (*Religion Perenne*) ifadesiyle neyi kasdettiğini açıklıyor. Bununla, ilâhî hakikatın bitmez tükenmez ve daima hazır ve mevcut bir görünümü olduğunu ve bunun gerektirdiği insanî angajmanın bütünlüğünü belirttiğini ifade ediyor. Eserin birinci gayesi, İlâhî Gerçeği (*Réalité*) kendi boyutları, nitelikleri ve dereceleri içinde tasvir etmektir. Bu tasviri tamamlayan görünüm ise, Saf Hakikati (*Vérité Pure*) gizleyen dinî perdelerin kaldırılmasından ibarettir. Böylece, yazar ilâhiyatla ilgili konuların içine, ayrıca Hıristiyanlık ve Müslümanlığın içine ahlâkî sapmaların, papazlara kesin itaat çabasının ve mistik yüceliğin sokulmasının, bu dinlerin asıl mesajının anlaşılabilirliğine zarar verdiğini açıkça göstermektedir. Şekli dinlerin kısmî görünümünü açıklayan son bölüm, din kurucularının vefatından sonra meydana çıkan durumlar sorununa evrenselci bir tarzda genel bir cevap vermektedir.

2- *İlâhî Olandan İnsanî Olana*

(Du Divin à l’Humain)

Bir nevî metafiziksel ve ruhsal bir kitap olan bu eserde Frithjof Schuon bizi, eşyanın derin tabiatını ya da mahiyetini yeniden keşfetmeye davet ediyor. Bir ilk tecrübeden, yani “bilincin mucizesi”nden hareketle, bizi Ruhun önceliğini ve üstünlüğünü keşfetmeye sevk ediyor, çünkü zekânın fazlası maddenin azından çıkamaz. “Göz kamaştırıcı bu gerçeklik”, insan zekâsının, onun mutlak objesine olan uygunluğunu da kanıtlayarak, daha sonra insanî âlemin başlıca görünümlerini aydınlığa kavuşturmak için, varolan her şeyin birliği nede- niyle ilâhî âlemin sırlarını keşfetme imkânı vermektedir.

İlâhî Olandan İnsanî Olana (Du Divin à l’Humain) eserinin çizdiği bu ışıklı yol, vahyedilmiş şekillerin zorunlu tekelciliğiyle ve bunları karartan “insanî marj”la temasa geçtiğinde, modern insanın hissedebileceği zorlukları ve kargaşayı dağıtma imkânı vermektedir.

Şahsî olarak yol alıp ilerleme için böylece yol açılmış olur. Yazar eserin sonunda şu sonuca varmaktadır: "Allah'a inanmak demek, biz ne isek tekrar o olmamız demektir; inandığımız ölçüde ve "inanmak", "olmak" olduğu ölçüde o olmamız demektir."

Eser üç bölümden meydana gelmektedir: Birinci bölümde, öznellik ve bilgi (marifet) konusu ele alınmaktadır: Öznellik sırrından doğan sonuçlar, bilincin tecellisel fenomenine ait görünümeler incelenmekte ve aşkınlığın bir ters yorum olmadığı belirtilmektedir. İkinci bölümde, Uknunlar oyunu, mümkünlük sorunu ve Varoluş şartlarının yapısı ve evrenselliği gibi konular ele alınmaktadır. Üçüncü bölümde ise, insan âlemi incelenmektedir: Ruhanî bir antropoloji taslağı; insan vücudunun verdiği mesaj; kutsalın anlamı; vahyi inkâr etmek ya da kabul etmek gibi konular ele alınmaktadır.

3- Din Fenomenine Yaklaşımlar

(Approches du phénomène religieux)

"Din fenomenine nasıl yaklaşmak gerekir? İnsan basit tarihî ve psikolojik olayları incelemekle yetinmek istemezse, herşeyden önce bu din fenomeninin hem bir olan hem de farklılaşmış olan, yani esas konusunda az veya çok eşdeğer kiplikleri içeren olumlu bir gerçeği temsil ettiğini kabul etmesi gerekir."

"Kim dinden söz ederse, semavî olanla dünyevî olan, ilâhî olanla insanî olan arasındaki bir rastlaşmadan söz ediyor demektir."

Çok iyi biliyoruz ki, günümüzde tek yanlı bir eğitim ve öğretim yapılageldiğinden, metafizik, kullanım dışı bir alanda kalmıştır. Bu nedenle de insanı tam olarak tanımak mümkün olamamıştır. Oysa insanın ne olduğunu bilmek, insanı tanımak, Tanrı'nın ne olduğunu bilmek, Tanrı'yı tanımak demektir. Bunu tersinden de söyleyebiliriz. İşte din fenomeninin tüm ilmi bu denklem üzerine kurulmaktadır.

Bu fenomen, insanın iki boyutlu misyonunu daha anlaşılr kılmaktadır. Bu iki boyut şudur: 1- Mümkün varlıktan (*contingent*) hareket ederek Mutlak Varlığı tanımak. 2- Mutlak Varlığın mümkün varlıkta zuhur ve tecelli etmesi. Bu iki boyut, dinin dili olan sembolizmle ifade edilir.

Eserin birinci bölümünde, genel öğreti sunulur. Dinlerin muhtevasının ve varlık nedenlerinin, insanla Tanrı arasındaki ilgi olduğu belirtilir. Bu arada, dinlerin zâhirî ve bâtınî perspektifleri arasında doğan farklı açılar saptanır. Hayır ve şer, iyilik ve kötülük konuları ele alınır. Ebediyet ve ezeliyet kavramları üzerinde durulur. Bu bağlamda ebedî ceza fikri irdelenir. İkinci bölümde, Hıristiyanlık incelenir: Hıristiyanlık dogmatizminin karmaşıklığı ve Katoliklikle Evanjelizm arasındaki farklılık sorunu, ayrıca Ortodoksluk ve Protestanlık sorunları üzerinde durulur. Üçüncü bölüm İslâm dinine ayrılmış ve oldukça kapsamlı bir yer tutmaktadır. Öncelikle İslâm ve Mutlak Varlık bilinci ele alınmaktadır. Müslümanın bütün imanı *Vacibü'l-vücud*, yani Varlığı zorunlu ya da Mutlak olan Varlık fikri üzerinde temellenir. Bu fikir sade ve asla çürütülemez bir fıkirdir. İslâm kelimesi, Bir (Ahad) olan ve vücud-u Mutlak olan Varlığın İradesine tam boyun eğme, teslim olma anlamına gelir. Barış anlamına gelen “selâm” sözcüğüyle de çok sıkı bir ilgisi vardır İslâm'ın. Ayrıca, bu bölümde tasavvufi yollar, tarikatlar; İslâm'ın manevî ekonomisindeki aşkınlık ve içkinlik konusu; İslâm maneviyatında korku (mehafet); sevgi (muhabbet) ve bilgi (marifet) konuları; Hz. Peygamber'in özü ve bu özün içerdiği sır konusu ele alınmaktadır.

4- *İslâm'ı Anlamak* (Comprendre l'Islam)

Daha önceki kitaplarda olduğu gibi, bu kitapta da Frithjof Schuon kutsal bilimi (*scianta sacra*) ya da kadim felsefeyi (*philosophia perennis*), yani sürekli varolan ve sürekli varolacak olan “irfan”ı yani evrensel bilgiyi anlatmaktadır.

“Bu kitap dili ve diyalektiği göz önüne alınırsa, ilk plânda

Batılı okuyuculara hitap etmektedir; bununla birlikte, belki de Tanrı'ya ve dine olan inançlarını yitirmiş olduklarından, Batılı eğitim görmüş Doğulu okuyucuların da bu kitaptan büyük ölçüde yararlanacakları umulur." Bu kitap, dinin kullanımından kalkmadığını ve çocuksu bir efsane olmadığını, aksine son derece gerçek olduğunu çarpıcı bir dil ve üslupla ortaya koymaktadır.

İslâm'ı Anlamak kitabı, Batı dillerinde İslâm hakkında yazılmış en güzel kitaptır. İslâm perspektifinin temel görünümünü gün yüzüne çıkartan bu eser, İslâm'ı gerçek zâhirî boyutu ve ilâhî ifadesi içine oturtmak için son derece büyük bir önemi haizdir. Frithjof Schuon, bu kitabında İslâm hakkında malumat vermiyor, fakat İslâm'ın esas temellerini ortaya koyuyor. Bunu yaparken dört temel öğeyi esas alıyor: 1- İslâm'ın yapısı ve perspektifi; 2- Kur'an'ın öğretisi ve işlevi; 3- Hz. Peygamber'in işlevi; 4- Tasavvuf. Yazar bu dört bölümden oluşan kitapta İslâm'ın özünü sunuyor. İslâm'ı öteki dinlerle yüzleştiriyor ve İslâm'ın "en son din" olma vasfını; Hz. Peygamber'in bütün peygamberlerin bir sentezi olduğunu dile getiriyor. Hikmet ve tasavvuf plânında, zâhirî ve bâtinî boyutlarıyla, İslâm'ın mükemmel bir yorumunu bize sunuyor. Bu arada, modern insanın içine düştüğü birtakım çıkmazları da dile getiriyor.

Bu kitap, *İslâm'ı Anlamak* adıyla ve Türkçe'de Frithjof Schuon'un ilk kitabı olmak sıfatıyla tarafımızdan çevrilmiş olup 1988 yılında İstanbul'da İklim Yayınları arasında yayınlanmıştır. İkinci baskısı da inşaallah yakında yapılacaktır. Bu kitap aynı zamanda İngilizce'ye, Almanca'ya ve Arapça'ya da çevrilmiştir.

5- *İslâm ve Kadim Felsefe*

(Islam et la philosophie perenniale)

Schuon'un İslâm hakkında yazdığı bir diğer eser de budur. Konusu tasavvuf üzerinde odaklaşmıştır. Eğer tasavvu-

fun İslâm'ın kalbi olduğu kabul edilirse, tasavvufun da bir kalbi olduğunu belirtmek gerekir. Dinin en derin anlamı, ezoterizm olarak sunulmaktadır burada.

Schuon'un bu kitabı bir psikoloji kitabı olmamasına rağmen, okuyucu burada onun ruha metafiziksel bir açıdan baktığını, mükemmel bir psikolog gibi özne ve nesne kavramlarını açıkladığını görecektir. Kitabın son bölümünde Cennet konusu işlenmektedir.

6- İlke Olarak ve Yol Olarak Ezoterizm

(L'Esotérisme Comme Principe et Comme Voie)

Yazar "ezoterizm" kavramının dört boyutu olduğunu belirtmektedir: Birincisi, akıl ve inançtır; ikincisi, irade ve terbiyedir; üçüncüsü, ahlâk ve fazilettir; dördüncüsü ise, estetik ve sanattır. Dolayısıyla sanatın dili ve yöntemi de sembolizmdir.

Bu kitapta esas itibariyle ilk iki boyuta derin yorumlar getirilirken, sürekli olarak bütün boyutların yorumu birlikte sunulmaktadır. Ezoterizmin ahlâkî yönü müstakil bir bölümde ele alınmaktadır. Diğer bir bölüm, estetiğe ayrılmıştır. Burada okuyucunun karşısına göz kamaştırıcı bir sanatçı olarak çıkmaktadır yazar. Kitabın son bölümü tasavvufa ayrılmıştır.

7- Şufilik, Hicab ve Öz

(Le Soufisme, Voile et Quintessence)

Önsözde "hicab" ve "öz", bir diğer ifadeyle "kabuk" (kışır) ve "öz" (lûb) terimlerinin açıklamasını görüyoruz. Hicab, perde demektir. İslâm'ın sahlîliği, onun getirdiği, Allah, Hz. Peygamber, Namaz, Zekât, Oruç, Hac ve Cihad gibi kavramlardan doğan bir sonuçtur.

Birinci bölüm, "Arap edebiyatında belâgat" konusunu işlemektedir. Burada eksilti ve abartma sanatlarına örnekler verilmiştir. Schuon ırk farklılıklarıyla ilgili görüşlerini daha önce yazdığı *Les Races et Castes* (Castes et Races) adlı kitabın

da belirtmişti. Bu kitabında da, “zâhirî ve bâtinî boyutun birarada bulunması” adıyla ikinci bölümde ırk sorunu üzerinde durmaktadır. İnsan türünün iki ana kolu Sâmililer ve Ârîler üzerine eğilmektedir. Bu bölüm oldukça uzun ve kapsamlıdır. Üçüncü bölüm, “Bir Ezoterizmin Paradoksları” adını taşıyor. Bu bölüm de oldukça uzun ve kapsamlıdır. Dördüncü bölüm, “Dinî bir ikilemin insanî öncülleri” adını taşıyor. “Kur’an’a göre, insan esas olarak iki şeydir: Birincisi, “kul”dur (*abd*); ikincisi, “yeryüzünde Allah’ın halifesidir” (*halife*). Hz. Peygamber de hem bir “kul”dur hem de bir “Elçi”dir (*Resul*). Biri olmaksızın diğeri değildir. Beşinci bölüm, “Felsefe kavramının sınırlarının çizilmesi”ne ayrılmıştır. Yazar “İbn Arabî, Abdulkerim el-Cîlî ve sufiliğin öteki teorisyenleri filozof muydular? Bu kelimeye, yani felsefe kelimesine verilecek anlama göre, hem “Evet” hem de “Hayır” diyerek bu bölüme giriş yapıyor. “Belli bir görüş açısından, felsefe ilâhiyat ve marifet arasındaki fark tam bir farktır. Fakat bir diğer açıdan, bu farklılık nisbîdir. Eğer insan felsefe ile sadece akılcılığı (*rationalisme*) anlarsa, ilâhiyatla sadece dinî öğretilerin açıklanmasını ve marifetle sadece sezgisel ve zihinsel olan ve dolayısıyla akıl-üstü bilgiyi anlarsa, o zaman bu kavramlar arasındaki fark tam bir farktır. Fakat eğer insan, felsefe ile düşünme olgusunu, ilâhiyatla Tanrı ve dinî konular hakkında dogmatik olarak konuşma olgusunu, marifetle de saf metafiziği sunma olgusunu anlarsa, o zaman bu kavramlar arasındaki fark nisbîleşir. En ünlü mutasavvıflar tanım olarak bir “arif” oldukları gibi, aynı zamanda en büyük ilâhiyatçı, en büyük filozof, en büyük ariftirler; bunu inkâr etmek imkânsızdır. Ancak bu son kelime, “arif” kelimesi kendine özgü özel anlamı içinde anlaşılmalıdır. Altıncı bölüm, “İslâm ezoterizminin özü” başlığını taşımaktadır. İslâm dini üç temel unsura ayrılır. Bunlar: *İman*, *İslâm* ve *İhsan* kavramlarıdır. Cebrail adlı vahiy meleği, sahabeleden biri kılığında Hz. Peygamber’e gelip sırayla İman nedir? İslâm nedir? ve İhsan nedir? sorularını sormuş. Hz. Peygamber de onun bu

sorularına cevaplar vermiştir. Bu hadis “Cibrîl hadisi” diye bilinmektedir. Bu bölümde İslâm’ın özü çarpıcı bir dil ve üslupla anlatılmaktadır. Son bölüm, “Tevhidin temel boyutları” adını taşımaktadır. Sonuç yerine geçen bu bölümde, Tevhid’in üç boyutu inceleniyor. Bu üç boyut çeşitli şekillerde ele alınmakla birlikte, *Celâl*, *Cemâl* ve *Kemal* kavramlarıyla doğrudan en güzel ifadelerini bulmaktadır.

8- Mantık ve Aşkınlık

(Logique et Transcendence)

“Bilim ve modern felsefenin dışında yer alan yazılar çoğu zaman oldukça yetersiz fikirlerin çağrışımına imkân vermektedir, yani genel kanı, bu tür yazıları haklı haksız hemen küçümseyici bir tarzda değerlendirilen kategoriler içine sokmaktadır; örneğin, Gizlilik (Occultisme); Bağdaştırmacılık (Syncretisme); Bilinircilik (Gnosticisme); Anlıkçılık (Entellectualisme); Bâtıncılık (Esotérisme)” Kitabına bu şekilde başlayan yazar, söz konusu bu kavramlara açıklıklar getiriyor giriş bölümünde. Kitabın tüm bölümleri dolaylı ya da dolaysız tasavvuf konusuyla ilgilidir: Göreciliğin çelişkisi; soyut ve somut kavramlarının kötüye kullanılması; Gerçek akılcılık ve görünüşte sözde akılcılık; Tanrı’nın kanıtları; Özün kanıtı; açıklık ve sır; Doğu diyalektiği ve onun iman içindeki kökü; Kuzey Amerika mitolojisinde Tanrı; Duyguların simyası; Kum saati sembolizmi; Nitelikler sorunu; Allah aşkının dünyevî varlıkların aşkıyla çakışması, anlamak ve inanmak; Kul ve tevhid; Manevî mürşidin mahiyeti ve işlevi; Son kurtuluş ve ilâhî suret; Güzellik hakkındaki hakikatler ve hatalar; Hint öğretisinde Darmakara adağı; insan ve gerçeklik, bunlar bölüm başlıklarıdır.

Manevî mürşidin mahiyeti ve işlevi bölümünde yazar şöyle diyor: “Mürşid, ilk olarak bir varlık gerçeğini, ikinci olarak, akıl/zihin ya da hakikat gerçeğini, üçüncü olarak da bir aşk birlik ve mutluluk gerçeğini temsil eder ve bunları intikal ettirir. “Yazar bu kavramları, *Sât*, *Şit* ve *Ananda* Hindu terim-

leriyle anlatır. Burada söz konusu edilen bu üç kavram birbirinden ayrılamaz, biri eksik olduğunda, bütün çabaların boşa gideceği belirtilmektedir. Bu şartlar bir nevî intisap, öğreti ve yöneme de tekabül etmektedir. Bu şartlardan birincisi, Mutlak Varlığa, Yüce Zata, Allah'ın lütfu olmadan ulaşamayacağı ilkesinden kaynaklanmaktadır. Manevî mürşid, ilâhî öğretiyi kendi şahsında somutlaştırmalıdır, canlı bir basiret örneği olmalıdır. Aynı zamanda müridini Hakikat içinde sabit kılacak bir yöneme de sahip olmalıdır. “Anlamak” ve “İnanmak” adlı bölümde, insanın anlamadan inanabileceğini mevcut bir gözlem gerçeği olarak kabul etmektedir yazar. Bu bölümde iki tip aydınlanma biçiminden söz edilmektedir; ayrıca iman ile sembol arasındaki ilgi belirtilmektedir.

9- *Dinlerin Aşkın Birliği*

(De l'unité transcendante des religions)

Bu kitabın içindeki değerlendirmeler kesinlikle felsefî olmayan, fakat tamamen metafiziksel olan bir öğretilerden kaynaklanmaktadır. Metafiziği felsefenin içinde görmeye alışık olan kimselere belki böyle bir ayırım ters gelebilir. İki düşünce biçimi arasındaki farkı daha iyi tanımlamak için diyebiliriz ki felsefe, tamamen bireysel bir yetenek olan akıldan (*raison*) doğar; oysaki metafizik salt idrakten (*intellect*) neşet eder. Din ise, dogmatik bir dille metafiziksel ve evrensel hakikatleri dile getirir.

Schuon bu kitabında, dinlerin birliği konusu üzerinde durur. Fakat bunun sadece dış plânda, yani şekiller plânında gerçekleştirilemeyeceğini ileri sürer. Dinlerin “aşkın birliği” ifadesiyle, dinî şekillerin tamamen derunî ve manevî bir tarzda ve hiçbir özel şekle ihanet olmaksızın gerçekleştirilmeleri gerektiğini kastetmektedir yazar. Önsözde bunları belirttikten sonra, dokuz bölümden oluşan kitabın ilerleyen sayfalarında çeşitli açılardan bu düşüncesini ve yorumunu geliştirir.

Bölümlerin adları şöyle: 1- Kavramsal boyutlar; 2- Zahir-ciliğin (*exotérisme*) sınırlanışı; 3- Batıncılığın (*ésotétisme*) aş-kınlığı ve evrenselliği; 4- Sanat şekilleri sorunu; 5- Dinî yayıl-manın sınırları; 6- Tektanrıcılığın üçlü görünümü; 7- Hristi-yanlık ve İslâm; 8- Hristiyan geleneğinin özel tabiatı ve ev-renselliği; 9- İnsan olmak demek, bilmek demektir. Bu son bö-lümde yazar son paragrafta şu meşhur “hadis-i kudsiyi” nak-lediyor: “*Ben bir gizli hazine idim. Bilinmek istedim. Bu yüz-den Beni bilsinler diye yaratıkları yarattım.*”

10- *Manevî Perspektifler ve İnsani Olgular*

(Perspectives spirituelles et faits humains)

Bilimsel keşifler insanoğluna sadece ruhun madde üze-rindeki olağanüstü gücünü göstermekle kalmıyor, fakat aynı zamanda vaktiyle yasakmış gibi gözüken bir alana da girme-sine imkân veriyor. Dolayısıyla bugünün insanı, dün sır gibi olan bir bahçenin anahtarlarını elinde bulunduruyor. Schuon bu anahtarları insanlığa sunan, ender bilginlerden ve bilgeler-den biridir. Bu açıdan *Manevî Perspektifler* kitabı modern in-sanın sahip olduğu, fakat farkında olmadığı imkânları gözler önüne seriyor. Bu kitap altı bölümden oluşmaktadır: 1- Düş-şünce ve uygarlık; 2- Sanatın ve tabiatın içindeki estetik ve sembolizm; 3- Ruhun sınırları; 4- Vedanta; 5- Bilgi ve aşk; 6- Manevî erdemler.

“Metafiziksel öğretisi, evrensel hakikatın zihinde somutlaş-masıdır.” Hakikate ulaşmak için, insan kendinde°—eğer mümkünse— akıl yeteneğini uyandırması gerekir, görünme-yen hakikatleri akılla açıklamaya çalışması değil. Modern in-san anahtar koleksiyonunu yapıyor, ama onlarla herhangi bir kapıyı açmasını bilemiyor. Septik olduğu için, kavramlar ara-sında bocalayıp duruyor. Ne kavramların önündeki değeri ne de onların etkisini tasavvur edebiliyor. Sadece yüzeysel ola-rak düşünceleri “tasnif” ediyor. Hiçbir düşüncüyü derinliğine “tahkik” edemiyor. Kendine konforun, rahatlığın en paradok-sal biçimi olan umutsuzluk lüksünü ikram ediyor. Deneyim-

ler yaptığını zann ediyor, oysaki asıl gerekli olan deneyimlerden sadece kaçıyor; hatta o deneyimleri yapacak entellektüel bir gücü bile yoktur. Onun deneyimi, ateşin içinde yanarken ateşi söndürmek isteyen bir çocuğun deneyimidir. Oysaki ışıktan mahrum olmak başka şeydir, sahip olduğu ışığı söndürmek başka şeydir.

11- *Hikmet Makamları*

(Les Stations de la Sagesse)

Yirminci yüzyıl insanı sükûnet ve müşahede kavramlarının anlamını yitirmiş durumdadır. Kabuk mesabesindeki düşüncelerle, yani yüzeyselliklerle beslendiği için, meyvenin niteliği konusunda yeterli bir bilince sahip değildir. Bu nedenle, manevî değerlerin ve dinlerin artık geçerli olmadığına kolaylıkla inanmakta, çıkmaz sokaklara girmekte, sonunda da mutsuzluğun kurbanı olmaktadır. Oysaki değerler hep aynı durmakta; kötülük insanın kendi içinde ve hatta insanın yanlış seçiminden doğmaktadır.

İşte, Schuon'un bu *Hikmet Makamları* kitabı, hiçbir zaman kendi içinde bozulma tehlikesiyle karşı karşıya olmayan, fakat bilgisiz insanların bir an için bozulmuş olacağını sandığı ruhun şekillerini yeniden bulmak için geçilmesi gereken değişik plânları belirtmektedir. Bu bilgelik modern insana günlük faaliyetlerinin içinde ahenkli bir denge bulmasını sağlayacaktır, çünkü tefekkür insana son derece zevkli bir ayırım gücü kazandırır.

Hikmet Makamları, vahyin güzelliğini ve dinin insan hayatında oynadığı rolü fark etmeyi sağlayacak yeni bir plâna doğru yöneltmektedir. İnsanın daima yaşadığı ve yaşamaya devam edeceği hakikatleri hikmet plânında göstermektedir. Kitap, önsözden sonra şu bölümlerden oluşmaktadır: Ortodoksi ve entellektüalite; İmanın mahiyeti ve kanıtları; İlâhî ilkenin tezahürleri; Tanrı sevgisi (*Charité*) kavramının karmaşıklığı; dua şekilleri; hikmet makamları.

12- Kalb Gözü (L'Oeil du Coeur)

° Bu kitap da tıpkı *Hikmet Makamları* (Les Stations de la Sagesse) gibi metafiziksel ve kozmolojik birçok konuyu içermektedir. Kitabın bütünü içindeki bölümler sadece öğreti açısından bir homojenlik arz etmektedir, yoksa aralarında öğretisel ilgi dışında bir başka ilgi bulmak oldukça zordur. Kitap önsöz dışında üç kısımdan meydana gelmektedir: Birinci kısım, metafizik ve kozmolojiye ayrılmıştır; burada, Kalb gözü; Bilgiye dair; Nur; Nirvâna; ve Daha sonraki durumlar, adıyla beş bölüm görülmektedir. İkinci kısım, ruhun şekillerine ayrılmıştır; burada da beş bölüm vardır: Hristiyanlık ve Budizm; Bodisatva'nın sırrı; Koan bilmecesi hakkında temel açıklamalar; İman, İslâm, İhsan; İdrakiye (*Intellectualité*) ve Medeniyet. Üçüncü kısım, Manevî hayat adını taşımaktadır. Burada yedi bölüm vardır: Manevî icraatın şekilleri; Mikrokozmos ve sembol; Dua ile psişik unsurların bütünleşmesine dair; Yaşamı çığneme ve arınma; Kurbanı dair; Çift sakınca; Tefekküre dair.

Metafiziksel bilginin ifade biçimi ister mantıkî ister sembolist olsun, bir diyalektiktir. Bununla birlikte, hakikatin ele alınan görünüşleri ortaya çıktığı ölçüde, hakikat “görünmek” ve “müşahade edilmek” ister, basit olarak “düşünülmüş olmak” değil. Aşkın hakikatler söz konusu olduğunda, zihinsel işlemin ancak iki işlevi olabilir. Bu iki işlev, tek bir şeyin olumlu ve olumsuz biçimidir. Bunlar ise, birşey tarafından, entellektüel vizyonun özümlenmesine katkıda bulunmak ve bu vizyona karşı koyan ya da başka bir ifadeyle “Kalb gözü”nü perdeleyen zihinsel engelleri ortadan kaldırmaktır.

13- Dinlerde Şekil ve Öz

(Forme et Substance dans les Religions)

Bu kitaptaki bölümleri okuyunca, yazarın basit ve saf geleneksel bilgi konusunda malumat vermekten çok bâtın öğretisinin açıklamasını yaptığı görülmektedir. Geleneksel şekiller bu bâtın öğretisinin dış kabını teşkil ederler. Bu nedenle,

yazar bu kitabında bir düşünce tarihçisi olarak değil de kadim felsefenin (*Philosophia perennis*) bir sözcüsü olarak karşımıza çıkmaktadır. *Mantık ve Aşkınlık* (*Logique et Transcendance*) kitabında olduğu gibi bu kitapta da Schuon, temel, bütünsel, homojen ve yeterli bir öğretiyi, kadim felsefeyi bize sunmaktadır.

“Aslında her şey daha önceden söylenmiştir, hem de çok iyi bir şekilde; ama onları her zaman yeniden söylemek gerekmektedir. Onları söylerken de her zaman ne yapılmışsa onu yapmak, yani düşünen egonun içinde değil, fakat insan aklının insanı aşan, aşkın cevherinde bulunan hakikatleri düşünce plânında dile getirmek gerekmektedir. İnsan aklı bir bütündür, dolayısıyla temel olarak mutlakı, sonra da mutlaka bağlı olarak nisbînin anlamını kavrayabilecek düzeydedir. Mutlakı kavramak demek, nisbîyi de kavramak demektir. Sonra da Mutlakın içinde nisbînin köklerini, nisbînin içinde de mutlakın yansımalarını kavramak demektir.”

Kitabın bölümleri şöyle: Önsöz; Hakikat ve Huzur; Dinlerde şekil ve öz; Atmâ-Mâyâ; Öz, özne ve nesne; Beş varoluş mertebesi (*Hazerât-ı hamse*); Kur'an'daki ilâhî isimler öğretisine göre, evrenin boyutları: “Zaman-mekân” çizgisi; Hz. Muhammed olgusu üzerine toplu bakışlar; Efendimiz Hz. İsa hakkında Kur'an'ın mesajı; Meryem validemizin öğretisi; Pâramitâ'lar sentezi; Mahâyâna'daki dışı unsur hakkında açıklamalar; İki tabiatın sırrı; Teodiseler (yani Allah'ın varlığından ve fiillerinden bahseden bir tasavvuf ilmi şubesi) sorunu; manevî/ruhanî ifadenin paradoksları; Kutsal metinlerin bazı zorlukları; insanî marj; ötedünyayla ilgili bir mesele hakkında bazı açıklamalar; iki Cennet.

Kur'an'daki ilâhî isimler öğretisine göre, evrenin boyutları: Zaman-mekân çizgisi bölümünde, yazar Kur'an'daki Hadid (Demir) sûresinin başında geçen ayetin kapsamlı ve son derece geniş ve derin bir yorumunu bize sunmaktadır.

İslâm'ın Metafizik Boyutları

Ücretsiz PDF Kitap Eski <https://lanthey.org>

İman, İslâm, İhsan

İslâm dini ya da daha açıkçası müslümanın niteliği üç unsur ya da üç temel durum içerir: Birincisi, “*İman*”; İmanın bulunduğu yer kalbdır. İkincisi, “*İslâm*”; yani tam olarak kendini İlâhî İrade’ye terketmek, O’na boyun eğmek, teslim olmaktır. Bu tutum bireyin her yönünü kuşatan bir tutumdur, cismanî sınırı ve özellikle duyu yetenekleri, hisleri ve ameli, işi buna dahildir.¹ Üçüncüsü, “*İhsan*” (İhsan, hem iyilik yapmak gibi bir “eylem” anlamına hem de “güzellik” anlamına gelen Arapça bir kelimedir.) Bu kavram, ilk iki unsurun daha ileri bir uzantısı olan bir nitelikten ibarettir. Bu kavramlar, her şeyden önce ve normal bir yoruma göre, *Şeriat* alanına aittir. Şeriat ise, Yol, yani Zâhîrî Yasa anlamındadır. “*İhsan*” kavramına gelince, sufilerin dilinde, ihsan bizzat “tasavvuf”la özdeşleşir, şöyle ki: Bu, sanki nüfuz ettiği ve derinleştirdiği öteki ilk iki durumun hayatı, canı gibi bir şeydir; fakat o zaman onlar zâhîrî alana ait² olmayan bir tarzda ele alınmış olurlar, çünkü zâhîrî alanın imkânları bireysel düzenle sınırlıdır. Zâhircilik

1. *Cevârih*: Azalar şunlardır: Eller, ayaklar, işitme ve görme organları, dil, mide ve tenasül organları.
2. Bu alana ait olan her unsur ezoterik alana da taşınabilir, oysaki bunun tersi her zaman mümkün değildir. *İman*, *İslâm*, *İhsan* üçlüsü “din”in üçlü terimidir. “*Din*” terimi, sadece genel dini belirtmez, fa- ➤

(*exotérisme*) “İman” ve “İslâm” üzerinde büyük bir ısrarla durur. İman ve İslâm zâhirciliğin hem temelidir hem de muhtevasıdır. “İhsan”a da yine zâhirî bir tanım³ getirir ve gerçek mahiyetini açıklamayı bilemez. İşte tam bu noktada sufilik devreye girmektedir: Metafiziksel öğreti, teori ve manevi metod olma özelliği bir yana, sufilik, “ihsan” ilmidir. “İhsan” böylece herkese ait din ile bunu gerçekleştirci hikmet arasında bir birleşme noktası olmaktadır.

Şimdi *İhsan* konusuna girmeden önce, *İman*, ve *İslâm* kavramlarını derin anlamları içinde ele alıp değerlendirelim: Bu terimlerden birincisini “iman” (*foi*), ikincisini de “teslim olma” (*soumission*) terimleriyle ifade ettik. İman, bir fikre rıza göstermedir, intisap etmedir. Öyleyse dinî bir öğretiye intisap etmek bütün bir topluluk içinde bulunan bütün bireyler tarafından gerçekleştirilebilir olmalıdır. Ayrıca bu intisap, kısmen hisse, sevgiye, kısmen akla, kısmen heyecan ve hayale bağlı olmalıdır. Bu demektir ki, bu intisap bizzat o topluluk gibi nisbî olarak pasif olacaktır. *İman*, tamamen manevî anlamda, artık Tanrı’nın dolaylı ve tamamen sembolik bir bilincine varmak değildir, fakat tam aksine O’na âni ve aktif olarak bir nevî katılımdır; o durumda Tanrı’ya sadece basit olarak inanmak söz konusu olmaz, fakat aynı zamanda, eğer şu şekilde ifade etmek yerinde ise, bizzat İlâhî İlmin, Tanrı’nın ilminin bir ufak parçası da gerçekten söz konusu olur.

Öte yandan, kelimenin basit ve olağan anlamıyla, eğer iman bir erdem olarak değerlendirilirse, —ki bu, imanın dü-

kat aynı zamanda ezoterizmi de belirtir. Tasavvuf (Sufilik, Sufizm) “din”den farklı bir şey değildir, fakat sadece dinin dış yapısı olan “Şeriat”tan farklılık arzeder.

3. “İhsan”ın zâhirî tanımı şu hadisin edebî anlamına indirgenmektedir: “İhsan, Allah’a sanki sen O’nu görüyormuşsun gibi ibadet etmendir; her ne kadar sen O’nu görmüyorsan da kuşkusuz O seni görmektedir.”

şünsel bir şey olmadığını göstermektedir— pek doğaldır ki, bir bilgiyle, bir marifetle sağlanan inanç övgüye değer bir şey olamaz, çünkü meyvesini kendinde taşıyor demektir; ayrıca duyu yetenekleriyle elde edilen onaylama (tasdik) da aynı şekilde övgüye değer bir şey olamaz; fakat bu, Bilginin (Marifetin) “Ruhu’l-Kuds’e ait özelliğini”, arındırıcı ve gerçekten kurtarıcı niteliğini kesinlikle ortadan kaldırmaz, nitekim “kurtaran iman” kavramının içeriğinde bu fikir mevcuttur. Her ne olursa olsun, öz olarak ahlâkî olan zâhirî bakış açısı, lütuf fikrinden bağımsız olarak imanda bir nevî bir meziyeti zorunlu olarak görür. Bu ise, imana meziyet özelliğini ve ahlâkî değerini verir. İşte bu durum, objektif, yeterli bir aklın önceden var sanılan kesin yokluğudur, çünkü insanın ancak görmediği bir şeye inanması erdemlidir⁴ oysaki bilginin kendi varlık sebebi yine kendine aittir. Bu kesinlikle bütün açılardan bilgi daima doğrudan bir şey olacaktır demek değildir, çünkü şurası gayet açıktır ki, bilginin de dereceleri vardır; çünkü eğer böyle olmasaydı, hiçbir şey onu nihaî özünden ayıramazdı. Nitekim “tasavvufun da mertebeleri” olduğu bilinmektedir. Fakat eğer bilgi bazı açılardan dolayı olabiliyorsa, örneğin teorik anlayış için söz konusu olan durum gibi, bu, imandan tamamen çok farklı bir tarzda olmaktadır, yani iman olağan ve psişik görünümü içinde ele alındığı kadarıyla öyledir: Tanım olarak her bilgi objektif ve statiktir, oysaki, aşkın, muhabbetin, sevginin entellektüel bir fonksiyonu olan iman her zaman sübjektif ve dinamik olacaktır.

İslâm dininin adlandırılmasında, *iman* teriminin değil de *İslâm* teriminin kullanılmış olmasına belki insan hayret edebilir. Fakat burada şunu belirtmek gerekir ki, her

4. İncil’deki “Hiç görmeden inananlara ne mutlu”. sözü, peşinen tabiat üstü Varlığı kabul ederek, Tanrı’yı müşahade eden ruhun durumuyla ilgilidir.

ne kadar prensip olarak, fikir, o fikrin uygulamasından daha fazla bir şey ise de, zuhur açısından aynı şey söz konusu değildir. Zuhur açısından, tam aksine, uygulama âdeta fikri kuşatır. *İslâm*'ın durumunda, biz üç mertebe görebiliyoruz: İlk olarak, *tabiî İslâm*. Bu, eşyanın ontolojik Sebebine eşyanın zorunlu, edilgen ve bilinçsiz uygunluğudur. İşte bu ontolojik Sebep gereğince ki her mümkün (*contingent*) varlık "*müslim*"dir, yani O'na boyun eğmiş, teslim olmuş durumdadır. İkinci olarak, *iradî İslâm*. Bu, isteyerek, özgür iradeyle ve serbestçe seçilerek kabul edilen *İslâm*'dır. Bu, kutsal yasaya dinsel (*ritüelle*) ve ahlâksal bir uygunlukla ifade edilebilir. Ayrıca bu, kendi özgür iradele-riyle o yasaya boyun eğmiş olan kimseleri, (*müslimûn*)⁵ yani müslümanları kapsamaktadır. Bunlar kendi dinlerine bağlanmış kimseler olarak müslümanlardır, ya da *İslâmî* şeklin dışında bu fikri uygulamak için bu kutsal yasaya bağlı olan insanlardır. Ve nihayet üçüncü olarak, *ruhî İslâm*. Bu, ne ise o şekliyle hiçbir topluluğu kapsamaz, çünkü bunu gerçekleştirenler *Îlâhî Aşk*'ın içinde birleşmişlerdir. Bunlar ruhsal gerçekleştirimlerinin etkisiyle ruhen o kutsal yasaya "teslim olmuş"lardır, kendilerinden az ya da çok ayrılmış bir iradeyle değil. İşte, bunun içindir ki, onlar bizzat kendi Yasalarına aittirler. Tam bir marifet sebebi içinde ve bütün varlığıyla "müslüman" (*müslim*) olan sufi, *evrensel İslâm*'ı gerçekleştirir, mükemmelliğiyle *tabiî*

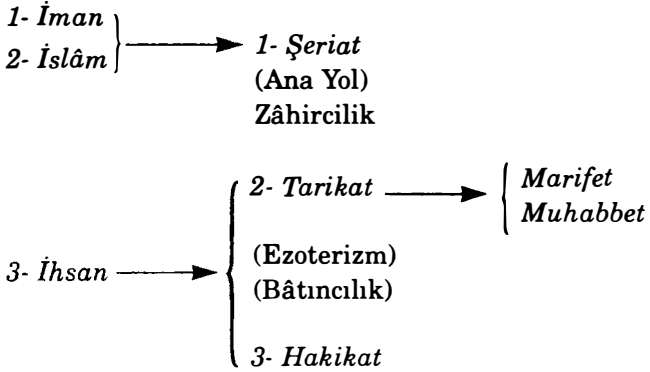
5. "*Müslim*" terimi genel olarak *Îlâhî İrade*'ye boyun eğmiş ve O'na "teslim olmuş" insanları, yani müslümanları belirtmeye yararsa da bunun yanında "*mü'min*" terimi de vardır. Bu terim daha derüni bir görünümü belirtir. Herkes "*müslim*" olmalıdır, fakat hiç kimse *mü'min* olduğunu hele hele *muhsin* olduğunu iddia etme hakkına sahip değildir. Sufiler kendilerini en üstün derecede müslümanlar olarak değerlendirirler; "katolik" ve "ortodoks" kelimeleri de nitekim bu tür geleneksel bütün sıfatlar gibi, *müslim* ve *İslâm* terimleri gibi aynı uygulamaya elverişlidir.

İslâm'a benzer, fakat aktif ve bilinçlidir⁶, ayrıca uygunluğunun mümkün olan bütün şekillerini çok yüksek düzeyde içerir. Sonuç itibariyle, kişinin özgür iradesiyle seçmiş olduğu iradî *İslâm*'ın kendisiyle kaynaşmasından ya da bütün âzalarına nüfuz etmesinden ve her şeyin zorunlu olarak tâbi olduğu tabîî *İslâm*'dan bu durum ortaya çıkar, söyle ki: Ruh (*l'âme*) toplam zuhura dek yayılır ve âdeta orada demlenir. Ayrıca bunun tam tersi bir durumda, toplam zuhur âdeta o ruhun içine girer ve o ruhun *İslâm*'ı olur. Bir başka ifadeyle, tabîî ya da kozmik *İslâm*, Sufinin *ruhî İslâm*'ıyla her şeye nüfuz etmiştir ve simgesel olarak bilinçli kılınmıştır. Böylece, âlem Sufiye bağlıymış gibi gözükmemektedir. Ve bu, onun Kendi Yasası olduğu için, sufi âlemin Yasası olmaktadır. Öte yandan, Sufi de kozmik *İslâm*'la iyice dolmuştur, öyle ki onun kendi *İslâm*'ı eşyanın derin gereksinimiyle özdeşleşir.

Şimdi geriye üçüncü durum ya da unsur olan "*ih-san*"dan söz etmek kalıyor bize. Ancak, *şeriat*, *tarikât*, *hakikat* üçlüsünün yardımıyla açıklayabileceğimiz bir şeydir bu. *Şeriat* "Ana Yol", dinsel ve sosyal unsurlar olarak *İman ve İslâm*'ı, dolayısıyla dogmatik, ayinsel ve yasal düzenlerde içermiş oldukları her şeyle birlikte *iman ve İslâm*'ı kapsar. Bu üçlünün ikinci terimi olan "*Tarikât*" (Yol) ise, *ih-san* terimiyle özdeşdir. Ve nihayet *Hakikat*, onun varoluş sebebi ve yüce gayesidir. Bu üçlünün son iki unsuru buna göre ezoterizmin alanına ait olmaktadır. *Şeriat* "Ana Yol", *Hakikat*'e dolaylı bir katılımdır. *Tarikât*, "Yol" ise, insanı *Şeriat*'dan *Hakikat*'e götürür; bunu da "Bilgi" (marifet) aracılığıyla yapar. Buna göre, "*İhsan*" hem *tarikât* hem de *Hakikat*'tir, yani hem "Marifet"tir hem de "Aşk"tır.

6. Aynı şekilde yeryüzünün pasif mükemmelliği de, değişmezliği sebebiyle, Değişmez Akl'ın (*Intelligence immuable*) aktif mükemmelliğine benzerlik arzedebilir.

Bu farklı ilgileri aşağıdaki tabloda gösteriyoruz:



Şimdi *İhsan*'ın iki şeklini yani *Marifet* ve *Muhabbet*'i, Bilgi ve Aşk'ı değerlendirelim; göreceğiz ki, bunlar karşılıklı olarak âdetâ *İman* ve *İslâm*'ı ifade etmektedirler: *Marifet* ya da "Bilgi" gerçekten de "lafz"ı aştığından ve "ruh" haline dönüştüğünden "dirilmiş, canlı" bir iman'dır; ayrıca, *Muhabbet*, "Aşk", benzer bir anlamda "dirilmiş, canlı" bir *İslâm*'dır; Statik "teslim oluş" burada dinamik bir "katılma" olmaktadır, çünkü "Tanrı Aşk'tır". Nisbî bilgi nisbî aşktan ayrılmıştır, tıpkı *iman*'ın *İslâm*'dan ayrılmış olduğu gibi; fakat Mutlak Bilgi Mutlak Aşk'la özdeşleşir; o zaman Bilgi ve Aşk, aynı Hakikatin iki ayrı görünümü olur, tıpkı Hakikatin ve Kemal'in bir oluşu gibi.

İnsanî küçük âlem (*microcosme humain*) içinde, Akıl (*Intellect*) ilke yerini tutar; birey ise zuhur etmiş varlık yerini tutar. Buna göre *İhsan*, ilke ile zuhur arasında varolan ilgilerin bilinçli, aktif ve ânî gerçekleşimidir: Bu, bir yandan, yaratılmış varlığın kutsallaşmasıdır, ve öte yandan da Değişmez Varlık içinde ortadan kalkması, emilmesidir.

Kalb Gözü

Göz, Akıl (*Intellect*) ile özellikle tam bir uygunluk arzemesi nedeniyle, âdeta kendiliğinden geleneksel sembolizme elverişli olmaktadır; çok değişik önem derecelerinde de olsa, bütün Vahiylerin sembolik dilinde gözü bulmaktayız. Öteki duyu organlarının da ya da daha genel olarak yansıttıkları yeteneklerin de, benzeri uygulamalara elverişli oldukları doğrudur, fakat onlar göze oranla daha az merkezî bir değer taşırlar, diyebiliriz; şöyle ki; onlar zekânın (*Intelligence*) daha ziyade farklı ve dolayısıyla ikinci dereceden fonksiyonlarına, ya da alma yeteneğinin (*réceptivité*) ve tanıyıp kavrama yeteneğinin (*assimilation cognitive*) temel biçimlerine tekabül ederler. Bu şunu ifade eder: Onlar hissedilebilir bilgilerle ruhanî bilgiler arasındaki benzerliği gözden, ya da görme duyusundan daha az bir oranda gösterirler. Duyu yetenekleri arasında “Akıl” (*Intellect*) olduğu gibi ve kendi ilkesi içinde algılanan şekliyle temsil eden sadece görme yeteneğidir. İşte, görme duyusu ile akıl arasındaki bu açık uygunluk görme duyusunun statik ve bütünsel özelliğine bağlıdır: Gerçekten de görme duyusu, eşzamanlı bir tarzda, —ve ayrıca cismanî varoluş şartları arasında ona uygun düşen uzayla (*espace*) aynı nitelikte— hissedilebilir bilgi alanında en uzaklara kadar

yayılmış pek çok şeyin imkânlarını gerçekleştirir; oysaki öteki duyular hayatî duyarlılıkla bir ilgisi olan etkiler altında ancak bir davranış gösterirler. Bununla birlikte, işitme duyusunu istisna etmek gerekir; İşitme duyusu, statik ve eşzamanlı olmayan, fakat dinamik ve sürekli olan taakkulu, (*intellection*) yansıtır; ayrıca görme duyusuna nazaran, işitme duyusu kamerî, (yani ay'ı anımsatan) (*lunaire*) diyebileceğimiz bir rol oynar; işte, bu nedenledir ki, bu duyu uzayla değil, fakat zamanla bağlantılı olarak bulunur, çünkü nihayet işitilebilen sesler süre içinde yer alırlar.¹ Ne olursa olsun, en önemli duyum —ya da entellektüel olarak en açık duyum, diyelim— hiç kuşkusuz ışık duyumudur, en eski sesin, kokuların, tatların ve ruhanî dokunuşların önemi ne olursa olsun. Ölçülemeyecek kadar uzakta bulunan ve bizim hayati menfaatlerimize tamamen yabancı olan gök cisimlerinin varlığını bize ileten sadece görme duyusudur; bu nedenle diyebiliriz ki, sadece görme duyusu temel olarak objektiftir.² Buna göre, ışığı bilgiye ve karanlığı bilgisizliğe benzetmek çok doğaldır; yaygın kullanımın açıkladığı şey budur. Çok farklı diller ve her şeyden önce Kutsal Kitaplar, bir yandan ışık sembolizmi ve

1. Bir anlamda güneş uzayı tanıtmaktadır; ay ise zamanı.
2. İşitme duyusu sübjektiftir, —fakat koku alma, tatma ve dokunma duyuları gibi hayatî değildir.— Bunu şu anlamda söylüyoruz: İşitme duyusu nesneleri, bizi ilgilendirdiği kadar, bize iletir. Görme duyusu ise, nesneleri sadece “oldukları” şekliyle ve hatta daha da genişçe bize iletir; bize “konuştukları” şekliyle değil; sadece işitsel bir sanat olan musiki ile sadece görsel bir sanat olan resim sanatının mukayesesi, bu bakımdan oldukça anlamlıdır. Söz ya da sese gelince, tanım olarak söz ancak bir dinleyiciye hitap eder. Örneğin, yazılı bir ilâhî isim bir öğretinin nesnelliği ile bize sunulsa, aynı ilâhî isim telaffuz edildiği ve işitildiği andan itibaren, bir çağrı işlevi görecektir. Metafizik bakış açısıyla inisiyatik bakış açısı arasındaki fark burada net olarak gözükmektedir. Böyle bir fark mümkündür ve nisbî olarak meşrûdur. Ayrıca, bu fark manevî metodlarda okuyup üflemelerin oynadığı temel rolü de açıklamaktadır.

görmeyi, diğer yandan karanlık sembolizmi ve körlüğü bu şekilde kullanırlar.

Görme eyleminin entellektüel plândaki sembolik yer-değiştirmesi bilgiyle özdeşleşmesinin çok anlamlı bir imajını sağlar: Bu süreç içinde, gerçekten de biz ne isek onu görmemiz gerekir; ayrıca, neyi görüyorsak ya da neyi tanıyoruz o olmamız gerekir; her iki durumda da, obje daima Tanrı'dır, ancak şu farkla ki, birinci durumda Tanrı "somut" olarak gözükür; ikinci durumda ise "soyut" olarak gözükür. Fakat görme sembolizmi evrenseldir ve dolayısıyla makrokozmosa ve ayrıca makrokozmosun bütün derecelerine uygulanır: Buna göre âlem, objesi son tahlilde var olan her şeyin İlâhî Prototipi olan, sonsuz derecede farklılaşmış bir görüntüdür (*Vision*); ve bunun tam tersi bir sembolle Tanrı, âlemi gören ve ayrıca yaratılmış varlığın pasif olduğu yerde, görmesiyle âlemi yaratan gözdür; o'nun görmesi bir eylemdir, aktifliktir, pasiflik değil³. Böylece göz âlemin metafiziksel merkezi olmaktadır. Göz aynı zamanda âlemin güneşidir ve kalbidir.⁴ Tanrı sadece dışı görmez⁵, fakat aynı zamanda —ya da daha ziyade öncelikle— içi de görür. İşte en gerçek olan görme, bu görmedir —ya da daha ziyade eğer tam tamına konuşacak olursak, biricik gerçek görme budur—, çünkü bu görme, Tanrı'nın hem Süje hem de Obje, yani hem Bilen hem de Bilinen olduğu mutlak ya da sonsuz görmedir, Kâinat sadece bir gö-

3. Burada geleneksel sembolizm tercihen Kelâmı (*la Parole, le Verbe*), ânî anlaşılabilirliği nedeniyle devreye sokmaktadır.

4. Göz, kalb ve güneş arasındaki ilgiler hem çoktur hem de derindir. Bu durum çoğu zaman onları eşanlamlı olarak değerlendirme imkânı sağlar. Göz, vücudun güneşidir, tıpkı kalbin ruhun (*l'âme*) güneşi oluşu gibi. Güneş ise, göğün hem gözü hem de kalbidir.

5. Tanrı, "Gören" olarak, kendi kendini görür, fakat aynı zamanda âlemi de görür; en küçük mümkün varlık da buna dahildir, örneğin, Hz. Peygamberin bir ifadesiyle söyleyecek olursak: "Çöldeki bir karıncayı" bile görür.

rüntü ya da bir bilgidir, bu görüntü hangi biçimde gerçekleşirse gerçekleşsin, onun bütün gerçekliği/hakikati Tanrı'dır: Âlemler görüntü dokularıdır⁶, ve sonsuz derecede tekrarlanan bu görüntülerin içeriği daima, İlk Bilgi ve en son Hakikat⁷ olan İlâhî Varlıktır, —Bilgi ve Hakikat aynı İlâhî Sebeb'in iki görünümüdür.

Fakat şimdi kalb gözünün fonksiyonunu, bu ifadenin alışılmış anlamı içinde ele alarak ve bir mukayese terimi olarak vücuttaki gözden hareket ederek değerlendirelim: Şimdi diyoruz ki, vücut gözü Tanrı'nın nisbî görünümünü, âdeta kırılmış görünümünü görmektedir, oysaki Kalb Gözü⁸, görmesinin saflığı sayesinde O'nunla özdeş olmaktadır; Vücut gözü varlığı algılamaya, yani ne ise o şekliyle

-
6. Bir âlem böylece kolektif ve fakat homojen bir rüyadır. Bu rüyayı meydana getiren öğeler hiç kuşkusuz biri diğeriyle mümkün olan öğelerdir. Hint öğretisinden yanlış bir şekilde esinlenen öznelciler, âlemin kesinlikle özel bir bireyin hayali olmadığını haydi haydi unutuyorlar. Gerçekteyse, âlem, bir başka kolektif hayalin, yani kâinat denilen bütün hayalin içinde kolektif bir hayaldir.
 7. Hint öğretisinde, “bilgi” kutbu *Şit* terimiyle, “hakikat” kutbu ise *Sat* terimiyle belirtilir. İnsani mikro kozmosda, akıl ve irade kutupları ya da daha zâhir bir mertebede, düşünce ve eylem kutupları fark edilecektir.
 8. Sufilerden önce, bu aynı ifade, Kalb Gözü (*Oculus Cordis*) ifadesi, Aziz Peder Augustin ve daha başkaları tarafından kullanılmıştır. Bu ifade, bu Pederin ve onu izleyen bilginlerin çok meşhur teorisiyle bağlantılıdır; bu teoriye göre, insan aklı ilâhî hikmet sayesinde aydınlanır. Plotinus öğretisinin “Kalb Gözü”, Augustin öğretisinin “Kalb Gözü” ile Sufiliğin “Kalb Gözü” (*Ayn el-kalb*) arasında tarihi bir ilgi olup olmadığını bilmek sorunu hiç kuşkusuz çözülemez. Ve zaten bizim içinde bulunduğumuz bakış açısından da bunun hiçbir önemi yoktur. Bizim için bu fikrin esas olduğunu ve hemen hemen her yerde bulunduğunu bilmek yeterli olacaktır. Aziz Peder Paul'un Efesliler'e Mektup'ta “Kalbinizin gözü”nden söz ettiğini zikretmeyi de unutmayalım: (*Illuminatos oculus cordis vestri, ut sciatis...* Tâ ki kalbinizin gözü nurlandırılmış olarak...) Öte yandan, Dağ Vaazının sekizinci uhrevî mutluluğuna göre, Allah'ı görecek olanların saf kalbi olanlar olduğunu hatırlatmaya bile gerek yoktur.

zuhur etmiş varlığın bilinmesine kendisini uyarlayan çift kutuplaşmasıyla bizzat kırılmaktadır; sırası geldiğinde Varlık'ın Kelâm'da —ya da belirleyici Zat'da, Platon'un kullandığı anlamda söylersek, ideler âleminde— ve İlk Madde'de (*Materia prima*)⁹ ilkesel olarak çift kutuplaşmasından da sonuç olarak zuhur ileri gelmektedir. Buna karşılık, Kalb Gözü, tıpkı O'nun ebedî/ezelî görünümü olan, Allah'ın Yüzü (*Vechullah*)¹⁰ gibi biriciktir ve merkezidir; O'nun bu görünümü her tür belirlemenin ötesinde olduğundan, her tür ikiliğin de ötesindedir. Böylece kalb, Tanrı'nın iki görünümü arasında yer almış bir halde bulunur; bu iki görünümünden biri zâhirî ve dolaylıdır; diğeri ise, Bâtınî ve nisbî olarak doğrudan doğrudur.¹¹ Bu görüş açısından, kalbe bir çift rol yükleyebiliriz ve bir çift anlam verebiliriz: Birincisi, kalb bireyin ne ise o şekliyle merkezidir ve bireyin temel sınırını, —Kutsal Kitapların dediği gibi bireyin katılaşmasını— ve dolayısıyla bütün tâlî sınırlarını temsil eder. İkincisi, birey esrarengiz bir şekilde kendi aşkının ilkesine bağlı olduğundan kalb bireyin merkezidir: İşte, o zaman kalb Akılla (*Intellect*)¹² Tanrı'yı gören —ve

9. Hint öğretisinde, *Puruşa* ve *Prakriti*; yani erkek ve dişi ilkeleri. Bazen dişi ilke aktif, erkek ilke ise pasif olarak değerlendirilir, çünkü anne olarak aktif olan kadındır; kadın çocuk dünyaya getirir, oysaki erkek sırf zevk ilgisi içinde olduğundan pasif konumdadır.

10. "Allah'ın Yüzü" (*Vechullah*), sufi sembolizminde Allah'ın Zatını (*Zatullah*) temsil eder; Yunan Tanrı bilimine bu örtülü Hakikattir: İlk olarak, evrensel zuhurun sayısız mertebeleriyle örtülüdür; ikinci olarak, evrensel zuhurun "merkezi" olan ve aynı zamanda "nuru" olan "Ruh"la (*Esprit*) örtülüdür; ve son olarak, bizzat bir (*Ahad*) olan Varlık'la (*Être*) örtülüdür. İşte bunun içindir ki "Allah'ın Yüzü", "Mutlak Gayb" ya da "Gayıbların Gaybı" olarak da adlandırılır.

11. Burada böyle bir durumda kaçınılmaz olan bir çelişki vardır terimlerde.

12. Bu konuda şunu hatırlatalım: Üstad Eckhart'ın ifadesine göre, Akıl (*Intellect*) yaratılmıştır: *Aliquid est in anima quod est increatum et increabile; si tota anima esset talis, esset increata et increabilis, et* ➤

dolayısıyla Tanrı “olan”— Göz’le özdeşleşmektedir. Tanrı insanı onunla görür. Aslında insanda gören kalbten başka bir şey yoktur. Şöyle ki: Dışarıda, zihin ve duyular aracılığıyla âlemi görür; içeride ise, Aklın (*Intellect*) içinde İlâhî Hakikati görür. Fakat her iki görme de, hem zâhirî görme hem de bâtınî görme, eğer tam tamına söyleyecek olursak, aslında tek bir görmedir, yani Tanrı’yı görmedir. Bu iki görme arasında bir uyuşmazlık vardır, şu anlamda ki, bu iki görmeden biri diğerinin yanında aynı sıfatla ve aynı plân üzerinde meydana gelemez, —ancak böyle olmakla birlikte yine de âlem Tanrı’da görülebilir ve Tanrı âlemde görülebilir— önce, çünkü âlemin görülmesi, Tanrı’nın görülmesiyle siliniyor ve yok oluyor, öyle ki bu görünüm altında herhangi bir müteakabiliyet (*reciprocity*) söz konusu edilemez; ve sonra, çünkü yaratılmış varlık İlke’nin karşı-

hoc est Intellectus, yani “Canlıda öyle bir şey vardır ki o ne yaratılmıştır ne de yaratılabilir; eğer bütün canlılar böyleyse, o zaman onlar da ne yaratılmışlardır ne de yaratılabilirler. Canlıdaki o şey Akıldır.” Yaratılmamış Akıl (*Intellect*) ile yaratılmış aklı birbirinden ayıran farkı asla gözden ırak tutmamak gerekir. Yaratılmış akıl yaratılmamış aklı yansıtır. Hint öğretisinde, birincisi *Şît*’tir; ikincisi *Budî*’dir. Hristiyan Tanrıbiliminde, her ikisi de Kutsal Ruh’tur (*Le Saint Esprit*). Bu Kutsal Ruh daima zatî birliği bakımından ele alınıyorsa evrensel tasdik mertebeleri bakımından değil. Kısacası, özellikle Hristiyan görüş açısına tamamen uygun olan, bu Kutsal Ruh “doğal olarak” insana bağlıymış gibi kesinlikle değerlendirilemez. Nitekim söz konusu görüş açısı kutsallaştırmayla ilgilidir (*sacramentale*) ve dolayısıyla tabiat üstü varlığın tabii görünümünü dışlar. Saadece Yaratılmamış Akıl’dan söz eden metinler ötekenden daima zınnen söz ederler; bu ise, o metinler onu üstü kapalı bir şekilde zikrederler demektir. Öte yandan, Aklın merkezi ya da faaliyet yeri latif ya da ruhî kalbdır, denildiğinde öncelikle ve âni bir tarzda daima Yaratılmış akıl söz konusudur, ve hatta bu Akla, zatî sentezle ve düşüncenin bir halkasını es geçerek, İlâhî Akl’ın yaratılmamış özelliğini atfettiğimiz zaman da o söz konusudur. Her halükârda, pek tabiidir ki, Yaratılmış Akıl, tıpkı onun zuhur etmemiş ilk örneği (*prototipe*) gibi, akıl üstü (*supra-rational*) bir şeydir.

sında ancak kendisinin aldatıcı özelliğiyle var olur ve yine çünkü, bu bakımdan, tanım olarak Mutlak Hakikat ile uyumsuzluğunu da içerir.

Cismanî gözün ikiliğine gelince, bu hususta şunu söyleyeceğiz: Varlığın zuhur etmiş şekildeki yansıması ya da (izdüşümü) tarafından istenen çift kutuplaşma süresi içinde, tıpkı öteki işitme duyu organlarının ve öteki duyuların çift oluşu gibi gözlerin çift oluşu bu sürecin en uç sınırını ve ulaşabileceği en son noktayı göstermektedir¹³; işte, gözlerin organik eşdeğerliği ve simetrik pozisyonu ancak bu şekilde açıklanmaktadır, oysaki kalb ve beyin arasında, olsa olsa ancak bir fizyolojik eşdeğerlik vardır. Gözlerin çift oluşu, daha az bir imkân alanında beynin çift kutuplu yansımasını temsil eder; o zaman beyin, gözlerin tahlilî (*analitik*) ve kalbin terkiбі (*sentetik*) görmesi arasında aracı olmuş olarak bulunur; işte, beynin bu aracı olma rolü, belli bir açıdan, onun bütün var oluş sebebidir, çünkü insan, bireyleşmesiyle Hakikat'ten yanılısama olarak ayrılmıştır ve kendi dışında o Hakikat'e rastlamak zorundadır. Eğer kalbi ve beyni yukarıdan aşağıya inen şakulî bir unsurun iki ucu olarak ve gözleri de bu şakulî unsurun üst ucuna konmuş ufki bir unsurun iki ucu olarak temsil edersek, o zaman çift kutuplaşma sürecinin geometrik formülü olarak değerlendirilebilen ve ayrıca bu bakımdan da bu iki ikilik arasındaki ilgiyi sembolleştirebilen bir T şeklini elde ederiz, ancak bu ikilikten birincisi, ikincisine göre ilke olarak algılanmış olma koşuluyla, bu tarzda algılanmalıdır.

13. Eğer durum böyle olmasaydı, beyne ve geçmişe tekabül eden sol göz, —sağ göz kalbe ve geleceğe tekabül eder; Hint sembolizminde alındaki göz şimdiki zamana, dolayısıyla bâkî olana ya da ebediyete tekabül eder,— evet sol göz, diyorduk, yeni bir çift kutuplaşmaya imkân vermek zorunda kalırdı: Ki durum hiç de öyle değil, çünkü çift kutuplaşmanın ontolojik süreci duyu organlarıyla kesin olarak son bulmaktadır.

Eğer Kalb Gözü genel olarak insanda gizli olarak bulunan ve Allah'a bakan bir göz olarak anlaşılırsa, gerçi, icabında, bu konuşma tarzı çelişkili de olsa, bu kalb gözü, daha önce söylediğimiz gibi aynı zamanda —ve hatta daha çok— insana bakan Allah'ın Gözü'dür; ya da bir başka ifadeyle, bu kalb gözü, Tanrı'nın Küllî ilmi içinde zuhuru kuşatan İlâhî İlke'nin gözüdür. Şimdi, eğer bir yandan Kalb Gözü İlke'yi gören zuhurun Gözüdür; öte yandan zuhuru gören İlke'nin Gözüdür¹⁴, diyorsak, o zaman ters bir benzetme bağıntısıyla karşı karşıya kalırız, şöyle ki: Zuhurdan hareket eden görme bir izdüşüm olarak ya da İlke'den hareket eden görmenin tersine çevrilmiş bir yansıması olarak algılanır. Ayrıca, eğer biz bu iki görmenin birincisini ilâhî objesi karşısında pasif bir görme olarak belirlersek, yukarıda dediğimiz gibi, Tanrı'nın görmesini de aktif bir

-
14. Bu satırları yazdıktan çok uzun bir süre sonra, buna tamamen benzeyen bir öğretim bize Sioux Ogalalla kabilesinin bir bilgisi tarafından iletildi. Şöyle diyor: “Ben âmâyım ve ben bu dünyanın nesnelerini görmüyorum; fakat Yukarıdan Işık geldiği zaman, o ışık benim kalbimi aydınlatıyor ve ben görebiliyorum, zira Kalb Gözüm (*Şante Işta*) her şeyi görüyor; kalb öyle bir mabeddir ki onun merkezinde Büyük Ruhun (*Wakan-Tanka*) ikâmet ettiği küçük bir mekân bulunur ve işte o Gözdür. O, Büyük Ruhun Gözüdür; o göz sayesinde O, her şeyi görür. Ve onun sayesinde biz Onu görürüz. Kalb saf, temiz olmazsa, Büyük Ruh görülemez ve eğer siz bu cehalet içinde ölecek olursanız, sizin ruhunuz hemencecik Büyük Ruhun yanına dönemeyecektir, fakat kozmosun içinde gezip dolaşarak temizlenmesi gerekecektir. Büyük Ruhun içinde bulunduğu kalbin merkezini tanımak için, saf ve iyi olmanız ve ayrıca Büyük Ruhun bize öğrettiği tarzda yaşamanız gerekir. Bu tarzda, saf olan insan, kalbinin cebinde evreni bulundurur. (*Şante Ognate*). —Burada “*Brahman'ın kaldığı yer*” hakkında Hint teorisini hatırlamamak mümkün değildir. Bu yer (*Brahma-pura*), kalbin (*Hridaya*) en ufak karıncığının (*guhâ*) içindedir. Bu karıncık, *Brahma*'nın sembolik dayanağı olan esir (*éter*), (*Akâşa*) tarafından işgal edilen küçük bir çukurla (*dahara*) birlikte küçük bir lötüs içerir.— Aziz Jean Climaque'a göre, Kalb Gözü “Akılın İlâhî Güneşi”ni görebilir ve bu durumda müşahade yapan kimse kendini apaydınlık görür.

görme olarak değerlendirmemiz gerekir ki bu, onu yaratıcı eylemle özdeşleştirmek anlamına gelir. Öyleyse Tanrı, dört büyük görmeye göre yani Kendini Küllî İlmi içinde dört tarzda gerçekleştiren bir Varlık olarak algılanabilir: Birincisi, Tanrı Kendinde, Kendi Zatında Kendini görür¹⁵; İkincisi, Tanrı yaratmasıyla Kendi Kendini görür; Tanrı'nın yaratması, O'nun Küllî-İmkânı içine dahil olan olumsuz ve dolayısıyla sınırlı imkânının gerçekleşmesi gereğince kendi görmesinden başka bir şey değildir.¹⁶ Üçüncüsü, yaratılış içinde Tanrı'yı gören yaratılmış varlıklarla Tanrı Kendini görür.¹⁷ Dördüncüsü, bizzat Tanrı'yı Kalb Gözüyle gören yaratılmış varlıklarla Tanrı Kendini gö-

-
15. Eğer mutlaka gerekiyorsa, bu tarz konuşma ancak Yaratıcı Varlığa uygulanabilir, yoksa onu aşan ve âdeta onu kuşatan Varlığa değil. Bununla birlikte, bu Yüce Zat'da olup da Varlık'da olmayan hiçbir şey olmayacağına göre, —çünkü Hristiyanlık inancında “Oğul” “Baba”nın sahip olmadığı hiçbir şeye sahip değildir,— görme (*vision*, *rü'yet*) sembolizmi zorunlu olarak Yüce Hakikat içinde Tanrı'ya uygulanmalıdır, gerçi bu durumda, görme eylemi artık çift kutuplaşma izinin bulunmadığı farklılaşmamış bir Bilgi içinde erir gider. Ne olursa olsun, “Tanrı” Kendinde Kendini görür derken, ilk plânda Yaratıcı Varlığı düşünüyoruz, çünkü öteki bütün görmeler ondan türemektedir ve yine çünkü görme sembolizminin evrensel uygulamasını her şeyden önce doğrulayan da O'dur.
 16. Sufi sembolizmi genellikle yaratılışı, içinde Tanrı'nın yansıdığı bir aynaya benzetir.
 17. Bir *Upaniṣad* şöyle der: “Zevce, zevce aşkı için kıymetli değildir, fakat zevcede bulunan Atman aşkı için kıymetlidir. Onu tanımadan ve onu istemeden varlıklar ne yaparlarsa yapsınlar, dolayısıyla her işlerinde onu tanırırlar ve onu severler. İşte bunun içindir ki, Üstad Eckhart şunu söyleyebilmiştir: “İnsan küfürde ne kadar ıleri giderse, Tanrı'yı o kadar övmüş olur.” Bu bilgi ve bu sevgi, evrensel olduğundan, tam aksine, sadece insanların bir işi olamaz: Çünkü insan tanım olarak, Tanrı'yı görüntülerin ötesinde de görme yeteneğine sahiptir; buna karşılık, Tanrı'yı inkâr etme imkânına da sahiptir. Oysa insanın çevresindeki diğer varlıkların bu imkânı yoktur: Ötüşüyle şafak vaktini selâmlayan bir kuş ya da doğan güneş gerçekte ve zorunlu olarak Tanrı'yı selâmlar. Işığa doğru dönen bir bitki gerçekte Tanrı'ya doğru döner.

rür.¹⁸ Bu görmelerden birincisi, her türlü ikiliğin ötesindedir; ikinci görme, Kalb Gözüyle gerçekleşir. Üçüncü görme, bireyi ne ise o şekliyle anlamlandıran, vücut gözüyle gerçekleşir. Dördüncü görme de yine Kalb Gözünden sudur eder, fakat bu kez sembolizmin cari olan anlamında, yani aklın (*Intellect*) Allah hakkında sahip olduğu “derunî” görmeyi ifade eden bir görmedir. Allah’ın “görme”si, O’ndan gelir ve yine O’nda biter, tıpkı açılan ve tekrar kapanan bir çember gibi.

Bu iç gözle *Şiva*’nın alnındaki göz arasında bir benzerlik kurulursa, (*Şiva*’nın alnındaki göz insanlarda edebiyat bilincine tekabül eder, ancak doğal bir yetenek olarak bu bilinç “demir çağı”ndan düşmüş insanlık için kaybolmuştur), —bu üçüncü gözün, tıpkı bazı Asya geleneklerine göre Yeryüzü Cennet’inin toprağın altına çekilişi gibi, varlığın yüzü üzerinden geri çekildiğini söyleyebiliriz.¹⁹ Ve bu Cennet’in (*royaume*) karanlık çağın sonunda yeniden gözükmesi gerektiğinden, tıpkı doğan güneşe benzer bir şekilde, insan yüzeyini temsil eden alına doğru yükselmesi gereken bir şey gibi, ferdî karanlıklaşma plânını aydınlatmak ve onu silip kendi içine almak için, Kalb Gözü manevî bir gerçekleşme içinde kavranılabilir; öyle ki, dış âlem kendiliğinden onun özünde kavranılacak ve iç Hakikat’le birbirine karışacaktır.²⁰ Eşyayı bu şekilde ele alma tarzı

18. Bunlar, yeryüzü âleminde, insanî durumun yeterli sebebine uygun düştüklerinden, İlâhî Nur’a açılan insanlardır. Bu insanların kalpleri asla kâıarmamıştır. Her ne kadar burada vermiş olduğumuz bakış açısı, kelimenin tam anlamıyla, sadece maneviyatı (*la spiritualité*) ilgilendiriyorsa da, bu insanlar kategorisine, Tanrı hakkında gerçek bir entellektüel sezgiye sahip olmadan, kendi vasıtalarına göre, yine de Tanrı’ya yönelen ve böylece kendi yeterli sebeplerine uygun düşen bireyleri de dahil edebiliriz.

19. İşte aynı bu sembolizme tamamen uygun olarak bazı tapınaklar, örneğin Pueblos Yerlilerinin tapınakları yer altındadır.

20. *Avatâras*’lar hakkındaki Hint teorisinin yukarıda ortaya koyduğu- ➤

belki biraz az insanî olur, çünkü esasen Ebedî Göz'den uzaklaşan insanın kendisidir. Ayrıca Cennet'ten uzaklaşan insanlıktır ve bunun aksi değildir, tıpkı zıt görüşlere rağmen güneşten yüz çevirenin dünya oluşu gibi. Öyleyse diyebiliriz ki, Tanrı'yı arayan, O'nun peşinde olan insan Yitik Cennet'i yeniden bulmak ve "Varlığın Birliği"ni (*Vahdetü'l-vücûd*) gerçekleştirmek için kendi kalbine doğru inmelidir.²¹

İşte, bu birlik veya bu özdeşlik Büyük Sufî Hallac-ı Mansûr tarafından bütün bir öğretinin sentezi gibi olan ifadelerle dile getirilmiştir: "Ben Rabbimi Kalbimin Gözüyle gördüm ve O'na 'Sen Kimsin?' dedim, O da bana: 'Sen' dedi."

muz benzetmeyle bağlantısı kurulabilir, şöyle ki: Dünyevî bakış açısından, Tanrı, yaratılmış varlığın perdeleri altında gizlenmiş olduğundan, yaratılmış varlığı aydınlatmak için ve onu kendi Görünmeyen Hakikati içinde yeniden bütünleştirmek için insanî âlemin yüzeyinde tıpkı bir güneş gibi âniden gözükür.

21. Buradaki Varlık (*Vücûd*) kelimesi, hiçbir anlam daraltması olmaksızın, Hakikat anlamındadır. İşte bu nedenle "Varlığın Birliği" (*Vahdetü'l-vücud*) terimi aynı zamanda "Yüce Özdeşlik" ve "Varoluş Birliği" olarak da tercüme edilmektedir.

Tefekküre Dair

Genellikle kabul edilenin tersine, tefekkür kendiliğinden aydınlanmalara yol açacak erdeme sahip değildir; tefekkürün amacı daha ziyade olumsuzdur, yani tefekkür, yeni olmayan, aksine önceden varolan ve “doğuştan olan” ve öğrenilmesi gereken bir bilgiye karşıt olan iç engelleri ortadan kaldırmalıdır. O halde, tefekkür, karanlık bir oda içinde yakılan bir ışığa değil de, bu odanın içine ışığın girmesini sağlamak için, bu odanın duvarında açılacak bir deliğe benzetilebilir, —ışık dışarıda önceden vardır ve duvarı delme eyleminin bir ürünü değildir. Tanım olarak insan düşünen bir varlıktır; öyleyse insan, içindeki niyeti ne olursa olsun, düşünceyi *a priori* gereksiz olarak değerlendiremez. Buna göre işlerin kendiliğinden yürüdüğü sadece dış hayatın gereksinimleri için değil, fakat aynı zamanda zihinsel sınırlar plânını aşacak manevî çaba içinde bile, insan zorunlu olarak bir düşünceden hareket etmelidir. Mademki insan düşünüyor, öyleyse, tıpkı öteki yeteneklerini olduğu gibi bu yeteneğini de “gerekli tek şey”e adanması gerekir, çünkü her şey manevî unsur içinde bütünleşmelidir. Dünya için düşünen insan, Tanrı için de düşünmek zorundadır; bu ifade insan varlığının her etkinliği için doğrudur, geçerlidir, çünkü biz her ne isek, bütün o halimizle Tanrı’ya doğru gitmek zorundayız.

Şeklinden ya da seviyesinden bağımsız olarak ele alındığı zaman, her manevî yolun üç büyük aşaması vardır: Birincisi, *tasfiye* (arınma); bu aşamada “dünya insanın dışına çıkar”. İkincisi; *inkişaf*; bu aşamada “Tanrı insanın içine girer”. Ve üçüncüsü, *tevhid*; bu aşamada “insan Tanrı’da fani olur” (*fenâ fillah*). Bunları daha değişik bir tarzda da ifade edebiliriz, şöyle ki: İnsanda öldürülmesi ya da yok edilmesi gereken bir şey vardır; bu nefistir, (*l’âme-désir*); bunun düşüş noktası hissi bedendir (*le corps sensoriel*). İnsanda değişmesi ya da değiştirilmei gereken bir şey vardır; Bu iradedir (*l’âme-amour*; *l’âme-volonté*); bunun çekim merkezi egodur. Son olarak, insanda keşfinin bilinci olması, ayrıca bizzat kendisi olması; arınmış olması ve kendisine yabancı olan her şeyden kurtulmuş olması; uyanması ve inkışaf etmesi ve bütün olması gereken bir şey vardır; sadece, tek o, kendi olması gereken bir şey vardır: Bu da marifettir (*l’âme-connaissance*)¹, yani Ruhtur (*Esprit*), bunun süjesi Tanrı’dır; bunun objesi de Tanrı’dır.

Buna göre, tefekkürün işlevi ruhu (*l’âme*), ilk olarak insanı dünyadan uzaklaştıracak olan; ikinci olarak insanı Tanrı’ya yaklaştıracak olan; üçüncü olarak da, insanı Tanrı’da yeniden bütünleştirecek olan lütuf ve hidayete açmaktır. Bununla birlikte bu bütünleşme, duruma göre, “insanı mutlu kılan herhangi bir keşf” içine sadece bir yerleşme, yani İlâhî Güzelliğe dolaylı bir katılma da olabilir.

İnsanı dünyevî bağılıklardan kurtarmaya mahsus ilk düşünce, ölüm düşüncesidir; daha genel bir ifadeyle, her

-
1. Son tahlilde bu bilgi (*connaissance*) aşka karşıt görünüm olarak ele alınmamalıdır, fakat daha ziyade iradede, aşkıta ve taakkulda (*intellection*) ferdi plânda kristalleşen şeyin en derin Hakikati olarak ele alınmalıdır; böyle anlaşıldığı zaman, bilgi İlâhî Nurla özdeşleşir; bütün güzellikler, bütün mükemmellikler İlâhî Nurdan türerler.

şeyin fani olduğu düşüncesidir. Çile fikrini de içeren ve “terk” tutumuyla çok sıkı bağlantılı olan bu tefekkür, varoluşumuzun bir temel görünümünü aydınlatır. Görünüşte olumsuz özelliğine rağmen, bu tefekkür manevî bir gerçekleştirim için bir plân ve bir sembol görevi görebilir. Görünüşte olumsuz özellik diyoruz, çünkü bu özellik zorunlu olarak olumlu bir özelliikle dengelenmiş durumda bulunur, şöyle ki: Dünyadan el ayak çekmek demek, İlâhî Işığa, Nur’a açılmak, Tanrı’nın ebediliğini ve ezeliliğini tanımayaya hazırlanmak demektir; yaratılmışın gayr-i saflığından (*impureté*) kaçmak demek, Yaratılmamışın saflığına (*pureté*) sığınmak demektir; çileden çıkmak demek, uhrevî mutluluk (*béatitude*) içine girmek demektir.²

Şimdi bu tefekkürün³ iç (*intrinsèque*) manevî erdemi ne olursa olsun, her şekil gibi o da sınırlıdır ve dolayısıyla Sonsuz Varlığı aramada ruh (*l’âme*) için tek hareket noktası değildir. Öyleyse, zühd plânında bile, etkin ve olumlu bir tutum takınmak gerekir. Ayrıca, bu tutum, ölüm ya da çile fikrinden değil, aksine övülecek, kısacası kurtarıcı bir etkinlik fikrinden çıkacaktır. İster aktif ister pasif olsun, —zühd içinde bir pasiflik görülebildiği ölçüde— zühdle il-

-
2. Eğer Budizm bir başka perspektifi değil de bu olumsuz perspektifi kullanıyorsa, bunun nedeni şudur: Çünkü kesinlikle en dolaysız bir şekilde elde edilebilen bir tecrübe üzerine daha doğrusu çile tecrübesi üzerine dayandığından, bütün varlıklara hitap etmektedir. Her varlık çile çekebilir, fakat her varlık zorunlu olarak Tanrı’yı sevmeyebilir; her varlık çileden kaçabilir ve bu çile, canlı olan, yaşayan varlıkların tecrübesinde sahip olduğu neredeyse mutlak özelliği nedeniyle, Sonsuz Varlığın (*Infini*) çok uzağında bir yere konulmuş bir tramplen gibidir.
 3. Burada daha ziyade bir “tefekkürler” (*méditations*) kategorisinden söz etmemiz gerekirdi; fakat biz burada tefekkürün bütün kipliklerini ve mümkün olan bireşimlerini değil de sadece temel muhtevalarını ele aldığımız için, tefekkürün son derece farklı varyantlarını hesaba katmaktan kendimizi bağışık tutabiliriz, ki bunlardan her çeşit formülasyon çıkabilir

gili her tutum büyük bir korku refleksine benzer bir gerginlik ya da soğukluğa tekabül eder. Fakat bizim burada belirtmek istediğimiz tutum, ölüm düşüncesinde olduğu gibi, olumsuz bir tarzda geri çekilmiş ya da çok şaşırmış bir tutumla değil de tam aksine mücadelecî, dolayısıyla olumlu bir tutumla “korku”yu yenecektir: Yargı korkusu, —ya da aynı şey demek olan, Tanrı’nın bizi her an gördüğü düşüncesi— sonuç olarak insan ruhunu İlâhî Lütfa açmaya ve kendisini zayıflatan her şeyi dışta bırakmaya özgü iradî bir olumluluk doğuracaktır. Bu tefekkürle insanın aşması gereken şey, tam anlamıyla söyleyecek olursak, az önceki durumda olduğu gibi, nefis arzusu değildir, fakat nefsin doğal uyuşukluğudur ve “gerekli tek şey” konusundaki tembelliğidir; dünyanın çekiciliği, cazibesi karşısındaki pasifliğidir: Bu uyuşukluk halini sarsarak, insan İlâhî Akız’a (*Influx*) açılır; insan bu uyuşukluğu Tanrı’nın saf Eylemini yansıtan manevî eylemle sarsar. Böylece dünyayı yener, dünyadan kaçarak değil, fakat aksine dünyanın karşısına bir olumluluk koyarak, yaratılmışlardan, halkdan el ayak çekmez, aksine onu eylemle, ruhun Tanrı’ya içten ve yürekten gelen bir teslimiyetiyle, ayrıca zaman içinde bu eylemi saptayan sebat ile değiştirir. Bu uyanıklık ve mücadele tutumunun ya da isterseniz “kutsal öfke” halinin az önceki tutumla, yani saflık haliyle ortak bir yanı vardır, şöyle ki: Âdeta bu tutum, saf ve kuvvetli olan ve geçmişî de geleceği de yenen şimdiki zaman içinde yer alır. Tekrar ediyoruz, bu “korku” halidir, fakat burada korku etkili ve güvenlidir. Başka bir ifadeyle, bu hal bazen pasif ve olumsuzdur⁴, bazen de aktif ve olumludur; ya da şöyle: Bu hal, bazen kötülükten kaçan kişinin olgunluk halidir, bazen de iyilik yapan kişinin olgunluk halidir.

4. Bir sufi öğretime göre, insan herhangi bir varlıktan korkarsa, onun önünden kaçır; fakat insan Tanrı’dan korkarsa, Tanrı’ya doğru koşar.

Korku halinden sonra, “aşk” halini ele alalım: Aşkın en doğrudan ifadesi bireşimsel olarak “Güzellik” terimiyle belirtilebileceğimiz İlâhî Güzellikleri temaşa etmektir. Aşkın bu hali korkunun ve inkârın ötesinde yer alır: Dünyanın da-ima sınırlı kalan güzelliklerinin fani ve aldatıcı özelliği nedeniyle dünyayı acı bir şekilde reddetmek yerine, aşk tam aksine bu güzelliklerin İlâhî Prototiplerine, ilk örneklerine bağlanacaktır, öyle ki artık içeriğinden boşalmış olan dünya —çünkü o sonsuz olarak Tanrı’da bulunmaktadır— sadece bir semboller oyunu ya da bir kabuk yığını olacaktır. Dolayısıyla insan üzerinde⁵ artık bir etkisi olmayacaktır. Bu dünyada sevdiği her şeyin ancak Zatlar⁶ gereğince —çünkü her şey Tanrı’da önceden mevcuttur— sevimli olduğunu bilen kişi hemen hemen elinde olmadan dünyevî umutlardan kurtulur; hiçbir şeyin asla kaybolmayacağını bilir, çünkü bu dünyanın güzellikleri ezeli güzelliklerin kaçak yansımalarından başka bir şey değildir. Bir başka ifadeyle, sevilen şey ya da sevilen varlık bu dünyadan daha çok Tanrı’da sonsuzca bulunmaktadır; sonsuzca sevilen her şey ve her varlık Tanrı’dadır. Böyle bir tefekkür insanın dünyayı aşmasına yardım eder, *a priori* dünyadan el ayak çekerek değil de, aksine onu yaratılmışın ötesinde yani her tür nimetin İlk Sebebi olan İlke’de yeniden bularak. Bu şekilde teselli olan ruh Tanrı’da dinlenir ve huzuru Tanrı’da bulur. Sonsuz Güzelliğin bilinci içinde, her tür zevk ve safadan kurtulmuş bir durumda, kendinden geçmiş bir halde, halinden memnun bir şekilde dinlenir.

5. Tıpkı bir Arap dervişin bize söylediği gibi: “Ben dünyayı bırakmadım, dünya beni bıraktı.”

6. “Gerçekten koca, koca aşkı için sevgili değil, fakat onda bulunan *Atman* aşkı için sevgilidir. Gerçekten zevce, zevce aşkı için sevgili değil, fakat onda bulunan *Atman* aşkı için sevgilidir. Gerçekten evlat, evlat aşkı için sevgili değil, fakat onlarda bulunan *Atman* aşkı için sevgilidir.” (*Brihadâraṇyaka-Upaniṣad*)

Yaratıklardaki güzellik her Şeyden önce zâhirî bir sıfattır ve ancak bir anlam genişlemesiyle, aslında ruhun güzelliğinden söz edebiliriz; fakat bu durumda da gene güzellik, daha derin bir gerçekliği, yani bir tür i  hakikati örten bir d Ő görünüŐtür. Tek kelimeyle, güzellik bizim için en dolaysız bir Şekilde yakalanabilen bir Şeydir; güzelliğin en saf ve en özel bir tarzda —gerçi en sade ve en yoksun bir tarzda da olabilir— en dış dünyada, güzelliğin neredeyse soyut ve mutlak olduğu mineraller dünyasında açıkça gözükmesi ne kadar anlamlıdır. Demek ki güzelliğin bu Şekilde dışta oluşu ilkesel bir ilişkinin ters orantılı bir yansımastır: EĞer güzellik yaratıklar nezdinde dışta gözüküyorsa, bunun nedeni, güzelliğin Tanrı katında i te olmasıdır, ya da Şöyle: EĞer güzellik yaratıklarda hemen yakalanabiliyor ve fark edilebiliyorsa, buna karşılık Yaratılmamış Varlığın  n zor yakalanabilen yönü güzellik olacaktır. EĞer Tanrı'nın güzelliği de yaratıklarınki kadar kolay fark edilebilir olsaydı, yaratılmıŐlarda görülen açık çeliŐkiler — rneğin haksız ya da korkunç olarak nitelendirdiğimiz sefillikler— kendiliğinden  z l rd , ya da daha ziyade Küllî Güzellik içinde erir giderdi. İŞte bunun gibi, bir kadının güzelliği b t n düşünceleri sular altına g mebilir ve hiçliğe indirgeyebilir; aynı Şekilde bir müziğin güzelliği b t n zihinsel uĐraŐları bastırabilir.⁷ Bu dünyanın sefilliklerini ele alırken Şunu asla unutmamalıyız ki, Tanrı Kendi Güzelliğiyle onları sonsuzca dengelemektedir; ama bu, aklı ispatların üstündedir.

Tanrı'nın Güzelliği üzerinde temaŐada yoğunlaşma, bireyin tutumunda ve İlâhî Prototipe göre bir paralel benzetme, bir de ters benzetme içerir: Birincisi ruhun s k nu, huzuru ve rahatıyla ifade edilir, çünkü Güzellik denge ve

7. Bir Arap atasözüne göre, erkeğin güzelliği aklındadır; kadının aklı ise g zelliğindedir.

ahenktir; ikinci benzetme ise, kaçınılmaz ve anî bir tarzda bireyin sahip olduğu şeyle yetinmesi ve böylece, İlâhî İradeye, kadere göre olan her şeye boyun eğmesidir.⁸ Bu tutum, tersinden İlâhî Güzelliğe de benzer; şöyle ki: İlâhî Güzellik, eğer ifade yerindeyse, bir sonsuzluk, dolayısıyla bir enginlik görünümü arzeder, oysaki halinden memnunluk, rıza, aksine ve âdeta bir denkleştirme olarak, bir gelişmemelik ya da kendi üzerine büzülme durumu, bir “kabz” hali gerçekleştirir.

Az önce sözünü ettiğimiz durumun tamamlayıcısı olan başka tutum da “şevk”tir. Bu da aynı şekilde aşk halinden doğar ama, az önceki durum Tanrı’nın güzelliği üzerine dayandığı halde, bu yeni tutum Tanrı’nın Kerem ve Rahmetine doğru yükselecektir: İnsan ruhu (*l’âme*) bütün hayatıyla ve bütün varlığıyla Tanrı’nın Rahmetine inanmaya bağlanacaktır; Tanrı’nın rahmetini “zorlama”ya ve “Göğün kapılarını zorla açmaya” çalışacaktır.⁹ Bu yol, ruhun bütün katlıklarını çözen ve yakınıni sevmekle zahiren ortaya çıkan zorlu bir güven ve yoğun bir umut yoludur, çünkü bu yol, kalbin ilk kararmasından doğan ferdî ayrılıkları ortadan kaldırır. Bu, “dağları yerinden oynatan bir iman”dır.

Burada da gene, bireyin tutumunda ve ele alınan ilâhî görünüme göre, bir paralel benzetme, bir de ters benzetme vardır; şöyle ki: Kerem ya da Rahmet bir hararettir, bir yanmadır ve bir merkezdir; bireyde, paralel benzetme biçiminde, muhabbet ve şevk olarak; ters benzetme biçiminde ise, cömertlik olarak, dolayısıyla bir parlama ve bir yayılma olarak kendini gösterecektir: Öyleyse, Kurtarıcı Kerem

8. Sufler bu erdemi “rıza” ya da “razı olma” diye adlandırırlar. Bu, Hésychastes’ların kısaca “bedende ruhun durması” diye adlandırdıkları şeydir. Diyojen’in İskender’e verdiği cevap da söz konusu bu tutumu gayet iyi açıklamaktadır.

9. Hatırlanacaktır ki “Göklerin hükümlerliliği güçlölere aittir.”

kendine çekicidir, çünkü o insanı çemberden Merkeze ya da biçimlerin akımından insanı mutlu kılıcı ve kurtarıcı Zat'a çeker.

Saf entellektüalite plânında, tutku plânından vazgeçmeye tekabül eden ve âdeta onun çekirdeği, özü olan olumsuz bir tutum vardır; fakat irade için “vazgeçme” olan şey, akıl için “ayırdetme” olur: Bu durum Reel ile irreal arasındaki ayırmadır ve dolayısıyla “ben” de dahil, dünyanın olumsuzlaşmasıdır. Bu bakış açısına göre, sadece Tanrı “vardır”; evren, mikrokozmos olarak sadece bir yanılsama ya da “yokluk”tur; makrokozmos olarak da böyledir. Vazgeçmeye de gerek yoktur, çünkü hiçbir şey var değildir; bu bağlamda, sadece Akılla hiçbir şeyin reel olmadığını bilmek yeterlidir.

Burada açıkladığımız görüş açısı “ayırdetme”dir, dolayısıyla Reel ile irreal arasındaki ayrılıktır ve hatta irrealin silinmesidir. Doğrudan doğruya Reel ile birleşmesi değildir; Birlik, bir başka bakış açısından doğacaktır, ki belki şöyle ifade edilebilir: Yokluk hariç, hiçbir şey “Tanrı’nın dışında” değildir; yokluk ise, hiçbir tarzda var değildir. Öyleyse, ben hiçbir şey olmadığımı göre, ben her şeyim; ben var olan her şeyim, yani birey üstü (*supra individuelle*) Zatım içinde, —ki ego onun bir kırılmasıdır, dolayısıyla bir semboldür— O’ndan başkası değilim.¹⁰ İşte, bu bilgi sayesinde Tanrı benim içime girer ve öte yandan benim varlığımı tamamen eriterek beni kutlulaştırır.¹¹ Beni, gerçekte ve ebedî olarak ne isem o hale, yani Kendine çevirir; bu ger-

10. Burada, Hint öğretisindeki “Ben Brahma’yım” (*Aham Brahmâsmi*); “Ben Şiva’yım” (*Şivo’ham*) ifadelerini; ayrıca İslâm tasavvufundaki Hallac’ın “*Ene’l-Hak*”, “Ben Hakkım; ya da Bayezid’in “Ben kendimi tenzih ederim” (*Sübhanî*) ifadelerini hatırlayalım.

11. Tabii ki varoluşun metafiziksel olarak tam olması koşuluyla! Yoksa, insan en basit cehaletin karanlıklarından daha derin karanlıkla- ➤

çekliğe tekabül eden zihinsel eylem, Mutlak ve Sonsuz Varlık üzerinde yoğunlaşmadır. Aslında bu yoğunlaşma Tanrı'nın varlığının nerdeyse bir gerçekleştirimidir ki bu durum, az önce ele aldığımız entellektüel ayrımı her halükârda önceden var kabul eder. Yukarıda sözünü ettiğimiz olumlu tutumun tasavvufi (*ésotérique*) tamamlayıcısı olan bu en üstün bakış açısı şudur: Ben ancak Tanrı'da "Ben"im. Bireysel yanılsama içinde, ben kendimden ayrılmış gibiyim; buna göre, yaratılmış "ben", yaratılmamış "Ben"den beni gizleyen bir perdedir sadece. Artık burada Var olanı var olmayandan ayırdetmek gibi bir şey söz konusu değildir, sadece Var olan ne ise o "olmak" söz konusudur. Bu fikri aşağıdaki düşünme biçimiyle de ifade edebiliriz, şöyle ki: Şu kesindir ki, ben hiçbir şey değilim; hiçbir şey olmadığımı göre, her şeyim; her şey olduğuma göre, O'ndan başkası değilim. Bu tefekkür doluluktur, (*plénitude*); önceki tefekkür gibi boşluk (*vide*) değildir; bütünlüktür (*totalité*), teklik (*unicité*) değil. O, uzayı dolduran ve onu ışığa boğan güneş gibidir; lâdinî (*profane*) kafa yapısına sahip olanların anlamayacağı bir şeydir bu, hatta onlar için öldürücüdür bu; bir azınlığın değil de kamunun yararını amaçlayan inkârlarının ve teolojik yasaklamalarının nedeni budur. Bununla birlikte, doğrudan doğruya Hıristiyanlığa bağlı olan bir sınırlandırma yoktur burada, çünkü Mısırlı Aziz Macaire'e göre, "Hıristiyanların aldıkları taşlar yaratılmamıştır." Aziz Gregoire Palamas'a göre ise, "İlâhî Lütfa katılan azizler, Lütfa uygun olarak, menşesiz ve sonsuz olurlar." Üstad Eckhart'a göre de, "biz tamamen Tanrı'ya dönüşmüş ve O'nda değişmişiz; aynı tarzda, Hı-

rın içine girebilir. Manevî heveskârlığın ne büyüklüğü ne de güzelliği olmadığı bir yana, hakkı olmadığı halde manevî halleri kendine mal eden insan, yanılsama (*illusion*) güçlerinin oynacağı olur ve bir daha dönüşü olmayan karanlıkların içine iyice gömülme tehlikesiyle karşı karşıya gelir.

ristiyanlık'taki, şaraplı ekmek ayininde, ekmek İsa'nın vücuduna dönüşmüş, böylece ben de O'nda değişmiş durumdayım, öyle ki, O beni biricik Varlığı yapar, sadece benzeri değil; diri Tanrı'ya yemin olsun ki, şu bir gerçektir: Orada artık hiçbir ayırım yoktur.”

Manevî tutumların bu şekilde derecelere ayrılması, keyfi bir sınırlamanın sonucu olmaktan uzak olup, aksine eşyanın tabiatına tamamen uygun düşmektedir. Ayrıca, mümkün olan her manevî tutum, son tahlilde, yukarıdan beri ele aldığımız noktalardan birine ulaşmaktadır. Bu altı temel tutumu karşılıklı olarak şu terimlerle belirtebiliriz: Olumsuzluk, olumluluk; pasiflik, aktiflik; boşluk, doluluk.¹² Bu, şu demektir: “Korku”da bir olumsuz, bir de olumlu tutum vardır; “Aşk”da bir pasif, bir de aktif tutum vardır. “Bilgi”de bir soyutlaştıran, ayırdedici ya da nesnel bir tutum; bir de bütünleştiren, bütünleştirici ya da öznel bir tutum vardır. “Korku”daki olumsuz tutum vazgeçme ve ayrılmadır; olumlu tutum ise, gayret ve sebatır. “Aşk”daki pasif tutum rıza ve huzurdur, aktif tutum ise, iman ve şevktir.¹³ “Bilgi”deki ayırdedici tutum Reel ile ir-reel arasındaki farkın ayırdedilmesi; Reelin içinde ir-reelin yok olmasıdır; birleştirici tutum ise, gerçekten ne isem onun üzerinde yoğunlaşmamdır, ne isem onunla özleşmemdir.

12. Bu altı tutumu karşılıklı olarak şu terimlerle de ifade edebiliriz: “Soğukluk”, “kuruluk”, “nemlilik”, “sıcaklık”, “boşluk”, “doluluk”; ayrıca bunları şu sembolik terimlerle de ifade edebiliriz: “Kristal”, “şimşek”, ya da “kılıç”; “Su”, “ateş”; “Gece”, “güneş”.

13. Hésychaste öğretisine göre, Hz. İsa'nın ismiyle kendinden sonrakilere intikal ettirdiği iki büyük lütuf barış ve sevgidir; âdeta bu iki kavram ondan doğmuştur. Bunlar karşılıklı olarak az önce zikrettiğimiz ve daha önce ele alıp incelediğimiz iki tutuma tekabül ederler. Barış ya da huzur aynı maneviyat biçiminin (*Bhakti*) “statik” görünümüdür; sevgi ise, “dinamik” görünümüdür.

Bilgiye Daire

Her bilgi, tanım olarak, Mutlak Hakikatin bilgisidir. Bu demektir ki Hakikat, her mümkün bilginin zorunlu, biricik ve temel konusudur. Başka konuları da varmış gibi gözüken bilgilerin de var olduğu eğer doğruysa, bu, kuşkusuz Bilgi olarak değil, fakat bu bilginin çeşitli şekilleri ya da sınırlandırılışları olarak var olduğu anlamındadır. Ayrıca, eğer bu konular görünüş bakımından Hakikat değilse, o konular Bilgi'nin Konusu olarak öyledir değil, fakat o konular Tanrı tarafından görülen Tanrı olan, Bu Obje'nin çeşitli şekilleri ya da sınırlandırılmaları olarak öyledir.

Hatta âlemin varoluşu bile bu iddiaların tersini gösteriyor gibidir; âlem, Mutlak olan Hakikatten, yani Bir ve İlâhî olan Obje'den farklı değil midir? Bu soruya şöyle cevap vereceğiz: Âlem, o Hakikat olmadığından, ancak o Hakikatin bir ifadesidir ve dolayısıyla bir sınırlandırılışıdır. Öyleyse, o Hakikattir, ne ise o şekliyle değil, fakat benzeri sınırlarda o Hakikatin kendisini göstermesi olarak, bir Hakikattir. Bu sınırlar, ileride göreceğimiz gibi, O'nun sonsuzluğundan ileri gelmektedir. Öyleyse, kim “âlem” dıyorsa, zımnen “Tanrı” diyordur. Âlem, Tanrı olmadığından, eğer tam tamına söyleyecek olursak, yokluğa indirgen-

mektedir; fakat âlem yokluk olmadığından, esas olarak Tanrı'dır.¹ Âlemi bilmek İlâhî Hakikati bilmekten daha az doğrudur, fakat son tahlilde bu da her zaman Hakikatin bilinmesidir, çünkü biz âlemi tanıyoruz, çünkü âlem gerçektir ve başka hiçbir sebepten dolayı değil. İlkeler düzeninde, aradaki ayırım bir bilgisizlik fonksiyonudur, çünkü sadece Bir (*l'Un*) gerçektir, ve ayırdedilmiş (*le distingué*) olan değil. İşte bunun içindir ki, ayırım zuhur etmiş düzen içindeki bilginin bir fonksiyonudur; bu zuhur etmiş düzen içindeki ilgi, İlke'nin düzenine göre ters bir ilgidir.

Fakat objektif âlem, evrensel Bilgi içinde tek sınırlanma değildir; aynı zamanda âlem sübjektif bir görünüm altında da gözüktür: Âlem bir makrokozmostur, fakat, bizzat tanım olarak bile, mikrokozmosu da içerir; mikrokozmosun birliği, en azından sembolik olarak kozmik farklılığı İlke'ye indirger. "Ben" ile "gayr-i ben" arasındaki ayırım kendiliğindendir, dolayısıyla gerçektir, gerçi "ben", "dış"

1. Herşey Tanrı'dır ve bilge (*arif*) her şeyde ya da daha doğrusu her şeyin "içinde" (à travers) Tanrı'nın Yüzünü (*Vechullah*) —tabîi ki çok farklı ilgiler içinde— görür. Hiç kimsenin panteizmden mümkün olduğu kadar uzak olan bir anlayışta panteizm görmeye uğraşmaması için, bu açıklama gereklidir. Panteizmin hatası, görüntülerde Tanrı'yı görme yetersizliğinden ileri gelmektedir, ki putperestlerin olduğu gibi aynı zamanda ateistlerin de âlem ile Tanrı arasında içine düşükleri zihin karışıklığı da buradan kaynaklanmaktadır. Bu demektir ki, Panteizm İlke ile zuhur arasında zatî değil de maddî bir özdeşlik olduğunu kabul etme yanlışlığından ibarettir. "Tanrı'nın varoluşu" fikri, her ne kadar tamamen insanî bakış açısından belli bir meşruiyete sahipse de, —ki bu bakış açısına göre "varoluş" (*existence*), "gerçek" (*réalité*) ile eşanlamlıdır— yine de panteist anlayışın doğuşuna hiç de yabancı değildir, yani şu anlamda söylüyoruz: "Tanrı'nın varoluşu" fikri, "var olanın ulûhiyyetine" doğru atılan bir ilk adımdır, bir ilk aşamadır. Her ne kadar, biz de, yaratılmış varlığa ilâhî bir görünüm atfediyor gibi görünüyorsak da, yine de tamamen farklı bir tarzda ve tamamen metafiziksel bir anlamdadır, ki bu ne maddî ne de niceliksel bir anlam taşır.

âlemden ayırlamaz durumdadır; her iki görünüm de birbirinin tamamlayıcısı durumundadır. Dolayısıyla durum zorunlu olarak şöyledir: Yüce Hakikat Kendini, belirgin bir şekilde ve dolayısıyla Kendi Kayyumiyyeti dışında gösterdiğine göre, onun doğrulanmasının (*affirmation*) ayırıcı ve belirgin özelliği, bilen ya da bilinen ikiliyle ya da tamamlayıcısıyla açıklanmalıdır. Öyleyse, insan bir yandan saf Hakikati tanıyabilir, öte yandan da âlemi ve âlemin içinde de beni, —yani Metakozmosu (kozmos ötesini), makrokozmosu ve mikrokozmosu—, tanıyabilir ve onları tanıdığı kadar Bilgi olur. Dış dünya ve ego ise, tanınmış olmaya elverişli oldukları kadar, yani gerçek oldukları kadar Hakikat olurlar. Biz kendi kendimizi tanıyoruz demek, Hakikat ne kadar biz ise biz Hakikati o kadar tanıyoruz demektir, çünkü ne bizim çevremizde ne bizde, öz olarak —varoluş olarak değil— Tek Hakikat olmayan hiçbir bilgi konusu yoktur. Ayrıca, Sonsuz olan içkin Bilgi olmasa, bilen hiç kimse olmaz.

Bununla birlikte şunu inkâr etmek de imkânsızdır: İnsan sadece bilmeye sınırlanmaz, fakat aynı zamanda bir iş, bir eylem de yapar. Ayrıca bilginin aksiyonunu da zorunlu olarak ayırdeder, tanır. Buna göre, eğer bu bilgi, İlâhî Hakikati yansıtıyorsa, aksiyon da aynı şekilde onu yansıtmalıdır. Eğer Tanrı eylem yapmasaydı ya da daha ziyade, eğer Tanrı hiçbir şekilde saf Eylem (*Acte pur*) olmasaydı, o zaman yaratılmış varlık da hiçbir şekilde eylem yapamazdı; fakat İlâhî Eylem, İlâhî Bilginin ifadesinden ya da tâlî bir şeklinden başka bir şey değildir. Nasıl ki İlâhî Bilginin İlâhî Objesi âlemi teşkil eden sınırlamaya elverişliyse, aynı şekilde hizzat bu Bilgi de evrensel bir sınırlamaya elverişlidir: Tıpkı âlemin Tanrı'ya karşıtmış gibi gözükmeye-

si gibi, bu tasdik (*affirmation*), bu eylem de Bilgiye karşıtmış gibi gözükür. Fakat gerçekte eylem yapan İlâhî Bilgidir; ve bilen İlâhî Eylemdir. Tanrı tarafından yaratılmış ya da “yapılmış” olmakla ancak biz biliyoruz. Bunun içindir ki, bilen varlık olarak da bir eylem, bir iş yapıyoruz, çünkü bizim var olduğumuzu Tanrı’nın Küllî İlmi biliyor. Bizim varoluşumuz, Sonsuz Varlığın bizim imkânımız hakkında sahip olduğu ilimdir.

İnsanın anlamı ve yeterli sebebi bilmek ve tanımaktır. Bilmek, tanımak demek ise, hiç kuşkusuz kaçınılmaz olarak Tanrı’yı (*Divinité*) bilmek, tanımak demektir. Tanrı’yı bilen tanıyan insan, eşyanın gücüyle O’nu tanıtır ve O’nu öğretir, çünkü eylem (*action*) tanım olarak Tanrı’yı ortaya koyar ve yine çünkü yaratılmış varlık herhangi bir tarzda Tanrı’yı tasdik etmeyen hiçbir şey yapamaz. Aynı şekilde, varlık yaşamaya başlar başlamaz eylem yapmaya da başlar ve onun eylemi, onun hayatının tezahürüdür. Her varlığın varoluşu gibi, insanın varoluşu da, eğer Tanrı’yı tasdik etme değilse, hiçbir anlam taşımaz. Tanrı insana bir varoluş vererek insanı tasdik eder; insan ise Tanrı’yı tasdik eder —ve tasdik etmelidir— çünkü insan var olmuştur. Eğer biz var olmasaydık, ancak o zaman belki Tanrı’yı tasdik etmemenin bir anlamı olabilirdi. Öyleyse, bu varsayım saçmadır, çünkü biz varız.

Demek ki insan şöyle ya da böyle bir tarzda Tanrı’yı (*la Divinité*) tasdik etmekten kesinlikle geri duramaz, çünkü insan vardır. Eğer O’nu inkâr ederse ya da daha çok Tanrı’yı inkâr ettiğini zannederse, inkâr edenin varoluşu bile onun inkâr ettiği Varlığı tasdik eder. İnsan belki hayır, hayır diyebilir, ama onun varoluşu evet der. Kim Tanrı’yı inkâr ederse, kendi varoluşunu inkâr eder ve bu nedenle de onun varoluşu ondan kaldırılır —çünkü o kimse kendi va-

roluşunu kendinden kendisi kaldırmaktadır— ancak bununla birlikte yine de onun varoluşu gerçekten ondan kaldırılamaz, yani sembolik bir tarzda kaldırılır. Eğer Tanrı'yı bilinçli bir şekilde inkâr ederek kendi varoluşlarını bilinçsiz bir şekilde inkâr eden varlıklar olursa, —kendi varoluşlarını kendilerine veren kendileri olmadığından, bu varoluşu kaldıramazlar— bunun sebebi, çünkü Tanrı Sonsuzdur ve yine çünkü O'nu tasdik etme de aynı şekilde, onun özel biçimine göre, bu sonsuzluğu dile getirmelidir: Gerçekten de, Tanrı sonsuz olduğu için, Sonsuzluğa bağlı olan bütün imkânları içerir, öyleyse yokluk da Bütün ya da Küllî İmkân'ın ona verdiği derecede bir imkândır. Bu Küllî İmkân, tanım olarak, hiçbir imkânı dışarı atmaz. Eğer Sonsuzluk, yokluğun imkânı ölçüsünde yokluğu içermemiş olsaydı, o zaman bu yokluğun yokluğuyla sınırlı olurdu ve dolayısıyla o zaman Sonsuzluk olmazdı. Öyleyse yokluk, bütün bir imkânsızlık olduğundan, bir anlamda ona mümkün de denilebilir. Öyle olmasaydı, kesinlikle kavranamazdı; ve tabîî ifade de edilemezdi; kuşkusuz yokluk kendi içinde bir mümkün değildir, çünkü yokluk kendi içinde ne bir gerçekliğe ne de bir varoluşa sahiptir; fakat Sonsuzluğun içinde ve sonsuzluktan ötürü mümkündür. Başka bir ifadeyle, eğer Sonsuzluk kendi inkârını ya da daha ziyade kendi inkârının görünüşünü kendi dışına bıraksaydı, o zaman Sonsuzluk olmazdı. Eksiklik ya da kusur zuhur etmiş sonsuzluğa gerekli bir görünümünden başka bir şey değildir. Kusur vardır, çünkü Sonsuz sonsuzdur; yine çünkü böylece kusurun olmayışı da sonsuzluğu sınırlayabilirdi; bu kusura göre, Sonsuzluk Mükemmelliktir. Kusur hiçbir şekilde Sonsuzluğun dışında mevcut değildir, çünkü daha önce de söylediğimiz gibi, kusur kendi içinde ne bir gerçekliğe ne de bir varoluşa sahiptir. Sonsuz'un tasdiki olan Tanrı'nın Kelimesi (*Le Verbe*), Sonsuzun bütün görünümelerini

ya da bütün imkânlarını tasdik etmelidir. Dolayısıyla Tanrı'nın Kelimesi (*Le Verbe*) kötülüğü de, olduğu gibi değil de, fakat Sonsuzun kozmik tasdiki içinde gerekli bir gölge olarak tasdik etmelidir.²

Her varlık âdeta Tanrı'nın Kelimesi'nin (*Le Verbe*) bir zuhurudur, çünkü hiçbir varlık Tanrı'yı (*La Divinité*) tasdik etmemelik edemez. Her varlık bir kusur içerir, fakat sadece kısmî olarak, hiçbir zaman bütün olarak değil. Yokluk da ancak, nisbet ya da ilgi olarak, kısmî olarak mümkündür, kendinde bütün olarak değil. Sadece Mutlak Varlık mutlaktır ve eğer yokluk mevcut değilse, bunun nedeni, çünkü o zaman gerçeğin ya da varoluşun mutlak yokluğu olurdu; bununla birlikte gerçeğin ya da varoluşun nisbî yokluğu mevcuttur, daha önce dediğimiz gibi, kendi imkânsızlığının çelişkili imkânını da kendinde bulundurmak zorunda olan Küllî İmkân nedeniyle bu nisbî yokluk mevcuttur. Küllî İmkân ya da Sonsuz Kendi Cevheri, Kendi Özü içinde imkânsızlığı da içerir. Ve bu, Küllî İmkânı tersinden tasdik etme olarak böyledir. Böylece yokluk bütünlüğün tâlî bir özelliği gibidir. Uzayda boşluk mevcut değildir, çünkü uzay bütünlüktür, çünkü esîr her yeredir; fakat, zuhur eden ve kendi içinde imkânsızlık olan boşluğun bütün imkânını âdeta tüketen nisbî boşluklar sebebiyle uzayın içinde boşluk varmış gibi düşünülür. Eğer uzayın içinde bir boşluk olmuş olsaydı, o zaman bu boşluk uzay olmazdı ve dolayısıyla uzayın içinde bulunamazdı. Öyleyse, uzayın içinde hiçbir boşluk olamaz; gerçi uzay, Küllî İmkân'ın tasdiki içinde, sembolik olarak boşluğu dile getirmek zorundadır. İmkânsızlık kendi içinde imkânsızdır, fa-

2. "Nasıl ki, dünyanın gözü, güneş bizim ölümlü gözlerimizin algıladığı zâhiri kirliliklerle kesinlikle kirlenmezse, tıpkı bunun gibi, her şeyde var olan biricik Varlık da dünyada hüküm süren kötülükle kirlenmez, zira O ondan ayrıdır." (Kata Upanişat, V, II).

kat imkânın içinde mümkündür, bunun nedeni de imkânın sınırsız oluşudur. İmkânsızlık ya da yokluk ya da kötülük, beyaz bir cisim üzerindeki siyah bir leke gibidir; bu siyah leke o cismin mevcut olmadığı anlamını taşır, fakat o siyah leke o cismin varoluşunu hiçbir şekilde ne küçültebilir ne de sınırlandırabilir, çünkü o cismin bizzat kendisi o lekenin zuhur ve gerçeklik plânıdır. Kötülük ancak kısmî olarak bir gerçekliğe sahiptir ve kendi içinde bir gerçekliğe sahip değildir, ancak Tanrı (*Divinité*) Kendi içinde ve Kendisiyle gerçektir. Dolayısıyla hiçbir şey O'na karşıt olamaz, çünkü bir yokluğun varoluşu, Küllî İmkân'ın ona boş bir varoluş verdiği ölçüde, o yokluğun varoluşu Tanrı'yı tasdik eder. Bununla demek istiyoruz ki, her şey Tanrı'yı tasdik eder, çünkü her şey Tanrı tarafından tasdik edilir ve çünkü yokluk ya da kötülük ancak Tanrı'yı tasdik ettikleri oranda mevcuttur. Yokluğun var olduğunu söylemek bir çelişkidir, fakat bu tasdik, yokluğun ontolojik anlamını anlayan bir kimse için apaçık ortadadır. İyilikten bir yoksunluk olan kötülük, nisbî bir gayr-i tasdik ya da inkâr aracıyla, Tanrı'yı tersinden tasdik eder.³

Evrensel zuhur tasdikten net olarak farklı bir biçimi içerir; bu da bütün varlıkları kapsayan teslimiyettir. Öyleyse, her şeyin bir tasdikten, yani tasdik biçimindeki bir bilgidен ibaret olduğunu söyleyebilir miyiz? Buna vereceğimiz cevap şudur: Varlık bütünüyle tasdik ederek teslim olur, ya da tersi, bütünüyle teslim olarak tasdik eder, fakat bu iki sıfat birbirine asla karışmaksızın öyle olur. Tasdik ve teslim kesinlikle birbirinden farklı kavramlardır; fakat her ikisi birbirini tamamlar ve esas olarak biri diğerine in-

3. Daha önce yukarıda belirttiğimiz gibi, Üstad Eckhart şu ifadeyi bu anlamda yazmıştır: "İnsan ne kadar küfür ederse, Tanrı'yı o kadar över."

dirgenir. Gerçekten de teslim olma tasdik etmenin ikinci dereceden, tâlî bir şekli gibidir, çünkü teslim olabilmek için, var olmak gerekir. Yaratılmış varlık, Tanrı'nın zuhuru olmadıkça, O'na teslim olmuş demektir. Böylece, yaratılmış varlık Tanrı'ya, Tanrı'ya teslim olmakla tasdik eder. Ve O'nu tasdik etmesiyle de O'na teslim olur. Bu da göstermektedir ki, teslimiyet, tasdike karşıt olmak şöyle dursun, tam aksine tasdikin içinde mevcuttur. Kâinat Yüce Hakikati tasdik eder ve aynı şekilde ve aynı zamanda O'na teslim olur. Kâinat âdetâ, Kendi Tabiatına teslim olduğu gibi O'na teslim olur.

İnsan, kendi kendisiyle uyum halinde olmak için, bilinçli olarak ve kendi iradesiyle teslim olmalıdır, çünkü bizzat kendi varoluşu tanım olarak bir teslimiyettir. İnsan kendi gerçeğine teslim olmak zorundadır ki onun gerçeği esasında Bir ve Yüce olan Hakikattir, var olan tek biricik Hakikattir. Bizi çepeçevre kuşatan âlem de aynı şekilde Tanrı'nın Kelimesi'nin (*Verbe*) zuhurunun sırrıyla aynı Hakikat olduğundan, biz aynı şekilde âleme de teslim olmak zorundayız. Bu teslimiyet, yaratılmışların pasif görünümüne özgü biçime göre, Bilgidir, Marifettir. Buna göre, âlem, âlem olduğundan ve insan İlâhî Bilgi ve Tanrı'nın Kelimesi (*Verbe*) olduğundan değil, fakat tam aksine, insan sadece insan olduğundan ve âlem İlâhî Hakikat ve Tanrı'nın Kelimesi (*Verbe*) olduğundan, insan âleme teslim olmak zorundadır. Bu teslimiyet kadere boyun eğmedir, çünkü âlem ancak kader görünümüyle teslimiyeti getirmektedir. İşte bunun içindir ki şöyle denilmiştir: "Eğer biri senin sağ yanağına vurursa, sen ona öteki yanağını çevir." Bu söz düşmana, düşman olduğu için sol yanağını çevirmek gerekir anlamında değildir, fakat kader olduğu dolayısıyla Tanrı'nın Kelimesi'nin (*Verbe*) bir ifadesi olduğu için ona sol yanağını çevir anlamındadır.

Şimdi, nasıl ki İlâhî Hakikati tanıyorsak, biliyorsak, aynı şekilde âlemin ve bizim İlâhî Hakikatten başka bir şey olmadığını da biliyoruz. Aynı şekilde, İlâhî Hakikati tasdik edersek, İlâhî Hakikatle özdeşleştiği sürece âlemi de tasdik ederiz; nitekim âlemle özdeş olduğumuzdan, biz-zat bu hakikat olduğumuz sürece, kendi kendimizi de tasdik ederiz. Bunun içindir ki “kendini sevdiğin gibi yakını-nı da sev” denilmiştir. Bu demektir ki, insan kendi kendi-ni sevmek zorundadır. Öyleyse, insan var olmadıkça kendi kendini de sevemez, çünkü insan ancak var olan bir şeyi sevebilir. Fakat bizim varoluşumuz da nihayet Tanrı’nın Kelimesi’nden (*Le Verbe*) başka bir şey olmadığından ve Tanrı’nın Kelimesi de İlâhî Hakikatten başka bir şey olmadığından ve O’nun dışında hiçbir şey olmadığından, biz ancak ve ancak O’nu sevebiliriz. O’nu severek, insan kendini sever ve kendini severek de O’nu sever. Eğer insan kendi-ni sevmeseydi, İlâhî Hakikati de sevemezdi, çünkü O’ndan başka hiçbir şey yoktur. “*Kim kendini tanır, Rabbi tanır.*”⁴; aynı şekilde kim kendi kendini tasdik ederse, yani kim kendini kurtarırsa, Rabbi tasdik eder, çünkü Kim kendini gerçekten severse, kendini kurtarır. Dolayısıyla kim kendini kurtarmak isterse, kendini sevmelidir. Fakat nasıl ki Rabbi tasdik etme, Rabbi inkâr edenin inkârını içeriyorsa, —yani Rabbin Sonsuzluğunda bulunan inkâr olgusu gereğince— aynı şekilde âlemin ruhanî tastiği de —âlem Rab oldukça— kusurun (*im perfection*) inkârını içerir; (daha önce söylenildiği gibi) kusur âlemin içinde kısmî olarak mevcuttur, yoksa asla bütün olarak değil. Öyleyse biz âlemi, Tanrı’nın Kelimesi’nin (*Le Verbe*) sırrıyla Rab olduğu sürece tasdik etmeliyiz, yoksa Rab olmadığı sürece değil. Sonsuzluğun gerektirdiğine göre, âlem yokluk olduğu sürece Rab değildir; kötülük ise, var olan yokluktur. Ay-

4. Bu, Hz. Muhammed’in bir sözüdür.

nı şekilde, Tanrı'nın Adı'nın bir suretinden başka bir şey olmayan varoluşumuzun sırrıyla biz Rab olduğumuz sürece kendimizi tasdik ederek, Rab olmadığımız sürece kendimizi inkâr etmek zorundayız. Eğer biz kendimizdeki yokluğu inkâr etmeseydik, o zaman yokluğun var olduğunu tasdik etmiş olurduk. O zaman "Kendi aleyhine bölünmüş her ev harap olup gidecektir." Biz yokluğu inkâr ederek, tasdik ederiz ve tasdik ederek, yokluğu inkâr ederiz. İşte bunun içindir ki, "Kim hayatını korumak isterse, onu kaybedecektir", çünkü hayatı korumayı istemek yokluğu tasdik etmek demektir. Yokluğu tasdik ederek, insan yokluk olur, —çünkü insan neyi seviyorsa o olur; fakat bu insan var olan bir yokluk olur, çünkü var olan bir şey, var olamazlık edemez. İnsan kendini yaratmadığından, kendini yok edemez de; insan ancak kendini cehenneme mahkum edebilir; cehennemlik olma ise, var olan yoklukla özdeşleşmedir.

Biz varoluşumuz sayesinde Tanrı'nın Kelimesiyiz (*Le Verbe*) ve biz Tanrı'nın Kelimesine O'nun saf Zatına olduğu kadar O'nun zuhurlarına da boyun eğmek, teslim olmak zorunda olduğumuz gibi, Tanrı'nın Kelimesi bizzat biz olduğu sürece de Tanrı'nın Kelimesine boyun eğmek, teslim olmak zorundayız. Öyleyse, bizim egomuzda, benimizde, kaçınılmaz olan ve kader olan şey bizde Tanrı'nın Kelimesidir. İnsan Tanrı'nın Kelimesine, Tanrı'nın Kelimesi kader olduğundan boyun eğmek, teslim olmak zorundadır, fakat insan da aynı şekilde aktif bir tarzda kendi kaderini paylaşır. İnsan bizzat varoluşun tasdikiyle Tanrı'nın Kelimesi olduğu sürece bu böyledir. Herhangi bir kader, Tanrı'nın kelimesi âlemle özdeşleştiği sürece, Tanrı'nın Kelimesinin bir zuhurudur; fakat ne ise o şekliyle bizim bireyimizin şekline giren ve bizi çepeçevre kuşatan âlemden bağımsız olarak duran bir kader, âlemin içinde

değil, fakat egonun içinde, Tanrı'nın Kelimesinin bir zuhudur. Böylece, zâhirî olan ve görünüş itibariyle kaçınılmaz olan bir kaderle, bâtınî olan ve yine görünüş itibariyle kaçınılmaz olan bir kaderi birbirinden ayırdetmek gerekir: Yani dışımızda rastladığımız bir kaderle, biz olduğumuz kaderi birbirinden ayırdetmek gerekir. Gerçekten de, bir hastalığı tedavi ederek o hastalıktan kurtulabiliriz, fakat o hastalık bizi rahatsız ettiği sürece, Tanrı'nın Kelimesinin bir zuhuru olarak, yani O'na boyun eğmiş olarak kalırız ve bu boyun eğişle, o hastalıktan kurtulma çabamız arasında hiçbir çelişki yoktur, şöyle ki: Bizim boyun eğişimiz Tanrı'nın kelimesi olarak kadere hitaptır ve o hastalıktan kurtulma çabamız ise, ne ise o şekliyle hastalığa, yani cismanî tasdikimizin bir inkârı olarak hastalığa hitaptır ki, bu da aynı şekilde kendi düzeni içinde Tanrı'nın Kelimesidir. Buna karşılık, biz hiçbir şekilde ne fizikî tabiatımızdan ne yaşlanmamızdan ne de ölümümüzden kaçamayız, çünkü bütün bunlar bizzat biziz; dolayısıyla biz bizzat kendimizden, en azından biz bireyler olarak kendimizden kaçamayız. Bununla birlikte, her ne kadar biz böylece kendi egomuza, benimize boyun eğsek de, aslında yine sadece Tanrı'nın Kelimesine boyun eğerez, bizim bireysel belirlenişimiz olan inkâra boyun eğiyor değiliz; çünkü bu belirleniş gereğince biz inkâr olduğumuz sürece, biz bizden kaçmak zorundayız; kaldı ki bu, bizim bireysellik plânımızda mümkün değildir; bu ancak Allah'ta fani olma (*fenâ fillah*) mertebesinde mümkün olur.

Eğer insan, yukarıdan beri anlatmış olduğumuz bu temel kipliklere göre, öz olarak Bilgiden ibaret olmasaydı, o zaman insanın gayesi de Bilgi olmazdı, çünkü insan ne ise ancak o olabilir. Eğer Kâinat Bilgi olmasaydı, o zaman Hakikate doğru giden yol Bilgi olamazdı. Herşey Bilgi olduğu için ve O'nun dışında hiçbir şey olmadığı için, —Aşk da ay-

nı şekilde Bilgi olduğu için O'nun dışında O'na götürülebi-
lecek başka hiçbir şey yoktur.

Eğer biz, “Biz falan şeyi biliyoruz” dersek, biz bununla
“Biz olarak, Tanrı (*Divinité*) falan şey olarak Tanrı'yı (*Di-
vinité*) biliyor” demek isteriz; öyle ki her bilgi, Tanrı'nın
bizzat kendisi hakkında sahip olduğu bilgidir ve bu Bilgi
mutlak ve sonsuz Bütünlüktür (*Plénitude*).

Nur

Hız. Peygamber'in bir hadisine göre, "Allah'ın yarattığı şeylerin ilki, (yani zuhura doğru olan ilâhî temayül içinde zuhur etmemiş ilk hakikat, ya da yaratma amacıyla Tanrı'nın kendini ilk göstermesi) Nur'dan yaratmış olduğu kalemdir; ve o kalem beyaz inciden yapılmıştır; uzunluğu yerle gök arasındaki mesafeye benzer (yerle gök arasındaki mesafe, yani surî (*formelle*) ve gayr-i surî (*informelle*) ya da suret üstü (*supra formelle*) zuhurlar arasındaki ölçülemezlik demektir; ondan sonra Allah Levha'yı ya da Levh-i mahfuz'u yarattı; Levha da beyaz inciden yapılmıştır ve Levhanın üzeri kırmızı yakuttandır; uzunluğu yerle gök arasındaki mesafeye benzer; genişliği doğudan batıya kadar uzanır. (Bu, zuhurun bütün imkânlarını kapsar)" Hız. Peygamber'in bir başka hadisine göre, "Allah'ın yanında bir Levha vardır; onun bir yanı kırmızı yakuttandır; öteki yanı ise, yeşil zümrüttendir, (Bu renkler, tıpkı beyaza göre kırmızının durumunda olduğu gibi, kozmik temayüllerin farklılaşmasını, Hint öğretisindeki *guna*'ları gösterirler) ve onun kalemleri Nur'dandır." (Burada evrensel zuhurun İlke'si, —Hint öğretisindeki *Puruşa*—, İlâhî isimlerden ya da Varlık'ın görünümlerinden türemiş olan temel imkânlara karşılıklı olarak tekabül eden şakulî (dikey) ışınların bir çokluğu olarak anlaşılmaktadır).¹ İbn

1. Levh-i Mahfûz'un renklerinin mümkün olan başka bir yorumuna göre, renklerden biri, farklılaşmış saflığını korur bir halde evrensel ➤

Abbas'dan (radiyallahu anh) rivayet edilen bir başka hadise göre, "Allah yaratıkları (halk) yaratmadan önce, Kalem yarattı ve Allah Arş'ın üzerindeydi (Bir nisbîlik göz önüne alındığı andan itibaren Allah Arş'ın üzerindedir; Arş burada gayr-i surî (*informelle*) zuhuru değil, fakat değişmez Aşkînlığı ya da İlke'nin az veya çok nisbî görünüşleri karşısındaki İlke'nin ölçülemez "süreksizliği"ni ifade eder. Öyle ki, bu ikinci cümle şu demektir: Ontolojik İlke, Kendi çift

Cevher'i (*Substance*) temsil eder; bir diğer rengi de, Kalem tarafından intikal ettirilmiş olan imkânları gösterir bir halde yine bu aynı Cevher'i (*Substance*) temsil eder. Birinci ilgiye göre, Cevher Bakire'dir (Meryem) —tıpkı o Cevherin tecessüm etmiş bir hali (*incarnation*) olan Hz. Meryem gibidir. İkinci ilgiye göre ise, o Cevher zuhur etmiş Evren'in Annesidir. Bakire olarak O, evrensel zuhurun farklılaşmış Cevheridir (*Cevherü'l-hebâ*), yani harfî harfine söyleyecek olursak, "bir toz bulutuna benzeyen, yani farklılaşmamış bir halde olan Cevher"dir. Anne olarak ise, O farklılaştıran Cevherdir (*Tabiatü'l-küll*), yani zuhur etmiş şeylerin "bütün ya da evrensel Tabiat"ıdır —etkileyici Sebebidir de denilebilir. Birinci ilgiye göre, Levha "beyaz"dır; ikinci ilgiye göre ise, "renklenmiş"tir. *Cevherü'l-Hebâ* ile *Tabiatü'l-küllî* arasındaki bu ayrımın benzeri yok değildir, şöyle ki: Bunun bir benzeri Hint öğretisinde *Prakriti* ve *Vikriti* arasında görülmektedir (*Prakriti*, *Natura naturans*'dan, *Vikriti* ise, *Natura naturata*'dan başka bir şey değildir. *Vikriti* terimi, kendi oluşumlarında farklılaşmış ya da fiilen oluşmuş bir halde Cevheri belirtir. *Cevherü'l-hebâ* ifadesi çoğunlukla *materia secunda* (ikinci madde) anlamında kullanılır. *Cevherü'l-heyûlânî* (maddî cevher) terimi de çok sık bir şekilde aynı anlamı taşır. Çoğu zaman da sadece *el-Hebâ* (toz bulutu) ya da *el-Heyûlâ* (ilk madde) denir. *el-Unsurü'l-a'zam* (en büyük unsur) ifadesine gelince, bu ifade yalnızca ne ise o şekliyle *Prakriti*'yi belirtir. —İslâm sembolizmi bu Evrensel Cevher'i aynı şekilde "*Kitab*" ya da "*Ümmü'l-kitab*" olarak görür. Bu durumda *Kitab*, Vahiydir ya da daha geniş bir ifadeyle bütün kozmosdur. *Kalem*'e gelince, çoğunlukla "Yüce Kalem" (*el-Kalemü'l-A'lâ*) adını taşır. Bu ise, Kalem'in Kelâm'la (*Le Logos*) özdeşliğini gösterir. — İbn Arabî'ye göre, *el-Kalem*, *el-Aklü'l-evvelü* (İlk Akıl), *er-Ruhü'l-Küllî* (Evrensel Ruh), *el-Hak el-mahlûk bihî* (Yaratılmış varlığın kendisi sayesinde var olduğu Hak), ve *el-Adl* (Adalet, denge) terimlerinin hepsi eşanlamlıdır. Dolayısıyla, burada *el-Kalem*, Tanrı'nın Kelimesi (*Le Verbe*) değil, fakat onun kozmik kırılması olan Ruh'tur (*er-Ruh*). Ruh'un edilgen ya da dışıl görünümü de Nur'dur.

kutuplaşmasıyla etkilenmemiş vaziyette kalır; kozmik zuhur onun bu çift kutuplaşmasından ileri gelir.)²; Ve Kalem bir heybet korkusu bakışıyla O'na doğru baktı ve ikiye ayrıldı ve O'ndan Mürekkebin damladı." Mürekkebin zuhurun ilk ve henüz farklılaşmamış imkânını temsil eder, oysaki Harfler (hurûf) zuhurun belirsiz farklılaşmasını belirtir. Tanrı'nın ölçülemezliği Kalem'de yansıdığından, —kendi varoluşunu kendinin belirlemesi— Kalem Tanrı'nın belirsizliğinin ölçülemezliğini kendi belirlemesinin sınırları içinde tutamadı ve onu farklılaşmış biçimde ifade etti. Buna göre Mürekkebin Küllî İmkânın bir yansımasıdır. Bu yansıma, ne ise o şekliyle, zuhurun tek imkânına denk olabilir, ve Kalem tarafından sonsuz şekilde farklı varoluş imkânlarına dönüştürülecektir. Küllî İmkân İlâhî İsimlerin ya da sırların tümüdür. Aynı şekilde Harflerin üstün anlamı da bu noktadadır. O zaman Harfler, ister Yüce Zata, dolayısıyla Gayr-i Varlığa (*Non-Être*) ya da daha doğrusu Varlık üstü Varlığa (*Sur-Être*) bağlı olarak, ister Sıfatlara, dolayısıyla Varlığa (*Être*)³ bağlı olarak anlaşılacaktır. An-

2. Arş bir ilgi belirttiğinden, —bu ilgi İlke'nin zuhuru konusundaki ilgidir,— bu sembol farklı derecelere de uygulanabilir, şöyle ki: İbn Arabî *el-Ukletü'l-müstavfiz* adlı eserinde bu konuda şöyle diyor: "Son derece görkemli Arş (*el-arş el-mecîd*) yaratılmamış Akıldır. [Burada *el-Akl* Yüce Kalem'le (*el-Kalemü'l-A'lâ*) ile özdeşdir]. Sonsuz büyük Arş (*el-Arş el-azîm*) ise, Yaratılmamış Ruhtur (*en-Nefs*); bu ise, Levh-i mahfuz'dur. Bundan sonra aşağıya doğru iniş sırasıyla, Rahmanî Arş (*el-arş er-Rahmanî*) gelir ki bu da kürelerin küresidir. Bundan sonra Kerim Arş (*el-Arş el-Kerîm*) gelir ki bu da Kürsü'den başka bir şey değildir." —Genel bir tarzda İslâm'ın temel kozmolojik sembolleri, meta-kozmik mertebeler de dahil, değişik mertebelere uygulanabilir. Bu da onların evrensellik belirtisi olan somut özelliği nedeniyle. Bu teknik terimlerin belirsizliği tasavvufî (*soufîque*) metinlerin okunmasını zorlaştırır şeklindeki bir itiraza şöyle cevap vereceğiz: Bu tasavvufî metinler belli ekollerin sözlü öğretimleriyle birlikte okunuyordu. Söz konusu ekoller için bu terimlerin çok açık anlamları vardı.

3. Allah'ın isimleri Zatî isimler (*esmaü'z-Zatiyye*) ve sıfatî isimler (*esmaü's-sıfatiyye*) diye ayrılmaktadır. Sıfatî isimler Varlık'ın (*Être*) ►

cak bu, Varlığın hem bitişik (*ittisâlen*) hem de ayrı (*infisâlen*) olarak “bir” olmasından başka bir şeydir.⁴ İşte böylece, üst Harfler (*Lettres supérieures*) (salt İlkeyle ilgili olarak, her biri *Allah* olduğundan, fakat hiçbirisi ötekileri olmadığından) Nur’dan yapılmış Kalem’de “yansıdılar”. Nur’dan yapılan bu Kalem onların bu yansımalarını kendine alır ve onları zuhur etmiş, yaratılmış ve kırılmış biçimde yazmak için, onların ölçülemeyişlerinin (*heybetle*, yani müthiş korku ile simgelenmiş) baskısı altında “ikiye yarılır”

İbn Abbas (radiyallahu anh) şöyle diyor: “Kalem yarıldı ve Kıyamet Gününe kadar (yevmü’l-kıyameti, yani evrensel zuhurun çevrimi devam ettiği müddetçe) ondan Murekkeb akar; Ve Allah Kaleme “Yaz!” diye emretti. Kalem “Ey Rabbim ne yazayım?” diye cevap verdi. Allah da “Yaratıklarımın ilmini yaz! Kıyamet Gününe kadar var olacak her şeyi (Tanrı’nın Küllî İlminde dahil olan zuhur imkânlarının tümünü) yaz!”⁵ Said bin Mansûr’dan rivayet edil-

görünümleriyle ilgilidir. Örneğin, “*el-Kuddûs*” ismi Zatî bir isimdir, çünkü Allah’ta kuddûs olmayan hiçbir şey yoktur. Buna karşılık, “*Gaffar*” (bağışlayan, atfeden) ismi, sıfatî bir isimdir, zatî bir isim değildir, çünkü Tanrı’daki her şey af niteliğinde değildir, çünkü Tanrı’nın *Müntakim* (yani intikâm alıcı) diye bir sıfatı da vardır. —Sıfatî isimler, ya *Celâl*’la ilgilidir ya da *Cemal*’le ilgilidir.

4. Bu şu anlama gelir: Varlık’ın (Être) ortağı yoktur; ayrıca parçası da yoktur. Birinci anlamda, O “biricik”tir; ikinci anlamda ise, O “Bir”dir.
5. Burada Kalem’in erkek cinsel organını andıran üretken sembolizmi görülecektir; bu, *Şiva*’nın yaratıcı “*lingam*”ını hatırlatmaktadır. Nitekim bu, cinsel temasın kutsal özelliğini net olarak açığa çıkartmaktadır. —Öte yandan, Kalem ile peygamberlik ya da bir başka açıdan velîlik (velâyet) arasındaki ilgi üzerine de dikkat çekeceğiz; Bizzat Peygamberimiz Hz. Muhammed kendisi hakkında “Ben Kalem’im” (*Ene’l-kalem*) buyurmaktadır. Aynı şekilde, Hz. Ali Efendimiz, İslâm’ın Saint Jean’ı da şöyle buyurmaktadır: “Ben, Bâ harfinin altındaki noktayı; Ben Allah’ın Kelimesinin (*le Verbe*) Allah’ın sağında oturmuş sağ tarafıyım; ben Levh-i mahfûzum; ben Allah’ın Arş’ıyım; ben yedi gö- ➤

diğine göre, “Kalemin yazdığı şeylerin ilki şu oldu: “Gerçekten Benim Rahmetim Gazabımın önüne geçti.” (*İnne rahmetî sebakat gadabî*).⁶ Yine İbn Abbas rivayet ediyor: “Kalem o anda Kıyamet Gününe kadar var olacak her şeyi yazdı (Hint öğretisinin *pralaya*’sı); ayrıca İlâhî Kelâma tamamen uygun olarak gerçekten iyilik, kötülük, mutluluk, mutsuzluk olarak belirlenen her şeyi yazdı. “Biz, her şeyi apaçık bir modelde (bir prototipte) sayıp yazdık.” (Kur’an, Yasin, 35/12); yani Levh-i Mahfuz’da sayıp yazdık demektir bu. —Gerçekten, Allah’ın yanında beyaz inciden yapılmış bir levha vardır; Allah ona her gün ve her gece üçyüz altmış bakışla bakar⁷; ve her bakışla istediğini yaratır, yasar, öldürür, diriltir, tahttan indirir, tahta çıkarır ve istediği şeyi yapar” yani hiçbir ferdî iradenin asla değiştiremeyeceği ve fertlerin sebeblerini ne ise o şekilde bilemedikleri şeyleri yapar. Son olarak, yine Hz. Peygamber’in bir hadisini zikrederim: “Allah yaratıkların kaderlerini, gökleri [gayr-i surî (*informelle*) zuhur] ve yeri [sûrî (*formelle*) zu-

güm.” Aynı şekilde, Allah’ın Kalem’e buyurduğu “Yaz!” emriyle, Hz. Cebrail’in Hz. Muhammed’e buyurduğu “Oku!” emri arasında bir benzerlik olduğu görülecektir. Tıpkı bunun gibi Kalem’in verdiği: “Ey Rabbim, ne yazayım?” cevabıyla, Hz. Muhammed’in “Ben okuma bilmem” cevabı arasında da bir benzerlik vardır. Bu cevaplar Hz. Peygamber’in “*ümmî*”, yani okuma yazma bilmeyen biri olduğu özelliğiyle doğrudan bağlantılıdır. Aynı şekilde, Cebrail’in Hz. Meryem’e hamile kalacağını önceden haber vermesi olayı da, bütün temel ayrıntıları içinde, yukarıda zikrettiğimiz örneklerle dikkate değer bir benzerlik arz etmektedir.

6. Allah kendi içinde ve tüm yaratılışa karşı *Rahman*’dır ve bütün yaratıklara karşı da *Rahîm*’dir. Şöyle denilir: “Allah, yaratılıştan önce (yani yaratılışın ötesinde, Kendi içinde, Sankritçe *Ananda* terimi anlamında) *Rahman*’dı ve Yaratılıştan “beri” (yani yaratılışın içerisinde ve “Kendi dışında”) *Rahîm*’dir. Bu sıfatlardan birincisi içle ilgilidir (*int-rinsèque*); ikincisi ise dışla ilgilidir (*extrinsèque*).
7. Allah’ın üçyüzaltmış bakışı Zodyak’ın, yani burçlar bölgesinin üçyüz altmış derecesine tekabül eder. Bu derecelerden birinin geçirilmesi bir gün ve bir gece içinde gerçekleşir.

hur] yaratmadan elli bin yıl önce yarattı.” Bu sayı kadim (*princielle*) düzenle zuhur etmiş düzen arasındaki ölçülemezliği ifade eden sembolik bir sayıdır. Bir yorumcu, bir müfessir bununla ilgili olarak şunu ilave ediyor: “Bu hadis [fitratē (*Principiellement*) ve ontolojik olarak] Kalemin Arş’dan önce var olduğunu ve Kalemin yaratılmış şeylerin ilki olduğunu göstermektedir. (“Yaratılmış” kelimesi burada “zuhur etmiş” anlamında değil, fakat “belirlenmiş” anlamındadır.) Ve Allah Levha’yı Kalem’den sonra yaratmıştır.”⁸

Eğer yaratılış, “yaratıkların kaderleri”nin yazılmasından elli bin yıl sonra vuku bulduysa, —bunda ısrar etmek çok önemlidir—, sembolik olarak verilen bu zaman süresi Kalem’in ve Levha’nın, bunların ortak eylemlerinin sonucuna göre, aşkınlığını göstermektedir. Bu ortak eylemi, Batı terminolojisine göre bir “prédestination” yani kader öncesi olarak —fakat burada daha ziyade “répartition” (yani “kısmet”, Türkçe “kısmet” kelimesi de buradan gelmiştir) ya da bir “seçme” (ihtiyar)— olarak değerlendirdiğimiz zaman, bunu tamamen fitrî (*princiel*) dolayısıyla zaman dışı (*extra-temporel*) bir ilgi anlamında anlamaya büyük özen göstermek gerekir. Evrensel zuhurun iki aracı karşı-

-
8. Bir hadisde şöyle buyrulur: “Âdem daha su ile balçık arasındayken ben peygamberdim.” Bu ifade “Ben Kalem’im” hadisiyle aynı anlamı taşımaktadır. Burada yeri gelmişken Hz. İsa’nın şu sözünü de hatırlayalım: “Gerçekten İbrahim (birey olarak) var olmadan önce, Ben vardım (Tanrı olarak)” Hz. İsa’nın *shakti*’si olarak, Hintçe terimlerle söyleyecek olursak, Hz. Meryem de yaratılıştan önce yaratılmıştı. İslâmî sembolizmle söyleyecek olursak, İsa “Kalem”dir; Meryem ise, “Levh-i mahfûz”dur. Oysaki Hz. Peygamber her iki görünümü de içermektedir, şöyle ki: Hz. Peygamber’in “ümî” oluşu özelliği Hz. Meryem’in “saflık”ına, dolayısıyla kozmos öncesi (*protocosmique*) Levha’yı belirten “korunmuşluk” sıfatına tekabül eder. Kısacası “Lekesiz hamilelik” (*Immaculée Conception*) kavramı, Hz. Meryem’in varoluş öncesi bu özelliğinden zorunlu olarak çıkmaktadır.

lıkl olarak İlâhî Alfabe'nin ilk iki harfidir, yani Elif ve Ba'dır. Öteki bütün harfler Ba harfinin altındaki ayırıcı noktanın içinde bilkuvve olarak mevcuttur, çünkü Ba harfi Tanrı'nın Birliğinin (*Unité Divine*) yansıması suretidir. O nokta Kalem'den düşen Mürekkebin ilk damlasıdır ve onun anlamı "Rahmet"tir.

Bu iki âletin ortak eyleminin iki görünümü vardı: Biri fitrî (princielle), diğeri fiilî (*effectif*). Bu, yukarıda naklettiğimiz hadis metinlerinin ifade ettiği şeye tamamen uygundur: Gerçekten "Kalem Kıyamet Gününe kadar olacak şeyleri o anda yazdı." Ayrıca "Allah gökleri ve yeri yaratmadan elli bin yıl önce kaderleri yazdı"; fakat öte yandan, "Mürekkeb Kıyamet gününe kadar akar" yani Kalem sadece bir kez yazmakla kalmadı, fakat aynı zamanda eşya ve varlıklar zuhur ettikçe devamlı bir tarzda Kalem yazar. Birinci durumda, Kalem fitrî (*princielle*) düzen içinde zuhur imkânlarını belirler. İkinci durumda ise, onun anî eylemiyle zuhur etmiş düzen içinde onları gerçekleştirir. Burada şunu da ilave edelim ki, Levha'nın iki yüzü simgesel olarak "iki deniz"e (bahreyn), yani "yüksek sulara" ve "engin sular"a eşittir. Bunlar ise, karşılıklı olarak gayr-i surî (*informelle*) ya da suret üstü (*supra-formelle*) imkânları ve surî (*formelle*) imkânları temsil ederler.

Arş, Kalem'den ve Levha'dan sonra ilk yaratılan şey olduğundan ve böylece Levha'da yazılı olan ilk kelimenin —o kelime "Rahmet" kelimesidir— bir zuhuru olduğundan, Hint öğretisinin "*Budî*" (ya da *Mahat*) terimiyle belirttiği şeye tekabül eder. Hint öğretisine göre "*Budî*" (ya da *Mahat*) zuhur eden bütün her şeyin ilkidir. Bizzat *Brahma*'nın zuhuru da evrensel Akıl (*Intellect universel*) olarak kabul edilir. Bunu bu şekilde ortaya koyduktan sonra, Arş'ın yaratılışın-

dan “elli bin yıl önce yaratılmış olan” Kalem ve Levha’nın, karşılıklı olarak Hint öğretisinin *Puruşa* ve *Prakriti* diye adlandırdığı iki prensiple çakıştığını hemen görürüz. *Puruşa* ve *Prakriti*, her tür zuhurun zuhur etmemiş iki kutbudur.⁹ Burada bir zorluk ortaya çıkabilir, çünkü yukarıda gördüğümüz gibi, ölçülemez bir şekilde birbirlerinden farklı hakikat derecelerine ait olan Kalem, Levha ve Arş’ın “yaratılmış” oldukları, ya da daha açıkça söyleyecek olursak, “Nur’dan yaratılmış” oldukları söylenmiştir. Öyleyse, İslâm’ın tevhidî bakış açısı Zat’ın ve Sıfatların¹⁰ ayrılmasını ancak Tanrı’da kabul etmektedir ve bir “şirk”¹¹ olarak gözükebilecek şeyleri “yaratılmış” (mahlûk) olarak değerlendirmelidir. Sıfatlar, hepsi Tevhid’in görünümleridir, oysaki *Kalem-Levha* ya da *Puruşa-Prakriti* çiftleri ancak çift oluşlarıyla (*dualité*) varoluş nedenlerine sahiptirler. İlâhî Hakikatlere, dolayısıyla zuhur etmiş hakikatlere ve kozmik hakikatlere dolayısıyla zuhur etmemiş hakikatlere [ya da daha açık söyleyecek olursak gayr-i surî (*informelle*) zuhura ait hakikatlere] —“yaratılmış varlık” (*créature*) olma özelliği olarak— kendiliğinden aynı anda atfedildiğini gördüğümüz *Nur* konusuna gelince, kozmosun üç temel derece içerdiğini bilmek gerekir: Bunlar-

-
9. İbn Arabî’nin kozmolojiyle ilgili bir teorisine göre, Levh-i mahfûz “Evrensel Ruh”la (*en-Nefsü’l-küllîyye*) özdeşdir. İbn Arabî’nin bu teorisi, zikredilen hadislerinkinden daha analitik bir perspektiften kaynaklanır ve Plotinus terminolojisi üzerine dayanır. Bu durumda Levh-i mahfûz sadece *Prakriti*’nin farklı bir görünümü olacaktır. Bu ise, farklılaşmama (*indifférenciation*) açısından, “Yüce unsur”la (*el-unsuru’l-a’zam*) özdeşleşecektir.
 10. Yunan Kilisesi’nin “apofatik” (*apophatique*) İlâhiyat bilimi “Mahiyet” (*Quiddité*) ile “Güçler” (*Energies*) arasındaki bu ayrımı biliyordu.
 11. İbn Arabî’ye göre, yaratma (halk) fikrinin iki görünümü vardır: Birincisine göre, yaratma zuhur etmemiş durumdaki imkânların zâtî belirlenmesi (*taayyün*) anlamına gelir; ikinci görünüme göre ise, —ki bu görünüm Allah’ın “*el-Bari*” (Yaratıcı) ismiyle alâkalı olmalıdır,— yaratma sabit ve değişmeyen varlıkların (*el-Ayan es-sabite*) zuhurudur, yani belirgin biçimde ortaya çıkarılışdır.

dan birincisi, “toprak”tır (*Tîn*); ikincisi, “ateş”tir (*Nâr*); üçüncüsü de “nur”dur (*Nûr*). Tıpkı hissedilebilen kesif âlem gibi (âlemü’l-mülk), Sanskritçe’de *stûla-şarira* insan vücudu da “toprak”tan yaratılmıştır; Latif âlemin (âlemü’l-melekût, Sanskritçe’de *Sukşma-şarira*) varlıkları —yani cinler— “ateş”ten yaratılmışlardır; melekler ve bütün gayr-i surî (informelle) âlem (âlemü’l-ceberût), Sanskritçe’de *Vijnânama-ya-koşa* “nur”dan yaratılmıştır. İşte bu üç kozmik cevher, eğer deyim yerindeyse, kozmosa bağlı niteliklerin ya da temayüllerin statik ifadeleridir, —Hint öğretisindeki *gunalar*—, yani şu anlamda söylüyoruz: “Toprak” (ya da daha doğrusu kendisinden Hz. Âdem’in vücudunun yaratıldığı “balçık”) ya da kesif zuhur karanlıktır ya da bilgisizliktir (*ta-mas*). “Ateş” ya da latif zuhur yayılma ya da ihtirastır (*ra-jaş*). “Nur” ya da gayr-i surî (informelle) zuhur ise Hakikate doğru yönelmedir ya da Varlık’a uygunluktur (*satva*). Buna göre, eğer kozmosun zirvesi Varlık’a uygunluğundan ötürü “nur” ise, bizzat Varlık’ın Kendisi haydi haydi Nur olacaktır (Âlemü’l-izzet ya da âlemü’l-gayb), Sanskritçe’de *anandama-ya-koşa*, çünkü göklerin parlaklığı kaynağını ancak Tanrı’nın Nuru’ndan almaktadır. Buna göre, gökler de “Nur”dan yaratılmışlardır, demek tek bir şey ifade eder, şöyle ki: Tanrı’nın Nuru’na doğrudan doğruya uygun olan ve dolayısıyla Zatî özdeşlik anlamında bu Nur’la özdeşleşen sadece göklerdir. Tanrı zorunlu olarak her ışığın, her nurun ilk örneğidir (*archétype*): “Allah göklerin ve yerin nurudur...” (Kur’an, Nur, 24/35).

İbn Ebi Hatem tefsirinde şöyle diyor: “Allah Arş’ı Kendi Nurundan ve Kürsüyü Arş’ın çevresinden yarattı. Arş’ın çevresinde dört nehir vardır: Parıl parıl parlayan nurdan bir nehir; alev alev ışıldayan ateşten bir nehir; bembeyaz kardan bir nehir; ve sudan bir nehir; Melekler bu nehirlerin içinde ayakta dururlar ve Allah’ı tazim ve

tebcil ederler, yüceltirler.” —Allah Arş’ın üzerine istiva etmiştir “oturmuştur” ve onun “Ayakları” surî (*formelle*) zuhuru içeren Kürsü’nün üzerine konulmuştur. (“Ayaklar”ın biri Celâl ya da Gazabı; diğeri ise, Cemal ya da Rahmeti simgeler). Arş, gayr-i surî (*informelle*) zuhuru teşkil eder ve “Nur”dan yaratılmıştır” İşte bu nedenledir ki. “Etrafı kuşatan Arş” Kur’an’daki ifadesiyle *el-arş el-muhî* diye adlandırılmıştır, yani o, surî (*formelle*) kozmosu gerçekten kuşatan gayr-i surî (*informelle*) kozmostur. Işıl ışıl parlayan Kürsü’den, yeryüzüne kadar “Celâl” ve “Rahmet” uzanır; ve Cemal Celâl’i, Rahmet Gazabı geçer, daha önce zikrettiğimiz “*Rahmetim Gazabımı geçti*” ifadesinde belirtildiği gibi, Arş Rahmet kelimesinin bir zuhurudur. Ve yine İbn Ebi Hatem’e göre, “Allah Arş’ı yeşil zümrütten yarattı ve ona kırmızı yakuttan dört sütun yarattı. Bir sütunu diğerinden ayıran mesafe seksen bin yıllık bir yolculuk mesafesi kadardır... Bu sütunlar sekiz melek tarafından taşınırlar; Arş, meleklerin ve âlemin üstünde bir kubbe gibidir.”¹²

Aynı tefsir şu hadisi de nakletmektedir: “Gerçekten (burada *Ruh*’la özdeşleşen) Arş su üzerindeydi (kozmetik imkânlar); ve *Allah* gökleri yarattığında, onu yedi kat göğün üstüne koydu; ve bulutları da (*sehab* ya da *gamâm*)¹³ yağmur için bir elek olarak koydu (Arş’tan gelen rahmetler is-

12. Bu konuda bakınız: Rûh ve Arap alfabesinde sayılar ve Harf ilmi, René Guënon, *Etudes traditionnelles*, Ağustos-Eylül, 1938; (Türkçesi için bakınız: *İslâm Manevîyatı*, Çeviren: Mahmut Kanık, İnsan Yay. İstanbul, 1989, sayfa 55-62). Arş ve Kürsü ile ilgili olarak da şunu belirtelim ki Gazzâlî Arş’ı kalbe, Kürsü’yü de beyine benzetmektedir. Kur’an’da Bakara sûresi, ayet 256’da şöyle buyurulmaktadır: “*O’nun Kürsü’sü gökleri ve yeri içine alır; ve onları koruyup gözetmek O’na zor gelmez; O Yücedir, O büyüktür.*” “*O’na zor gelmez*” ifadesi, Allah Yaratıcı Eylem ve birbirine bağlı işlevler tarafından etkilenmemiş bir halde kalır anlamındadır.

ter ruhî olsun ister psişik olsun ya da hatta fizikî olsun onun görülebilen göğü dünyevi imajdır); eğer durum böyle olmasaydı, yeryüzü boğulurdu.” (Zuhur yok olurdu ya da daha ziyade Tanrı’nın Rahmetinin sonsuz büyüklüğüyle emilir, ortadan kaybolurdu ya da onunla yeniden bütünleşirdi, sanki *Rahîm* isminin yerine *Rahman* ismi geçerdi).¹⁴ İbn Abbas şunu ilave ediyor: “Yağmur suyu gökyüzü ile yeryüzü arasında bir denizden gelir ve bu denizin suyu pek boldur... Allah yağmuru meleklerle bırakmıştır. Bu nedenle, gökten hiçbir yağmur damlası yere düşmez ki ona bir melek eşlik etmesin. O melek o yağmur damlasını Allah’ın seçtiği yere koyar; o yer ya yeryüzündedir (*fizik âlemi*) ya da denizdedir (*el-bahrü’l-muhît*), yani kesif dünyayı çepeçevre kuşatan latif âlem gibi, surî (*formelle*) âlemi kuşatan gayr-i surî (*informelle*) âlem gibi ve tabîî ki gayr-i surî (*informelle*) âlemi ve onunla birlikte tüm süflî âlemleri çepeçevre kuşatan Allah gibi); ve melek böylece o yağmur damlasını yeryüzüne koyduğunda, Allah ondan buğday ve otlar (fizikî hayata, yani bir yandan insanlar için, öte yandan hayvanlar için gerekli olan nimetler) çıkartır. Melek o yağmur damlasını denizin içine koyduğunda ise, Allah ondan küçük ya da büyük inciler (psişik ya da ruhî hayatla ilgili ya da daha ziyade “Küçük Sırlar” ve “Büyük Sırlar”la ilgili nimetler) yaratır”.

13. “Onlar ille de buluttan gölgeler içinde Allah’ın ve meleklerin gelmesini mi beklerler?” (Kur’an, Bakara, 2/210). — Bulutlar iki farklı kozmik mertebeyi birbirinden ayıran “*berzah*”ı teşkil ederler; bu olmasaydı, alt mertebe üst mertebe içine indirgenmiş olurdu; böyle bir “*berzah*” daima bir boşluk olarak sunulur.

14. “Alt Sular” sembolizmi hesaba katılacak olursa, o zaman bu eleğin içinde Sebep’den sonuca bir geçiş olduğu görülecektir. Bu geçiş sayesinde, surî (*formelle*) zuhur imkânlarının eşzamanlılığı fiilî ve ardarda geliş biçiminde ifade edilir. “Eşzamanlı”, “anlık” ya da “külli” bir zuhur, sonuçta bir büyük felâkete, bir tufana tekabül edebilir.

Yukarıda Arş'ın Hint öğretisindeki *Budi*'ye tekabül ettiğini gördük. Bu denklik *Mânava-Darma-Şastra*'dan alın-
tıladığımız aşağıdaki parçadan çok net bir şekilde anlaşıl-
maktadır (1, 12-15): “Bu kadim (*primordial*) Yumurta için-
de, Rab (*Brahmâ*) bir Tanrı yılı süresince kaldı; sonra, öy-
le oldu ki Yumurta iki parçaya bölündü; bu iki parçadan
Rab gökyüzünü ve yeryüzünü teşkil etti. Bunların ortası-
na atmosferi, sekiz sema katını ve suların daimî uçuşunu
yerleştirdi... Ve iç duygu (*manas*) ve ferdî şuurdan
(*ahankâra*) önce, Büyük Aklî İlke'yi (*Mahat, Budi*) meydana
getirdi.” —Bu sekiz kat gök el-Arş'ın çevresine tekabül
eder. Bunlar tıpkı Arş gibi dört asıl noktadan ve dört ara
noktadan teşkil edilmiştir. Oralarda duran sekiz “Tanrı”
tam anlamıyla “Arş'ın taşıyıcıları olan sekiz melek (el-
melâiketü hameletü'l-arş) özdeşdir; bu melekler de dört ana
ve dört ara noktaya yerleştirilmişlerdir. “Suların uçuşu-
mu” göğün altına yerleştirilmiştir, tıpkı “denizin” kendi-
sinden “yağmur”un geldiği Arş'ın altına yerleştirilişi gibi.
Nihayet gökyüzü “Nur'un ilk yeri”, dolayısıyla âdetâ göğün
nüfuz ettiği *Mahat*'ın “Mesken”i olduğu müddetçe, *Mahat*
gökyüzüyle özdeşleşir ve o meskenden itibaren, *Timûrti* gi-
bi, bütün âlemlere O nüfuz eder ve onları yönetir. Aynı şe-
kilde dört büyük melek (*Cebrâil, Mikâil, İsrâfil* ve *Azrail*)
Arş'ın nurlu kubbesinin altında ikâmet ederler. Arş âlem-
lerin tümünü kapsadığı müddetçe ve onlar “çepeçevre ku-
şatan Arş'ın” (*el-arş el-muhît*) âdetâ fonksiyonları oldukça,
Arş'la özdeşleşirler. Arş'ın tam merkezinde bulunan *Ruh*
ise, “Altın Yumurta”dan doğmuş olan *Brahma*'dan başka
bir şey değildir. “O zaman, Varlığını Kendi kendiyile devam
ettiren Rab, hiç görülmez, fakat kâinatı görünür kılar... Ve
karanlığı dağıtır. (Bu, Tevrat'ın Tekvin bölümündeki *Fiat
Lux* (Işık, Ol!) ifadesidir... Ancak İdrak'in (*Intellect*) algıla-
yabildiği Tanrı, kendi cevherinden muhtelif yaratıkları çı-

kartmaya razı olduktan sonra, ilk önce suları meydana getirdi. Ve suların içine bir tohum yerleştirdi.¹⁵ Bu tohum altın gibi parlayan ve etrafına binlerce ışık saçan bir Yumurta oldu ve bu Yumurta içinde, bütün âlemlerin Atası olan *Brahma* gibi Rab kendisi zuhur etti.” (*Mânava-Darma-Şastra*, 1, 6-9)

Hadislere (*ehâdis*) göre, “Meleklerin en büyüğü ‘Ruh’ diye adlandırılır”. Allah Kur’an’da şöyle buyuruyor: “*O gün Ruh ve melekler sıra halinde ayağa kalkacaklar*” (Kur’an, Nebe, 78/38). Ayrıca, “*Yükselme basamakları (meâric) Sahibi Allah, Melekler ve Ruh o basamakların üzerinden O’na doğru yükselecekler*” (Kur’an, Meâric, 70/3-4). Ve yine buyuruyor: “*Melekler ve Ruh o gecede inerler.*” (Kur’an, Kadir 97/4). Gerçekten de, adı Ruh olan bu melek, Kıyamet Günü’nde, büyüklüğü nedeniyle, safın birini dolduracaktır. Diğer meleklerin tümü de bir diğer safı dolduracaklardır. Ve ruh büyüklüğü nedeniyle melekler üzerinde güçlüdür. Genel olarak meleklerle gelince, şöyle denilmektedir: “Allah melekleri parlak nurdan yarattı. Onlar çeşitli kategorilere ayrılmıştır: Kimileri şekil itibariyle Âdem oğullarına benzerler; kimileri göklerde otururlar; kimileri yeryü-

15. “Rab”, “Sular” ve “tohum” terimleri karşılıklı olarak, Arap alfabesi sembolizminde Elif ve Bâ harflerine ve Bâ’nın altındaki noktaya tekabül ederler. Kalem, Levh-i mahfûz ve Kalem’den düşen İlk Mürekkebin damlası da aynı hakikatleri ifade ederler. Bu ilk mürekkebin damlası Bâ’nın altındaki noktadır —simgesel olarak Altın Yumurta ile özdeştir— diğer bütün harfler oradan sudur ederler ki onların hepsi bütün olarak zuhur etmiş evreni teşkil edecektir. Yukarıda kozmik Ruh’un dörtlü kutuplaşmasını belirtmek için “Mukarreb Melekler” (*Archanges*) kelimesini kullanmışsak bu, terimin geçerli anlamı içinde kullanılmıştır. Bu terim melekler (*Anges*) ve Mukarreb melekler (*Archanges*) arasında basit bir hiyerarşi ayrımı kurar. Yoksa bu tamamen Dionizyen anlamda kullanılmamıştır. Bu terimin Dionizyen anlamına göre, “Mukarreb Melekler” —astünde daha başka melek hiyerarşileri de vardır.

zünde bulunurlar; Kimilerine Âdem oğullarını koruma görevi verilmiştir. Ayrıca, Arş'ın taşıyıcıları olan melekler vardır. Ve hepsinin üstünde er-Ruh, Cebrâil, Mikâil, İsrâfil ve Azrâil vardır". Allah dört cömert melek yarattı; yaratıkların işlerini ve bütün kâinatın yönetimini onların eline verdi. Cebrâil'i vahiy ve mesaj sorumlusu; Mikâil'i yağmur ve mahsul sorumlusu; Azrâil'i can alma, ölüm sorumlusu; İsrâfil'i de Kıyamet gününde Sûr'a üfürme sorumlusu yaptı.¹⁶

Bu açıklamalarla görüyoruz ki *er-Ruh* (ya da *Seyyidina Mitatrûn*), yukarıda dediğimiz gibi, Yaratıcı İlke'ye (*Brahma*) tekabül etmektedir. Tevrat'ın Tekvin bölümünde söylenen şeyden çok net olarak ortaya çıkan bir tekabüldür bu, şöyle ki: "Tanrı'nın Ruhu suların üstüne taşınmıştı." *Seyyidina İsrâfil* ve *Seyyidina Mikâil* fonksiyonları itibariyle karşılıklı olarak *Vişnu*'nun temel ve tamamlayıcı iki görünümüyle özdeşleşirler, çünkü her ikisi de zuhuru tasdik ederler: Birincisi "şakulî yönde" (ya da ilke boyutuna göre), yani çevrimin sonunda ölüleri diriltmekte; ikincisi, "ufkî yönde" (ya da zuhur etmiş boyuta göre), varlıklara hayat ve hayat için gerekli şeyleri vermek suretiyle. *Seyyidina Cebrâil* ve *Seyyidina Azrâil*'e gelince, onlar da fonksiyonları itibariyle karşılıklı olarak *Şiva*'nın temel ve tamamlayıcı iki yönüyle özdeşleşirler. Her ikisi de zuhuru kaldırırılar, şeklini değiştirirler ya da eritirler. Birincisi

16. Aziz Denys L'Aréopagite'e göre, ilk melek düzeni, yani Arş'ın taşıyıcıları olan meleklerin, Kerûbî meleklerin ve melekler safındaki ilk semavî ruhların düzeni, "Tanrı'nın etrafında bir çember olur"; bu ise, Kozmik Cevher içinde Tanrı'nın doğrudan bir yansıması olduğu ifadesinin bir başka tarzıdır. *er-Ruh* (ya da *en-Nur*), aynı Aziz'in öğretisinde "Kendinde Nur'un basit bir ışığıdır." Gerçekten de, zâhirî ilâhiyat bilimi ne derse desin, burada söz konusu olan, ilâhî aşkınlığı içinde değil de, varoluşsal ya da kozmik zuhuru içinde ele alınmış haliyle "*Ruhü'l-Kuds*"tür (Saint-Esprit).

“şakulî yönde” ya da zuhuru İlke’sine doğru götürerek olumlu bir tarzda; ikincisi ise, “ufkî yönde” ya da olumsuz bir tarzda, yani yıkmak, tahrip etmek suretiyle (ya da daha ziyade ayırma, parçalama suretiyle). Öte yandan, beş büyük melek maddî âlem içine kadar yansılar; bu yansıma işi beş unsur görünüşü altında olur. Bu beş unsur ise, ne ise o şekliyle zuhurun değil, fakat hissedilen âlemin temelinde bulunurlar. Hissedilen âlem bütün olarak o zuhuru simgeler: Böylece *İsrâfil* İlke’nin gücüyle, Allah’ın emriyle (*bi emrillahi*) dolayısıyla hemen hemen doğa üstü ya da mucizevî bir tarzda hayat verir. Bu hayat veriş tarzı tamamen fizik âleminin ya da “ufkî” düzenin sebepler zinciri içerisinde meydana gelmez. Buna karşılık *Mikâil* hayatı doğal bir tarzda, yani normal bir nedensellik (*causalité*) vasıtasıyla verecektir. Öyleyse, dünyevî âlem çerçevesinde fitrî (*primordial*) ve evrensel bir gıda olan hava ile, havaya göre nisbeten ikinci dereceden bir gıda olan su arasında tamamen benzer bir fark mevcuttur. Ya da şöyle: *Ceb-râil* zuhuru fitrî (*principiel*) bir biçimde İlke’ye indirger; oysaki *Azrâil* zuhuru zuhur etmiş biçimde yokluğa indirger. Aynı şekilde ateş maddeyi bir nevî doğrudan ve temel bir bütünleştirme ile azaltır; oysaki toprak dolaylı ve maddî bir bütünleştirmeye maddeyi kendi içinde eritir. Nihayet *er-Ruh* burada öteki unsurları içeren ve onlara nüfuz eden esîr (*éther*) ile temsil edilecektir; tıpkı Ruh’un tam olarak melekleri içermesi ve onlara nüfuz etmesi gibi.

İbn Abbas'a göre: “İsrâfil Allah’tan kendisine yedi kat göğün gücünü vermesini istedi. Allah da ona o gücü verdi. Yedi kat yerin gücünü de kendisine vermesini istedi. Allah da ona o gücü verdi. Ve rüzgârların gücünü kendisine vermesini istedi, Allah da ona o gücü verdi. Ve dağların gücünü kendisine vermesini istedi, Allah da ona o gücü verdi. Ve insanların ve cinlerin [edebî olarak söyleyecek olursak,

“iki ağırlığın” (*sakaleyn*), yani melekler gibi Nur’dan yaratılmamış olanların, fakat kimilerinin topraktan, kimilerinin de ateşten yaratıldığı varlıkların, burada “toprak” ve “ateş” unsurları “ağırlık” fikriyle ifade edilmiştir] gücünü kendisine vermesini istedi. Allah da ona o gücü verdi. Ve arslanların gücünü kendisine vermesini istedi, Allah da ona o gücü verdi”. Bu istekler melek Aklının (*intelligence angélique*) neleri almaya istidatlı olduğunu göstermektedir. Hiç kuşkusuz bu başmeleği müşahede eden ve ona o gücü veren İlâhî Güçtür. Çünkü hiçbir gücün zuhuru yoktur ki O’ndan gelmesin; nitekim naklettığımız bu parçanın devamı, ters bir yönde de olsa, bunu belirtmektedir. Fakat bu parçanın devamını nakledeyim: “Ve tıpkı bir bitki gibi tepeden tırnağa kadar, İsrâfil’in saçları ve ağızları vardır ve ayrıca dilleri vardır ki bunların üzerinde örtüler uzanır. O her diliyle bin dilde Allah’ı tesbih eder ve zikreder. Allah da onun her nefesiyle, Kıyamet Gününe kadar Allah’ı tesbih eden bir milyon melek yaratır. Bu melekler, Allah’ın yanına yaklaşmış olan (*el-mukarrabûn*) meleklerdir; Arş’ın taşıyıcıları olan meleklerdir (*el-melâiketü hamale-tü’l-arş*); ayrıca koruyucu ve yazıcı (*hafaza ve kiramen kâtibîn*) melekleri, bu meleklerin hepsi İsrâfil’in görünümündedir. İsrâfil her gün ve her gece üç kez Cehenneme bakar ve görülmeksizin Cehenneme yaklaşır ve ağlar. Bu yüzden öyle zayıflar ki tıpkı bir kemerin kirişi gibi olur ve acı göz yaşlarını tutamaz, ağlar da ağlar.”¹⁷

17. Burada, kendini kutsal Kailasa dağı üzerindeki zorluklara bırakan Şiva düşünülecektir. — İsrâfil aleyhisselâm konusunda şöyle bir tasvir mevcuttur: “O, Sûr’u üfleyecek olan melektir; rivayet edilir ki, Allah İsrâfil’i Mikâil’den beşbin yıl önce yaratmıştır ve Sûr’u ona emanet etmiştir. Yine hadislerde rivayet edilir ki, Sûr bir boynuz şeklindedir ve arıların peteklerine benzeyen meskenleri vardır. İşte ölümlerin ruhları bu peteklerde dururlar. Onun uzunluğu gökle yer arası kadardır. Bu dünyanın günleri son bulunca, Allah ona Sûr’u üflemesini emreder ve ölümlerin ruhları bu peteklerden (ki bunlar kabir- ➤

“Mikâil’e gelince, Allah onu İsrâfil’den beşbin yıl sonra yarattı; baştan ayağa kadar onun safran renginde saçları vardır. Onun kanatları yeşil yakut sarısı rengindedir. Her saçının üzerinde bir milyon yüzü vardır; her yüzünde bir milyon gözü vardır. Her gözüyle, mü'minler arasındaki günahkârlar için merhamet duygusuyla ağlar. Ayrıca her yüzünde bir milyon ağzı vardır. Ve her ağzında bir milyon dili vardır; her dili bir milyon dil konuşur, her dili mü'minler ve günahkârlar için Allah’tan af ve mağfiret ister. Her gözünden altmış bin damla gözyaşı düşer. Her gözyaşı damlasından Allah Mikâil suretinde bir melek yaratır. Onlar Kıyamet Gününe kadar Allah’ı tesbih ederler. Onların isimleri “Kerûbiûn”dur... Onlar Mikâil’in yardımcılarıdır. Yağmurun, bitkilerin, ekinlerin ve meyvelerin üzerine eğilirler. Denizlerdeki herşey, ağaçlar üzerindeki her meyve, yeryüzündeki her bitki onun hâkimiyeti altındadır, onun gözetimindedir.”¹⁸

“Cebrâil’e gelince, Allah onu Mikâil’den beşyüz sene

lerdir) kalkarlar ve için için kavrulurlar. İsrâfil Sûr’u üç kez üfler: Birincisinde korku sesi; ikincisinde çığlık sesi; üçüncüsünde ise diriliş sesi duyulur. Yine İsrâfil’in sayılamayacak derecede kanatları olduğu ve Allah’ın ona meleklerden daha fazla bir güç ve büyüklük verdiği rivayet edilir.

18. Bunun bir başka varyantı da şöyledir: “Âdem oğullarının rızkını temin etme, yeryüzündeki kuşların ve hayvanların muhafazası, yağmur ve bulutlar, denizler ve ağaçlar ve bütün bitkilerin bakımı ona emanet edilmiştir. Onun sıfatlarına gelince, hadiste rivayet ediliyor ki onun yeşil tüyleri vardır ve zümrüt rengindedir. Her tüy üzerinde bin tane yüzü vardır ve her yüzünde bin tane ağzı vardır ve her ağzında Muhammed ümmetinin affedilmesi için Allah’a yalvaran bin tane dili vardır. Ve Allah Mikâil’in sıfatlarına göre altmışbin melâike yaratır; bu melâike de tıpkı onun gibi varlıkların rızkıyla ilgilenir. Ve yine rivayet edilir ki, Mikâil Cehennem’in ateşini şöyle bir gördüğünden beri, gördüğü ateşin meydana getirdiği ürküntüden ve müthiş ve dayanılmaz bir güçle yöneten Hak Tealâ’nın korkusundan dolayı, ne güler ne de gülümser”

sonra yarattı. Onun binaltıyüz kanadı vardır. Baştan ayağa kadar safran renginde saçları vardır. Ve güneş onun iki gözü arasındadır. Her saçının üzerinde ay'ın ve yıldızların parlaklığı vardır. Her gün, Nur deryasına üçyüzyetmiş ke-re girer ve o deryadan çıkarken, her kanadından bir milyon damla damlar ve Allah her damladan Cebrâil suretinde bir melek yaratır. O melekler Kıyamet Gününe kadar Allah'ı tesbih ederler. Bunlar "Ruhânîler"dir (*Ruhaniyyîn*)."¹⁹

"Ve ölüm meleğinin görünüşü, hiçbir ilave ve çıkartma olmaksızın, yüzleri, dilleri, kanatları, büyüklüğü ve gücü itibariyle, tıpkı İsrâfil'inkine benzer." —Ravi zinciri bizzat Hz. Peygamber'e kadar çıkan bir hadis-i şerife göre, "Allah ölüm meleğini yarattığında, Allah onu yaratıkların önünde bir milyon örtüyle perdeledi. Onun büyüklüğü göklerden ve iki yeryüzünden (doğudan ve batıdan) daha büyük, daha geniştir. Bu dünyadaki doğu ve batının bütün ülkelere onun ellerinde tıpkı üzerine her şeyin konulabileceği bir tepsi gibidir, ya da yemesi için ellerine konulan bir insan

-
19. Bunun bir başka varyantı da şöyledir: "Onun altı bin kanadı vardır; her bir çift kanadın arasındaki, yani bir kanattan öbürüne uzanan mesafe beş yüzyıllık bir seyahat mesafesi kadardır; onun öyle bir tüyü vardır ki baştan ayağa onu kuşatır ve safran rengindedir. Ve her tüy parlaklıkta güneş görünümündedir. Hadiste rivayet edilmektedir ki O her gün üçyüzaltmış defa Nur Deryası'na dalar ve oradan çıktığı zaman da ondan Nur damlaları damlar. Allah bu damlalardan Cebrâil suretinde melekler yaratır ki bu melekler Kıyamet Günü'ne kadar Allah'ı tesbih ederler. Suriye diline ait olan Cebrâil'in anlamı Arapça'da Abdullah, yani Allah'ın kulu anlamına gelir. — Hz. Peygamber'e görüldüğü esnada Cebrail'in durumu şöyle tasvir edilmektedir: "Kanatları doğudan batıya kadar uzanıyordu. Ayakları sarıydı. Kanatları yeşildi. Kimilerine göre kırmızı yakut, kimilerine göre de mercan renginde bir gerdanlık taşıdığı söyleniyor. Saçları mercan rengindeydi. Alnı açıktı. Yüzü ışıklıydı. Dişleri göz kamaştırıcı bir parlaklıktaydı. İki gözünün tam ortasında "*Lâ ilâhe illallah Muham-medü'r-Resûlullah*" yazılıydı.

gibidir. O ondan istediğini yer.²⁰ Ve böylece ölüm meleği, tıpkı insanların ellerinde bozuk paraları döndürdüğü gibi, dünyayı döndürür ve tekrar döndürür. O yetmiş bin zincirle bağlıdır. Her zincirin uzunluğu bin yıllık bir yolculuk mesafesindedir. Melekler ona yaklaşamaz. Onlar onun yerini bilmezler ve onun sesini işitmezler ve onun ne durumda olduğunu bilmezler. Allah ölümü yarattığında, Allah ona ölüm meleği üstadlığını verdi. Bu kez o, “Ey Rabbim ölüm nedir?” dedi. O zaman Allah, melek perdeyi görsün diye, perdelere ölümü açığa çıkarmalarını emretti ve Allah meleklerle şöyle buyurdu: “Durun ve bakın, işte ölüm budur!” Ve bütün melekler ayakta kaldılar ve “Ey Rabbimiz, bundan daha korkunç bir şey yarattın mı?” dediler. Allah şöyle buyurdu: “Onu yarattım ve Ben ondan daha büyüğüm ve her yaratık mutlaka ölümü tadacaktır.” Ve o zaman Allah şöyle buyurdu: “Ey Azrail, al onu! Ben onu senin buyruğun altına verdim.” Azrail şöyle cevap verdi: “Ey Tanrım, ben onu hangi güçle alacağım?, çünkü o benden daha büyüktür.” Ve Allah ona o gücü verdi ve Azrail ölümü aldı ve ölüm onun elinde kaldı.²¹ O zaman ölüm şöyle dedi: “Ey Rabbim bana bir kere göklerde çağrı yapmama izin ver.” Ve Allah ona o izni verdi ve ölüm yüksek sesle şöyle çağırdı: “Ben dostları birbirinden ayıran ölümüm! Ben kocayı karısından ayıran ölümüm! Ben kızları annelerinden ayıran ölümüm! Ben kardeşi kardeşlerinden ayıran ölü-

20. Bu imge bir insan vücudunu parçalayarak yiyen *Kâli* ya da *Yama* imgesine tamamen uymaktadır. Bu, kelimenin basit anlamıyla, sadece ölümü simgelemez, fakat aynı zamanda tamamen genel bir tarzda kendinde yer eden her şeyi yutan zamanı da simgeler. Burada zaman maddî durumu aşan bir anlamda anlaşılmalıdır, şöyle ki: Burada evrensel biçim değiştirme (*transformation*) söz konusudur, yoksa sadece onun fiziksel şekli değil.

21. Hindu terimleriyle denilebilir ki, ölüm *Dêva İzrail*’in *Şakti*’sidir.

müm! Ben evleri ve sarayları harap eden ölümüm!²² Ben mezarları dolduran ölümüm! Ben sizi arayan ve sizi bulan, “sarp ve sağlam kalelerde olsanız bile” (Kur‘an, Nisa, 4/78), nerede olursanız olun, sizi bulan ölümüm!” Ve beni tatmayacak hiçbir yaratık yoktur!” —Ve yine denilmiştir ki; Azrail Âdem oğullarının ve öteki varlıkların, örneğin kuşların ve yeryüzündeki hayvanların canlarını ve can taşıyan her şeyin canını alır. Ve yine hadislerin rivayetine göre, onun sıfatları İsrail‘inkine benzer; ve o, altıncı gökteki bir taht üzerine oturmuştur. Onun doğudan batıya kadar uzanan dört kanadı vardır. Ve yine denilmektedir ki, onun vücudunun geri kalan kısmı yaratıklar sayısınca gözlerle kaplıdır ve o gözler can sahibi olan her şeye bakarlar. Ve o bir canı yakalayıp aldığı zaman, o cana bakan göz kapanır. Ve bütün yaratıklar ölmüş olunca, onun vücudu üzerinde bulunan bütün bu gözler kapanmış olacaktır ve geriye sadece kendi gözü kalacaktır (yani sadece kendini ilgilendiren gözü kalacaktır).²³ O, kendisine sadece bu gözün kala-

22. Cansız şeylere varıncaya kadar ölümün bu uzanması, burada gerçekten bütün zuhuru kuşatan *Şiva*‘nın evrensel işlevinin söz konusu olduğunu göstermektedir.

23. Sioux yerlilerinin ve Kuzey Amerika‘daki öteki yerlilerin evrenbilim (*cosmologie*) anlayışlarına göre, dünyanın yaratılışı esnasında, denizin sularını tutsun diye, kuzey batıya bir bizon öküzü yerleştirilmiştir. Her yıl bu bizon öküzü bir tüy kaybeder. Bu bizon öküzü bütün tüylerini kaybedince, bizim dünyamız sona erecektir. Bizon öküzünün ayaklarının her biri dünyevî çevrimin dört çağından her birine tekabül eder. Ayrıca Sioux yerlileri günümüzde bu bizon öküzünün tüylerinin neredeyse tamamen dökülmüş olduğunu ve onun sadece tek bir ayağının kaldığını kabul ederler. — *Darma* boğası da, Hindu geleneğinde, tamamen aynı semboldür: Her dört çağın sonunda (*yugas*) bu boğa ayaklarından birini yeryüzünden çeker. — Burada yeri gelmişken belirtelim ki, dikkat çekici bu benzerlik, yukarıda zikrettiğimiz iki geleneksel şekil arasında var olan Uzak Kuzeylilere ait pek çok inceliklerden biridir.

cağını da bilir” (fakat Kâinatın sonunda sırası gelince, o göz de sönecek ve kapanacaktır).²⁴

Yukarıda yapılan bütün bu tasvirlerin ilk bakışta çok zor kavranılabilen karmaşıklığı içinde ve aynı zamanda görünüşteki aşırı büyüklükleri içinde sahip oldukları güçsüzlük, semavî hakikatleri insan diliyle anlatmanın imkânsızlığını dile getirmektedir sadece. İnsan düşüncesi büyük ölçüde farklı birçok görünümü aynı anda yakalamaktan aciz olduğundan, hele hele o görünümünün inceliği, latifliği ve karmaşıklığı görünüş itibarıyla birçok çelişkiyi

-
24. es-Suyûtî, *Kitabü'd-düeri'l-hisan fîl-ba'si ve naîmi'l-cinan* adlı eserinde şöyle demektedir: “Ölüm meleğinin dört tane yüzü olduğu söylenir: Bir yüzü önünde; bir yüzü başında, bir yüzü sırtında; bir yüzü de ayakları altındadır. Peygamberlerin ve meleklerin ruhlarını, onlara başındaki yüzle bakarak teslim alır. Mü'minlerin ruhlarını, onlara önündeki yüzle bakarak teslim alır. Kâfirlerin ruhlarını, onlara sırtındaki yüzle bakarak teslim alır; ve nihayet şeytanların ruhlarını da, onlara ayaklarının altındaki yüzle bakarak teslim alır. Ve yine denilmektedir ki; tıpkı bir ölümlü insanın elinde bozuk parasını evirip çevirip oynattığı gibi, ölüm meleği de dünyayı elinde evirir çevirir. Ve onun vücudu yaratıklar sayısınca gözlerle kaplıdır. Bu dünyada bir kimse öldüğü zaman, meleğin vücudu üzerindeki bir göz kapanır. Hadislerde bize öğretilmektedir ki Allah Arş'ın altında bir ağaç yaratmıştır. Bu ağacın yaprakları yaratıkların sayısı kadardır. Bu ağacın adı “*Sidretü'l-münteha*”dır. Bir kulun ölmesi gerektiğinde ve ömrünün sona ermesi için sadece kırk gün kaldığında, bu ağacın bir yaprağı Azrail'in üzerine düşer. Her ne kadar o adam kırk gün daha yaşayacak olsa da, melekler onu ölmüş kabul ederler.” — Bu kırk sayısı, farklı geleneksel şekillerde de mevcuttur, fakat ölümden sonraki durumlarla bağlantılı olarak geçmektedir. Ve *Mîm* harfinin sayısal değerini teşkil eder. *Mîm* harfinin, daha başka anlamları olmakla birlikte, anlamı ölümdür (*el-mevt*). — Hiçbir yerde çevirisine rastlamadığımız, çeşitli Arapça eserlerden aldığımız, bu zikrettiğimiz metinler çok karmaşık ve İslâm için belirleyici olan tasvîrî bir simgecilikten kaynaklanmaktadır. Bu, genel olarak, Sâmi dinleri ruh yapısı için de geçerlidir. Resim ve heykel sanatının yokluğunu dengeleyen böyle bir simgecilik, örneğin Hinduların geleneği gibi bir gelenekte varoluş nedenini kuşkusuz bulamaz. Hinduların geleneğinde kutsal resimler simgesel dilin hâkim şekilleri olmuştur.

içeriyorsa ve o görünümler durmadan değişen hareket türlerine bağlıysalar —evet insan düşüncesi, diyoruz, bu görünümünün, yani insan düşüncesini aşan hakikatlerin ancak kırılmış, donmuş, basitleştirilmiş ve saçma olan bir suretini içerebilir. Bu, insan düşüncesinin içermek zorunda olduğu şeyin aşkınlığıdır, ki bu âdeta ifadenin tabii sınırlarını kırar. Dolayısıyla, semavî bir hakikati tasvir etmek demek, eğer bir benzetme yaparak söyleyecek olursak, bir melodiyi ya da daha özel olarak, çok sesli bir melodiyi tasvir etmek demektir; ya da şöyle, bir başka imgeyi kullanacak olursak, deniz hakkında hiçbir şey duymamış olan kör bir insana okyanusun dalgalarının sonsuz derecede farklılaşmış ve tasarlanmış hareketlerini tasvir etmek demektir. Sınırlı ve zayıf vasıtalarla ifade edilmiş olması gereken şeylerin çokluğu bile, suretlere bir yandan bir taslak ya da bir başlangıç özelliği vermektedir, öte yandan semavî boyutlarla dünyevî madde arasındaki uyumsuzluğu dile getiren bir dehşet etkisi vermektedir.

Svayambuhu (Varlığını kendi kendine sürdüren Varlık) ve altın Yumurta'dan (*Hiranyagarbha*) doğan *Brahmâ* arasındaki temel özdeşlik Hz. Peygamber'in şu hadisini anlama imkânı vermektedir: "Hz. Peygamber'e, Rabbimiz yaratıkları yaratmadan önce neredeydi? diye sordular. O da şöyle cevap verdi: Allah bir "bulut"un (*amâün*) içindeydi; onun üstünde hava yoktu; onun altında da hava yoktu²⁵; O zaman Allah su üzerinde Arş'ını yarattı." Gerçekten Tevrat'ın Tekvin bölümünde geçen "suların yüzüne ta-

25. Tanrı, yaratmaya hazırlanırken, kuşkusuz Varlık'la (*Être*) özdeşleşir. Varlık'a göre yokluk (*le Non-Être*) simgesel bir dille söyleyecek olursak, "henüz belirlenmemişlik"tir (*non-détermination*). Fakat Varlık'a nisbetle bir de daha alt bir "henüz belirlenmemişlik" vardır; nitekim zikrettiğimiz hadis bunu göstermektedir. İşte bu simgesel yokluktur ki Tanrı âlemi ondan çekip çıkarmıştır. Bu, belli bir anlamda, Saf ➤

şınan” Tanrı’nın Ruhu (*Ruah Elohim*), Tanrı’dır, fakat O aynı zamanda “Tanrı’nın Zuhuruyla” da, “su üzerindeki Arş”la da özdeşleşir. Ve Hint evrenbiliminde “suların üzerinde yürüyen” (*Nârâyana*) sadece *Pruşa* ve *Prakriti*’de —bu, varoluş suyunu temsil eder— kutuplanan Varlık değildir, fakat aynı zamanda zuhur etmiş olan Tanrı’nın Ruhudur, *Brahmâ*. Denilir ki *Nârâyana* suyun içine altın Yumurta’yı yerleştirdikten sonra, (*Mahat*’ın merkezî ve yaratıcı görünümü olan) Bizzat *Brahmâ* olarak “yeniden doğdu.” Öyleyse (koruyucu görünümü olan) *Vişnu* da aynı şekilde *Nârâyana* adını taşımaktadır, çünkü, o da gayr-i surî (*informelle*) olduğundan, surî (*formelle*) zuhurun suları üzerinde hareket eder. *Vişnu Nârâyana*, ya da bir anlam genişlemesiyle *Mahat* (ya da *Budi*) yüce *Nârâyana*’nın doğrudan fitrî (*primordiale*) zuhurudur, tıpkı surî (*formelle*) Suların gayr-i surî (*informelle*) suların bir yansıması oluşu gibi. İşte, Arapça *Arş*, *Ruh* ve *Nur* gibi terimlerin görünüşteki farklı anlamlarıyla karşılaşıldığı zaman gözden ırak tutulmaması gereken şey budur. Başka bir ifadeyle, *en-Nur*, ve *er-Ruh* gibi *el-Arş* da temel ya da “şakulî” bir hakikattir, bu hakikat ne ise o şekliyle ortaya çıktığı derecelerden bağımsız olarak değerlendirilebilir. Öyleyse denilecektir ki kendi içinde ve hakikat derecelerinden bağımsız olarak bulunan Arş İlke’yi kendi kırılmasından ayıran bir ayırımdır, bir perdedir; fakat bu perde aynı zamanda bir açılıştır, bir penceredir, çünkü bu perde Allah’ın sadece ölçülemezliğini gizlemekle kalmaz, fakat aynı zamanda onu açıklar ve *er-Ruh* ile o ölçülemezliği nakleder. Arş ve su, hangi derecede ele alınırlarsa alınsınlar birbirinden ayırlamaz. Gerçekten, Arş’ın Uluhiyyeti taşıdığı şeye nazaran

Varlık’ı (*Être pur*) zuhurun imkânlarından ayıran sonsuz mesafedir. Gerçekten, bu imkânlar hiçbir tarz ve şekilde, Varlık’ın kısımlarımış gibi düşünülemez.

başka bir şey olmasa, o zaman Arş'ın hiçbir varoluş nede-
ni olmazdı. Su ise, kadim (*princielle*) bir inkita ile aşkın
(*transcendant*) İlke'sinden ayrılırsa, ancak o zaman kavra-
nılabilir; eğer böyle olmazsa, o zaman bu İlke'yle özdeş
olurdu.

Öyleyse *er-Ruh*'u, evrensel Varoluşun bütün derecele-
rinde Tevhid'in (*Unité*) bir tasdiki olarak tanımlamak
mümkündür. Biraz farklı bir ilgi içinde de olsa, bu aynı şe-
kilde *en-Nur* için de doğrudur. *er-Ruh* çoğunlukla, bir mer-
kez, bir ışın, bir iniş, bir hazır oluş ya da bir içkinliktir (*im-
manence*), oysaki *en-Nur* "İlâhî Cevher" gibi bir ifadeyle
ifade edilebilir, ancak böyle bir ifadeyi kullanmanın gerek-
tirdiği tüm ihtiyat kayıtlarıyla birlikte; *el-Arş*'a gelince, bu
daha ziyade bir toplam ve bir bütünlük görünümüne sa-
hiptir. *er-Ruh*'un merkez olduğu bir dairede *el-Arş* çember;
en-Nur ise madde olacaktır.

Burada açıklığa kavuşturulması gereken son bir nokta
da şudur: Hadis-i şerife göre, Hz. İsa "*Rûhullah*" diye ad-
landırılmaktadır. Ve yine burada, Hz. İsa'nın sadece insa-
nî tabiatını göz önünde bulundurarak denilmiştir ki, "*Hz.
İsa'nın (Jésus) (Seyyidina İsa) durumu, Allah nezdinde
Hz. Âdem'in durumu gibidir. Allah Âdem'i topraktan ya-
rattı, sonra ona "Ol!" (Kün!) dedi ve o da oldu.*" (Kur'an, Âl-
i İmran, 3/59). Tıpkı Hz. Âdem gibi Hz. İsa'nın da gerçek-
ten insan bir babası yoktu; her biri "*Rûhullah*"tır ve işte
bu, Hz. Âdem'e meleklerin secde etmesi hadisesini
(Kur'an, Bakara, 2/32) daha iyi anlama imkânı vermekte-
dir. Melekler, her ne kadar nuranî varlıklar olsa da yine de
merkezden uzakta duran (*périphériques*) varlıklardır ve
bu nedenle de *er-Ruh*'a bağlıdırlar. Onun fonksiyonlarını,
yani dört büyük meleği bu bağlamda anlamak gerekir. *er-
Ruh*'u 1 sayısıyla, melekleri, 2 sayısıyla ve Âdem'i 3 sayı-
sıyla simgeleştirebiliriz. Öyleyse, 2 sayısı *Tevhid*'i bütün-

sel ve tam bir tarzda yansıtır; 2 sayısı gibi “eksik” bir tarzda değil. Ve işte böylece, her ne kadar melekler “*Nur*” olan cevherleri itibariyle Hz. Âdem’den daha üstün olsalar da, ancak Tanrı’nın görünümünün suretinde yaratılmışlardır, bunu şu anlamda söylüyoruz: Her melek Tanrı’nın görünümlerinden ya da isimlerinden sadece birinin suretini yansıtır ve ötekilerini tanımaz, oysaki Âdem her ne kadar “yapışkan çamur” (*tîn lâzib*) (Kur’an, Saffat, 37/11) olan cevheri itibariyle meleklerden daha aşağı olsa da, doğrudan doğruya “Tanrı suretinde yaratılmıştır” ve bütün Birliği (*Unité*) içinde Tanrı’yı yansıtır. Melekler Arş’ın civarında bulunurlar, çünkü onlar nurânî bir cevherden yaratılmışlardır; fakat onlar Arş’ın çevresinde kalırlar; Merkez *er-Ruh* tarafından işgal edilir. Öyleyse *Seyyidina Âdem*, dünyevî varoluşu içinde, Arş’dan uzaklaşmıştır, fakat Arş’ın merkez bölümünde, yani peygamberî vahyin yeri olan şakulî eksenin bitim noktasında bulunur.

Kur'an'daki İlâhî İsimler Öğretisine Göre Evren'in Boyutları: "Zaman-Mekân" Çizgisi

"O, Evveldir ve Ahirdir ve Zâhirdir ve Bâtındır. Ve O, her şeyi bilendir." (Kur'an, Hadid, 57/3). Hadid (Demir)¹ sûresinin bu ayeti, tıpkı *şehadet* kelimesi gibi aynı zamanda hem metafiziksel hem de kozmolojik bir öğretiyi, ayrıca ruhanî bir simyayı da içeren ayetlerden biridir. Bu ayette, zamansal (*temporel*) sembolizm uzaysal (*spatial*) sembolizmle "karşılanmaktadır" Sonuç, evrenin tüm temel yönlerini kucaklayan bir sentezdir.

Mademki "İlk" (*el-Evvelü*), Zuhurdan öncedir, öyleyse, O, İlke'dir. Mademki "Son" (*el-Âhirü*) Zuhuru takib ediyor, öyleyse O da İlke'dir. Buna göre İlke Kendini Zuhur ya da varoluş içinde "izhar etmektedir", dışa vurmaktadır. Fakat O, aynı zamanda perdelenmiş olduğu kadar "Bâtındır", yani "gizlenmiştir", dolayısıyla, her ne kadar gerçekte zuhuru içeriyorsa da O görünmez bir merkez gibidir. Görünüşte sudurculuk (*émanationisme*)² fikri ifade etmesine rağmen

1. Bu şekilde *Hadid* (Demir) sûresi diye adlandırılmıştır, çünkü bu sûre demiri Allah'ın bir bağıışı olarak zikretmektedir: "...Biz demiri de indirdik ki onda büyük bir kuvvet ve insanlar için faydalar vardır.." (Kur'an, Hadid, 57/25).
2. Eğer Zuhur İlke'nin bir kısmı, bir parçası olarak anlaşılırsaydı, ve eğer İlke Zuhura bağlı olarak değişebilir diye kabul edilseydi, o zaman sadece sudurculuk ya da panteizm olurdu.

men, eğer şu şekilde bir ifade kullanmak yerinde olursa, Evrensel Zuhur, İlke'den "dışa doğru gelen" ve tekrar O'na "dönen" bir dalgadır. Aynı zamanda, Evrensel Zuhur, kendi "zâhirlik" görüntüsü içinde "İlke'dir" Oysa bir başka ilgi içinde, bu aynı İlke, aldatıcı "billurlaşma"sı konusunda aşkın ve "bâtınî" olarak kalır.³ "Evvellik", "Âhirlik", "Zâhirlik", "Bâtınlık": İlke'nin bu dört görünümü, ardarda geliş ve eşzamanlılık terimleriyle ya da başka bir ifadeyle, "*sayrûret*", yani bir halden başka bir hale geçmek, ve "*keynûnet*", yani olmak, görüş açılarından "İlke-Zuhur" ilgisini ifade eder. Birinci durumda bakış açısı, Çevrim ya da Çevrimler bakış açısıdır; ikinci durumda ise, özellikle Varoluş denilen şeyin bakış açısıdır.⁴

Şimdi, bir yandan "*Evvel*" ile "*Ezel*" isimleri arasında ve öte yandan "*Âhir*" ile "*Ebed*" isimleri arasında açık bir benzerlik vardır. "*Kadîm*" ile "*Dâim*"; "*Mübdî*" ile "*Muid*"⁵; "*Mukaddim*" ile "*Muahhir*"; "*Bedî*" ile "*Bâkî*" isimleri arasında da aynı durum söz konusudur. *Ezel* ile *Ebed* isimleri, bir çevrim olarak değerlendirilen Zuhur konusunda İlke'nin "durumunu" ya da "işlevini" değil, fakat İlke'nin gerçek "tabiatı"nın iki görünümünü göstermektedir ki bizzat bu görünümler Varoluş konusunda değerlendirilirler,

3. Unutmamak gerekir ki aldatıcı şey de "nisbî olarak gerçek"tir.

4. "Bu kâinat daha var olmadan, Ben vardım sadece... Zuhurdan sonra da, hem Kendi Kendime hem de bu sonradan olan âlem şeklinde, var olmaya devam ettim. Ve bu kâinatın var olması durunca, Ben yine var olacağım... Nasıl ki hissedilebilir unsurlar hakkında, bütün canlı varlıkların içine onların girdikleri söylenebilirse (çünkü o canlı varlıklar o unsurlarla yaşarlar), ya da girmedikleri söylenebilirse (çünkü o varlıkları her şeyden önce o unsurlar meydana getirmektedir), aynı şekilde Benim de bu canlı varlıkların içine (onlar ne ise o şekilleriyle) girdiğim söylenebilir, ya da onların içine girmedığım söylenebilir, çünkü Benden başka bir hakikat yoktur." (*Şrimad Bâgavata Mahâpurâma*, II, IX, 32 ve 34).

5. İşte bu bağlamda Allah hem "*Vâris*" hem de "Din Gününün Kralıdır" (*Mâlikü yevnü'd-dîn*).

şöyle ki: İlâhî İlke “*Evvel*”dir, çünkü O varoluş haline getirir ya da yaratır, fakat aynı zamanda “*Âhir*”dir, çünkü O yargılar ve sonuç olarak tekrar kendine çeker. Ancak İlâhî İlke sadece “*Evvel*” ve “*Âhir*” değildir, fakat aynı zamanda İlâhî İlke Kendi içinde başlangıcı ve sonu olmayandır. Ezelî olarak O, bizzat kendi aslıdır ve aynı zamanda kendi “gaye”sidir; kendi Sebebi ve Sonucudur; kendi mutlaklığıdır ve kendi sonsuzluğudur. Allah, yarattığı şeylere nisbetle “*Evvel*”dir ve “*Âhir*”dir⁶; fakat kendi bütünlüğü içinde ele alınan kâinata nisbetle, O “*Kadîm*”dir; kâinata hayat verip ömrünü sürdürdüğü anlamda da O, “*Dâim*”dir. İşte bütün bu isimler değişik yollarda ve tarzlarda İlâhî İlke’nin aşkınlığını göstermektedir; bu isimlerden her biri, ötekilerine delâlet eder: Böylece, Allah “*Evvel*” diye isimlendirilir, çünkü “O’nun başlangıcı yoktur” ve yine çünkü O, O’nun Sonsuzluğunun her tür sonucundan “ezelî olarak öncedir”. Ayrıca, Allah “*Âhir*” diye de isimlendirilir, çünkü O’nun bir sonu yoktur ve O, tüm sürenin “ezelî olarak ötesindedir” Evrensel zuhur, Allah’tan gelip yine Allah’a giden bir yoldur, “yakınlık” (*kurb*) tecellisine katkıda bulunan bir “uzaklık”tır (*bu’d*).⁷

Gördük ki, İlke sadece dünyaya nisbetle “*Evvel*” değildir, fakat aynı zamanda Kendi içinde de öyledir. Bu şu de-

-
6. “*Kuşkusuz biz Allah’a ait varlıklarız ve kuşkusuz O’na döneceğiz.*” (Kur’an, Bakara, 2/156). — “Senin yarattığın şeyler tekrar Sana dönüşüyor” denilir. Kuzey Amerika Kızılderilileri İroqueilarn yaptıkları bir duada; Pipodan çıkan tütün dumanı sembolik olarak bütün yaratıkları temsil ettiği ve piponun onları semaya gönderdiği düşünülür.
 7. Burada yeri gelmişken belirtelim ki, *Esmâü’l-hüsnâ*’nın sayısının 99 olması tamamen semboliktir. Bu sayı Allah’ın niteliklerinin çokluğunu ne sabitleştirebilir ne de tüketebilir. Bu nitelikler belirli bir temel farklılaşma bütününe her zaman indirgenebilir, örneğin —Hikmet-Rahmet-Şiddet üçlüsüne indirgenebilir— fakat bu kutuplanmalar son derece farklı yansımalarla elverişlidir, çünkü Küllî-İmkân’ın sınırları yoktur.

mektir: Zat, sıfatlara nisbetle “*Evvel*”dir; sıfatlar kendi paylarına Varlığa aittirler ve böylece Zuhura ait bir görüşle İlke tarafından gerçekleştirilen bir iç belirlemeye aittirler. Veda’ların diliyle ifade edecek olursak, Sıfatlar *Atma*’dan “ortaya çıkmaksızın”, çok önceden “*Mâyâ*”nın alanına aittirler; bu şu anlama gelmektedir: Nisbîlik İlke’ye ait düzende çok önceden onaylanmıştır; ayrıca, buna binaen bu düzen hem Yaratılış hem de —bizzat yaratılışın içinde— Vahiy konusunda İlâhî tahayyülü içermektedir. Metafizikte insan hem sadece “Ben” (*Le Soi / The Self*) üzerinde vurgu yapabilir ve *Mâyâ*⁸ konusunda sadece Varlığı ele alabilir hem de öte yandan Saf İlke özelliği içinde ve böylece Uluhiyyeti konusunda sadece Varlığı ele alabilir; hatta insan nisbîliği sadece Mutlak’ın “bâtınî bir boyutu” olarak bile ele alabilir ve böylece Zuhuru kendi İlke’sine indirgemiş olur, ancak bazı zihinsel imkânlarla göre böyle bir formülasyonun gerektirdiği tüm önlemler ve ihtiyatlar alınmak koşuluyla. Nisbîlik, uluhiyyet içinde ilk kutuplaşmayı ortaya getirirken, Tanrı’nın zatî ve hakikî tabiatı konusunda bir tecavüzde bulunmaz; hatta insan bu kabulü *Mâyâ*’nın, dolayısıyla Evrensel Zuhurun bütün alanını kapsayacak bir şekilde geniş tutabilir. İşte bu, tam olarak Allah’ın “Zâhir” isminin belirttiği şeydir: Zâhir, zorunlu olarak Tanrı olduğu kadar “âlem”dir de, O olmadığı takdirde hiçbir şey olamaz; âlem, beş duyumuzla⁹ Varlığı görebildiğimiz kadar “zâhir”dir ya da “Görü-

8. Hinduların *Mâyâ* diye adlandırdıkları şeye İslâmî dilde “perde” (*hi-cab*), ya da Zatı saran sonsuz perdeler dizisi denir. Niteliklerin çokluğu, tamamen ilâhî tabiatı açığa vurarak, Allah’ın Birliği’ni perdeler. *Mâyâ* zâhirleştirmenin ya da yanılısamanın ilâhî Kudreti olduğundan, o da “zuhur etmemiş”tir (*avyakta*) ve bu bağlamda Yüce Kendi’ye (*Le Soi Suprême*) aittir ve açıldığı zaman âdeta onun bir “sanatı”, bir “oyunu” ya da bir “izi”dir.

9. Duyular bir zindandır; duyuları, modern bilimin yapmak istediği gibi bir kriter haline getirmeyi ve onları Küllî Bilginin temeli olarak görmeyi istemek saçma olur. Eğer —sonsuz derecede daha gerçek ➤

nen”dir, fakat biz Varlığı kendi içinde —çok haklı olarak Varlık-Ötesini de— göremediğimiz için, bu görüş açısından ele alındığında, Tanrı “Bâtın”dır.

Hiçbir yaratık, Kendi içinde Varoluş, Hayat, Şuur olan “Zâhir-Tanrı” ile kendini özdeşleştiremez.¹⁰ O, aynı zamanda, uzay, zaman, şekil, sayı, madde ve bunların müspet muhtevalarıdır, yani İlâhî Sıfatların algılanabilen yansımalarıdır. “Zâhir”, bütün şekilleri, hayatı ve şununla ya da bununla karıştırılmaksızın öteki bütün mümkünatı, imkân dahilinde olan her şeyi kendinde toplar. Bu demektir ki, O, varolan her şeydir, fakat özelde hiçbir şey O değildir; biz O’nu görürüz, çünkü O “Zâhir”dir; oysaki öte yandan biz O’nu göremiyoruz, çünkü O Tanrı’dır.

Evrâşenel Zuhur bir “sudur” sırrıdır, fakat bu terimin kullanılması bize şu gerçeği unutturmamalıdır: Felsefî-ilmî ve “deist” sudurculuk (*émanationisme*) aşkınlığı hesaba katmaz ve pratikte kozmos içinde Tanrı’nın cisim harici bir görünümünü değil de O’nun bir “parça”sını (*fragment*) görür —*quod absit* (böyle bir şey yoktur). Bu şu anlama gelir: Hangi terminoloji kullanılırsa kullanılsın, bu görüş pratikte İlke’yi Zuhur’a indirgemektedir. Burada İlke, sanki onun zuhuru tarafından şekli değiştiriliyormuş gibi düşünülmektedir, sanki O’nun Özünden (*Substance*) bir şeyi kaldırıyormuş gibi, dolayısıyla da yaratılış lehine kendini yoksullaştırıyormuş gibi bir durum söz konusu olmaktadır.

ve daha önemli olan— bütün kâinatın ve bizim mutlak kaderimizin harcanması karşılığında olacaksa, galaksiler ve moleküller hakkında tam bilgiler sağlamamızın ne yararı olabilir?

10. Peygamberler hariç, çünkü bir hadisde “*Kim beni görmüşse Hakkı görmüştü.*” buyrulur; ayrıca Kutsal semboller, örneğin İlâhî isimlerin harfleri ve sesleri; ya da vahiyler ve geleneksel perspektiflere göre, tabiatın büyük olayları ya da o olaylardan bazıları istisna.

Bununla birlikte, eğer yine de Zuhur'un İlke'den "sudur ettiği" ve sonunda da İlke'nin içinde "tekrar yok olduğu" fikri ileri sürülürse, —doğru bir şekilde anlaşıldığı zaman, ileri sürülebilecek bir öneridir bu—, o zaman şunu ilave etmemiz gerekir ki, bizzat İlke için ne bir zuhur ne de bir sudur söz konusudur, fakat sadece —kendine yeterli olan— ortaya çıkan şeylerin daimî bir imkânlığı söz konusudur. Bu da, yaratıklar olarak, İlke'den "çıkışmış" bir yaratık olarak, ya da daha sınırlı bir bakış açısıyla, bir başka ifadeyle, yoktan yaratılmış olarak (*creatio ex nihilo*) bir yaratık olarak bizim görüş açımızdan bakıldığında böyledir.

"Evvel" ile "Âhir" arasında âlem vardır, fakat aynı zamanda Tanrı da vardır, çünkü zuhur, sufilerin dediği gibi, "Bizzat O'nun vasıtasıyla O'ndan gelen bir mesajdır"; ve Tanrı, bizzat Kendini "Evvel-Tanrı" ile "Âhir-Tanrı" arasında "konumlandığı" ya da "tasarladığı" oranda —nerdeyse Kendini tecessüd ettiği oranda da diyebiliriz— "Zâhir"den başka bir şey değildir. Bu durumda Zuhur ayrı bir öz (*Substance*) olarak değil de, fakat İlâhî İlke'nin bir "intişarı" ya da bir "izharı", görünen bir "zâhiri" olarak ele alınır, çünkü "yokluk" (*adema*) içinde ya da daha ziyade kendinde mevcut olmayan bir yokluk yönünde tasarlanmıştır —İlâhî İlke daima değişmez bir halde durur ve daima bakirdir. Bu "izhar"da, ya da bu tecellide, Hak Teala Kendini durmadan artan bir derecede farklı kılar; dalgalarla ya da merhalelerle durmadan kendini "pekiştirir"; köpük gibi durmadan kendini böler ve nihayet kendi dışı vuruşunun ilâhî takdire ait son sınırına ulaştığında kendi kendini tüketir, öyle ki merhalelerle ve dalgalarla kendi kaynağına, daha doğrusu kendi gerçek tabiatına doğru "bâtınen yönelmiş olarak" —O, "yokluk (*néant*) olmuş Tanrı olarak"¹¹—

11. Hıristiyanlığa ait sırrın (*mystère*) metafizik temeli burada yatmaktadır.

geriye akabilir. O'nun gerçek tabiatı ezelden beri "ne ise" hakikatte öyle olmaktan hiçbir zaman geri kalmaz.

Bizzat kendinden "açığa çıkmayan", fakat mümkünlük (*contingence*) görüş açısından "Zâhir" olarak —ya da bir başka açıdan "Evvel" ya da "Âhir" olarak— açığa çıkan bu gerçek tabiat "Bâtın"dan başka bir şey değildir. Bu Merkez'den bakılınca, eğer bu şekilde diyebilirsek, o zaman "Zâhir" diye bir şey olmaz, ya da İlke'de var olan temel bir imkân şeklinde ancak bir "Zâhir" vardır; ayrıca, hâlâ mümkün olan ve bu aldatıcı "zâhirlik"le kesin olarak şartta bağlanan, bizzat İlke "Bâtın"dır.

İnsan belki şöyle diyebilir: "Âhir" bir benzetme olarak, belli bir tarzda "Bâtın"a tekabül edebilir, bu şu anlamdadır: Tanrı'nın bütün her şeyi tekrar Kendi içinde resmetmesi "fil"i (*action*), bir "öteye götürme"yi içeren yaratma fiilinden daha ziyade doğrudan doğruya Zat'la (*Essence*) uygunluk halindedir. Bir başka ifadeyle, zuhur sürecinde gaye zuhurdur; halbuki yeniden bütünleşme ilk mükemmelliğe dönüş (*apocatastasis*) sürecinde, gaye İlke'dir¹²; Tanrı'ya "dönüş" böylece Tanrı'nın bâtınlığına benzeyen bir gerçekliktir. "Evvel" olarak Tanrı Kendini varoluşsal yokluğa doğru atar, çünkü Tanrı belirgin bir şekilde "bilinmeyi istedi", dolayısıyla "Kendinden başka birinde" tanınmayı istedi, oysaki "Âhir" olarak Tanrı, sadece Kendi asıl ve hiç ayrılmamış gerçekliğine sahiptir, ya da daha nisbî bir görüş açısından bakılacak olursa, dengesizlik üzerindeki zaferine sahiptir. *el-Evvel* kendini "başkası"nda görmek istiyordu; dolayısıyla "başkası"nı istiyordu; oysaki *el-Âhir* bu görmeyi (*rü'yet/vision*) "bizzat kendinde" görmek isti-

12. Söz konusu "geriye dönüş"ü (*reflux*) ikinci dereceden ve hatta nisbî biçimleri için, dolayısıyla her çevrimin sonu için bu doğrudur. Burada terkîbî (*synthétique*) bir dil kullanabilmek için herhalde bu benzetme yeterlidir.

yor, dolayısıyla kendini görmek istiyor. Burada Yeryüzü Cenneti'nden Gökyüzü Kudüsü'ne ya da yaratılıştan kurtuluşa doğru giden kimseye benzeyen fakat hiçbir şekilde özdeş olmayan bir şey vardır.¹³ “*Evvel*” ve “*Âhir*” iki ilâhî evre gibidir; aynı şekilde bir başka boyuta göre de —ancak bu kez mekânsal sembolizme göre—, “*Zâhir*” ve “*Bâtın*” da iki ilâhî görünümdür, yani Allah'ın değişmez Birliğinden bizi ayıran örtü gereğince ancak olduğu gibi gözüken iki kutuptur.

Bu konuyu mümkün olduğu kadar netleştirmek için, aşağıdaki değerlendirmelerle konuyu özetleyeceğiz ve açıklamamızı tamamlayacağız: “*Evvel*”, bizim için, bizim varoluşumuzla, dolayısıyla bizim doğuşumuzla zuhur eder; çevremizde ise, âlemin varoluşuyla, dolayısıyla yaratılışla zuhur eder. Ayrıca, tamamen evrensel bir anlamda, *Evvel* olarak Tanrı, *Mâyâ*'nın açılımıyla kendini gösterir, ki bu bağlamda Tanrı, *Mâyâ*'nın ilkesel ve aşkın menşedir.

Aynı şekilde, “*Âhir*” olarak Tanrı, ilk olarak ölümün kesinliğiyle, ikinci olarak Kıyamet Gününün gerçekliğiyle, üçüncü olarak da, ilk mükemmelliğe dönüşün (*l'apocatas-tase*) metafiziksel kavramıyla bizim bilincimizin içindedir. Ölüm doğumun antitezidir, Kıyamet yaratılışın, ilk mükemmelliğe dönüş ise *Mâyâ*'nın antitezidir.

“*Zâhir*” olarak Tanrı, ne isek o şekliyle varoluşumuzla ve varoluşumuzun güzelliği içinde; daha sonra da âlemin varoluşuyla —tabii ki âlemin varoluşu da kendi içinde ve başlangıç ve son, menşe ve mebde sorunundan bağımsız

13. Genellikle “*Clément*” ve “*Miséricordieux*” kelimeleriyle çevrilen *Rahman* ve *Rahîm* isimleri karşılıklı olarak ve belli bir tefsire göre, yaratma ve selâm kavramlarına ya da Zuhura ve Kurtuluşa delâlet ederler; fakat *Rahman* aynı zamanda bâtını bir Ahiret mutluluğunu da kapsar.

olarak ele alınmış olarak— ve son olarak *Mâyâ* ile, ancak muhtevalarından “önce gelen” yaratıcı bir güç olarak değil de evrensel bir dışavurum olarak anlaşılan bir *Mâyâ* ile zuhur eder: Bu bakımdan, *Mâyâ* kendi içinde içermiş olduğu her şeydir, bütün olayların, fenomenlerin kendisinde örüldüğü bir örtüdür.¹⁴

Aynı şekilde, “*Bâtın*” mikro kozmosta, küçük âlemde, Akıl ile zuhur eder; makro kozmosta, büyük âlem düzeyinde ise, burada kozmosun, âlemin merkezindeki İlâhî Ruh olan bu varoluş vasıtasını —dolayısıyla asıl vasıta değil— hesaba katmaksızın, “*Bâtın*” Saf Varlık’la meydana çıkar ve Bütünsel Gerçek için o “Kendi”dir (*Le Soi/The Self*). Akıl, ego ile örtülüdür; Varlık âlemle örtülüdür; Varlık-üstü Varlık ya da “Kendi” ise *Mâyâ* ile örtülüdür. Bu *Mâyâ*, *İşvara* ya da Varlık’ı ihata eder. Başka bir ifadeyle, zuhur etmiş olan kâinat için Varlık —çünkü Varlık kâinatın İlke’sidir— haydi haydi “*Bâtın*”dır; fakat bu aynı Varlık —yaratıcı boyutunda içermiş olduğu her şeyle birlikte— “Kendi”ye göre ele alındığı andan itibaren “*Zâhir*”dir; “Kendi” ise, “İlke’nin İlkesi ve *Bâtının Bâtını*”dır.¹⁵

Sufi *Evvel*’in, *Âhir*’in, *Zâhir*’in, ve *Bâtın*’ın nazarı altında yaşıyor; o, sıradan normal insanların zaman ve mekân

-
14. Vedanta terimleriyle her şeyin *Atmâ* olduğunu kabul etme imkânı veren bir “Zâhirlik”tir bu. Genellikle, “*Zâhir*”, Hint öğretisinin *Vaişvânara* terimiyle belirttiği şeye tekabül eder. Sade basit bir ontolojiyi aşan bir perspektife göre, “Zâhirlik” sadece hissedilebilir zuhuru içinde değil de bütün açılımı içinde ele alınan *Mâyâ*’ya benzer kılınmaktadır. Yeri gelmişken burada hatırlatalım ki genel tanrıbilimler (*théologies*) birer varlıkbilimlerdir (*ontologies*) ve dolayısıyla Kendi (*Soi*) ya da Varlık üstü Varlık (*Sur-Être*) kavramına erişemezler. Hint terimlerinde, “*Bâtın*”, ele alınan dereceye göre, *Prajna* ya da *Turiya* olabilir.
 15. Gerçekten de, Varlık (*Être*) Zuhurun sadece İlke’sidir; O, sadece Zuhur için “*Bâtın*”dır ve “Kendi olarak” Ulûhiyyet için “*Bâtın*” değildir.

içerisinde hareket ettikleri gibi, bu metafiziksel boyutlarda somut olarak yaşar ve bizzat kendisi de orada ölümlü bir yaratık olarak hareket eder. O, ilâhî boyutların birbiriyle karşılaştığı bir kesişim noktasıdır; evrensel dram içinde tamamen “angaje” olduğu için, hiçbir zaman imkânsız kaçamak yolları konusunda aldanmaz ve hiçbir zaman kendini, biricik gerçek olan, ruhanî gerçeğin dışında yaşayabileceklerini sanan din dışı kimselerin “ülke dışı sayırlıklı”ı (*exterritorialité*) içine yerleştirmez.

Daimî ya da geçici muhtevaları ne olursa olsun, âlem hiçbir zaman Tanrı’dan ayrılamaz. O her zaman bir yokluk içine düşmüş ve uzaklığın verdiği soğukluk içinde sertleşmiş bu semavî maddedir. Nesnelerin sınırları ve onlardan sonuç olarak ortaya çıkan belâlar buna tanıktırlar. Bilge kişi nesnelerde, eşyada ve eşya arasında uzak olmuş İlâhî menşei görür, ayrıca —sınırlandırmaları ve felâketleri göz önünde tutarak— kaçınılmaz olan ve nihayet sonunda dünyanın da çöküp gideceği dönüş noktasını da görür; olaylardaki çıkış ve iniş, yayılış ve dönüş, varoluşla ilgili mucize ve oluşla ilgili ontolojik sınır arasındaki farkları görür.

Fakat özellikle sufi, “kalb gözü”yle “her şeyin O olduğunu” algılar; âlem, özel varoluşu bakımından kesinlikle Tanrı değildir, bununla birlikte, derin imkânı bakımından ya da her an bağlı olduğu daimi mucize bakımından —ki o daimi mucize olmasa, âlem yokluk (*néant*) içinde eriyip yok olurdu. “*Zahir*”dir; bu anlamda âlem Tanrı değildir, fakat bir başka anlamda, ilâhî nedenselliği (*causalité/illiyet*) gereğince, “O’ndan başkası da değildir” Olabilir ki, kelimeler bu sırrı tatminkâr bir tarzda tam olarak ifade edemez; fakat belli bir noktada, âlem “Tanrıdır” ya da “âlem yoktur, bir hiçtir”. Buna karşılık, Tanrı âlem değildir ve işte bu nedenledir ki, “*Bâtın*”dan söz etmeksizin “*Zâhir*”den

söz etmek kesinlikle imkânsızdır; birincisi ancak ikinciyle gerçektir.

Her insan “*Evvel*” ile “*Âhir*” arasında asılı duruyor gibidir, yani her insan kadîm halden ayrılmış ve ölümün tehdidi altına girmiştir; ya da şöyle: İnsanın arkasında İlâhî Kanun var —ki bu kanun önce de vardı— önünde ise, bu Kanuna bağlı olarak bir Yargı vardır. Allah, sadece bir Yaratıcı olarak değil, fakat aynı zamanda bir Kanun Koyucu olarak da “*Evvel*”dir. Ve aynı şekilde, şöyledir: İnsan, “Tanrı suretinde yaratılmış” olan¹⁶ vücut şeklinden nefis ve ruh (*l’âme et l’esprit / the soul and the spirit*) içinde ta “Varlık” a ve “Kendi”ye kadar uzanır; o, böylece âdetâ “*Zâhir*” içinde dokunmuş, onun içinde örülmüş ve kendindeki bu ilâhî parça sayesinde de “*Bâtın*”a açılmıştır, ona ulaşmıştır; ondaki bu ilâhî parçaya hiçbir sınır çizilemez.

Ardarda geliş açısından bakıldığında, biz “*Evvel*”den sudur etmiş bir uzantıyız (*flux, med*); eşzamanlılık açısından bakıldığında ise, biz “*Zâhir*” tarafından nakledilen bir pıhtılaşmayız. Oysa madem bir uzantıyız, o zaman bu uzantı nisbîlik duygusunu ve geri çekilme (*reflux, cezir*) —yani “*Âhir*”e doğru giden bir hareket— isteğini, hayvan olma ve insan olmama pahasına da olsa, kendinde taşımalıdır. Ayrıca, madem biz bir pıhtılaşmayız, o zaman bu pıhtılaşma —ya da bu bireyleşme— “*Bâtın*”ın yani “zuhur etmiş Varlığın zuhuru” olan ve salt zuhur olmayan insanın yeterli sebebi olan “*Bâtın*”ın bilincini kendinde taşımalıdır.¹⁷

“*Zâhir*”, “*Evvel*” ile “*Âhir*” arasında bir konuma sahip-

16. Hinduizm ve daha başka öğretilerdeki çıplaklığın kutsal özelliği buradan kaynaklanmaktadır; insan yaratılışı esnasında çıplaktı; doğumu esnasında da çıplaktır; yeniden dirilişi esnasında da çıplak olmaktadır.

17. Materyalistlerin ve vitalistlerin ileri sürdükleri gibi.

tir, oysaki “*Bâtın*” her ikisidir de; hem odur hem de odur; ayrıca, ne odur ne de odur; ikisi de değildir, çünkü bizzat İlke olduğu kadar Zuhura doğru dönmüş İlke’dir.

“*Evvel*”den gelen “*Âhir*”e dönmek zorundadır. İşte, insanın uhrevî dramının temeli buradadır, şöyle ki: Tıpkı su-filerin dediği gibi, “biz Tanrı’nın Tanrı’ya bir mesajıyız” fakat biz bu güzergâhı özgürce izlemeliyiz, çünkü biz insan olduğumuzdan ve hayvan olmadığımızdan dolayı, bizim tabiatımızın varlık sebebi özgürlüğün tam, noksansız zuhurudur. Oysa özgürlük iki ucu da kesen bir kılıçtır; fakat bu bir imkân olduğu için, gerçekleşmemek edemez. Demek ki insan zorunludur. Özgürlük saçmalık (*absurde*) olasılığını da kapsar, yani Kendisinden geline “*Evvel*” ve Kendisine gidilen “*Âhir*” olma arzusunu da kapsar, sanki Varoluş bizzat kendimizden, bizden geliyormuş gibi, oysaki gerçekte biz, bizim dışımızda yabancı başka bir irade tarafından var oluruz; ayrıca biz *ex nihilo*, yoktan var etmekten aciziz, hatta yok etmekten de aciziz.

Ayrıca, şunu da diyebiliriz ki insan, kendiliğinden hiçbir şeye sahip olmadığından ve her şeyi başkasından kabul edip aldığından dolayı, itaat etmek için yaratılmıştır: İşte ancak bu itaat amacıyladır ki ve bu itaat çerçevesindedir ki onun özgürlüğü bir anlam taşır. Burada hiçbir çelişki yoktur, çünkü bu çerçeve, insanî özgürlük kendi hesabını orada mükemmel bir şekilde görecektir kadar geniştir. Biz burada olumlu özgürlüğü kasdediyoruz, yani hakikati ve iyiyi seçen ve bunları seçtikten sonra da o hakikat ve o iyilik için gönüllü olarak karar veren özgürlüğü kasdediyoruz¹⁸. Ayrıca, olumlu olarak özgür olmak demek, manevî

18. İlke olarak ya da gerçekten, hakikate ve küllî iyiliğe karşıt olan kısmî bir iyiliği değil.

olarak konuşacak olursak, itaatı seçmek demektir¹⁹. Biz duygu ve eylem yeteneklerimizden önce, varoluşu aldık. Varoluşu kabul edince de temel olarak içerdiği her şeyle birlikte, varoluş bize ancak koşullu olarak aittir, çünkü bizim gücümüzün ve kontrolümüzün dışında olan bir şeyin tam mülkiyetine sahip olduğumuzu iddia etmek açıkça saçmadır. Modern insanın çıkmazı, kendisinin *de jure*, yani hukuken tamamen özgür olduğunu zannetmesidir; oysaki hiçbir mümkün (*contingent*) bilinç öyle olmaz; bu ancak olsa olsa bizzat kendisinin üstünde ve itaatın ötesinde tabiatüstü alanda öyle olabilir; yaratılmış varlık —Allah'ın lütfu ile bir olan irfan sayesinde— bu tabiatüstü alanda kendini aşarak mümkün olan biricik Özgürlüğe ulaşır. İşte özgürlüğe sahip olan o zaman insanın kendisi değil; asıl o zaman özgürlük insana sahip olur.

Modern insanın saplandığı “inanç”, başkaldırı inancıdır. İsyân ruhuyla itaat ruhu arasında bir geçit yoktur: Tıpkı su ve zeytinyağı gibi; bu ikisi ne birbirine karışır ne de birbiriyle anlaşır; ikisi de farklı diller konuşurlar ya da birbiriyle asla bağdaşmayan hayatları yaşarlar; burada bunların arasında, en azından bir hayal ve bir his temel farkı vardır. İsyân ruhu, —burada tanım olarak hataya ve kötülüğe karşı yöneltilmiş kutsal öfkeden, gazaptan söz etmiyoruz, aksine kendini bir kurban konumuna koyan büyük gurur ve kibirden söz ediyoruz— evet bu isyân ruhu hem bir kasılmadır hem de bir soğukluktur; manen ölü bir ruhun taşlaşmasıdır —çünkü içi kinle dolup taşmaktadır— ve kurtuluşu olmayan bir çırpınıştır ki ancak akıl ve Allah'ın lütfu bunu yenebilir. Oysa, çoğu insanların durumunda olduğu gibi, akıl acılık tutkusuna karşı koyamaz²⁰,

19. *İslâm* kelimesi başka bir şey ifade etmez. Konfüçyus'a göre, “evlâdın anne babasına olan saygısı ve itaatı insanlığın temelidir.”

20. Acılık güzelliğe benzer; acılık gayreti, Aziz Benoit'ya göre, Cehenne-me götürür.

ancak bir patlama bu kalın tabakayı kırabilir ve bu fırtınalı çalkantıyı yatıştırabilir. İşte, mucizenin gerekliliği bundan dolayıdır.²¹ Mucize, “Zâhir”in (Görünen ya da açıkta olan) alanında “Bâtın”ın (Gizlinin) bir hücumudur, bir baskındır.

Mutlu ehliyle birlikte semavî Cennet bunun tersi bir anlama sahiptir: “Zâhir”in “Bâtın”ın alanına girişi anlamındadır bu; ancak burada nisbîlikleri daima hesaba katmak gerekir, çünkü burada mutlak kutupluk (*polarité*) söz konusu olamaz. Tıpkı buna benzer bir tarzda, —kendi tarzlarında “altın çağı” özetleyen— Vahiyler “Evvel”in “gecikmiş” zuhurlarıdır²², oysaki tufan gibi büyük felâketler “Âhir”i “öne almak suretiyle” onu zuhur ettirirler.

Varoluşun daimî mucizesinin bilincine varmak demek, entellektüel konsantrasyonun tamamlayıcısı gibi olan bir “cem” halinde olmak demektir: Bu sonuncusu hakikatla bağlantılıdır; önceki ise, güzellikle ve erdemlerle ilgilidir. Varoluşu görmek demek, eşyanın çokluğu içinde artık kendini dağıtmamak demektir. “Ârazlar”ı bizzat kendimizdeymiş gibi algılamak ve “Cevher”i gözden kaybetmemek gerekir. İnsanlık şartının özü kulluktur, zühd ve takvadır.

Cennet nedir? Saf varoluşun iç tabiatı; bu tabiata uygun olmak demek, oluş (*devenir/becoming*) dalgası tarafından sonsuz ahiret mutluluğuna (*béatitude*) doğru taşınmak demektir. Varoluşa uygun olmak demek ise, boyun eğmek, teslim olmak; itaat etmek demektir. Semavî Yasa’ya

21. Nitekim her insanda çoğunlukla, Allah’a karşı ve hakikatin zorluklarına karşı duyulan bir ilgisizlikle ifade edilen gizli bir başkaldırı vardır.

22. Aynı şekilde bu, —çok aşağı çekilmiş bir ölçüde— bazı doğal olaylar için, örneğin ilkbahar, gençlik ve sabah vakti gibi doğal durumlar için de doğrudur.

boyun eğmemiz demek, kendi özümüze uygun olmamız demektir, biz bu özle varız; ayrıca bu öz eşyanın derin tabiatıdır. Varoluş denen şey olmasaydı, biz de olmazdık. Öyleyse akıllıca düşünecek olursak, varoluşa karşı nasıl isyan edebiliriz? Kendisi sayesinde varolduğumuz şeye nasıl başkaldırabiliriz? Bizi ne isek o yapan şeye nasıl karşı gelebiliriz? Varoluşun özü mutludur. Bu öze muhalefet etmek —yani bu özün muhtevalarını ya da ârazlarını inkâr etmek— bizi sonsuz ahiret mutluluğundan uzaklaştırır ve bizi kendi mümkünlüğümüzün çıkmazı içine ve bizim saçmalığımızın sayısız, ölçüsüz cehennemi içine hapseder. Ahiret mutluluğunun yokluğu cehennemden başka bir şey olamaz, çünkü zevkin, sevincin olmadığı yerde onun tersi vardır; dolayısıyla insan olarak kendisinden kesinlikle ayırlamayacağımız Varoluş birtakım düğümlerine ve birtakım çatlaklarına rağmen, mutluluktan ibarettir. Varoluş için doğru olan şey, Varlık için haydi haydi doğrudur ve dolayısıyla her şeyin kendisinden türediği²³ Varlık-üstü Varlık için de doğrudur. Bu nedenle sufiler bir “Zat Cenneti”nden (*Cennetü’z-Zat*) söz etmekte tereddüt etmezler, ki bu cennet *Tatâgata*’nın *Parinirvana*’sından başka bir şey değildir. Bu yüce *Nirvâna*’da lambanın yok olması (*fenâ*) bile tükenir.

“Kendi (*le Soi/the Self*) nedir?” sorusuna biz, az yukarıda Cennet konusunda verdiğimiz cevaba göre bir simetri kaygısıyla, O, saf aklın bâtınî ya da mutlak mahiyetidir, diyerek cevap verebiliriz. Fakat o zaman, Varoluşla ilgili mükemmellik durumunda olduğu gibi itaattan ya da teslimiyetten söz edemeyeceğiz, ama müşahedeyle ilgili bir “*cem*”(concentration) ya da “*fark*” (discernement) halinden söz edeceğiz. Bu “kendilik” (ipseité) ve “sonsuz şuur” men-

23. En azından insanî bakış açısından bu böyledir. Bu bakış açısı ayrılık ve yanılısama bakış açısıdır.

zilidir. Bireşimsel olarak ve geçici bir tarzda “Varoluş” terimiyle belirtebileceğimiz evrensel kutup, Saflık, Dokunulmazlık ve Merhamet nitelikleriyle belirginleşir. “Şuur” ya da “Kendi” (*le Soi / the Self*) diye adlandırdığımız kutup ya da merkez Varoluşun içine ışıklı, karşı konulamaz ve kurtarıcı bir eksen olarak girer.

“ez-Zâhir”e uygun düşen yol aksiyon yoludur; ayrıca yakınlarını sevmeye yoludur. Bu yol, itaat, iyilikseverlik, salih ameller ve etkin Tanrı sevgisi yoludur. “el-Bâtın”a uygun düşen yol ise, Tanrı’yı müşahade etme yoludur; ayrıca zirvede irfan yoludur; ve “Kendi”yi tanıma yoludur. Fakat insanî olarak bütün niyetleri ya da perspektifleri birleştiren şey, ibadetin sıcaklığı ve serinliğidir; onsuz hiçbir mutluluk olamaz; ibadetsiz yaşamak demek, yaşar gibi görünmek demektir, daha doğrusu ölüm içinde yaşamak demektir.

Hakikatin (*Réalité*) acaba “iyi” mi yoksa “kötü” mü olduğunu bilmek istersek, bu sorunun mantıksal olarak iki cevabı vardır: Birincisi, Hakikat ne iyidir ne kötüdür; ikincisi, Hakikat iyidir. Eğer iyi mevcutsa, bunun nedeni, çünkü Varoluşun temeli iyidir, faydalıdır (*bénéfique*). Dünya ve çevrim kendi bütünlükleri içinde ele alındığında en küçük oranda eğer iyi yok olabilirse, bunun nedeni, çünkü Varoluş ya da Mutlak Hakikat (*Le Réel absolu*) ne iyidir ne kötüdür, çünkü Mutlak Hakikat kendinin bir alternatif ya da bir karşıtlık içine hapsedilmesine izin vermez. Burada anlaşılması önemli olan şey, bu farklılaşmama ya da bu aşkınlık öz olarak kendini “iyi” şeklinde açığa vurabilecek bir mahiyete, bir tabiata sahiptir, yani iyi, öz olarak daha yüksek bir farklılaşmama (*indifférenciation*) tabiatını açığa vurur. Belki parça nisbî olarak kötü olabilir, fakat bütün iyidir, bu bütünün gerçeklik derecesi ne olursa olsun. Bu anlamda âlem, dünya, geçici olarak kendinde barındırdığı

olumsuzluklara rağmen, olumlu bir zuhurdur, ya da şöyle ifade edebiliriz: Eğer bir şey kötüyse, o şey bütün gereğince değil de parça olması gereğince öyledir. Kötü, parça hâlidir. İyi, insanı genişletir, rahatlatır; oysaki kötü, insanı daraltır, bunaltır. Tanrı ancak mükemmellikler içinde zuhur eder, bunların yokluğunda değil. Herhangi bir yerde bir eksiklik, bir kusur varsa, orada bütünlük ya da merkez olamaz, kötü insan, bizzat kendisinin bir parçasından başka fazla bir şey değildir.

Bu âlemle ilgili olarak üç mümkün durum alış vardır: Birincisi, tam anlamıyla insan altı (*infra-humaine*), fakat bununla birlikte gerçekten çok insanî olan durum alıştır ki duygusal fenomenleri bir “hakikat” (*réalité*) olarak kabul etmektir; ayrıca hiç tereddütsüz ve tam bir iradeyle teslim olmaktır; bu, Allah’ın sadece “Zâhir” olmadığı, fakat aynı zamanda “Bâtın” olduğu; ayrıca O’nun zâhirliğinin ancak O’nun bâtınlığı gereğince bir anlamı olduğu gerçeğini inkâr etmek demektir. Yine bu, Tanrı’nın sadece bizi yaratan “Evvel” olmadığı, fakat aynı zamanda yolumuzun sonunda bizi bekleyen “Âhir” olduğu, ayrıca aynı şekilde burada da birinin ancak öteki gereğince bir anlamı olduğu gerçeğini inkâr etmektir.

İkinci mümkün durum alış, saf bir durum alış olarak ve öteki bakış açılarıyla olan bireşimler bir yana bırakılırsa, dünyayı, baştan çıkarıcılığı, ayartıyı ve günahı inkâr etmektir ki bu, güzelliğin yerinde sadece iskeletleri ya da külleri görmek; zevkin yerinde sadece geçiciliği, aldatmacayı, iffetsizliği ve ıstırabı görmektir. Bu bakış açısından bakıldığında, “Zâhir-Tanrı” yoktur; bu âlem, Tanrı olmayan bir şeydir sadece.²⁴

24. Bedensel olarak zâhidlik sâdece bu bakış açısına zorunlu olarak bağlı değildir. Zâhidliğin amacı maddeden ve duyulardan bağımsız olmayı sağlamak da olabilir, bunları ele alış tarzı ne olursa olsun.

Mümkün olan üçüncü durum alış ise, çeşitli vesilelerle bizim “fenomenlerin metafiziksel saydamlığı” diye adlandırdığımız şey üzerinde temellenir: Bu, bu âlemi “ilâhî zâhirlik” olarak görmek ve dolayısıyla bu zâhirliğin, mukabil bir bâtınlığın fonksiyonu olduğu şuuruna varmaktır. Bu durum alış suretler içindeki özlerle ilgilidir, fakat hiçbir zaman bir önceki durum alış hakikatini gözden kaybetmemek gerekir, şöyle ki: Hiçbir görünüş Tanrı “değildir” ve her görünüş bâtınlıktan ayrılmış olarak bulunan zâhirlikten kesin olarak gelen ters bir yüze sahiptir. Bilge kişi “her yerde Tanrı’yı görür”, fakat insan olarak bağlı olduğu İlâhî Yasa’nın aleyhine olarak değil.

Çağdaşlarımızın çoğu cinsel ilişkinin neden olduğu günahın —ki onların gözünde sonuç olarak bu bir günah olamaz— tanrıbilimin (*théologie*) “cehennem azabı” (*damnation*) diye adlandırdığı duruma neden olacağı fikrine karşı çıkıyorlar gibi gözüktüklerinden, bu sorunu, burada bizi yakından ilgilendiren öğretinin ışığı altında inceleyeceğiz. Cinsellik “ez-Zâhir”in alanına aittir, şöyle ki: Cinsel hazla kendinden geçme duygusu, gerçekte, “Zâhir-Tanrı”dan gelir ve O’na aittir ve doğrudan doğruya insana ait değildir, çünkü insan ne yaratıcı bir güce ne de kendini mutlu kılacak bir sarhoşluğa sahiptir. Bu bakımdan insan dünyevî gelişmeyle ilgili olarak İlâhî İradenin sadece bir âletidir. Buna göre, cinsel ilişkinin gayesi insan türünün korunması ve bireylerin çoğalmasıdır; fakat bununla birlikte İlâhî plândaki (*in divinis*) ilk örnekleri gereğince, ya da sembollerin metafiziksel saydamlığı gereğince —ki ikisi de aynı kapıya çıkar— müşahedeyle ilgili bir işlevi de vardır. Bir başka bakış açısından bakarak şunu söyleyeceğiz: İnsanî olan hiçbir şey tamamen hayvanî olamaz, çünkü biz “Tanrı suretinde yaratılmış” durumdayız. Cinsel ilişkinin doğurduğu haz ve kendinden geçme insanî alan içine ilâhî

olanın bir akınıni belirttiğine göre, bu haz ilâhî tabiattan bir şeyler taşımaktadır. Bundan şu sonuç çıkmaktadır: Yukarıda zikredilen iki durumun, yani dünyaya nesil getirme ve Tanrı'yı müşahade etme durumlarının dışında, cinsel zevk kutsal şeylere karşı bir saygısızlıktır, ki böyle bir cinsel ilişki ontolojik öneminden dolayı insanı cehennemin içine sürüklememezlik etmez; "Bir hiç uğruna Tanrı olunmaz" şeklinde de ifade edebiliriz. İnsanı anlamak, insanlık durumunun ontolojik önemini anlamaktır; temel olarak ya cehennemi ya da cenneti hak edebileceğimizi anlamaktır.

Müşahedeyle ilgili öge, kendi yerini falan kutsal yasanın emrettiği ya da izin verdiği kuralların çerçevesinde bulmalıdır; dolayısıyla bu öge, toplumsal ve geleneksel bir dengeyi hukuken (*de jure*) ihlal edemez. Kuşkusuz ahlâklar değişebilir, fakat İlâhî İrade global olarak, insan toplumlarının menfaatine tamamen uygun olarak hep aynı kalır.

Eğer insan "*el-Evvel*"in suretini kazanmak değil de —çünkü "*gözler O'nu idrak edemez*"^{24a}— fakat en azından O'nun hükümlerlik alanına yaklaşmak isteseydi, Yeryüzü Cenneti'nin asıl kökenlerine geri dönebilmek ve orada daha henüz maddileşmiş olan ışıklı cevherin içinde, varoluşun ve şuurun sayılamayacak denli sonsuz durumlarının —ki onlar yaratılmış varlıklardır— açılımında hazır bulunmak zorunda kalırdı. Ve yine aynı şekilde insan, bulunmuş olduğu şu anda, "*el-Âhir*"in gelişi hakkında birazcık olsun somut bir fikir edinmek isteseydi, maddenin Tanrı'nın gelişini belirtecek olan bu tür bir açılımında ya da varoluşla ilgili bu tür bir geri çekilme ya da cezirde önce-

24a. "Gözler O'nu göremez; oysaki O, gözleri görür. O, şeyayı çok iyi bilen, her şeyden haberdar olandır." (Kur'an, En'am, 6/103)

den hazır bulunması gerekirdi; Sûr'un sesini, yani Kadîm Ses'in bu yırtıcı akınını önceden işitebilmesi ve hissedilebilen âlemin parçalanışını ve nitelik değiştirmişliğini görmesi gerekirdi.

Buna karşılık, *ez-Zâhir* daima bizim doğrudan erişebildiğimiz bir durumdur: Bizi çevreleyen ve içinde yaşadığımız bakir tabiatın büyüklüğü içinde, göğün derinliklerinde, dağların yüceliğinde, denizlerin uçsuz bucaksız enginliğinde ve bütün bunların ebediyet ritimlerinde O'nun büyüklüğünü görürüz. Ayrıca, "Zâhir-Tanrı"yı sembollerde ve kutsal sanatın ihtişamında da görürüz. "*Il-Bâtın*" ise, o bize hem çok yakın hem de çok uzaktır: O "bizim içimizdedir", fakat mümkün varlıklar için ve bu dünya için ortaya konulmuş olan bir tahayyülün sınırları içine kesinlikle düşmez. "Bâtın-Tanrı"yı hakikatin tecrübesi içinde, saf takkûlun "tabiat üstü olarak tabî" mucizesinde ve ayrıca değişik derecelerde, erdemin ve lütfun içinde hissederiz. Hatta "Bâtın-Tanrı" oralarda bir histen daha çok sonsuz bir şekilde bulunabilir, çünkü O her yerde hazır ve nazır oluşuyla merkeze ve kalbimizin en gizli sırrına nüfuz eder; İlâhî Ben ayrılık perdelerini dilediği gibi yakabilir.

Hayvan için sadece *ez-Zâhir* Tanrı'dır. Olağan bir mü'min için, sadece *el-Bâtın* Tanrı'dır; fakat *ârifbillah* için her ikisi Tanrı'dır ve aynı zamanda onlardan hiçbirisi O değildir: yani Allah'ı bu iki ismi zorunlu bir kutupluk belirttiklerinden —ya da böyle bir kutupluktan sonuç olarak çıktıklarından— kesinlikle yüksek bir sentez içinde, yani İlke'nin aslî, zatî birliği içinde çözülürler. Bâtınlıktan söz etmek, Tanrı'yı yine bir zâhirliğe bağlı olarak ve ayrıca zâhirliğin dışında "*Bâtın*" olarak ele almak demektir. Demek ki, Tanrı "Kendisiyle (*bihî*) ve "Kendisinde" (*fîhi*) ne ise O'dur; ve ne olursa olsun, kendi tabiatına yabancı şeye bağlı olarak öyledir değil. "Allah'ın izniyle" (*bi iznillahî*)

Aklın tasarladığı hakikat derecesine göre, O ya her görünümdedir ya hiçbirinde değildir.²⁵

Sonuç olarak, eğer Tanrı'nın incelemiş olduğumuz bu dört ismini içeren Kur'an ayeti "*O her şeyi bilendir*" gibi bir onaylamayla bitiyorsa, İlke'yi birtakım "haller"e ya da şurardan yoksun olan "cevherler"e (*substances*) indirgeme eğiliminde olan her tür yanlış tefsirler ve yorumlar peşinen reddedilir. Allah'ı ister içkinlik (*immanence*) bakımından ele alalım ister aşkinlik (*transcendence*) bakımından ele alalım ya da isterse aynı şekilde mümkün olan bir başka bakımdan ele alalım, Allah zuhurları ya da yaratıkları karşısında kesinlikle bir "eksi" olamaz. Allah her şeyin sonsuz Sebebi olduğundan, kavranabilen her mükemmelliğe O sahiptir, dolayısıyla şuur ve etkinlik mükemmelliğine de sahiptir, fakat bu mükemmellikler O'nun birlik ve sadelik mükemmelliğiyle asla çatışma halinde değildir. Bütün imkânlar O'nun bizzat cevherinin namütenahiliği, sonsuzluğu içinde önceden belirlenmiş bir halde bulunurlar. Allah'ın bu dört ismini anlatan ayetten hemen önce gelen şu diğer ayetin de aynı şekilde ifade ettiği şey budur: "*Göklerin ve yerin mülkü O'na aittir...*" (Kur'an, Hadid, 57/2). Bu iki âlem karşılıklı olarak ve nisbî bir tarzda *el-Bâtın* ve *ez-Zâhir*'i ayrıca *el-Âhir* ve *el-Evvel*'i temsil ederler. "*Ve O her şeye gücü yetendir.*" (Kur'an, Hadid, 57/2).

Allah Bir'dir ve "Zâhirlik-Bâtınlık" kutbu ne mutlak ne de ezeli olduğundan dolayı —öteki kavranabilen kutupluklar da tıpkı böyledir— "bâtın" güneşi, kaderi gereği ister istemez "zâhir" alanında doğacaktır. "Tanrı gelecektir." Bu, bizim doğumumuz ve ölümümüz kadar kesindir. Aynı şe-

25. Çünkü İdrak (*Intellect*), "Tanrı'nın, —yani Yüce Kendi'nin (*le Soi Suprême*) ve sadece Varlığın (*Être*) değil,— derinliklerine erişerek, "Zâtî Tanrı" (*Dieu Personnel*) olan Varlık (*Être*) olmadan hiçbir şey olamaz.

kilde diyebiliriz ki “*Zâhir*” mutlaka “*Bâtın*”a geri dönecektir²⁶; bu perspektife, bu bakış açısına ya da bu sırra göre, “*Bâtın*” “*Âhir*” ile örtüşmektedir: Bütün görünüm ve bakış açısı ayrımlarının ötesinde “geriye sadece Allah’ın Yüzü (*Vechullah*) kalacaktır.”²⁷

26. Bu ikinci görüş tarzı âdetâ birincisinden daha “gerçek”tir, fakat birinci bakış açısı dünyanın sonuyla ilgili somut bir görünüme daha fazla uygundur.

27. *Vechullah*, Allah’ın Yüzü, yani *Zat*; Kesinlikle bir mertebe olmayan bu mertebe asla “*Zâhir*” olmamıştır.

H. Muhammed Olgusu Üzerine Toplu Bakışlar

Tıpkı Hristiyanlık gibi, İslâm da Hz. İsa'nın insanî bir babası olmadığını, Hz. İsa'nın "Allah'ın kelimesi" olduğunu ve bir Bakire'den, yani Meryem'den doğduğunu, ayrıca Hz. İsa'nın ve Meryem'in kendilerine doğum esnasında "şeytan tarafından dokunulmamışlık" biricik imtiyazına sahip olduklarını belirtir, ki bu durum Hz. Meryem'in lekesiz ve tertemiz olduğunu (*Immaculée Conception*) göstermektedir. Şimdi bir müslümanın bakış açısıyla bile bütün bu benzersiz imtiyazların sadece tâlî, yani ikinci dereceden bir anlamı olması ve bu imtiyazların "geçerken rastgele" ve hiçbir kararlı iz bırakmaksızın ortaya çıkması imkânsız olduğuna göre, hristiyanlar kendi kendilerine "nasıl oluyor da müslümanlar bu yüceliği daha sonra gelen bir Peygambere imanla hiçbir çatışma olmaksızın bağdaştırebiliyorlar?" diye soracaklardır. Bunu anlamak için, —metafiziksel her delil bir yana bırakılarak— şu hususu hesaba katmak gerekir: Tam Tektanrıcılık birbirinden kesin farklı olan iki çizgi içerir: Biri İsrailî; diğeri İsmailîdir. Buna göre, —Sina dağındaki Vahiy, Tektanrıcılığın bir ikinci başlangıcı olduğundan— İsrailî çizgide Hz. İbrahim âdeta

Hız. Musa tarafından yenilenirken ya da Hız. Musa onun yerine geçerken, İsmail'in oğulları için Hız. İbrahim daima ilk ve biricik peygamber olarak kalmaya devam eder. Sina dağındaki mucize Mesih'in ya da İsa'nın mucizesini çağırıyordu, şöyle ki: Belli bir bakış açısından, mozaik çizgiyi kapatan ve Kitab-ı Mukaddes'i (*la Bible*) görkemli bir şekilde ve kesin olarak bitiren Hız. İsa'dır. Fakat Musa'dan İsa'ya kadar, ya da Sina'dan Hız. İsa'nın göğe çıkarılışına (*L'ascension*) kadar uzanan bu çevrim kesinlikle bütün Tektanrıcılığı kapsamaz, şöyle ki: İsmailî çizgi ve tabii daima İbrahimî çizgi, bu çevrimin dışında bulunuyordu ve âdeta serbest bir halde kalıyordu. Bu çizgi kendi seyrinde görkemli bir bitiş çağırıyordu; bu çizgi ne Sina dağına ait Musevî ne de Hristiyanlığa ait İsevî bir özellik taşıyordu, fakat İbrahimî ve Muhammedî bir özellik ve bir anlamda "çöl'e ve "vaha"ya ait bir özellik arz ediyordu.

Hız. İbrahim Hız. Musa'dan önce geldi. Hız. Muhammed de Hız. İsa'dan sonra gelmek zorunda kaldı. Sina'dan Hız. İsa'ya kadar uzanan bu "Mucizeli çevrim" —eğer zamansal olarak konuşacak olursak— ona paralel olan ve fakat ondan çok farklı bir özellikte olan başka bir çevrim tarafından çevrelenmiş olarak bulunur, yani bu sonuncu çevrim daha çok bizzat mahiyeti gereği mutlak ve kurtarıcı özellik olarak içermiş olduğu her şeyde ve tektanrıcı tek Hakikat tarafından belirlenmiş ve kadim sadeliğe ve "platoncu" aşkınlığa tutulmuş vaziyettedir. İbrahimîlik de (Hız. İbrahim'in getirdiği din), İslâm da temel olarak daha önce bir tarihi, bir geçmişi olmayan ve her zaman mevcut olan ve daima ebedî olan ilâhî bir Güneş tarafından kavrulan göçebelerin dinleridir. Bu Güneş'in önünde insan bir hiçtir, şöyle ki: Halife Hız. Ömer'in eski dünyanın belli bir kısmını fethetmesi ya da Hız. Peygamber'in kendi kecisinden süt sağması, hemen hemen aynı kapıya çıkar. Bu demektir ki,

dindışı ve devlere özgü anlamda “insanî büyüklük” yoktur, dolayısıyla boş şöhretlerin körükleyicisi olan bir hümanizma da yoktur. Kabul edilen ve sürekli olan tek büyüklük kutsallıktır ve bu kutsallık Allah’a aittir.

Kitab-ı Mukaddes dünyasını günümüze kadar İslâm sürdürmüştür. Bir kez Avrupalılaşınca bu dünyayı artık Hıristiyanlık temsil edemezdi. İslâm olmasaydı, Katoliklik bütün Orta Doğu’yu çabucak istilâ ederdi. Bu durum, Ortodoksluğun ve öteki Doğu Kiliselerinin ve ayrıca tâ Hindistan uçlarına kadar dünyamızın Romalılaşmasının —dolayısıyla Avrupalılaşmasının— ortadan kalkması anlamına gelirdi; Kitab-ı Mukaddes dünyası ölü olurdu. Diyebiliriz ki, İslâm, yerkürenin Kitab-ı Mukaddes’e ait kısmında zamanı durdurma —dolayısıyla Avrupa’yı saf dışı etme— harika görevini üstlenmiştir. Ayrıca, Hz. İbrahim’in dünyasını, ki bu dünya aynı zamanda Hz. İsa’nın dünyasıdır da, tamamen evrenselleştirerek onu dengede tutma görevini de üstlenmiştir. Yahudilik göç etmek ve dağılmak durumunda kaldığından; Hıristiyanlık ise, Romalılaştığından, Yunanlaştığından ve Almanlaştığından, Tanrı bu tek yanlı gelişmeden “hoşnut olmadı” ve İslâm’ı gönderdi. İslâm’ı ilk Tektanrıcılığın iklimi ya da arka plânı olan çölde ortaya çıkardı. Burada bir denge ve denklik gücü vardır ki bunu zâhirî düşünce şekilleri anlayamazlar. Onların bunu anlamalarını istemek de zaten saçma olurdu.¹

-
1. Bu satırları okumuş olan Titus Burckardt Hz. İbrahim–Hz. Muhammed çevrimi konusunda aşağıdaki düşüncelerini bize iletti: “Arap dilinin, yaşayan Sâmi dillerinin en eskisi olması oldukça anlamlıdır: Arapça ses bilgisi, yakın bir sesle, en eski Sâmi dillerince belirtilen bütün sesleri muhafaza etmektedir. Ayrıca, Arapça’nın kelime bilgisi, aşağı yukarı Hz. İbrahim’le çağdaş olan meşhur Hammurabî kanununda da bulunmaktadır.” —“Gerçekten, Hz. İbrahim ve Hz. İsmail tarafından inşa edilmiş olan Kâbe ile birlikte Mekke unutulmuş kutsal bir şehirdir, yani hem Hz. İsmail’in peygamberlik işlevini tanı-

İslâm'da sadece İslâm dininin önceki dinlerin bir tamamlanışı olduğu, ve bu bakımdan Hz. Muhammed'in "peygamberlerin mührü" (*Hâtemü'l-enbiyai*) ya da "peygamberliğin mührü" (*Hâtemü'n-Nübüvveti*) olduğu söylenmekle kalmaz, fakat aynı zamanda daha önceki peygamberlerin, İbrahim'in, Musa'nın ve İsa'nın görevlerinin de "Hz. Muhammed'in vekâletiyle" icra edildiği de söylenir. Bu şunu ifade eder: İslâm'da Hz. Muhammed sadece "Logos"a ne ise o şekliyle benzetilmekle kalmaz, —her din kendi kurucusuna aynı benzetmeyi yapar— fakat aynı zamanda İslâm'ın çerçevesi içinde öteki peygamberler de bir nevî fonksiyonlarını, yani örnek olma ve bazen de ezoterik/tasavvufi ilham fonksiyonlarını icra ederler.

İslâm dininin kendini daha önceki tektanrıci dinlerin tamamlanışı ve sentezi olduğunu nasıl değerlendirdiğini gösterebilmek için, ilk önce İslâm'ı oluşturan *iman*, *İslâm* ve *ihsan* temel öğelerini hatırlatmak zorundayız. Bu terimleri, edebî olarak değil, fakat gene de uygun bir tarzda, "İman" (*Foi*), "Şeriat/Yasa" (*Loi*) ve "Tarikat/Yol" (*Voie*) kelimeleriyle karşılayabiliriz. "İman" tektanrıci dinlerin ilki-ne, yani Hz. İbrahim'inkine tekabül eder. "Şeriat/Yasa"

mayan Yahudilik tarafından unutulmuştur hem de aynı bu görüşü Yahudilik'ten miras alan Hristiyanlık tarafından unutulmuştur. Kudüs Tapınağı Hz. İsa için ne ise, —en azından belli bir anlamda—, Hz. Peygamber için de aynı şey demek olan Mekke'deki Mescid-i Haram âdeta 'kurucuları tarafından atılmış bir taş' gibidir ve açtık taşı olmuştur. Hz. İsmail'e ait olan bu mabedin unutulmuşu ve aynı zamanda Hz. İbrahim-Hz. İsmail-Hz. Muhammed çizgisinin de unutulmuşu —çünkü Hz. Peygamber Hz. İsmail'in soyundan gelmektedir— bu ikili faktör İlâhî ekonominin umulmadık, beklenmedik şeyle geometriyi nasıl birleştirmek istediğini bize açıkça göstermektedir. Kâbe'nin Hz. İbrahim tarafından ilk defa bina edilmesinde geçmişe ait İslâmî bir unsur görenlerin fikri ve eski Araplar'ın hem olağanüstü hem de çok titizce tutulan bir şecere (soy kütüğü) bilgisine sahip olduklarını tamamen gözden ırak tutanların fikri burada hiçbir önemi haiz değildir, nitekim göçebelerin ya da yarı göçebelerin çoğu şecerelerini tutarlar."

ikincisine, yani Musa'nınkine; "Tarikat/Yol" ise Hz. İsa ve Hz. Meryem'in kine tekabül eder. Hz. İbrahim'in dininde "Şeriat" ve "Tarikat" öğeleri "İman" ögesi tarafından âdeta emilip eritilir. Hz. Musa'nın dininde, hâkim olan öge ve dolayısıyla "İman" ve "Tarikat" öğelerini kendi içinde emip eriten öge "Şeriat/Yasa" ögesidir. Hristiyanlık'ta, öteki iki ögeyi kendi içinde emip eriten öge "Tarikat" ögesidir. İslâm ise, bu her üç ögeyi, biri diğerinin yanında olmak üzere kendi bünyesinde, tam bir denge içinde bulundurmaya amaçlar. İşte, İslâm'ın "*iman*, *İslâm*, ve *ihsan*" öğretisi kesinlikle buradan kaynaklanmaktadır.

İman temel olarak iki şehadeti içerir: Biri Allah'ın tekliği; diğeri Hz. Muhammed'in peygamberlik niteliğidir. *İslâm*, "Şeriat", İslâm'ın beş şartını içerir: İki Şehadet kelimesi, Namaz, Oruç, Zekât ve Hac. *İhsan*, "Tarikat" ise, bunun merkez ya da öz dayanağı "Allah'ı zikretmektir" (*Zikrullah*) ki bunun şekilleri son tahlilde "Bâtın ilmi"nden (*ilmü'l-bâtın*) doğar. Bu demektir ki, "Tarikat"ın/"Yol"un içeriği zâhirî olarak tanımlanamaz; *İhsan*, zâhir bilginlerinin (*ulemâü'z-zâhir*) alanı değil, sufilerin alanıdır.

Zorunlu olarak bütün peygamberler tüm erdemlere sahiptir, fakat İslâm'a özgü bir görüş tarzına göre, İman'ın faziletlerini Hz. İbrahim'e; Şeriat'ın faziletlerini Hz. Musa'ya; Tarikat'ın faziletlerini de Hz. İsa'ya atfedebiliriz; bu, peygamberlere bir olumsuzluk atfetme anlamına gelmez; ayrıca, eğer İslâm, bu genel çerçeve içinde Hz. Muhammed'de bütün niteliklerin bir sentezini görüyorsa, bunu *İman*, *İslâm*, *İhsan* sentezinin durumu içindeki gibi görmektedir ve bu niteliklerin bariz zuhurunu vurgulamak niyetiyle öyle görmektedir. Aynı şekilde, falan erdemin ve nihayet her erdemin falan ilgi içinde falan peygambere sıfat olarak ait olduğunu da söyleyebiliriz: Böylece falan sıfatı Hz. İsa'ya atfettiğimiz zaman, bu, ihsan ilgisi içinde

ele alındığı müddetçe öyledir, yoksa kuşkusuz tekelci bir tarzda ve anlayışta değil. Bu demektir ki, biz her temel erdemi ister iman bakımından, ister İslâm bakımından, ister ihsan bakımından ele alabiliriz. Erdemlerin bu üç unsurdan herhangi biriyle özellikle daha çok ilgili olması gerçeği, bu prensibi çürütmez.

Bir Arap olan Hz. Peygamber'in "yaratılmışların en şerefli" (*eşrefü'l-mahlûkâtı*) olarak ve sıfatsız Logos olarak değerlendirilebilmesi ve öteki bütün "peygamberlerin" âdeta onunla birleşip, onunla yekvücut olması, yani bu görüş tarzı, yeryüzünden semavî feleklerin en yükseğine kadar ya da "Arş-ı Âlâ"ya kadar uzanan bir kozmik sektör var olduğu gerçeği gereğince kabul edilebilir. Gerçekten de Hz. Muhammed "Arş-ı Âlâ"da Logos ile özdeşleşebilecek tek varlıktır. Ve bu, İlâhî özel bir İrade tarafından olur. İşte aynı İrade İslâm'ın gelişini, dolayısıyla söz konusu kozmik sektörün varoluşunu ilân etmiştir. Her *Avatâra* kendisine ayrılmış olan kozmik sektör içinde "Logos"dur.² Falan din kurucusunda Tanrı'nın Kelimesi'nin (*Le Verbe / The World*) tek canlı örneğini (*personnification*) görmek de buna göre, buna tekabül eden ruhanî sektör içine kapanmış olarak bulunan kimseler için sadece bir perspektif, bir bakış açısı sorunu değil, fakat aynı zamanda objektif bir realite sorunudur. Ayrıca bu, ele alınan Peygamber'in başka bir din kurucusunun sahip olduğu —ya da misyonunun özelliğine ya da mesajının yapısına bağlı olarak sahip olması gerektiği— aynı avatarik yoğunluğa sahip olup olmadığını bilmek sorunundan da bağımsızdır. Çünkü Tanrı için önemli olan sözcünün sadece şahsiyeti değildir. Önemli olan sözcünün ve misyonun bütünüdür, suretler ne olursa olsun; bu bütün daima kesinlikle Tanrı'nın Kelâmıdır,

2. İslâm'a göre, Hz. Peygamber'in Miraç Gecesi yaptığı Gece Yolculuğu bu sektörün yansıtılmasına ya da yerleştirilmesine tekabül eder.

dolayısıyla mutlaklık ve sonsuzluktur; bütünsel ve kurtarıcı bir hakikattir.

Yukarıda söylediklerimiz bir ilkeyi açıklamaya yarayabilir; o ilkeye göre, Tanrı sadece tektir. Bu ilke, örneğin Budizmin sayılamaz “Budalar”la açıkladığı metafiziksel bir ilkedir. Eğer biz burada bu kozmik sektörler sorunu üzerinde ısrarla durmuşsak, bunun nedeni şudur: Çünkü özü itibarıyla “ortodoks” olan, yani geleneksel ilkelerle tam bir uygunluk arzeden her dinin geçerliliğini kabul eden kimseler genellikle Hakikatin bir olduğunu ileri sürmekle kendilerini sınırlandırmaktadırlar ki bu, kendi içinde yetersizdir, şu anlamda: Bu konuda zâhirî iddialar bile açıklanmamış vaziyettedir, ya da hatta saf ve basit hatalar olarak değerlendirilmektedirler. Büyük Vahiylerin (Dinlerin) temel ve kurtarıcı içerikleri göz önüne alındığında, böyle bir varsayım kabul edilemez.

Dinler “evrensel çember”in pek çok sektörünü teşkil ederler, bu sektörlerin merkezi ilâhî İlke ya da Nirvana Hakikatidir. Tanrı biriciktir; Logos’un kişileştirilmesi ancak böyle bir sektör için mümkün olabilir, bunun aksi mümkün olmaz.

Dışarıdan bakıldığında, İslâm’da can sıkıcı bir oransızlık gibi gözüken şey, Hz. Peygamber’in çok insanî/beşerî olan stili ile dinî mesajcılar ya da hatta basit olarak yaratıklar hiyerarşisindeki her türlü mukayesenin üstündeki mükemmellik hak iddiası arasındaki karşıtlıktır. Her dine özgü olan totalitarizm, yani tüm öğeleri kendinde toplama özelliği, sadece Hz. Muhammed’i bütün Logos’la özdeşleştirmeye İslâm’ı mecbur etmektedir; bu durumda öteki peygamberler bu aynı Logos’un ancak özel fonksiyonlarını temsil edebilmektedirler; fakat İslâm’ın Peygamberi Ava-

târa gibi insan üstü bir varlık olma hakkına sahip olmadığına göre, çünkü İslâm kendi tarzında yamyamlık ve devlik tehlikesinden kaçmayı amaçlar, Tanrı'nın hiçbir elçisi de öyle olma hakkına sahip değildir. Bir yandan Hz. Muhammed ancak bir "insan" olabilir; öyleyse İslâm bakış açısından bakıldığında o, insan türüne özgü olan "küçüklük ve karmaşıklık kalıbı içinde tezahür etmeye mecburdur; fakat öte yandan, bariz sebepten ötürü de en tepe noktada, zirvede bulunmak zorundadır.³ İslâm'da elçinin zorunlu küçüklüğünü —çünkü yaratılmış olmak demek, küçük olmak demektir— dengeleyen şey, bütün Logos'la bâtinî özdeşlik gereğince Hz. Peygamber'in yüceleştirilmesidir. İnsanî küçüklükle metafiziksel büyüklük arasındaki bir nevî boşluk buradan kaynaklanmaktadır. Avatâra'ya özgü bakış açılarından bakıldığında, bu boşluk hem insan-tanrı hem de tanrı-insan olan, İnsan-Tanrı tarafından doldurulmuş olarak bulunur.

Hz. Peygamber'in bu sadeliği ya da gönüllü küçüklüğü zaten onun samimiyetine bariz bir delildir. Hz. İsa'dan sonra gelen bir yalancı, sahtekâr kendisinin "Tanrı'nın oğlu" olduğunu ilân etmekten geri kalmazdı. Burada samimiyet öylesine gözler önündedir, çünkü Hz. Peygamber Hz. İsa'nın babasız olarak Hz. Meryem'den doğuşunu kabul ediyordu; insanî olarak ya da mantıksal olarak konuşacak olursak, bunu kabul etmekle onun hiçbir menfaati olmuyordu. Hz. Muhammed kendisinin insan üstü bir varlık

3. Hulûl düşüncesini (*l'incarnationnisme*), yani Tanrı'nın bazı eşyaya ya da bazı kişilere girmesi inancını çürütme gayretine kendini kaptıran Gazzâlî, Hz. Musa'nın âsâsını ejderha şekline dönüştürmesinin Hz. İsa'nın ölülerini diriltmesinden daha büyük bir mucize olduğunu kabul etmekte tereddüt göstermemiştir. Bu açık bir yanıltır, çünkü Allah'ın emriyle âsâsını atmak ve sonra yılanın önünden kaçmak, bu bir mucize göstermek değildir; kuşkusuz bu mucize büyük bir mucizedir, fakat burada Hz. Musa'nın öyle pek önemli bir rolü yoktur.

olarak gözükmesi zahmetine hiçbir zaman girmedir.⁴ Hem sonra, Hz. Muhammed tam anlamıyla bir “zahid” olmuştur. Kuşkusuz birkaç karısı vardı, —ancak Hz. Davud ve Hz. Süleyman’inkilerden, mukayese edilemeyecek derecede azdı; onların yüzlerce karısı vardı—, fakat dinî görüş açısından bu durumu bir yana bırakılacak olursa, o hiçbir zaman doyasıya yemek yemezdi, gecelerini hep ibadetle geçirirdi ve kesin olarak ihtiyaç duymadığı nesi varsa, hepsini başkalarına sadaka olarak verirdi. Onun siyasî tutumuna gelince, şunu hatırlamak gerekir ki İslâm’ın dış ahlâk yapısı Eski Ahit’inkiyle özdeştir: İslâm ahlâkı dış yönüyle *a priori*, öncelikle pratiktir, dış uygulamayla ilgilidir; zühdle ilgili değildir ya da mistik değildir; dolayısıyla her şeyden önce toplumsaldır. İslâm’ın iç ahlâk yapısı, yani erdemlerin oluşturduğu ahlâkı dış ahlâk yapısından önde gelir, fakat bir başka sektöre aittir, onunla kuşkusuz paraleldir; fakat bununla birlikte bağımsızdır. Bu ahlâk dışa doğru hareket eder, tıpkı cevherin ârazları dışarıdan (*ab extra*) değil de içeriden (*ab intra*) belirlediği gibi; bu ahlâk bizim bütün hareketlerimizde varmış gibi kabul edilir.

Daha ileri noktalara gitmeden önce, burada bir parantez açmamız gerekiyor; şöyle ki: Batılılar Hz. Muhammed’in doğrudan veya dolaylı bazı eylemlerinin sertliğinden, acımasızlığından dolayı onu eleştirdiklerini sanırlar. Bu eleştiri yaparken de ya kurbanların zorunlu olarak suçsuz olduğu önyargısından ya da bu tür muamelelere lâıyk olacak bir suçlunun olmadığı hatalı görüşünden hareket ederler. Müslüman tarafından onlara şu cevap verilebilir: Bir suçlu ya yapılan muamele, onun fizikî ya da ruhî olarak işlediği

4. Hz. Peygamber samimiyet içinde ve peygamberlik görevinin dışında, Krişna’yı ve bize daha yakın ve daha mütevazı bir plânda, Dakshineswar Paramahamsa’sını düşündüren âdeta neşeli, sevimli bir sadeliğe sahipti.

suça uygun ve denk olan bir tepkidir. Eğer işlenen suçun gerçek olduğu kabul edilirse, bu tepkinin de gerçek ve gerekli olduğu tezi çürütülemez. Herhalde onun öyle olmadığını kanıtlamak imkânsızdır; ayrıca, bazı tarihçilerin, karşıt psikolojik verilere rağmen geçmişteki her eyleme en aşağı derecedeki motifleri atfetme eğilimi hiç kuşkusuz ne bu şeylere bir açıklık getirmeye ne de kendi içinde problemi çözmeye yarar. Kuşkusuz hiciv şairi Ka'b (b. Eşref, ö. 625 çev. notu) ihanet sebebiyle öldürülmüştür, fakat ne Holopherne konusunda Judith farklı davranır ne de gayptan haber veren Débora zamanında, Sisara konusunda Johel farklı davranır. Her üçünün durumunda da gayr-i ahlâkî bir sebep-sonuç ilgisi tezahür eder; bu ilgi bizzat ihanetin aldatıcı mahiyeti üzerine kurulmuştur. Bu ihanet ister siyasî olsun ister ruhanî olsun ya da isterse her ikisi de birlikte olsun, fark etmez. Eğer bazı durumlarda vasıtaların gayeyi alçalttığı doğruysa, daha başka durumlarda da gayenin vasıtaları kutlu kıldığı hiç kuşkusuz bir o kadar doğrudur, çünkü her şey burada bir durumlar ve nisbetler sorunudur.⁵

5. Burada aydınlatılması gereken çok özel bir husus daha var, şöyle ki: Ka'b olayı, Shiméi olayına karışan kimsenin durumuna benzer bir görünüm arz etmektedir. Shiméi üstü kapalı bir tarzda Davud'u, —ve dolayısıyla Kral Peygamber Sülâlesini— lânetlemişti. Davud bu hakareti Allah tarafından kendisine verilen bir ceza olarak kabul etmişti. Daha sonra, yeniden kuvvetlenince, aynı şekilde Shiméi'nin özür dilemelerini de kabul etmiştir ve hayatına dokunmamaya yemin etmiştir; fakat ölmeden önce kendisine hakaret eden bu kişiyi öldürmesini oğlu Süleyman'a emretmiştir, —çünkü verdiği yemin sadece Davud'u bağlamaktaydı,— ve bunu da, Shiméi'nin bağıra bağıra söyleyip durduğu her zaman etkili olan lânetini, bedduasını Süleyman'dan uzak tutmak için emretmişti, çünkü onun yaptığı büyü, ancak büyü yapan aleyhine dönerek etkisiz hale gelebilirdi. İncil'de anlatılan bu öykünün devamı şunu da ilave etmemizi zorunlu kılıyor: Süleyman babasının görünüşte çelişkili olan bu isteklerini, son hükmü suçlunun belli bir davranışına bağlı kılan bir nevî, Orta Çağ'da uygulanan kaynar suya el batırma ya da kızgın bir demiri tutturma gibi bir tutumla (ordalie) yerine getirdi. Tanrı'nın hükmünü tamamen zâhir kılarak suçlu böylece kendi kaderinin sorumluluğunu üstlendi.

Bunları söyledikten sonra, şimdi tekrar konumuza dönelim. “Allah’ın Elçisinde güzel örnek vardır...” diyor Kur’an; hiç kuşkusuz bu boşuna söylenmiş bir söz değildir. Dindar müslümanlarda gözlemlenebilen erdemler, buna sufilerde görülen kahramanlık biçimleri de dahil, Sünnet tarafından Hz. Peygamber’e atfedilmektedir; o halde, İslâm’ın kurucusu en yüksek derecede bunları kendi şahsında gerçekleştirmeseydi, bu erdemlerin günümüze kadar yüzyıllarca uygulanabildiğini akıl almazdı. Aynı şekilde, bu erdemlerin başka bir yerden alınmış olmaları da mümkün değildir. Onları başka bir yerde doğrusu göremiyoruz, çünkü bu erdemlerin düzenlenişi ve stili, tanzimi ve tarzları özellikle İslâmî’dir. Müslümanlar için Hz. Peygamber’in ahlâkî ve manevî değeri ne bir ham hayaldir ne de bir tahmindir; aksine bu değer yaşanmış bir gerçektir; ve nitekim, onun geçmişle ilgili olarak sahihliğini, doğruluğunu kanıtlayan şey de tam olarak budur; onu inkâr etmek demek, sebepsiz sonuçların olduğunu iddia etmek demek olur. İşte, erdemlerin bu Muhammedî özelliği zaten velilerin az çok gayr-i şahsî tutumlarını da açıklamaktadır, şöyle ki: Hz. Muhammed’in erdemlerinden başka erdemler yoktur; o halde o erdemler onu örnek alan bütün herkeste ancak tekrar edilebilirler; işte, ancak bu erdemlerle Hz. Peygamber ümmeti içinde ebediyyen yaşar gider.

Müslümanın büyüklük konusunda, bu özel olgunun dışında hiçbir şey görmemesi her dinî zihniyete özgü olan nesnelliğin doğal bir sonucudur. Ayrıca, burada şunu eklemek de gereksiz bir tekrar olacaktır: Başka büyüklük biçimleriyle ilgili olarak üzücü ve can sıkıcı bütün yanlış anlamalara rağmen, müslüman (müslim) zâhiren bilmediği ve tanımadığı şeyleri bâtinen ve nitelik olarak gerçekleştiren bir tutumla “kendi hayal eksikliği”ni dengeler, ya da dengelemelidir. İşte, “Hz. Peygamber sevgisi”nin ya da dünyevî İlâhî

Zuhur olarak Logos'un sevgisi buradadır, şöyle ki: İnsanın Tanrı tarafından sevillebilmesi için insanî Logos'u sevmesi gerekir. Hz. Peygamber'i sevmek demek, pratik olarak, Sünnet örneği içinde bütünleşmek demektir; ayrıca, Tanrı'nın huzurunda da, ancak O'nun tarafından kabul edilen ve O'nun hoşuna giden *fitrat* giysisini giymek demektir.

Avatâra hem ilâhî insandır hem de insanî Tanrıdır; genel olarak İslâm bu görünümünün birincisini; Hristiyanlık ise, ikincisini yeğler. "İlâhî İnsan" burada şunu ifade eder: Mükemmel, fitrata uygun ve ilk şekle uygun insan. Yaratıcının asla bozulmamış sureti, fakat daima O'nun sureti, asla O'nun uluhiyyeti değil. "İnsanî Tanrı" ise şunu ifade eder: İnsanî bir şekli canlandıran nefsi (*l'âme*) kendi içinde eritecek derecede ve nefsi (*l'âme*) ve Ruhu (*l'Esprit*) tek bir öz yapacak derecede olan İlâhî Ruh. Gördük ki, Batılı için İslâm'a yaklaşımda en büyük engellerden biri Hz. Peygamber'in velâyeti ve kutsallığı meselesidir. Burada esas olarak zorluk şu gerçek içinde yatmaktadır: Hristiyanlığın bakış açısı bu meseleyi İslâm'ın bakış açısından çok farklı bir şekilde ele almaktadır. Burada söz konusu edilen farkı belirlemenin en iyi yolu belki de aşağıdaki imajlara başvurmaktır: Bir kutsallık vardır ki öncelikle biçimsel mükemmellikten kaynaklanır, en azından her zamanki alışılan zuhuru konusunda. Veli en mükemmel şekle sahiptir, tıpkı kürenin en mükemmel şekil oluşu gibi ya da tıpkı düzenli geometrik şekillerin asimetrik şekillerle ya da hatta dağınık, karmakarışık ve dolayısıyla keyfi olarak, rastgele çizilen şekillerle mukayese edildiklerinde mükemmel oluşları gibi. Fakat veliliğin, velâyetin/kutsallığın bir başka zuhur biçimi vardır ki bu biçim, şekil mükemmelliğine değil, fakat özün, cevherin soyluluğuna tekabül eder. Nasıl ki kürenin ve kübün mükemmel şekiller oldu-

ğunu söyleyebiliyorsak, onların özleri, cevherleri ne olursa olsun, aynı şekilde şimdi altın ve elmasın da, şekilleri ne olursa olsun, soylu özleri olduğunu söyleyebiliriz.

Bir İsa durumunda ya da bir Buda durumunda, onların velâyetinin (kutsallığının), onların şekillerinin mükemmelliğiyle dış görünüş itibariyle kanıtlandığı söylenecektir; dolayısıyla onlar gibi dış görünüş mükemmelliğini gerçekleştiremeyen biri veli değildir. Buna karşılık, bir Krişna'nın durumunda, Hz. İbrahim'in durumunda ya da Hz. Muhammed'in durumunda şöyle denilecektir: Onların yaptığı her şey kıymetliydi ya da velâyetle doluydu. Bu, onların dış şekilleri nedeniyle değil, fakat sahip oldukları öz nedeniyle öyleydi, çünkü eylemi meşru kılan ve soylu kılan ve o eylemi olumlu bir gösterge haline getiren, ayrıca onu bir kutsallık faktörü kılan şey (şekil değil) özdür.

Hıristiyan, “kim semavî bir tabiatæ sahipse, hareket tarzlarıyla da onu kanıtlar” diyecektir. Müslüman ise, daha ziyade, “semavî bir tabiatæ sahip olan kimsenin eylemleri de ancak semavî bir niteliğe sahip olabilir” diyecektir. Kuşkusuz özü itibariyle velâyet, iç görünüş itibariyle kusurlu eylemleri ortadan kaldırır, fakat belirsiz görünüşlü birtakım eylemleri ortadan kaldırmaz; özü itibariyle velâyet olmaksızın şekli itibariyle velâyet imkânsızdır; fakat velâyet olmaksızın aşağı yukarı mükemmel bir şekil —dolayısıyla münafıklık— mümkün bir şeydir, gerçi buradaki zafer çok çabuk çözülen, en zayıf zaferlerden birisidir. Krişna çobanlarla oynayabilir, fakat daima Krişna olarak kalır ve onun oyunları kurtarıcı Sonsuz Varlıktan bir şeyler iletir; bunun tam tersi bir şekilde Hz. İsa'yı eleştiren, kınayan Ferisîler^{5a} şekilsel olarak sahih dine (*orthodoxie*)

5a. Zâhiren mutaassıp ve sofı görünen Benî İsrail'den bir gürûhun tarikatına mensup âzadan her biri. Hz. İsa döneminde bunların sayıları altıbin kadardı. (Çev. Notu)

kılı kırk yararcasına boşuna tâbi olmaktadırlar; onlar yine birer aziz değildirler, hattâ tam tersidirler.

Hıristiyanlık'ta azizlerin çoğu birer keşiş değillerse bile, dindar kimselerdir, fakat aynı zamanda krallar ve savaşçılar da vardır? İslâm'da ise, velilerin çoğu –aslen– savaşçıdır ya da en azından eylem adamıdır, fakat belli bir çağdan itibaren, sufilerin çoğu dünyadan el etek çektiler, sadece icabı halinde vaaz etmek için insanların huzuruna çıktılar. Bizzat Hz. Peygamber'le ilgili olarak, —İslâm'ın kendine özgü bakış açısını hesaba katarak söyleyecek olursak— şöyle bir izlenim ediniriz: Allah Resûlün sadece bir insan olduğunu ve insanın kaderinin mümkün ve önceden kestirilemez bir şey olduğunu göstermek için ve ayrıca Resûlün yeryüzünden öte dünyaya göçtükten sonra ilâhlaştırılmasını önlemek için, Allah onun hayatına görünüş itibariyle beklenmedik unsurlar sokmuştur. İşte tam olarak eşyanın bu görünümüdür ki İslâm'ı özü itibariyle velâyet konusu üzerinde ısrar etmeye sevketmiştir. Ayrıca bu dünyanın âraziları ve değişimleri içine angaje olmuş bir “hareket tarzı”nın arkasında kendi kendine kararlı bir kriter sahibi olmadığından bir “varlığı” bu hareket tarzından bağımsız olarak görme konusunda ısrar etmiştir. Bu “varlık” ya da bu “velâyet” onun eğilimleriyle ve etrafa yaydığı manevî/ruhanî kokuyla onun zuhur ediş şekillerinde, onun bu durumlarına tanık olanlar için açığa çıkar.⁶ Müslüman bir

6. Japon Budizminde, meşhur “çay merasimi”, bu bâtınlaştırıcı zâhirleştirmenin ya da “Boşluğun bu zuhurunun merasimle ilgili tipik bir örneğidir; ki bunlar, içleri Tanrı'yla dolmuş sade insanların yaptıkları eylemlerdir. “Çay merasimi” büyük bir merasimdir. Büyük oluşu ahlâkî bir yücelik gereğince değil, fakat öncelikle yumuşak bir eylem içinde gözüken bir “varlık” ya da bir ârif tarafından yapılmasındandır. Böylece o ârif, “varlık”ın derinliğiyle eylemin mütevacızlığı arasında bulunan çelişkiyi değerlendirir. Buna dair bir başka nitelikteki bir örnek de Abdülkâdir Geylânî'nin hayatından bize sunulmaktadır, şöyle ki: Bu büyük veli bir gün bir kedi hikâyesi anlatır. Bu büyük veli- ➤

yandan, Mesajın Mutlak Hakikat oluşundan Elçinin küllî velâyeti sonucuna varır; oysaki hıristiyan bunun tam tersini yapar; öte yandan, Hz. Peygamber'i tanımış olan ve onun hiçbir şeyle mukayese edilemez oluşuna tanık olan kimselerin anlattıkları şeyler üzerine dayanır.

Peygamberliğin metafiziksel temeli hakkında bazı değerlendirmeler burada gerekli olmaktadır. İnsan belli bir derecede “İlâhî Kişi”nin yardımı —ve “lütü” — olmaksızın “Kendi”yi (*le Soi / the Self*) tanıyamaz. Aynı şekilde, “Zâhir olan Tanrı”nın, yani kozmik özün içindeki İlâhî yansı-
nın yardımı ve-lütü olmaksızın “İlâhî Kişi”ye yaklaşılamaz: “Benim vasıtamla olmazsa, hiç kimse Baba’ya ulaşamaz” dedi İsa. Hz. Peygamber’in bir hadisi de bize “Hiç kimse daha önceden Peygamberle karşılaşmaksızın Allah’la karşılaşmayacaktır” kuralını öğretmektedir.

Gerçekten de, iniş yönünde üç tecelli ya da uknum vardır: Birincisi, Varlık-Üstü Varlık ya da Kendi; Mutlak Hakikat, *Atmâ*; İkincisi, Varlık ya da Rab, Yaratan, Vahyeden ve Yargılayan; üçüncüsü, Zuhur etmiş olan İlâhî Ruh; bunun üç kipliği vardır: Evrensel/küllî ya da melekî Akıl; insan dilinde vahyeden İnsan-Logos; ve bizdeki Akıldır ki bu “ne yaratılmıştır ne de yaratılmamıştır” ve bu Akıl insan türüne, öteki yaratıklar karşısında, insanın merkezî, mihverî ve “ruhanî” ve neredeyse ilâhî rütbesini verir.

“Hz. Peygamber’e salâvat getirme”nin büyük ve sonsuz önemini, “Zâhir olan ya da zuhur etmiş olan Tanrı’nın” bu sırrı, İslâm’ın bakış açısı gibi, son derece birlikçi ve aşkınlıkçı —içkinlikçi değil— bir bakış açısı içinde açıklar. Eğer

nin anlattığı hikâyeyi parlak bir vaaz olarak can sıkıntısıyla orada dinleyen cemaatin hepsi manevî bir heyecan duyarak ağlamaya başlarlar.

Peygamber'in (Elçinin) bir anlamda "ilâhî" bir özelliği olmasaydı, Hz. Peygamber'e getirilen salâvatın bir anlamı kalmazdı. Hz. Peygamber'in şahsı hakkındaki geleneksel haberler, onun bir yandan kuşkusuz insanî tabiatını, fakat öte yandan onun kuşkusuz Zuhur etmiş Logos'un insan üstü tabiatını anlama imkânı vermektedir.

Müslümanlık açısından ezoterik olan bu öğretiyi daha iyi anlatabilmek için, aşağıdaki tasviri sunacağız: Güneş bir gölde yansıdığı zaman, ilk önce güneş, ikinci olarak ışık; üçüncü olarak da yansı fark edilir. Öyleyse sadece yansımayı gören bir kimsenin —güneş herhangi bir engel nedeniyle gözünden gizlenmiş olmasıyla— orada sadece suyu mu gördüğü yoksa tam aksine gerçekten orada güneşten bir şeyler mi gördüğü konusu üzerinde uzun uzadıya tartışılabilir. Şurası hiç kuşku götürmez bir gerçektir ki, güneş olmasa su görülmezdi bile; ve herhalde su, üzerinde hiçbir yansıyı yansıtamazdı. Öyleyse şu inkâr edilemez bir gerçektir ki, güneşin yansımış olan suretini gören bir kimse, orada "belli bir tarzda" bizzat güneşi görür, tıpkı Hz. Muhammed'in şu hadisinde buyurduğu gibi: "Kim beni görmüşse, kuşkusuz Hakkı görmüştür."

Kuşkusuz İslâm her tür Avatâracılığa yabancıdır. Bununla birlikte, Vahyi tebliğ eden Hz. Peygamber'in peygamberlik sıfatına biricik erdem atfetmemelik yapmaz, çünkü Logos'un her zuhurunun yeterli sebebi, Logos'un tek zuhuru gibi zuhur etmektir, ya da Logos'un en bol ya da ilk ya da son zuhuru gibi ya da Logos'un aslı ve bu tarzda devam edip giden, Logos'un farklı, değişik zuhurları gibi zuhur etmektir. Allah'ın isimlerinden hiçbirisi Ondan başkası değildir, fakat her isim Allah'tır. Allah'ın her ismi daha açığa çıkar çıkmaz ya da o isim zikredilir zikredilmez hemen merkez olur, çünkü o isimde açığa çıkan, zuhur eden Allah'tır; ve yine çünkü o isimde zikredilen Allah'tır.

Bu, değışmesi gerekenleri değıştirerek söyleysek, (*mutatis mutantis*) başka durumlara da uygulanır. Ayrıca, Budizme ait terimlerle konuşacak olursak, zaman ve mekân içine farklı bir şekilde yansıtılmış olan, dünyevî olduğu kadar semavî de olan⁷ ve her zaman Aynı Logos olan *Adi-Bu-da*'ya da uygulanır.

Büyük tecellilerden söz ederken —Varlık-Üstü Varlık, Varlık, ve Varoluşun İlâhî Merkezi ya da Kendi, Rab ve Logos —Akıl— aynı şekilde, Logos'a bağlayarak insanî Akıl da zikrettik; bu akıl “ne yaratılmıştır ne de yaratılmamıştır”. Böylece eğer biz istersek, bir dördüncü tecelliği de fark edebiliriz ki, bu da mikro kozmos içinde yansıyan Logostur. Bu da aynı İlâhî Logostur, fakat “zâhirde” değil de “bâ-tında” zuhur eden İlâhî Logostur. “Benim vasıtamla olmazsa, hiç kimse Baba'ya ulaşamaz” bu hakikat ya da bu prensip aynı şekilde bizdeki Saf Akla da uygulanabilir, şöyle ki: Hikmet plânında —ve ancak bu plânda akıldan (*Intellect*) ve kesin ihtiyat kaydı koymaksızın maneviyattan / taakkuldan (*Intellectualité*) söz edebiliriz— nefsin (*l'âme*) bütün güçlerini saf Ruha (*L'Esprit pur*) tâbi kılmak çok önemlidir. Bu saf Ruh, Vahyin temel dogmasıyla ve hatta bu nedenle Ebedî Hikmetle (*Sophia Perennis*) özdeşleşir, fakat şekilsiz ve ontolojik bir tarzda özdeşleşir.⁸

7. Cennetler fizikî ve dünyevî anlamdaki mekânın ve zamanın ötesindedir, fakat bununla birlikte benzer durumları da içerirler, bunun basit nedeni şudur, çünkü bütün kozmos bir yandan bir değışmezlik ve eşzamanlılık durumu, diğer yandan da bir değışim ya da ardarda geliş durumu gerektirir; açılımsız ve ritimsiz kozmos olmaz.
8. Eskiler hikmet ve mutluluğu hem insanî hem de kozmik “akıl”a (*raison*) boyun eğmekte görürlerken, doğrudan ya da dolaylı olarak, bilinçli ya da bilinçsiz olarak tek Akla (*Intellect*) baş vuruyorlardı. Kesin olarak bunun kanıtı şudur ki, onlar akıl (*raison*) evrensel Tabiata bağlıyorlardı. Çocukları nezdinde yapılan yanlış, Tanrı'yı tabiata indirgedikten sonra, bu Tabiatı pratik olarak insanî akla indirgemektir. İşte bu iki indirgeme olayı Yunan-Roma (*Greco-Romaine*) putperest- ➤

İslâm genellikle Hz. Peygamber'in fakirliği üzerinde ısrarla durur; fakirlik serbestçe razı olmak ve dindarca uygulamak koşuluyla bazen erdemlerin özü olarak gözüktür; Hiç mübalağa yapmadan diyebiliriz ki, İslâm'ın temel çizgilerinden biri de, İslâm'ın fakirlik yoludur; bu yol Sünnet'ten tutun da sanata kadar uzanır; örneğin, camilerin görkemi yoksulluk izi taşıyan bir zenginliktir. Onların parıltısı sakın bir tekdüzelikle sükûn bulmuş bir halde bulunur; hattâ bu durum Türk ve İran sanatında da böyledir. Oysa zenginlik Araplar'ın sanatında olduğundan daha çok Türklerin ve İranlılar'ın sanatında görülür, şeklinde bir suçlama da vardır.⁹ İşte, Kur'an bu dengenin paradigmasıdır: Kur'an-ı Kerim'i tilavet etmek, bu kutsal yoksulluğu içmek demektir; kendinden geçip sarhoş olma unsuru vardır, ama bu, sade bir sarhoşluktur ve çölün şiirine benzer farklı bir sarhoşluktur.¹⁰ Çoğu kez bazı sûreler ve bazı bö-

liğinin (*paganisme*) ya da Platoncu değil de putperest olarak Yunan-Roma düşüncesinin tanımıdır. Yeri gelmişken burada şunu da ekleyebiliriz: Sadece İnsan-Logos, yani Allah'ın Kelimesi ya da Vahiy aklı değerlendirebilir ya da "diriltir" ve sadece Mutlak Hakikat kavramı ve onun aşkınlığı Tabiata bir anlam verir.

9. Bazen İslâm sanatının Arap özelliği ve onun güçlü orijinalitesi, alıntılardan meydana geldiği bahanesiyle inkâr edilir; Bunun kabul edilebileceği çok nisbi bir ölçüde, bu husus yine de mesele değildir. Öyleyse, bir yandan, İslâm sanatı —hatta İran, Türk ya da Hint sanatı— derinden derine Arap sanatı özelliği taşır, çünkü bu sanatı belirleyen de yine İslâm'dır. Diğer yandan, bu sanat son derece orijinaldir ve zaten orijinal olmaması da mümkün değildir, çünkü bu sanat modelleri ne olursa olsun, tamamen bâtinî (*intrinsèque*) bir sahih geleceğe uygunluktan (*orthodoxie*) ve dolayısıyla semavî bir ilhamdan kaynaklanmaktadır.
10. İslâmî bir geleneğe göre, Hz. Âdem'in ruhu balçıktan yapılmış cesedine girmeyi önce reddetti ve ancak semavî bir musiki onu oraya sevk edince oraya girmeye karar verdi; öyleyse, bu musiki Kur'an'da Yâ Sîn sûresi şeklinde yeniden ortaya konulmuş bir halde bulunmaktadır.

lmler istisna edilerek Kur'an'ın stilinin kuruluğu ortaya konulur, fakat bunu yapanlar, bu stilin yiğit gücünü anlayamazlar. Arapça'da Allah'tan söz etmek demek, O'ndan bir güçle söz etmek demektir. Gerçekten, Kur'an'ın stilinin orta düzey kuruluğu, devlere özgü ve tehlikeli bir şekilde Yaratıcı bir bireyciliğin ortaya çıkışını önceden haber verir. Bu kurulum, dindar yoksulluk ve kutsal çocukluk içinde kök salan bir insan tipi yaratmıştır.

Arap ruhu yoksulluktan meydana gelir; ve hararet, cesaret, sağlamlık ve cömertlik gibi nitelikler, işte bu temelden kopup ortaya çıkarlar. Her şey yoksulluktan doğar; yoksulluk içinde açılır ve yine onda yok olur. Arap belâgatının orijinalitesi, ister yiğitlikle ister ahlâkla ilgili olsun, onun yoksul özelliğindedir; onun söz uzatıcılığı çölün uçsuz bucaksız uzayıp gitmesiyle aynıdır.

İslâm'ın sürüp giden yoksulluğunda evrensel bir mesaj vardır ki, aynıısı İncil'de (*L'Evangile*) görülür, fakat daha az ısrarlı bir tekdzelikle. Burada insana şunu hatırlatmak söz konusudur: Huzurun ls, rahatlığın kuralı azamî konfor değil, asgarî konfordur. Ayrıca bu bağlamda başlıca temel erdemler rıza ve şükürdür. Fakat eğer bizim btn varlığımızı saran bir hakikatin ifadesi olmasaydı, bu mesaj çok önemsiz bir şey olurdu. Bu mesajı İncil (*L'Evangile*) şu ifadelerle açıklamaktadır: "Ruhda yoksul olanlara ne mutlu, çünkü göklerin saltanatı onlara ait olacaktır." İslâm'a göre ruhanî yoksulluğun Kur'anî temeli ise şu ayettedir: "*Ey insanlar! Siz Allah'ın karşısında fakirlersiniz; Allah ise, O, Zengindir; btn hamdler O'nadır.*" (Kur'an, Fatır, 35/15). "Fakirler", kendi kendilerine hiçbir şeye sahip olmadıklarını ve her şeye bir başkası tarafından ihtiyaç duyduklarını bilen kimselerdir. "Zengin" ise,

kendi kendine yeten ve kendi özüyle yaşıyandır.¹¹ İlâhî İradeye boyun eğiş olarak, *İslâm* bir yoksulluktur (*fakr*); fakat bu yoksulluk kendi içinde bir gaye değildir ve kendi olumlu bütünlüğünde bütün varlık sebebine sahiptir, öyle ki mükemmel yoksulluk zenginlik üzerine açılır, ki biz onu bizzat kendimizde taşıyoruz, çünkü Aşkın Varlık aynı şekilde İçkin Varlıktır. Aşkınlık için ölmek demek, içkinliğe doğmak demektir.

11. Kur'an, Fatır, 35/15. Burada geçen "Zengin" kelimesi "Bağımsız" (*Ganiyyün*), yani hiçbir şeye, hiçbir kimseye muhtaç değildir anlamındadır, çünkü O her şeyin kaynağıdır ve her şeyi Kendinde ihtiva eder. İşte bu nedenle de O aynı zamanda "Övülmüş"tür (*Hamîdün*).

Beş İlâhi Mertebe (*Hazerât-ı Hamse*)

Âlem açısından bakıldığında, İlâhî ilke perdelerin arkasında gizlidir. Bu perdelerin ilki maddedir; Madde, bu görünmeyen Âlemin dışta duran tabakası ya da örtüsü, ya da kabuğu olarak gözükmektedir; Gözle görülemeyen bu âlemi Akıl (*Intellect*) ve Akıl kadar da Vahiy bize ana hatlarıyla tanıtmaktadır. Fakat gerçekte, her şeyi örten ya da perdeleyen Asıl İlke'dir. Maddî âlem sadece çok ufak bir muhtevadır. Birinci durumda, Tanrı —Kur'an'ın diliyle söyleyecek olursak— "*Bâtın*"dır, yani gizlidir, görünmez. İkinci durumda ise, Tanrı "*el-Vâsî*"dir, yani her şeyi içrendir ya da "*el-Muhîr*"tir, yani her şeyi kuşatandır, ihata edendir.

İlâhî İlke'nin içerdiği hâkikatin çeşitli mertebeleri (Vedanta terimleriyle açıklanan —fakat aynı şekilde onlara daha başka adlandırmalar da ilave ederek—) şunlardır: Birincisi, kesîf ya da maddî mertebe ki biz bu mertebeyi aynı zamanda cismanî ya da hissî mertebe diye de niteleyebiliriz. İkincisi, latîf ya da ruhî mertebedir. Üçüncüsü, gayr-i surî (*informelle*) ya da suret üstü (*supra-formelle*) zuhur mertebesi, ya da firdevsî ya da melekî âlemdir. Dör-

düncüsü, “sıfatlanmış”, kendi kendini “belirlemiş” ve ontolojik İlke olan, Varlık’tır. İşte bu bakımdan biz onu, paradoksal olarak, fakat uygun bir şekilde “nisbî Mutlak” (*l’Absolu relatif*) ya da “gayr-i zatî” (*extrinsèque*) diye adlandırabiliriz. Beşincisi, Gayr-i Varlık (*Le Non-Être*) ya da Varlık-Üstü Varlık (*Le Sur-Être*) ki bu, “sıfatlanmamış” ve “belirlenmemiş” İlke’dir; ve böylece bu, “saf Mutlak” ya da “zatî” (*intrinsèque*) Varlık’ı temsil eder. Maddî ve ruhî (*animique*) mertebeler surî (*formelle*) zuhurun bütününe teşkil ederler. Surî zuhur ve suret üstü (*supra-formelle*) ya da melekî (*angélique*) zuhur ise, kısaca Zuhurun tümünü teşkil eder. Nihayet, Zuhurun ve Varlık’ın (*Être*) tümü Nisbîliğin, Mâyâ’nın alanıdır. Başka bir ifadeyle söyleyecek olursak, eğer Varlık ve Varlık-Üstü Varlık (*Sur-Être*) kadim ya da zuhur etmemiş mertebeden ileri geliyorsa, (bu mertebeyi Zuhur kendi nisbî ve “hayalî” (*illusoire*) tarzında uzatarak âdeta ona karşıt olur), o zaman Nisbîlik İlke mertebesinde daha önceden başlar, çünkü Varlık’ı Varlık-Üstü Varlık’tan ayıran bu nisbîliktir; ve işte “nisbî mutlak” gibi oldukça paradoksal bir ifadeyi geçici olarak bize kullanma imkânı veren de yine bu Nisbîliktir. Ontolojik İlke, yarattığı ve yönettiği şeyler karşısında Mutlak’ın görevini görür, O’nun yerini tutar; fakat varlık üstü ilkeye (*principe surontologique*) göre o nisbîdir; ayrıca bu nisbîliği algılayan ve kendi derin tabiatında, varoluşsal olarak değil de fakat özü itibariyle Mâyâ’yı aşan İdrak’e (*Intellect*) göre nisbîdir. Bununla birlikte, Varlık’ın mertebesini, yine bizzat Varlık’ın lütfu ve yardımı olmaksızın, düşünsel olarak aşmak imkânsızdır. Tanrı’nın yardımı olmazsa, etkili bir metafizik de olmaz. Ayrıca, Nisbîlikten kurtulmak için zihinsel soyut düşünceler içine dalmak hiç kuşkusuz yeterli değildir. Eğer bir kimse İdrak’in (*Intellect*) Tanrı’dan kesinkes ayrıldığını onaylasa, haksız değildir, gerçi o zaman

hakikat ancak kısmî olur; buna karşılık, eğer bir kimse İdrak'in (*Intellect*) Tanrı'dan ayrılmadığını onaylasa, o da aynı şekilde ve hatta daha fazla haklıdır, fakat o kimse az önceki görüş noktasının da geçerli olduğunu kabul etmek koşuluyla ancak tam olarak hakikatin içinde olacaktır, şöyle ki: Daha başka benzeri durumlarda olduğu gibi burada da, görünüşte karşıt olan, fakat gerçekte ilk anda görünmeyen aynı çemberin üzerinde bulunan işaret noktalarını insan kabul ettiği ölçüde hakikate ulaşır.

Fakat eğer Nisbîlik Varlık'ı Varlık-üstü Varlık'tan (*Sur-Être*), ya da Zatî Yaratıcıyı Gayr-i Zatî Kendi'den (*Soi impersonnel*) kavramsal olarak ayırarak İlke'nin sınırını aşarsa, o zaman İlke, Zuhur'un, yani Cennetlerin, meleklerin ve "Tanrı'yla yeniden bütünleşmiş" ruhların kozmik merkezi ya da tepesi olan "Sema"nın (*Ciel*) bir kısmını "kendine katar" diye bir düşünceyi de aynı şekilde insan onaylayabilir? Bir başka ifadeyle, eğer Nisbîlik İlke'nin bir görünümünü kapsarsa, o zaman İlke gayr-i zatî olarak —bozulmazlığı ve Sonsuz Mutluluğu (*Béatitude*) bakımından, yoksa sırf hakikati bakımından değil— suret üstü (*supra-formelle*) zuhuru, dolayısıyla semavî alana giren, her şeyi kapsayacaktır. Bu durumda, kim "Sema'da" ise, "Tanrı katında"dır; o zaman artık ne yoksun bırakan bir ayrılık ne de mümkün bir düşüş söz konusu olur, gerçi metafiziksel mesafe sonsuzdur. O zaman Nisbîlik, Mutlak'a ya da kutsallık olan Sonsuzluğa olan bu katılımla "yeniden bütünleşmiş" gibidir; şöyle ki: Varlık içinde ve Varlık tarafından, Tanrı "biraz âlem" olur, Sema içinde ve Sema tarafından, âlem "biraz Tanrı" olabilsin diye. Eğer bu mümkünse, İlke ile Zuhur arasındaki metafiziksel özdeşlik gereğince mümkündür. Bu özdeşlik kelimelerle çok zor ifade edilebilir, fakat hiç kuşkusuz bütün ezoterizmler tarafından kabul edilmektedir. *Mâyâ*, *Atmâ*'dır —ya da *Atmâ*'dan

başka bir şey değildir; *samsâra*, *Nirvâna* ya da *Şûnya*'dır; "*halk*" *Hak*'tır, Hak olmasaydı, o zaman Allah'tan başka ve O'nun yanında başka bir hakikat olurdu.

Sufilikte bu beş evrensel mertebeye "Beş ilâhî Huzur" (*hams el-hadarât el-ilâhiyye*) denir. Sufî terminolojisinde bunlar şunlardır: Birincisi, *âlem-i nâsut*'tur, yani cismanî âlemdir, çünkü insan "toprak"tan yaratılmıştır. İkincisi, *Âlem-i melekût*'tur, böyle adlandırılıyor, çünkü cismanî âleme doğrudan doğruya egemen olan âlem budur.¹ Üçüncüsü, *Âlem-i ceberût*'tur, burası makrokozmetik olarak *Sema*'dır², mikrokozmetik olarak da yaratılmış olan ya da insana ait olan akıldır (*intellect*), yani bu, bizim kendimizde taşıdığımız "tabiat üstü olarak tabîi" olan Cennettir. Dördüncüsü, *Âlem-i lâhût*'tur; bu, Varlık'tır ve yaratılmamış Akıl ile, yani Logos ile aynıdır. Beşincisi, *Âlem-i Hâhût*'tur. Bu kelime "*Hüve*" yani "O" kelimesinden gelmektedir, —diyelim ki bu kelime burada geçici olarak kullanılabilir— bu son mertebe, *Hüviyyet*, *Kayyûmiyyet*, ya da *Zatiyyet*, yani Sonsuz Kendi mertebesidir.³

1. *Melekût* kelimesi, "*melek*" kelimesinden değil, fakat "kral" anlamına gelen "*melik*" kelimesinden türer. "Melekî hükümrânlık" tarzında, kimi yerlerde rastlanan bir tercüme tam tamına aslına uygun bir tercüme değildir. Ne olursa olsun, "*melek*" kelimesi cinleri de kapsar, çünkü melekler dünyevî insanlara ulaşmak ya da madde plânında etkili olmak istediklerinde zorunlu olarak latif halde zuhur ederler, bu yüzden tecrübe her zaman onları latif âlemin yaratıklarından hemen ayırdedemez.
2. *Ceberût*, yani güç, gerçekten meleklerden gelmektedir, şu anlamda söylüyoruz: Hem *latif* âlemde hem de *kesif* âlemde bütün fizik kanunlarını yönetenler meleklerdir. Buradaki "Fizik" kavramı, bize göre "maddî"nin değil, fakat "tabîi"nin eşanlamlısıdır.
3. Budizm terimlerine göre söyleyecek olursak, *Ceberût*, *Lâhût*, ve *Hâhût* âlemleri karşılıklı olarak *Bodisatva*, *Budha*, ve *Nirvâna* olabilir. *Budha* yerine *Darmakâya* ya da *Adi-Budha* da diyebiliriz; aynı şekilde *Nirvâna*'yı da *Şûnya* ile karşılayabiliriz. Bu kavramlar ister "teist" ➤

Bizi çevreleyen ve âdeta bir kumaş içindeki iplikler gibi içinde örölmüş olduğumuz Zuhur içindeki hareket noktamızdan yola çıkarak aşığıdaki sınırlamaları ya da sentezleri “Beş ilâhî mertebe” bazında şöyle uygulayabiliriz: Maddî mertebenin ve ruhî mertebenin bütünü “tabiî” âlemi, yani “tabiat” âlemini oluşturur. Bu iki mertebenin ve suret üstü (*supra-formelle*) zuhurun bütünü kozmik âlemi teşkil eder. Kozmik âlemin ve Varlık’ın (*Être*), bunu tekrar ediyoruz, bütünü Nisbîlik âlemdir, *Mâyâ*’dır, Yüce Kendi (Soy) ile birlikte değerdendirilen bütün bu âlemler ise, en yüce anlamda Bütün Kâinatı teşkil ederler.

Bu noktanın tersinden yola çıkarak, eğer zuhur sürecinin en uç sınırına ulaşmak için İlke’nin değerdendirilmesinden hareket edecek olursak, her şeyden önce şunu söyleyeceğiz: “İlke” (*Principe*) kelimesiyle hem Varlık-üstü Varlık’ı (*Sur-Être*) hem de Varlık’ı (*Être*) kastedebiliriz. “Sema” (*Ciel*) kelimesine gelince, eğer deyim yerindeyse, bu, İlke’nin ve suret üstü (*supra formelle*) zuhurun bütünüdür. Son olarak Sema’nın ve surî ruhî (*formelle animique*) zuhurun bütünü, duyumlar üstü (*supra semsible*) âlemi, ya da daha yüksek bir anlamda, görünmeyen âlemi teşkil eder. Burada da yine —sentezlerimize son bir mertebeyi, yani maddeyî ilave ederek— fakat bu kez maddî zuhurdan hareket ederek değıl, ama İlke’den hareket ederek ele alınan bir bütün Kâinat kavramına sonuç olarak varıyoruz.

Şimdi bunları aşığıdaki tarzda özetleyelim: Eğer biz “Zuhur-İlke” ayrımından hareket edersek, o zaman ilk kavram, “vücut”, “ruh” ve “akl”ı kapsar. İkinci kavram ise, “Lo-

olsun ister “teist olmasın” (*non théiste*), ele alınan hakikatler hep aynıdır. Kim, ilk olarak bir Mutlak Varlığı, ikinci olarak da bu Mutlak Varlığın aşkınılığını kabul ederse, kelimenin klasik anlamıyla bir ateist olamaz, bir tanrıtanıamaz olamaz; Mutlak Varlığın aşkınılığı olmasa, o zaman bu kavram tamamen nisbî bir kavram olur ve dolayısıyla gerçek dışı olur.

gos“ ve “Kendi”yi (*Soi*) kapsar. Eğer biz “bireysel-evrensel” ya da aynı kapıya çıkan “surî-zatî” ayırımından hareket edersek, o zaman “surî” unsur “vücut” ve “ruh”u içerir; oysaki “zatî” unsur, aralarındaki metafiziksel mesafelerin ölçülemez olmasına rağmen, hem “Akl”ı hem “Logos”u hem de “Kendi”yi (*Soi*) içerir... Ya da “Nisbîlik-Mutlaklık” ayırımını ele alalım: “Kendi” (*Soi*) hariç, her şey nisbîdir; buna karşılık, mümkün olan en olağan görüş açısından bakarak, eğer biz “ölümlü” ile “ölümsüz” arasındaki farkı ayırırsak, vücut hariç her şeyin ölümsüz olduğunu söyleyeceğiz.⁴

Yukarıda zikredilen Arapça (*Nâsût, melekût, ceberût, Lâhût, Hâhût*) terimlerin anlamını iyice kavrayabilmek için, şunu bilmek gerekir: Kâinat Tanrı’nın “hükümranlı-ğı”nın bir hiyerarşisi olarak değerlendirilmektedir, yani Tanrı en yüce mertebede “en fazla hazır” olandır; madde plânında ise, “en az hazır” olandır —ya da “en fazla yok” olandır. İşte, görünüşte, en az ya da doğrudan doğruya en az “hükmettiği” alan maddî alandır. Fakat “görünüşte” kelimesi dahi burada nerdeyse hiç gereği yokken araya fazladan giren bir sözdür (*pléonasme*), çünkü kim Nisbîlik ve Zuhur derse, yanılısama ya da görünüş der.

“Beş ilâhî mertebe” (*hams el-hadarât el-ilâhiyye*) öğretisinin Kur’an’daki ilk belirtileri şunlardır: Birinci mertebe, Allah’ın Mutlak Birlik ya da gayr-i ikilik mertebesidir (*Allahu Ahad*). İkinci mertebe, Yaratıcı, Vahyedici ve Kur-

4. Beş varoluş mertebesi teorisini iki diyagramla, iki geometrik şekille de gösterebiliriz: Bu iki şekilden her biri ortak merkezli beş bölgeyi gösterir, fakat biri İlke’yi Merkezde gösterecek, diğeri ise İlke’yi çemberde gösterecek şekilde olmalıdır. Bu durum, karşılıklı olarak mikrokozmik ve makrokozmik ya da insanî ve ilâhî “görüş tarzlarına” tekabül edebilir. Burada ister istemez, Yin-Yang’ın anlamlarından biri vardır: Beyaz bir nokta içeren siyah kısım, ilâhî ışık merkeziyle mikrokozmosun gecesini simgeler; halbuki siyah noktalı beyaz kısım sonlu varlığı “içeren” haliyle Sonsuz Varlığı simgeler.

tarıcı olarak Tanrı mertebesidir; bu mertebe, ilâhî Sıfatlar mertebesidir. Üçüncü mertebe, Arş'tır; bu mertebe farklı plânlardaki her çeşit yorumlara elverişlidir, fakat kozmolojik bir perspektif içinde suret üstü (*supra formelle*) zuhuru doğrudan doğruya temsil eder. Bu suret üstü (*supra formelle*) zuhur yaratılmış kâinatın geriye kalan tümüne nüfuz eder ve böylece bütün âlemle özdeşleşir. Dördüncü mertebe, Kürsü'dür (*Kürsî*); "Tanrı'nın İki Ayağı"^{4a} bu Kürsü üzerinde durur. Burada bu şu anlama gelir: Ruhî zuhur —çünkü Kürsü'yü sembolize eden bu ruhî zuhur— hem Gazabı hem de Rahmeti içerir, oysaki Arş —Sema— sadece mutlu edicidir; fakat "ayakların" çift oluşu bu bağlamda, suretler âleminin —çünkü biz bu âlemde surî (*formelle*) zuhur içindeyiz— ikilikler ve zıtlıklar âlemi olduğu anlamına gelir. Kürsü'nün berisinde, mertebelerin en dolaylısı ya da en uzağı olan beşinci mertebe, yani "Arz", Yeryüzü, mertebesi yer alır. Bu mertebe "insanın hükümranlığı"na (*nâsût*)⁵ tekabül eder, çünkü bu mertebe "yeryüzünde Allah'ın halifesi" (*halifetün fi'l-ardı*) olarak yaratılmış olan insanın varoluş mertebesidir.

Makro âlem içinde, melekî âlem olarak duran Arş ile mikro âlem içinde İdrak (*Intellect*) olarak duran Arş arasındaki ilgi Hz. Muhammed'in şu hadisinde açıklanmıştır: "İnsanın kalbi Allah'ın Arşı'dır." Aynı şekilde, bizim ruhumuz Kürsü'yü; vücudumuz ise Arz'ı, yeryüzünü yansıtır.

4a. Kürsü ve "İki Ayak" konusunda bakınız: İbn Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 371. Bab, 3. Fasil, Beyrut baskısı, cilt 3, s. 430-433. (Çev. notu)

5. *Nasût* ve benzeri terimlerin içerebilecekleri daha başka anlamların hepsini burada ortaya koymak söz konusu olamaz; ayrıca, bu ifadelerle bağlanan bakış açısının değişik bütün yönlerini belirtmek de söz konusu değildir. Ancak, örneğin bir yandan *Nasût* ile *Şeriat* arasında ve diğer yandan *melekût* ile *tarikât* arasında ve bu şekilde devam edip giden bir ilgi kurulmuştur; fakat bu, burada bizi şimdilik ilgilendiren bakış tarzından tamamen farklı başka bir bakış tarzıdır.

Aklımız, hiç kuşkusuz Yaratılmamış Varlığın ve “Kendi”nin (*Soi*) sırlarına doğru bir geçiştir. Böyle olmasaydı, o zaman hiçbir metafiziksel düşünme mümkün olmazdı.

İslâm’ın iki temel ifadesi, —Kelime-i tevhid ve Kelime-i Şehadet, biri Allah’la ilgili, diğeri Hz. Peygamber’le ilgili olarak— aynı şekilde hakikatin iki derecesini simgeler. *Lâ ilâhe illallah* (Allah’tan başka Tanrı yoktur) ifadesinde bu dört kelimeden her biri bir dereceyi belirtir. Allah ismindeki son harf olan *He* harfi “Kendi”yi (*Soi*), “*Hüve*”yi simgeler. Bu kelime-i tevhid ifadesi iki kısım içermektedir, şöyle ki: İlk iki kelime *Lâ ilâhe* (İlâh yoktur) bir olumsuzluk, bir inkâr (*nefy*) içermektedir; son iki kelime olan *İllallah* ise, bir onaylama, bir tasdik, bir isbat içermektedir. Öyleyse, bu durumda, olumsuzluk (*nefy*), surî zuhur ya da bireysel düzendir; onaylama, tasdik (*isbat*) ise, suret üstü zuhurun ve İlke’nin bütünüdür. Bu bakımdan, sufi her maddî surette, kendi sureti de buna dahil, *Şehadet*’in *Lâ*’sını görür ve bu şekilde sürer gider. Mikro kozmos, ki biziz, *Şehadet*’in somutlaşmasından başka bir şey değildir; ayrıca bizi çevreleyen ve bizim de kendisinden bir parça olduğumuz makro kozmos için de aynı şey söz konusudur.

Kelime-i Şehadet’in Hz. Peygamber’le ilgili olan ikinci kısmı Hz. Muhammed’le surî zuhur arasında olumlu bir anlamda ele alınan bir benzerlik teşkil eder, yani bu surî zuhur “İlâhî bir mertebe” olarak ele alınır, yoksa bir yokluk ya da bir zıtlık olarak değil. Yine bu Kelime-i Şehadet ifadesinde, yani *Muhammedün Resûlullah* (Muhammed Allah’ın Elçisidir) ifadesinde “Resûl” kelimesi, İlke’nin bir uzantısı olarak suret üstü zuhuru benzetme yoluyla belirtir. Her yerde Tanrı’yı gören sufi böylece psiko-psişik her surette varoluş ve sembolizm mükemmelliğini, Akıl (*Intellect*) ve melekî hakikatlerde ve *Risalet*’in, yani Allah’ın elçiliğinin niteliğini farkederek.

Böylece Kelime-i Tevhid'in ve Kelime-i Şehadet'in her kelimesi, Tanrı'nın bir "varoluş tarzı"nı, hem mikro kozmosda hem de makro kozmosda bir "ilâhî makam"ı belirtir.

Bu bağlamda, Plotinus'un sudurculuk nazariyesini hatırlatmak belki faydadan hâlî olmayacaktır, şöyle ki: Mutlak iyi olan ve aklî bilginin asla ulaşamayacağı Kadim Bir (*L'Un primordial*) sudur yoluyla Kendisinin bir suretini yaratır; bu suret O'nu seyre dalar, O'nu müşahede eder; bu suret —Evrensel Ruh (*Esprit Universel*)— fikirleri ya da ilk örnekleri (*archétypes*) içerir. Ruh (*Esprit*), nefsi (*l'âme*) (*psyché*) ya da daha doğrusu ruhî ya da latif mertebeyi meydana getirir. Bu ruhî ya da latif mertebe ise, kendi sırası gelince, maddeyi (*soma*), "yokluğu" ya da kötülüğü meydana getirir; bu kötülük en azından kendi tarzında ya da belli bir görüş açısından Biricik İyi'nin inkârıdır. Ruh, nefis ve madde böylece bir benzetme olarak Vedalar'ın üçlüsü olan *Satwa*, *rajas* ve *tamas* terimlerine tekabül eder. Jamblique^{5a} Plotin'in Birlik görüşüne Varlık-üstü Varlık (*Sur-Être*) görüşünü ilave eder, oysaki Plotin Varlık (*Être*) ile ontolojik üstü Mutlak Varlık arasındaki farkı —inkâr etmeksizin— susuşla geçirmiştir, çünkü her iki durumda da İlke söz konusudur. Ve eğer Plotin ilk örnekleri (*archétypes*), Varlık (*Être*) seviyesinde değil de suret üstü zuhur seviyesinde ele alıyor gibi gözüküyorsa, —ki bu geçerli bir görüş açısidir, çünkü ontolojik nedensellik (*causalité*) burada kozmik nedensellikten daha az dolaysızdır, ancak daha fazla zorunludur— bunun nedeni Jamblique'in "hissedilebilir âlem" görüşü farklılaşmış Varlık, yani ilâhî Sıfat-

5a. Jamblique, Yeni Eflatuncu ekole mensup bir Yunan filozofudur; 283-333 yılları arasında yaşamıştır. Filozof olmaktan çok bir keramet sahibi olan Jamblique, insanın gizli ayınler, sembolik formüller sayesinde Tanrı'yla ilgi kurabileceğini düşünür. (Çev. notu)

ları içeren Varlık görüşüyle çakışıyor gibi gözükmesidir, Varoluşa ait ilk örneklerle meleklerin zatları bu ilâhî Sıfatlardan türerler.

Fakat biz sufilere dönelim: Bazıları kozmik ve diğerleri metakozmik olmak üzere, beş mertebeden söz ettik. Oysa değişik alt bölümlemeler ya da ara bölümler, ya da örneğin ister “*şühûd*” kutbu üzerine ister “*vücûd*” (varoluş) kutbu üzerine eksenli değişik perspektifler ele alındığı zaman, çok daha fazla mertebeler elde edilir. Vücutla ruh arasında, —ya da makro kozmosda, maddî âlemle ruhî âlem arasında— yaşayan ya da canlı olan vücudu tasavvur etmek mümkündür; Yaşayan ya da canlı olan bu vücut tamamen maddî olan ve âdeta kadavra olan vücuttan hiç kuşkusuz farklıdır. Bu ara mertebeyi “canlı mertebe” ya da “duyumlar mertebesi” diye adlandırabiliriz. Astronomiyle ilgili bir sembolizmi kullanan bazı kozmolojilere göre, bu mertebe ya da bu vücut “küreler âlemi”ne tekabül eder. Aynı şekilde, ruhla (*l’âme*) İdrak (*Intellect*) arasında, —makro kozmosda ise, surî zuhur ile suret üstü zuhur arasında— kısaca akıl yürütmeye tekabül eden bir sezgi mertebesi tasavvur etmek de mümkündür. Ancak bu akıl yürütme hayal etme değildir; ayrıca idrak etme de (*intellection*) değildir. Bu mertebe, makro kozmosda, cinlerin mertebelerinden üstte ve dört büyük meleğin ya da “*Ruh*”un mertebelerinden altta olan normal meleklerin mertebesidir. Bu tür bir bakış açısında, “vücut” ve “ruh” (*corps et âme*) mertebeleri sembolizmi, makro kozmos söz konusu olduğunda imajlarını astronomiden alır: O zaman “küreler”den ve “ay altındaki âlem” (*monde sublunaire*), yani madde (*hylé*) ve cisim âleminden söz edilir.

Aynı fikir düzeni içinde, hemen şunu belirtelim: Ontolojik İlke, Kalem’i ve Levha’yı kapsar; suret üstü (*supra-formelle*) ya da semavî zuhur, daha önce gördüğümüz gibi,

Arş'la özdeşleşmektedir; Astronomi sembolizminde Arş en yüksek gök tabakasıdır (*Empyrée*); surî latif zuhur Kürsü'dür (*kürsî*), ya da sabit yıldızlar küresidir; surî kesif zuhurun nihayet iki mertebesi vardır, şöyle ki: Biri duyumlar mertebesi; diğeri maddî mertebe: Birincisi, yedi gezegenler küresine tekabül eder; ikincisi, dört unsur (*anasır-ı erbaa*) mertebesine tekabül eder.

Yukarıda Beş İlâhî Mertebe'yi karşılıklı olarak belirterek *Nasût*, *Melekût*, *Ceberût*, *Lâhût* ve *Hâhût* terimleriyle sıraladık. Biraz farklı bir terminolojiye göre, aşağıdan yukarıya doğru çıkan bir sıra içinde, şu mertebeleri görebilmekteyiz: *Âlem-i Mülk*, *Âlem-i Melekût*, *Âlem-i Ceberût*, *Âlem-i İzzet*. İbn Arabî Tasavvufî Terimler (*Istilahatü's-Sufiyye*) adlı kitabında “*mülk*” kavramını “zuhur etmiş varlık âlemi” (*âlemü's-Şehadeti*) olarak, “*melekût*” kavramını ise, “Gayb âlemi” olarak tanımlıyor. Ona göre, “*el-gayb*” Hak Tealâ'nın Kendi Önünde değil de, senin önünde sakladığı her şeydir. “*Melekût* ve *Ceberût* terimleri birbiriyle yer değiştirebilir. Böylece Ebû Talib el-Mekkî'ye göre, İbn Arabî tarafından zikredilen *el-Ceberût* “Sonsuzluk âlemi”dir (*âlemü'l-azamet*), —Cürcani'ye göre, bu âlem “Allah'ın isimlerinin ve Sıfatlarının âlemidir” (*âlemü'l-esmâi ve's-sıfâti'l-ilâhiyyeti*)⁶. Halbuki yazarların çoğuna göre, “*Ceberût âlemi*” “Orta âlem”dir. Gazzâlî'ye göre, *Ceberût âlemi*, mülk âlemi ile melekût âlemi arasında bir yerdedir. Mülk âleminin saf dayanıklılığıyla ve melekût âleminin saf hareketiyle mukayese edilince, diyor Gazzâlî, *Ceberût âleminin* orta âlem tabiatı bir sandal üzerinde hissedilen harekete benzetilebilir. Bu ise çok

6. Sıfatlar isimlerden ayırt edilirler —diyelim ki ayırt edilirler— çünkü Sıfatlar nisbîlik plânında bulunurlar; oysaki İsimler, ne ise o şekliyle Mutlak Varlığın görünümelerini temsil edebilirler; yani Zat isimleri ve Sıfat isimleri ayırt edilir.

açık bir şekilde latif ya da ruhî alanla ilgilidir. Fakat sonuç itibariyle Ebû Talib el-Mekkî'nin ortaya koyduğu terminoloji hepsinden üstün gelmiştir. Bu arada Abdülkerim el-Cîlî'yi de zikredelim: Cîlî şöyle demektedir: “Varoluş içindeki her şey üç kısma bölünür: Âlem-i mülk denilen bir dış âlem; Âlem-i melekût denilen bir iç âlem; İlâhî ceberût kısmı (*el-kısmu'l-ceberûtu'l-ilâhî*) denilen ve her iki âlemi de aşan bir üçüncü âlem.” Ayrıca, “dış kısım”la “su-ret”i; “iç kısım”la ruhu (*nefs, l'âme*); ve üçüncü kısım ile alınan şeyin “gizli ya da temel hakikati”ni, yani o şeyin bir yandan ne ise o şekliyle Varlık'la olan ilgisini ve öte yandan Varlık'ın falan görünümüyle, ya da İlâhî İdrak'ın (*Intellect Divin*) ya da Yaratıcı İrade'nin falan görünümüyle olan ilgisini kasdettiğini ilave etmektedir.

Beş İlâhî Mertebe (*Hazerât-ı hamse*) öğretisi bazen ve özellikle İbn Arabî'nin bazı yorumcuları nezdinde aşağıdaki terminolojiyi içermektedir: Birinci mertebe “cisim âlemi”dir; İkinci mertebe, “hayal âlemi”dir, dolayısıyla psişik alandır. Üçüncüsü, “Akıl âlemi”dir (*Intellect*), yani melek âlemdir. Dördüncüsü, *Vahidiyet* mertebesidir, yani Varlık'tır (*Être*), dolayısıyla ontolojik imkânlar âlemdir. Beşincisi, *Ahadiyet* mertebesidir (*Sur Être*). Kimileri de buna altıncı mertebe olarak “*Zat*” mertebesini ilave etmektedirler. O zaman “*Zat*” mertebesi, öteki mertebelerin üstünde yer alan ve aynı zamanda onların içinde mündemiç olan (immanent) bir mertebe olarak kavranılır. Bu durumda *Vahidiyyet* ve *Ahadiyyet* mertebeleri Varlık'ın (*Être*) iki görünümü olarak, birincisi gayr-i zatî (*extrinsèque*) Birlik ya da “ortak koşulamazlık” olarak; ikincisi ise, zatî (*intrinsèque*) Birlik ya da “bölünemezlik” olarak yorumlanır. Bu fikir düzeni içinde, belki şunu saptamak gerekir: Her ne kadar *Hâhût* terimi *Hüve*'ye (O) ve *Hüviyyet*'e (O olma sıfatı) tekabül ederse de, *Lâhût* terimi tam olarak ne *Allah*'a ne

de *Uluhiyyet*'e tekabül eder. Bunun basit nedeni şudur: Çünkü bu son iki terim kesinlikle tekeli ve sınırlayıcı hiçbir şeye sahip değildir. Oysaki *Lâhût* terimi İlke'nin sadece ontolojik yanını belirtir.

Bazen Beş İlâhî Mertebe (*Hazerât-ı hamse*) öğretisi yukarıdaki tasnifin tersine dörtlü bir bölümlemeyle de sınırlı kalır: *Nasût, Melekût, Ceberût, Lâhût*. Bu durumda ilk terim surî (*formelle*) zuhuru —içte bir ayırım olmaksızın— belirtir. İkinci terim suret üstü (*supra-formelle*) bir zuhuru belirtir. *Ceberût* terimi, bu defa, melekî güçler âlemini değil, fakat ilâhî Güçler âlemini ya da İlâhî Sıfatlar âlemini, dolayısıyla ontolojik İlke'nin âlemini belirtir, Oysaki *Lâhût* Mutlak İlke ya da Yüce Kendi (*Soi*) olacaktır. Beş İlâhî Mertebe (*Hazerât-ı hamse*) öğretisinin bir diğer varyantı da şöyledir:

1- Mutlak Gayb mertebesi (*Hazret-i gayb-i mutlak*) ki bu İlke'dir.

2- Nisbî Gayb Mertebesi (*Hazret-i gayb-i müdafî*), bu mertebe Tanrı ile madde arasında bulunan bir ara mertebedir ve iki dereceye bölünür, şöyle ki: *Ceberût âlemi*; bu suret üstü zuhurdur; *Misal âlemi*, yani semboller âlemi; bu âlem latif ve ruhî (*animique*) suretlerin zuhur âleminin başka bir şey değildir.

3- Tamamen zuhur etmiş varlıklar âlemi (*Hazret-i şehadet-i mutlak*)⁷, yani maddî âlem.

4- Son olarak da, bütün âlemlerin toplamı olan Âlem-i Camia'dır (*Hazret-i Camia*).

7. Bu çift terim, *gayb* ve *şehadet* terimleri Kur'an'da birçok defa geçmektedir, özellikle şu ayette: "O, öyle Allah'tır ki O'ndan başka tanrı yoktur. O, *gayb* ve *şehadeti* (bilinmeyen âlemi ve bilinen âlemi) bilendir." (Kur'an, Haşr, 59/22). Burada *şehadet* kelimesi, tanıklık anlamında olmayıp görülen ve bilinen âlem anlamındadır.

Beş İlâhî Mertebe öğretisi İlke ile Zuhur arasındaki ilgileri açıklamaktadır; bu ilgiler değişik tarzlarda kavranılabilir. Geometrik sembolizme başvuracak olursak, her şeyden önce, “nokta-çember” ilgisi vardır, şöyle ki: Merkezle çevre arasında, ya da orta ile aynı merkezli çemberler arasında hiçbir temas yoktur. Zuhur tam anlamıyla İlke’den ayrılmış, tıpkı bizzat Zuhurun içerisinde tabii olan şeyin tabiat üstü (*supernaturel*) olan şeyden tam anlamıyla ayrılmış vaziyette bulunuşu gibi. Fakat ayrıca “merkez-yarıçaplar” ilgisi de vardır: Yarıçaplar merkezden sonsuz olarak uzaklaşabilirler, böyle olmakla birlikte yarıçaplar da-ima uzayıp giden merkez olacaklardır. Su evrensel Cevher’i (*Substance*) sembolize eder, dolayısıyla belli bir tarzda öyledir. Varoluşla ilgili bölünme, parçalanma sadece aldatıcı, hayalî (*illusoire*) bir şeydir, bu da bizi “*Puruşa’nın kurbanı*” fikrine götürür. “Nokta-çember” ve “merkez-yarıçaplar” ilgileri arasındaki fark varoluşla ilgili örneksemeyle (*analogie*) zatî özdeşlik arasındaki farktır.

Aynı merkezli çemberlerin yerine helezon kullanarak kozmogonik “açılma” —ya da “sudur”— imajını ve aynı zamanda inisiyatik “dolanma” imajını elde ederiz? Burada aynı zamanda hem bir örnekseme hem de bir özdeşlik vardır. Merkezî noktanın etrafını, bir yıldız oluşturmak için ışınlarla değil, fakat basit olarak uzayın yönlerini belirten daha başka noktalarla çevirerek yaratmayla ilgili bir artış imajı elde ederiz, şöyle ki: İlke bir yansımalar çokluğuyla durmadan tekrar edilir. Bu yansımaların herbiri “Bir”i (*L’Un*) sembolize eden bir birliktir, fakat hiç biri O (*Lui, Hüve*) değildir. Dolayısıyla burada “sudur”dan daha ziyade “yansıma” vardır.

Fakat hakikat dereceleri sadece statik bir görünümünden ya da bir eşzamanlılıktan ibaret değildir; onlar aynı zamanda dinamik bir görünüme ve bir ardarda geliş özelliği-

ne de sahiptir. Bu ise evrensel çevrimler öğretisini düşün-
dürmektedir, şöyle ki: Kâinatın derecelerinin her biri fark-
lı bir çevrimsel ritme sahiptir, yani bu görünme ya da zu-
hur etme —ya da duruma göre İlke'yle ya da varoluşla il-
gili "billurlaşma"— ritmi değişmez Merkez'den uzaklaşıl-
dığı ölçüde gittikçe "hızlı" ya da "birçok" durumdadır. Bu
ise, geometrik olarak yüzeyden çevreye doğru bir artışı ifa-
de eder. İşte, *Brahmâ*'nın "günler", "yıllar" ve "ömürler" öğ-
retisinin bütün esası budur.

Bununla birlikte, Varlık'la yani saf *Mâyâ*⁸ ile ilgili ola-
rak, burada bir ihtiyat kaydı yapmak gerekir, çünkü onto-
lojik İlke'ye bir "ritim" atfetmek elbette imkânsızdır, zira
O, zamanın ötesindedir. Acaba Tanrı katında (*in divinis*)
bizim "hareket" diye adlandırdığımız şeye benzeyen her-
hangi bir şeyin olup olmadığını bilmek sorusuna gelince,
biz bu soruya hem evet hem de hayır diye cevap vereceğiz.
Bunun nedeni şudur: Tanrı'da herhangi bir şeye ihtiyaç
duyma ya da herhangi bir şeyden mahrum olma gibi bir
şey olmayacağından, O'nda ne bir "durgunluk" ne de bir
"değişiklik" olur. Tanrı ne gereksinime ne de özgürlüğe ge-
rek duyar, —ya da ne değişmezliğe ne de hayata gerek du-
yar— yani bu bağlamda diyebiliriz ki, bir yandan eğer
Tanrı değişmezlik mükemmelliğine sahipse, ki öyledir,
çünkü Mutlaktır; diğer yandan da "değişkenlik" mükem-
melliğine sahiptir, çünkü Sonsuzdur, fakat bu değişkenlik
mümkün (*contingent*) bir değişiklik olmadığı gibi değiş-
meyle belirlenen ve âdeta çelişkili olan bir değişiklik de
değildir. Hareketin bir nitelik olduğu açıdan —ve sadece
bu açıdan— bakılacak olursa, hareketin ilâhî düzende bir
prototipi, bir ilk örneği ve bir kaynağı olmaması mümkün

8. Vedanta terimlerinde, bir saf "*Mâyâ*", yani Varlık ya da *Işvara* ile bir
"gayr-i saf" *Mâyâ*, yani ruhlar ya da genel olarak zuhur etmiş varlık-
lar arasında bir fark olduğu görülür.

değildir. Bu demektir ki, Varlık'tan (Être) Varlık-üstü Varlık'a (Sur-Être) kadar, yani *Vahidiyyetten Ahadiyyete* kadar, bütün hareketlerin ve bütün çevrimlerin bir modeli ve bir nedeni olabilecek bir "nefes" olduğunu kavramak mümkündür.⁹

Kozmogonik sudurlarla ilgisi olan kavramları burada sunarken —ya da hatırlatırken—, modern dünyanın felsefi ve bilimsel bütün yanlışlarının temelde söz konusu öğretinin inkârından kaynaklandığı fikrinden hareket ettik. Bir başka ifadeyle, dünyanın ve insanın bizzat temellerindeki yorumları kötü ve yanlış yorumlayan ve geçerli olmaları için her türlü şansı ortadan kaldıran şey, Hakikatin bu duyular üstü (*suprasensibles*) dereceleri hakkındaki ya da "Beş İlâhî Mertebe" (*Hazerât-ı hamse*) hakkındaki bu monoton ve inatçı bilgisizliktir. Burada hissî tecrübe konusunda basit bir mantıkçıdan daha fazla bir şey olan herhangi bir kimseye gerekli olan bir gözlem vardır.

Örneğin evrimcilik, modern düşüncenin bu en tipik çocuğu bir nevî onların yerine kullanılan bir şeydir, şöyle ki: "Düz yüzeyde" eksik olan boyutlar için bir denkleştirmedi bu, çünkü "ateşten" ve "nurdan"^{9a} meydana gelen perdeler ya da mertebeler arasından geçerek zâhirden bâtına doğru İlâhî Merkez'e kadar giden duyular üstü boyutlar (evrimcilerce) kavranılmıyor, ayrıca kavranılmak da istenmiyor; kozmogonik problemin çözümü sadece duyular plânında aranıyor ve hakiki sebeplerin yerine hayalî ve maddî dünyanın imkânlarına, en azından görünüşte, uygun sebepler yerleştiriliyor. Görünmeyen âlemler hiyerarşisinin yerine

9. Burada Hristiyanlık'taki ontoloji üstü olan ve en derin anlamında anlaşılan Teslis'le ya da "Üçlü Hayat"la bir ilgi vardır.

9a. Hararet ve ısk (nur), karşılıklı olarak ruhî ve melekî mertebeleri simgeler.

ve yaratıcı sudurun yerine —ki bu düşünce, yoktan yaratma (*creatio ex nihilo*) teolojik düşüncesine kesinlikle karşıt değildir, fakat aksine o düşüncenin anlamını açıklamaktadır— evrimciliği ve türlerin biçim değiştirmesi fikrini ve bu arada beşerî kalkınma, ilerleme fikrini koyuyorlar. Materyalistlerin nedensellik (*causalité*) gereksinimine verebilecekleri tek mümkün cevap budur. Bunu yaparken, insanın gerçekten ne olduğunu unutuyorlar. Aynı şekilde, tamamen fizikî bir bilimin, geniş ve yaygın olduğu ölçüde, ister şiddetli tahrip yoluyla olsun ister yozlaşma yoluyla olsun, ki ikisi de sonuçta aynı kapıya çıkar, ancak bir felâkete sürükleyebileceği gerçeğini de unutuyorlar.¹⁰

Tıpkı bir sıvının içinde yüzen kristaller gibi içine dalmış vaziyette bulunduğumuz ruhî âlemin inkârı, —fakat görünüşler, bu âlemin cisimler içinde ya da nesnelerin maddî kabukları arkasında bulunduğu bizi inandırmaktadır,— evet bu inkâr, diyorduk, psişik gerçeklerin maddî nedenlere indirgenmesi gibi ve dolayısıyla zihinsel alana ait olan her şeyin yanlış değerlendirilmesi gibi bir sonucu doğurmaktadır. Bu ise, bütün ruhaniyetin ölümüdür. Büyüye ait olan geniş alan hakkında hiçbir şey bilmedikleri bir yana, üstelik bir de üstü astla açıklıyorlar ve böylece insanî olan şeyleri mükemmel bir şekilde gayr-i insanîleştiriyorlar.

10. Modern fizik bilginlerini “bilgeler” diye adlandırmak çok sakıncalı kötü bir ifadedir; onların zekâları —yetenekleri dışında, ki eğer varsa— tamamen vasat bir zekâdır; ayrıca, onlar fizikî âlemi aşan, dolayısıyla bilgeliği oluşturan herşeyden habersizdirler. Hiçbir dönemde düşünsel yönden karanlık olan çağımızdaki kadar “zekâ”dan ve “yetenek”ten bu denli söz edilmemiştir. Ayrıca bu kelimelerin anlamı üzerinde anlaşmak hiçbir zaman bu kadar zor olmamıştır. Kesin olan şudur ki, insanlar hiçbir dönemde günümüzdeki kadar kurnaz ve ustalıklı olmamıştır. Bu bağlamda, bol bol verecek kadar insanların akıllı, zekâsı var, ama hakikat, o, tamamen başka bir şeydir.

Fakat üst plânları tamamen inkâr ederek ruhî bir plânın varlığı varolduğu kabul edildiği zaman bile, gayr-i insanîleştirme (*la déshumanisation*) daha az değildir, çünkü tabiat üstü sebepler, yani suret üstü (*supra formelle*) zuhurdan kaynaklanan ve bu nedenle de tabîî ve “ufkî” illiyet/nedensellik (*causalité*) sınırları içine sığmayan tabiat üstü sebepler reddedilmektedir. İşte, ruhbilimcilik (*psychologisme*) denen şey, yani her şeyi sadece psikolojik nedenlere, dolayısıyla tamamen bireysel ve din dışı (*profane*) nedenlere indirgeme önyargısı buradan kaynaklanmaktadır. O zaman her şey olağan (*contingent*) bir hazırlanmanın ürünü olur: Vahiy şiir olur; dinler birer icat olurlar; bilgiler ise, birer “düşünür” ve “araştırmacı”, yani basit bir mantıkçı olurlar; farz edelim ki hâlâ öyle olsunlar; yanılmazlık ve ilham mevcut değildir; yanlış, “kültür”e niceliksel ve “ilginç” bir katkı olmaktadır ve bu şekilde devam edip gitmektedir. Bu, her tür zihinsel fenomeni maddî sebeplere indirgeme değilse bile, en azından tabiat üstü ya da hatta basit olarak duyular üstü her tür sebebin ve aynı zamanda prensip hakikatinin inkârıdır. Bu görüş tarzına göre, insan sadece bedeninden ibaret değildir kuşkusuz, fakat insanî hayvan düzeyine indirgenmektedir; bu ise, insanın artık hiçbir şey olmadığı anlamına gelir, çünkü bizzat kendi kendisiyle sınırlı olan insan artık gerçek anlamda insanî değildir.

Psikanalize inananlar için, psikanaliz evrimcilikle aynı telâfi edici fonksiyona sahiptir: Çünkü onlar da ne gerçek nedenleri anlayabilirler ne de anlamak isterler, o konuda sahte, gerçek dışı nedenler icat ederler; ya da başka bir ifadeyle, çünkü onlar nedenselliği “derinlemesine” anlayıp kavrayamıyorlar, onu “yüzeyde” tasarlıyorlar; bir eylemi, o eylemden önce gelen düşünceyle açıklamak yerine, sanki nedeni kanda ve kemiklerde arıyorlar; eğer en yük-

sek nedenlerin yerine en adî varsayımları yerleştirmeye çalışmasalardı, bu da bir şey sayılmazdı.

Hakikatin beş mertebesini inkâr etmek, sadece büyüyü değil, fakat aynı zamanda ve özellikle mucizeyi de anlamayı önlüyor. Demek ki ister büyüyü ister mucizeyi inkâr eden bir kimseyi Kilisenin aforoz ettiğini ilân etmesi boşuna değildir. Bu çift inkâra karşı getirilmesi gereken ilk delil şudur: Mademki latîf ya da ruhî bir mertebe mevcuttur, öyleyse maddî ya da hissî fenomenler plânında, —az ya da çok istisnâ bazı şartlar yerine getirildikten sonra— baskın yapmamazlık edemez; ve mademki suret üstü (*supra formelle*) âlem, özler ve bozulmazlık âlemi de mevcuttur, ve hatta surî âlemden de önce mevcuttur, öyleyse suretler ve madde âleminde “şakulî olarak” —ve “tabiat” kanunu denilen kanunlara aykırı olarak— devreye girmemezlik etmez. Her türlü kuşkuyu gidermek için, her şeyden önce “tabiat” kelimesinin anlamı üzerinde anlaşmak gerekir; “tabiat”ı aşan şey, kesinlikle irrasyonel ya da saçma bir şey değildir, fakat nedenselliği, madde âleminin ve duyular âleminin ölçülerini ve kanunlarını aşan bir şeydir. Eğer “tabiî” olan şey “mantıkî” ya da “mümkün” olan her şeyle örtüşseydi, o zaman Tanrı’nın da “tabiî” olduğunu, ya da mucizenin de “tabiî” olduğunu söylemek gerekirdi. Fakat o zaman bu bir dil suistimali olurdu. Bu ise, ufkî yündeki bir nedensellik şakulî yündeki bir diğer nedensellik arasındaki farkı sözlü olarak farketme imkânını ortadan kaldırır. Ne olursa olsun, bilim adamları “tabiat üstü” şeylerden bahsedildiğini işittikleri zaman, nedenlerden yoksun ya da daha açıkçası gerçek ve mümkün nedenlerden yoksun fenomenlere inanıldığını sonuç itibarıyla düşünmektedirler.¹¹

11. “Eleştirinin özü tabiat üstünü inkârdır” diyordu Renan. Bu, bilginin özü, öz olan her şeyden habersiz olmaktır, fikrini kabul etmek demektir.

Gerçek açısından bakıldığında, modern bilimin hakikatini bu mertebelerini bilmediği sonucu görülür; ister büyü söz konusu olsun ister maneviyat/ruhaniyet (*spiritualité*) söz konusu olsun, ya da herhangi bir inanç ya da halkın herhangi bir uygulaması söz konusu olsun, sadece onlar tarafından açıklanan şeyler karşısında sonuç itibariyle hakikat onlara göre bir hiçtir ve etkisiz bir şeydir. Özellikle, onlara göre hakikat, insanî fenomenleri, ya da tarihî ya da tarih öncesi bir geçmiş içinde yer alan ve prensip olarak mahiyetleri ya da anahtarları tam olarak bilinemeyen daha başka olayları izah edemez. Bu nedenle, modern bilimin “sonsuz derecede küçük” ve “sonsuz derecede büyük” olan şeylere doğru baş döndürücü bir hızla koşmasıyla, sonunda dinî ve metafizikî öğretilerin hakikatlerine ereceğine inanmaktan daha boş ve umutsuzca —ve Aristo astronomisinden daha safça— bir yanılsama olamaz.

“Suret” ve “öz” kavramlarıyla neyin anlaşılması gerektiğini burada açıkça belirtmek gerekir: Suret donmuş bir özdür, yani aralarındaki ilgi aşağı yukarı buzla su arasındaki ilgidir. Dolayısıyla surî âlem —maddî ve ruhî mertebeler— ruhanî/manevî cevherleri “dondurma” ve onları bireyleştirme ve böylece onları birbirlerinden tamamen ayırma özelliğine sahiptir. Bu, Varoluşun yüksek kürelerinde artık ego diye bir şey yoktur demek değildir, fakat mutlu varlıkların bu egosu suret üstüdür (*supra formelle*) ya da özle ilgilidir; bunu şu anlamda söylüyoruz: Bu ego ruhanî/manevî cevherler konusunda bir dışlama sınırı ya da bir donukluk ekranı teşkil etmez. Bu nedenle o mutlu varlık farklı suretlere bürünebilir; bununla birlikte yine de Tanrı’nın ve melek âlemlerinin saydam bir aynası olmaya devam eder. Dünyevî suret ise —ister “kesif” ister “latif” olsun— asıl öz cevherlerinde emilmiş olarak bulunur.

“Ölümsüz kişi”, orada çözülmüş olmak şöyle dursun, aksine sınırlandırıcı bir şart ya da durumdan kurtulmuş halde bulunur. Bununla birlikte zuhur özelliğiyle de sınırlanmış olarak kalır. Öz karşısında suret ne ise, İlke karşısında da zuhur odur, bu öze ilgili olsun ya da olmasın. Semavî öte dünyada, “kişi”nin varlığı, yani hayatı sürüp gider; bu bakımdan o kişi kendi ferdî ve dünyevî suretine her zaman yeniden bürünebilir. “Emilip ortadan kaybolma” (*Résorption*), “hiçleşme” (*annihilation*) değildir, fakat bir “suret değiştirme”dir (*transfiguration*). Aynı şey melekler için de *a priori* doğrudur: Onlar dünyevî bireylige asla sahip olmamışlardır, fakat bununla birlikte bir surete ve bir egoya da gerektiğinde pekâlâ bürünebilirler. Kutsal Kitaplar bunun birçok örneğini bize sunmaktadır. Tek kelimeyle, semavî varlıkların surî (*formelle*) şartı aşmış olmaları gerçeği bir yoksunluk anlamı taşımaz, tam aksine bir durum arz eder, çünkü “fazla”sını yapabilen “azı” haydi haydi yapabilir.

Ayrıca, değerlendirilmesi gereken bir de oranlar sorunu vardır. Maddî mertebe bizim etrafımızda yayılmakta ve uzayın uçurumlarında kaybolup gitmektedir. Bununla birlikte bu uzay, galaksileri ve metagalaksileri ile birlikte, ya da milyarlarca ışık yıllarıyla birlikte, uzayı çevreleyen ve onu içeren —kuşkusuz mekânsal olarak değil— ruhî mertebeye mukayese edildiğinde ancak bir toz zerresi kadardır. Ruhî mertebeye gelince, o da suret üstü (*supra formelle*) ya da semavî zuhurun yanında sadece ufacık bir parçadır. Semavî zuhur ise, İlke’nin karşısında bir hiçtir.

Yukarıdan aşağıya doğru inen bu “matematiksel gerileme” eğer deyim yerindeyse, —fakat bu sadece bir ifade tarzıdır— aynı iniş istikâmetinde bir “ilerleme” ile denkleştirilmiş bir halde bulunur, şöyle ki: Bölgeler İlke’den uzaklaştıkları ölçüde daralırlar, fakat aynı zamanda çoğalırlar da. Sonsuz Varlığın mukayeseli olarak taban tabana

karşıt noktası niceliktir. En dıştaki bölge, yani maddî ya da kesif merteye, tanıdığımız, bildiğimiz duyular âlemin-den ibaret değildir sadece, çünkü evrensel Zuhurun dış sınırını ancak mümkün (*contingent*) ve yaklaşık olabilir; mutlak hiçbir şeye sahip değildir. Bizim duyular âlemimizle mukayese edilebilen milyarlarca kristalleşme ya da mad-dîleşme durumları vardır ki bunlar ruhî ya da latif mertebeyle “kaplanmış”lardır, fakat onların bu duyular âlemiyle hiçbir ilgisi yoktur ve bizim duyu yeteneklerimizin algılama alanına da kesinlikle girmezler. Aynı şekilde suret üstü (*supra formelle*) ya da melekî (*angélique*) kozmos açısından bakıldığında, latif ya da “ateş” mahiyetli pek çok âlem olduğu görülür. Ayrıca, İlke açısından bakıldığında, Cennetler demek olan bu nurdan yapılmış âlemlerin, tıpkı bir güneş ışığıyla kendinden geçmiş bir fiskiyenin dam-laları gibi, hayal edilemez bir bolluk içinde yayıldığı görülür. Dışa doğru olan bu matematiksel ilerleme kanunu, ilâhî plânda (*in divinis*) Varlık’ın (*Être, Vahidiyyet*) görünümle-ri, yani Sıfat isimleri (*esmâ sıfatiyye*) tarafından ve ayrıca zuhur imkânlarının zenginliğiyle önceden belirlenmiş bir halde bulunur. Zuhur imkânları *Natura naturans*’ın ya da *Materia Prima*’nın (İlk madde) ana kalıbı içinde “akarak” baş döndürücü bir yaratılış ve yaratıklar çokluğu içinde kristalleşirler. Varoluş üstü (*surontologique*) Varlık, yani Kendi (*Le Soi/The Self/Hüve/O*) Mutlak Bir’dir, fakat onun “iç yansıması” ilk farklılaşmayı içerir. Bu farklılaşma, kendi kendine zuhur ederek, gittikçe artan bir farklılaşmış yansıma serisine imkân verir, fakat Bölünmez Son-suz Varlığın bütünlüğüne asla erişemez.

Bütün bunlar hakkında tecrübî ve pragmatik bilim hiçbir şey bilmez; insan zekâsının ortak ve binlerce yıllık çok eski sezgisi bu bilim için hiçbir şey ifade etmez. Ayrıca bilim adamları da şu gerçeği kabul etmeğe hiç de hazır de-

ğillerdir. Esasta uyuşmalarına rağmen, —yani esasta insan için bir tek aşkın ve mutlak Hakikat olmasına rağmen ve bu dünyadaki tutum ve davranışlarına tamamen uygun bir öte dünya olmasına rağmen— eğer mitler ve dogmalar bu kadar farklı ise, bunun nedeni şudur: Çünkü duyular üstü âlem hayal edilemez ve tasvir edilemez bir niteliktedir ve sonsuz derecede değişen, ayrıca farklı ruhî ve mane-vî ihtiyaçlara uyarlanan görüş tarzlarına imkân verir. Hakikat bir tektir, fakat Rahmet çok farklıdır.

Bilimci felsefe, sadece bu beş ilâhî varoluş mertebesini değil, aynı zamanda onların ritimlerini ya da onların “hayat”larını da bilmiyor. Bilimci felsefe yine sadece hakikatin derecelerini ve bizim duyular âleminin içine hapsedilmiş olduğumuz gerçeğini değil, fakat aynı zamanda evrensel çözülme ve donma (*solve et coagula*) gerçeğini de bilmiyor. Bu demektir ki, bu bilimci felsefe, ne görünmeyen ve şimşek gibi parlayan bir Hakikatin dışında dünyamızın fişkırışı hakkında ne de bizzat bu Hakikatin anlaşılmaz ve kavranılmaz ışığı içinde dünyamızın sönüp ortadan kalkması hakkında, hiçbir şey bilmiyor demektir. Bütün Gerçek, Bütün Hakikat Görünmeyen’dedir. Eğer bilgiden ve etkiden söz edilmek isteniyorsa, her şeyden önce hissedilmesi ve anlaşılması gereken budur. Fakat bu öyle kolay kolay anlaşılmayacak ve insanlık âlemi kendi rotasını amansız bir şekilde izleyecektir.

Allah Aşkıının Aynı Zamanda Dünyevî Varlıkların Aşkıyla Çakışması

“Allah aşkı” kavramı bir insanî varlığa doğru yönelti-
len bir duygu imajını çağrıştırmaktadır. Bu imaj bir yan-
dan, Tanrı’nın gayr-i surî (*informelle*) ve aşkın (*transcen-
dant*) özelliğine ve diğer yandan Tanrı’yı müşahade etmey-
le ilgili (*contemplatif*) olan aşkın manevî ve hemen hemen
tabiat üstü özelliğine karşıtmış gibi gözükmemektedir. Fakat
aslında burada gerçekten hiçbir karşıtlık yoktur; ilk ola-
rak, çünkü Tanrı, insanın karşısında, —aradaki uygunlu-
ğa göre ve bu görünümle sınırlı kalmaksızın— gerçekten
insanî bir görünüm deruhte etmektedir. İkinci olarak, çün-
kü maneviyat (*spiritualité*), mademki insanî bir görünümü
de üstlenmektedir, öyleyse zorunlu olarak ruhun
(*l’âme / the soul*) duygusal gücünü de kendi içinde kapsar,
ona tahsis ettiği yer ya da işlev ne olursa olsun. Fakat bir
yandan hem yasa koyucu hem de rahmet edici olan Tan-
rı’nın insanîleştirilmesini, öte yandan da insanî duyarlığın
manevî bir şekle konulmasını bir kenara koyduğumuz za-
man, “Allah aşkı”nın kendi içinde obje konusunda sınır-
landırıcı, süje konusunda da duygusal hiçbir şeye sahip ol-
madığını göreceğiz, çünkü o, esas tabiatında, İncil’deki
“Göklerin hükümranlığı sizin içinizdedir” sözüne tama-

men uygun olarak bizim “iç boyut”u seçmemizden başka bir şey değildir.

O halde temel olarak burada “zâhir” ile “bâtın” arasında ya da bu âlemle Tanrı arasında bir alternatif ya da bir seçme söz konusudur¹, şöyle ki: “Zâhir boyutu”, çok değişik nesnelerin eşyanın, dağılmanın ve süreksizliğin olduğu alandır, fakat aynı zamanda aralarındaki karşılıklı bağıntı gereği, sınırlılık, bencil baskı ve “kalb katılaşması” alanıdır. “Bâtın boyut”a gelince, tam aksine bu boyut, birlik, sentez ve daimîlik boyutudur, fakat aynı zamanda, aralarındaki karşılıklı bağıntı gereği, sınırsızlık manevî olarak genişleyip ferahlama ve “kalbin erimesi” alanıdır. Böylece, Allah aşkı “yön değiştirme” aşamasında, bir vurgu ya da eğilimin temel değişmesi olarak ya da başlangıçtaki ilk ve tabiî hareketin tersine çevirilişi olarak gözüktür. Ancak bu hareket, bizim ilkel tabiatımızın bozulması nedeniyle tersine dönmüş yanlış bir harekettir. Üstelik bu yön değiştirme durmadan yenilenir, hatta Allah aşkı bizim ikinci tabiatımız olduğu zaman bile böyledir, çünkü egonun gücü (*égoité*) daima orada hazırdır; ve bizim “Bâtın” alanına doğru yapacağımız hareket zâhir âlemden belli bir ölçüde ayrılmanın tadını her zaman korur, en azından *a priori* zâhir olan fenomenlerle temas halinde olmaktan kurtulmayı gerekli kılar. Ne olursa olsun, “Allah’ı seven” insan, —ister monoteist, tektanrıci olsun ister Budist olsun— “Bâtın” alanında yaşayan ve “Bâtın alanına doğru yönelen” kimse-dir, yani içine dalmış olduğu ve müşahade halinde olduğu kendi bâtın âleminde hareketsizce duran kimsedir. Bununla birlikte, eğer deyim yerindeyse, onun “varlığı” kendi Sonsuz Merkezine doğru hareket ederek durmadan ilerler. Burada manevî hareketsizlik zâhir âlemdeki fenomen-

1. Ya da *Nirvâna*, zira burada söz konusu olan, şahsiyet görünümü değil, fakat mutlaklık, sonsuzluk ve kurtarma görünümüdür.

lerin, eşyanın belirsiz hareketine karşıttır, oysaki manevî harekeṭ tam tersine Tanrı sevgisini yitirmiş ruhun (*l'âme / the soul*) tabiî durgunluğuna, ve “kalbin katılaşması”na karşıttır; kalbin katılaşması hastalığını ancak “Allah’ın lütfu” ve “Allah aşkı” iyileştirebilir, yani kalbin ilâcı, nefsi, egoyu yulmuşatan, onu başka bir duruma sokan ve ona üstün gelen her şeydir.

Allah aşkı, insanın ne ise o şekliyle dış boyuttan yüz çevirip bu dış boyutu, yani zâhir âlemi doğrudan meydana getiren nesnelere nisbetle kendini bağımsız kılmasını içermekle kalmaz, fakat aynı zamanda bu dış boyutun içinde —fakat bu kez Bâtın boyutun bir aynası olarak— insanın kimi şeyleri sevmesini ve kimi şeyleri sevmemesini, ama Bâtın boyutunu meydana getiren şeyleri kesinlikle sevmesini içerir. Bir başka ifadeyle, Allah aşkı kendisinin sembolleri ya da vasıtaları olan şeyler üzerine dolaylı olarak yansımak zorundadır. Bu bakımdan, bu semboller âdeta Bâtın boyutunu Zâhir boyutunda devam ettirirler. Bu devam ettirme işi son derece makul bir iştir, çünkü eğer tam olarak söyleyecek olursak, hiçbir şey kesinlikle Tanrı’nın dışında yer alamaz ve bu zâhir boyut esasında sadece bir görünüşten başka bir şey değildir. Böylece müşahede halinde bulunan insan ilke olarak tabiatı, —yani tabiatın neredeyse Cennet gibi el değmemiş güzelliğini ve sessizliğini— şehirlerin o gürültülü kalabalıklarına ve insanların o telaşlı gidiş gelişlerine tercih etme durumunda kalacaktır. Eğer bize, müşahede halindeki o insan aynı zamanda insanları ve ayrıca insanların yaptığı eserleri ve işleri de sevmek zorundadır, diye itiraz edilecek olursa, buna şöyle cevap vereceğiz: Gerçekten o insan, tabiata ve sessizliğe duyduğu sevgiye paralel olarak, aynı zamanda bir yandan manevî insanlarla birlikte olmayı, öte yandan da insan

eliyle yapılmış olan mabedleri de sever. İnsanların yaptığı eserler arasında, mabed kutsaldır, şöyle ki: Sanki bakir tabiat, kutsallık olarak içermiş olduğu her şeyle birlikte, bizzat insanî sanatın çerçevesinde tezahür etmekte ve insanî sanatı ilâhî plâna taşımaktadır. Bakir tabiat ve kutsal sanat böylece alfa ve omega gibidir, tıpkı Yeryüzü Cenneti ve Gökyüzü Kudüsü gibi birbirini tamamlayıcı bir tarzda birbirine karşıt olurlar. Her ikisi de kendi tarzlarında Zâhir boyut içinde Bâtın boyutu açığa vurur ve onların işaretlerini anlayan insanın ruhunda Bâtın boyuta doğru bir inişin gerçekleşmesine katkıda bulunur.

Bakir tabiatın ve kutsal sanatın sembolizminin ve güzelliğinin bize sunduğu şeyler, ilâhiyatçıların söylediği gibi, “duygusal tecelliler”e indirgenmekten oldukça uzaktır. Gerçekten, böyle bir ahlâkî kavram, eşyanın tabiatına uygun olmaktan çok uzaktır ve oldukça yüzeyseldir, yani fenomenlerin metafiziksel saydamlığını açıklamaktan uzaktır ve sadece duygusal sübjektifliği değerlendirir.² Semavî özellikli dünyevî şekillerde az ya da çok tutkuyla ilgili tatminlerden çok daha fazla şeyler vardır, şöyle ki: Onlarda ilâhî arketiplerden bazı şeyler vardır ki bunları o şekiller hakikat açısından olduğu kadar güzellik açısından da açığa vururlar. “Bâtını zâhirleştirme niteliklerinde, onlar “Zâhirin bâtınlaştırılması”nı desteklerler ve böylece Vahyin ve *Avâtâra*’nın şu fonksiyonunu dile getirirler: “Yukarı çıkartmak” için “inmek”, birleştirmek için dağılmak, Tanırlaştırmak için insanîleşmek.

2. Sadece bu kavramın şaşılacak derecede yetersizliği bile, Rönesans sanatı ve Barok sanatı kadar donuk bir sanatın, yani her tür saydamlıktan ve her tür simyadan yoksun bir sanatın kabulünü açıklayabilir, çağdaş sapmalardan söz etmeye bile gerek yoktur ki bunların özellikle cehennemî biçimciliği “duygusal teselliler” çerçevesine hiç de girmez.

“Allah’ı seven”, Gökyüzünün aynası olan bu bakir tabiatı sevmemezlik edemez, fakat onu zorunlu olarak tekelci bir tarzda sevmez, çünkü Allah’ı seven, insan eliyle yapılmış olan mabedleri de prensip olarak sever; ayrıca, o hem tabiatın sessizliğini sever hem de mabedleri sever, fakat tekelci bir tarzda değil, çünkü o aynı şekilde evliyayı³, Allah’ın dostlarını, yani eğilimleri bâtın âlem üzerinde toplanan, yönelimleri bâtın âleme çevrilen ve zaten ilâhî olan bir Bâtın’da sıkı bir şekilde duran insanları da sever.

Normal ve ayrıca kurallara uygun koşullarda, meşru hallerde karı kocanın birbirini sevmesi “bâkir tabiat”, “mabed” ve “manevî beraberlik” unsurlarını bir bireşim haline getirir, çünkü insanın bizzat kendisi bu üç unsuru bir bireşim haline getirir.⁴ Her ne kadar cinsellik “dışa vurum” ya da “dış görünüş” itibariyle reddedilebilirse de, ne ise o şekliyle insanın ve ne ise o şekliyle birleşmenin bâtın niteliği gereğince, cinsellik aynı şekilde “Allah aşkı”yla bütünleşebilir. İslâm bu ikinci bakış açısı üzerinde ısrarla durur. Hıristiyanlık ise, birinci bakış açısı üzerinde durur.

Bâkir tabiat Allah’ın sanatıdır. Ayrıca kutsal sanat aynı İlâhî Kaynak’tan fışkırmaktadır. Sessizlik, sükûnet Bâtın âleminin kapısıdır; manevî/ruhanî beraberlik ise, ortaklaşa bir sükûnettir ve karşılıklı etkilerle bir bâtınlaşmadır. Bu durum şunu kanıtlar: Manevî tutumlar hiçbir zaman gerçekten insanı yoksun bırakıcı sınırlandırmalar

-
3. Hintlilerin *satsanga* dedikleri şey budur, bu kelime “yükseliş nedeniyle ortaklık” ya da “varlık” (*sat*) ile birlik anlamı içerir.
 4. İslâm’da “evlenmek dinin yarısıdır” sözünü kabul etme imkânı sağlayan şey budur. Eğer Hıristiyanlık’ta evlilik bir takdis ayinine imkân veriyorsa, bu sadece, dünyevî bir şey olan, çocuk dünyaya getirme amacıyla olmayıp aynı zamanda, biraz daha ezoterik bir tarzda kendini sevme amacıladır; bu ise, semavî bir özden gelir ve ilke olarak “Tanrı-Aşk” (*Dieu-Amour*) kavramının da belirttiği gibi, bâtınlaştırıcı bir erdeme sahiptir.

olmadığı gibi tarafgirlikler de değildir. Manevî tutumlar daima bunların karşısı gibi gözüken bir plânda gerçekleşirler; bu ise, sonuçta her köyün ya da her şehrin normal olarak bir mabedin gelişmiş hali olduğu ve öyle kalması gerektiği anlamına gelir. Ayrıca, her insanî topluluğun da normal olarak bir manevî derneği olduğu ve dolayısıyla bâtınlaştırıcı eğilimi naklederek “kollektif sükûnet”i gerçekleştirmesi gerektiği anlamına gelir.⁵

Bundan başka, falan zâhirî fenomenlere özgü bâtınlık niteliği ile her şeyi bâtınlaştırıcı bakış tarzı arasındaki farkı ayırdetmek yerinde olur, şöyle ki: Birinci görüş açısı objektiftir, nesneyle ilgilidir; ikinci görüş açısı ise, sübjektiftir, özneyle ilgilidir. Fakat hiçbirisi diğèrinin geçerliliğini ortadan kaldırmaz. Gerçekten de bütün her şeyin her açıdan aynı değèrde olduğunu iddia etmekten daha yanlış bir şey olamaz, çünkü öteden beri sadece “ruh” (*l'esprit*) vardır, ki bu nesnelerin niteliklerinin yeterli sebepten ve etkiden yoksun olduklarını savunmak demeye gelir. Gerçekten, ilk önce mümkün olduğu ölçüde, Allah aşkına uygun olan şeyleri seçip onlarda karar kılmak gerekir. Sonra da kader tarafından bizim için zorunlu kılınan her şey bağlamında bu aşkı gerçekleştirmek gerekir; bu, ikinci harekettir. Zorunlu seçmeler düzeyinde, insan her zaman bütünleşmeyi ya da sentezi, yani aşkın (*transcendant*) belirsizliğini gerçekleştirebilir. Bu düzey olmadığı takdirde, kayıtsızlık, ilgisizlik, karşıtlıktır, budalalıktır ya da riyakârlıktır, hatta gurur, kibirdir. Ve böyle sahte bir kimseye, tabîî olarak sevgi ve nefret duyan sıradan bir insanın tutumunu tercih etmek gerekir.

5. İslâm'ın, her insanı dinle mükellef kılarken, her evi bir mescid haline getirirken, ve tamamen din dışı (*profane*) olan bir unsura katiyen yer vermeyecek bir şekilde toplumsal hayatın tümünü dinin içine yayarken, gerçekleştirmek istediği şey budur.

“İnsan sevgisi” sorunu, hiç kuşkusuz, “Allah sevgisi” sorunu içinde yer alır, yani şu anlamda söylüyoruz: İnsan sevgisi esas olarak Allah sevgisinin dışı vurmuş bir görünümüdür, şöyle ki: İnsanlar arasındaki iyilikseverlik “zâhir boyut içinde” “bâtın boyut” a ait herhangi bir şeyi dile getirir. Bu iyilikseverliğin asıl önemi “Bâtındaki Tanrı” kavramıyla “bu âlemdeki Tanrı” kavramı arasındaki bir bütünlükten; ya da zâhir ile bâtın arasında bir dengenin olması zorunluluğundan ileri gelmektedir. Bir başka ifadeyle şöyle: Bencillik duygusuyla bâtın boyutun içine giremez. Öyleyse, Tanrı’yla karşılaşmak için insanın kendisini aşması demek, kendini —ve belli bir tarzda Tanrı’yı başkalarında görmek demektir. Bunu tersinden söyleyecek olursak, hakikate bağlı olarak, insanın kendisini başkalarında görmeye çalışması demek, müşahede yoluyla bâtınlaşmaya güçlü bir şekilde katkıda bulunmak demektir. Başka insanların yokluğunda —örneğin inzivaya çekilmiş münzevî bir insanın durumunda— müşahedeye dalan kimsenin egosu, gerçekte ne ise o şekliyle ego olur ve bu bakımdan, o kimsenin bütün kişiliğini kuşatır. O kimsenin kurtulması demek, bütün insanların bilkuvve kurtulması demektir ki buradan bir nevî örneksemeli (*analogique*) bir büyü, tıpkı bir gülün çevreye gül kokusu yayışı gibi, görünmeyen lütuflarını yayar.

Yukarıda söylediklerimiz, sonuç itibariyle, şu verileri kapsamaktadır: Nisbî olarak bâtın olan bir zâhirlik vardır; ve bu, imajlardan ve arzulardan meydana gelmiş olan egodur; dolayısıyla bu, “ben”in içine konulmuş olan bu âlemdir. Aynı şekilde, zâhirî bir bâtınlık da vardır. Bu ise, bu âlemde Bâtın’ı yansıtan her şeydir. Ego ne ise o şekliyle, sübjektif bir çekirdek olarak ya da ferdi “kalbi” olarak eğer kararır ve dolayısıyla bu âlemin içine tam manasıyla dalarsa, o zaman “batınî zahirlik” olur; fakat eğer İlâhî

Merkez'e doğru yönelirse —ki O Merkezin çekim gücüne maruz kalır— ve köklerini O Merkez'in içine daldırırsa, o zaman “zâhirî bâtınlık” olur.

Allah aşkı esas olarak imanın bir sonucudur, şöyle ki: İmanın iç bütünlüğü olmadan, aşk gerçek olamaz. Mümkün olan pek çok yoğunlaşma türleri vardır, —örneğin gurur, kibir de bir yoğunlaşmadır,— fakat hakikat olan bu objektif ve entellektüel unsur olmadan manevî olarak bâtınlaşma olamaz.

Bâtınlaşma metafiziksel seçim gücünün, ayrıca mutlaklık ve sonsuzluk fikrinin bir sonucudur; ayrıca, sadece bu fikre sahip olmak, bu fikir dışında yoğunlaşmaktan ve kaygısız bir mü'minin saf ve basit dikkatsizliğinden bin defa daha kötü olan bir tuzağın içine düşmekten elbette daha iyidir. İnsanın kendi içine kapanmasını hakikat ortadan kaldırır; içine kapanıklık bencillik öğeleri taşıyabilir. Hakikat manevî simya içine bir ölüm tadı sokarak egoyu nötrleştirir; tıpkı şu söze uygun olarak yapar bunu: “Kim hayatını korumak isterse, onu kaybeder; sakınan göze çöp girer.” Allah aşkı (*Amor Dei*) aynı zamanda Allah uğruna ölmektir (*mors Deo*); *l'amour* (aşk) ile *la mort* (ölüm) kelimeleri arasındaki benzerlik hiçbir yerde Tanrı'nın karşısında olduğundan daha fazla gerçek değildir.

“Kadınlar, güzel koku ve namaz” meşhur bir hadise göre, dünyamızdan Hz. Peygamber'e “sevdirilen” bu üç şeydir^{5a}. Burada bir analogi vasıtasıyla gerçekleşen “manevî bir büyü” örneğiyle karşı karşıyayız. Bâkir tabiatı, mabedi

5a. “Bana dünyanızdan kadınlar ve güzel kokular sevdirilmiştir; gözümün aydınlığı ise, namazdadır.” Bu hadisin geniş yorumu için bakınız: İbn Arabî, *Füsûsü'l-hikem*, 27. Fas. (Çev. notu).

ve manevî birlikteliği kendisinde bir bireşim haline getiren kadın, erkek için dünyada en sevimli varlıktır. Kadın bir bakıma kuru zâhirlik içinde şefkatli bâtnlığın bir yansımasıdır. Ele alınan bu bakış açısı içinde kadın, kutsal ya da neredeyse ilâhî bir işlevi üstlenir.⁶ “Güzel kokular” gayr-i surî (*informels*) nitelikleri temsil ederler, tam olarak tıpkı müziğin yaptığı gibi, yani doğal olarak diyebiliriz ki güzel kokular, sükûnetin müziğidir, şöyle ki: Bâtnlığın surî (*formelle*) yansıması yanında bir de bunun tamamlayıcısı olan gayr-i surî (*informelle*) yansıması vardır.

Bu hadiste zikredilen üçüncü ögeye, yani “namaza” gelince, namazın işlevi tam anlamıyla insanı zâhirden bâtına götürmektir. Namaz zâhir âlemin değerlerini hem Tanrı’ya adar hem de onların niteliğini değiştirir. Böylece, görülüyor ki, Hz. Muhammed’in bu hadisinde zikredilen bu üç öge, genel olarak Doğu sembolizmini, özel olarak da İslâmî bakış açısını bilmeyenlerin zannettikleri gibi keyfî ve dünyevî olmak şöyle dursun, tam aksine tamamen homojen olan ve kuşkusuz ahlâk ya da zühd⁷ alternatifi üzerine değil de fenomenlerin metafiziksel saydamlığı üzerine kurulmuş olan bir öğretiyi bize sunmaktadır.⁸ Bu üçlünün üç ögesinin mahiyetini sırasıyla “güzellik”, “aşk”, ve “kutsallık” kavramları aracılığıyla belirtebiliriz, şöyle ki: Güzellik ve aşk zâhir âlem içinde Bâtn’ı yansıtan kavramlardır. Kutsallık ise, zâhir plânlarla bâtn plânlar arasında —her iki yönde— köprü vazifesi görür.

6. İşte bu yüzden, Arapça’da ve öteki dillerde, örneğin *Bereket*, *Hakikat*, *Leylâ* gibi tecellîlerin dışı isim olmaları hiç de tesadüfî değildir.
7. İlke şudur: Tanrı’ya erişmek için dünyayı reddetmek gerekir, çünkü dünya değişik tarzlarda insanı Tanrı’dan uzaklaştırır.
8. İlke şudur: Hem tabîî hem de olumlu bir özellik taşıyan her şey, ilke olarak, yoksa fiilî olarak değil, maneviyatla (*spiritualité*) bağdaşabilir; tabîî ve olumlu hiçbir şey mahiyeti itibariyle insanı Tanrı’dan uzaklaştırmaz; bizim tutumumuz, davranışımız o şeye bu kötülüğü empoze ettiği ölçüde yapar bunu.

Bu değ erlendirmeler —ya da hatta “Allah aşk ı”nın en basit kavramı— bizi konuyla ilgili bir soruna, yani bizim aşk kapasitemizle ilgili olan  l h  Şahıs (*La Personne divine*) sorununa sevk etmektedir. Burada Kutsal Kitaplar tarafından Tanrı’ya atfedilen eril (*masculin*) özelliğinin ne anlam ifade ettiğinin insan kendi kendine sorabilir. Ayrıca nasıl olur da insan —erkek— doğal olarak kadın üzerinde odaklaşan aşkını, dişiliğ  dışlar gibi gözüken Îlâhî bir Şahıs üzerine transfer edebilir, diye de sorulabilir. Bunun cevabı şudur: Tektanrı ı (*monoth  ist*) S m  dinlerinde Tanrı’nın eril özelliğı taşımasının nedeni,  l h  Güzelliğinin dişil (*f   nine*) güzellikleri dışlayabilmesi değ l, fakat yalnızca Tanrı’nın bir Bütün olması, parça olmamasıdır; erkek insan açıkça onun suretidir, kadına göre erkeğinin  nceliğ  (*primaut  *) burad n gelmektedir, —bu öncelik ister nisbî olsun ister başka açılardan gayr-i mevcut olsun fark etmez. Gerçekten burada şu hususu iyi anlamak çok önemlidir: Tanrı’nın bütün oluşu gibi bir b t nl ğ e erkek sahip değildir, ayrıca kadın mutlak bir tarzda daha çok parça değildir, çünkü kadın ve erkek cinsinin her biri benzer şekilde insan olduklarından, biri diğ erinin tabiatına benzer.

Bu cinslerden her biri bir kutbu teşkil ederse, o zaman Tanrı ne eril ne de dişil olabilir, yani dil ile anlatım Tanrı’yı, karşılıklı olarak birbirini tamamlayan bu kutuplardan birine indirgerse, haksızlık etmiş olur, yanlış anlatmış olur; fakat bunun aksi olarak, eğ  her cins bir g zelliğ  temsil ederse, Tanrı her iki  zelliğ e sahip olmamazlık edemez; bununla birlikte etken (*active*) güzellik edilgen (*passive*) g zelliğ e üstün gelir. Kabul edilsin ya da edilmesin, Hz. Meryem (*La Sainte Vierge*), Hristiyanlık’ta, en azından pratik olarak ve teolojik b t n önlemlere rağ men, Ul hiyyetin dişi görünümünü üstlenir. Bu gözlem bir ihtar içermez, tam aksine bunun olumlu bir anlamı vardır. Hin-

duizimde olduğu gibi İslâm'da da Tanrı'ya nazaran insanın (erkeğin) dışıl bir yönü olduğu söylenir; fakat öte yandan, İlâhî İsimler öğretisi, Tanrı'nın (*Divinité*) tasarlanabilen bütün niteliklere sahip olduğu anlamını taşır. Ayrıca, özellikle dışıl insanî niteliklerin menşei zorunlu olarak o ilk ana örneklerdedir (*archétypes*). "*Güzel olan her şey Allah'ın güzelliğinden ileri gelir*" diye buyuruluyor bir hadiste. Müslümanlar güzellik ve aşk arasındaki bağ üzerinde çokça ve ısrarla dururlar; ve bu iki unsuru birbirinden ayırma durumuna asla düşmezler, çünkü bu iki unsur onlara göre aynı ve tek hakikatin iki yüzüdür. Kim güzellikten söz ederse, aşkdan söz eder; ya da tersinden söylersek kim aşktan söz ederse, güzellikten söz eder. Yukarıda zikrettiğimiz hadis, Allah aşkının aynı zamanda dünyevî varlıkların aşkıyla çakışması öğretisini şu hadis-i şerifle birlikte kapsar: "*Allah güzeldir ve Allah güzelliği sever.*" Hissedilebilen şeylerin metafiziksel saydamlık öğretisi de bu noktada toplanır.

Bütün bu değerlendirmelerin anlamı, müşahedeye ve murakabeye dalan kişinin duyuların desteğine ihtiyaç duymuş olması değil, —velilerin bile bile yaptıkları pek çok zahidlik örnekleri bunun tam aksini kanıtlamaktadır,— fakat duyular âleminin, müşahedeye dalan belli kimselere manevî gerçekleştirimin yan desteklerini sunmasıdır; bu ise, eşyanın tabiatından kaynaklanan tabîî bir sonuçtur, çünkü bu âlem ilâhî nitelikleri zâhirde gösteremezlik edemez; bu ilâhî nitelikleri zâhirde göstererek, onları birkaç anlama çekilebilir bir duruma getirir; ve bundan sonuç olarak şu çıkar: Aynı faktörler insanı hem yükseltebilirler hem de alçaltabilirler, o insanın tabiatına göre ve hissî tecrübenin objektif ve sübjektif koşullarına göre, bu değişir.

Bununla birlikte, zühd ya da feragat ve (insanlardan)

ayrılma olmadan maneviyat olmaz. Ayrıca hissedilebilen şeyler tarafından belli bir müspet katkıyı kabul etmeden de maneviyat olamaz. Burada söz konusu olan fark, daima kısmî kalan ve hiçbir zaman bütünü kapsamayan bir vurgulama sorunudur; fakat bu vurgu, falan insanî sektörde, haricî bir tutumla dahilî bir tutum ve davranış arasındaki farkı her durumda belirtmeye yeterlidir.

Dünyevî fenomenler şeklinde zuhur eden evrensel niteliklerin birçok anlama gelebileceğine yukarıda değinmiştik: Belli bir seçeneğin olumlu terimine başvurarak, şöyle bir sonuca varabiliriz: Bu dünya ortamında, bizim Allah'a duyduğumuz aşkımızın ya da "bâtın boyut"u sevişimizin aynı zamanda dünyevî varlıklara duyduğumuz aşkla çakışması, örtüşmesi aynı zamanda Allah'ın bize duyduğu sevginin bir karşılığıdır, ya da içimizde en derinlerde olan bu Krallıktan gelen bir umut mesajıdır.

Kul ve Tevhid

İmam Ebu'l-Hasan eş-Şazelî şöyle der: "Allah'la birleşme arzusundan daha fazla hiçbir şey, insanı Allah'tan uzaklaştıramaz." İslâm'da ezoterizmin büyük öncülerinden biri olan bir kimse tarafından böyle bir cümlelin söylenmesi belki ilk bakışta insana şaşırtıcı gelebilir. Fakat burada saf İdrakin (*Pur Intellect*) değil de "ego"nun söz konusu olduğu anlaşılınca herşey netliğe kavuşuyor. Gerçekten de ne ise o şekliyle "kul" (*abdün*) hiçbir zaman kul olma özelliğini durduramaz, dolayısıyla asla "Rab" (*Rabbün*) olamaz. "Kul-Rab" kutupluğu bizzat tabiatı itibariyle ortadan kaldırılamaz: Kulun ya da yaratılmış varlığın tabiatı bir anlamda Rab görünümündeki İlâhî müdahalenin yeterli sebebidir. Kul, "Rab olamaz"¹; kul, Rab haline dönüşemez; fakat kulda "kul-Rab" ya da "özne-nesne" eksenini

1. Bununla birlikte, şurda burda bu tür ifade şekillerine rastlıyorsak da bunlar eksiltili ifade şekilleridir ve harfî harfine ele alınmaları istenmez. Aziz Irénée ve daha başkaları "Tanrı olmak"tan söz ederlerken, bununla Zat'ı kasdetmektedirler, yani düşünsel olarak kutupluktan dışarı çıktıklarını söylemek istemektedirler. Kuşkusuz bununla ve belki de herşeyden önce, dolaylı ve bilkuvve bir tevhidi de kasdetmektedirler, fakat bu zaten Vedanta öğretisine göre, Tevhid'e bir nevi kalmadır.

aşabilen ve “Kendi”yi (*le Soi/the Self*) gerçekleştirebilen bir şey vardır; ancak bu iş Rabbin lütfu dışında olamaz. İşte bu “Kendi”, “kul-Rab” ekseninden ve daha başka her tür kutupluktan bağımsız olarak bulunan Tanrı’dır: Rab bir bakıma kulun aklının ve iradesinin objesi olurken, bunun tam tersine Kendi’nin (*le Soi/the Self*) tamamlayıcı bir karşıtı yoktur; O saf Süjedir, Öznedir, yani O kendisinin hem biricik ve sonsuz hem de durmadan çeşitlenen belli bir nisbîlik plânında sayılamaz Objesidir, Nesnesidir. Hem bu Özneyi (*Süje*) hem de bu Nesneyi (*Obje*) kırıp parçalayan ve çeşitlendiren *Mâyâ* Kendi’ye karşıt değildir ve onun sadece bir suduru ya da aldatıcı biçimde bir uzantısıdır. Ve bu biçim Kendi’nin bizzat tabiatından ileri gelmektedir, ki onun bu tabiatı —bir sonsuzluk olarak— “gerçek dışı bir gerçeklik”in (*réalité irréelle*) ya da bunun tersi, “var olan bir yokluk”un (*néant existant*) mümkünlüğünü içerir. Kendi, yokluğun içine kadar yayılır ve ona eğer, en azından geçici olarak, paradoksal bir tarzda şöyle ifade edilebilirse, Varlık, Şuur ve Hayat ya da Ahiret Mutluluğundan meydana gelen kendi Gerçekliğini verir.²

O halde, Tevhid yolu sadece ne ise o şekliyle kulun ne ise o şekliyle Rable birleşmesi ya da insanın sonunda Tanrı’yla özdeşleşmesi anlamına gelir. Ve yine, insanın ferdî zâhirliliğinin ötesinde, daha önceden insanda potansiyel olarak bulunan ya da hatta bilkuvve ilâhî, yani saf İdrak (*pur Intellect*) olan bu şey, “özne-nesne” (*suje-obje*) tamamlayıcılığından uzak durur ve kendi şahsını aşan (*transper-*

2. Bu Vedanta’nın *Sat*, *Şit* ve *Ananda* üçlüsüdür. Burada “Varlık” (*Être*) ile sadece ontolojik İlke’yi değil, —ki bu İlke *İşvara*’dır ve *Sat* değildir,— fakat aynı zamanda “Tanımak” (*Şit*) kutbuna tümleyici olarak karşıt olan varlık öncesi Hakikati de kastediyoruz. Sufiler *Şit* için *İlim* ya da *Şühûd* terimlerini kullanırlar. *Şühûd* terimi Vedanta’nın *Sâkşin* terimiyle eşdeğerdedir; *Sat* için *Vücûd* terimini ve *Ananda* için ise *Hayat* terimini ya da *İrade* terimini kullanırlar.

sonel) öz varlığında öylece kalır: Söz konusu bu tamamlayıcılık içine asla girmeyen bu öz varlık aslında Kendi'den (*le Soi*) başkası değildir. Bu Kendi, insan zekâsının bir objesidir ve dolayısıyla “süje-obe” kutupluğu içine tam olarak girer, diye bir itiraz yapılacak olursa, buna şöyle cevap vermek gerekir: Kavram olarak öyledir; ve bu kavramın varoluşu da zaten Kendi'den “başka bir şey olmayan” insan ruhunda herhangi bir şeyin var olduğunu kesinlikle kanıtlamaktadır. İşte, anlaşılması güç bu esrarengiz iç bağıntı gereğince ancak bu Kendi'yi objektif olarak kavrayabiliyoruz. Eğer bizdeki yaratılmamış ve yaratılamaz (*increated et increabile*) bu şey olmasaydı³, kendi varlığımızın merkezinde, “kul-Rab” kutupluğundan çıkmamız bizim için asla mümkün olamazdı.

Tıpkı *bkaktas* öğretisi gibi, monoteist teoloji (tanrıbilim) gerçekten bir kutupluğa sıkı sıkıya bağlıdır, dolayısıyla onu aşamaz. İşte bu nedenledir ki monoteist teolojiye göre İdrak (*Intellect*) daima kulun bir görünümünü haline indirgenecektir. Onun genel dili ve aynı zamanda “kollektif” dili, ne Doğuda ne de Batıda asla hikemî (*sapientiel*) ezoterizmin dili olamaz. Hristiyan ikliminde Kendi (*le Soi*) ancak “ilâhî hikmet” (*théo-sophie*) çerçevesinde kavranabilmektedir, yani bu hikmet (*sophia*) ögesi kutuplar alanından çıkışı ve onları aşışı belirtmektedir. Müslümanlar ise, onlar Akl'ın (*Intellect*) kendi özünde “yaratılmamış” olduğunu söylemeyeceklerdir, fakat İlâhî Akl'ın (İlâhî İlmin) insanî aklı zaptettiğini ya da onun yerine geçtiğini söyleyeceklerdir ki metafiziksel olarak ikisi de aynı kapıya çıkar. Ayrıca müslümanlar bunu şu kutsî hadise göre ifade edeceklerdir: “*Kim Benim bir velime düşmanlık ederse, Ben ona mutlaka savaş açar-*

3. *Et hoc est Intellectus* (Ve bu İdraktır) (Ekadus) —“Ve Tanrı Rab insanı yerin toprağından yaptı; ve onun burnuna Hayat nefesini üfledi...” (Tevrat, Tekvin, II, 7)

rum. Kulum, üzerine farz kıldığım şeylerden daha iyi bir yola Bana yaklaşamaz. Kulum nafilelerle de Bana yaklaşmaya devam eder, nihayet Ben onu severim; Ben onu sevince de onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli ve yürüyen ayağı olurum.”⁴ (Buharî, Rikak, 38).

Yukarıda söylenenlerden belli bir sonuç çıkarılacak olursa, Rab'den (*Seigneur*) “ve” Kendi'den (*le Soi*) söz etmek tamamen yanlış olabilir, çünkü Tanrı Bir'dir. Eğer biz Kendi'den söz edersek, o zaman ne kul ne de Rab vardır, sadece Kendi vardır. Rab ve kul, —ya da belli bir bakış açısından bizim bu şekilde adlandırdığımız şeyler— Kendi'nin mümkün kipleridir. Eğer biz Rab'den söz edersek, o zaman özellikle ve Rab'den farklı bir Kendi yoktur. Kendi, âlemlerinin Rabbinin zatıdır. Ne ise o şekliyle kul Rabbin sıfatlarıyla ilgilendirilir, zatıyla değil.

Bundan şöyle bir sonuç çıkmaktadır: İnsan Rable konuşabilir, fakat onu anlayamaz; ayrıca insan Zat'ı ya da Kendi'yi anlayabilir, fakat O'nunla konuşamaz. Kendi'ye nazaran, ne bir karşıt ne bir muhatap söz konusudur, çünkü Kendi ya da Zat, bunu bir kez daha üstüne basa basa tekrar edelim, “Yaratıcı-yaratılmış” (*Hâlik-mahlûk*) ya da “İlke-zuhur” ekseninin tamamen dışındadır, gerçi bu bağlamda Yaratıcı'da gizli olarak gözükür; fakat o zaman yaratılmışlar ya da kullar olarak bizi ilgilendirmez ve biz bu kutupluk plânında, onu anlama imkânı dışında, ona erişer-

4. Sufi Ebu'l-Hasan el-Hırkânî “İnsan ebedî âlemde Tanrı'yı ilâhî gözlerle görecektir” diyor. Ve yine “Benim ne cismim var ne dilim ne kalbim var; sadece Tanrım var; ve Tanrı bendedir” diyor. Ve yine, Ebu Yezid el-Bistâmî'nin şu sözünü de burada zikrederim: “Ben ve Sen, bunlar ikilik âlâmetidir; ikilik ise, bir vehim, bir yanılsamadır, çünkü sadece Birlik Hakikattir, Haktır; nefis (*égo*) gidince, o zaman Tanrı bende kendi aynasıdır.”

meyiz; bu imkân ise, bizim aklımızın (*intelligence*) evrensel mahiyeti nedeniyle ve Kendi'nin evrenselliği gereğince bağışlanmış bir imkândır. Başka bir ifadeyle, eğer biz söz konusu bu kutupluğun dışında Kendi'ye ulaşabilirsek, bu, sadece Rabbin izniyle ve O'nun yardımıyla gerçekleşir. Rabbe ya da "Rab-kul" ilgisine karşı insan Kendi'yi gerçekleştiremez. Ya da şöyle: Her ne kadar tevhidi gerçekleştirmenin konusu (*objet*) Rab değil de varlık üstü (*surontologique*) Zat ise de, tevhidi gerçekleştirme Rabbin lütfu olmadan mümkün olamaz. Ayrıca, her ne kadar tevhidin gerçek konusu (*sujet*) kul değil de, insan üstü İdrak (*Intellect suprapersonnel*) ise de, kulun katılımı olmadan tevhid gerçekleştirilemez.⁵

Bir "âraz" olan ego, "Cevher" olan Kendi'nin içinde yok olur, ya da mutlak olarak "bizzat kendisi" olur. Tarikat, aklı kendi saf Cevheri içine tekrar çekmektir; bu saf Cevher, Bir olan saf Varlık, Saf Şuur ve saf Ahiret Mutluluğudur.

Kendi'yi gerçekleştirmenin konusu, kesin olarak söyleyecek olursak, bizzat Kendi'dir, yani kulun zatı bir nevî "ilâhî teneffüs"e bağlı olarak kozmik bir dönüşle Rabbin Zatına "kavuşur" İşte, "Sufi yaratılmamıştır" sözü bu anlamda söylenmiştir. Ayrıca, tevhid süreci "O'nun vasıtasıyla O'ndan O'na bir mesajdır" sözü de bu anlamda söylenmiştir.⁶ Zat'ın ya da Kendi'nin gerçekleştirilmesi kuldan başlayarak olmaktan ziyade kulun kendi içinde olur. Bu gerçekleşme kulun kendi içinde Tanrı'dan Tanrı'ya olur. Ve bu

5. Bayezid şöyle der: "Allah'ı tanımaya araştırma yoluyla ulaşamaz, fakat ancak O'nu arayanlar O'nu bulacaklardır."

6. Zünnûn el-Mısırî şöyle diyor: "Gerçek bilgi, Hakkı Hakla bilmektir, tıpkı güneşin yine güneşle bilinmesi gibi." — "Gerçek ârif, kendi kendine var değildir, fakat Allah'la ve Allah için vardır." — "Marifetin sonu, insanın Menşe olduğu (*origine*) bir noktaya ulaşmasıdır." Bayezid de şöyle diyor: "Kim Hakkı Hakla tanırsa, ölümsüz olur."

mümkündür, çünkü Kendi'ye bağlı olan bakış açısından bizzat insan Kendi'nin bir zuhurudur ve ayırıcı eksen üzerinde yerleşmiş bir nevî karşıtı değildir, çünkü Kendi'nin bir karşıtı yoktur; ve *Mâyâ* Kendi'nin bir zuhurudur ya da bir "iniş"idir. Ebû Bekir es-Saïdlanî şöyle der: "Tanrı'dan insanlara giden yollar vardır, fakat insandan Tanrı'ya kadar giden hiçbir yol yoktur." Bu şunu ifade etmektedir: Kul sadece Rabbe ulaşmamakla kalmaz, fakat aynı zamanda Tevhid yolu ne ise o şekliyle kulun yapacağı bir iş değildir.⁷ Buna karşılık, Ebû Bekir eş-Şiblî "Tanrı'nın (Zat'ın) gerçekleştirilmesi kurtuluşun başlangıcıdır, sonu değildir" derken, bir yandan kul tarafından hissedildiği şekliyle Lütfun akınını, öte yandan da sonsuz olan Zat'ı ima etmektedir. Zat sonsuzdur ve dolayısıyla insanın ilk başlangıçtaki ve parça halindeki tecrübesiyle ortak bir ölçüsü yoktur.⁸

Yukarıda, Kendi (*le Soi*) açısından bir İlke ile bir zuhur arasında bir karşılaştırma olmadığını söyledik. Aslında sadece Kendi vardı. Bu ise, kendisinin Nesnesi (*Objet*) olan saf ve mutlak Öznedir (*Sujet*); fakat bu durumda, algılamamazlık edemediğimiz bu âlem ne olacak? diye sorulacaktır. Yukarıda biz bu soruya bir ölçüde cevap verdik, fakat bu çok önemli nokta üzerinde biraz daha durmak belki faydalı olacaktır, şöyle ki: Âlem *Mâyâ* olarak *Atmâ*'dır, yani Kendi'dir; âlem, her şeyden önce, *Atmâ*'dan farklı olarak *Mâyâ*'dır. Kuşkusuz böyle olmasaydı, o zaman *Atmâ* ve *Mâyâ* diye ayrı ayrı kelimelerle farklı anlatım olmazdı; fa-

7. Cüneyd şöyle diyor: "Sufî, sıfatları olmayan biridir ve Allah'ı bulur."

8. Bayezid şöyle diyor: "Ârif, Allah'tan bir lütuf olarak yine bizzat Allah'ı alır." — "Her kim Allah'a dahil olursa, her şeyin hakikatine erer ve bizzat hakikatin kendisi olur, Hakkın kendisi olur. Ve o zaman Allah'ın dışında her şeyi ve sanki kendisiymiş gibi bizzat kendinde görmesi hiç de şaşırtıcı değildir." — Aynı şekilde Şankarâşarya şöyle der: "Akıllı mükemmel olan Yogi, her şeyi sanki kendisinde yerleşmiş olarak müşahade eder; böylece marifet gözüyle her şeyin *Atma* olduğunu fark eder."

kat *Mâyâ* olarak, âlem zımnen —ve tabîî zorunlu olarak— *Atmâ*'dır. Bu tıpkı buzun su oluşu, ya da sudan “başka bir şey olmayışı” gibi bir şeydir. Doğrudan ya da mutlak anlamda Kendi'nin içinde, *Mâyâ*'nın yukarıda ima ettiğimiz —dolaylı olarak *Mâyâ* ondan ileri gelmektedir— sonsuzluk boyutundan başka bir izi yoktur, fakat *Mâyâ* derecesinde, bu boyut Kendi'den “başka bir şey değildir.”⁹ O boyut kul değildir, çünkü kutupluklar artık aşılmıştır. *Mâyâ* yokluk¹⁰ yönünde Kendi'nin yansımasıdır, ya da kendinin yansımalarının bütünüdür. Sayısız nisbî öznelere, “Şuur” (*Şit*) görünümünde Kendi'dirler. Ayrıca, sayısız nisbî nesneler de yine Kendi'dir, fakat bu kez “Varlık” (*Sat*) görünümündedir. Onların karşılıklı ilgileri ya da eğer deyim yerindeyse, onların “müşterek hayatları” “Ahiret Mutluluğu”nu (*Béatitute*) (*Ananda*) teşkil eder, fakat kuşkusuz zuhur etmiş biçimde. İşte, bütün bunlar, âlem içinde, yayılma, oyun ya da harekettir.

“Kul-Rab” bakış açısına göre, dedik yukarıda, Zat (*Es-sence*) ontolojik ilke içinde zımnen “vardır”, —İlke'nin zuhur etmiş sonsuzluğu da zaten buradan ileri gelmektedir¹¹— fakat Zat sırların sırrıdır ve hiçbir şekilde bizi ilgilendirmez. Tabiat üstü varlığın ilminin içerdiği ve kapsadığı muhtelif görüş açılarını daha iyi belirlemek için, bu kopukluk ya da ayrılık bakış açısını belki ortak merkezli içiçe daireler, ya da eğer tercih edilirse poligonlar¹², sistemiyle temsil edebiliriz. Bu daireler merkezden ayrılmış, fakat yine merkezin sayısız imajlarıdır. Kendi (*le Soi*) görüş açısına göre, her şe-

9. İşte bu anlamda, *Mahâyâna*'da *samsâra*'nın *Nirvana* olduğu söylenmektedir.

10. Yokluk var olamaz, fakat yokluğa “doğru bir yön” vardır; bu tespit metafizikte temel teşkil eder.

11. Nitekim, “Zâtî Tanrı” da Zâtın şahılaşmasından başka bir şey değildir.

12. Bu durumda, sadece âlemlerin ve mikrokozmosların varlığını değil, fakat aynı zamanda boyutlarını ya da onları meydana getiren yapıları da hesaba katmak gerekir.

yin Zat “olduğunu” ve, eğer yine de bu mertebede bir ayrım yaparsak, —ki bizim varoluşumuz böyle bir ayrımı zorunlu kılmaktadır,— o zaman bu ayrım ne ise o şekliyle Zat ile “ben” ya da “âlem” olarak zuhur eden Zat arasındadır.¹³ İşte, haç, yıldız, helezon gibi şekillerle temsil edilen süreklilik, evrensel tecanüs (*homogénéité*) ya da içkinlik (*immanence*) bakış açısı budur. Bütün bu şekillerde çevre merkeze bağlı olarak bulunur, ya da daha ziyade her şekil merkezin sadece bir uzaması ya da genişlemesidir. Her şekil, eğer deyim yerindeyse, merkezin kendisidir, oysaki kopuk ya da ayrılmış ögeli şekillerde merkez neredeyse hiçbir yerde değildir, çünkü onlarda merkezin bir uzantısı yoktur.

Pekiyi şimdi, bizim manevî erekliliğimizle (*finalité, gayyet*) ilgili olarak bu verilerin pratik sonucu nedir? Bunların pratik değeri şudur: Eğer biz bütün kâinatı “Yaratıcı-yaratılmış” (*Hâlık-mahlûk*) eksenine göre, ayrılık ilgisi açısından değerlendirirsek, eğer bu ikiliği koruyan ya da elde tutan bir “lütuf” tevhidi değilse, o zaman tevhid mümkün olmaz; fakat biz Kâinatı Zat’ın ya da Hakikatin birliği açısından, dolayısıyla Kendi’nin homojenliği ve bölünmezliği açısından değerlendirirsek, o zaman tevhid mümkündür, çünkü tevhid “daha önceden zaten mevcuttur ve ayrılık sadece aldatıcı bir “ayrılma”dır (*fissure*); işte, sır olan bu “ayrılma”dır, yoksa tevhid değil.¹⁴ Fakat bu, olumsuz ve geçici bir sırdır; bu bir bilmedir, fakat sadece kendi görüş açısından ve kendi öznelliğinin sınırları içinde bir bilmedir. Bu bilmece ancak entellektüel olarak ve tabii ki ontolojik olarak çözülür.¹⁵

13. Panteizm, “Rab-kul” kutupluğu içine *Atmâ-Mâyâ* mahiyetini sokma yanlışlığıdır, ya da bu kutupluğu bizzat gerçek olduğu bir plânda bile inkâr etmektir.

14. Vedanta’yı benimseyenler için, *Mâyâ* daha esrarengiz —ya da daha az açık— bir anlamda *Atmâ*’dır.

15. Entellektüel çözüm çelişkili ya da yoksun bırakıcı bir imkân kavramıdır; bu imkân zorunlu olarak Küllî-İmkân’ın içine dahildir. ➤

Cennet mükemmeli bir ahiret mutluluğu sunduğuna göre, insan nasıl ve niçin başka bir şeyi ve daha fazla bir şeyi, yani yaratılmış varlığı (*le créé, mahlûk*) aşan ve bireysel ârazı evrensel Cevher içinde yeniden bütünleştiren bir gerçekleştirimi arzu eder? Bazı psikolojik durumlarda tam isabet eden bu itiraza şöyle cevap vereceğiz: Burada şunu bunu seçmek ve şunu bunu hor görmek söz konusu değildir, fakat manevî tabiatımızı Allah'ın istediği gibi izlememiz söz konusudur. Ya da başka bir ifadeyle, bizi ilgilendirdiği kadarıyla ilâhî lütfu izlemek söz konusudur. Doğuştan metafizikçi (*le pneumatikos*) kendi aklının kavrayışının kapsadığı sonuçları kabul etmemezlik edemez, yani bu şu demektir: İnsan kendi "tabiat üstü tabiat"ındaki zaman aşımına uğramayan şeyi ve tabii ki Allah'ın yardımıyla izler, fakat bir kul olarak ancak Rabbin kendisine bağışladığı şeyi alacaktır. Şu bir gerçektir ki, Sufiler yüce Tevhidin mutlak aşkınlığını altını çizerek belirtmek için, Cennet'i bir "zindan" olarak nitelemekte ve bu tür daha başka mecazları kullanmakta tereddüt etmediler¹⁶, fakat onlar aynı

Dolayısıyla bu kavramın yetersiz olduğunu ileri sürmek saçma olur, çünkü onu aşan şey, elbette "varlık" (*être*) düzenindedir, yoksa "düşünmek" düzeninde değildir.

16. Bayezid'e göre, "Gerçek ârifler Cennet'in süsleridir, fakat onlar için Cennet bir azap yeridir." Ya da şöyle: "Allah'ı bilen ve seven kimse için, Cennet değerini ve cazibesini kaybeder", bu ifade metafiziksel olarak eşsiz bir mantık ifadesidir, çünkü bir başka açıdan olduğu kadar mutluluk açısından da, yaratılmış olanla Yaratılmamış olan arasında ortak bir ölçü yoktur. Bayezid ve daha başkalarında rastladığımız aşırı ifadeler, her türlü tutarsızlıktan ve her türlü nifaktan kaçınmak için duyulan büyük kaygıyla açıklanmaktadır. Kısacası, bunlar Kelime-i Tevhid'in çizgisini izlemekten başka bir şey yapmazlar: *Lâ ilâhe illallah*, yani Allah'tan başka tanrı yoktur! "Cennet", Allah'a yakınlık (kurb) konusunda olumlu bir görünüme sahip olmasına rağmen, Tanrı değildir, dolayısıyla Cennet'de de Allah'tan uzaklık (*bu'd*) konusunda bir olumsuz unsur vardır. Nitekim Bayezid şu hususu açıkça belirterek bize kullandığı dilin anahtarını sunmaktadır: "Allah aşkı sana hem bu dünyayı hem de öte dünyayı unut- ➤

zamanda bu Tevhidi “Zat Cenneti”¹⁷ olarak adlandırmışlardır, bu ifade kutsal kitaplara özgü sembolizme uygun düşme avantajına sahiptir; “Cennet” ya da “Bahçe” kelimesi o zaman “tabiat üstü varlığın Ahiret Mutluluğu” ile eşanlamlı olur; ayrıca, bir yandan her ne kadar hakikatin hiçbir derecesini belirtmese de, öte yandan hiçbir sınırlamayarak da içermez.

Yukarıda zikredilen itiraza karşı, aynı şekilde şu değerlendirilmeyi de ileri sürebiliriz: Allah aşkına birtakım sınırlar çizmek imkânsızdır, dolayısıyla falan ruhun (*esprit*) Zat sezgisine sahip olduktan sonra, varoluşsal karanlığın içinde hissettiği Hakikate doğru niçin eğilim duyduğunu sormak makul olmamaktadır. Böyle bir soru anlamsızdır, sadece ârifin “tabîi olarak tabiat üstü” özlemlerine göre değil, fakat aynı zamanda etkileyici tasavvuf plânına göre de böyle bir sorunun anlamı yoktur. Bu etkileyici tasavvuf plânında insan ruhu (*l’âme/the soul*), kendi derecesinin üstünde kavrayabileceği her şeye büyük özlem duyar ve kendi derecesinin altında olan şeylere özlem duymaz. Hiç kuşkusuz ilme, irfana sınırlar koymak istemek saçma olur; Gözün retina tabakası sonsuz uzaklıktaki yıldızların ışıklarını yakalıyor, bunu da ne bir tutkuyla ne de bir iddiayla yapıyor; hiçbir şeyin onu bundan engellemeye ne hakkı vardır ne de buna gücü yeter.

turan aşktır.” Aynı şekilde İbrahim Ethém de aynı anlamda hem bu dünyadan hem de öte dünyadan vazgeçmeyi tavsiye etmektedir. Aynı düşünce çerçevesinde, Ebû Bekir el-Vâsitî şöyle diyor: “Cenneti arayan bir sofî, dindar bir kimse, Allah işini yerine getirdiğini düşünür, oysaki o sadece kendi işini yerine getirmektedir.” Ve yine aynı şekilde Ebu’l-Hasan el-Hırkânî bize “Allah’ın lütfunu aramamızı buyurmaktadır, zira Allah’ın Lütful Cennet’in nimetlerini olduğu gibi Cehennem’in korkularını da aşar.”

17. Ya da “Zât Cenneti” (*Cennetü’z-Zât*).

Düşünce ve Uygarlık

1

Metafiziksel bilgi başka şeydir, onun zihinde gerçekleştirilmesi başka şeydir. Beynin içerebileceği bütün bilim Hakikat karşısında hiçbir şey değildir, isterse bu bilim, insanî bakış açısından ölçülemeyecek bir bollukta olsun. Metafiziksel bilgi kalbin içindeki ilâhî bir tohum gibidir; düşünceler ise, onun sadece çok küçük kırıntılarıdır. Beşerî karanlıklar içindeki ilâhî Nur'un derin izi, Sonsuzdan sonluya geçiş, Mutlak ile mümkün arasındaki temas... Taakkulun, vahyin, “*avâtâra*”nın bütün sırrı, işte budur.

Herhangi bir kanıt mutlak olduğu için değil, —çünkü kanıt mutlak olamaz,— fakat zihinde bir hakikati gerçekleştirdiği için inandırıcıdır.

Herhangi bir kanıt, ancak önceden varolan bir bilgiye bağlı olarak mümkündür. Bir kanıtı, herhangi bir iş üzerine kanıt olarak kullanmak istemek için, aşkın ilkesinden koparılmış bir düşüncenin bütün ustalığı gereklidir; sanki bu, zaman içinde ebediyetin menşeyini aramayı isteme gibi bir şeydir.

“Tanrı’nın bir delili”ni, zımmen varolan ve delilin sahibi için açık olan ilk başlangıcını biliyoruz diye kabul etmek haksızlıktır.

Mutlak’ı isbat etmek, içinde bulunulan çevrenin ve ortamın düşünsel koşullarına göre, hem en kolay şeydir hem de en zor şeydir.

Her kanıtla ilgili olarak, basit mantık determinizminin gözünden kaçan ve hem bir sezgi hem de Tanrı’nın bir lütfu olan bir öge vardır; öyle olunca, bu öge her şeydir. Entellektüel düzeyde, mantıksal kanıt sezginin tamamen geçici bir kristalleşmesidir sadece, ki bunun kipleri reelin karmaşıklığına göre sayılamayacak derecededir.

Kuşkusuz her hakikat ispatlanabilir; fakat her kanıt her kafaya girmez. Tanrı’nın klasik delillerini inkâr etmekten daha keyfî bir durum düşünülemez, çünkü o delillerden her biri belli bir nedensellik gereksinimine göre geçerlidir. Bu nedensellik gereksinimi, bilgi oranında değil, fakat bilgisizlik oranında artar. Bilge kişi için, her yıldız, her çiçek metafiziksel olarak Tanrı’ya kanıtlar.

Bugün “teolojik ilerleme” denilen şey, önceki bilginlerin söylemeyi gerekli bulmadığı şeyleri belirlemek ya da eşyayı falan akıl derecesinde sınırlamaktır. Yunan Rahiplerinin hatalı anlayışları olmasaydı, Skolastik felsefe doğmazdı. Temel kusurlarını daha iyi gizleyebilmek için, açık kapıları şiddetle zorlayan, herkesin bildiği apaçık gerçekleri kanıtlamaya çalışan, mezhep sapıklığında (*l’hérésie*) buna benzer bir şey vardır; fakat burada ne “en ufak bir hakikat” ne de diyalektik bir sınırlama artık söz konusu değildir, fakat sadece bir hata söz konusudur.

Herşeyi aklileştiren kafaların, “düşünce” saplantıları vardır. Onlar “eşyayı” değil, kavramları görürler. Onların vahyedilmiş ve geleneksel öğretilerden yoksun eleştirileri buradan kaynaklanmaktadır. Onlar ne bu öğretilerin sözünü ettiği gerçekleri ne de doğal olarak açıklanmamış şeyleri görürler. Onlar, kendi zihinsel alışkanlıklarını şaşırtan şeyleri birer hukukçu olarak eleştirirler; “nesneler”e ulaşamadıkları için, sözcükler üzerinde dururlar, kelimelerle uğraşırlar. Filozofların kendi sınırlarını dışa vurma konusundaki belirgin özellikleri, işte budur.

Metafiziksel öğretisi, evrensel hakikatin zihinde somutlaşmasıdır.

Felsefî bir sistem, insanın kendi kendine sorduğu bazı soruları çözme konusundaki aklî çabadır. Bir kavram, ancak böyle bir bilgisizliğe bağlı olarak bir “sorun” olur.

Hakikate ulaşmak için, insan kendinde —eğer mümkünse— akıl yeteneğini uyandırması gerekir, “görünmeyen” hakikatleri akılla “açıklamaya” çalışması değil. Öyleyse felsefelerin büyük çoğunluğu, gün gibi ortada olan hakikat konusunda bir tür körlükten yola çıkmaktadır. Onların hipotezleri, hesapları, sonuçları saf metafizikte az ya da çok bilinmeyen her şey, buradan kaynaklanmaktadır, çünkü metafiziğin diyalektiği her şeyden önce benzetme ve sembolizm üzerine kurulmuştur.

Felsefe, hikmetin normal olarak başvurduğu, akılla ilgili bir şeyin nedensellik gereksinimini hesaba katarak o şeyi sadece “ortaya koymak”la kalmaz, fakat aynı zamanda onu, neredeyse mutlak bir tarzda “açıklamak” ister, yani nisbetsiz, sunî ve “lâdinî” bir nedensellik gereksinimini

amaçlayarak ve hakikatin temel faktörleri için dıştan gelen açıklamaları nazar-ı itibara alarak “açıklamak” ister. Öznel olanı nesnelleştirir, böylece hakikati kendi çöküntüleri ve yıkıntıları içine sürükler.

Mazrufla zarf, içerikle içeren arasındaki oransızlıktan ve zarfın, içerenin nisbîliğinden ötürü, her insanî düşünce içinde, —belirgin derece ve nitelik farklarıyla— bundan biraz mevcuttur.

Düşüncelerle yaşamak demek, bazı kavramların yerine durmadan yeni ve başka kavramlar koymak demektir. İnce ve derin düşüncelere dalmada, kavramlar bu plânda daha iyi bir şeyle yerleri doldurulmaksızın kullanılırlar. Bir hakikatin zihinde bozulmasından daha sakıncalı bir şey yoktur. Âdeta gerçek fikirler, onları sadece düşünmekle yetinen kişilerden öçlerini almaktadır.

Varlığı salt düşünce içine gömülen, her şeyi zihninde gerçekleştirmek isteyen ve sadece bilkuvyê varolan bilgileri tüketmekle uğraşan insan, eğer önceden hata içinde bulunmuyorsa, sonunda hatanın içine kayar, tıpkı bir çemberin yukarıya doğru çıkan eğrisinin anlaşılmaz bir biçimde aşağıya doğru inen eğri biçimine dönüşmesi gibi. İnsanı yanıltabilen bazı çalkantılara rağmen felsefenin bütün dramı işte bu noktada düğümlenir.

İnsan düşüncesi bütün eğilimlere ve bütün düşüncelere açıktır. İnsan iğrenç şeyleri de hiçliği de düşünebilir.

Belli bir sonuca varmaksızın, ayrıca varmak istemeksizin, durmadan kavramlarla oynayan büyük zihinsel ustalığın nazarî (*spéculatif*) deha ile kesinlikle hiçbir ilgisi yoktur; nitekim bu dehanın formülleri, söz konusu zihinsel ustalığa “yalın” formüller olarak gözükecektir. İblis’in Tan-

rı'ya karşı oluşu gibi, zihinsel ustalık da entellektüel sezgiye karşıdır.

“Ruh nereye isterse oraya üfler” (*Spiritus ubi vult spirat*); bu, ruh her yere üflemek zorundadır, anlamına gelmez.

Modern insan anahtar koleksiyonu yapıyor, ama onlarla herhangi bir kapıyı açmasını bilmiyor. Şüpheli olduğu için, kavramlar arasında bocalayıp duruyor. Ne kavramların özündeki değeri ne de onların etkisini tasavvur edebiliyor. Sadece yüzeysel olarak, düşünceleri “tasnif” ediyor; hiçbir düşüncüyü derinliğine “tahkik” edemiyor. Kendine konforun, rahatlığın en paradoksal biçimi olan umutsuzluk lüksünü ikram ediyor. Deneyimler yaptığını zannediyor, oysaki, asıl gerekli olan deneyimlerden sadece kaçıyor, hatta o deneyimleri yapacak entellektüel bir gücü bile yoktur. Onun deneyimi, ateşin içinde yanarken ateşi söndürmek isteyen bir çocuğun deneyimidir ancak.

Müşahedeye dayanan düşünce bir “keşf”tir (*vision*); duygulara dayanan düşünce gibi “aksiyon” halinde değildir. Onun dış mantığı, iç keşfine bağlıdır, oysaki duygulara dayanan düşüncede mantıksal süreç kör gibidir: Doğrudan doğruya algılanan gerçekleri “tasvir” etmez, fakat önceden düşünülen fikirlere bağlı olarak zihinsel kanıtlar “inşa” eder. Bu fikirler doğru olabilir, fakat “anlaşılmış” olmaktan çok “kabul edilmiş” fikirlerdir.

“Düşünür” sözcüğü, bilgiye bireysel bir etkinlik atfetme anlamına gelir ki, bu çok anlamlıdır. “Müşahede eden insan”a gelince, o “düşünmeyebilir”: Müşahede eylemi ilkeyle ilgilidir; bu, onun etkinliği özündedir, fiillerinde değildir, anlamına gelir.

Düşünme, bilgi içinde ancak taakkulun (intellection) tesadüfî sebep rolünü oynayabilir. Taakkul ise, zihinsel işlem entellektüel bir sezgiyle koşullanıp onu saf bir sembol haline getirme niteliğine sahip olur olmaz, —sürekli ve ilerleyen bir tarzda değil de— ânî bir tarzda devreye girer. İki tahta parçasının oğuşturulmasıyla, —ya da güneş ışığını yakalayan bir mercek— elde edilen bir sıcaklık doruk noktasına, en son dereceye ulaşıncı, birdenbire alev ortaya çıkar. Tıpkı bunun gibi, zihinsel işlem tam bir destek sağlamaya elverişli olur olmaz, âniden bu destek üzerine taakkul gelip eklenir. İşte, böylece düşünce ile hakikat arasındaki bir tür mütekabiliyet sayesinde, insan aklı bizzat kendi Evrensel Özü içinde erir. Rasyonalizm ise, tam tersine, kendi alanında, tanıma sürecinin doruk noktasını araştıracaktır. Rasyonalizm, metafiziksel hakikati “çözmeye” çalışır, sanki orada çözülecek bir problem varmış gibi; ya da hakikati, zihinde yapılan ifade biçimleri düzeyinde arar. Ancak bu ifade biçimlerinin ötesinde elde edilebilen ve —en azından belli bir ölçüde— beşerî dilin kaynaklarından kaçıp kurtulan bir imkânı öncelikle inkâr eder. Âdeta ifade ettiği şeyin tamamen aynısı olan bir kelime arar. İşte, önce entellektüel sezgiyi ve dolayısıyla hakikati yansıtmaya özgü zihinsel şekilleri sağlamada, daha sonra da şöyle ya da böyle bir ifade biçimi aracılığıyla eksik de olsa bilkuvve ulaşılmış entellektüel boyutları algılama konusundaki güçsüzlük bu ilke çelişkisinden doğmaktadır, çünkü yanlış sorulan sorular, hakikati hatırlatmadıkları gibi, hakikatten de türemezler. Rasyonalizm, tıpkı geometrik bir noktayı mümkün olduğu kadar küçültmeye çalışarak onu çizmeye uğraşan ya da yaratılmış herhangi bir alanda, bir yandan bu alanın zorunlu eksikliğini, bir yandan da saf Mükemmelliğin aşkınlığını inkâr ederek mutlak bir mükemmelliğe ulaşmak isteyen bir insan gibi hareket etmektedir.

Öyleyse, öğretiyile ilgili herhangi bir ifade biçimi zihinsel mantık plânında Sonsuz Hakikati tükettiği için değil, —ki bu mümkün değildir,— fakat bu Hakikatin bir yansımasını, onu almaya aklen elverişli olan birine, iletebilecek zihinsel şekli gerçekleştirdiği için tamdır. İşte bu durum, geleneksel öğretilerin niçin görünüşte daima “yalın” olacaklarını açıklamaktadır, en azından hikmetin yeterli sebebinin onun formel tasdiki plânında bulunmadığını ve düşünce ile saf Hakikat arasında hiçbir ölçünün ve hiçbir sürekliliğin olmadığını bilmeyen insanlar açısından böyledir. Düşünce gelişimleri aslında sadece simgesel bir değer taşır; saf Hakikat ise, “varolan” ve bundan dolayı düşünen insanı da kapsayan her şeyle özdeşleşir.

2

Başka bir şey değil, sadece bir yöntem olmak isteyen, objektif aksiyomlar değil de sadece sübjektif vasıtalar öneren bir felsefe kendi içinde *a priori* çelişki halindedir, çünkü vasıtaları ancak aksiyomlar meşrulaştırabilir. Falan “araştırma” vasıtalarına inanmak mantıksal olarak falan dogmaya inanmaktan daha meşru değildir. Her iki durumda da her şey sezgiye bağlıdır. Onu harekete geçiren faktörler tartışılmaz. Öz itibariyle sahih olan her dinin delilleri, istenilen iklim içine girilirse, kesinlikle inandırıcıdır. Bu manevî iklimin dışında kalınırsa, her şey tartışılabilir, çünkü her kanıt dışarıdan saldırılabilir; çünkü mutlak bir şekil yoktur.

Bilgi felsefeleri pratik olarak dinin işlevini üstlenmişlerdir, oysaki onlar ne kendilerinin yeterli sebep sorununu ne de zorunluluk derecesi sorununu çözebilirler. Mutlak gerçekliğe sahip olmak niçin gerekli olsun? Eğer insan mutlak gerçekliği elde etme vasıtasını bilirse, —ya da bil-

diğini zannederse,— niçin o vasıtayı uygulamaya koysun? Bütün bu sorulara ancak geleneksel metafizik cevap verir.

Hiç kuşkusuz bugün de güncel felsefî sorunlar vardır; fakat atalarımızın nedensellik gereksinimlerini anlaşılmaz ve anlamsız kılacak derecede, çağımıza özgü nedensellik gereksinimleri yoktur. İnsan düşüncesi temelinde o kadar çabuk değişmez, dünyanın en iyi —ya da en kötü— iradesiyle de olsa. Biz kendi kanıtlarımızda sürekli değişen bir düşüncenin az ya da çok sunî postülatlarını hesaba katmaksızın, zorunlu olarak aklımızın birtakım değişmez değerlerine başvururuz.

Rasyonalizmle ekzistansiyalizm arasında, sanatsal natüralizmle “sürrealizm” arasında var olan ilgiye benzeyen —fakat aynıısı olmayan— bir ilgi vardır. Natüralist yanlışlar olmadan, sürrealizm anlaşılamaz; ayrıca natüralizme göre biraz farklı da olsa, sürrealizm gerçek sembolizmden o kadar uzaktır. Bununla birlikte, “sürrealist” bir eserin simgesel sanatla bir rastlantı sonucu birleşmesi ilke olarak mümkündür, tıpkı hayalî ve “tecrübî” felsefenin herhangi bir noktada, bir rastlantı sonucu ve tam bir bilinçsizlikle, geleneksel hikmetle birleşebilmesi gibi. Bu tür çakışmaların ve rastlaşmaların ne felsefede ne de sanatta hiçbir değeri yoktur, çünkü hiçbir felsefe veliliği doğuramaz.

Vahyedilmiş bir hikmetle hiçbir bağı olmayan insanlar nezdinde doğrudan taakkulun (*intellection directe*) bir istisna olarak ortaya çıkmaması için, metafiziksel ya da kozmolojik nedenler yoktur. Fakat bir istisna, her ne kadar kuralı teyit ederse de kuşkusuz onu yaratamaz. Örneğin, Alman “fenomenolojisi”nin temelindeki sezgi kadar doğru

olan bir sezgi, objektif entellektüel ilkeler olmazsa, zorunlu olarak eksik, şüpheli, belkili ve etkisiz kahr. Herhangi bir âraz cevherin yerine geçemeyeceği gibi, felsefî bir macera da gerçek hikmetin yerine geçemez. Gerçekten de fiilî ve bütünsel bilgi açısından, yani ruhu (*l'âme*) işleyen ve değiştiren bilgi açısından, hiç kimse bu “fenomenoloji”den hiçbir şey çıkaramamıştır.

İsterse özle ilgili olsun, gerçek bir sezgi, modern felsefe kadar karmaşık bir düşünce kalıbında/kipinde kesin bir işlevi üstlenemez. Üstelik, gerçek bilgimin bir tarihi olmadığını kesinlikle bilmeyen ve tamamen beşerî olan bir düşünce tarihinde, böyle bir sezgi daima etkisiz bir ışık olma ya mahkum olacaktır.

Öğretiyle ilgili her yanlış, o yanlıştan sağ salim kurtulanlarla ilgili olarak psikolojik bir yanlış da beraberinde getirir: Örneğin, tanrıtanımazlık (*athéisme*), kendini pekâlâ ahlâkî bir kahramanlık olarak görebilmektedir; her türlü zaaftan, her tür duygusal arzudan uzak olan Tanrıtanırlığı anlayamamaktadır. Bu, haksız bir kuşkudur, çünkü duygusal olarak her şey kabul edilebilir: Tanrı'nın yokluğu da, varlığı da.

İnsanın, “insanî öznelliği” (*le subjectif humain*) asla aşamaması konusu... İşte size en temelsiz, ayrıca en çelişkili bir varsayım: Pekiyi, bu “insanî özelliği” tam olarak kim tanımlıyor? Eğer onu tanımlayan gene kendisi ise, o zaman nesnel bilgi diye bir şey olmaz, yani tanım mümkün olmaz. Eğer bu tanımlı öznelliğin dışında bir başkası yapıyorsa, insanın onu aşamayacağını söylemek kuşkusuz yanlıştır. Hiç kuşkusuz bir tanımın, ancak öznelliği sayesinde, yani hatadan uzak olduğu oranda bir değeri vardır. Öte yandan, “insanî öznelliğin” ötesinde bir yere yerleşe-

rek ve dolayısıyla onu tanımlayarak Evreni “insanî öznellik” içine sokamayız.

Varoluşçuluğun hareket noktası, varoluşun kendisi değildir, fakat varoluşun belli bir düşüncesidir. Karıncalar da vardır, ama onlar varoluşçu değildir.

Sadece varoluş mutlak olarak kesindir, denilecek olursa bize, öyleyse, bu hakikat varoluşun dışında ve ondan başka bir şey değil midir? Hakikat mevcuttur, bu nedenle de varoluş kesindir. Eğer varoluş hakikatin bir muhtevası ise, yani hakikatin içinde bulunuyorsa, hakikatin varoluşa üstünlüğü açıktır, en azından eşyayı böyle ele alabiliriz ve bu, söz konusu aksiyomu çürütmek için yeter.

Varoluşçuluk her yerde sebebi sonuca, ilkeyi zuhura, hakikati olguya indirgemektedir. Varoluşçuluğa göre, varoluş, var olan ya da daha ziyade fiziksel olarak var olan nesnelerin toplamından başka bir şey değildir, çünkü var olan bütün düzeyleri ve alanları kavramak çok zordur. Bu bakış açısına göre, bir insanın dehası eserlerinin toplamından başka bir şey değildir. Mantıksal olarak insanın, akıl denilen şeyin gerçekten düşünülmüş düşüncelerin toplamından ibaret olduğu ve başka bir şey olmadığı sonucuna varması gerekir. Böyle bir görüş açısında mümkün kavramına artık yer yoktur. Bu, her hakikatin ve her değer —özellikle ahlâkî her değer— sistemli bir biçimde brüt olguya indirgenmesi demektir. Bu durumda, dünya artık hiçbir homojenliğe sahip değildir: Artık sadece anlaşılmaz, kavranılmaz bir kopukluk vardır.

Bu, bitkisel egemenliğin, elinde tuttuğu domatesten ibaret olduğunu keşfeden bir çocuğun bilgeliğidir.

Aslında insan, tesadüfî olarak insanî bir beyine sahip olan bir hayvandır. İnek de kendi tarzında var olduğunu pekâlâ bilir ve nerede isterse orada otlar. Beşer diliyle bunu söylemek o kadar zor değildir. Fakat varoluşçulara kadar, hiç kimse kalkıp da var olduğunu ve elmalarla armutlar arasında bir seçim yapma konusunda özgür olduğu tespitini bir bilgelik haline getirmeye çalışmamıştır.

Her zaman “seçen insan mıdır?” Pekiyi bu “seçen insan” kimdir? Bu insanın sınırı neresidir, merkezi neresidir? Eğer insan kendi kendini tanımlarsa, bu tanımın ne gibi bir nesnel değeri olabilir? Ayrıca, eğer nesnel bir değer ve aşkın bir kriter yoksa, düşünmek niye? Hakikat içinde olmak için insan olmak yetiyorsa, beşerî yanlışlıkları çürütmek istemek niye?

“İnsanın özgürlüğü” konusuna gelince, acaba iki kere ikinin dört ettiği konusunu seçmede insan özgür müdür? “Bizzat kendini seçen insan”: Pekiyi niçin bu insan kendine insan olmanın dışında başka bir şey seçmiyor? Yani seçildiği şeyden başka bir şeyi seçmiyor?

Çağımızın en can sıkıcı garipliklerinden biri de, gerek olağanüstü mucizevî olayları gerek istisnaî çakışmaları en ince ayrıntılarına kadar anlatan belgeleri “sıkı sıkı eleştiren” ve onların kaynaklarını sistemli bir biçimde hor gören, küçümseyen “tarihsel metod”dur. Tabiat üstü inkâr edilince, ancak tabiat üstüyle bir anlamı olan şeyler hakkında bilimsel incelemeler yapmak ve tabiat üstünü kabul edenlerin psikolojileriyle uğraşmak akıl kârı değildir.

Tabiat üstünü inkâr eden eleştirmenler *a priori* kendilerinin bilmediği, görmediği şeylere yapay ve titiz bir mantık yöntemi uyguluyorlar. Son derece açık olan şeyler onla-

ra “yalın” gözüktüyor. Bunlar, inkârlara ve paradokslara kapılan âdeta akli dondurucu bir hileyi aklın yerine koyuyorlar.

İnsan altı (*infra-humaine*) eğilimlere sahip nazariyeciler, teorisyenler, bizim hakikatimizi bol mekanik alternatifli bir oyuna indirgeyerek ve böylece insanı âdeta havasız ve penceresiz, görüşü olmayan bir mekân içine kapatarak, sonuçta hakikatimizin mahiyetini bozuyorlar. Örneğin, dinsel ahlâktan ve dinin iç hayatıyla ilgili, kavranılması zor konulardan hiçbir şey anlamıyorlar. Bu nedenle de insan üstü (*supra humain*) alanla ilgili tedahüller, Tanrı’nın takdiri, ilham ve vahiy gibi konular hakkında hiçbir şey söylemiyorlar. Onlara göre, geleneksel ahlâk, kendi gayr-i insanî (*inhumain*) sistemleri gibi, yani tıpkı kurulu bir makine gibi irade dışında ve âdeta Tanrı’nın dışında işler. İnsan üstü (*supra humain*) alanın —bilkuvve cömert olan— bozulmazlığı, gayr-i insanî alanın ele avuca sığmazlığıyla yer değiştirmiş durumda bulunuyor. Dünya zaten âdeta eklembacaklıkların dünyasına dönüşmüş durumda.

Tanrı’ya inanmak yetmez, aynı zamanda şeytana da inanmak gerekir. Günümüzde şeytan, sahte bir psikolojiyle mantığın, sahte bir mantıkla da psikolojinin yerini almıştır.

Entellektüel ölçüler bulunmadığı için, eğer insan sistemli bir ahlâkî kuşku yoluna girerse, durması için hiçbir neden yoktur, çünkü herşey ahlâkî bir zevke bağlı olarak açıklanabilir. Saf ve sade ahlâkçılık, insana her zaman için akın kara, iki kere ikinin de beş olduğunu ispatlama olanağı verir. Ahlâkçılık onarılamaz; o çok çaresizdir, çünkü olaylara oldukça göze çarpan bir homojenlik yansıtır; bu da kendi yanlışı içinde kendisini teyid eden bir yanılsamadır: Gerçekten de kuşku, en uygunsuz olaylara aynı haya-

lî niyetleri, arzu ve istekleri^o yüklemek için asla bir engel teşkil etmez. Nitekim bizzat ahlâkî psikolojizm (Felsefeyi psikolojiye çevirmek isteyen sistem. Çev. notu) gerçek açıklamaları dışlamaktadır, çünkü bu açıklamalarda, sırası gelince, her şeyi alçaltan ve hakikatin sonu olan aynı kuşkunun içine düşmektedir.

Psikolojik tahminler, yanlış oldukları oranda, o tahminleri yapanların kusurlarını her zaman açığa vururlar.

Çağımızda pek çok insan, kendilerini “nesnel”miş gibi gösterdikleri zaman, bir duygusallığın yerini başka bir duygusallıkla doldurmaktadır. Bu sözde “nesnellik” aslında etkisiz, fakat iddialı bir nesnelliktir. Üstelik açık bir “öznellik”ten daha çok aldatıcıdır.

Gerçek nesnellik soğuğu sıcaklığın karşıtı olarak göstermez, fakat her ikisinin de üstünde kalır: Sıcak olsun soğuk olsun, bir boşluğun sahte bir bütünlüğe ya da bir sükûtun can sıkıcı ve körükörüne bir tasdiğe karşıt oluşu gibi karşıt olur.

Pek çok kimsenin zihninde “nesnellik” sadece doğruyu yanlıştan, adaleti adaletsizlikten ayırma imkânsızlığıdır. İyi insanın yanlışlık ve adaletsizlik karşısında duyduğu doğal rahatsızlık “nesnellik”ten yoksunluk zannedilir; oysa öfkenin, bir doğruluk, dolayısıyla bir tarafsızlık kriteri olabileceği unutulur.

Duygusal “öznellik”¹ kendisine karşıt olanı küçümsediği zaman, öfkeyle, kinle olduğundan daha az belli olur. Bu şöyle olur: Önce birtakım delillere dayanarak, sonra suçlamak için sistemli bir çaba sarf ederek; daha sonra da aşığılayıcı psikolojik varsayımlara başvurarak. Buna karşı-

1. Bunu, ne hissedilebilen fenomenleri şöyle ya da böyle algılayan fiziksel özellikle ne de Reel’in bir bilinci olan aklın öznelliğiyle karıştırmamalıdır.

lık, adalet tanım olarak nesneldir: Gerekli doğrularla yetinir; tahminleri önemsemez. Adaletin kökü olan hakikat, adaleti ölçülü ve çokça ihtiyatlı olmaya mecbur eder.

En büyük hata kaynaklarından biri, muhtemel olanı kesin, muhtemel olmayanı da imkânsız sanmaktır.

Müşahedeye dayalı akıl (*intelligence contemplative*), geleneğe uygunluk ve ilâhî ilham: İşte bu üç öge, öğretisel hakikati meydana getirir.

Modern felsefede, ilhamın semavî yönünü hiçbir şey doğrulamaz; hiçbir şey ilhamın bu yönünü olası saymaz; hatta hataya karşı gösterilen tepkiler hemen bir başka hataya düşme tehlikesini gösterirler ya da daha doğrusu, hataya düşmemeleri imkânsızdır.

Ondokuzuncu yüzyıl düşünürlerinden bazıları, —örneğin bir Comte ya da bir Schopenhauer— tıpkı aynı çağın ressamı ya da oyun yazarları gibi eskimiş ve geçerliliklerini yitirmiş gözükebilirler; fakat “kadim felsefe” (*philosophia perennis*) ya da irfan sözcüleri, ister ikibin yıl önce yazmış olsunlar, ister dünyanın bir ucunda yaşamış olsunlar, akılla izah edilmiş hakikatin gerekli kıldığı bütün tazeligi ve bütün “güncelliği” daima korurlar. Gerçek hikmet hiçbir zaman solmaz; gerçek sanat da böyledir. Kavramcı görecelik (*le relativisme conceptualiste*), hakikatin yerine kör ve sıkıcı bir sözde biyolojik gerçeklik koymak için, hakikati ortadan kaldırmaktadır.

3

Corruptio optimi pessima: (En iyinin düşüşü, düşüşün en kötüsüdür): Geleneksel kuruluşlar, örneğin krallık, kendi kendilerine değil ama insanların elinde ve beşerî

gerçekler olarak hiçbir dönemde şu son yüzyıllarda olduğu kadar “nitelik”ten yoksun olmamışlardır, çünkü insanlar hiç bu kadar zayıf olmamışlardı; dolayısıyla bu kuruluşlara hiçbir zaman onları ortadan kaldırdıkları zamanki kadar muhtaç olmamışlardır.

Medeniyetlerden söz edilirken, ister iyi ister kötü, birtakım parça görünüşleri medeniyetlerle eşdeğer tutulmaktadır: Çin medeniyetinin bozulmuş, deforme olmuş kadın ayaklarından ibaret olmadığı, ayrıca bir hastane ya da bir yolun medeniyet olmadığı unutulmaktadır.

Medeniyet bir dünyadır, yani denkliklerden meydana gelmiş bir bütündür. Olumsuz yanları olmayan bütün bir organizma yoktur; bunu tabiat yeterince kanıtlamaktadır.

Kendi başına ele alındığında topluluk, bir-yoğunlaşma ve katılma ilkesine tekabül eder: İşte, herhangi bir topluluk için, yasal hakların suistimalinden kaçınmanın imkânsızlığı buradan kaynaklanır. İnsan tabiatında suistimal vardır; özellikle insan tabiatı bir toplulukla kendini gösterdiği zaman bu böyledir. Bu durumda bazı suistimaler tabî olur, neredeyse normal karşılanır. Suistimal yapmayan bir topluluk yoktur; bu topluluk isterse kutsal bir topluluk olsun. Suistimalleri ortadan kaldırmak için geleneksel topluluktan vazgeçmek demek, toplumsal düzenden vazgeçmek demektir; Hiç kuşkusuz bu, en kötü için en iyiden vazgeçmek anlamına gelir. Tek başına yaşayan birey için savunma olan haklar, topluluk için saldırı olmaktadır. Kutsal Yasa’da (*Loi sacrée*) insan tabiatının sabit değerlerini değiştirmek imkânsızdır. Kutsal Yasa, manevî hayatı yeterli bir ölçüde ayakta tutmak için, o değerleri nötrleştirir.

Entellektüel bir norm için, topluluğu olduğu gibi almak demek, tedricî bir şekilde aklın boğazlanması, daraltılması demektir.

Oysaki, topluluk her şeyden önce önemsiz bir tabîî olgu niteliğini taşır. Bu nedenle de nisbî bir mülk niteliğindedir: *A priori* İlâhî bir İrade ile, yani Kutsal bir Yasa ile belirlenmiş olmak koşuluyla, İlâhî bir İrade'ye edilgen bir vasıta işlevi görebilir, —*Vox Populi Vox Dei*: Halkın sesi Hakkın sesidir. Fakat böyle doğrudan bir anlam içinde topluluk asla manevî bir mülk olamaz. Tıpkı insanda aklın nefisle kavga halinde oluşu gibi, ruh da daima toplulukla kavga halindedir. Kitle, hulâsa olarak sahip olduğu şeyler içinde ruhu taşıyabilir. Fakat kendisini insanda insan altı (*infra-humain*) olan her şeyin sadece sözcüsü yapar. Topluluk, niceliksel ve kör, fakat temelde masum bir tabiata tekabül eder.

Belli bir zâhiri anlamda, Batının en büyük toplumsal ve siyasal sıkıntısı makinalaşmadır. Bugün dünyanın içinde kıvrandığı büyük sıkıntıları doğrudan doğruya makina doğurmaktadır. Ana hatlarıyla makina, demirin, ateşin ve görünmeyen kuvvetlerin kullanımıyla belirginleşmektedir. Makinaların makul kullanımından, onların insan zekâsına köle olmasından söz etmek kadar kuruntu dolu bir başka söz daha olamaz, çünkü makinalaşmanın tabiatında insanları köleleştirmek ve bütün halinde insanları yutmak, onlara insanî, hayvan üstü (*supra-animal*) ve topluluk üstü (*supra-collectif*) hiçbir şey bırakmamak fikri yatmaktadır. Makinanın egemenliği demirin egemenliğini takib etti ya da daha ziyade ona en kötü ifadesini kazandırdı: Makinayı yaratan insan, sonunda makinanın yarattığı ve kölesi olup çıktı.

Birincisine yakın bir başka büyük sıkıntısı daha var Batı'nın: Sağlık bilgisi sorunu. İnsana az ya da çok tabii olan sağlık bilgisi değil bu, fakat bilimsel bir saldırganlık ve neredeyse sınırsız bir sağlık bilgisi. Bu sağlık bilgisi sorunu makinalara bir sürü kurban sunmakta ve insanlığı bir çekirge sürüsüne çevirmektedir.

Modern insan, bütün sıkıntılardan kurtulayım derken, sonunda hepsinin içine gömülmektedir.

Bütün medeniyetler sonunda düşer, fakat düşüş şekilleri farklıdır: Doğunun düşüşü pasif bir düşüş; Batının düşüşü ise aktif bir düşüştür. Doğunun hatası hiç düşünmüyor olması; Batının hatası ise, haddinden fazla aşırı ve kötü düşünüyor olmasıdır. Doğu hakikatler üzerinde uymaktadır; Batı ise, yanlışlar içinde yaşamaktadır.²

Batılı sadece icat edici deha bakımından öteki insanlara üstündür. Oysa bu, Doğuya da Batıya da ortaklaşa ait olan yaratıcı dehanın —hümanizm ve benzerleriyle şartlandırılmış— bir sapmasından ibarettir sadece. Batı büyüklüğünü, makinalarıyla ya da sadece dünyevî amaçlarla ilgili olan başka icatlarla değil de katedralleriyle ortaya koymaktadır.

Oysaki insanî değerın kararlı tek kriteri, insanın Mutlak Varlık konusunda takındığı tavidir. Bu açıdan bakılınca, söylenecek en az şey, Avrupalı'nın hiçbir üstünlüğünün olmadığıdır.

2. "Batı" sözcüğüyle burada geleneksel Hıristiyanlığı değil, fakat modernizmi kastediyoruz, "hıristiyan" olsun ya da olmasın. Dolayısıyla, "Batı" terimi, şözümona kalkınma, ilerleme psikozuna yakalanmış Doğuluları da ve ayrıca Avrupalı olmayan daha başkalarını da kapsamaktadır.

Ayrıca, yaratıcı dehayı ve özellikle icat edici dehayı saf akılla ve kuşkusuz soylulukla karıştırmamak gerekir. Hiç kuşkusuz siyah ırkın ne Dante'si ne de Taç Mahal'i inşa eden ustası vardır, ama velileri³ olmuştur. Allah katında önemli olan da budur.

Öte yandan şunu da unutmamak gerekir: Çok “farklı” ve “aklî” uygarlıkların insanları, alışık olmadıkları bazı zekâ biçimlerini küçümseyebilmektedir. Afrikalıların ritimlerinde pek çok psikolojik romanda olduğundan daha fazla zekâ vardır.

Geleneksel uygarlıkların güvence altına aldığı özgürlük niteliksel ve realisttir. Modernlerin niceliksel ve idealist özgürlüğü ise, tanım olarak kötülük için özgürlük anlamına gelmektedir, dolayısıyla her tür özgürlüğü ortadan kaldırma özgürlüğüdür.

Erdem şu hakikatten hareket eder: Benim dışımdaki insan da benden başka biri değildir, çünkü onun da bir nefsi (*égo*) vardır; Tanrı huzurunda, o “benden” ne fazladır ne de eksiktir; “ona” verilen “bana” da verilmiştir. O da Tanrı suretinde yaratılmıştır. O da kendisinde, İlâhî Varlığı (*la Présence Divine*) bilkuvve taşımaktadır ve ondaki o varlığı ululamak, yüceltmek gerekir. Yakınımıza yaptığımız iyilik bizi egoist kuruntulardan kurtarır. O iyilik Allah için yapıldığı zaman, bizi bencil duygu, düşünce ve davranışlardan bilkuvve kurtarır.

Muhtemelen tanrıtanımaz, felsefî insanlıkçılık şu yan-

3. Siyah ırkın da kuşkusuz büyük savaş ve devlet adamları olmuştur, fakat onların isimleri, yazılı bir edebiyatları olmadığından ya bölgesel hatıralar olarak kalmıştır ya da unutulup gitmiştir.

lıştan çıkmaktadır: İnsan ve bu dünya huzuru mutlak değerleri temsil eder; insan tanım olarak iyidir, dolayısıyla tamamiyle kötü insan yoktur. Bu dünya huzuruyla bağdaşamayan değerler yoktur; insan tekine ve onun rahatına aykırı olan şey dünya saadetini temin edecek bir nimet olamaz.

Oysaki gerçek erdem, gerçek iyilikseverlik, bazen insanların bu dünyadaki refah ve saadetlerine zıt olabilir.

Eleştirinin “gereksiz” olduğunu, çünkü “yapıcı” ve “olumlu” öneriler içermediğinin söylendiğini sık sık işitiyoruz. Bu, sanki herhangi bir kimseye doğru yolu gösterecek durumda olmadığımız nedeniyle, ona bir uçuruma doğru gittiğini söylemeye hakkımız yokmuş gibi bir şeydir; ya da şöyle: Sanki lekesiz bir güneş yaratamayacağımız bahanesiyle, güneşte lekelerin bulunduğunu saptamak bize yaksakmış gibi bir şeydir.

Gerçekte ise, her hakikat tanım olarak yapıcıdır, çünkü sadece batıl yıkıcıdır. Bir yıkıcılığı yıkmak da, zaten bir tür yapıcılıktır.



İSLÂM'IN METAFİZİK BOYUTLARI

İslâm dini ya da daha açıkçası müslümanın niteliği üç unsur ya da üç temel durum içerir. Birincisi, “*İman*”; İmanın bulunduğu yer kalbdır. İkincisi, “*İslâm*”; yani tam olarak kendini ilâhî irade’ye terketmek, O’na boyun eğmek, teslim olmaktır. Bu tutum bireyin her yönünü kuşatan bir tutumdur, cismanî sınırı ve özellikle duyu yetenekleri, hisleri ve ameli, buna dahildir. Üçüncüsü, “*İhsan*”. (İhsan hem iyilik yapmak gibi bir “eylem” anlamına hem de “güzellik” anlamına gelen Arapça bir kelimedir.) Bu kavram, ilk iki unsurun daha ileri bir uzantısı olan bir nitelikten ibarettir. Bu kavramlar, herşeyden önce ve normal bir yoruma göre, *Şeriat* alanına aittir. *Şeriat* ise, yol, yani zahirî yasa anlamındadır. “*İhsan*” kavramına gelince, sufilerin dilinde, İhsan bizzat “tasavvuf”la özdeşleşir. Zahircilik “İman” ve “İslâm” üzerinde büyük bir ısrarla durur. İman ve İslâm zâhirciliğin hem temelidir hem de muhtevasıdır. “*İhsan*”a da yine zâhirî bir tanım getirir ve gerçek mahiyetini açıklamayı bilemez. İşte tam bu noktada sufilik devreye girmektedir. Sufilik, metafiziksel öğreti (ki bu, evrensel hakikatin zihinde somutlaşmasıdır), teori ve manevî metod olma özelliği bir yana, “*İhsan*” ilmidir. “*İhsan*” böylece herkese ait din ile bunu gerçekleştirci hikmet arasında bir birleşme noktası olmaktadır. evrensel hakikatin zihinde somutlaşmasıdır.

İZ YAYINCILIK

ISBN 975-355-138-X

Tasarım: İZREKLAM