

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>

RENÉ GUÉNON

Çeviren: Mahmut Kanık

İSLÂM MANEVİYATI
ve
TAOCULUĞA TOPLU BAKIŞ



insan yayınları : 44
rené guénon kitaplığı : 1

© éditions gallimard, 1973
© insan yayınları

birinci baskı, 1989
gözden geçirilmiş üçüncü baskı, 2016

yayıncı sertifika no: 12381
isbn 978-975-574-783-5

orijinal ismi
aperçus sur l'ésotérisme islamique et le taoïsme

islâm maneviyatı ve taoculuğa toplu bakış
rené guénon

çeviren
mahmut kanık

editörler
erhan güngör - ali hasar

içdüzen
mürettibhane

kapak tasarımı
zeyd karaaslan

kapak uygulama
ömer bal

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

insan yayınları
istiklal caddesi no: 96 beyoğlu/istanbul
tel: 0212-249 55 55 faks: 0212-249 55 56
www.insanyayinlari.com.tr
insan@insanyayinlari.com.tr
Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rante.org

İSLÂM MANEVİYATI ve TAOCULUĞA TOPLU BAKIŞ

RENÉ GUÉNON

Çeviren
Mahmut KANIK



RENÉ GUÉNON

1886 yılında Fransa'da Blois'da doğdu. Gençlik yıllarından itibaren din, metafizik ve gizli bilimler üzerinde çalıştı. Doğu metafiziğine özel bir ilgi duydu. Doğu gelenekleri (özellikle de Hinduizm) incelemeleri onu sahih bir Gelenek (Tradition) olmadan bâtinî yolun doğru bir şekilde tecrübe edilemeyeceği sonucuna götürdü. Bu araştırmaları sonucunda 1912 yılında müslüman oldu. Bir süre sonra Fransa'dan ayrılarak Mısır'a yerleşti ve çalışmalarını orada sürdürdü. Makaleleri düzenli olarak Études Traditionelles'de yayımlandı. 1952 yılında hayata gözlerini yuman çağımızın bu büyük metafizikçisi ve arifi geride 20 kadar eser bıraktı. Bunlardan bir kısmı sağlığında, bir kısmı da ölümünden sonra basılmıştır. Daha önce Türkçeye *Modern Dünyanın Bunalımı, Doğu ve Batı, Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri, Ruhçu Yanılgı, İslâm Manevîyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış, Manevî İlimlere Giriş, Savaş Metafiziği ve Sembolik Silahlar, Geleneksel Formlar ve Kozmik Devirler, Âlemin Hükümdarı* adlı kitapları çevrilmiş olan Guénon'un diğer eserleri de yayınevimiz tarafından yayımlanacaktır.

MAHMUT KANIK

1951 yılında Kırşehir'de (Toklumen) doğmuştur. Üniversite tahsilini Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Fransız Filolojisi'nde yapmış ve 1975'te mezun olmuştur. 1977-1983 yılları arasında, Bursa Yüksek İslâm Enstitüsü'nde beş yıl boyunca, İslâmî Türk Edebiyatı ve Fransızca dersleri okutmuştur. 1983 yılından itibaren Uludağ Üniversitesi'nde çalışmaya başlamıştır. Hâlen Yabancı Diller Yüksekokulu'nda Yrd. Doç. Dr. olarak görevine devam etmektedir. Fransızca, İngilizce, Arapça ve Farsça bilen Mahmut Kanık, üniversite hocalığı dışında edebiyat, sanat ve düşünce ağırlıklı çalışmalar yapmaktadır. Yazıları, *Diriliş, Yedi İklim, Hece, Bürde, İpek Dili, Kitap Dergisi, Bursa'da Sanat ve Edebiyat* gibi dergilerde yayınlanmıştır.

İçindekiler

ÖNSÖZ	7
-------------	---

GİRİŞ

RENÉ GUÉNON HAYATI VE ESERLERİ	11
HAYATI	11
BAZI ESERLERİ VE İÇERİKLERİ	20
Guénon'un Diğer Belli Başlı Eserleri	32
Guénon'un Türkçeye Tercüme Edilen Kitapları.....	33
I. İSLÂM EZOTERİZMİ	35
II. KABUK VE ÖZ (<i>EL-KİŞR VEL-LÜBB</i>).....	45
III. TEVHÎD.....	51
IV. FAKR	57
V. RÛH.....	65

VI. HARFLER VE SAYILAR İLMİ.....	71
VII. İSLÂM EZOTERİZMİNDE “KEF İLMİ”	77
VIII. İSLÂM MEDENİYETİNİN BATI'DAKİ ETKİSİ	83
IX. YARATILIŞ VE ZUHÛR.....	91
X. TAOİZM VE KONFÜÇYANİZM	101

EK BÖLÜM

KİTAP VE DERGİ TANITIMLARI.....	121
İSLÂM EZOTERİZMİ ÜZERİNE	
BAZI KİTAP ELEŞTİRİLERİ.....	121
İSLÂM EZOTERİZMİ ÜZERİNE	
BAZI DERGİ MAKALELERİ.....	134
TAOİZM HAKKINDA	
BAZI KİTAPLAR VE DERGİLER	141
İNDEKS	145

ÖNSÖZ

“İslâm’da gelenek (*tradition*) sözcüğü” diyor Guénon, “dinî ve metafizik olarak çift anlamlıdır, İslâm öğretisinin şerîata ilişkin yanını zâhir olarak nitelendirebiliriz. Bu herkesin seviyesine uygundur, İslâm’ın asıl, derin anlamını oluşturan ve ancak birtakım seçkin kişilerin anlayabileceği bir öğreti olarak bakılan ezoterizme ve metafiziğe ilişkin yanını da bâtın olarak nitelendirebiliriz. Bu ayrım, kendine özgü anlamını sürekli korur, çünkü burada söz konusu olan, aynı ve tek bir öğretinin iki yüzüdür.”

Guénon için, geleneklerin ve ülkelerin değişikliğine göre, hangi ad altında olursa olsun, maneviyat, ezoterizm, her zaman ve her yerde aynıdır diye eklemek de uygun olur. Eğer ezoterik arayışın en son noktası, nihâî Hakîkati gerçek anlamıyla tanımaksa, kullanılan yöntemler çoğu kez benzer olsa bile, ister istemez farklılıklar taşır. Dillerin ve bireylerin değiş-

tiği gibi onlar da değişebilir. “Yöntemlerin değişikliği bireysel mizaçların değişikliğiyle orantılıdır. Bu, yolların çok olduğu anlamına gelir. Bunların hepsi de insanı tek bir amaca götüren çeşitli yollardır.” diye yazmıştı bize Guénon 3 Ekim 1945’te.

Bu küçük kitapta, Guénon’un bölümler hâlinde *Tasavvuf*’la yani İslâm ezoterizmiyle ilgili eskiden yayımlanmış bazı makalelerini bir araya getirdik. Ardından, değişik eserlerde özellikle *Le Symbolisme de la Croix*’da [*Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi* ya da *Haç Sembolizmi*] yayımlanmış birkaç pasajla yetinilmeyecek, fakat aynı zamanda *Symboles fondamentaux de la science sacrée*’de yeniden yayımlanmış olan iki makeden de –*Les mystères de la lettre Nûn* ve *Seyfu’l-İslâm*– pasajlar sunulacaktır.

İlk bölüm olarak, İslâm ezoterizmi hakkında *Cahiers du Sud*’de yayımlanmış bir makaleyi sunuyoruz. Gerçi yayım tarihi bakımından ötekilerden sonradır; ama İslâm inisiyasyonunun (*sülûk*) özelliklerini en iyi şekilde anlatan *şeriat*, *tarikat* ve *hakikat* gibi temel kavramları en iyi tanımlayan bölüm olduğundan böyle uygun gördük. Birinci kavram, *şeriat*, esas ve gerekli zâhirî temeli; ikinci kavram *tarikat*, yolu ve vasıtaları; üçüncü kavram *hakikat* ise amacı ve nihâî sonu oluşturur. Öteki bölümlerde, Guénon alışıktığımız sentezci berraklığıyla *tevhîd* ve *fakr*’ın ne demek olduğunu açıklıyor, *ilmü’l-hurûf*, ebced hesabı ve Arap alfabesinin özellikleri konusunda geleneksel ilimlerden örnekler veriyor.

René Guénon özellikle *Aperçus sur l’initiation*, *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, *Initiation et réalisation spirituelle* adlı eserlerinde “karşı inisiyasyon” (*Contre-initiation*) ve “sözde inisiyasyon” (*Pseudo-initiation*) diye adlandırdığı konulardan uzun uzun söz etmiştir. Arap müellifler de “şey-

tanın dostları” (*evliyâü’ş-şeytân*) ve “sahte sûfiler” (*faux çûfis*) konusunda yazılar yazmışlardır. Onlardan biri, bu tür kimsele-ri, “insanlar arasında yaşayan kurtlar” diye tanımlamaktadır.

Ebû İshâk İbrâhim el-Hulvânî, bir gün Hüseyin ibn Mansûr el-Hallâc’a ezoterik öğreti (*mezhebü’l-bâtın*) hakkın-da neler düşündüğünü sorar. Hallac da ona şöyle cevap verir: “Hangisinden söz ediyorsun? Hakîkisinden mi yoksa sahtesinden mi? (*bâtını’l-bâtıl ev bâtinı’l-hakk*). Eğer hakîkî bâtin söz konusuysa, *şeriat* onun dış yanıdır; kim *şeriatı* izlerse, bâtinına da ulaşır; bu ise, Allah’ı tanımak, bilmek (*ma’rifetü bi’l-lah*) demektir. Sahte bâtinîliğe gelince, zâhirî yönü de bâtinî yönü de, her ikisi de birbirinden daha korkunç, daha tiksindiricidir, işte asıl bundan sakın sen!”

Buna yakın olarak, Guénon da şöyle demektedir: “Belli bir inisiyatik yola bağlanmadan ya da bu yolla ortaya konulan kurallara bütünüyle uymadan mürşid olarak ortaya çıkan herhangi bir kimse, mürşidlik niteliğine kesinkes sahip olamaz. Bu olsa olsa, ancak inisiyasyonun gerçek kurallarını bilmeyen adlî bir sahtekâr ya da bir gözbağcı olabilir. Bu son durumda belki kendisinin de hiç kuşku duymadığı bir şeye, kesinlikle alet olacağından mutlaka korkulmalıdır.”*

Son bölüm Taoizm ve Konfüçyanizm’e ayrılmıştır. Guénon, bâtin (*ésotérisme*) ile zâhir (*exotérisme*) arasındaki farka, Geleneğin (*Tradition*) dinî olmayan biçimlerinde de aynı şekilde rastlanıldığını ifade etmektedir. Bu, çok normaldir; çünkü orada, hem yöntemler için hem de bakış açısı için bir mahiyet, ama derin bir mahiyet farklılığı söz konusudur.

* Initiation et réalisation spirituelle, “Hakikî ve Sahte Mürşidler Bölümü” s. 144-145
Ücretsiz PDF-Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Guénon'un daha hayattayken yayımladığı ve içinde daha ziyade Çin medeniyetinden söz ettiği son kitabı *La Grande Triade*'den [Büyük Üçlü] çok daha önce kaleme almış olduğu bu makale çok yararlı düşünceleri içermektedir. Burada Guénon, Çin geleneğinin az ya da çok, dış şeklinin ortadan yok oluşunu hazırlayan çevrimsel koşullar ne olursa olsun, onun ezoterik yanı olan Taoizm'in asla ölmeyeceğini belirtiyor, çünkü kendi öz yapısı bakımından o ebedîdir, yani maddî durumun ötesindedir.

Yıllardan beri okuyucularımıza sunduğumuz, Guénon öldükten sonraki eserler *Études sur la franc-maçonnerie et le compagnonnage*, *Études sur l'hindouisme*, *Formes traditionnelles et cycles cosmiques*, ayrıca *Théosophisme*'in yeni baskısı için yaptığımız gibi, burada da René Guénon'un geleneksel dinî öğretiler (*orthodoxie traditionnelle*) hakkında ilginç bilgiler sunduğu kitap ve dergi tanıtımlarını kitabın sonuna ekledik.

Roger Maridort
Şubat 1973

GİRİŞ

RENÉ GUÉNON HAYATI VE ESERLERİ*

HAYATI

bu yazımızın devamında da görüleceği gibi, René Guénon'un hayatında, birbirinden kalın çizgilerle ayrılan belli evreler vardır. Bunu incelemeye biraz daha gerilerden başlamak istiyoruz.

1741 yılında Fransa'da Saumur kentinde Jean Guénon adında biri dünyaya gelir. Bu adam sonraları, Vallée'li bir bağcı olacaktır. Bu bağcının 1773'de kendi adında bir oğlu olur. Bu çocuk Saumur'den pek uzak olmayan Albonnes kasabasından Marguerite Lamiche ile evlenir. Saumur'de ikâmete devam ederler. Bu ailenin 17 Haziran 1799'da bir oğulları dünyaya gelir ve adını Jean-Baptiste koyarlar. Jean-Baptiste büyür ve Marie-Adelaide Chaillou adında Bas-Poitou'lu bir ka-

* Bu bölüm hazırlanırken *La Vie Simple de René Guénon* (Paul Chacornac, Éditions Traditionnelles, Paris, 1982) adlı kitaptan yararlanılmıştır.

dınla evlenir. Bunların iki oğlu olur: Büyüğü Jean-Baptiste, 28 Nisan 1830'da; küçüğü Jules, 1833'de doğar. Jean-Baptiste büyüyünce mimar olur. 22 Temmuz 1882'de ikinci kez, Anna-Léontine Jolly adında, 23 Ekim 1849'da Blois yakınlarında Averdon'da doğmuş bir kadınla evlenir. Blois kentinde yaşamlarını sürdürürler.

İşte René Guénon, (tam adı René Jean-Marie-Joseph Guénon'dur) 15 Kasım 1886'da bu aileden dünyaya gelir. Anne ve babası koyu Katolik'tir. Guénon, doğuştan zayıf bünyelidir; sağlığı pek iyi değildir. Bu yüzden anne ve babası derin kaygılar içindedir. Teyzesi Bayan Duru onlara yakın bir evde oturmaktadır ve çocuğu yoktur. Bu nedenle Guénon'a özenle bakar. Guénon ilk bilgilerini bir öğretmen olan teyzesinden almıştır.

1898 Ekim'inde 12 yaşındayken Guénon, Notre-Dame des Aydes okuluna girer. Parlak ve keskin zekâsı onu okulun en başarılı öğrencisi durumuna getirir. 1902 Ocak'ında Augustin-Thierry Koleji'ne retorik öğrencisi olarak girer. Ertesi yıl, 1903'te felsefe öğrencisi olur. Felsefe bölümünü "pekiyi" dereceyle bitirir.

1904'de matematik bölümüne girer. Fakat sağlığı derslerine düzenli devamını hep engeller. Hocaları matematik bölümüne Paris'te devam etmesini önerirler. 1904 Ekim'inde Guénon Paris'e gelir ve Rollin Koleji'ne kabul edilir. Paris'e gelir gelmez Quartier Latin'de bir oda tutar; fakat oradaki öğrencilerin tutumu sessizliği ve sükûneti bozduğundan, daha sakin bir yer olan Île Saint-Louis'de bir yer bulur. Burası 18. yüzyılda inşa edilmiş eski bir binadır. Sessiz ve sakinidir. Guénon bu binanın üçüncü katında 25 yıldan fazla yaşayacaktır.

Guénon hayatının öyle bir dönemine gelir ki artık kendisini klasik eserler de tatmin etmemeye başlar. Bu nedenle, o zamanlar hayli revaçta olan neo-spiritualist öğretilere yönelerek düşünce ufkunun genişleyeceğini zanneder. Bir arkadaşı aracılığıyla *occultiste* ekole girer. Kısa zamanda bu ekolün çevresindekilere kendini kabul ettirir, Martinist tarikatına girer. Daha sonraları bu *occultiste* teşkilatlarla olan bağlarını keser ve Thébah Locası'na kabul edilir. 1914 Savaşı'na kadar oraya bağlı kalır.

1909 yılında ise René Guénon, Gnostik Kilisesi'ne girer ve "Palengenius" adıyla piskopos olur; tıpkı "René" sözcüğü gibi, "palengenius" da "yeniden doğmuş" anlamına gelmektedir.

Gerek Gnostik Kilisesi'nde gerek *occultiste* ekol içinde iken Guénon iki önemli insanla tanışmıştır: Léon Champrenaud ve Albert de Pouvourville. Her ikisi de onun entelektüel hayatında önemli bir rol oynamıştır. Léon Champrenaud 1870-1925 yılları arasında yaşamış ve *occultiste* ekole katılmış; orada etkin görevlerde bulunmuştur. *L'Initiation* dergisinin redaktörü olmuştur. Daha sonra *occultisme* [okültizm] hareketinden ayrılacak ve Abdülhak adını alarak Müslüman olacaktır. Pouvourville Kontu Albert Puyou ise, 1862-1939 yılları arasında yaşamıştır. Bu zat "Matgioi" adıyla Taoizm'e girmiştir, ikisi bir araya gelerek 1904 Nisan'ında *La Voie* aylık dergisini kurmuşlardır.

1909 Kasım'ında Guénon (Palengenius) ve iki arkadaşı *La Gnose* dergisini kurarlar. Dergi önce Gnostik Kilisesi'nin yayın organı şeklinde gözükür. René Guénon'un ilk yazıları bu dergide çıkar. Bu arada Origenes'e atfedilen *Philosophumena*'nın ilk kitabını tam metin olarak ve çok sayıda dipnotlarla zenginleştirerek Fransızcaya çevirir. 1912 Şubat'ında der-

gi yayınına son verir. Bu arada Guénon “büyük metafizikçi” olarak haklı bir ün kazanır.

Sufîliğe girişiyle ilgili bilgiler tarih ve kaynak olarak daha nettir. Guénon’un bu alandaki ilk karşılaşması Abdülhâdî adında sonradan Müslüman olmuş bir zat vesilesiyle olmuştur. Bu zat da *La Gnose*’da yazılar yazan biridir.

Abdülhâdî’nin Müslüman olmadan önceki adı John Gustaf Aguéli’dir. 24 Mayıs 1869’da Stockholm’e 129 km. mesafedeki Sala kentinde doğmuş olup bir veterinerin oğludur. 1890’da Paris’e gelmiş, Émile Bernard’ın resim atölyesine girmiştir ve Ivan Aguéli adını almıştır. “Société Théosophique” adı ilgisini çekmiş ve kendisini cezbetmiştir. Anarşist çevrelerle ilişkiler kurmuş, bir ara tutuklanmıştır. Hapisten çıktıktan sonra 1894 Eylül’ünde Mısır’a gitmiş, bir müddet Kahire’de yaşamıştır. 1895 yılında tekrar Paris’e dönmüş ve Doğu dilleri ve medeniyetlerine yönelmiştir. Doğu Dilleri Okulu’nda klasik Arapçayı ve halk Arapçasını Derenbourg adında bir zattan öğrenmiştir. Öyle gözüküyor ki, Derenbourg adlı bu zat, Aguéli’nin hayatında önemli bir rol oynamış ve İslâm’ı öğrenmesini kolaylaştırmıştır; çünkü Derenbourg, o sıralar Abdullah ibn Ömer’in tefsirini okutuyordu.

Aguéli, babasının ölüm haberi üzerine İsveç’e gider, fakat 22 Aralık 1896’da tekrar Paris’e döner; işte bu sırada Aguéli Müslüman olur. 1901’de Aguéli, Paris’te Enrico Insabato adında genç bir İtalyan doktorla tanışmıştır. Bu zat da kendi gibi Doğu ile Batı’yı yakınlaştırma arzusu içinde olan biridir. Bu tasarılarını gerçekleştirmek üzere 1902 Aralık’ında Mısır’a giderler. Arapça ve İtalyanca iki gazete çıkarırlar: *Il Commercio italiano* ve *Il Convoto*. Bu ikinci gazetede Abdülhâdî, İslâm tasavvufu hakkında çok sayıda inceleme ve çeviri yayın-

lar. Mısır'da bulunduğu sırada –kesin olarak tarihini saptamıyoruz ama 1907'den önce olması kuvvetle muhtemel– Aguéli, Şeyh Abdurrahman Aliş el-Kebîr ile karşılaşır. Bu zat Aguéli'yi tasavvuf yoluna sokar; böylece Ivan Aguéli, Abdülhâdî olur. 1909 başlarında tekrar Fransa'ya döner.

1910 yılının sonuna doğru, Abdülhâdî, *La Gnose* dergisini yöneten Guénon Palengenius ile tanışır. Her ikisi hemencecik kaynaşır ve dost olurlar. 1910 Aralık'ından 1912 Ocak'ına kadar bir yıldan fazla bir süre dergiye iştirak eder. 1911'in başında Abdülhâdî, İsveç'e hareketinden önce *La Gnose*'da çıkan tüm yazılarını Guénon'a verir. İşte Guénon'un özel yaşamında bu sıralarda bir değişiklik olur. 1911 tatil aylarında annesini ve teyzesi Bayan Duru'yü görmek amacıyla Blois'ya gider. Teyzesinin yanında yardımcı olarak bulunan nitelikli bir genç kız vardır. Adı Berthe Loury'dir. Güzel görünüşlü, kültürlü ve müzisyendir. René Guénon'un hoşuna gider. Ertesi yıl, 11 Temmuz 1912'de, Blois Belediyesi'nde resmen evlenirler. Bir hafta sonra da Saint-Hilaire Kilisesi'nde dinî nikâhları kıyılır. Kendisinin de bir mektubunda belirttiği gibi, ayrıca *Le Symbolisme de la Croix* adlı, 1931'de yayımlanan eserine yaptığı ithaftan da dolaylı olarak anlaşılacağı gibi, 1329 Hicrî, ki 1912 Milâdî yıla tekabül eder, yılında Müslüman olur. Abdülhâdî aracılığıyla Şeyh Abdurrahman Aliş el-Kebîr'den feyz ve bereket alır.

1915-1916 yılları arasında Saint-Germain en-Laye Koleji'nde vekil öğretmen olarak çalışır. Yıl sonunda karısıyla birlikte Blois'ya gider. O sırada annesi çok hastadır; 8 Mart 1917'de annesi ölür. Altı ay sonra da 27 Eylül 1917'de Guénon, Cezayir'in Setif kentine felsefe öğretmeni olarak atanır. Cezayir'e karısı ve teyzesiyle birlikte gider. Burada Arapçası-

nı ilerletir. Paris'te tasavvufa intisabından beri İslâm'la ilk ciddi ve uzun teması burada olur.

1918 Ekim'inde Paris'e dönerler. Blois'da Foix Sokağı'ndaki eve yerleşirler. Çocukları olmadığı için 4 yaşındaki yeğenlerini yanlarına alırlar. Bu arada Bayan Guénon, kocasının müsveddelerini okumakta ve onları tashih etmekte, ona yardımcı olmaktadır. 1924'den itibaren Guénon yeğeninin okuduğu Saint-Louis Koleji'nde felsefe dersleri verir.

Guénon ve karısı, akşamları dostları tarafından düzenlenen toplantılara katılmaktadır. Bunlardan birisi François Bonjean'dır. Bu zat, Doğu'nun ve Batı'nın geçmiş, şimdiki ve gelecek değerleri konusunda ilgi duyan insanları evinde sık sık toplamaktadır. Oraya gelenlerin kimi Müslüman, kimi Hristiyan, kimi Hindu, kimi Yahudi'dir. Ne yazık ki “bu genç ve aydın Doğulular kendi dinleri hakkında bilgi sahibi değillerdi ve tamamen batılılaşmışlardı.” Guénon bu toplantılarda muhataplarının hemen hepsiyle kendi dillerinde konuşurdu. Kendisi polyglot (birçok dil bilen kişi; *polyglotte*) biridir: Arapça, Latince, Yunanca, İbrânîce, İngilizce, Almanca, İtalyanca, İspanyolca, Rusça ve Lehçe biliyordu.

15 Ocak 1928'de Guénon, ilk karısını kaybeder. Bu olay gerçek bir üzüntü kaynağı olur. Üstelik dokuz ay sonra da teyzesi Bayan Duru ölür. Yeğeniyle yalnız kalır. 14 yaşındaki yeğenini Victor-Hugo Lisesi'ne verir. Daha sonra yeğeninin annesi gelir ve kızını alır götürür. Guénon yapayalnız kalır.

Guénon *Voile d'Isis*'de yazar. 1933'te derginin adını *Études Traditionnelles* olarak değiştirir. Bu arada Andre Préau, René Allar ve Frithjof Schuon gibi yazarlar onunla birlikte çalışırlar. 1929'lara doğru Bay ve Bayan Dina çifti, yani Mısırlı mühendis Hasan Ferid Dina ve Kanada Demiryolları Baş-

kanı'nın kızı Amerikalı Marie W. Shillito, işte bu zengin çift Guénon'la tanışır. Bayan Dina, Guénon'un eserlerine büyük ilgi duyar. Guénon'un eserlerini toplar, bir kitabeve ve bir yayınevi kurar. Bu yolla onun eserlerini yayımlamayı amaçlar.

İslâm tasavvufuyla ilgili kitapları incelemesi, kopya etmesi, çevirmesi ve konuyla ilgili araştırma yapması için Guénon'un Mısır'a gitmesi kararlaştırılır. 5 Mart 1930'da Bayan Dina ile üç aylığına Mısır'a giderler. Bayan Dina üç ay sonra döner; o ise, başladığı çalışmayı henüz sonuçlandıramadığı için Kahire'de kalır.

Kahire'de kaldığı ilk günler boyunca Fransa'ya dönmeyi düşünmekten geri durmaz; önce 1930 Eylül'ünde, sonra 1931 kış sonunda dönmeyi tasarlar. Sonunda “yeni bir emre kadar” Fransa'ya dönmekten vazgeçer. Guénon, Kahire'de gizli bir şekilde yaşıyordu; hiçbir Avrupalıyla temas kurmuyordu. Çünkü artık Fransız “René Guénon” değil, “Şeyh Abdülvâhid Yahyâ” idi. Yeni vatanının âdet ve geleneklerini benimsemişti.

Guénon, Müslüman olduğu ve Arapçayı aksansız konuştuğu için, mütevazı bir yaşam sürerken *fakr* fikrinin canlı örneği olmasını bilmiştir. Bir süre Seyyid Hüseyin Camii'nin karşısındaki Dâr el-İslâm Oteli'nde kalır. Guénon, bir sabah bu camide Şâzelî tarikatının bir koluna mensup Şeyh Selâmî Radî ile tanışır. Bir süre bu zatın toplantılarına katılır. Bu zat 1940'da vefat eder. Guénon bu arada *el-Ma'rife* dergisinde Arapça makaleler yayımlar. Bu makalelerden, “İslâm Uygarlığının Batı'daki Etkisi” ve “Kendini Tanı” adlı makaleler daha sonra Fransızcaya çevrilmiştir.

Dâr el-İslâm Oteli'nden sonra Guénon, Tambaksiya Sokağı'ndaki Hacı Halil el-Hilvânî'nin evine yerleşir. Sonra el-Ez-

her Üniversitesi'nin karşısındaki Koronfiş Sokağı'na taşınır. Bu ev Ramazan Rıdvan'a aittir. Her sabah Seyyid Hüseyin Camii'ne gitmektedir. Bir sabah orada Şeyh Muhammed İbrâhim'le tanışır. O günden sonra ilişkileri sürer, ilişkileri öylesine ilerler ki Şeyh Muhammed İbrâhim onu sık sık evine davet eder. Nihayet René Guénon, bu zatın kızıyla 1934 Temmuz sonunda evlenir ve kayınpederinin evine taşınır.

Hemen Fransa'ya gidip yarım kalan işlerini ayarlamayı tasarlar. Fakat çeşitli nedenlerden ötürü bu yolculuk gerçekleşmemiştir. Guénon, ne Fransa'ya ne de Avrupa'ya gidebilmiştir. Fransa'ya dönme ihtimali kaybolunca Guénon, Île Saint-Louis'deki dairesini bir arkadaşına boşalttırır. Kitapları ve evrakları sandıklarla İskenderiye'ye gönderilir. Eşyasının bazıları satılır, bazıları da Blois'ya gönderilir. Bu sandıkların gelmesi kayınpederinin evini terk etmesine neden olur; çünkü dairesi bunları sığdıramayacak kadar küçüktür. Davud Ades mağazalarıyla karşı karşıya olan el-Ezher Sokağı'na taşınırlar. Kayınpederi ve baldızı da onlarla birlikte taşınır. Aynı yıl Guénon ve karısı, hava değişikliği olsun diye İskenderiye'ye bir gezi yaparlar; ömrünün son yirmi yılında çıktığı tek tatil bu olmuştur.

1937 Mayıs'ında kayınpederini kaybedince, Temmuz'da Kahire dışına taşınır. Burası Kahire'ye arabayla on dakika sürmektedir. Burası, şehrin batısındaki Dokki Mahallesi'dir. Sakin bir sokakta, Navel Sokağı'nda bahçeli beyaz bir ev. Guénon bu eve "Villa Fatıma" adını verir. Bu evde kendine iki oda ayırır: Biri çalışma odası, öteki ibadethânesi. Guénon bu eve taşındığı için memnun ve mutludur; artık şehre taşınmak istememektedir. Avrupa'daki dostlarına da bu adresi vermemiştir. Mektuplarını "poste-restante" dan [genel dağıtım] almaktadır.

Kısa bir süre sonra, romatizmaya yakalanır ve uzun süre hiç hareket edemez. 1938’de sağlığı düzelir, fakat 1939 Nisan’ı ortalarında yeniden şiddetli bir şekilde hastalanır. Bu arada Müslüman olmuş ve Mısır’da yaşayan bir İngiliz olan Şeyh Ebû Bekir (Martin Lings) kendisini ziyaret eder. 1939 Ağustos’unda birkaç günlüğüne Frithjof Schuon da kendisini ziyarete gelir. Schuon bir önceki yıl da gelmiş, kendisini ziyaret etmişti. Ayrıca Müslüman olmuş bir Amerikalı Şeyh Abdülgafûr ve Müslüman olmuş Bayan Valentine de Saint Point kendisini ziyaret ederler. Müslüman olduktan sonraki adı Ravheya Nureddin olan bu bayan, Lamartine’nin torunudur; şair ve romancıdır.

1944’de René Guénon ilk kızı Hatice’nin doğumuyla büyük sevince gark olur. 1945’de sağlığı yeniden bozulur. 1946 Mayıs’ında karısı Fâtıma, kızı Hatice’yle birlikte hacca gider. Guénon bu mukaddes yolculuğa, Mısırlı olmadığı için iştirak edemez.

1947’nin ilk ayında ikinci kızı Leylâ dünyaya gelir. Guénon için bu, ikinci bir sevinç kaynağı olur. Fakat sağlığı git gide bozulur. Mısır vatandaşlığına fiilen ve hukuken geçmek için çok başvuruda bulunur, fakat çok zor elde eder. 1947 Şubat’ında Marco Pallis, A. K. Coomaraswamy’nin oğluyla birlikte Guénon’u ziyaret eder.

5 Eylül 1949’da, oğlu Ahmed dünyaya gelir. Guénon Dr. Katz tarafından tedavi edilir. Bu doktoru kendisiyle, Şeyh Ebû Bekir (Martin Lings) tanıştırmıştır. Fakat o, muayene olmayı hep reddetmiştir. 1950 Aralık ayı ortalarında sağ bacağında büyük yaralar açılır. Belki bu bir kan zehirlenmesidir. Bir hafta sonra halk ilâçlarıyla bu yaralar iyileştirilir. Fakat birkaç gün sonra iyice ağırlaşır, artık kelimeleri de zor söyler, ancak

bazı hareketler yapabilmektedir. 7 Ocak 1951’de son nefesi ni verir. Ölmeden önce yattığı yerden güç belâ doğrulmuş, ve “*en-Nefsu halas!*” (Ruh kurtuldu!) demiş ve son sözleri “*Allah! Allah!*” olmuştur.

Cenaze merasimi, merhumun vasiyeti üzerine, çok sade olmuştur. Cenazesi 8 Ocak 1951’de öğle namazından sonra kaldırılır. Cenazede Şeyh Ebû Bekir, Dr. Katz ve Bayan Valentine de Saint Point da hazır bulunmuşlardır. Cenaze namazı Seyyid Hüseyin Camii’nde kılınmış, sonra cenazesi Derrasse Mezarlığı’nda aile mezarına defnedilmiştir.

Cenazesinde âdet olarak bir kuzu kesilmiş ve kanı, cenaze evinin eşğine akıtılmıştı. Ölümünden birkaç ay sonra, 17 Mayıs 1951’de René Guénon’un bir oğlu daha dünyaya gelir ki bu çocuğa babasının adı, yani Abdülvâhid adı konulur.

BAZI ESERLERİ VE İÇERİKLERİ

*Hint Öğretilerinin İncelenmesine Genel Giriş (Introduction générale à l’étude des doctrines hindous)**

1921’de yayımlanan bu kitap, Guénon’un ilk kitabıdır. Bu kitabın adı bir anlamda içeriğiyle pek bağdaşmıyor, çünkü aşağı yukarı yarısı, 150 sayfası, genel olarak Geleneğin (*Tradition*) incelenmesine ayrılmış; ilk bölümler şöyle: Doğu ve Batı, İhtilaf, Klasik Önyargı. Bunlar Doğu zihniyetiyle modern Batı zihniyeti arasındaki karşıtlığı anlatmaktadır.

* Bu kitabın 1. ve 2. bölümleri *Doğu Düşüncesi* adıyla L. Fevzi Topaçoğlu tarafından çevrilmiş ve İz Yayıncılık tarafından 1997’de yayımlanmıştır.

Daha sonra, her sahih geleneğin yapısı ve ilkeleriyle ilgili temel bölümler geliyor: Gelenekten ne anlamak gerekir? Gelenek ve Din, Metafizikğin Temel Özellikleri, Metazifikle Teoloji ilişkileri, Ezoterizm ve Egzoterizm, Metafiziksel Gerçekleşme. İkinci bölüm kitabın adına uygun konuları içermektedir. Kitap, Hinduizm'in Batı'daki farklı yorumlarının incelenmesiyle son buluyor.

Teozofizm, Bir Sözde-Dinin Tarihi (Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion)

İlk kitabı yayımlandıktan sonra, Guénon *Revue de Philosophie* dergisinde tarih, felsefe ve tasavvufu ilgili bir dizi yazı yayımladı. İşte bu yazılar bu kitabı meydana getirmiştir. Bu kitap “Société Théosophique” tarafından yaygınlaştırılan düşüncelerin tamamen Batılı kavramlar olduğunu –örneğin, bunlar içinde evrimcilik büyük bir yer tutmaktadır– ve Hint öğretileriyle hiçbir ilgisinin olmadığını göstermektedir. Eser “Société Théosophique”in Hindistan’da oynadığı rolü anlatan yazıyla son buluyor. Bu yazılar, bu ülkede İngiliz egemenliğinin 19. ve 20. yüzyılda hangi boyutlara vardığı konusunda bir fikir vermesi bakımından oldukça ilginçtir.

*Ruhçu Yanılgı (L'Erreur spirite)**

Bir anlamda bu kitap da *Teozofizm* adlı eser gibi, aynı kaygılara cevap vermektedir. Spiritizmacıların, hem kendi tenâsüh fikirlerini hem de ölüleri çağırma işlemlerini Do-

* Bu kitap, L. Fevzi Topaçoğlu tarafından çevrilmiş ve İz Yayıncılık tarafından 1996'da yayımlanmıştır.

ğu geleneklerine ve özellikle Hinduizm'e atfetme alışkanlıkları var. Gerçekten Spiritizmacılık Amerika'da doğmuş, oradan Avrupa'ya sıçramış; Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra da önemli bir gelişme göstermiştir. Maddî ve manevî tehlikeleri içeren bu akımı, Guénon ayrıntılı olarak bu eserinde incelemiştir.

*Doğu ve Batı (Orient et Occident)**

1914-1918 Savaşı kimi aydınları, Batı medeniyetinin değerleri üzerinde düşünmeye sevk etmiştir. Fransa'da, örneğin Léon Daudet'nin *Le Stupide du XIX^{ème} siècle* (19. Yüzyılın Aptallığı) ve Gonzague Truc'ün *Notre-Temps* (Çağımız) adlı kitaplarını bu bağlamda zikredebiliriz. Doğu'nun dinî, felsefî ve estetik değerleri Batı üzerinde etki edebilir mi, sorusu tüm düşünen kafaları meşgul ediyordu.

İşte, böyle düşünsel bir atmosfer içinde René Guénon, *Doğu ve Batı* adlı eserini yayımlar. Yazar, Doğu'yu modern Batı'dan ayıran hususlarda herkesten daha çok malumâta sahiptir; Doğu'yla Batı arasında bir yakınlaşmanın mümkün olduğuna ve hatta olması gerektiğine inanmış gözüküyordu. Yazara göre bunun gerekli ve yeterli koşulu, 16. yüzyıldan beri modern zihniyetin oluşumuna katkıda bulunmuş ve geleneksel temelleri yıkmış olan değişik düzeylerdeki ideolojilerin Batı tarafından terk edilmesi idi.

Kitabın birinci bölümü, "Batı'nın vehimleri"ni gün yüzüne çıkarmaya ayrılmıştır; ilerleme, ilim ve hayat gibi her biri Batılılar için birer "put" hâline getirilmiş hususları kri-

* Bu kitap, Fahrettin Arslan tarafından çevrilmiş ve Yeryüzü Yayınları tarafından 1980'de yayımlanmıştır.
Ücretsiz PDF-Kitap Arşivi - <https://rantey.org>

tik etmekte, hayalî korkuları ve gerçek tehlikeleri açığa vurmaktadır.

İkinci bölümde, “yakınlaşma imkânları” konu edilmiştir. Yakınlaşmanın koşulu, yazara göre, Doğu’da muhafaza edilen otantik metafiziğin temel İlkeleri konusunda bir anlaşmaya varmaktır. Böylece Batı’da yeni bir entelektüel elitin oluşmasını sağlamaktır. Bu elit Doğu öğretilerini inceleyerek kendi geleneğinin –Hıristiyanlık’ın– orijinal anlamını ve değerini kavrayacaktır.

Gerek gelenekler ve gerekse uygarlıklar arasında kesinlikle bir “birleşme”nin söz konusu olmadığını belirtiyor, fakat çağdaş insanlığı tehdit eden temel tehlikeleri ortadan kaldıracak bir “anlaşma” zemini bulunması gerektiğini vurguluyor yazar.

Eserin yankıları çok farklı boyutlarda olmuştur. Batı’da yeni düşünce ufukları açmıştır. Örneğin, Léon Daudet eserin kritiğini yaptıktan sonra fikirlerini şu şekilde özetlemiştir:

1. Ansiklopedistlerden ve Reform’dan beri Batı, entelektüel bir anarşi içine girmiştir, ki bu tam bir barbarlıktır.
2. Batı’nın bugün çok övündüğü uygarlık maddî ve sınaî gelişmeler bütünü üzerine –ki bu, savaş ve istilâ şanslarını büyük ölçüde artırmaktadır– ayrıca metafizikten yoksun çok zayıf bir ahlâk ve düşünce temeli üzerine dayanmaktadır.

Sonuç olarak, Léon Daudet, Batı’nın içten ve dıştan büyük bir tehlike içinde olduğunu, durumunun pek güvence vermediğini belirtmiştir.

*Vêdânta’ya Göre İnsan ve Hâlleri (L’Homme et son devenir selon la Vêdânta)**

1911 yılında *La Gnose* dergisinde, bir “nüve”si gözükten bu kitabını Guénon 1925’de yayımlar. Özellikle belirtmek gerekir ki, Guénon bu eseriyle, tercümanı olduğu öğretinin temel öğelerine sahip olduğunu gösteriyordu.

Hint öğretisinin tam anlamıyla metafiziksel kolunun *Vêdânta* olduğunu belirttikten sonra, yazar onu bütün olarak sunmanın imkânsızlığını dile getiriyor ve eserdeki amacının salt beşerî varlığın tabiatını ve yapısını incelemek olduğunu ifade ediyor. Fakat insanın durumunu hareket noktası kabul ederek, geleneksel her metafiziğin temel verilerini de ortaya koyuyor. Eser, sadece Hinduizm’in sahih kollarına bir çağrı yapmakla yetinmiyor, aynı zamanda öteki geleneksel sistemlere de çağrıda bulunuyor. Eser, öğretileri dışarıdan inceleyen Doğu bilimcilerinin ve Din tarihçilerinin anladığı anlamda bir bilgi ürünü değil, fakat geleneksel olarak aktarılan “Kutsal Bilim”in bilinmesi sonucu ortaya çıkan bir üründür.

*Dante ve Orta Çağ’da Dinî Sembolizm (L’Ésoterisme de Dante)***

Bu, küçük bir kitaptır. Dante’nin eserinde, özellikle *İlâhî Komedya*’sında gizli bir anlamın varlığı 19. yüzyıl ortaların-

* Bu kitap, *Vêdânta’ya Göre İnsan ve Halleri – Hint Felsefesinde Kâmil İnsan*, başlığıyla Türkçeye çevrilmiştir. Çeviren, Atilla Ataman, Gelenek Yayınları, Ankara, 2002.

** Bu eser, *Dante ve Orta Çağ’da Dinî Sembolizm* adıyla Türkçeye çevrilmiştir; çeviren İsmail Taşpınar, İnsan Yayınları, İstanbul, 2001. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

da iki bilgin, Rossetti ve Aroux tarafından ileri sürülmüştü. Fakat bunlar Dante’yi hem bir “sapık mezhepli” (*hérétique*) hem de bir “devrimci” olarak tanıtıyorlardı.

Bu eserinde Guénon, bunların ilk düşüncesine, yani Dante’nin eserinde gizli bir anlam olduğu düşüncesine katılırken, ezoterizmin mezhep sapıklığıyla eşdeğer tutulmaması gerektiğini belirtir. Sosyal alanda Dante’nin kesinlikle devrimci ve “sosyalist” gözükmediğini; tam tersine Kutsal Roma Cermen İmparatorluğu’nun, yani manevî otorite ve maddî iktidar kavramlarını savunduğunu ifade eder. Bu kavramlar her ne kadar Hıristiyanlık’ta birbirinden ayrı düşünülürse de, öteki geleneksel sistemlerde birleşik durumda gözükrler, der.

Guénon, *İlahî Komedyâ*’da bir ezoterik gerçekleşme süreci olduğunu, ayrıca Dante’nin modern Batılıların hiç bilmediği geleneksel ilimleri, sayılar ilmi, kozmik çevrimler teorisi, kutsal astroloji gibi ilimleri bildiğini ileri sürer. Orta Çağ’daki bu ezoterizm sorununa yalnızca Guénon değinmiştir.

*Doğu Metafiziği (La Métaphysique Orientale)**

Bu eserde, Doğu metafiziği ya da daha ziyade sıfatsız, yani Doğu’ya da Batı’ya da ait olmayan, fakat “evrensel” olan bir metafizik söz konusu edilmektedir. Bu eser, Guénon’un 12 Aralık 1925’te Fransa’da Sorbonne Üniversitesi’nde bir saat içinde vermiş olduğu bir konferanstır. Guénon’un hayatta verdiği tek konferanstır bu. Daha sonra yayımlanmıştır. 22

* Bu eser, *Doğu Metafiziği* adıyla Türkçeye çevrilmiştir; çeviren, Sadık Kılıç, Akçağ Yayınları, Ankara, 1995. Ayrıca Mustafa Tahralı tarafından da çevrilmiş, Marmara İlahiyat Fakültesi Dergisi’nde, 1986 yılında yayımlanmıştır.

sayfadır. Batı düşüncesinde Aristo'nun ve Skolastiğin önemi ni belirttikten sonra, Batı'da bunların dışında daha başka şey lerin de, İlk Çağ'da ve Orta Çağ'da belli bir elitin kullandığı saf metafiziğin de bulunduğunu üstüne basa basa belirtir. Eğer bugün Batı onu tamamen kaybetmişse, kendi gelenekleriyle olan tüm bağlarını da koparmıştır. İşte bu yüzden, Modern Medeniyet anormal ve asıl yolundan sapmış bir medeniyettir. Bu arada Polonya asıllı bir görevlinin, yazar Ferdinand Ossendowski'nin bir eserinin Fransızca çevirisi, Fransa'da Doğu ve Batı ilişkilerine ilgi duyan aydınların büyük ilgisini çekmiştir. O çevirinin adı şöyleydi: "*Bêtes, hommes, et dieux*" (*Hayvan lar, İnsanlar ve Tanrılar*). İşte Guénon bu konferansıya, o sı ralarda Batı'da güncel olan bir sorunu ayrıntılı olarak ele alıp incelemiş ve sunmuş oluyordu. Birbirine o denli karşıt iki ya şam tarzını uzlaştırmak mümkün müydü? Öte yandan, onlar arasında bir orta yol bulunabilir miydi? İşte, Guénon'un orta- ya koyduğu sorun buydu. Bir yandan, Doğu'nun geleneği hâlâ koruduğunu söylüyordu; öte yandan, Batı'nın geleneği yitir- diğini ve unuttuğunu ileri sürüyordu. Bir yandan, Doğu'nun metafiziksel bilgiyi sürdürdüğünü, öte yandan, Batı'nın me- tafiziksel bilgiyle ilgili hiçbir şey bilmediğini söylüyordu; so- nuç olarak da şunları ifade ediyordu:

"Bu iki uygarlık arasında ortak bir ölçü bulmak nasıl mümkün olur? İnsan, içine girdiği bilmem hangi düşünceyle kör olmadıkça, nasıl cüret eder de maddî üstünlüğün düşünsel çöküntüyü telafi edeceğini ileri sürebilir?" "Batı'nın maddî üs- tünlüğü tartışma götürmez. Hiç kimse bunu inkâr etmez, ama hiç kimse de buna imrenmez." Guénon daha da ileri gidiyor ve şunları ifade ediyor: "Eğer Batı kendini vaktinde derleyip toparlayamazsa, yani aslına dönmeyi düşünme noktasına gel- mezse, bu aşırı ve hızlı maddîleşme sonucu, er ya da geç yok

olmak tehlikesiyle karşı karşıyadır.” Yazar “Batı’nın savunulması”nın (*La Défense de l’Occident*) sık sık gündeme geldiğini belirterek, “Batı’nın asıl kendi içinden gelen tehlikeye karşı savunulması gerektiğini” belirtir.

*Âlemin Hükümdarı (Le Roi du Monde)**

Bu eser 1927’de yayımlanmıştır. Modern kafa yapısına sahip olanlara ne denli garip ve ne denli şaşırtıcı gelirse gelsin, Guénon’un en önemli eserlerinden birisidir bu eser. Yazar büyük bir ustalıkla İslâm tasavvufundaki karşılığı *kutb* olarak belirtilebilecek, son derece ilginç konulara değinmiştir. Bu değinilerle, Doğu’yla ilgilenen bazı dostlarıyla arasını açmıştır. Hindu geleneğinin bazı temsilcileriyle ilişkilerinin böylece bozulması, özel hayatında da oldukça büyük bir değişikliğin olmasına yol açmıştır.

Modern Dünyanın Bunalımı

*(La Crise du Monde Moderne)***

1927 yılında Guénon, *Doğu ve Batı* adlı eserinde ele aldığı bazı sorunları netliğe kavuşturmak ister ve bu eserini yayımlar.

* Bu eser, *Dünya Kralı* adıyla Türkçeye çevrilmiştir, çeviren, Halûk Özden, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul, 1992. Ayrıca *Âlemin Hükümdarı* adıyla İsmail Taşpınar tarafından da Türkçeye çevrilmiştir, İnsan Yayınları, İstanbul, 2004.

** Bu eser, Fransızca aslından, tam metin hâlinde Mahmut Kanık tarafından Türkçeye çevrilmiş ve 1986 Aralık ayında Risale Yayınları arasında yayımlanmıştır. 2. Baskısı Verka Yayınları, 1999; 3. ve 4. Baskısı Hece Yayınları. Ayrıca, İngilizcesinden de Nabi Avcı tarafından çevrilmiştir. *Yeryüzü Yayınları*, İstanbul, 1979.

René Guénon'un karşı çıktığı bazı yanlış düşünceler kimileri tarafından ısrarla savunulmaya başlamış ve yazar bunun üzerine bu eserini kaleme almıştır. Böylece, *Doğu ve Batı* adlı eserindeki sorunlara yeni boyutlar kazandırmıştır. Öncelikle modern dünyayı insanlık tarihi içine yerleştirir. Kozmik devirlere göre tarih içindeki yerini ve konumunu saptar. Çağımızın *Kali-Yuga* ya da “Karanlık Çağ” denilen bir dönem içinde bulunduğunu belirtir. Batı dünyasının Doğu dünyasından daha ileri ve hızlı bir yozlaşma süreci içinde olduğunu ifade eder. Guénon burada modern Batı dünyasının özelliği olan öğelerin tasvirini ve tenkidini yapar: Eylemin bilgiye üstünlüğü; 16. yüzyıldan beri oluşan bilimin “dindışı” özelliği; toplumsal kargaşayla son bulan bireycilik; son olarak da tamamen materyalist olan, bütün insanlığı istilâ eden ve tehdit altında tutan, korku, terör ve ürperti salan Batı uygarlığı gibi hususları derinlemesine ele alır. *Doğu ve Batı* adlı kitabının ana temasını yeniden ele alan bu tespitler, Batı’da gerçek bir “elitin” oluşmasını amaçlamakta ve bunalımlara kesin çözümler önermektedir. Bütün bunlar, Guénon’un Batı’yı “doğululaştırmak”la suçlanması na neden olmuştur.

Modern Dünyanın Bunalımı, Guénon’un eserleri içinde en geniş ilgiyi görmüştür. Marco Pallis ve Richard Nicholson tarafından *The Crisis of the Modern World* adıyla İngilizceye çevrilmiştir,

Ünlü Alman yazar Leopold Ziegler, eser hakkında şu kanaata varmıştır: “Bu eserde, maddî unsur ezeli ölçülerle ölçülüp tartılmış ve çok hafif bulunmuştur.”

Maddî İktidar, Manevî Otorite (Autorité spirituelle et pouvoir temporel)*

Guénon siyasete karışmamış birisi olmasına karşın, modernlerin din ve siyaset konusundaki yanlışlıklarını ilginç bir tarzda göstermek ister. Bu bağlamda geleneksel öğretiyi tanımlama fırsatını da bulmuş olur. 1929'da bu kitabını yayımlar. Esere yazdığı önsözde, din ve siyaset ilişkileri sorununun o günlerde güncellik kazandığını ve bu konularda yoğun tartışmaların yapıldığını belirttikten sonra, bu sorunun maneviyât ve maddiyât ilişkileri sorunu olduğunu ifade eder. Geleneksel bakış açısına göre, bu ikisi arasındaki ilgiler temelde bilgi ve eylem arasındaki ilgilerden ibarettir. Eylem normal bir uygarlıkta hiyerarşik olarak daima bilgiye bağlıdır. Yazara göre, bu ilgi birçok yerde tersine çevrilmiştir. Bununla ilgili olarak Hindistan'dan, Fransa'dan ilginç örnekler verir.

Bir bakıma bu kitap, *Doğu ve Batı ve Modern Dünyanın Bunalımı* kitaplarının tamamlayıcısı durumundadır; yani yazara göre, Batı'nın yeniden kendi geleneğine dönmesi, madde ile mana arasındaki normal ilgilerin bilincine yeniden varmasıyla mümkün olabilecektir.

Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi [Haç Sembolizmi] (Le Symbolisme de la Croix)**

Bu kitap 1931'de yayımlandı. Guénon'un Mısır'da kaldığı ilk iki yıl yayın açısından çok verimli olmuştur. Ertesi

* Bu eser, *Maddî İktidar, Ruhanî Otorite* adıyla Türkçeye çevrilmiştir, çeviren, Birsal Uzma, Ağaç Yayınları, İstanbul, 1992.

** Bu eser, *Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi* adıyla Türkçeye çevrilmiştir, çeviren Feyzi Topaçoğlu, İnsan Yayınları, İstanbul, 2001.

yıl da, *Varlığın Mertebeleri* (*Les États multiples de l'être*) yayımlar. Doğrusu bu iki eser, büyük bir birikimin sonucuydu. Birinci eserin bazı bölümleri 1910-1911 yıllarında *La Gnose*'de ilk kez yayınlanmıştı. İkincisi ise, 1915'de redakte edilmişti, fakat yayımlanmamıştı. Bu iki eser, *Vêdânta*'ya Göre *İnsan ve Hâlleri* adlı eserin bir tamamlayıcısı olarak değerlendirilir. Fakat bu eserler, bazı açılardan o eserden farklıdır; yani sadece Hint öğretisiyle ilgili değildir, fakat öz açısından değilse bile biçim açısından değişik geleneklerin simgeciliğine ve öğretisine değinmektedir. *Varlığın Mertebeleri* alıntılara ve referanslara daha az yer verir; evrensel metafiziğin en yüksek kavramları hakkında Guénon'un açıklamalarını içerir.

*Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alâmetleri (Le Règne de la quantité et les signes des temps)**

Bu eser, 1945'de yayımlanmıştır. Yazar *Modern Dünyanın Bunalımı* adlı eserinde ortaya koyduğu görüşleri “olayların tamamen ve özellikle çok hızlı bir şekilde teyit ettiğini” ifade eder. Karışıklığın, düzensizliğin artan bir hızla bütün alanlarda görüldüğünü saptar. “Fakat” der, “sadece yanlışları ortaya koymak yetmez, aynı zamanda onları açıklamak, yani nasıl ve niçin ortaya çıktığını da araştırmak gerekir.” Bu sebepleri araştırırken, yazar o zamana kadar ele alma fırsatını bulamadığı kozmolojik alana ait verileri ortaya koyar. İlk altı bölüm şöyledir: Nitelik ve Nicelik, Niceliğin İşareti Madde, Ölçü ve

* Bu eser, Mahmut Kanık tarafından Türkçeye çevrilmiş olup İz Yayıncılık'ın ilk kitabı olarak yayımlanmıştır. İstanbul, 1990; 2. bası, 2004. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Zuhur, Mekânın Niceliği, Niteliğin Mekânı, Zamanın Nitel Tespitleri, Bireyleme İlkesi.

Eserin geriye kalan kısmı, mevcut çevrimin başlangıcından çağımıza kadar olan beşerî ve kozmik değişimleri ve “çağların sonu”na ait hadiseleri tasvir eder. Değişik geleneklerden ortaya çıkan belirtileri gözler önüne serer. Bu kitap yitmekte, tükenmekte olan bir insanlığa tam zamanında ve yerinde yapılmış bir uyarı niteliğini taşımaktadır.

*İnisiyasyona Toplu Bakışlar (Aperçus sur l'initiation)**

İkinci Dünya Savaşı sonrası, 1945'te yayımlanan ikinci kitaptır bu. Yazar bu eserinde, kuramsal bilgi alanından manevî gerçekleşme alanına geçmek için gerekli şartları ve vasıtaları ortaya koymaktadır. Bu eserde yazar, inisiyasyonun mahiyetine değinir; özel yöntemlerle, varlığın, beşerî durumdan manevî duruma geçmesini, sonra da varlığın yüksek durumlarına ulaşmasını, nihayet “kurtuluş”unu sağlayacak hâlden hâle değişimleri anlatır ki bunlar inisiyasyonun şartlarını oluşturur. Ayrıca yazar inisiyatik yol ile mistik yol arasındaki farka da dikkat çekmektedir.

Sonsuz Küçük Hesabın İlkeleri (Les principes du calcul infinitésimal)

Bu eser çok özel bir konuyu ele almaktadır. Modern matematikçilerin ve filozofların genellikle bilmediği bir konuyu, *infini* ile *indéfini* arasındaki metafiziksel ayrımı ele alıp ince-

* Bu eser, Mahmut Kanık tarafından Türkçeye çevrildi ve Hece Yayınları arasında 2003 yılında yayımlandı.

ler. Aynı alanda uygulanan geleneksel ilimle dünyevî ilim arasındaki farkı da ayrıca gösterir.

Guénon'un Diğer Belli Başlı Eserleri

- *Hristiyan Ezoterizmine Toplu Bakışlar* (*Aperçus sur l'ésotérisme chrétien*)
- *Aziz Bernard* (*Saint-Bernard*)
- *İnisiyasyon ve Manevî Tahakkuk* (*Initiation et réalisation spirituelle*)
- *Masonluk Üzerine İncelemeler 1. cilt* (*Études sur la Franc-maçonnerie*)
- *Masonluk Üzerine İncelemeler 2. cilt* (*Études sur la Franc-maçonnerie*)
- *Hinduizm Üzerine İncelemeler* (*Études sur l'Hindouisme*)
- *Tebliğler* (*Comptes Rendus*)
- *Varlığın Mertebeleri* (*Les États multiples de l'Être*)
- *Büyük Üçlü* (*La Grande Triade*)
- *Kutsal Bilimin Temel Sembolleri* (*Symboles fondamentaux de la Science sacrée*)
- *Geleneksel Formlar ve Kozmik Devirler* (*Formes Traditionnelles et Cycles Cosmiques*)
- *İslâm Manevîyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış* (*Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le Taoïsme*)
- *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar* [Seçme Yazılar] (*Mélanges*)

Guénon'un Türkçeye Tercüme Edilen Kitapları

- *Modern Dünyanın Bunalımı*, çeviren: Mahmut Kanık, Risale Yayınları, İstanbul, 1986; 2. baskı Verka Yayınları, Bursa, 1999; ayrıca çeviren, Nabi Avcı, Yeryüzü Yayınları, İstanbul, 1979.
- *Doğu ve Batı*, çeviren: Fahrettin Arslan, Yeryüzü Yayınları, İstanbul, 1980; 2. Baskı, Hece Yayınları, Ankara, 2010.
- *İnisiyasyona Toplu Bakışlar*, çeviren: Mahmut Kanık, Hece Yayınları, Ankara, 2003.
- *Agarta, Dünya Kralı*, çeviren: Halûk Özden, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul, 1992.
- *Ruhçu Yanılgı*, çeviren: Lütfi Fevzi Topaçoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996.
- *Doğu Düşüncesi*, çeviren: L. Fevzi Topaçoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul, 1997.
- *Büyük Üçlü*, çeviren: Veysel Sezigen, İz Yayıncılık, 2007.
- *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alâmetleri*, çeviren: Mahmut Kanık, İz Yayıncılık, İstanbul, 1990. 2. baskı, 2003.
- *Doğu Metafiziği*, çeviren: Sadık Kılıç, Akçağ Yayınları, Ankara, 1995.
- *Maddî İktidar, Ruhânî Otorite*, çeviren: Birsal Uzma, Ağaç Yayınları, İstanbul, 1992.
- *İslâm Maneviyâtı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, çeviren: Mahmut Kanık, İnsan Yayınları, İstanbul, 1989.
- *Âlemin Hükümdarı*, çeviren: İsmail Taşpınar, İnsan Yayınları, 2004.

- *Geleneksel Formlar ve Kozmik Devirler*, çeviren: Lütfi Fevzi Topaçoğlu, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997.
- *Manevî İlimlere Giriş* çeviren: Lütfi Fevzi Topaçoğlu, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997.
- *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar*, çeviren: Fevzi Topaçoğlu, İnsan Yayınları, İstanbul, 2000.
- *Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi*, çeviren: Fevzi Topaçoğlu, İnsan Yayınları, İstanbul, 2001.
- *Savaş Metafiziği ve Sembolik Silahlar*, çeviren: M. Tahralı, İ. Taşpınar, A. Ataman, İnsan Yayınları, İstanbul, 2000.
- *Dante ve Orta Çağ'da Dinî Sembolizm*, çeviren: İsmail Taşpınar, İnsan Yayınları, İstanbul, 2001
- *Metafizik Temaşa ve Mistik Deneyim*, çeviren: Fevzi Topaçoğlu, İnsan Yayınları, İstanbul, 2005.
- *Hristiyan Mistik Düşüncesi*, çeviren: İsmail Taşpınar, İnsan Yayınları, İstanbul, 2005.
- *Vêdânta'ya Göre İnsan ve Hâlleri – Hint Felsefesinde Kâmil İnsan*, çeviren: Atıla Ataman, Gelenek Yayınları, Ankara, 2002.
- *Varlığın Mertebeleri*, çeviren: Vildan Yalsızuçanlar, Et-kileşim Yayınları, İstanbul, 2013

I

İSLÂM EZOTERİZMİ*

bütün geleneksel öğretiler arasında, İslâm öğretisi, zâhirîlik (egzoterizm) ve bâtınîlik (ezoterizm) diyebileceğimiz kavramları çok açık bir biçimde ayıran bir öğretilerdir. Bu iki kavram birbirini tamamlar. Arap dilinde bu iki terim şöyle ifade edilir: *şerîat*, yani sözlük anlamıyla herkese açık, büyük ve ana yol; *hakikat*, yani iç gerçek ki seçkin bir zümreye özgüdür. Bu hiç de keyfî bir karar gereğince değildir; tersine eşyanın tabiatından dolayı böyledir, çünkü herkes hakikat bilgisine ulaşmak için aynı niteliklere ya da aynı yeteneklere sahip değildir. Dışsal (*extérieur*) ve içsel (*intérieur*) özelliklerini daha iyi açıklayabilmek için, bu iki kavram karşılıklı olarak çoğunlukla “kabuk” ve “öz” (*el-kışru ve'l-lübbü*) ya da daire ve merkezine benzetilir. *Şerîat*, Batı dilindeki “*religieux*” sözcüğünün belirtebileceği her şeyi içerir. İslâm dininde, yasal ve

* *Cahiers du Sud*, 1947, s. 153-154. Bu bölüm, *Diriliş* dergisinde yayımlanmıştır, Kasım, 1979, sayı, 62.

toplumsal öğelerin tümü, özellikle dinle bütünleşir. Her şeyden önce, dinin bir yaşam biçimi olduğunu söyleyebiliriz. Oysa, *hakikat* saf bilgidir. Ama şunu hemen belirtelim ki, *şerîata* da yüksek ve derin anlamını ve gerçek varoluş nedenini kazandıran yine bu bilgidir kuşkusuz; öyle ki, geleneğe katılanların çoğu bunun bilincinde olmasalar da, gerçekten esas İlke yine odur; nasıl ki dairenin çemberi için de esas İlke merkeziyse.

Ama hepsi bu kadar değil: Ezoterizmin yalnızca *hakîkati* içermekle kalmadığını, aynı zamanda ona ulaşmak için gereken vasıtaları da kapsadığını söyleyebiliriz. İşte, bu vasıtaların tümüne kısaca *tarikat*, yani insanı *şerîattan hakîkate* götüren “yol” denir. Eğer dairenin şeklini sembolik olarak göz önüne getirirsek *tarikat*, çemberden merkeze doğru giden yarıçap olarak tanımlanır. O zaman şunu görürüz: Çemberin her noktası bir yarıçapa tekabül eder; sonsuz derecedeki bu yarıçapların tümü merkezde birleşir. Diyebiliriz ki, bu yarıçaplar, kişisel yaratılışlarının, mizaçlarının değişikliğine göre, çemberin değişik noktalarına “yerleşmiş” varlıklara uyarlanmış yollar (*turuk*) kadar çoktur. Bunun için şöyle denmektedir: “Allah’a giden yollar insanların ruhları kadar çoktur” (*Et-turuku ilâllahi ke-nüfûsi benî Âdem*). Görüldüğü gibi, “yollar” çoktur; çember üzerindeki hareket noktaları açısından birbirine ne denli yakın düşünülürse, kendi aralarında o denli birbirinden farklıdır, ama amaç birdir; çünkü sadece bir tek merkez ve bir tek hakikat vardır. Gerektiğinde başlangıçtaki bu farklar, bizzat “benlik/şahsiyet”le (*individualité*) (*ene*’den türemiş olan *el-inniyye*) birlikte ortadan silinip kaybolmaktadır, yani varlığın yüksek hâllerine ulaşınca veya *kulun* oldukça sınırlı olan sıfatları, sadece *Allah*’ın sıfatlarına yer vermek (*bekâ*) üzere ortadan kalkınca (*fenâ*) ve *kul*, kendi “kişiliğinde” ya da kendi “*zat*”ında bu sıfatlarla özdeşleşince, aradaki farklar bütünüyle kalkar.

Genel bir ifadeyle *tasavvuf*, böylece hem *tarikatı* hem de *hakikati* araç ve amaç olarak içermektedir. Bu terimi de Batı diline ancak “*initiation*” kelimesiyle aktarabiliriz. Zaten bu konuya ileride tekrar döneceğiz. Batılılar özellikle İslâm tasavvufunu belirtmek için *sûfizm* diye bir kelime uydurdular (Oysa *inisiyasyon* her tür ledünnî düşünceye hangi geleneksel şekle ait olursa olsun uyarlanabilir). Ama bu terim tamamen itibarî bir adlandırma olmakla kalmaz, ayrıca oldukça üzücü bir sakınca da arz eder, şöyle ki: Bu sözcüğün bitim şekli (-izm), hemen hemen kaçınılmaz bir şekilde, sadece belli bir ekole ait bir düşünceyi çağrıştırmaktadır. Oysa gerçekte böyle bir ekol yoktur. Burada ekoller sadece *yollar* (*turuk*) demektir; yani aslında en ufak bir düşünce ayrımı olmayan değişik usûllerdir, çünkü “Tevhîd öğretisi tektir” (*et-tevhîdü vâhidün*). Bu adlandırmaların nereden türediğine gelince, kuşkusuz *sûfi* kelimesinden gelmektedir. Ama bu konuda her şeyden önce şunu belirtmek gerekir: Hiç kimse kendisi için kesinlikle “Ben *sûfiyim*” diyemez, saf cahiller müstesna; böyle söyleyen kişinin gerçek *sûfi* olmayacağı açıktır, çünkü sûfilîğin bu yanı, *Allah*’la gerçek *sûfi* arasında kalan gerekli ve gizli bir “*sır*”dır. Belki kendisine *mutasavvıf* diyebilir. Bu terim tasavvuf yoluna giren herkes için, ulaştığı derece ne olursa olsun, kullanılabilir. Ama *sûfi* kelimesi, kelimenin gerçek anlamıyla en üstün bir dereceye ulaşan bir kişiyi ifade eder. *Sûfi* kelimesinin çok değişik kökenleri olduğunu iddia etmişlerdir. Ama bu sorun genellikle içinde bulunduğumuz görüş açısından çözüme kolayca kavuşturulamaz kuşkusuz. Bu kelimenin pek çok uydurma kökeni olduğunu hemen söyleyebiliriz. Bu kökenler birbiriyle pek benzeşmez; onlar arasından bir tanesini tercih etmek gerçekten güçtür. Gerçekte ise, burada, daha ziyade sembolik bir adlandırma olduğunu kabul etmek gerekir. Daha doğ-

rusu, kesin olarak söylemek gerekirse, dilbilimsel bir türeve gereksinim duymayan bir tür “şifre” ad. Bu zaten sadece bu-
raya özgü bir durum değildir. Başka geleneklerde de benzeri
durumlar bulabiliriz. Uydurma türevlere gelince, bunlar belli
bir sembolizmin kurallarına göre, ses benzeşmelerinden baş-
ka bir şey değildir. Esasında, söz konusu kelimenin çevresin-
de, az ya da çok imkân bularak değişik düşünceler arasında-
ki ilgilere tekabül ederler. Ama burada Arap dilinin özelliğini
göz önüne getirirsek (ki bu özellik İbrânîce ile ortak bir özel-
liktir) ilk ve temel anlam sayılarla verilmelidir. Burada özel-
likle dikkatimizi çeken şey, meydana geldiği harflerin sayısal
değerlerinin toplanmasıyla, *sûfî* kelimesiyle “*el-hikmetü’l-ilâ-
hiyye*”nin sayısının denk olmasıdır. Bu da “ilâhî hikmet” de-
mektir, öyleyse gerçek *sûfî* bu ilâhî hikmete sahip olandır; bir
başka deyişle, “*el-arif billâh*” yani her şeyi Allah vasıtasıyla bi-
lendir. Çünkü Allah yine ancak kendisi vasıtasıyla bilinebilir;
işte *hakikat* bilgisindeki en yüce ve en son derece buradadır.¹

-
1. Tasavvuf üzerine Arapça yazılan bir eserde, bizi “müsteşrik”
sanacak kadar az tanıyan, çok modern eğilimli Suriyeli bir ya-
zar bize oldukça tuhaf bir eleştiri yöneltecek kadar ileri gider.
(1935’de *Güney Notları (Cahiers du Sud)* özel sayısındaki, “İs-
lâm ve Batı” (*L’Islam et l’Occident*) adlı yazımızı görmüş olacak
ki, bizim hesabımızın eksik olduğunu tahmin etmiş. Bilmem ki
sûfî yerine *sûfîyye* nasıl olur? Güya kendince bu konuda bir ta-
nım yapmak istemiş. Harflerin sayısal değerlerinde pek çok yan-
lışlar yaparak, bu defa da sûfînin karşılığı olarak *el-hakîm el-
ilâhî*’yi bulmuş. Bu da yanlıştır. Bir *ye*’nin iki *he* değerinde ol-
duğunu hiç fark etmemiş. Bu sözcükler *el-hikmetü’l-ilâhiyyetü*
ile aynı toplama sahiptir. Çok iyi biliyoruz ki, Ebced hesabı bu-
günkü okul eğitiminde bilinmemektedir. Bu eğitim sistemi sa-
dece kelimelerin dilbilgisi açısından nasıl dizileceğini bilir. Bu-

Yukarıda söz edilenlerden birkaç önemli sonuç çıkartabiliriz: Her şeyden önce sûfîlik, İslâm öğretisine sonradan ilave edilmiş, dışarıdan gelmiş bir şey değildir. Aksine İslâm'ın özüne ilişkin bir parçadır; çünkü bunsuz İslâm öğretisi, ana İlkelere konusunda bile eksik kalırdı. Zaten bunun Yunan, Hint ya da İran gibi yabancı bir kökenden olduğu varsayımının da, İslâm tasavvufuna özgü anlatım biçimlerinin, Arap dilinin yapısıyla sıkı ilişkisi olduğu göz önünde tutulursa, kesinlikle yanlış olduğu görülür. Eğer bir başka yerdeki öğretilerle benzeşen taraflar varsa, bunlar varsayımli "alıntılar"a başvurmayla lüzum kalmadan kendiliğinden açıklanır, çünkü hakikat tek olduğu için, bütün geleneksel öğretiler zorunlu olarak, biçimlerindeki farklılık ne olursa olsun, özde aynıdır. Köken soruna gelince, zaten o kadar önemli değil. Bizzat *sûfî* sözcüğü ve türevleri, *tasavvuf* ve *mutasavvıf*, ta başlangıçtan beri bir dilde bulunmuş ya da bu sözcükler erken veya geç ortaya çıkmış, ne önemi var? Oysa bu, tarihçiler arasında büyük bir tartışma konusudur. Tasavvuf pekâlâ, *tasavvuf* kelimesinden çok önce, ister başka bir ad altında, ister ona bir ad verme ihtiyacı duyulmadan mevcut olabilir. Herhâlde bu kadarı, bu konuya dışından bakmayan biri için, meseleyi çözmesinde yeterlidir. Gelenek açıkça belirtmektedir ki, hem zâhirî yollar hem bâtinî yollar doğrudan Hz. Peygamber'in eğitim ve öğretiminden çıkmaktadır. Gerçekten her sahîh *tarikatın* bir *silsilesi* vardır. Bu tasavvufî zincir iletişimi, her zaman az veya

nunla birlikte bu sorunları ele alan biri nezdinde böyle bir bilgisizlik hiç hoş karşılanmaz. Ne olursa olsun, *el-hakîm el-ilâhî* ve *el-hikmetü'l-ilâhiyye* esasında aynı anlamı taşır. Ama bu iki deyimden birincisi alışılmamış ve az karşılaşılan bir özelliğe sahiptir. Oysa ikincisi belirttiğimiz gibi, tersine bütünüyle geleneksel bir karakteri haizdir.

çok bir silsileyle Peygamber'e ulaşır kesinlikle. Sanki zamanla özel birtakım yollar (*turuk*), gerçekten özel usûller edinmişler, benimsemişler desek daha yerinde olur. Burada yine aradaki benzeşimler, özellikle farklı kollardaki "ritim bilgisi"yle ilgili hususlar aynı bilgilere sahip olmakla açıklanabilse de, bu ikinci derecede bir önemi haizdir ve hiçbir şekilde özü etkilemez. Gerçek şu ki, *sûfizm* sözcüğü *Kur'ân* gibi Arapçadır; kuralları doğrudan *Kur'ân*'dadır, ama bu kuralları *Kur'ân*'da bulabilmek için *Kur'ân*'ın, asıl özünü teşkil eden *hakikatlere* (*hakâik*) göre anlaşılıp yorumlanması gerekecektir. Bu yorumu yaparken sadece zâhir ulemâsının (*ulemâü'z-zâhir*) ya da *Şeriat* bilginlerinin din, mantık ve dille ilgili yöntemleriyle hareket edilmemelidir. Gerçekten burada çok belirgin değişik iki alan söz konusudur; ayrıca, bu iki alan arasında ilişki ve çatışma kesinlikle söz konusu olamaz. Zaten İslâm'ın zâhirî yönüyle bâtinî yönünün hiçbir şekilde birbiriyle karşıt olmadığı kuşku götürmez bir gerçektir. Çünkü bâtinî yön, bilakis temelini ve gerekli dayanak noktasını zâhirî yönden almaktadır. Bunlar, esasında aynı ve tek bir öğretinin iki ayrı yüzünden veya iki ayrı görünümünden başka bir şey değildir.

Ayrıca, bugünlerde Batılılar arasında çok yaygın olan bir görüşe tamamen karşıt olarak belirtelim ki, İslâm ezoterizminin (*tasavvuf*) *mistisizm* ile uzaktan yakından ilgisi yoktur. Buraya kadar ortaya koyduğumuz hususlarla bunun sebeplerini anlamak kolaydır sanırız. Her şeyden önce, mistisizm tamamen Hristiyanlık'a özgü bir şeydir. Ancak yanlış benzetmelerle, başka bir yerde az ya da çok doğru karşılıklarının bulunduğu iddia edilebilir. Kuşkusuz bu yanılgının kökeninde, kimi deyimlerin kullanımındaki birtakım dış benzerlikler yatmaktadır; ama bunlar öze ilgili farklar karşısında onu geçerli kılamaz. *Mistisizm* tanım olarak bile tamamen dinî/şer'î (*reli-*

gieux) alana aittir, dolayısıyla açık ve seçik olarak zâhirle bağımlıdır. Ayrıca yöneldiği amaç saf bilgi alanında olmaktan çok uzaktır. Öte yandan mistik, sürekli “edilgen” bir tutum içinde olduğundan, netice itibariyle kendisine herhangi bir şekilde, kendiliğinden gelecek bir şeyi kendisinin hiçbir katkısı olmaksızın kabule hazır olduğundan, kesin bir yöntemi de olamaz. Öyleyse mistik tarikat diye bir şey olmaz. Böyle bir şey zaten tuhaftır, çünkü öze karşıttır. Üstelik mistik, sürekli tek başına yaşayan biri olduğundan, “gerçekleştirdiği” eylemin “edilgen” niteliğinden dolayı, ne bir *şeyhi* ya da manevî mürşidi, ne de manevî etkiyi kendisine ulaştıracak bir *silsilesi* olabilir. (Zaten *şeyh* sözcüğünün dinî (*religieux*) anlamdaki “bilinç yönlendiricisi” ile hiçbir ilgisi yoktur; “manevî etki” sözünü de, Arapçadaki *bereket* sözcüğünün anlamını imkân dahilinde verebilmek için kullanıyoruz.) Bu iki hususun ikincisi, yani *silsile*, zaten birincisinin yani *şeyhin* doğrudan bir sonucudur. “Manevî etki”nin düzenli aktarımı, esasta *tasavvufu* karakterize eden şeydir; hatta onun önemli bir ögesidir. İşte bunun için, yukarıda bu *inisiyasyon* sözcüğünü tasavvuf için kullandık. İslâm tasavvufu her gerçek inisiyasyon gibi “ezoterik”tir; başka türlü olmaz. Amaçların değişikliği sorununa girmeden, “mistik yol”la “tasavvufî yol”un ya da inisiyatik yolun, karşılıklı olarak arz ettikleri özelliklerden ötürü kökten bağdaşamayacağını hemen söyleyebiliriz. Zaten aradaki bu fark iki değişik ve ayrı alana ait olmalarından ileri gelmektedir. Ayrıca Arapçada “misticizm”i, yaklaşık da olsa karşılayacak bir sözcük olmadığını, öyle ki bu kavramın İslâm geleneğine büsbütün yabancı, başka bir şeyi temsil ettiğini de eklemek, bilmem gerekir mi?

Tasavvuf öğretisi özü itibariyle, sözcüğün gerçek anlamıyla saf metafiziktir. Ama diğer geleneksel sistemlerde olduğu gibi, İslâm’da bu öğreti değişik birçok alanda az veya çok doğrudan

uygulanma şeklinde “geleneksel ilimler”in bir bütünüdür. Ayrıca bu ilimler bağlı oldukları metafiziksel kurallara dayanmış, bütünüyle bu bağlantıdan türemiş ve çıkarılmış olduğundan, her ne kadar ikincil ya da tâlî bir sırada da olsalar, bizzat öğretimin tamamlayıcı kısmıdır; yapmacık ve yersiz ilaveler değildir. Burada özellikle Batılılar için anlaşılması zor gözüken bir husus var. Kuşkusuz bu da kendi çevrelerinde, bu konuyla ilgili en ufak bir benzetme bulamayacaklarından dolayıdır. Bununla birlikte Orta Çağ’da ve İlk Çağ’da Batı’da benzeri ilimler vardı. Fakat bu ilimler modernler tarafından bütünüyle unutulmuştur. Çünkü modernler bunların gerçek yapısını bilmezler; hatta böyle bir şeyin var olduğunu bile düşünememektedirler. Ayrıca inisiyasyon (tasavvuf) ile mistisizmi birbirine karıştıranlar, bu ilimlerin yerinin ve öneminin ne olduğunu da pek bilemezler. Kaldı ki bu ilimler, bir mistiğin zihinsel uğraşısı olabilecek bilgilerin mümkün olduğunca uzağındadır. Yine bu mistik insanın “sûfizm”e katılması, onlar için çözülmesi olanaksız bir bilmece teşkil eder. *Sûfî* sözcüğünün açıklanması için yukarıda bir örneğini belirttiğimiz, sayıların ve harfler ilmi böyledir. Bu iki geleneğin açıklanmasına yarayan dillerin sıkı ilişkilerinden dolayı, *sûfî* sözcüğü ancak İbrânîce *Kabbala* sözcüğüyle benzer bir durumdadır. Bu dilleri bilmek belki derin bir anlayışı sağlayabilir. “Hermetizm” diye belirtilen ilime kısmen dahil olan değişik “kozmolojik” ilimler de böyledir. Şunu hemen belirtelim ki, kendileri için sembolizmin pek bir şey ifade etmediği cahiller, simyayı sadece “maddî” bir anlamda anlamışlardır. Batı’da Orta Çağ’ın gerçek simyacıları bunlara “üfürükçü” ve “kömür yakıcısı” gibi isimler vererek eleştiriyorlardı. Aslında bunlar modern kimyanın gerçek habercileriydiler. Modern kimya için böyle bir köken ne kadar az kanıtlayıcı da olsa, durum böyledir. Aynı şekilde başka bir kozmo-

lojik ilim olan astroloji de, modernler öyledir deseler de, “kâhinlik sanatı”ndan (*art divinatoire*) çok farklı bir şeydir. Her şeyden önce bütün geleneksel öğretilerde önemli bir rol oynayan “çevrimsel yasalar” bilgisiyle ilişkilidir. Zaten bütün bu ilimler arasında bir uyum vardır. Aslında aynı ilkelerden yola çıktıkları için bir bakıma tek ve aynı şeyin değişik görünüşleridir. Yani, astroloji, simya ve hatta harfler ilmi (*ilm-i hurûf*), hakîkatin değişik düzeylerine özgü dillerde aynı gerçekleri dile getirmektedir. Bu ilimler kendi aralarında, her tür sembolik uyuşumun temeli olan evrensel bir benzeşim ile birleşmişlerdir. Yine aynı benzeşme gereğince, bu ilimler uygun bir değişikliklerle, “makro kozmos” alanında olduğu gibi “mikro kozmos” alanında da uygulanabilir, çünkü inisiyatif süreç, bütün evrelerinde, bizzat kozmolojik süreci ortaya koyar. Zaten aradaki bu yakın ilginin iyice bilincine varabilmek için, inisiyatif aşamanın çok yüksek bir makamına ulaşmış olmak gerekir. Bu makam “*el-kibrîtü'l-ahmer*”^{*} makamı olarak belirlenir. Bu mertebeye ulaşan kimse, *simya* ilmi sayesinde, (bunu *kimya* ile hiçbir zaman karıştırmamak gerekir) sayılar ve harfler üzerinde ve kozmik düzende, bu varlıklarla uyuşan nesneler üzerinde etki edebilirler. Hz. Ali’ye borçlu olduğumuz *cifr ilmi* de, gelecek olayların önceden haber verilmesinde aynı ilimlerin bir uygulamasıdır. Biraz önce ima ettiğimiz “çevrimsel yasalar”ın da devreye girdiği bu uygulama, bunu anlayıp yorumlamasını bilen insan için kesin, doğru ve matematiksel bir ilim özelliğini gösterir. (Çünkü burada bir tür gizli “şifre çözme” vardır. Bu da cebirsel işaretlemekten daha fazla insanı hayrete dü-

* “Kibrîtü'l-ahmer” zahirî mânâda bir cismi has altına çeviren maddenin de bâtinî mânâda bir velînin ulaşabileceği en yüksek derecedir. —Ç.N.

şürücü değildir.) Bu “geleneksel ilimler”den daha başkalarını da burada zikredebiliriz, ama bir sınırlama yapmamız gerekiyor. Bu tür konulara pek alışık olmayan kimselere bütün bunlar, tuhaf gözükebilir. Ancak genel hatları üzerinde durduğumuz bu konu üzerinde daha fazla durmak, daha detaya inmek için ise bu yazının dışına çıkmamız gerekir.

Son olarak, inisiyatik öğretinin gerçek özelliğini iyi anlayabilmemiz için çok önemli son bir gözlemi de eklemek zorundayız: Bu bir “derin bilgi/bilgelik” (*érudition*) işi değildir ve “din dışı” (*profane*) ve alelâde, sıradan bilgi kitaplarının okunmasıyla da kesinlikle öğrenilemez. En büyük üstatların yazdıkları bile ancak tefekküre bir “dayanak” olarak işe yarayabilir. Yoksa yalnızca bu eserleri okuyarak kesinlikle *mutasavvıf* olunamaz. Zaten çoğu kez bu eserler, gereği gibi yetişmemiş insanlarca anlaşılmaz. Her şeyden önce, yaratılıştan gelen bir yatkınlık veya istidat gerekir. Hiçbir çaba bunların yerini tutamaz. Ayrıca düzenli bir *silsile*ye de bağlanmak gerekir. Çünkü bu bağlanma ile meydana gelen “manevî etki”nin iletimi, daha önce söylediğimiz gibi, isterse en basit derecede olsun, tasavvufun, “olmazsa olmaz” bir şartıdır. Bir kez bütünüyle elde edildi mi, artık bu aktarım, tamamen derûnî bir çalışmanın hareket noktası olur. Bunun için bütün dış vasıtalar ancak yardımcı ve dayanak olabilir. Bu bağlamda, insanoglunun tabiatını, nasıl yaratıldıysa öylece hesaba katmanın gerektiği ortadadır. Ancak bu inisiyatik çalışmayla, insan derece derece yükselecektir. Eğer yeteneği elverirse, tasavvufî (inisiyatik) aşamanın zirvesine, en üstün noktasına, “Yüce Özdeşlik”e (*Identité suprême*), mutlak, koşulsuz ve süreklilik hâline, mümkün varlık sınırlarının ötesine, kısacası gerçek *sûfi*nin hâline ulaşacaktır.

II

KABUK VE ÖZ (EL-KİŞR VEL-LÜBB)*

m uhyiddîn ibn Arabî'nin çok sayıdaki incelemelerinden birinin adı olan bu başlık, sembolik bir biçimde zâhircilik (*exotérisme*) ve bâtıncılık (*ésotérisme*) ilişkilerini, karşılıklı olarak bir meyvenin dış kabuğuna ve iç kısmına/özüne benzeterek açıklamaktadır: Meyvenin kabuğu ve içi.¹ Kabuk (*el-kışr*), *şerîattır*, yani herkesçe izlenilmek için ortaya konulan, herkese hitap eden, nitekim türevi olan “büyük yol” (*grande route*) ifadesinin de belirttiği gibi, dinin zâhirî yasalarıdır. Öz (*el-lübb*) ise *hakikat* yani, asıl gerçektir. *Şerîat*ın tersine, buna herkesin gücü yetmez. Ancak zâhirin altındaki keşfederek, hakîkati örten, onu koruyup muhafaza eden, aynı zamanda gizleyen dış biçimler arasından sıyrıla-

* *Le Voile d'Isis*, Mart 1931, s. 145-150. Bu bölüm, *Diriliş* dergisinde yayımlanmıştır, Ekim, 1979, sayı, 61.

1. Yeri gelmişken belirtelim, meyve sembolünün kalple bir ilgisi olduğu gibi, “Kozmosun Altın Yumurtası Güneş”le de bir ilgisi vardır.

rak ona ulaşmasını bilen kimselere özgüdür.² Başka bir benzetmeyle, *şeriat* ve *hakikat* “beden/cisim”e (*el-cism*) ve “ilik/öz”e (*el-mukh*) benzetilmiştir.³ Aralarındaki ilgi, bütünüyle kabuk ve öz ilgisidir. Kuşkusuz buna benzer daha başka örnekler bulabiliriz.

Adı ne olursa olsun, söz konusu olan her zaman *zâhir* (*extérieur*) ve *bâtın* (*intérieur*)dır, yani görünen ve gizli olan-
dır. Zaten bunlar bizzat tabiatları gereği böyledir; yoksa geleneksel öğretiyi ellerinde tutanların keyfî olarak değilse bile, yüzeysel olarak aldıkları bazı önlemler veya sözleşmeler sonucu değil. Bu “zâhir” ve “bâtın”, daire ve onun merkeziyle simgelenirilir ki bu da, az önce yukarıda ifade edilen meyve simgesinin bir kesiti olarak değerlendirilir. Böylece aynı zamanda bütün geleneklerin ortak imgesi olan “eşyanın çarkı” (*roue des choses*) imgesine ulaşmış oluruz. Alışılmış, özel bir gelenekteki uygulamayla sınırlı kalmadan, gerçekten söz konusu olan bütün varlıklarca izlenilen *şeriat*, yani “büyük ana yol”, Uzakdoğu geleneğinde “biçimlerin akımı” (*courant des formes*) denilen şeydir. Oysa *hakikat*, tek ve değişmez gerçek, “hiç değişmeyen ortam”da bulunur⁴. Birinden ötekine geç-

-
2. Dikkat edecek olursak, dış şekillerin önemi «vahiy» sözcüğünün ikili anlamıyla ilgi hâlinindedir. Çünkü bu dış şekiller hem zâhiri ortaya çıkarır hem de asıl öğretiyi; tek hakikati örter ve saklar. Nasıl ki söz açıkladığı düşüncüyü kaçınılmaz olarak gizlemek-
se. Bu açıdan söz için gerçek olan, öteki biçimsel ifadeler için de gerçektir.
 3. Burada Rabelais’in “substantifique moelle”ini hatırlatmamız gerekiyor. Aynı şekilde bu da saklı ve gizli bir içsel ifadeyi temsil eder.
 4. Uzak Doğu geleneğinde bu iki terimin çok net olarak karşılıklarının bulunduğunu belirtmek gerekir. Aynı düşüncenin zâhirî ve

mek için, yani çemberden merkeze ulaşmak için yarıçaplardan birini izlemek gerekir. Bu ise, *tarikat* yani “yol”, ancak bir kısım insanlarca izlenebilen küçük dar bir yoldur⁵. Zaten hepsi de merkezî anlamda ele alınan çemberin yarıçapları durumunda olan birçok yol (*turuk*) vardır; çünkü birliğe, tevhîde ulaşmak için zâhîrin çokluğundan hareket etmek söz konusudur: Her *tarikat*, çemberin herhangi bir noktasından hareket ederken, özellikle o noktada bulunan kimsele-re uygun gelir. Ama hareket noktaları ne olursa olsun, hepsi de tek bir noktaya doğru yönelir⁶; hepsi de merkezde birleşir, böylece kendilerini izleyen varlıkları “ilk asıl hâl”in öz saflığına ulaştırırlar.

Gerçekten varlıklar çokluk içinde bulundukları andan itibaren, hangi gerçekleşme için olursa olsun, oradan hareket etmek zorundadırlar. Ama bu çokluk, aralarından pek çoğu için aynı zamanda onları durduran ve tutan bir engeldir. Na-

bâtınî iki görünümü olarak değil, ama en azından, Konfüçyüs’ün ve Lao-tzu’nun çağından itibaren birbirinden ayrılan iki öğretisi olarak. Gerçekten denilebilir ki Konfüçyanizm *şeriate*, Taoizm de *hakîkate* tekabül eder.

5. *Şeriat* ve *tarikat* sözcüklerinin her ikisi de yol alma, ilerleme düşüncesini yani bir devinimi içerir. Birincisi için dairevî hareket sembolünü, ikincisi için de doğru hareket sembolünü belirtmek gerekir. Gerçekten her iki durumda da, birincisinin dış koşulların çeşitliliğine, ikincisinin de kişisel mizaçların değişikliğine intibakı hâlinde, değişim ve çokluk vardır. Ancak gerçekten *hakîkate* ulaşan varlık böylece O’nun birliğinden ve değişmezliğinden pay alır.
6. Bu amaç birliği *Kible* ile bütün yönlerin, “Allah’ın Evi” (*Beytu’l-lah*) olan *Kâ’be*’ye yönelmesiyle temsil edilmiştir. *Kâ’be*’nin şekli bir küp şeklini andırır. *Kâ’be* yerkürenin tam merkezidir. Dolayısıyla Evrensel Varoluşun merkezidir.

sıl ki, eğer deyim yerindeyse; meyve kabuğu, içinin görülmesini engelliyorsa, muhtelif ve değişken görünümlemler de onların gerçeği görmelerini engeller. Ancak kabuğu delip geçebilen, yani zuhûrda Mutlak İlke'yi ve hatta her şeyde yalnızca O'nu görmeyi başarabilen kişiler bu içe ulaşabilirler; çünkü, artık o zaman bizzat zuhûr tamamen sembolik ifadeler bütünü olmaktadır. Alışlagelen anlamlarında yani geleneksel öğretinin görünümlemleri olarak bunu zâhir ve bâtına uygulamak çok kolaydır. Burada da dış şekiller avamın gözünden derin gerçeği saklar. Havassın gözünde ise, aksine, onu açığa vurur. Kimi için engel ya da sınır olan, bir başkası için bir dayanak noktası veya gerçeğe ulaşma aracı olabilir. Doğrudan doğruya ve gerekli olarak bu farklılığın, varlıkların bizzat tabiatından, imkânlarından ve bizzat sahip oldukları yetenekten ileri geldiğini iyice anlamak gerekir; öyle ki öğretinin zâhirî yönü, her zaman, herkes için gereken önemi tam olarak taşır. Daha ileri gitmekten aciz kimselere, güncel durumlarında kabul edebilecekleri her şeyi verir. Fakat aynı zamanda güncel durumları aşanlara da gerekli “dayanaklar”ı sağlar. Böylece onların derûnî yolda ilerlemelerine büyük çapta yardım edebilir. O dayanaklar olmazsa, karşılaşılan zorluklar, bazı durumlarda gerçekten büyük bir imkânsızlıktaki zorluklara denk olur.

Bu bakımdan, kaçınılmaz olarak zâhirle yetinen insanların büyük bir kesimi için, zâhirî yasanın bir rehber niteliğinden ziyade bir sınır niteliği arz edeceğine dikkat edilmelidir. Bu her zaman için bir bağıdır; ama öyle bir bağ ki, onların yolunu şaşırmalarını veya kaybolmalarını önler. Kendilerini böyle belirli bir yolu izlemeye bağımlı kılan bu zâhirî yasa olmasaydı, insanlar sadece merkeze ulaşamamakla kalmaz, fakat aynı zamanda sonsuz derecede merkezden uzaklaşma tehlikesiyle de

karşı karşıya kalırlardı. Oysa dairevî hareket en azından, onları sağlam bir yerde tutar⁷. Böylece nuru doğrudan seyredecek güçte olmayanlar, hiç olmazsa nurun yansımalarını alırlar. Dolayısıyla onlar, herhangi bir biçimde de olsa, İlke'ye bağlı kalırlar; fakat hiçbir zaman O'nun gerçek bilincine varmazlar, varamazlar da. Gerçekten merkezsiz bir çember olamaz; çünkü çember bütünüyle merkezden doğmaktadır. Her ne kadar çemberdeki varlıklar, ne merkezi ne de yarıçapları görmiyorlarsa da, her biri kaçınılmaz olarak öteki ucu merkeze ulaşan bir yarıçapın beri ucunda bulunur. İşte bu bağlamda kabuk araya girer, içeride ne varsa hepsini gizler. Oysa çember üzerinde kendi yerine uygun gelen yarıçapın da bilincine vararak bu kabuğu aşabilen kişi sonsuzca dönüp durmaktan kurtulmuş olacak ve merkeze doğru yol alabilmek için sadece bu yarıçapı izleyecektir. Bu yarıçap *şerîattan* hareket ederek kendisiyle *hakîkate* ulaşılan *tarîkattir*. Şunu hemen belirtelim ki, kabuk aşıp içeri girilir girilmez, bâtın alanına girilmiş olur. Bizzat kabuğa göre, varlığın durumundaki bu giriş, dıştan içe geçiş demek olan, bir tür *asıla* dönüştür. Daha özgün bir deyişle, bir anlamda ezoterizmin, bâtının bu şekilde belirtilmesi *tarîkata* uygun düşer. Çünkü *hakîkat*, zâhir ve bâtın ayrımının ötesindedir ki bu, mukayese ve karşılıklı bağıntıyı içerir: Merkez bütün noktaların en iç noktası olarak gözüktür; ama oraya ulaştıktan sonra, ne iç ne dış söz konusu olur. O zaman her tür olağan fark tevhîd içinde çözülerek

7. Burada şunu belirtelim ki, bu yasa, normal olarak bizzat kozmik yasanın beşerî bir uygulamasıdır; daha önce başka bir yerde, Hindu öğretisindeki “Manu yasası”nın anlamı konusunda da açıkladığımız gibi, bu yasa da aynı şekilde bütün zuhûru İlke'ye bağlamaktadır. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

kaybolur. İşte bunun içindir ki *Allah*, hem İlk, hem Son'dur (*el-Evvelü ve'l-Âhiru*⁸; hem Zâhir hem Bâtın'dır (*ez-Zâhiru ve'l-Bâtınu*).⁹ Çünkü hiçbir şey O'nun dışında olamaz. Tüm Hakikat O'ndadır; çünkü O, bizzat Mutlak Hakikattir. O, Hak'tır! (*Hüve'l-Hakk*).

Mısır, 8 Ramazan, 1349 Hicrî.

8. Yani *alfa* ve *omega*, İlk ve Son simgesinde olduğu gibi.

9. Bunu (zuhura göre) "Apaçık" (Évident) ve (bizzat Kendinde) "Gizli" (Caché) diye de çevirebiliriz; bu, Şerî'at (sosyal ve dinî alan) ve Hakikat (tamamen entelektüel ve metafiziksel alan) bakış açılarına da tekabül eder; gerçi Hakikat bakış açısı bütün bakış açılarının ötesindedir; çünkü o, diğer bütün bakış açılarının hepsini bireşimsel olarak içerir.

III

TEVHÎD*

tevhîd öğretisi, yani her tür varlığın varoluş İlkesinin öz olarak Bir olduğunu doğrulamak, bütün sahih geleneklerin temel ortak noktasıdır. Hatta diyebiliriz ki, aynı terimlerle ifade edildiklerinden de anlaşılacağı gibi, temel özdeşlikleri bu nokta üzerinde toplanmaktadır. Gerçekten “tevhîd” söz konusu olduğu an bütün ayrılıklar ortadan kalkar. Çokluğun içine girildikçe biçim ayrılıkları ortaya çıkar, ifade biçimleri de ilişkili oldukları nesnelere oranla çoğalır. Yer ve zaman durumlarına uyum sağlayabilmek için, sonsuz olarak değişmeye elverişli bir durum alırlar. Oysa, “tevhîd öğretisi birdir”; Arapça deyişle “*et-Tevhîdu vâhidun*» yani tevhîd her yerde ve her zaman aynıdır. Tıpkı İlke gibi, çokluktan ve değişkenlikten uzaktır; asla değişikliğe uğramaz, çünkü değişkenlik olğan varlıkların niteliğidir.

* *Le Voile d’Isis*, Temmuz, 1930, s. 512-516.

Yaygın kanaatin tersine şunu da söyleyebiliriz. Hiçbir yerde gerçekten “çoktanrıcı” (*polythéiste*), yani mutlak ve değişmez İlke çoğulluğunu varsayabilecek bir düşünce yoktur. Bu “çoğulculuk” (*pluralisme*) ancak bilgisizlikten, kitlelerin anlamamasından, sadece zâhirin çoğul görünümüne bağlanma eğiliminden kaynaklanan bir sapmadır. İşte, “putperestlik” (*idolâtrie*), hangi görünüm altında olursa olsun, buradan kaynaklanır; sembolle, sembolü açıklamaya yarayan ögenin birbirine karıştırılmasından doğar. İlâhî sıfatların bağımsız varlıklar olarak değerlendirilmesinden doğan, Tanrı’yı kişiselleştirme (*teşbih* –ç.n.) fikri, “çoktanrıcılık”ın (*polythéisme*) mümkün olan tek kaynağıdır. Zaten bu eğilim yaratılış ve zuhûr çevrimlerinin gelişimi içinde ilerlendikçe daha da yoğunlaşır. Çünkü varlığa sürekli eşlik eden manevî körlük nedeniyle, bizzat bu gelişim çokluğun içine giriş demektir. İşte bunun için en son ve en yeni geleneksel sistemler, çok net bir biçimde tevhîdin zâhirde doğrulanıp onaylanmasını anlatmaları gereken sistemlerdir. Gerçekten de bu doğrulama, hiçbir gelecekte İslâm’daki kadar net ve büyük bir ısrarla ifade edilmez. Hatta tabiri caizse, İslâm, her tür doğrulamayı tevhîdde yığurmuş gibidir.

Geleneksel öğretiler arasında bu konudaki tek fark, az önce belirttiğimiz farktır. Tevhîdin doğrulanması her yerde ve her an vardır. Ama başlangıçta, bütün hakikatlerin en açığı olarak, özellikle belirtilmesi için formüle edilmesine ihtiyaç yoktu. Çünkü o zamanlar insanlar İlkeye, onu gözden kaybetmeyecek ve bilmezlik edemeyecek kadar yakındılar. Şimdi bunun aksine, çokluğun içine büsbütün dalınmış ve üst düzeydeki ilâhî hakikatlerin sezgisel yaklaşımı da iyiden iyiye yitirilmiş olduğundan, diyebiliriz ki, insanların çoğu tevhîdi çok zor anlamaktalar. İşte bunun için, yeryü-

zündeki insanlık tarihi boyunca giderek daha net ve enerjik bir biçimde bu tevhîd düşüncesini birçok defa formüle etmek gerekli olmuştur.

Nesnelerin fiilî durumlarını değerlendirecek olursak, bu doğrulamanın kimi geleneksel sistemlerde şöyle ya da böyle, daha üstü kapalı bir biçimde olduğunu görürüz. Hatta bu doğrulama geleneksel sistemin, sözcüğün en geniş anlamıyla bâtînî yanını oluşturur. Oysa, bazılarında tevhîd her alanda ortada, açıktadır; öyle ki tevhîdden başkası görülmez olur. Orada başka şeyler bulunsa da bunlar tevhîdin karşısında ikincil durumdadır. Bu son durum, zâhirî olarak da bâtînî olarak da, tam olarak İslâm'ın durumudur. Burada tasavvuf, bu tasdik ifadesinde gizli olarak var olan her şeyi ve ondan çıkan tüm sonuçları açıklayıp geliştirir. Bunu yaparken Vêdânta ve Taoizm gibi geleneklerde karşılaşılabileceğimiz terimlerin, çoğu kez aynısını ya da benzerlerini kullanıyorsa da buna şaşmamalı ve orada tarihsel olarak tartışılabilen alıntıların etkisini görmeye çalışmamalıdır. Basit olarak durum budur; çünkü hakikat tektir ve yine çünkü, yukarıda söylediğimiz gibi, bu Temel İlke çerçevesinde bizzat *kelime-i tevhîd* ifadesinde tevhîd zorunlu olarak her an kendini göstermektedir.

Öte yandan, Batılı toplumlar, özellikle Kuzeyliler, nesneleri mevcut durumlarına göre ele aldıklarından, tevhîd öğretisini anlamakta çok zorluk çekiyor gibidirler. Oysa onlar değişikliğin ve çokluğun içine öteki insanlardan daha çok girmiş durumdadırlar. Her iki şey de kuşkusuz yan yana, birlikte bulunur; belki de burada bu toplumların varoluş koşullarına en azından kısmen bağlı bir şey vardır: Mizaç sorunu ve tabii aynı zamanda iklim sorunu. Zaten biri diğerinin, en azından belli bir noktaya kadar yerini alabilir. Güneş ışığının zayıf ve

havanın çoğu kez kapalı olduğu Kuzey ülkelerinde, kişilerin gözlerine her şey eşit bir değerde, şayet denilebilirse, eşyanın ötesinde hiçbir şeyi görmeye imkân vermeksizin, yalnızca bireysel varlıklarını kabul eden bir biçimde gözükür. Dolayısıyla olağan deneyim içinde, onlar gerçekten çokluktan başkasını göremiyorlar. Tevhîdin önünde çokluğun yok olduğu gibi, güneşin yoğun ışınlı yeryüzünü kavurduğu, her şeyi yakıp yok ettiği ülkelerde ise, durum çok değişiktir: Çokluk kendine özgü kuralı içinde varoluşunu durduruyor değil kuşkusuz; ama bu varoluş, İlke'nin karşısında kesinlikle hiçbir şey ifade etmez bir duruma gelir. Böylece tevhîd öylesine duyulur, hissedilir, elle tutulur, gözle görülür bir duruma gelir. Bu güneş parıltısı, her nesneyi kül eden Şiva'nın gözündeki parıltı imgesidir. Burada güneş, Tek Bir İlke'nin, (*Allahu ehad*) "Allah Bir'dir!"in mükemmel sembolü olarak kendini gösterir. Bu İlk İlke, Zorunlu Varlık'tır, (*vâcibu'l-vucûd*). Mutlak bütünlüğü içinde, kendi kendine yeterlidir (*Allahü's-Samed*). Her nesnenin varlığı ve sürekliliği, tamamen O'na bağlıdır, O'nun dışında ancak "yok"tur.

"Tek tanrıcılık" (*monothéisme*) ifadesi, *tevhîd* sözcüğünü çevirmek için kullanılabilirse de, hemen ilk anda kaçınılmaz olarak yalnızca dinî (*religieux*) bir bakış açısını düşündüreceğinden dolayı, anlamı biraz daraltmış ve sınırlamış olur. "Tek tanrıcılık", aslında "güneşe ait" (*solaire*) bir özelliğe sahiptir diyebiliriz. Hiçbir yerde çöldekinden daha çok "hissedilebilir" derecede değildir bu; çölde nesneler arasındaki farklılık asgarîye inmiştir. Yine orada seraplar mevcut evrenin aldatıcı ve yanıltıcı tüm yanını gözler önüne serer. Güneş ışığı çölde nesneler üretir ve sonra sırasıyla onları yok eder. Daha doğrusu onları değiştirir. Onları oluşum hâline getirdikten sonra eritip dağıtır; çünkü onları yok eder demek, doğru olmaz.

Bizzat varlığını durdurmaksızın ve hiçbir şeyden etkilenmek-
sizin zâhirî olarak çokluğun içinde kendini gösteren, sonra da,
aslında İlke'den ayrılmamış olan bu çokluğu, tabîî yine zâhirî
esaslara göre kendine döndüren tevhîdi bundan daha güzel
anlatacak bir imge bulamayız. Çünkü İlke'nin dışında hiçbir
şey olamaz; O'na hiçbir eklenti yapılamaz; O'ndan hiçbir çı-
kartma olamaz; çünkü O, Tek Bir Varlığın bölünmez bütünü-
dür. Bunları anlamak, derin gerçeklerini kavramak için, Doğu
ülkelerinin yoğun ışığı içinde yalnızca görüyor olmak yeter-
lidir. Güneşin ateşten harflerle ilâhî isimleri gökyüzünde çiz-
diği sıcak çölün ortasında bunları anlamamak, bizce imkân-
sız gibi gözüküyor.

Cebel-i Seyyidinâ Mûsâ, 23 Şevval 1348 Hicrî.

Mısır, Seyyidinâ el-Hüseyin, 10 Muharrem 1349 Hicrî.

(Kerbelâ Savaşı'nın yıldönümü).

IV

FAKR*

kendisinde yeterli varoluş nedenine sahip olmayan varlık, mümkün varlık diye tanımlanabilir. Buna göre, böyle bir varlık kendi kendisiyle hiçbir şey değildir; kendisinin hiçbir şeyi de, kendi malı olarak kendine ait değildir. Birey olarak insan tekinin durumu da böyledir. Aynı şekilde, hangi durumda olursa olsun, yaratılmış bütün varlıkların durumu da aynıdır; çünkü Evrensel Varoluşun (*Existence universelle*) dereceleri arasındaki fark ne olursa olsun, İlke'nin karşısında bu fark her zaman bir hiçtir; öyleyse bu insanî varlıklar ya da ötekiler her ne iseler, İlke'nin karşısında tam bir bağımlılık içindedirler. “O’nun dışında kesinlikle var olan hiçbir şey yoktur.”¹ Birçok geleneğin “manevî *fakr*” diye belirttiği husus, işte bu bağımlılığın bilincine varmadan ibarettir. Ay-

* *Le Voile d'Isis*, Ekim 1930, s. 714-721.

1. Muhyiddîn ibn Arabî, *Risâletü'l-Ehadiyye*.

nı zamanda bu bilince ulaşmış varlık için, bu *fakr* anî bir sonuç olarak, yaratılmış bütün her şeyin karşısında bir ilgisizliği ve uzaklaşmayı içerir; çünkü o andan itibaren, bütün bu varlıkların bir hiç olduğunu, Mutlak Hakikat'e göre kesinlikle onların hiçbir önemi olmadığını bilir. Bu uzaklaşma insanlığının durumunda tıpkı *Bhagavad Gîtâ*'nın gösterdiği gibi ve her şeyden önce, eylemin çeşitli sonuçları karşısındaki ilgisizliği içerir. Bu ilgisizlik aracılığıyla insan bu eylemin sonuçlarının sonsuz silsilesinden kurtulur: Bu "isteksiz eylem"-dir (*nişkâma Karma*). Oysa "istekli eylem" (*sakâma Karma*) sonuçları için yapılmış bir eylemdir.

Demek ki varlık, çokluktan böylece kurtulur; Tao öğretisinin ifadesiyle "biçimlerin akımı"nın değişkenliklerinden, "ölüm" ve "yaşam" durumlarından, "yoğunlaşma" ve "çözülme"nin² art arda gelmesinden kaçıp kurtulur. "Kozmik çark"ın (*roue cosmique*) çemberinden merkezine geçer; merkez, "yarıçapları birleştirip onlardan bir çark yapan yokluk" (*vide*) yani zuhûr etmemiş varlık (*non-manifesté*) olarak belirlenir"³. Lao-Tzu, "her kim yokluğun en yüksek derecesine ulaşırsa" diyor, "sarsılmaz bir biçimde iç diriliğine kavuşmuş demektir." Kökenine, (yani aslına, bütün varlıkların hem ilk menşei hem de en son ulaşacağı gaye olan İlke'ye) tekrar dönmek demek, bir iç dirilik hâline girmek demektir⁴. "Yoklukta ki huzur tanımlanamaz bir hâldir", diyor Lie-tzu, "o ne alınır ne verilir; ancak oraya ulaşıp yerleşilebilir."⁵ Bu "yoklukta-

2. Aristo, buna benzer bir anlamda, "oluş/kevn" (*génération*) ve "bozuluş/fesâd" (*corruption*) diyor.

3. *Tao-te-King*, XI.

4. *Tao-te-King*, XVI.

5. *Lie-tzu*, I.

ki huzur”, İslâm tasavvufundaki “büyük huzur”dur (*es-Sekî-ne*)⁶. Aynı zamanda bu, varlığın merkezindeki “ilâhî huzur”-dur; ilâhî İlkeye birleşerek iç içe girmiş olan bu huzur ancak varlığın bizzat merkezinde gerçekleştirilir. “Yoklukta bulunan kimseye, bütün varlıklar görünür... İlkeye birleşmiş olacağından, O’nun sayesinde bütün varlıklarla ahenk hâlinindedir. Yine İlkeye birleşmiş olacağından, üst seviyedeki genel delillerle her şeyi bilir; bununla birlikte, özellikle ve ayrıntılı olarak bilmek için, çeşitli duyuları artık kullanmaz. Nesnelerin gerçek varoluş nedeni görülmez, yakalanmaz, tanımlı yapılamaz ve belirtilemez bir niteliktedir. Ancak mükemmel saflık durumuna ulaşmış ruh, derin tefekkür içinde, ona ulaşabilir.”⁷

Varlığın bütün güçlerinin birleşimi anlamında “saflık” terimi “ilk kadîm durum”a dönüşü anlatır. Burada bilgenin aşkın (*mûteâl, transcendent*) bilgisini, olağan ve “din dışı” (*profane*) bilgiden ayıran fark bütünüyle görülür. Sanskrit dilinde “*bâlya*” denilen bu “saflık” hâli başka bir yerde, tabii ki yine manevî bir anlamda anlaşılması gereken “çocukluk” hâlinin aynısıdır. Bu hâl, Hindu öğretisinde mükemmel bilgiyi elde edebilmek için ilk koşul olarak değerlendirilir. Bu da, İncil’de yer alan şu cümleleri anımsatıyor: “Her kim Tanrı’nın Mülkünü bir çocuk saflığıyla kabul etmezse, oraya asla giremez.”⁸ “Bütün bunları bilginlerden ve akıllı kimselerden sağladığınız hâlde, saf kimselere ve küçük çocuklara açıkladınız.”⁹

“Saflık” ve “küçüklük” sözcükleri burada, İncil’de çoğu kez söz konusu edilen ve genellikle çok yanlış anlaşılan *fakr*

6. *Haç Sembolizmi*’nde “Savaş ve Barış” bölümüne bakınız.

7. *Lie-tzu*, IV.

8. Luka, XVIII, 17.

9. Matta, XI, 25; Luka, X, 21.

sözcüğünün karşılıklarıdır. “Ruhen fakirlere ne mutlu! Zira Göklerin Saltanatı onlara aittir.”¹⁰ Bu “fakirlik”, Arapçadaki *el-fakr*, İslâm tasavvufuna göre insanı *el-fenâ*’a, yani “ben”in yok olmasına götürür.¹¹ Bu “yok olma” ile “ilâhî makam”a (*el-makâmü’l-ilâhî*) ulaşılır. Bu makam, dış görünüm noktalarına ilişik bütün farkların aşıldığı, bütün karşıtların kaybolduğu ve mükemmel bir denge içinde çözüldüğü merkez noktadır. “İlk kadîm durumda bu karşıtlar yoktu. Bunların hepsi (zuhûra ve yaratılışa bağlı olan ve zuhûr gibi sonradan yaratılmış mümkün varlık olan) varlıkların değişikliğinden ve evrenin dönüş hareketinin (*giration universelle*), (yani “kozmetik çark”ın eksenini çevresinde dönüşün) neden olduğu temaslarından türemiştir. Bunlar, “belirgin ben”ini ve özel davranışını hemen hemen hiçe indirgemiş kişiyi etkilemeyi birdenbire durdururur.¹² Sonuçta tek bir noktada kendi kendini emerek kaybolan “belirgin ben”in hiçe indirgenmesi *fenâ* ile ve yukarıda söz konusu edilen “yokluk”la aynı şeydir. Çark sembolüne göre, bir varlığın “hareket”i ne denli yokluğa indirgenmişse, merkeze o denli yaklaşmış olacağı zaten aşîkârdır. “Bu varlık artık başka biriyle çatışma hâline giremez; çünkü o ‘sonsuzluğun’ içine yerleşmiş, ‘sınırsızlığın’ içinde silinmiştir.”¹³ Değişimlerin hareket noktasına ulaşmış ve orda durmaktadır. Orası çatışmanın artık söz konusu olmadığı nötr bir noktadır. Mahiyetinin, özünün bir noktada yoğunlaşmasıyla, ruhunun

10. Matta, V, 2.

11. Bu “yokluk”, kelimenin edebî anlamında bile, Hint öğretisinin Nirvâna’sıyla ilgisiz değildir. Fenâ’nın ötesinde, fenâ’nın fenâ’ı (Fenâ’ü’l-fenâ’i), yani “yokluğun yokluğu” vardır ki aynı şekilde Parinirvâna’ya tekabül eder.

12. *Chuang-tzu*, XIX.

13. Bu iki terimden birincisi “kişilik”, ikincisi “bireylik”le ilgilidir.

beslenmesiyle, bütün gücünün toplanmasıyla, tüm varoluşun, tekevvünün temel İlkesine birleşmiştir. Mahiyeti bütünleşmiş olacağından, İlkeye özgü birlik içinde bireşim yoluyla toplanmış olacağından, ruhu dokunulmamış olacağından, hiçbir varlık artık ona zarar veremez.”¹⁴

Yukarıda söz konusu edilen “safılık”, ilk asla dönüş hareketinin en son ulaşacağı nokta olan ilk kadim noktanın “boyutsuz” birliğine tekabül eder. “Mutlak olarak saf insan, safılığıyla bütün insanların, bütün varlıkların içinden ok gibi sivrilir çıkar... Öyle ki, uzayın altı yönünde hiçbir şey ona artık karşı gelmez, hiçbir şey ona karşı koyamaz. Ateş ve su ona zarar veremez.”¹⁵ Gerçekten o, altı yönü de ışıldama yoluyla çıkış ve kurtuluş yolu olan merkezde durur. Yönler dönüş hareketi içinde oraya ikişer ikişer gelip nötrale olurlar; öyle ki bu biricik noktada onların üçlü karşıtlığı bütünüyle son bulur. Oradan çıkan ya da orada toplanan hiçbir şey “değişmez birlik”te mukim olan varlığa ulaşamaz. Kendisi hiçbir şeye karşı koyamayacağı gibi, hiçbir şey de kendisine karşı koyamaz; çünkü karşıtlık, zorunlu olarak aynı anda iki terim gerektiren karşılıklı bir ilgidir. Dahası, İlke’ye özgü birlikle bağdaşamaz. Karşıtlığın zâhirî bir görünümü veya devamı olan düşmanlık, her tür karşıtlığın ötesinde ve dışında bulunan varlığın karşısında varlığını koruyamaz. Şu basit dünyada karşıtların temel örneği olan ateş ve su ona zarar vere-

14. *Aynı eser.* Bu son cümle yine ilk asıl halin şartlarıyla ilgilidir: Bu, Hıristiyan ve Yahudi geleneğinin, insanın “düşüş”ten önceki ölümsüzlüğü olarak belirlediği husustur; yani “Evrenin merkezi”ne ulaştığında, “Hayat Ağacı”yla beslenen kimse tarafından yenisinden elde edilen ölümsüzlüktür.

15. *Lie-tzu*, III.

mez; daha doğrusu, onun için karşıt olarak var sayılmazlar. Zâhiren karşıt ama gerçekte birbirini tamamlayıcı niteliklerin birleşmesiyle aslî/ilkel esîrin (*éther primordial*) değişmezliği içinde dengeleşip nötrleşirler.

İnsanoğlunun yüce ya da “semâvî” hâllerle iletişimi sağladığı bu merkezî nokta İncil’deki “dar kapı” (*porte étroite*) sembolizmiyle de uyuşur. O andan itibaren, oradan geçemeyecek “zenginler”in ne olduğunu hemencecik anlarız: Bunlar çokluğa bağlı kimselerdir; bu yüzden ayırt edici bilgiden birleştirici bilgiye yükselmeleri olanaksızdır. Zenginliğin yoksulluğa karşıt oluşu gibi, bu bağlılık da yukarıda söz konusu edilen ilgisizliğe doğrudan karşıttır. Zuhûr çevrimlerinin sonsuz serisine varlığı bağımlı kılar.¹⁶ Çokluğa bağlılık bir anlamda da İncil’deki, insana “iyi ve kötüyü Bilme Ağacı”nın meyvelerini, yani olağan nesnelerin farklı ve ikili bilgilerini tattırdıktan sonra, asıl merkezî birlikten onu uzaklaştıran ve onun “Hayat Ağacı”nın meyvesine yetişmesini engelleyen “şeytana uyma” deyimi demektir. İşte böylece varlık, çevrimsel değişikliklerin sürekliliğine, yani doğum ve ölüme tabi kılınır. Çokluğun sınırsız akışı, “Dünyanın Ekseni”ni simgeleyen ağacın çevresinde dolanıp sarılan yılanın gömleğindeki sarmallarla tasvir edilir: İşte bu yol, *Kur’ân*’ın ilk sûresinde söz konusu edilen sözcüğün etimolojik anlamıyla “yanlış”ın içerisinde, “dosdoğru yol”un (*sırat-ı müstakîm*) karşıtında, bizzat eksene göre dikey doğrultuda bulunan “sapkınlar”ın (*ed-dâllîn*) yoludur¹⁷.

16. Bu da Budistlerdeki *samsâra*’dır; kişinin *Nirvâna*’ya ulaşması için kurtulması gerektiği “Hayat Çarkı”nın bir eksen çevresindeki belirsiz dönüşüdür.

17. Bu “doğru yol”; Lao-tzu’nun *Te*’siyle ya da “doğruluk”uyla özdeş-tir ki bu bir varlığın, varoluşunun “Yol”a (*Tao*) göre, ya da başka

“Fakirlik”, “saflık”, “çocukluk” hepsi de bir tek ve aynı şeydir. Bütün bu sözcüklerin ifade ettiği¹⁸ sadelik, yoksunluk ve zühd, gerçekte kişinin bütünlüğü olan bir “yokluk”a çıkar sonuçta. Aynı şekilde, “hareketsiz olmak” (*wou-wei*) da eylem bütünlüğüdür; çünkü bütün öteki özel eylemler oradan türemektedir. “İlke her zaman hareketsizdir, ama bununla birlikte her şey O’nun tarafındandır.”¹⁹ İşte böylece merkezî noktaya ulaşan varlık, insan olma hâlinin bütünlüğünü gerçekleştirmiş olur. Bu Taoizm’in “gerçek insan”ıdır (*tchenn-jen*). Bu noktadan hareket ederek, yüce hâllere ulaşmak için olanaklarının tam bütünlüğünü sağlayınca, ilâhî insan (*cheun-jen*) olacaktır; bu da İslâm tasavvufunun “insan-ı kâmil”idir (*el-insânü’l-kâmil*). Böylece, şunu söyleyebiliriz: İlke’nin karşısında gerçekten “fakirler”, zuhûr açısından “zenginler”dir. Terside söylenebilir. İncil’deki şu söz de bunu net olarak açıklamaktadır: “*Sonuncular birinci, birinciler de sonuncu olacak.*”²⁰ Buna göre, bir kez daha şu sonuca varabiliriz: Bütün geleneksel öğretilerin tam anlamıyla uyumu tek bir Hakîkatin değişik ifadelerinden başka bir şey değildir.

*Mısır, 11-12 Rebîu’l-evvel 1349 Hicrî.
(Mevlidü’n-Nebî)*

bir ifadeyle, İlke ile uygunluk hâlinde olması için izlemesi gereken yöndür.

18. Bu, Masonluk sembolizmindeki “metallerin kabuğunun soyulması”dır.
19. *Tao-te-King*, XXXVII.
20. Matta, XX, 16.

V

RÛH*

“ Harfler ilmi”nin (*ilmü’l-hurûf*) geleneksel verilerine göre, *Allah*, evreni harflerin ilki olan *elîf*’le değil, ama ikinci harf olan *be* ile yarattı. Gerçekten birlik (*unité*), zuhûrun ilk İlkesi olsa da, bu zuhûr doğrudan doğruya ikiliği (*dualité*) var sayar. Mümkün varlıkların sayısız çokluğu, *Be*’nin iki ucuyla simgelenen zuhûrun birbirini tamamlayan iki kutbu arası gibi, bu iki terim arasında ortaya çıkmış olur. Öyleyse yaratılışın kökeninde *Be* vardır. Yaratılış onunla ve onda olur, yani *Be* harfi, cer harfi *bi*¹ olarak ele alınırsa, çıkacak iki anlama gö-

* *Études traditionnelles*, VIII-IX, 1938, s. 287-291.

1. İşte bu yüzden, *Be* ya da karşılığı olan harf, kutsal kitapların ilk harfidir. Tevrat, *Bereşit* ile; Kur’ân, *Bismillah*’la başlar. Bugün her ne kadar İncil’in kutsal bir dilden metni elimizde olmasa da, en azından Aziz Yuhanna İncili’nin ilk sözcüğünün İbrânîce *Bereşit* olması gerektiği belirtilebilir.

re, o hem “araç”tır hem de “yer”dir. Bu temel rol içinde, *Be, er-Rûh*’u temsil eder. Bunu da, öz itibariyle *en-Nûr*’la özdeş olan Evrensel Varoluşun (*Existence universelle*) Küllî Rûh’u olarak anlamak gerekir. O doğrudan doğruya “Allah’ın buyruğuyla” (*min emrillâhi*) ortaya çıkmıştır. Bir kez ortaya çıktı mı, bir tür âlet, araç oluyor. Bu araçla, “ilâhî buyruk” bütün eşyayı var ediyor. Bütün eşya ona göre² “düzene giriyor”. Demek ki, ondan önce yalnızca *el-emr* yani ilâhî İradenin ilk formüle edilişi ve Mutlak Varlığın doğrulanması vardır. Aynı şekilde ikilikten önce birlik, ya da *be*’den önce *elif* vardır. Demek oluyor ki, *Elif* kutupsal (*kutbâniyye*) bir harftir.³ Şekli de zaten bir eksen gibidir. Bunu izleyerek ilâhî düzen oluşur. *Elif*’in en üst noktası ki “sırların sırrı”dır (*sırru’l-esrâr*), *be*’nin noktasında yansır. Evrensel Varoluşun alanını saran ve sınırlandıran “ilk daire”nin (*ed-dâiretü’l-evveliyye*) merkezi olarak bu nokta –zaten mevcut ve mümkün bütün yönlerde aynı zamanda görülebilir nitelikteki çemberdir– gerçekte bir küredir; temel ve bütünsel şekildir, ki ayrılma yoluyla, öteki bütün şekiller ondan doğacaktır.

Eğer *Elif*’in dikey şekli ve *Be*’nin yatay şekli göz önüne alınıp değerlendirilecek olursa, aralarındaki ilginin etken ve edilgen bir prensibin ilgisi olduğu hemencecik görülür. Bu sayılar ilminin, sadece bu konuda en çok bilinen Pisagor Öğretisi içinde değil, ama bütün geleneksel öğretilerdeki birlik ve iki-

-
2. İlâhî “Kelâm” olarak temsil edilen yaratma eylemini ifade etmek için Tevrat’ın Tekvîn bölümünde kullanılan İbrânice *yâmer* fiili *emr* kökünden türer.
 3. Daha önce başka bir yerde belirttiğimiz gibi, *elif* = *kutb* = 111 (*Un hiéroglyphe du Pôle, Études Traditionnelles*, Mayıs sayısı, 1937; *Aâlâ* isminin de aynı sayıya eşit olduğunu ilave edelim.

lik hakkındaki verilerine de tamamen uygundur. Bu edilgenlik vasfı az önce yukarıda sözünü ettiğimiz “araç” ve evrensel “ortam”ın ikili rolüne bağlıdır gerçekten. Dahası, Arapça da *er-Rûh* sözcüğü dişil bir sözcüktür; ama örnekleme yöntemine göre, ilâhî Hakikate, *Hakk’a* (*el-Hakk*) nisbetle edilgen ve olumsuz olanın, yaratılmışa, *halk’a* (*el-halk*) nisbetle olumlu ve etken olacağı konusuna çok dikkat etmek gerekir.⁴ Burada karşıt iki yüzü değerlendirmek esastır, çünkü söz konusu olan kesinlikle *Hakk* ile *halk*, Mutlak Hakikatle yaratıklar arasına konulan “sınır”dır. Ele alınış açısına göre, bu sınırla yaratılmış olan varlık hem ilâhî İlkesinden ayrılıyor, hem de O’na bitişiyor. Öyleyse, başka bir deyişle, bu, en üstün derecedeki *berzâh*’tır.⁵ Nasıl ki, mutlak anlamda *Allah* “İlk ve Son”sa (*el-Evvelü ve’l-Âhiru*), yaratılmışa nispetle *er-Rûh* da “ilk ve son”dur.

Kuşkusuz bu *er-Rûh* terimi, örneğin *esprit* gibi veya öteki dillerdeki karşılıkları gibi, bazı özel anlamlarda kullanılmaz demek değildir. İşte bunun gibi, Kur’ân’ın bazı yerlerinde, özellikle *Seyyidinâ Cebrâîl* (a.s.) için ya da bir başka melek için *er-Rûh* sözcüğü ad olarak kullanılmıştır. Bütün hepsi bu duruma ya da bu durumdan çıkan uygulamalara göre doğru olabilir. Çünkü evrensel Rûh’un (*Esprit universel*) bir parçası veya bir belirtisi olan ya da değişik derecelerde ve herhangi bir ilgi altında onun rolünü oynayan nisbî bir anlamda *rûh*’tur; insanoğlunda veya herhangi bir varlıkta bulunan

-
4. Bu ikili görünüm, bir anlamda İbrânîce *Kabbala*’ya, dişil bir sözcük olan *Şekine*’ye (*es-Sekînetü*) ve eril bir sözcük olan *Metatron*’a uymaktadır. İlerisi bunu daha iyi anlatacaktır.
 5. Karşılaştırınız: Titus Burckhardt, *Du “barzakh”, Études Traditionnelles*, Aralık sayısı, 1937.

rûh da buna dahildir. Bununla birlikte, zâhirî olarak tefsir yapanlardan pek çoğunun yeterli dikkat göstermedikleri bir konu daha var: Açık seçik ve kesin olarak *er-Rûh*, meleklerin (*el-melâiketü*) yanında belirtildiğinde⁶ sadece onlardan birinin söz konusu olduğunu kabul etmek nasıl mümkün olur? Bâtınî yorum ise, orada *Seyyidinâ Mitatron*'un (İbrânî *Kabbala*'sının *Metatron*'u) söz konusu olduğu yolundadır. Bu da, zaten bu açıdan meydana gelen anlaşmazlığa yol açacaktır; çünkü *Metatron*, melekten başka ve daha ileri bir varlık olmasına, “ayrılmış” varlıklar alanının ötesinde bulunmasına rağmen, bir melek olarak sunulmuştur; ayrıca bu, *berzâh*'ın ikili görünümüne de çok uygun düşmektedir.⁷

Bu yorumla tamamen uyuşan bir başka değerlendirme de şudur: *Arş*'ın tasvirinde *er-Rûh* merkeze yerleştirilir. Bu konum, gerçekten *Metatron*'un konumudur. *Arş*, “İlâhî Huzur”un yani, İbrânî geleneğinde *Metatron*'un bütünleyici yanı olan, *Şekina* (*Sekîne*)'nın yeridir. Zaten bir başka tarzda diyebiliriz ki, *er-Rûh*, *Arş* ile özdeş olmaktadır; çünkü bu, bütün âlemleri kuşatarak ve sararak (işte bundan dolayı *el-Muhît* adı veriliyor O'na) yukarıda söylediğimiz “ilk çember” ile orası sayesinde çakışır.⁸ Burada da *berzâh*'ın ikili görünümüyle kar-

6. Örneğin, Kur'ân'da Kadir Sûresi'nde, 97/4: “*Tenezzelü'l-melâiketü ve'r-rûhu fihâ* (O gece, melekler ve Ruh, Rablerinin izniyle, her bir iş için inerler...)”

7. Bazı ezoterik formüllerde *Rûh* ismi dört melek ismiyle ortak tutulur. Yeryüzünde ilk dört halifeye (*hulefâ*) oranla Hz. Muhammed ne ise, ilâhî alemde de dört meleğe oranla *Rûh* odur. Bu da zaten *Rûh-u Muhammediyye*'ye özdeş olan *Mitatron*'a uygun düşer.

8. *Kabbala* ve melekler, harfler ve sayılar hakkında İbrânî ilmi (*angélologie hébraïque*) açısından ele alınan *Arş* ve *Metatron* konu-

şlaşıyoruz. Biri *el-Hakk* yönünden, ki *Arş-ı a'lâ* üzerinde duran *er-Rahmân*'dır;⁹ öteki, *el-Halk*, yaratılmışlar yönünden, fakat *er-Rûh*'da ancak değişik tür ve şekillerde kırılma yoluyla gözükür. Bu da şu hadisin anlamıyla doğrudan bağlantılıdır: “Her kim beni görse, Hakk'ı görmüş olur”. (*Men re'ânî fekad re'a'l-hakka*). İşte Hz. Peygamber'in zuhûr etmesinin gerçek sırrı buradadır.¹⁰ Aynı şekilde, İbrânî geleneğine göre, *Metatron*'un hem Tanrı'nın “tecellîleri”nin bir ögesi, hem de peygamberliğin bizzat ilkesi olduğunu biliyoruz.¹¹ İslâmî bir deyişle söyleyecek olursak bu, *er-Rûhu'l-Muhammediyye*'den başka bir şey değildir. Bütün peygamberler, resuller ve nebîler, Allah'ın elçileri, onda toplanır ve hepsi bir olur. Şu yüce ifadede olduğu gibi, “*Hâtemü'l-enbiyâi ve'l-mürselîn*”, “bu dünyada” bütün hepsinin sonuncusu ve “mührü” olarak, onların hepsini en son bir sentezde bir araya getirmiştir; bu sentez onların ruhlar âlemindeki İlkeye özgü birliklerinin yansımasıdır. Orada Hz. Muhammed (s.a.) “*evvelu halkıllah*”, Allah'ın en ilk yarattığı, ama dünyadaki tezâhürde ise en sonun-

sunda, karşılaştıran: *Notes sur le monde céleste, Études Traditionnelles*, Temmuz sayısı, 1934, s. 274- 275) ve *Les Anges* (Melekler), *Études Traditionnelles*, Şubat sayısı, 1935, s. 70-88.

9. Kur'ân'da Tâ Hâ Sûresi'nin, 20/5, şu âyetine göre: “*Er-Rahmânü ale'l-arşı'stevâ... (Rahmân olan Allah Arş üzerine istivâ etti...)*”
10. Dikkat edilecek olursa, burada Hz. Peygamber ve *Avatâra* hakkındaki görüşler birleşmektedir; ancak biri diğerinin tersinden hareket etmektedir. İkincisi, zuhûr eden İlke değerlendirmesinden hareket ediyor, oysaki birincisi bu zuhûrun “dayanak”ı düşünce-sinden hareket ediyor. Ve *Arş* da Ulûhiyyetin “dayanak”ıdır.
11. Karşılaştıranız: *Le Roi du Monde*, s. 30-33. Bkz. Türkçe çevirisi, *Âlemin Hükümdarı*, İsmail Taşpınar, İnsan Yayınları, İstanbul, 2015, s. 26-28. ç.n.

cusudur. Örnekseme yoluyla, ruhlar âleminde ilk, zuhûr âleminde sondur. “*Seyyidü’l-evvelîn ve’l-âhirîn*” yani “öncekilerin ve sonrakilerin Efendisi” ifadesi de böyledir. İşte ancak ve ancak bu şekilde, en geniş anlamıyla Hz. Muhammed Aleyhisselâm’ın bütün isim ve sıfatları hakikî manada anlaşılabilir. Kesinlikle hepsi de “Evrensel İnsan”ın, “insan-ı kâmil”in (*el-insânü’l-kâmil*) isim ve sıfatlarıdır. Kendisinde varlığın bütün derecelerini son olarak bir arada toplar; ta ilk başlangıçtan beri, zaten onları kendisinde bulunduruyordu. Arş-ı a’lâ’nın Rabbinin salât ve selâmı O’nun üzerinde olsun daima (*Aleyhi’s-salâtü Rabbi’l-arşi dâimen*)!

VI

HARFLER VE SAYILAR İLMİ*

bütün âlemleri kuşatan “Arş” (*el-Arşu’l-Muhît*), kolayca anlaşılacağı üzere, yuvarlak bir şekil ile tasvir edilir. Daha önce de açıkladığımız gibi, merkezde *er-Rûh* vardır. “Arş”, çemberin üzerine yerleşmiş sekiz melek tarafından tutulur: İlk dördü, dört ana esas noktada; öteki dördü, dört yan noktada bulunur. Bu sekiz meleğin adı, sayısal değerleri göz önüne alınarak bir yığın harf grubundan sağlanmıştır; öyle ki bu isimlerin tamamı alfabedeki harflerin toplamını oluşturur.

Doğal olarak burada, 28 harflik bir alfabenin söz konusu olduğunu belirtmeliyiz. Ama Arap alfabesinin başlarda, İbrânî alfabesinin harflerine tamamen denk düşen, 22 harfi olduğu söyleniyor. İşte bu 22 harfi kullanan küçük *cifr* ilmiyle, belirli sayısal değerleriyle 28 harfin tümünü kullanan büyük *cifr*

* *Études Traditionnelles*, VIII-IX, 1938, s. 324-327.

ilmi arasındaki farklılık buradan ileri gelmektedir. Zaten Pisagor'un *Tetraktis* formülüne göre, diyebiliriz ki 28'in içinde ($2 + 8 = 10$), 22'nin içinde ($2 + 2 = 4$) vardır. Aynı şekilde, 4'ün içinde 10 vardır: $1 + 2 + 3 + 4 = 10$.¹ Gerçekten de bu altı ilave harf, ilkel harfler oranında yapılan değişikliklerden ibarettir. Çok basit bir nokta eklemekle elde edilmişlerdir. Aynı noktaları kaldırırsanız hemen ilk şekillerine dönüverirler. Bu altı ilave harf, yukarıda sözünü ettiğimiz sekiz grubun son ikisini meydana getirir. Şayet onlar birer ayrı ve müstakil harf olarak ele alınmamış olsaydı, şurası oldukça açıktır ki, bu gruplar ister sayısal değerleri bakımından olsun ister şekilleri bakımından olsun, birçok değişikliğe uğramış olacaktı. Bununla birlikte 22 harfli alfabaden 28 harfli alfabeye geçiş, söz konusu meleklerin adlarında, daha doğrusu bu adların belirttiği “varlıklar”ın (*entités*) özünde, birtakım değişiklikleri de zorunlu olarak peşinden sürükledi. Fakat, bunlar kimilerine ne denli tuhaf gelirse gelsin, gerçekte böyle olmaları çok normaldir; çünkü bütün geleneksel değişikliklerin ve özellikle onların kutsal dillerinin yapısını etkileyen değişikliklerin semâvî âlemde “arketipler”inin (*archétypes*) olması gerekir.

Bunları söyledikten sonra, harflerin ve isimlerin dağıtımını ana ve yan noktalarda şöyle yapabiliriz:

Dört ana esas noktada:

Doğu'da : *elif, be, cim, dal; ebced*;²

-
1. Bakınız: *Tetraktis ve Dördün Karesi, Études Traditionnelles*, Nisan sayısı, 1927.
 2. Kuşkusuz alfabenin bütün öteki harfleri gibi, burada *elif* ve *be* sayısal değerlerine göre sıralanmıştır. Bir başka yerde açıkladığımız sembolik değerlendirmelerle hiçbir ilgisi yoktur. O değerlendirmeler bunlara çok daha özel başka bir rol yüklemektedir.

Batı'da: *He, vav, ze* (keskin); *hevvez*;

Kuzey'de : *ha, tı, ye; hutti*;

Güney'de: *kâf, lâm, mim, nun; kelemen*;

Yan dört noktada ise:

Kuzeydoğu'da: *sin, ayın, fa, sad; sa'fes*;

Kuzeybatı'da: *kaf, ra, şın, te; karaşet*;

Güneydoğu'da: *se* (peltek) *hı, zal, sehaz*;

Güneybatı'da: *dad, zı, gayn; dazığ*.

Dikkat edilecek olursa dörder kelimelik bu iki üniteden her biri alfabenin tam yarısını içermektedir. Her biri 14'er harftir. Bunlar aşağıdaki gibi sıralanmaktadır:

birinci yarıda : $4+3+3+4= 14$;

ikinci yarıda : $4+4+3+3 = 14$.

Bu sekiz kelimenin sayısal değerlerinin toplamından elde edilen değerler, yukarıdaki sıraya göre söyleyecek olursak şöyledir:

$1 + 2 + 3 + 4 = 10$;

$5 + 6 + 7 = 18$;

$8 + 9 + 10 = 27$;

$20 + 30 + 40 + 50 = 140$;

$60 + 70 + 80 + 90 = 300$;

$100 + 200 + 300 + 400 = 1000$;

$500 + 600 + 700 = 1800$;

$800 + 900 + 1000 = 2700$.

Son üç sıradaki kelimelerin değerlerinin toplamı, ilk üç sıradaki kelimelerin değerlerinin 100 ile çarpımına eşittir. Za-

ten çok açıktır, görülüyor. Dikkat edilecek olursa, ilk üç sıradaki kelimeler 1'den 10'a kadar olan sayıları, son üç sıradaki kelimeler ise 100'den 1000'e kadar olan sayıları içermektedir. Her iki üç sıra da $4 + 3 + 3$ şeklinde sıralanmıştır.

Alfabenin ilk yarısının değeri, ilk dört sıradaki kelimelerin değerlerinin toplamıdır:

$$10 + 18 + 27 + 140 = 195.$$

Aynı şekilde ikinci yarısının değeri de son dört sıradaki kelimelerin değerlerinin toplamıdır:

$300 + 1000 + 1800 + 2700 = 5800$. Sonuç olarak tüm alfabenin toplam değeri:

$$195 + 5800 = 5995 \text{ dir.}$$

Simetrisi itibariyle 5995 sayısı oldukça ilginçtir. Ortadaki 99, *Allah*'ın "sıfatlar"ının sayısıdır. Uçtaki rakamlarsa 55'tir, ki bu, ilk on sayının toplamıdır. Burada ondalık sayı olarak iki yarisına bölünmüş durumdadır:

$5 + 5 = 10$. Üstelik $5 + 5 = 10$ ve $9 + 9 = 18$ ilk iki sıradaki kelimelerin sayısal değerleridir.

5995 sayısını nasıl elde ettiğimiz daha iyi anlaşılabilir. Bir başka taksime göre, tüm alfabeyi hesaba katarak dokuz harf + bir harflik üç seride elde edilmiştir, ilk dokuz harfin değerlerinin toplamı 45'tir, ki "Âdem" kelimesinin sayısal değeridir. ($1 + 4 + 40 = 45$, yani tasavvufi aşama açısından merkezde *el-Kutbü'l-gavs*, dört ana noktada *evtâd* ve çemberin üzerinde kırk *encâb* vardır.) Onlukları ise, 10'dan 90'a kadar, 45×10 , yüzlüklerinki ise, 100'den 900'e kadar, 45×100 'dür. Bu dokuzluk üç serinin sonuçlarının toplamı, demek ki, 45'in 111 ile çarpımıdır. *Elif*'in değeri olan "kutupsal" sayı: $45 \times 111 = 4995$ 'dir. Son harfin değeri olan 1000'i de buraya ila-

ve edecek olursak, sonuç olarak 5995'i elde etmiş oluruz. Alfabe *elif* ile başlıyor, 1000 ile bitiyor.

5995 sayısının rakamlarının toplamı 28'dir. ($5 + 9 + 9 + 5 = 28$) Bu sayı, alfabenin toplam değerini sunduğu harflerin sayısıdır.

Bu verilerden hareket ederek daha pek çok değerlendirme ve işlem geliştirilebilir kuşkusuz. Ama şu verilen birkaç malumât, İslâm geleneğindeki sayıların ve harfler ilminin birtakım işlemleri hakkında, en azından genel bir bilgi sahibi olabilmek için yetecektir.

VII

İSLÂM EZOTERİZMİNDE “KEF İLMİ”*

modern çağlarda “geleneksel ilimler” kavramının Batılılara ne kadar yabancı kaldığını ve bu ilimlerin gerçek mahiyetini onların anlamalarının ne kadar güç olduğunu sık sık vurgulamıştık. Daha geçenlerde Muhyiddîn ibn Arabî üzerine yapılan bir incelemede, bu anlama yetersizliğinin canlı bir örneğini gördük. İncelemeyi yapan yazar, İbn Arabî’de salt manevî öğreti yanında astroloji, harfler ve sayılar ilmi, sembolik geometri ve aynı türden daha pek çok ilim hakkında sayısız değerlendirmeler bulduğundan dolayı hayrete düşüyor, bu öğretiyle bunların hiçbir ilgisi olmadığını sanıyor. Zaten orada iki türlü bir yanlışlık vardı; çünkü Muhyiddîn ibn Arabî öğretisinin kesinlikle manevî olan kısmı bizzat “mistik” olarak sunuluyordu. Oysa o, tamamen metafiziksel ve inisiyattır. Söz konusu şahıs bir “mistik” olsaydı, hangisi olursa olsun, bu

* *Le voile d’Isis*, Mayıs 1932, s. 289-295.

ilimlerden biriyle hiçbir ilgisi olmazdı. Tam aksine, metafiziksel öğreti söz konusu olur olmaz, bu geleneksel ilimler –aynı yazar zaten bunların değerini kesinlikle bilmiyordu– uygulama olarak basitçe ondan ileri gelir; tıpkı sonuçların prensipten ileri geldiği gibi. Bu nedenle onlar bir çeşit arızî ve ayrı cinsten öğeleri temsil etmekten çok uzak, bizzat *tasavvufu* bütünleyen unsurları, yani inisiyatik bilgilerin tümünü teşkil ederler.

Bu geleneksel ilimlerin çoğu, bugün Batılılar için tamamıyla kaybolmuştur. Onlar ancak ufak tefek şekilsiz bilgi kırıntılarından başkasını bilmezler. Bunlar da deneysel reçete ya da basit “kâhinlik sanatları” özelliğini alacak derecede, çoğu kez dejenere olmuşlardır. Her tür düşünsel değerden gerçekten yoksundurlar. Onları bu tarzda ele almanın gerçeklikten ne kadar uzak olduğunu anlatmak için, İslâm ezoterizminde “*kef ilmi*”nin (*ilmü’l-kef*) ne olduğu konusunda burada birkaç bilgi vereceğiz. Zaten bu ilim daha iyi bir terim bulunmadığı için, “fizyognomoni”* dediğimiz ilimin birçok dalından ancak birini teşkil eder. Bu terim Arapçadaki, bu bilgilerin tümünü belirten *ilmü’l-firâse*’yi bütünüyle karşılamasa da, onu kullanmak zorunda kalıyoruz.

Kef ilmi böyle konular hakkında hiçbir bilgisi olmayan kişilere ne denli yabancı gelirse gelsin, İslâmî şekliyle doğrudan doğruya “ilâhî isimler ilmi”ne bağlıdır. Sol avucun içerisindeki temel çizgilerin durumu 81 sayısını; sağ avuç içindekiler 18 sayısını; her iki avuçtaki çizgiler, toplam olarak 99 sayısını, yani *Allah*’ın 99 sıfatının ismini belirtir. Bizzat *Allah*

* Fizyognomoni: İnsan tiplerini ve bedeninin işaretlerini, özellikle yüz çizgilerini inceleyerek onların karakterlerini tanıma ilmidir. Eskiler buna *ilm-i firâse* derler. ç.n.)

adına gelince, o da parmaklarda yazılıdır. Şöyle ki: Serçe parmak *elif*e, yüzük parmağı birinci *lâm*'a, orta parmak ve şehadet parmağı ikinci *lâm*'a, ki bu *lâm* şeddelidir, başparmak ise *he*'ye tekabül eder. Kuşkusuz el “açık” olduğu zaman çizilmesi gereken şekildir bu. İşte bütün İslâm ülkelerinde elin çok yaygın biçimde bir sembol olarak kullanılmasının temel nedeni budur. İkinci bir neden de beş sayısına ilişkin olmasıdır. Bundan dolayı bu sembolik ele bazen *hums* adı verilir. Bununla, Efendimiz Eyyûb'un şu sözünün anlamı daha iyi anlaşılır. (Eyyûb, 37:7): “O, her insanın elinin içine O'nun eserini bilsinler diye bir mühür (*hâtim*), bir damga koymuştur.” Şunu da ekleyelim: Kuşkusuz bu, dua ve yakarış esnasında elin asıl rolüyle ilgisiz değildir.

Öte yandan, elin değişik yerlerinin gezegenlerle (*kevâkib*) bir uygunluk sağladığı da genellikle bilinir. Batılı el falı da aynı düşünceyi kendisinde korumuştur; ama itibarî belirtmeler türünden başka bir şey göremeyecek biçimde. Oysa gerçekte bu uygunluk *kef ilmi*'yle astroloji arasında gerçek bir bağ kurar. Üstelik yedi kat göğün her birinde peygamberlerden birisi durmakta ve oranın *kutb*'unu oluşturmaktadır. Bu peygamberlerden her birine çok özel olarak mal edilen ilimler ve nitelikler, kendilerine tekabül eden gök cisimlerinin etkisiyle ilgi içindedir. Yedi gök kutbunun listesi aşağıdaki gibidir:

- Ay (*el-Kamer*), Efendimiz Âdem (a.s.)
- Merkür (*el-Utârid*), Efendimiz İsâ (a.s.)
- Venüs (*ez-Zühre*), Efendimiz Yûsuf (a.s.)
- Güneş (*eş-Şems*), Efendimiz İdrîs (a.s.)
- Mars (*el-Mirrîh*), Efendimiz Dâvûd (a.s.)
- Jüpiter (*el-Bercîs*), Efendimiz Mûsâ (a.s.)
- Satürn (*el-Keyvân*), Efendimiz İbrâhim (a.s.)

Efendimiz Âdem (a.s.)’a toprak kültürü uygun gelmektedir [Krş: *Kitâb-ı Mukaddes, Yaratılış*, II:15: Tanrı insanı aldı. Onu yetiştirmek ve korumak için cennetine koydu.]. Efendimiz İsmâ (a.s.)’a tamamen manevî nitelikli bilgiler; Efendimiz Yûsuf (a.s.)’a güzellik ve sanat; Efendimiz İdrîs (a.s.)’a “ara” (*intermédiaire*) ilimler, yani psişik ve kozmolojik nitelikli ilimler; Efendimiz Dâvûd (a.s.)’a yönetim ilimleri; Efendimiz Mûsâ (a.s.)’a –ki ayrılmaz bir biçimde kardeşi Hârûn (a.s.) da ona ortaktır– ikili bir görünüm altında din işleri, ibadet ve yasalar; Efendimiz İbrâhim (a.s.)’a iman. (İnisiyatik/sulûk aşamanın en son yedinci basamağındaki durumuyla ilgili, yedinci gökle olan bu uyuşum, Dante hakkında söylediklerimize yaklaşmış olmalıdır.)

Ayrıca, yedi kat gökte bu peygamberler çevresinde bilinen (yani Kur’ân’da adı geçen ve sayıları 25’i bulan) ve bilinmeyen (yani bütün hepsi –ki sayıları bir hadise göre 124 bindir–) peygamberler dağılmışlardır.

Allah’ın ilâhî sıfatlarını açıklayan 99 ismi de aynı şekilde bu yedi bölüme göre dağılmıştır: 15’i merkezî konumu nedeniyle güneş göğüne ve öteki altı göğün her biri için de 14’er tane ($15 + 6 \times 14 = 99$). Gezegenerin her birine tekabül eden elin üst kısmındaki işaretlerin incelenmesi, kişinin kendisiyle uyuşan niteliklere ne oranda ($s/14$ ya da $s/15$) sahip olduğunu gösterir. Bu oran (s) bizzat yukarıda değerlendirilen gök gezegenlerine ait ilâhî isimlerden pek çoğuna uygun gelmektedir. Bu isimler daha sonra, çok ince, derin, uzun ve karmaşık bir hesapla ortaya çıkarılabilir.

Şunu da ilave edelim: Salt el denen kısmın ötesinde, bilek bölgesinde iki yüksek göğün uyuşumu vardır: Sabit yıldızlar göğü ve en yüksek gök, *illiyîn* göğü. Böylece, öteki yedi göğü de sayarsak, göklerin sayısı 9’a tamamlanır.

Dahası, elin değişik yerlerinde karşılıklı olarak gezegenlerin yerleriyle orantılı on iki zodyak işareti yani burçlar (*el-burûc*) yer alır. Güneş ve ay için birer tane, diğer beş gezegenin her biri için ikişer tane olmak üzere. Yine reml ilminin (*il-mü'r-reml/geomantia*) on altı figürüyle de orantılıdır; çünkü bütün geleneksel ilimler birbiriyle sıkı sıkıya alâkalıdır.

Sol elin incelenmesi kişinin “tabiatı”nı, yani eğilimlerinin tümünü, âdeta doğuştan olan huylarını oluşturan yeteneklerini veya yönsemelerini belirler. Sağ elinki ise, sonradan kazanılmış (*el-istiksâb*) karakterleri bildirir. Bunlar zaten sürekli değişir; öyle ki sürdürülen bir inceleme için, bu deneyim her dört ayda bir yenilenmelidir. Gerçekten bu dört aylık dönem, tam bir çevrim (*cycle*) oluşturur, yani hareket noktasıyla aynı olan unsura tekabül eden zodyak işaretine dönüşü sağlar. Unsurlarla olan bu uyuşumun aşağıdaki düzen içerisinde yapıldığı bilinir: Ateş (*nâr*), toprak (*turâb*), hava (*havâ*), su (*mâ*). Demek ki, söz konusu dönemin üç ay olması gerektiği konusu, kimilerinin yaptığı gibi bir düşünce yanlışlığıdır; çünkü üç aylık bir dönem, sadece bir mevsime, yani yıllık çevrimin bir bölümüne tekabül eder, dolayısıyla kendisinde tam bütünsel bir çevrim meydana gelmez.

Ne kadar kısa olursa olsun, şu birkaç bilgi düzenli bir biçimde kurulmuş geleneksel ilmin, öğretisel nitelikli İlkelerle aralarında nasıl bir ilgi olduğunu ve onlara tamamıyla nasıl bağlı kaldığını gösterecektir. Aynı zamanda bu, bizim daha önce sık sık söylediğimiz şeyi de kolayca anlatacaktır: Böyle bir ilim, belli bir geleneksel ilimle sıkı sıkıya ilişkilidir; öyle ki bu ilim, belli biçime göre, bir uygarlık için tesis edilmiş olduğundan, o uygarlığın dışında kullanılamaz. Burada, mesela ilâhî isimlere ve peygamberlere ilişkin değerlendirmeler –ki

tüm geriye kalanlar kesinlikle bunlar üzerine temelleniyor– İslâm'ın dışında uygulanamaz. Aynı şekilde, başka bir örnek verirsek: İster ayrı kullanılmış olsun ister astrolojiyle ilgili birtakım yöntemlerde yıldız falı açmakta bir öge olarak kullanılmış olsun, “onomastik hesap”* ancak Arapça isimler için geçerlidir. Çünkü Arapça sözcüklerin harflerinin birer sayısal değeri vardır. Bu basit uygulamalar esnasında, bu ilimleri herhangi bir geleneksel öğretiden bir ötekine olduğu gibi aktarmayı olanaksız kılan bir uyarılama sorunu vardır. Kuşkusuz zorluğun temel nedenlerinden biri de buradadır. Batılılar gibi, kendi dillerinde ve uygarlıklarında bunların karşılıklarına sahip olmayan uluslar, bunları anlamakta çok güçlük çekerler¹.

Mısır, Zülkâde 1350 Hicrî
(Mevlid Seyyid Ali el-Beyûmî)

* Özel isimlere birtakım değerler yükleyerek ve onları kutsallaştırarak yapılan hesap. ç.n.)

1. Bu makaleye kaynak teşkil eden notlar Şeyh Seyyid Ali Nûred-dîn el-Beyûmî'nin yayımlanmamış incelemelerinden çıkarılmıştır. Kendisi *Beyûmiye* tarikatının kurucusudur. Söz konusu yazılar bugün hâlâ onun torunlarının elindedir.

VIII

İSLÂM MEDENİYETİNİN BATI'DAKİ ETKİSİ*

avrupalıların pek çoğu, İslâm medeniyetinden aldıkları payı yeterince değerlendiremediler. Geçmişte bu medeniyetten aktardıkları alıntıların mahiyetini gereğince anlayamadılar. Kimileri de bu medeniyetle ilişkili ne varsa büsbütün inkâra kadar gittiler. Bu, onlara öğretilen tarihin olayları saptırmasından kaynaklanıyor. Pek çok konunun sunulduğu bilinçlice çarpıtılmış gözüküyor. Bu öğretim, İslâm medeniyetinin Batı'ya ilham ettiği hususları az bir şeymiş gibi ilan ederken, değerce küçültmek için elinden geleni ardına bırakmıyor. Üzerine basarak belirtelim ki, Avrupa üniversitelerindeki tarih öğretimi söz konusu etkiyi hiçbir zaman belirtmez. Aksine, bu konuda söylenmesi gereken gerçekleri yazmak ya

* *Études traditionnelles*, XII, 1950, s. 337-344. Bu yazı, *el-Ma'ri-fe* dergisinde yayınlanan Arapça makalenin çevirisidir. Bu bölüm, *Diriliş* dergisinde yayımlanmıştır: Sayı, 63, Aralık, 1979.

da okutmak şöyle dursun, sistemli biçimde en önemli olaylar iskartaya çıkartılmıştır.

Örneğin, İspanya'nın yüzyıllarca İslâm kanunlarıyla yönetilmiş olduğu bilinmektedir. Buna karşılık, Sicilya ve günümüz Fransa'sının güney yöresi gibi başka ülkelerin de aynı şekilde olduğu asla söylenmez. Kimi tarihçilerin bu suskunluğunu birtakım dinî önyargılara bağlamak istiyorlar. Peki her dinin düşmanı olmasalar bile, çoğu dinsiz olan bugünkü tarihçilere ne demeli? Onlar, kendilerinden öncekilerin söyledikleri gerçek görünümündeki yanlışları doğrulamaktan başka ne yaptılar ve ne yapıyorlar?

Burada Batılıların gururlarından ve kendilerini beğenmelerinden doğan sonucu görmek gerekir: Gerçeği ve Doğu'ya karşı olan borçlarının önemini bilip anlamalarına engel olan terslik! Bu rastlantıda tuhaf olan, Avrupalıların kendilerini Yunan medeniyetinin doğrudan mirasçıları gibi görmeleridir. Oysa olayların gerçeği bu savı çürütüyor. Hatta tarihten çıkarılan gerçek şunu kesinlikle ortaya koymuştur ki, Yunan bilim ve felsefesi Avrupalılara Müslümanlar aracılığıyla aktarılmıştır. Bir başka deyişle, Eski Yunanlardan arta kalan aydın düşünce, Batı'ya ancak Ortadoğulular tarafından ciddi biçimde incelendikten sonra geçmiştir. İslâm düşünürleri ve bilginleri olmasaydı, Avrupalılar uzun müddet bu bilgilerin tümünden habersiz kalacaklardı.

Şunu belirtmek gerekir ki, biz burada İslâm medeniyetinin etkisinden söz ediyoruz; yoksa çoğu kez haksızca söylenildiği gibi yalnızca Arap medeniyetinden değil. Çünkü Batı'da bu etkiyi sürdürenlerin çoğu Arap ırkından değildir. Eğer dilleri Arapçaysa bu onların İslâm dinini benimsemiş olmalarının bir sonucudur.

Mademki söz Arapçadan açıldı, o hâlde işe Arapça kökenli kelimelerin Batı'daki etkisinin yayılmasıyla ilgili kesin bir kanıtla başlayalım. Bu kelimeler genellikle sanıldığından çok daha fazladır ve Batı dillerinin hemen hepsine karışmıştır; kullanımı bugüne kadar sürmüştür, öyle ki bu kelimeleri kullanan Avrupalıların çoğu gerçek köklerini hiçbir zaman bilmezler. Kelimeler düşüncenin açığa vurulmasında tek araç olduklarından, düşüncelerin hatta bizzat İslâmî kavramların da birlikte taşındığı sonucunu bu olaylardan çıkarmanın son derece kolay olduğunu görürüz.

Aslında İslâm medeniyetinin etkisi çok geniş ölçüde bilim, sanat, felsefe ve benzeri tüm alanlarda hissedilir derecede yayılmıştır. İspanya o zamanlarda bu açıdan çok önemli bir ortamdı; bu medeniyetin başlıca yayılma merkeziydi. Amacımız ne bu söylenenleri ayrıntılı biçimde ele almak, ne de İslâm medeniyetinin yayılma tarzını anlatmaktır. Yalnızca önemli gördüğümüz birtakım olayları belirtmek istiyoruz. Çağımızda bunun önemini kavrayanlar çok az sayıdadır.

Bilimlerle ilgili olarak, doğa bilimleriyle matematik bilimleri arasında bir ayrım yapabiliriz: İlki için kesinlikle biliyoruz ki, bunların çoğu İslâm medeniyeti aracılığıyla Avrupa'ya taşınmıştır. Avrupa bunların hepsini bütün biçimleriyle kabullenmiştir. Örneğin kimya, Arapça adını her zaman korumuştur. Zaten bu adın kökeni Eski Mısır'a kadar ulaşıyor. Bu bilimin ilk ve derin anlamı, modernlerce tam olarak bilinmiyor; hatta yok olmuş gibi bir şey.

Örnek olarak astronomiyi ele alacak olursak, bütün Avrupa dillerinde kullanılan teknik kelimelerin çoğu hâlâ Arapça kökenlidir. Bütün ülkelerin astronomları, çoğu yıldızların adını Arapçası nasılsa öyle kullanmayı sürdürmüşlerdir. Bu da, İsken-

deriyeli Batlamyus gibi, Eski Yunan astronomlarının çalışmaları-
nın, onları izleyen Müslüman astronomların çalışmalarıyla aynı
anda, Arapça çevirilerle tanınmış olması gerçeğinden ileri gel-
mektedir. Kolaylıkla söyleyebiliriz ki, Asya ve Afrika'nın en uzak
bölgeleriyle ilgili coğrafya bilgileri uzun süre Arap kâşifleri yar-
dımıyla kazanılmıştır. Bu tür daha pek çok olay sıralayabiliriz.

Doğa bilimlerinin uygulamasından başka bir şey olma-
yan buluşlara gelince, bunlar da aynı yolu yani Müslüman-
larca taşınma yolunu izlemiştir. Halife Hârûn Reşîd tarafın-
dan İmparator Şarlıman'a sunulan "su saati" henüz hafızalar-
dan silinmemiştir.

Bu bakımdan, matematik bilimlerine özel bir dikkat gös-
termek uygun olur. Bu geniş alanda İslâm medeniyeti aracılı-
ğıyla Batı'ya yalnızca Yunan bilimleri değil, fakat aynı zaman-
da Hint bilimleri de aktarılmıştır. Yunanlılar geometriyi gelişt-
irmişlerdir. Hatta onlar için sayılar ilmi her zaman ilgili ge-
ometrik şekillerin değerlendirilmesine bağlıydı. Geometriye
verilen bu üstünlük, örneğin Eflatun'da açıkça görülebilir. Bu-
nunla birlikte, Eski Yunanlıların da bilmeyişi yüzünden, Av-
rupa dillerinde, Yunanca bir ad altında, öteki ilimler gibi, bi-
linmeyen sayılar ilmine ait ilk matematik bilimlerinin bir baş-
ka dalı daha var: Bu ilim cebir ildir; kaynağı Hindistan'dır.
Arapça söyleniş biçimi bile (*el-Cebr, algèbre*) Batı'ya nasıl ak-
tarıldığını bize kolayca gösteriyor.

Öneminin küçük olmasına rağmen, burada belirtmemiz
gereken bir başka olay da yukarıda söylediklerimizi destekle-
mektedir. Şöyle ki, Avrupalılarca kullanılan sayılar, ilk köken-
leri gerçekte Hintçe de olsa, her yerde Arap sayıları olarak bi-
linir. Çünkü genellikle Araplarca kullanılan sayısal işaretler de
bizzat alfabe harflerinden başka bir şey değildi.

Bilimlerin incelenmesini, sanatların incelenmesi için bir yana bırakırsak, edebiyat ve şiirle ilgili olarak Müslüman şair ve yazarlardan çıkan düşüncelerin çoğunun Avrupa edebiyatında kullanıldığı, hatta Batılı yazarlardan birtakımının onların yapıtlarının harfiyen ve katıksız taklitlerini yapacak kadar ileri gittiklerini görürüz. Aynı şekilde, mimaride de İslâm medeniyetinin etkisinin çizgilerini çıkarabiliriz. Özellikle bu, Orta Çağ'da kendini gösterir; örneğin, mimarî bir tarza adını veren, bu alanda ünü kesinlik kazanmış olan sivri uçların keşmesi, kökeni tartışma götürmeyecek biçimde, İslâm mimarisindedir. Gerçi bu gerçeği gizlemek için çok sayıda kuram ortaya konulmuştur. Yapı ustalarının nezdinde geçerli olan bir geleneğin varlığıyla bu kuramların tümünün yanlışlığı ispatlanmıştır. Bugün bu bilgilerin Orta Doğu'dan aktarıldığını kabul ediyorlar.

Bu bilgiler gizli bir karakteri süslüyor ve onların sanatına sembolik bir anlam veriyordu. Sayılar ilmiyle çok sınırlı bir ilgisi vardı bu bilgilerin. İlk kökenleri her zaman Süleyman Tapınağı'nı inşa edenlere çıkartılıyordu.

Bu bilimin ilk kökeni ne olursa olsun. Orta Çağ Avrupası'na aktarılmasının Müslümanlardan başka birilerince yapıldığını düşünmek imkânsızdır. Bu bakımdan, özel ayinleri olan loncalarda bir araya gelmiş olan bu yapı ustalarının, kendilerini Batı'da, kendi doğup büyüdükları ülkelerinde *yabancı* olarak gördükleri ve bunu belirttiklerini söylemek uygundur. Bunlar çok az sayıda insan tarafından bilinmiş olsa da, bu tür adlandırmalar günümüze kadar sürmüştür.

Bu üstünkörü açıklamada, özel olarak bir başka alana da değinmeden geçemeyeceğiz: Felsefe. Orta Çağ'da İslâm'ın etkisi o kadar büyük önem kazandı ki, en zorlu Doğu düş-

manlarından hiçbirisi bu gerçeği kapatamaz. O çağda Avrupa'nın Yunan felsefesini öğrenmek için başka hiçbir vasıtaya sahip olmadığını söyleyebiliriz. Eflatun'un ve Aristo'nun o zaman kullanılan Latince çevirileri doğrudan Yunanca asıllarından yapılmamıştır. İbn Rüşd, İbn Sînâ vb. gibi Müslüman düşünürlerin şerhlerini de ekledikleri Arapça çevirilerinden yapılmıştır.

“Skolastik” adıyla bilinen o zamanın felsefesi, genellikle Müslüman, Yahudi ve Hristiyan olarak ayrılır. Ama diğer ikisine İslâm düşüncesi kaynak olmuştur. Özellikle Yahudi felsefesinin, İspanya'da boy gösteren bu felsefenin aracı, Arap diydi. Yüzyıllar boyu Yahudi felsefesine ve birtakım fikrî unsurları hâlâ yaygınlığını koruyan Spinoza felsefesine ilham veren Mûsâ ibn Meymûn'un eserlerinden ve benzeri daha birçok önemli eserden bunu kolaylıkla anlayabiliriz.

Ama bu olayları daha fazla sıralamaya gerek yok. Düşünce tarihinden birazcık anlayanlar bunları bilir. Son olarak, değişik mahiyetteki birtakım olayları incelemeyi yeğliyoruz: Hakkında en ufak bir düşüncesi olmayan modernlerin çoğunun hiç bilmediği olaylardır bunlar. Hâlbuki bizim görüşümüze göre, bunlar bilim ve felsefenin bütün dış bilgilerinden çok daha önemli yararlar arz etmektedir. Modernlerce bilinen bilgilerden tamamen farklı bilgiler içeren, bilgi olarak ona bağlanan ve ondan türeyen yönleriyle, ezoterizmden söz etmek istiyoruz.

Gerçekten, günümüz Avrupasının bu bilimleri anımsatacak hiçbir şeyi yok. Üstelik Batı, ezoterizm ve benzeri gerçek bilgilerden hiçbirini bilmiyor. Oysa Orta Çağ'da durum bambaşka idi. Bu alanda İslâm'ın etkisi o çağda en parlak ve en açık biçimiyle görülmektedir. Zaten bu etkinin izlerini, ger-

çek amacı edebî olmaktan çok daha başka olan, çok anlamlı yapıtlardan çıkarmak oldukça kolaydır.

Kimi Avrupalılar Dante'nin şiirlerini inceleyerek bu tür birtakım bilgiler bulmaya çalıştılar. Ama onların gerçek yapısını iyice anlamayı başaramadılar. Birkaç yıl önce, İspanyallı Don Miguel Asin Palacios adında bir müsteşrik, Dante'nin eserindeki İslâmî etki üzerine bir eser yazdı. Şairin kullandığı sembollerin ve deyimlerin çoğunun ondan önce Müslüman sûfîler tarafından, özellikle Sîdî Muhyiddîn ibn Arabî tarafından kullanıldığını ispat etti. Ne yazık ki, bu bilim adamının gözlemleri, kullanılan sembollerin önemini ihsas ettirmedi. Daha geçenlerde ölen bir İtalyan yazarı Luigi Valli, Dante'nin eserini daha genişçe incelemiş ve neticede Arap ve Fars tasavvuf şiirinin sembolik yönlerini kullanan başka şairlerin de olduğu sonucuna varmıştı. Dante'nin ülkesinde ve onun çağdaşları arasındaki bütün şairler "Aşk Sıddıkları" (*Fidèles d'Amour*) diye bilinen gizli bir cemiyetin üyesiydiler. Bizzat Dante'nin kendisi bu kuruluşun başkanlarındandı. Luigi Valli, onların "gizli dil"inin anlamını çözmeye çalıştı; ama bu cemiyetin ya da Orta Çağ'da Avrupa'da kurulmuş aynı türden diğer cemiyetlerin gerçek yönünü iyice tanıyıp bilme ona nasip olmadı.¹ Gerçek şu ki, bu kuruluşların arkasında birtakım bilinmeyen kişiler vardı. Bunları onlar esinlendiriyorlardı. Değişik adlar altında biliniyorlardı. En önemlisi de "Gül-Haç Kardeşleri"di. Bunların zaten yazılı hiçbir kuralları yoktu. Bir topluluk da oluşturmuyorlardı. Belli toplantıları da yoktu. Belki şunu söyleyebiliriz: Onları "Avrupalı sûfîler" veya en azından bu aşamada yüksek bir düzeye ulaşmış *mutasavvıflar* diye ad-

1. René Guénon, *L'Ésotérisme de Dante*, Paris, 1950, 3. baskı, s. 80. s. Editör, Chacornac frères.

landırabiliriz. Bu “Gül-Haç Kardeşleri”, sözünü ettiğimiz bu yapı ustaları loncalarının “perdesi” olarak hizmet görüyorlardı. Bunların, büyü ve buna benzer ilimleri de öğrettikleri söylenir. O zamanlar İslâm dünyasında bu ilimler yeni yeni boy göstermek üzereydi. Gerçekten bunlar Doğu’yu Batı’ya bağlayan bir zincir halkası oluşturuyorlar ve Müslüman sûfilerle sürekli temas sağlıyorlardı. Efsanevî kurucularına mal ettikleri yolculuklarla sembolleşen bir temastı bu.

Ama tüm bu olaylar, araştırmalarını olayların dış görünüşünden öteye götüremeyen normal tarih bilgisine malum olmadı. Oysa, açıkça söyleyelim, birçok bilmeceye çözüm getirecek gerçek anahtar daha ileride ve daha derinlerdedir. Aksi takdirde, bütün bu bilmeceler hep karanlık kalacak ve çözülmeyecektir.

IX

YARATILIŞ VE ZUHÛR*

“Yaratılış” (*création*) düşüncesini tam ve kendine özgü anlamı içinde ve şöyle veya böyle yanlış bir anlam vermek sizin anlayacak olursak, Yahudi, Hıristiyan ve İslâm gelenekleri gibi ancak tek bir çizgiye ait geleneklerde gerçek anlamıyla bulunabileceğini çeşitli vesilelerle vurgulamıştık. Bu çizgi özellikle dinî denilebilecek geleneksel sistemlerin çizgisi olduğundan, bu düşünceyle dinî görüş açısı arasında doğrudan bir bağ bulunduğu sonucuna buradan varabiliriz. Öteki düşünce sistemlerinde “yaratılış” kelimesi, kimi durumlardaki kullanışına bakılacak olursa, çok yanlış bir biçimde değişik bir düşünceyi anlatmaktadır. Doğrusu bu değişik düşünce için başka bir terim bulunsaydı, çok daha iyi olurdu. Kısacası bu kullanım, kavram kargaşalığının ve Batı’da çoğu kez Doğu öğre-

* *Études Traditionnelles*, X, 1937, s. 325-333.

tileriyle ilgili her konuda ortaya çıkarılan yanlış benzetme ve karışıklıkların bir sonucudur. Bununla birlikte, bu karışıklıktan kaçınma yetmez. Büyük bir özenle bir başka yanlışlıktan da sakınmak gerekiyor: Yaratılış düşüncesiyle, az önce ima ettiğimiz ve bunu daha iyi ifade edebilmek için kullanabileceğimiz en doğru terim olan “zuhûr” (*manifestation*) arasında bir çelişki ve karşıtlık görme isteği. İşte biz, şimdi bu son nokta üzerinde ısrarla durmak istiyoruz.

Gerçekten kimileri, Doğu öğretilerinde yaratılış düşüncesinin bulunmadığı kanısını taşıyarak (kuşkusuz İslâm’ı istisna ediyorlar; çünkü İslâm bu konuda kesinlikle yargılanamaz), sorunları derinliğine incelemeyi denemeden, iddia ediyorlar ki, bu düşüncenin yokluğu, sistemde bir şeyin eksik ve kusurlu olduğu belirtisini taşır; sonuçta söz konusu öğretiler hakîkatin eksiksiz ve mükemmel bir ifadesi olarak değerlendirilemez. Çoğu kez can sıkıcı bir “tekelsizlik”in (*exclusivisme*)* ortaya çıktığı dinî alanda durum böyle ise, aynı kanıdan yürüyerek dine karşı alanda da tamamen çelişkili sonuçlar çıkarmak isteyen kimselerin olduğunu söylemek gerekir: Dinî nitelikli düşüncelere saldırdıkları gibi, doğal olarak yaratılış düşüncesine de sataşan bu insanlar, bu düşüncenin yokluğunda bile bir tür üstünlük görüyormuş gibi davranıyorlar. Zaten bunları, olumsuzlaştırma ve karşı çıkma düşüncesiyle yapıyorlar; yoksa kendileri için sorun olarak görmedikleri Doğu öğretilerini savunmak amacıyla değil kuşkusuz. Ne olursa olsun, bu övgü ve yergilerin hiçbir değeri yoktur ve ne birinin ne ötekinin kabul edilebilirlik şansı bulunmaktadır; çünkü hepsi de

* Belli bir gruba ait olan düşüncenin sadece doğru ve hak, diğerlerinin ise yanlış ve bâtıl olduğunun savunulması. Örneğin: kilise dışında selametın olmadığının savunulması. ç.n.

sonuçta aynı yanılgıdan ileri gelmektedir. Bu yanılgıysa, yanlışlığı yapanların karşılıklı eğilimlerine son derece uygun biçimde, sadece karşıt niyetlere göre ortaya çıkmaktadır. Gerçek şu ki, birinciler de ikinciler de tamamen haksızca bu düşünceleri taşıyorlar. Her iki durumda da aşağı yukarı eşit bir anlayışsızlık vardır.

Bu ortak yanılgının nedenini bulmak o kadar zor olmasa gerek. Düşünce ufukları Batı'nın felsefî kavramlarının ötesine geçemeyen kimselerin çoğu, yaratılış kavramının söz konusu olmadığı, ama bununla birlikte, öte yandan maddeci kuramlara da yer olmadığına aşikâr olduğu yerde ancak "panteizm" in olabileceğini sanıyorlar. Bu kelimenin çağımızda çoğu kez ne kadar gelişigüzel kullanıldığını biliyoruz: Kimileri için bu kelime gerçek bir korkuluğu temsil eder; öyle ki aceleyle kullanmak istedikleri şeyleri, ciddi olarak incelemeye kendilerini özel görevli sanıyorlar (bu konuda çok yaygın olan "panteizmin içine düşmek" deyimini oldukça ilginçtir). Oysa, büyük bir ihtimalle, bir başka nedenden daha çok bundan dolayı, kimileri bunu seve seve üstleniyorlar ve bunu kendilerine bir bayrak yapmaya yelteniyorlar. Şurası oldukça açıktır ki, az önce söylediklerimiz şunların ya da bunların düşüncelerinde, Doğru öğretilerinin tümüne yöneltlen "panteizm" suçlamalarıyla çok az bağlantılıdır. Kaldı ki, biz bunun bütün sahteliğini hatta saçmalığını birçok kez ortaya koyup gösterdik. (Çünkü "panteizm" gerçekte öz olarak anti-metafiziksel bir kuramdır.) Aynı konuya bir kez daha dönmek yararsız olacaktır.

Mademki söz panteizmden açıldı, o hâlde çoğunlukla panteist kavramlarla bağdaştırılan bir kelimeyle ilgili burada önemli bir gözlem yapmak için bundan yararlanacağız: Bu,

“sudûr” (*emanation*) kelimesidir. Yine her zaman aynı nedenlerle ve aynı karıştırmalar sonucu, kimileri bunu, yaratılış görünümü altında sunulmadığı zaman “zuhûr” (*manifestation*) kelimesi karşılığında kullanıyorlar. Öyleyse en azından geleneksel ve sahih öğretiler söz konusu olduğunda, bu kelimenin mutlaka dışta tutulması gerekir. Sadece can sıkıcı çağrışımından dolayı değil (isterse bu çağrışım aslında şöyle veya böyle ispatlanmış olsun, ki bu bizi şu anda pek ilgilendirmiyor), ama aynı zamanda, kendisinde ve etimolojik anlamında salt ve yalın bir imkânsızlıktan başka bir ifade olmadığından dolayısıdır. Gerçekten “sudûr” düşüncesi bir “ortaya çıkış”tır; fakat “zuhûr” hiçbir şekilde böyle ele alınmamalıdır, çünkü İlke’den bir şey çıkarılamaz. Şayet O’ndan bir şey çıksaydı, İlke o andan itibaren sonsuz olmaz, zuhûr olayıyla sınırlı olurdu. Gerçek şu ki, İlke’nin dışında ancak yokluk vardır ve ancak yokluk olabilir. Eğer “sudûr” yüce ve sonsuz İlke’ye göre değil de sadece zuhûrun kaçınılmaz ilkesi olan Varlığa (*Être*) göre değerlendirilseydi, bu terim bu kez de, yine öncekinden daha başka bir itiraza neden olurdu: Eğer varlıklar (*êtres*) zuhûr etmek için Varlıktan (*Être*) çıkıyorlarsa, onların gerçek varlıklar olduklarını söylemek güç olurdu. Dolayısıyla varoluştan kesinlikle yoksun olurlardı; çünkü varoluş, hangi şekilde olursa olsun, ancak Varlığın bir iştirâkidir. Bu sonuç, öteki durumda olduğu gibi sadece saçma olmakla kalmaz, aynı zamanda zuhûr düşüncesiyle de çelişkili bir durum arz eder.

Bunları belirttikten sonra, Doğu öğretilerinde tamamen metafizik bir tarzda ele alındığı gibi, zuhûr düşüncesinin yaratılış düşüncesiyle hiç de çelişkili olmadığını açıkça ve net olarak söyleyeceğiz. Ancak bunlar çeşitli seviye ve bakış açılarıyla ilgilidir; öyle ki aralarında hiçbir bağdaşmazlığın olma-

diğını anlamak için, onların her birini hakikî yerine koymayı bilmek yetecektir. Pek çok noktalarda olduğu gibi, buradaki fark da sonuçta metafizik bakış açısı ve dinî bakış açısı farkıdır. O hâlde metafizik bakış açısının ötekinden daha derin ve daha yüksek düzeyde olduğu gerçekse, birbiriyle kat'î sûrette çelişki teşkil etmez; birbirlerinin değerlerini çürütüp ortadan kaldırmazlar. Bu da zaten aynı geleneksel sistemin içinde pekâlâ bir arada bulunabilecekleri olgusuyla yeterince kanıtlanmıştır. Bunun üzerinde ayrıca duracağız. Birbiriyle uyuşan iki ayrı alan farkının çok net olması dolayısıyla, aradaki farkın daha belirli bir derecede olması için aslında burada aynı alan içinde bile doğal olarak doğabilecek değişik bakış açılarından daha fevkalâde ve daha can sıkıcı olmayan bir fark söz konusudur. Buna göre, konu az çok derinlemesine anlaşılabacaktır. Burada biz, *Vêdânta* konusunda Râmânüja ve Şankarâçârya gibi bakış açılarını düşünüyoruz. Şurası bir gerçek ki, orada da anlayışsızlık kendini gösterecek ve gerçekte bulunmayan çelişkileri bulup ortaya koymak isteyecekler; ama bu, aradaki benzerliği daha bütünsel ve daha doğru ortaya koymaktan başka bir işe yaramayacaktır.

Burada yaratılış düşüncesinin anlamını da belirtmek uygun olur. Çünkü bazen birçok yanlış anlaşılmalara neden olmaktadır: Herkesçe oybirliğiyle kabul edilen ama yeterince açık olmayan tanıma göre, eğer “yaratmak” sözcüğü “yoktan var etmek” sözcüğüyle eş anlamlı ise, bundan her şeyden önce İlke'nin dışında bir yok'u anlamak gerekir. Başka bir deyişle, İlke “yaratıcı” olmak için bizzat kendi kendine yeter ve kendi dışındaki az veya çok bağımsız bir varoluşa sahip olan, daha doğrusu kavranılması güç herhangi bir “cevher”e başvurulması gerekmez. Görülüyor ki, bu şekilde formülleştirmenin birinci nedeni, İlke'nin hiç de basit bir yaratıcı, *Démiur-*

ge* olmadığını kesinlikle kabul etmektir. Burada en yüce İlke veya Varlık söz konusu olduğuna göre, aradaki farkı fark etmeye imkân yoktur. Çünkü bu her iki durumda da gerçektir. Bununla birlikte bu, *Démiurge* ile ilgili her kuramın kökünden yanlış olduğu anlamına gelmez. Ama her *hâlde* çok aşağı ve çok sınırlı bir bakış açısına *tekabül* eden bir seviyede bulunur ancak. Evrenin yaratılışıyla ilgili sürecin ikinci evresinde yer aldığından, hiçbir şekilde İlke'yle ilgisi olmaz. Şimdi, sözü daha fazla uzatmadan, eğer “yoktan var etme”den söz etmekle yetineceksek, kaçınılması gereken bir başka tehlike daha var: Bu “yok”u bir tür ilke, kuşkusuz olumsuz bir ilke olarak değerlendirmek. Zuhûr eden varlık, sonuç olarak bundan çıkmış olacaktı. Burada da “yok”a bir tür “cevherlik” (*substantialité*) atfetmekle benzeri bir yanlışlığa düşmek olasıdır. Bundan çok sakındık. Bir anlamda bu yanlış ötekinden daha tehlikelidir; çünkü orada biçimsel bir çelişki doğacaktır, yani “yok”a bir tür gerçeklik verilecektir. Bu çelişkiden kurtulmak için, eğer söz konusu “yok”un salt yalın “yok” olmadığı, İlke'ye nispetle bir yok olduğu iddia edilirse, bu defa da çifte hata yapılmış olur: Birincisi, İlke'nin dışında bu kez herhangi bir gerçek var sanılacaktır; oysa böyle olursa, bu sanı ile biz-zat *Démiurge* ile ilgili kanı arasında hiçbir fark kalmaz; ikincisi yani sınırlı, Sonsuz'un karşısında sürekli olarak hiçliğini koruyacağından, varlıkların zuhûrta bu nisbî “yok”tan yaratılmadıkları hiçbir zaman bilinemeyecektir.

Yaratılış düşüncesiyle ilgili yukarıda söylenen ve daha başka söylenebilecek sözler içinde, zuhûrun değerlendirilişi konusunda oldukça önemli sayılabilecek bir şey eksik: “İmkân”

* Demiurgos: Platon felsefesinde Yarancının adıdır. ç.n.

(*possibilit *) kavramı ortada hiç gözükmüyor, fakat ona dikkat çekiliyor. Bu bir sızlanmayı gerektirmez. Böyle bir görüş, eksik de olsa, yine de meşr dur; çünkü gerçek şu ki, bu imkân kavramı metafiziksel bakış açısına ulaşıldığı an devreye girer. Daha önce de söylediğimiz gibi, bu noktada zuhûr, yaratılış olarak ele alınamaz. Metafizik olarak zuhûr, ortaya çıkabilecek birtakım imkânları zorunlu olarak önceden varsayar; fakat, eğer zuhûr imk ndan ileri geliyorsa, o zaman “yok”tan geldiğini söyleyemeyiz; çünkü şurası gayet açıktır ki, imkân, “yok” değildir. Bu, yaratılış düşüncesine ters düşmez mi diye belki itiraz edilecektir. Cevabı çok basit: Bütün imk nlar İlke ile aynı şey demek olan Bütün’ n yani K ll  İmkân’ın (*Possibilit  totale*) içinde bulunur; demek ki, sürekli ve ebed  olarak imk nlar İlke’nin içinde bulunurlar. Zaten başka türlü olsaydı, işte o zaman onlar gerçekten “yok” olmazlardı; hatta imk nlardan da söz edilemezdi. Öyleyse, eğer zuhûr bu m mk nlerden ya da bazılarından ileri geliyorsa, İlke’nin dışında olan yoktan ileri gelmez. (Burada yeri gelmişken hatırlatalım: Zuhûr imk nlarının dışında, aynı şekilde gayr-i zuhûr imk nlarını da, Varlıkla sınırlanarak değil de en azından yüce İlke içinde ele almak gerekir.) İşte usulüne uygun olarak anlaşılan yaratılış düşüncesini bu anlamda kabul ediyoruz, öyle ki aslında her iki görüş açışı sadece birbiriyle bağdaşmakla kalmıyor, fakat aynı zamanda kendi aralarında mükemmel bir uyum da gösteriyorlar. Ancak, aradaki fark yaratılış düşüncesiyle ilgili olan görüşün, zuhûrun ötesinde hiçbir şey ele almamasından veya en azından, fazla genişletmeksiz, yalnızca İlke’yi ele almasından ibarettir, çünkü yine burada nisbî bir görüş açışı çıkıyor karşımıza, oysa tam tersine metafizik görüş açısından bu, İlke’deki şeydir, yani imkân, ki gerçekte özdür ve bizzat zuhûrun taşıdığı önemden çok da-

ha fazla önem taşır. Kısacası, diyebiliriz ki, bunlar aynı hakîkatin iki değişik ifadesidir; ancak şunu da eklemek şartıyla: Bu ifadeler hakîkaten farklı olan iki görünüme veya iki görüş açısına tekabül eder; fakat o zaman da bu iki ifadeden çıkan hakîkatin, –ki en tamam ve en derin olan hakîkat odur– bütünüyle yeterli olup olmadığı, ayrıca ötekinin varoluş nedeni sorulacaktır. Her şeyden önce ve genel olarak, ayırım yapmaksızın bütün insanlarca hem anlaşılabilen hem de kendileri için zarurî olan şeyle sınırlanmış geleneksel hakîkatlerin ifadesi olarak, bu, her tür zâhirî görüş açısının varoluş nedeni. Öte yandan, söz konusu özel durumla ilgili olarak, bazı geleneksel sistemlerin adapte edilmeleri gereken olağan durumlardan ötürü ve *Démiurge*'e özgü tarzda zuhûrun menşei kavramına karşı kesin bir uyarı gerektiğinden dolayı, burada bu geleneksel sistemlere özgü “uygunluk” motifleri olabilir. Oysa benzeri bir önlem bir başka yerde gerekmez. Bununla birlikte, yaratılış düşüncesinin dinî görüş açısıyla sıkı sıkıya bağlantılı olduğu gözlemlenirse, buradan orada gene başka bir şeyin olması gerektiği düşüncesine gidilebilir. İşte, şimdi bize burayı incelemek kalıyor, sorunun bu yönünün ortaya çıkacağı tüm gelişimleri enine boyuna incelemek bizim için mümkün olmasa bile.

İster metafizik olarak değerlendirilen zuhûr, ister yaratılış söz konusu olsun; zuhûr etmiş varlıkların İlke karşısındaki tüm bağımlılığı net ve kesin olarak şu ya da bu durumda doğrulanmıştır. Ancak bu bağımlılığın şöyle ya da böyle ele alınışında karakteristik bir fark ortaya çıkıyor. Bu fark iki bakış açısına da tamamen uymaktadır. Metafizik bakış açısı bakımından bu bağımlılık aynı zamanda bir “katılma”dır: Varlıklar hakîkate sahip oldukları oranda İlke'ye katılırlar; çünkü her hakîkat İlke'dedir. Bununla birlikte, şurası bir ger-

çektir ki, biraz yukarıda söylediğimiz gibi mümkün ve sınırlı olarak, bu varlıklar İlke'ye oranla bir hiçtir; bir bölümünü varlıkların teşkil ettiği zuhûr da böyledir. Fakat bu katılmada, zuhûr etmiş olanla zuhûr etmemiş olan arasında bir bağ vardır ki bu bağ varlıklara zuhûra bağlı olan nisbî durumu aşmalarını sağlar. Buna karşılık, dinî bakış açışı, daha ziyade zuhûr etmiş varlıkların temel hiçliği üzerinde ısrar etmektedir; çünkü tabiatı gereği, bu görüş, varlıkları bu durumun daha ötesine götüremez ve pratikte kulluk tavrının çok uygun geldiği bir görünüm altında bağımlılığın değerlendirilmesini içerir. *El-ubûdiyye* olan Arapça terimi kullanıyoruz, çünkü "*servitude*" sözcüğünün yalın anlamı dinî kullanımda bile bunu eksik ifade ediyor. Ama bununla birlikte, bunu daha iyi anlatabilmek için "*adoration*" sözcüğüne yeğliyoruz. (Bu sözcük aynı kökten olan *el-ibâde* sözcüğünü hemen anımsatıyor zaten.) Öyleyse *abd*'in, yani kulun durumu böyle ele alındığında, yaratılmışın, "Yaratıcı" karşısındaki durumudur bütünüyle.

Mademki İslâm geleneği diline ait bir terim kullanmış oluyoruz, o hâlde şunu da ekleyelim: Dinî ve zâhirî açıdan İslâm'ın, en azından Hristiyanlık kadar "yaratılışçı" (*créationiste*) olduğunu inkâr etmeye kuşkusuz hiç kimse yeltenemez. Bununla birlikte, bu, bâtinî görünümü içinde yaratılış düşüncesinin kaybolduğu belli bir seviyenin de varlığını hiçbir zaman engellemez. Bu bakımdan burada bir vecizeyi yazmak gerekiyor: "*Sûfi yaratılmadı (es-sûfi lem yuhlak).*" (Burada basit bir *mutasavvıf*ın söz konusu olmadığına dikkat edilmelidir). Bu demektir ki, sûfînin durumu "yaratılmış"ın durumunun ötesinde bir durumdur. Gerçekten sûfî, "Yüce Özdeşlik"i (*Identité suprême*) gerçekleştirdiğine göre, demek ki, İlke'yle ya da Yaratılmamışla özdeş oluyor ve zorunlu olarak bizzat

yaratılmamış oluyor. Bu noktada dinî görüş açışı, salt metafizik görüşe yer vermek için, zorunlu olarak aşılmaktadır; ama bu şekilde, her ikisi de aynı geleneğin içinde, her biri kendine uygun gelen yerde ve özellikle kendine ait alanda bir arada var olabiliyorlarsa, bu, ikisinin birbirine karşıt olmadıklarını ve hiçbir şekilde kendi aralarında çelişki arz etmediklerini açıkça kanıtlamaktadır.

Her dinî geleneğin ister kendi içinde isterse öteki geleneklerle kendi arasında olsun, hiçbir ciddi ve gerçek çelişki ya da uyumsuzluğu olmayacağını biliyoruz. Çünkü bütün hepsinde tek bir hakîkatin değişik ifadeleri vardır. Şayet birisi, orada zâhirî çelişkiler gördüğünü sanacak olursa, geleneksel öğretilere eksiklik yüklemek yerine, orada iyi anlayamadığı veya eksik anladığı bir şeyin olduğunu kavraması gerekir basit olarak; çünkü bu sanılar bizzat kendi düşünce yetersizliğinden kaynaklanmaktadır.

X

TAOİZM VE KONFÜÇYANİZM*

Ç oğunlukla eski toplumlar kendi tarihleri için sıkı bir kronoloji kurmayı akıllarından bile geçirmemişlerdir. Kimileri ise tarihin en karanlık çağları için, en azından kelimenin asıl gerçek (*littéral*) ve yalın anlamıyla, büyük yanlışlık yapmaksızın, tarih diyemeyeceğimiz sembolik rakamlar kullanmışlardır. Çinliler bu açıdan oldukça dikkate değer bir istisna teşkil ederler. Belki onlar, geleneğin ta başından beri, belirli astronomik gözlemleri aracılığıyla tarihleri kaydetmeye büyük özen göstermiş biricik toplumdur. Bu işi, anısı saklanacak olayların meydana geliş zamanlarında, gökyüzünün durumunu tasvir ederek yapıyorlardı. Öyleyse Çin’le ve onun antik tarihiyle ilgili durumlarda, başka durumlarda olduğundan daha çok kararlı olabiliriz. Çin geleneği diyebileceğimiz geleneğin kökeninin aşağı yukarı milattan önce 3700 yıllarına

* *Le Voile d’Isis*, 1932, s. 485-508.

kadar uzandığını biliyoruz. İlginç bir rastlaşma sonucu, İbrânî çağı takvim başı da aynı çağa rastlamaktadır. Ama bu sonuncusu için, ilk başlangıç noktasının gerçek olarak hangi olaya tekabül ettiğini söyleyebilmek güçtür.

Böyle bir köken, Greko-Romen medeniyetinin başlangıcıyla ve “klasik” denilen eski çağ tarihleriyle karşılaştırıldığında, ne denli eski görünürse görünsün, yine de oldukça yenidir. Orta Asya’nın bazı bölgelerinde, tahminen o zamanlar oturmakta olan sarı ırkın durumu acaba bu çağdan önce ne idi? Elde yeterince kesin veriler olmadığından bunu belirlemek imkânsızdır. Öyle gözüküyor ki, bu uykudan kendini çekip çıkarmıştır. Demek oluyor ki, bir başlangıç gibi gözükken bu durum çok öncelerine ait bir geleneğin uyanışı olabilir. Hatta diyebiliriz ki, oldukça net bir biçimde olumlu sayılabilecek biricik husus budur. Bu uyanışın o zamanlar yeni koşullara adapte edilebilmesi için değişik biçimlere sokulmuş olması muhtemeldir. Ne olursa olsun, Çin tarihi –ya da bugün biz onu Çin diye adlandırıyoruz– kendisine ilk imparator gözüyle bakılan Fo-hi ile başlar. Hemen eklemek gerekir ki, Çin geleneğinin özünü oluşturan bilgilerin tümünün kendisine dayandırıldığı bu Fo-hi ismi gerçekten asırlar boyu sürüp giden belli bir dönemi belirtmeye yaramaktadır.

Geleneğin ilkelerini tespit etmek için Fo-hi, yalın ve aynı zamanda mümkün olduğu kadar bireşimli çizgisel semboller kullandı: Düz çizgi ve kırık çizgi, karşılıklı olarak *yang* ve *yin* işaretleri, yani “Yüce Metafiziksel Birlik”in (*suprême Unité métaphysique*) bir tür polarmasından kaynaklanan etken ve edilgen bu iki ilke, bütün evrensel zuhûru doğurur. Bu iki işaretin mümkün olan tüm birleşimden sekiz *kua* yani “üçlü” meydana gelmiştir. Bunlar daima Uzak Doğu geleneğinin te-

mel sembolü olarak kalmıştır. Denilir ki, Fo-hi, *kua*’ları çizmeden önce göğe baktı, sonra gözlerini yere dikti, yerin özelliklerini gözlemleyerek inceledi, insan vücudunun ve bütün zâhirî nesnelerin karakterlerini belirledi.¹ Bu metin, “Büyük Üçlü”nün (*la Grande Triade*) açık ifadesini içermesi bakımından özellikle ilginçtir: Gökyüzü ve yeryüzü, ya da bütün varlıkların meydana geldiği birbirini tamamlayan iki ilke; ve tabiatı gereği, hem Gökyüzüne hem Yeryüzüne ortak olan insan, üçlünün ortak terimidir; Gökyüzüyle Yeryüzü arasındaki aracıdır. Burada “gerçek insan”ın, yani yüksek düzeydeki yetilerini tam geliştirmiş, varlıkların konuşması ve değişimi esnasında, Göğe ve Yere yardım edebilen, böylece Yerle Gök arasında bir üçüncü güç oluşturan varlık’ın² söz konusu olduğunu belirtmek uygun olur. Yine denilir ki, Fo-hi kendisinde Gök’ün ve Yer’in güçlerini birleştiren ve sırtına çizilmiş *kua*’lar, ya da “üçlü”ler taşıyan bir ejderhanın ırmaktan çıktığını gördü. İşte burada da aynı şeyi sembolik olarak ifade etmenin bir başka biçimini görüyoruz.

Demek ki geleneğin tümü, önce öz olarak ve sonsuz imkânlara dayanak olmaya oldukça elverişli semboller olan üçlüler içinde çekirdek biçiminde mevcuttur: Geriye ister saf metafizik bilgi alanında olsun, ister kozmik düzende ve insana ait düzende değişik uygulamalar alanında olsun, gerekli gelişimleri ondan çekip çıkarmak kalıyor yalnızca. Bunun için Fo-hi üç kitap yazdı; ancak *Yi-king* yani “Değişimler Kitabı” adlı birinci eser bize kadar ulaşabildi. Bu kitabın metinleri o kadar mücmel, bireşimli ki, zaten kendi aralarında son derece güzel bir biçimde uyum sağladığı için, hangi ilke-

1. *Livre des rites de Tcheou (Tcheou’nun Ayinler Kitabı).*

2. *Tchoung-young*, XXII.

lerle yetineceğinize veya bu ilkeleri şu ya da bu şekilde belli bir düzene uygulamak isteyişinize göre, birçok anlam çıkartılabiliyor. Böylece metafizik anlamın dışında, birçok geleneksel ilimi meydana getiren, değişik önemleri haiz birçok ilim var: Mantık, matematik, astronomi, fizyoloji, sosyal bilimler ve daha benzerleri. Hatta kâhinlikle ilgili de bir inceleme var ki bütün bilimlerin en aşağısı olarak değerlendirilmiştir. Bugün bununla uğraşanlar, şurada burada dolaşan hokkabazlardır. Kısacası, burada bütün geleneksel öğretilere ait ortak bir özellik vardır. Ta başlangıçtan beri, bu öğretiler, bugün modern Batı'nın hakkında en ufak bir fikre bile sahip bulunmadığı çok sayıda değişik ilimlerin gelişmeleri de dahil, anlaşılabilen bütün gelişmeleri, ayrıca daha sonraki durumların gerektirebileceği bütün uyarlamaları da içermektedir. Dolayısıyla *Yi-king* kitabında bulunan ve bizzat Fo-hi'nin, çok eski ve tam olarak belirlenmesi oldukça zor olan bir geçmiş zamandan elde edip aktardığını belirttiği bilgilerin sırayla her iki öğretiye, Taoizm'e ve Konfüçyanizm'e ortak bir temel teşkil etmesi o kadar şaşırtıcı olmamalıdır. Çin geleneği, bu iki öğretinin içinde günümüze kadar süregelmiştir. Bununla birlikte, her ikisi de tamamen farklı alanlarla ilgili olmalarından ötürü, ilk bakışta sanki birbirleriyle hiçbir alâkaları yokmuş gibi gözükabilir.

Peki, aşağı yukarı üç bin yıl sonra, geleneksel öğretinin yeniden uyarlanmasını, yani kendisinde her zaman için kesinlikle özdeş olan bir esas üzerine olmayıp, ama daha çok bu öğretinin herhangi bir şekilde içinde parçalanıp başkalaşımı ya da değişimini zorunlu kılan koşullar nelerdir? Yine burada da, kuşkusuz, açıklanması güç olan bir nokta var; çünkü bunlar Çin'de olduğu kadar başka yerlerde de, dış sonuçların sebeplerden daha açık ve belli olduğuna dair yazılı ta-

rihte hiçbir izi bulunmayan hususlardır. Her hâlükârda kesin olan bir şey varsa, o da Fo-hi zamanında formüle edilmiş olduğu şekliyle, öğretinin, içerdiği öz bakımından, genellikle iyice anlaşılamadığıdır. Özellikle sosyal alanda, ondan çıkartılan uygulamalar, bu müddet zarfında, birtakım değişikliklere uğramış olması gereken ırk unsuru durumlarına kuşkusuz artık uymuyor.

O zamanlar milâttan önce altıncı yüzyılda bulunuluyordu. O çağda hemen hemen bütün toplumlarda çok önemli değişimlerin olmuş olması dikkat çekicidir; öyle ki, o zamanlar Çin’de olup bitenler belki tanımlanması güç ama belli bir sebebe bağlanmış gibi gözüküyor, ki olay tüm yeryüzü insanlığını etkilemişti. Şaşılacak yan şu ki, bu altıncı yüzyıl, belki de çok genel bir biçimde, tam olarak “tarihî” diyebileceğimiz dönemin başlangıcı olarak değerlendiriliyor. Daha uzaklara gidilecek olursa, Çin’de olduğu gibi, birkaç istisnâî durum dışında, yaklaşık olarak bile bir kronoloji çizmek imkânsızdır. O çağdan itibaren, aksine olayların tarihi çok net bir doğrulukla her yerde biliniyor. Elbette burada düşünmeye değer bir olay var: O zamanlar meydana gelen değişimler zaten ülkelere göre değişik özellikler arz ediyordu; örneğin Hindistan’da her tür otoriteyi inkâra, sosyal ve düşünsel alanda gerçek bir anarşiye varıncaya kadar ileri giden, geleneksel çizgiye karşı bir başkaldırı olarak Budizm’in doğduğu görüldü. Buna karşılık Çin’de Taoizm ve Konfüçyanizm denilen iki yeni öğreti kendiliğinden, gelenek çizgisi doğrultusunda oluştu.

Bu iki öğretinin kurucuları Lao-tzu ve Kong-tzu, demek ki çağdaştılar. Batılılar ikincisini Konfüçyüs diye adlandırdılar. Tarih bize her ikisinin karşılaştığını söylemektedir: “Tao’yu

buldun mu?” diye sordu, Lao-tzu. “Onu yirmi yedi yıl aradım, ama bulamadım” dedi Kong-tzu. Bunun üzerine, Lao-tzu muhatabına şu öğütleri vermekle yetindi: “Bilge kişi karanlığı sever; olur olmaz kendini kaptırmaz. Zamanı ve şartları inceler. Eğer yer ve zaman elverişliyse konuşur, yoksa susar. Hazinesi olan biri, onu herkese göstermez. Demek ki, gerçekten bilge olan kişi hikmeti her gelene açıklamaz. İşte sana söyleyeceklerimin hepsi bu. Bunlardan yararlan”. Kong-tzu bu görüşmeden sonra dönüşte şunları söylüyordu: “Lao-tzu’yu gördüm. O bir ejderhaya benziyor. Ejderha ise, bilmiyorum bulutlar ve rüzgârlar tarafından nasıl taşınabilir ve göğe nasıl çıkabilir?”

Tarihçi Sse-ma-Tsien tarafından anlatılan bu hikâye, iki öğretinin –öğretinin iki kolunun desek daha uygun olur– karşılıklı durumlarını mükemmel bir şekilde tanımlıyor. Bundan böyle Uzak Doğu geleneği bu kollarda ikiye ayrılmış oluyordu: Biri öz olarak salt metafiziği içerir, ki buna teorik veya daha doğrusu “idrâk edilebilir” (*cognitive*) bir özelliğe sahip bütün geleneksel ilimler dahil olur; öteki ise, pratik alana sokulmuş ve salt sosyal uygulama alanlarında kalmıştır. Kong-tzu bizzat kendisi “Bilgi içinde doğmadığını”, yani metafizik alana ait ve us/muhâkeme ötesi (*supra-rational*) olan mükemmel bilgiye ulaşamadığını itiraf ediyordu. O geleneksel sembolleri biliyordu. Ama onların derin anlamlarını inceden inceye anlayamamıştı. İşte bu yüzden, onun eseri zorunlu olarak özel ve olağan bir alanla sınırlıydı. Bu alan ancak kendisinin uzmanı olduğu bir alandı. Ama en azından kendini aşan konuları inkâr etmekten son derece kaçınıyordu. Bu hususta, az veya çok uzaklaşmış öğrencileri her zaman onu taklit etmediler. Kimileri ise, çeşitli türlerin “uzmanlar”ı yanında çok yaygın bir terslik dolayısıyla, milâttan önce altıncı yüzyılın

büyük Taoist yorumcuları, Lieh-tzu ve özellikle Chuang-tzu adına, sertçe alaylara birtakım cevaplar yetiştirmek amacıyla kendilerini cezbeden bir dar görüşlülük içine düştüler. Bununla birlikte, kimi çağlarda ortaya çıkan tartışma ve çekişmeler Taoizm'i ve Konfüçyanizm'i iki rakip ekolmüş gibi göstermemelidir. Kaldı ki, hiçbir zaman rakip de olmadılar, olamazlar; çünkü her birinin kendine özgü ve net olarak belirli bir alanı vardır, öyleyse onların aynı zamanda ve birlikte varoluşları çok normaldir ve uygundur. Birçok bakımdan onların bu ayrılığı, öteki uygarlıklardaki manevî otoriteye ve madî güce tekabül eder.

Zaten daha önce belirttiğimiz gibi, her iki öğretinin ortak bir kökeni vardır: Önceki Gelenek. Ne Kong-tzu ne de Lao-tzu salt kendi düşüncelerini açıklamak gibi bir niyetin içine asla girmediler. Eğer öyle olsaydı, her tür otoriteden ve gerçek değerden yoksun olurlardı. “Ben, eskileri seven ve onların bilgilerini elde edebilmek için bütün gücünü kullanan bir kimseyim.” diyordu Kong-tzu.³ Bu tutum, modern Batılıların bireyciliğine ve ne pahasına olursa olsun “orijinalite” iddialarına karşıt olarak, bir geleneksel uygarlık yasasıyla uyulaşabilecek biricik tutumdur. Daha önce kullandığımız “yeni-den uyarılma” sözü buraya çok uygun düşmektedir. Bundan çıkan toplumsal kurumlar ise, çok belirgin bir sağlamlık ve kendi içinde bir denge arz etmektedir; çünkü bunlar yirmi beş yüzyıl boyunca ve ayrıca Çin'in şu ana kadar geçirdiği bütün sarsıntılarda hayatîyetlerini sürdürdüler. Bu kuruluşları inceleyecek değiliz; ana hatlarıyla zaten bunlar oldukça bellidir. Ancak, temel özellik olarak aileyi esas aldığını, buradan kabileye uzandığını hatırlatacağız. Kabile zaten

köken itibariyle aynı soydan aileler bütünüdür. Çin medeniyetinin özelliklerinden biri de, gerçekten soy birliği ve kendi aralarında bireylerini birleştiren dayanışma fikri üzerinde kurulmuş olmasıdır; oysa öteki medeniyetler bundan tamamen farklı bir birlik ilkesi üzerine dayanırlar; bu medeniyet genellikle insanları, değişik ırklara mensup olarak ve pek iyi tanımlanmamış olarak tanırlar.

Nitekim Batı’da, Çin’den ve Çin öğretilerinden söz edilince, aşağı yukarı sadece Konfüçyanizm akla gelir; ama bu, Konfüçyanizm’i her zaman düzgün bir şekilde yorumlarlar anlamına gelmez; hatta bazen onu bir tür “pozitivizm” hâline soktukları da olur; gerçekte o, çok daha başka bir şeydir: İlk önce geleneksel özelliği nedeniyle, sonra, daha önce dediğimiz gibi, yüce ilkelerin bir uygulaması olduğu için çok farklıdır; hâlbuki pozitivizm, tam tersine bu tür ilkelerin inkârını içerir. Taoizm’e gelince, genellikle hakkında bir şey söylenmeyip susulmuştur. Pek çok kimse, onun varlığından bile haberdar değildir; ya da en azından, uzun zamandır kaybolduğunu ve bunun artık arkeolojik ve tarihsel bir değerden başka bir anlam taşımadığını sanırlar. Şimdi bu yanılgının nedenlerini göreceğiz.

Lao-tzu çok kısa ve özlü tek bir kitap yazdı: *Tao-te-king* (*Yol ve Doğruluk Kitabı*). Taoizme ait bütün öteki metinler ya bu temel eserin açıklamasıdır ya da birtakım tamamlayıcı bilgilerin daha sonraları yeniden yazılmasıdır. Önceleri eser dilden dile aktarılıyordu. Harfi harfine “Yol” diye çevirebileceğimiz ve bizzat öğretiyi adını verdiği *Tao*, tamamen metafizik bakış açısından ele alınan Yüce İlke’dir (*Principe suprême*): O, varlıkların hem başı, hem sonudur; sözcüğü oluşturan harflerin özelliği de bunu açıkça belirtmektedir. Kimileri bazen *Te*’yi

“Erdem” olarak çeviriyor. Biz buna, Taoizm düşüncesinde kesinlikle olmayan “ahlâkî” bir anlam veriyormuş gibi gözükmemek için daha çok “Doğruluk” diye çevirmeyi yeğliyoruz. Diyoruz ki *Te*, Tao’nun, örneğin beşerî varlık gibi, belli bir varlığa göre “özel belirtilişi”dir: Bu varlığın şu anda içinde bulunduğu durumda, varoluşunun “Yol”a göre veya başka bir deyişle, İlke ile uyum hâlinde olması için izlemesi gereken yöndür. Demek ki, Lao-tzu ilk önce evrensel düzen içinde yerini alıyor ve daha sonra bir uygulama içine giriyor; ama bu uygulama her ne kadar insanın durumunu özel olarak amaçlasa da, toplumsal ya da ahlâkî bir görüş açısından hiç mi hiç ele alınmamıştır. Burada ele alınan, varlığın yalnızca ve her zaman için Yüce İlke’ye bağlanmasıdır; böylece, gerçekte metafizik alanın dışına kesinlikle çıkmıyoruz.

Bu nedenle Taoizm, dış eyleme hiç önem vermez. Eylemi kendi kendini önemsemezlikte görür. Kesin olarak “hareket etmeme” düşüncesini öğretir; genellikle Batılılar bunun gerçek anlamını bir türlü kavrayamazlar. Gerçi bu konuda, anlamı gerçekte aynı olan Aristo’nun “hareketsiz hareket ettirici” (*moteur immobile*) teorisiyle bunu kolayca anlayabilirler; ama hiçbir zaman bu teorinin dahi sonuçlarını geliştirip değerlendirmeye özen göstermemişlerdir. “Hareket etmemek” hiç de hareketsizlik değildir; tersine, hareket etme eyleminin bütünlüğüdür. Ama bu, aşkın, tamamen içsel, tezâhür etmeyen ve İlke ile birlik hâlinde olan bir eylemdir. Öyleyse, bu eylem avamın haksız yere hakikat sandığı bütün dış görünüşlerin ve dış belirtilerin ötesindedir. Oysa bütün bu dış görünüşler O’nun az ya da çok uzak bir yansımasıdır. Dikkat edilecek olursa, temel görüş açısı eylem olan Konfüçyanizm, dış dünyanın bitmez tükenmez değişkenliğinden arınmış “değişmez ortam”-dan, yani mükemmel denge durumundan hemen hemen hiç

söz etmez. Ama ona göre, burada salt teorik bir idealin ifadesi vardır. Olsa olsa olağan alan içinde gerçek “hareket etmeme”nin yalın bir imgesini yakalayabilir. Oysa Taoizm için tamamen başka bir şey, yani bu aşkın hâlin çok etkin bir gerçekleşmesi söz konusudur. Kozmik çarkın merkezine yerleşmiş olan yetkin bilge kişi bu çarkı, görülüp fark edilemez bir biçimde, onun hareketine katılmaksızın ve herhangi bir hareket yapma gereksinimi duymaksızın, yalnızca varlığıyla hareket ettirir. O’nun mutlak ilgisizliği kendini her şeye egemen kılar; çünkü artık hiçbir şeyden etkilenmez. “O, mükemmel sessizliğe telaşsızlığa ulaşmıştır. Hayat ve ölüm onun için biridir. Evrenin çökmesi bile hiçbir şekilde onun telaşlanmasına neden olamaz. İnceden inceye, iç denetim yapı yapı, o değişmez gerçeğe ulaşmış, biricik evrensel İlke’yi tanımayı başarmıştır. Varlıkları alinyazılarına göre serbestçe hareket etmeleri için kendi kendilerine bırakır. Kendisi ise bütün yazgıların merkezinde hareketsiz durur. Bu iç durumun dış belirtisi sarsılmazlıktır. Zafer uğruna, savaş hâlindeki bir ordunun üzerine, tek başına saldırıya geçen bir kahramanın sarsılmazlığı değil elbet; ama gökyüzünden, yeryüzünden ve bütün varlıklardan üstün olan, kendisinin hiç bağlı olmadığı bir bedende duran, duygularının kendisine sağladığı görüntülerin hiçbirini göz önünde bulundurmayan, hareketsiz ünitesinde evrensel bilgisiyle her şeyi bilen ruhun sarsılmazlığıdır bu. İşte insanlara egemen olan ruh, kesinlikle bu ruhtur. Eğer onları o belli günde kitle hâlinde çağırarak olsa hepsi koşar gelir. Ama kendine hizmet ettirmek istemez.”⁴ “Eğer gerçek bilge, kendine rağmen hareket etmeme eylemi içinde bulunarak gücünü üstlenmeye özen gösterecek olsa, hiçbir şeye karışmamak-

tan doğan boş zamanlarını, doğal eğilimlerini serbestçe akmaya bırakmada kullanırdı. Kuşkusuz kudret, bu insanın ellerine teslim edilmiş demek olurdu. Organlarını devreye sokmadan, bedensel duygularından yararlanmadan, hareketsiz biçimde konum almışken aşkın gözle her şeyi görebilecektir. Tefekkürle dalmış bir durumda gök gürültüsü gibi her şeyi sarsıp inletecektir. Fizikî gökyüzü, hava, uysalca onun ruhunun hareketlerine uyarlanacaktır. Bütün varlıklar, tozun rüzgârı takip ettiği gibi, onun hiçbir şeye karışmama eğilimini izleyecektir. Bu adam, kudretini olurlara bırakmak varken, onu niçin kılmıdatmaya uğraşsın?”⁵

“Hareket etmeme” düşüncesi üzerinde özel olarak ısrarla durduk; bu düşünce Taoizm’in en belirgin ve en önemli özelliklerinden biri olduğu için değil sadece, bir de bunun çok özel sebepleri var ki onları bu yazının ilerisi daha iyi anlatacaktır. Ama akla bir soru geliyor: Yetkin bilgenin durumu olarak betimlenen duruma nasıl ulaşılabilir? Bu sorunun cevabı, öteki medeniyetlerde bulunan benzeri tüm öğretilerde olduğu gibi, burada da oldukça nettir: Oraya ancak ilim ve irfanla ulaşılabilir. Ama Kong-tzu’nün bile elde edemediğini itiraf ettiği bu ilim, bayağı ilimden ya da “lâ dinî” (*profane*) ilimden çok farklı başka bir şeydir. “Bilginler”in (*lettrés*) zâhirî bilgisiyle, çok haklı bir nedenle, hele hele modern Batılıların anladığı bilimle uzaktan yakından hiçbir ilgisi yoktur. Bayağı bilim, çoğu kez çizdiği sınırlarla ve kazandığı zihinsel alışkanlıklarla gerçek bilginin elde edilmesine bir engel olduğu hâlde, burada bir bağdaşmazlık söz konusu değildir. Ama bu bilgiyi kim elde ederse, insanların çoğunun hoşlandığı nisbî ve mümkün kuramları, insanların giriştiği ayrıntı çözümlemelerini ve araş-

tırmalarını, ayrıca bunların kaçınılmaz sonuçları olan pek çok düşünce ayrılıklarını zorunlu olarak bir kenara koyup önemsiz saymalıdır. “Filozoflar kuramları, söz sanatçıları kibar sözleri, araştırmacılar bir yığın araştırmaları içinde kaybolup gidiyorlar. Bu adamların hepsi mekânın sınırları içinde tutuklu ve özel varlıklarca gözleri kör edilmiş bir durumdadır.”⁶ Bilge ise aksine, zâhirî görünümüne bağlı bütün farklılıkları aşmıştır. Onun bulunduğu merkezî noktada her tür karşıtlık kaybolmuş ve mükemmel bir denge içinde erimiştir. “İlk kadim durumda bu karşıtlar yoktu. Bütün bunlar, varlıkların çeşitlenmesinden ve evrenin dönüşüyle ortaya çıkan temaslardan türemiştir. Eğer söz konusu çeşitlilik ve bu dönme hareketi duracak olsa, karşıtlar yok olur. Belirgin benini ve özel devinimini hemen hemen hiçe indirgemiş varlığı da artık etkileyemez duruma gelirler. Artık bu varlık, başka hiçbir varlıkla çatışma hâline giremez, çünkü o sonsuzluk içine yerleşmiş ve sınırsızlık içinde silinmiştir. O hiçbir çatışmanın olmadığı nötr nokta olan dönüşümler noktasına ulaşmış ve orada durmaktadır. Tabiatının yoğunlaşmasıyla, ruhunun gerekli besilerle iyiden iyiye doymasıyla, bütün gücünün bir araya toplanmasıyla, tüm varlıkların biricik ilkesiyle birleşip bütünleşmiştir. Tabiatı bütün, ruhu tertemiz olacağından, hiçbir varlık ona zarar veremez.”⁷

İşte bunun için, bilge kişi çoğu insanların içine düştüğü tartışmaların dışında kalır, elbette ulaştığı bilgi seviyesinin doğurduğu bir tür şüphecilikten dolayı değildir bu. Ona göre, gerçekten bütün karşıt düşünceler aynı oranda değersizdir, çünkü karşıtlıklarından ötürü hepsi aynı şekilde nis-

6. *Tchoang-tseu*, XXIV.

7. *Tchoang-tseu*, XIX.

bîdir. “Onun bakış açısı, şunun ya da bunun, evet ya da hayır’ın artık ayırt edilemez gözük­tüğü bir noktadır. Bu nok­ta ilkenin temel ögesidir. Burası bir çemberin sabit merkezi­dir. Bütün mümkün­lükler (*contingences*), farklılıklar ve bi­reysellikler çemberin çevresinde dolaşır. Bu merkezî nokta­dan, ne şu ne bu, ne evet ne hayır olan ancak tek bir sonsuz görülür. Her şeyi, farklılaşmamış ilk birlikte, kadim tev­hîd­de ya da her şeyin Bir’de eridiği bir mesafeden görmek... İş­te gerçek akıl: Biz ayırt etmekle uğraşmayalım, fakat her şeyi ilkenin birliğinde görelim. Mutlaka kazanmak için tartışma­yalım, ama başkalarıyla maymun eğiticisinin yöntemini kul­lanalım. Bu adam yetiştirdiği maymunlara, ‘Size sabah üç, ak­şam dört yer elması vereceğim’ der. Maymunların hepsi bu­run kıvrırırlar. ‘O zaman, size sabah dört, akşam üç yer elması vereyim’ der eğitici. Bu kez maymunların hepsi sevinçten de­li olur. Onları sevindirmiş olmaktan yararlanan eğitici may­munlara günde, önceden vermeyi tasarladığı yedi yer elması­nı verir. Bilge de böyle yapar. Sükûn ve barış uğruna, evet ya da hayır der ve evrensel çarkın ortasında sakince, çarkın dön­düğü yöne ilgisizce durur.”⁸

Ancak belirtmek gerekiyor ki, üzerinde titizlikle durduğumuz gerçek bilgenin durumuna ve bu durumla ilgili her şeye öyle kolayca birdenbire ulaşamaz. Hatta bu durum çok aşağı derecelerindeki başlangıç niteliğini taşıyan pek çok makama bile, ancak çok az insanın yapabileceği büyük çabalar sonucu ulaşılabilir. Bu amaçta Taoizm tarafından kullanılan yöntemlerin izlenilmesi zaten oldukça güçtür. Sağladıkları yardım ise, öteki medeniyetlerin, örneğin Hint medeniyeti geleneksel öğretimi içinde bulunabilecek kolaylıklardan çok daha azdır.

Her hâlükârda bu yöntemlerin başka ırklara ait insanlar için uygulanması hemen hemen olanaksızdır. Ancak buna kendini iyice uyarlamış ırklar başka... Bununla birlikte, Çin’de bile Taoizm’in hiçbir zaman çok geniş bir yayılma alanı olmamıştır. Her tür propagandadan uzak kaldığı için yayılma olanağı bulamamıştır. Bu ihtiyat, tabiatı gereği böyledir. Belli bir seçkin kesime özgü olduğundan ve ayırım yapmaksızın herkese teklif edilen bir öğreti olmadığından, çok kapalı, özellikle “inisiatik” bir öğretilerdir. Çünkü herkes onu anlamaya, hele hele “gerçekleştirme”ye ehil değildir. Lao-tzu’nun bu öğretiyi yalnızca iki kişiye öğrettiği, o ikisinin de on kişiye öğrettiği söyleniyor. *Tao-te-King*’i yazdıktan sonra, Batı’ya doğru gitti, kayboldu. Kuşkusuz Tibet’in ya da Himalaya’nın erişilmez bir köşesine çekildi. “Ömrünü nerede ve nasıl tüketti, bilinmiyor.” diyor tarihçi Sse-ma-Tsien.

Konfüçyanizm ise, herkese ortak olan, herkesin olanakları ölçüsünde inceleyerek öğrenip uygulama alanına koymasına gereken bir öğretilerdir. Toplumsal ilişkilerin tümünü kapsayan bu öğreti, günlük yaşamın bütün gereksinimlerini karşılamaya yeterlidir. Bununla birlikte, mademki Taoizm İlke’ye özgü bilgiyi temsil ediyor ve geriye kalan her şey bu bilgiden kaynaklanıyor, Konfüçyanizm de gerçekte bütün bunların olağan düzen içinde uygulanışından başka bir şey değildir. Tabiatı gereği ona sıkı sıkıya bağlıdır. Fakat burada halkın ilgilenmesini gerektirmeyen bir husus var, çünkü pratik uygulama yalnızca düşünsel ufuk içine giriyor. Söz konusu ettiğimiz “halk” içinde elbette bizzat Konfüçyanist “bilginler”in (*lettrés*) büyük çoğunluğunu da anlamak gerekir. Taoizm ile Konfüçyanizm; iç öğreti ve dış öğreti arasındaki bu olgu ayrımı, tüm biçim sorunları bir yana bırakılacak olursa, Çin medeniyeti ile Hint medeniyeti arasında mevcut olan

önemli farklardan birisidir. Hint medeniyetinde, hem ilkeyi hem de en küçük dereceden en büyük dereceye kadar bütün uygulamaları kapsayan biricik temel gövdesi vardır öğretinin: Brahmanizm. Öyle ki öğretinin bütünü içinde hiçbir kopukluk söz konusu değildir. Bu fark, büyük çapta iki toplumun zihinsel yapılarının farklılığına bağlıdır. Bununla birlikte Hindistan'da, kuşkusuz yalnızca Hindistan'da, süregelen devamlılık Fo-hi'nin zamanından Lao-tzu'nun zamanına kadar vaktiyle Çin'de de vardı.

Şimdi Taoizm'in Batılılarca neden bu kadar az biliniyor oluşunun nedeni ortada: Taoizm, eylemi sosyal hayatın bütün alanlarında açık ve seçik olarak ortada olan Konfüçyanizm gibi, dışarıda gözükmez. O sayısal olarak belki de bugün eskisinden çok daha sınırlı olan ve koruyucusu olduğu öğretiyile dış alanda hiçbir iletişim sağlama çabası olmayan seçkinlere özgüdür. Kısacası; bakış açısı, ifade biçimi ve öğretim metotları, hepsi modern Batı düşüncesine tamamen yabancı olan hususlardır. Kimileri Taoizm'in varlığını bilerek ve bu geleneğin hâlâ canlı olarak yaşadığını kabul ederek, kapalı ve gizli özelliği nedeniyle, Çin medeniyetinin tümü üzerindeki etkisinin tamamen sıfır değilse bile, oldukça önemsiz olduğunu sanıyorlar. Burada da ciddi bir yanılgı var. Şimdi elden geldiğince, gerçekten bu konuda neyin ne olduğunu açıklamak düşünüyor üzerimize.

“Hareket etmeme” konusunda yukarıda aktardığımız birkaç metne dikkatle bakılacak olursa, uygulama alanları içinde değilse bile, en azından prensipte Taoizm'in rolünün ne olması gerektiği kolaylıkla anlaşılacaktır. Olayları, orada doğrudan bir işlevi olmaksızın, hükmü altında tutan, görünmeden yönlendirme rolüdür bu. Dış hareketlerde apaçık olmamak için

etkinliğini çok daha derinlerde gösterir. Daha önce söylediğimiz gibi, Taoizm “hareketsiz hareket ettirici” işlevini yürütür: Eyleme girişmenin yollarını aramaz, hatta eyleme karşı tamamen ilgisiz kalır; çünkü o, eylemde sadece anlık ve geçici basit bir değişikliği, “biçimlerin akımı”nın (*courant des formes*) çok küçük bir ögesini, “kozmetik çark”ın (*roue cosmique*) çemberinin tek bir noktasını görür; ama öte yandan, çevresinde bu çarkın döndüğü eksen ve üzerinde hareketinin düzenlendiği ilke gibidir, çünkü o harekete kesinlikle katılmaz. Hatta hiçbir zaman ve hiçbir şekilde devreye girmez. Çarkın hareketlerinde sürüklenen her şey değişir ve geçer gider. Ancak İlke’ye bitişik hâlde olan, merkezde hiç değişmeden duran, hatta nerdeyse İlke gibi değişmez olan öge kalır. Merkez ise, evrensel tezâhürü oluşturan sonsuz değişim ve oluşum yığınlarının hareket noktasıdır. Bu ayrıştırılamaz birliği içinde, onu hiçbir şey etkileyemez.”

Şunu hemen belirtelim ki, söylediklerimiz mükemmel bilgi kişinin durumu ve işleviyle ilgilidir; çünkü o merkeze gerçekten ulaşan varlıktır. Bütün bunlar ancak Taoizm’in aşamalarının en yüksek derecelerine uygulanabilir. Öteki dereceler merkezle dış dünya arasında köprü durumundadır. Tıpkı tekerleğin parmaklarının poyrasından çıkıp dış çemberinde birleşmesi gibi, onlar “hareketsiz eylem”in yapıldığı değişmez noktadan gelen etkinin arada hiçbir boşluk bırakmaksızın ulaştırılmasını sağlar. Burada etki terimi, eylem sözcüğünden daha uygun düşmektedir. İstersek böylece bir “varoluş eylemi”nin söz konusu olduğunu da söyleyebiliriz. “Hareket etmeme” bütünlüğünden bir hayli uzaklaşmış bile olsa, daha aşağı dereceler de herhangi bir şekilde ona katılırlar. Zaten bu etkinin iletişim yolları, nesnelerin yalnızca dış yanını görenlerin gözlerinden zorunlu olarak kaçar. Aynı nedenler-

den ötürü, Batı kafa yapısına (*esprit occidental*) sahip olanlar da hem bunları hem de hiyerarşinin değişik derecelerine geçişi sağlayan yöntemleri pek kavrayamazlar. Bu yüzden, “kapısız tapınaklar” ve “öğretim yapılmayan okullar” ya da sözcüğün Batılı anlamıyla “dernek” olma özelliklerinin hiçbirini taşımayan teşkilatlar üzerinde de ısrarla durmak yarar sağlamaz. Bu tür teşkilatların, belirli hiçbir dış şekilleri, hatta çoğu kez adları bile yoktur. Ama üyeleri arasında sağlanabilecek en etkin ve en sarsılmaz bağları sağlar. Bütün bunlar Batılıların kafasında hiçbir şeyi temsil etmez; çünkü onların alışık oldukları değerler, burada bir karşılaştırma özelliği bile taşımaz.

En dış seviyede, eylem alanına giren birtakım kuruluşlar mevcuttur elbette; ama her ne kadar Batı kuruluşlarından –ki sözüm ona gizli özelliğe sahip olduklarını iddia ediyorlar– daha başka bir gizlilik taşısalar da, kolaylıkla anlaşılabilir gözüküyorlar. Genellikle, bu teşkilatlar geçici bir varlığa sahiptir; özel bir amaçla kurulmuşlardır. Görevlerini yerine getirince, geride iz bırakmadan kaybolurlar. Bunlar daha derin ve daha temelli başka teşkilatların basit birer uzantılarıdır. Direktiflerini doğrudan onlardan alırlar; oysa liderleri Taoist hiyerarşiye bütünüyle yabancı kişilerdir. Geçmişte önemli bir rol oynamış olan bazıları bugün halkın zihinlerinde masalımsı bir biçimde açıklanan anılar olarak iz bırakmıştır, örneğin şöyle bir şey duyduk: Böyle kuruluşların üstatları ellerine bir avuç dolusu toplu iğne alıyorlarmış ve onları toprağa serpiyorlarmış. Bu iğnelerden bir o kadar silahlı, teçhizatlı asker doğuyormuş. Bu öykü, ejderhanın dişlerini söküp çevreye yayan Kadmos’un* öyküsüyle tamamen aynı. Bu masallar yalın gö-

* Kadmos: Yunanca, *Kadmos*; Latince, *Cadmus*. Mitolojide Thebai kentinin kurucusu, Fenike prensi. ç.n.

rünümle içinde çok gerçek sembolik değere sahiptir. Sıradan birisi bunları yalnızca anlatıldığı gibi harfiyen ele alacak olsa haksızlık etmiş olur.

Zaten birçok durumda söz konusu kuruluşlar en azından uç noktalarda birbirleriyle karşıt, hatta çatışma hâlinde olabilirler. Yüzeysel gözlemciler bu olaydan şu söylediklerimize karşı itiraz etmekten geri kalmayacaklar, hatta bu koşullar içinde yön birliğinin olmayacağını ileri süreceklerdir. Ne var ki, bu tür kimseler bir şeyi unutuyorlar: Söz konusu olan yön, ileri sürdükleri karşı çıkmanın ötesindedir; karşı koyma olayının söylenildiği alan içinde değildir. Kaldı ki, bu karşı koyma işi ancak bu alan için geçerlidir. Bu tür itirazcılara cevap vermek gereksinimini duysaydık, onlara temel ayırmadaki “evet” ve “hayır”ın eşdeğer anlamları hakkındaki Taoist öğretiyi anımsatmakla yetinirdik. Bu öğretinin pratiğe aktarılışına gelince, maymun yetiştiricisi hikâyesine yeniden göz atmaları gerekecek.

Her zaman için saklı ve gizli olarak bulunan Taoizm’in gerçek etkisinin ne denli önemli olduğunu anlatmak için yeterince söz söylediğimizi sanıyoruz. Bu tür şeyler yalnızca Çin’de bulunuyor değil, ama başka yerlerde olduğundan çok daha belirgin bir uygulaması oradaymış gibi gözüküyor. Yine bu geleneksel teşkilatın rolü hakkında birazcık bilgisi olanların görüşlere aldanmamaları ve şu anda Uzak Doğu’da süregelen benzeri olaylara bakarken çok temkinli olmaları gerekiyor; çünkü bunlar çoğu kez Batı dünyasında olup bitenlerle eş değerde tutularak değerlendiriliyor. Bu da, bu değerlendirmeyi yapanları tamamen yanlış sonuçlara götürüyor. Çin medeniyeti geçmişte daha başka birçok bunalımı atlattmış ve sonunda her zaman olduğu gibi dengesini bulmuştur. Kısaca-

sı, şimdiye kadar hiçbir şey şu andaki bunalımın geçmişteki bunalımlardan daha ciddi olduğunu göstermiyor. Öyle olduğunu kabul etsek bile, bu ırkın geleneği içindeki en esaslı ve en derin ögeye, Çin medeniyetinin zorunlu olarak ulaşması gerektiğini varsaymak için, bu bir sebep olarak gösterilemez. Zaten bunalım dönemlerinde geleneği eldeki biçimde korumak için bir avuç insanın bile olması yeterlidir; çünkü bu tür şeyler kalabalık kitlelerin kaba gücüne dayanmaz. Gelenegin yalnızca dış yanını yansıtan Konfüçyanizm, toplumsal koşullar yepyeni bir biçimin kurulmasını sağlamak amacıyla değişmeye yüz tutacak olursa ortadan kaybolabilir bile; fakat Taoizm, bu olasılıkların ötesindedir. Unutulmasın ki, bilge kişi, belirttiğimiz Taoist ilkelere göre, koşullar ne olursa olsun, kozmik çarkın merkezinde sakince kalır, hatta “evrenin çökmesi bile onda hiçbir etki ve heyecan meydana getirmez.”



EK BÖLÜM

KİTAP VE DERGİ TANITIMLARI

İSLÂM EZOTERİZMİ ÜZERİNE BAZI KİTAP ELEŞTİRİLERİ

1. W. B. SEABROOK. *Aventures en Arabie* (Arabistan Maceraları) Gallimard, Paris.

Yazarın daha önce çevirilen kitapları (*L'Île magique* ve *Les Secrets de la jungle*) (*Esrârlı Ada* ve *Balta Girmemiş Ormanın Sırları*) gibi, bu kitap da alışılan gezi notlarından çok farklıdır. Hiç kuşkusuz burada, birtakım basmakalıp düşünceleri kendi siyle birlikte her yere taşımayan ve özellikle Batılıların öteki bütün toplumlardan üstün olduğunu kesinlikle kabul etmeyen biriyle karşı karşıyayız. Kitapta yer yer, çok basit şeyler karşısında birtakım bölnlükler, saflıklar ve tuhaf şaşkınlıklar varsa da, bu bile bize bir içtenlik göstergesi gibi gözükmektedir. –Doğrusu kitabın adı biraz yanıltıcı, çünkü yazar Arabistan'da bulunmamıştır, sadece Arabistan'ın hemen kuzeyindeki bölgelerde bulunmuştur. Eleştirmenlerden kurtulmak için, Arapça sözcüklerin bazen tuhafça bozulduğunu, alıntılanan birtakım cümlelerin gayri ciddiye, sanki herhangi bir imlâ kaygısı taşımaksızın, duyduğu sesleri yaklaşık olarak yazmaya çalışan biri tarafından

çevrilmiş gibi olduğunu da belirtelim. Ayrıca bir diğer konu il-
gimizi çekti: Şöyle ki, “kamuoyu”na sunulan Batı kitaplarında
“Şehâdet kelimesi” hiçbir zaman tam olarak yansıtılmaz neden-
se? Acaba, tamamen rastlantı sonucu mu böyle? Yoksa düşman
ya da sadece ilgisiz okuyucu kitlelerinin söylediklerine karşı çı-
kan birtakım hususların olduğunu mu düşüneceğiz?– Kitabın en
uzun bölümü olan birinci bölüm, bedevîlerin yaşamlarıyla ilgi-
li ve yalnızca tasvirler var; bunun yararı olmadığını söylemek
istemiyoruz kuşkusuz; ancak öteki bölümlerde daha fazla şey-
ler var. Dervişlerden söz edilen bir bölümde bir Mevlevî şey-
hinin sözleri bulunmaktadır. Bu sözlerin anlamı hiç kuşkusuz
doğru aktarılmıştır: Yazarın birtakım tarikatlar (*turuk*) konu-
sunda ileri sürdüğü yanlış anlaşılmayı ortadan kaldırmak için,
bu şeyh o kişiye, “Allah’a ulaşmak için sadece tek bir yolun ol-
madığını, aksine sayısız yolların bulunduğunu” açıklamaktadır.
Yazıktır ki ona, tasavvufun panteizmle ve heterodoksi ile hiçbir
ilgisi olmadığını anlatma fırsatı olmamıştır. Buna karşılık öte-
ki iki bölümde sapkın ve de oldukça esrârlı mezhepler, Dürzî-
ler ve Yezîdîler söz konusu ediliyor. Ayrıca şunlar ya da bunlar
hakkında ilginç bilgiler var orada; her konuyu tanıtmak ve açık-
lama iddiasında bulunmaksızın, Dürzîlerle ilgili olarak, özelli-
le karanlık kalan bir nokta var: “Altın buzağı”ya ya da bir “bu-
zağı başı”na sunmak için yaptıkları ayin. Burada belki pek çok
benzerliklere yol açabilecek bir şey var ki, yazar bunların sadece
birkacını görmüş gibi. En azından sembolizmin putperestlik ol-
madığını anlamış durumda. Yezîdîlere gelince, onlar hakkında,
dergi tanıtımalarımızda en son olarak söz ettiğimiz konferansın
verdiği bilgidен oldukça farklı bir bilgiye sahip olacağız: (*Étu-
des Traditionnelles*, Kasım sayısı) burada, artık onların sözlerin-
de “Mazdeizm” söz konusu değildir; en azından, bu bakımdan
bu daha doğru. Fakat “şeytana tapma” konusu, çözümü zor bir-

takım tartışmaları doğurabilir; ayrıca *Melek Tâvûs*'un mahiyeti hâlâ bir sır olarak durmaktadır. En çok yararlı olan ise, görmüş olmasına rağmen yazarın ısrarla inanmak istemediği dünyadaki şeytanî güçlerin gösteri merkezleri olan “Şeytan’ın yedi kulesi”yle ilgili hususlardır. Bu kulelerden birisinin Yezîdîler’in bölgesinde kurulmuş olması, onların “satanist” olduklarını kanıtlamaz; ama pek çok sapkın (*hétérodoxe*) mezhepler gibi, onlar da tanımadıkları, bilmedikleri güçlerin eylemlerini kolaylaştırmak için kullanılmaktadırlar. Bu bakımdan Yezîdîler’in ciddi din görevlilerinin bu kulede ayin yapmaya gitmekten kaçınmaları oldukça anlamlıdır. Oysa gezginci büyücü takımı uzun süre kalmak için oraya sık sık uğruyorlar. Doğrusu, bu adamlar acaba tam olarak neyi temsil ediyorlar? Herhâlde, kulede sürekli kalınması hiç gerekli değil; burası anti-ezoterik merkezlerden birinin açık ve belli kaynağı durumunda, ki burada “Şeytan’ın dostları” (*evliyâü’ş-şeytân*) kalmaktadır. Bunlar yedi merkezin birleşmesiyle, *Kutbu’l-a’lâ*’ya bağlı olan dünyadaki yedi kutbun etkisine karşı koyduklarını iddia ediyorlar. Gerçi bu karşı koyma zaten boşunadır, aldatıcıdır; çünkü manevî alan (*domain spirituel*), zorunlu olarak “karşı-inisiyasyon”a (*contre-initiation*) kapalıdır.

Études Traditionnelles, 1935, s. 42-43.

2. KHAN SAHİB KHAJA KHAN. *The Secret of Ana'l-Haqq*, (*Ene'l-Hakk'ın Sırrı*) The Hogarth Press, Madras.

Bu kitap Şakarkotalı* Şeyh İbrâhim Gazûr-i İlâhî'nin *İrşâ-dâtü'l-Ârifin* adlı Farsça eserinin çevirisidir. Bu çeviri, konu-

* Şakarkota: Orta Hindistan'da Satpura Sıradağları'nın güneyinde, Nagpur yakınlarında bir şehir. ç.n.

yu daha anlaşılır kılmak için, aynı meseleyle ilgili ne varsa bir araya getirecek şekilde bölümlere ayrılmış. Yazar amacını açıklarken, çok kötü bir rastlantı sonucu olarak, “İslâm’ın ezoterik bilgilerinin propagandası”ndan söz ediyor; sanki ezoterizm böyle rastgele bir propagandaya elverişliymiş gibi! Eğer amacı gerçekten buysa, bu konuda pek başarılı olduğunu da söyleyemeyeceğiz. Çünkü tasavvuf konusunda hiçbir ön bilgisi olmayan okuyucular, korkunç derecede bozuk ve çoğunlukla da eksik olan bu İngilizce ifadeler içinde, gerçek anlamı yakalamakta hiç kuşkusuz çok güçlük çekeceklerdir. Bu kusur, üzülecek bir konudur; buna bir de Arapça alıntılarla ilgili olarak, ifadeleri tuhafça bozup anlamını değiştiren transkripsiyon yanlışlığı da eklenmelidir. Çünkü, burada neyin söz konusu edildiğini önceden bilenler için, çok yararlı şeyler var. Bu bilgilerin merkezî noktası, kitabın adından da anlaşıldığı gibi, “Yüce Özdeşlik” (*Identité Suprême*) öğretisidir. Ne var ki, bunu özel bir formüle, Hallâc’ın ifadesine bağlamış olması bir kusura. Oysa metin içinde de böyle bir şey gözükmemektedir. Bu öğreti pek çok konuyu açıklığa kavuşturuyor: Varoluşun dereceleri, Allah’ın sıfatları, *el-fenâ*, *el-bekâ*, tasavvufî gelişmenin yöntemleri ve makamları, ve daha başka benzeri çok değişik konularla ilgili tüm değerlendirmeleri içeriyor. Bu kitabı, tamamıyla gereksiz bir propagandaya başvurmak isteyen kişilere değil de, aksine ondan gerçek bir fayda sağlayabilmek için, önceden yeterli bilgilere sahip olan kişilere tavsiye ederiz.

Études Traditionnelles, 1937, s. 266.

3. EDWARD JABRA JURJI. *Illumination in Islamic Mysticism (İslâm Tasavvufunda Aydınlanma)* Ebu’l-Mevâhib eş-Şâzelî’nin *Kavanîni’l-Hikemi’l-İşrâk* adlı eseri-

nin tenkidli basımı esas alınarak, bir giriş ve dipnotlarla yapılmış bir çeviri. Princeton University Press, Princeton, New Jersey.

Daha önce de çeşitli vesilelerle açıkladığımız gibi, “İslâm mistisizmi” teriminin Nicholson ve birkaç müsteşrik tarafından moda hâline getirilmesi hem üzücü hem de yanıltıcıdır: Gerçekte ise, *tasavvuf*tan, yani temel olarak ezoterik olandan söz ediliyor, mistik olandan değil. Bu kitabın yazarı da hiç tereddütsüz Batılı “otoriteler”i izliyor gibi. Bu durum kendisinin bazen çok tuhaf şeyler söylemesine yol açıyor. Örneğin, *tasavvuf*un şu ya da bu özellikleri olduğu “şimdi gösterilmiştir” deniliyor; sanki eski ve uzun süreden beri kaybolmuş herhangi bir öğretinin incelenmesi söz konusuymuş gibi. Oysa tasavvuf bugün de mevcuttur. O hâlde her zaman da doğrudan doğruya bilinebilir, öyle ki tasavvuf konusunda “gösterilecek” hiçbir şey yoktur. Aynı şekilde “Şâzelî tarîkatına mensup ihvânın son günlerde Suriye’de görüldüğünü” söylemek de hem safça hem kabaca bir ifadedir. Oysa bu tarîkatın, çok sayıda kollar hâlinde, bütün İslâm ülkelerinde az veya çok yayılmış olduğunu zannediyoruz; çünkü bu tarîkat gizli kalmayı hiç düşünmemiştir. Fakat bu yersiz “gözlem” ifadesi, bazı müsteşriklerin ne garip bir ispiyonculuğa kalkışabileceklerini düşünmeye sevk ediyor insanı. Burada Amerikalı ve Avrupalı okuyucuların büyük olasılıkla gözünden kaçabilecek “nüanslar” var. Fakat biz, bir Suriyelinin, isterse Hıristiyan olsun, değil mi ki *İbnü’l-Arab*’dır yani Arap oğludur, birazcık Doğu “duyarlılık”ına sahip olduğunu düşünmekten kendimizi alamıyoruz. Daha önemli başka noktalara değinmek gerekirse, esasında yazarın “alıntılar” ve “bağdaştırmacılık” (*syncretisme*) kuramını kabul ettiğini görmek son derece üzücüdür. Eğer “İslâm’da sûfliğin başlangıcını belirlemek zor”sa, geleneksel

olarak sûfilîğin *başlangıcı* bizzat İslâm'ın başlangıcıdır; başka bir başlangıcı yoktur, olamaz da zaten. İşte, özellikle bu tür sorunlarda modern “tarihsel yöntem”in usûlsüzlüklerinden sakınmak uygun olur. Öte yandan, *İşrâkiyye* düşüncesi sözcüğün gerçek anlamında, sadece çok özel bir düşünce açısı-nı, temel olarak Ebu'l-Fütûh es-Sühreverdî'ye bağlanan belli bir ekolün düşüncesini temsil eder, (ancak bunu, aynı adı taşıyan tarîkat kurucusuyla karıştırmamak gerekir) ki bu ekole, tamamen aynı çizgide sahih (*orthodoxe*) bir ekol olarak bakılamaz ve hatta kimileri onun tasavvufla hiçbir ilgisi olmadığını da kabul ediyorlar ve sadece daha çok felsefî bir ekol olarak değerlendiriyorlar. Hayret edilecek bir nokta da, bu düşünceyi ta Muhyiddîn ibn Arabî'ye kadar çıkartma iddiaları... Ayrıca Şâzelî tarîkatını ondan çıkartma isteği de, ne kadar dolaylı yoldan olursa olsun, doğru değildir. Bu çeviride olduğu gibi, herhangi bir yerde *işrâk* sözcüğüyle karşılaşınca, hemen *İşrâkiyye* düşüncesinin söz konusu edildiğini söyleyemeyiz; tıpkı bu sözcüğün Batı dillerindeki karşılığı olan *illumination* sözcüğünün geçtiği yerde *illuminationisme*'den söz etmeye hakkımız olmadığı gibi. Hele hele tevhîd düşüncesi gibi bir düşünce, bu özel öğretilerden çıkarılmamıştır. Çünkü bu, genelde İslâm'ın özünde, hatta zâhirî yönünde var olan bir husustur. (Zâhirî ilimler [*ulûmü'z-zâhir*], yani İslâmî yüksek eğitim ve öğretim veren üniversitelerde açıkça okutulan ilim dalları arasında *Tevhîd ilmi* (*ilmü't-tevhîd*) diye belirlenen bir ilim dalı vardır.) Giriş bölümünde, *işrâk* teriminin kullanılmasının neden olduğu bir yanlış anlaşılma üzerinde durulmaktadır. Eserin muhtevası aslında böyle bir yoruma olanak vermemektedir; çünkü orada tam olarak hakikî *tasavvuftan* başka bir şey bulunmamaktadır. Çok şükür ki, eserin büyük bir bölümünü oluşturan çeviri, ön kısımda yapılan bu tür değeren-

dirmelerden çok daha iyi yapılmış. Elde asıl metin olmayınca, çevirinin eksiksiz yapılıp yapılmadığını saptamak kuşkusuz zor; ancak bununla birlikte, çok sayıdaki Arapça terimlerin karşılıklarının genellikle çok iyi verilmesinden az çok çevirinin iyi yapıldığı anlaşılıyor. Gene de biraz dikkat gerektiren bazı terimler bulunmaktadır; meselâ, *mükâşefe* tam anlamıyla *révélation* değildir, daha ziyade *intuition*, sezgidir, keşfetmedir; daha doğrusu bu, manevî/latîf alanın (*ordre subtil*) bir algılanmasıdır (burada *mülâtefe* kavramı oldukça olağan dışı bir tarzda *amiability* [sevimlilik] olarak çevrilmiş), en azından sözcük tam anlamıyla ele alınınca *müşâhede* sözcüğünün altındadır. Temel anlamıyla “benzerlik” ifade eden *musûl* sözcüğünün *attendance* olarak çevrilmesini anlayamıyoruz. Çünkü *âlemü’l-misâl* genellikle “arketipler âlemi”dir; *bekâ’ subsistance*’dan daha çok, *permenance*’dır; *din*, *foi* ile karşılanamaz, *foi*’nın Arapçası *iman*’dır; *kenzü’l-esrâr er-Rabbaniyye*, “ilâhî hazinenin sırları” değildir, öyle olsaydı *el-esrâr el-kenz el-ilâhî* demek gerekirdi; onun anlamı “Rabbanî sırların hazinesi”dir; ıstılah bakımından “ilâhî” ile “rabbânî” terimleri arasında çok önemli bir fark vardır. Kuşkusuz benzeri daha başka eksiklikleri de gösterebiliriz. Ama eserin bütünü içinde bunlar çok az yer tutmaktadır. Bu çevirinin hiç kuşkusuz çok yararı olduğu da tartışma götürmez. Kitap, giriş bölümü hariç, İslâm tasavvufunu inceleyen herkese kesinlikle tavsiye edilir.

Études Traditionnelles, 1940, s. 166-168.

4. ÉMILE DERMENGHEM. *Contes Kabyles (Kabiliyeliler Hikâyeleri)* (Charlot, Alger).

Kuzey Afrika “halk hikâyeleri” olan bu eseri bizce yararlı kılan, eserin giriş bölümü, hikâyelerle birlikte verilen dipnot-

lar ve bu hikâyelerde “evrensel folklor”un mahiyeti hakkındaki genel görüşlerin ortaya konulmuş olmasıdır. Halk edebiyatlarının gerçek değerinin soy bağlarında, dış etki ve bağımlılıklarda olmadığını; aksine, özellikle “geleneklerin birlik ve bütünlüğü lehinde” ortaya koyduğu tanıklıklarda yatığını çok haklı olarak belirtiyor yazar. “Mevsimlik ayinler” ve daha başka konular hakkındaki kuramlarıyla pek çok folklorcu ve etnoloğun katıldığı akılcı ve evrimci görüşün yetersizliğini yazar açıkça sergiliyor. Tam anlamıyla hikâyelerin sembolik anlamı ve içeriğinin gerçekten “aşkın” özelliği konusunda, bizim ve bazı dostlarımızın burada yaptığı bazı değerlendirmeleri anımsatıyor yazar. Bununla birlikte yazarın, bu konularla pek bağdaşmayan görüşlere her şeye rağmen geniş bir yer vermek zorunda olduğuna inanmış olması esef vericidir: Sözde “mevsimlik ayinler”le inisiyatik ayinler arasında, etnologların sözümleri ona “kabile inisiyasyonu”yla gerçek inisiyasyon arasında zorunlu olarak bir seçim yapmak gerekir. Geleneklerin zâhirî yönünde, ezoterizmin bir yansıması ve uyuşumu olması her ne kadar normal ve doğruysa da, ilkeyle ikinci derecedeki uygulamaları aynı düzeyde ele almak herhâlde kaçınmak gerekir. Ayrıca bunlarla ilgili olarak, şu anda bunları anti-geleneksel düşüncelerin dışında ele almak gerekir. Öte yandan, “bilinçaltı”yla (*subscscient*) karıştırılan “bilinçüstü”nü (*superconscient*) inkâra götüren psikanalitik yoruma ne demeli? Tekrar belirtelim ki, gerçek anlamında ele alındığında, inisiyasyonun mistik hiçbir yanı yoktur, kesinlikle olamaz da. Bu konuda yaptığımız bütün açıklamalara rağmen, bu yanlış anlamının hâlâ sürüp gittiğini görmek özellikle çok üzücüdür... Notlar ve açıklamalar Kabiliyeliler hikâyeleriyle öteki ülkelerin çok değişik hikâyeleri arasındaki sayısız benzerlikleri çok net göstermektedir. Bu

benzerliklerin, folklorun evrenselliğini gösteren tablolar (*illustrations*) olması bakımından, ayrı, özel bir yararı olduğunu da belirtelim. Son bir açıklama da hikâyelerin başlangıç ve bitiş formülleriyle ilgili. Genel bir tarzda, bir ayinin yapılması sırasında başlama ve bitirme formüllerine tekabül eden bu formüller, daha önce bir başka yerde de söylediğimiz gibi, Hermesçilik'teki “donma” (*coagulation*) ve “çözülme”yle (*solution*) ilişkilidir. Bizzat hikâyeler ise, çevirinin olanak verdiği ölçüde, aslına sadık bir biçimde çevrilmiş ve oldukça zevkli bir şekilde okunabilmekteler.

5. ÉMILE DERMENGHEM. *Le Mythe de Psyché dans le folklore nord-africain* (Kuzey Afrika Folklorunda Psişe Efsanesi), (Société Historique Algérienne, Alger).

Bu değişik folklor incelemesinde, çok sayıda hikâye sözü konusu ediliyor. Kuzey Afrika'da ve daha başka ülkelerde bilinen psişe efsanelerinin temel çizgilerini bir arada veya dağınık bir şekilde buluyoruz bu hikâyelerde. “Bu çizgilerden her biri, inisiyatik ve ayinsel bir anlam taşımakta; bu çizgilerin her birini evrensel folklorda rahatlıkla bulabiliyoruz”. Ayrıca varyantlar da var ki en çok dikkat çeken “mistik varlığın evli ve dişi olduğu tersine çevrilmiş şekil”dir. Bu tip hikâyeler, “aktif ve kazanan tarafta ısrar ediyorlar; sanki bu hikâyeler insanın edilgen ve Tanrı'yı merkez alan (*théocentriste*) yanından ziyade insan gücünü sergileyen yanını temsil ediyorlarmış gibi”; kuşkusuz bu iki yan, birbirinin tamamlayıcısıdır. Şimdi, Apuleius'un “bir Afrika sözlü halk geleneği”nden esinlenmiş olması imkânsız değildir. Kuşkusuz efsaneyi kendisi uydurmamıştır. *Ane d'Or* (Altın Eşek) adlı masalında bazı ayrıntılarını vermektedir. Fakat bu efsaneyle ilgili şe-

killere yüzyıllar öncesi, Yunan anıtları üzerinde rastlandığını da unutmamak gerekir. Bu “kaynaklar” sorunu çok önem taşıyor; çünkü efsanenin yayılışı da gösteriyor ki, bu durumda eğer temel olarak bir kaynaktan söz edilebilirse, kaynağını bulmak için çok gerilere, çok eskilere gitmek gerekiyor. Kısacası folklor, folklor olarak ne olursa olsun, bir şeyin başlangıcı olamaz; çünkü aksine sadece “kalıntılar”dan meydana gelmiştir, hatta folklorun varlık sebebi budur. Öte yandan, şu veya bu ülkede evlilikle ilgili olarak mevcut olan âdetler, yasaklar ve daha başka şeylere tekabül eden birtakım çizgilerin olması daha üst düzeyde bir anlamın var olmadığını kanıtlamaz; tam tersine biz kendi payımıza, o âdetlerin bu üst düzeydeki anlamdan çıkarıldığını söylüyoruz. Şu nedenle: Çünkü zâhirin (*exotérisme*) ilkesi daima bâtındadır (*ésotérisme*); öyle ki bu üst düzeye ait ve inisiyatif olan anlam, sonradan “ilave edilmek” şöyle dursun, gerçekten tam tersine, en eski, en önemli anlamdır. Psişe efsanesi ve ona dayandırılan hikâyelerin antik misterlerle olan bağlantılarının incelenmesi ve *tasavvuf*la birtakım benzerliklerinin olduğunun belirtilmesi özellikle bir önem taşımaktadır, ki sayın Dermenghem’in incelemesi bunlarla son buluyor. Yeri gelmişken hemen belirtelim ki, *tasavvuf* ıstılahlarıyla Eflatun’un terimleri arasında görülebilecek benzerlikler herhangi bir “alıntı” işareti olarak görülmemelidir kesinlikle; çünkü *tasavvuf* temel olarak ve özü bakımından İslâmîdir. Ayrıca bu tür benzerlikler, bütün biçimleriyle evrensel geleneğin “tam anlamıyla birlik”ini (*unanimité*) mümkün olduğunca net bir şekilde ortaya koyar sadece.

6. HENRY CORBIN. *Suhrawardi d'Alep, fondateur de la doctrine illuminative (İşrâk Düşüncesinin Kurucusu Halepli Sühreverdî)* (G. P. Maisonneuve, Paris).

Bu broşür Halepli Sühreverdî'ye ayrılmıştır. Aynı adı taşıyanlardan onu ayırt etmek için çoğu zaman “eş-Şeyh el-maktûl” lakabıyla anılır. Gerçi, gerçekten öldürüldü mü yoksa hapiste açlık grevine giderek kendi kendini ölüme mi terk etti, tam olarak bilinmemektedir. Tarihle ilgili bölüm ustaca yazılmış ve hayatı ve eserleri hakkında bize derli toplu bir bilgi sunmaktadır. Fakat bazı açıklamaları gene de ihtiyatla karşılıyoruz; örneğin, çok şüpheli, sözde “kaynaklar”la ilgili bazı kesin ifadeleri. Burada, *ilmü'l-hurûf*'un kökeninin Mazdeizm'e dayandığını belirten garip bir düşünce görmekteyiz; geçenlerde bir makalede biz bu konuya temas etmiştik. Öte yandan yazar, düzenli hiçbir *silsile*ye bağlanmayan *işrâkiyye* düşüncesiyle gerçek *tasavvuf* arasındaki farkı gereği gibi ayırt etmesini bilememiştir. Birtakım dış benzerliklerdeki inanca bakarak, “Sühreverdî, Halâlâc çizgisindedir.” demek çok sakıncalıdır. Onu “zamanın üstadı” olarak gösteren hayranlarından birinin sözünü kesinlikle harfi harfine almamak gerekir. Çünkü benzeri ifadeler çoğu zaman aşırı şekilde abartılarak kullanılmaktadır. Kuşkusuz, belli ölçüde *tasavvuf*tan etkilenmiştir; ama temelde İslâmî bir biçime soktuğu Yeni Platoncu düşüncelerden etkilenmiş gözükmektedir. Bu yüzden öğretisine, sadece felsefeden söz eden bir öğreti olarak bakılmıştır. Fakat müsteşrikler, tasavvufu felsefeden ayıran derin farkı hiç anlayabilmişler midir? Son olarak, pek o kadar önemli olmasa da, acaba Sayın Corbin niçin yer yer Sayın Massignon'un karışık ve oldukça karanlık üslûbunu, insanı şaşırtıp yanıltacak ölçüde, taklit etme gereksinimini duymuştur?

7. MARIE-LOUISE DUBOULOZ-LAFFIN. *Le Bou-Mergoud, folklore tunisien, (Bou-Mergoud, Tunus Folkloru)* (G. P. Maisonneuve-Paris).

Resimlerle ve fotoğraflarla süslenmiş bu kalın kitap, alt başlığının da belirttiği gibi, “Sfax ve havalisi halk inançları ve âdetleriyle” ilgilidir: Kitap, çoğu zaman sahte bir “ispiyonculuk” havasına bürünmüş olan bu tür “soruşturma”larda görülmeyen çok “sempatik” bir düşüncüyü dile getirmektedir. Önemi de buradan gelmektedir. İşte, zaten bu yüzden “muhbirler” bulunamıyor ya! Çoğu insanların böyle yerli yersiz sorulara cevap vermekten niçin kaçındıklarını çok iyi anlıyoruz; çünkü kendileri için son derece olağan konular hakkında böyle bir merakın nedenlerini doğal olarak tahmin edemiyorlar. Bayan Dubouloz-Laffin, gerek öğretmenlik mesleği gerek çok anlaşılır düşüncesi nedeniyle, tatmin edici sonuçlar elde etmek için hiç kuşkusuz başkalarından daha iyi bir konuma sahiptir. Genel olarak denilebilir ki, giriştiği bu işi iyi bir sonuca ulaştırmada çok başarılı olmuştur. Ama hiç kusursuz demek değildir bu. Belli bir ölçüde bazı kusurlar kaçınılmazdır: Bizce bu kusurlardan biri, gerek Kuzey Afrika’da gerek bütün İslâm dünyasında ortak olan bazı özellikleri tamamen yöreselmiş gibi sunmuş olmasıdır. Öte yandan, halkın Müslüman ve Yahudi öğeleriyle ilgili hususları bazı bölümlerde anlaşılmaz biçimde birbirine karışmış durumdadır. Bunu çok net bir biçimde ayırmak gerekirdi. Ayrıca, Tunuslu Yahudilerle ilgili olarak, kendilerine ait olan ile kendilerini kuşatan Müslüman çevreden aldıkları arasında bulunan farkı belirtmek gerekirdi. İkinci dereceden bir ayrıntı ama kitabın okunmasını güçlendiren bir başka husus da, Arapça sözcüklerin tahminî bir tarzda anlaşılan ve açıklanan, yöresel bir telaffuzu veren olağandışı bir imlâyla yazılmış olması. Sırası gelmişken, bu tuhaf şekil-

leri muhafaza etmek bir an düşünülse bile, –bizce bunun pek faydası yok– en azından doğru şekillerinin de onların yanında belirtilmeleri uygun olurdu. Doğruları olmayınca bu sözcükler neredeyse tanınmayacak durumdadır. Birkaç noktayı daha belirtmek istiyoruz. Bunlar daha ziyade genelde folklor düşüncesiyle ilgilidir; çünkü hiç ilgisi olmayan şeyleri oraya sokma alışkanlığı var; haydi, duruma göre bu kabul edilebilir diyelim, ama açıklamakta güçlük çektiğimiz husus, gerçekten belli şartlarda meydana gelen olayların da oraya sokulmasıdır ki ne “inançlar”ın ne de “âdetler”in bir ilişkisi var. Burada bu türden bazı örnekler bulmaktayız. Örneğin “cinlenmiş” veya “hayaletlerin uğradığı ev” olduğu gereğince saptanan yeni bir durum, hangi açıdan folklor özelliği taşır, hiç bilemiyoruz? Bir başka tuhaflik da, Avrupalıların kendi ortamları dışında meydana gelen, oldukça normal ve günlük hadiseler karşısında duydukları şaşkınlık! O kadar ki, o olaylara dikkat bile edilmez. O olayların ne olduğunu bizzat kendileri saptama fırsatı bulamamışlarsa, kendilerine o konuda söylenenlere inanmak da istemezler! Bu tür zihin kargaşalığıyla ilgili olarak, bu eserde de, şuraya buraya serpiştirilmiş birkaç çizgi gördük. Gerçi bunlar, aynı türden eserlerde görülenlere göre, daha burada az belirgin durumda. Eserin muhtevasına gelince, büyük bir bölümü cinlerle (*cünûn*, *cîn*) ve cinlerin insanların hayatına nasıl girdikleriyle ilgili; ayrıca gene aynı konuyla bağlantılı olarak, büyü, sihribazlık, bunlara bağlı olarak tıpla da ilgili. Bu tür konulara gereğinden fazla yer verilmiş. Buna karşılık “halk hikâyeleri”ne hemen hemen hiç yer verilmemesi esef verici. Oysa, her yerde olduğu gibi, bu incelemenin yapıldığı bölgede de çok sayıda halk hikâyesi mevcuttur. Folklor kelimesi, tam anlamıyla anlaşılacak olursa, gerçek folklorun esasını teşkil eden öge bizce kesinlikle onlar-

dadır. “Murâbitlar” a ayrılan son bölüm, daha çok üstünkörü kısa bir özet mahiyetinde ve hiç kuşkusuz doyurucu bilgi yok, hatta “belgesel” açıdan da yoksun. Şurası bir gerçektir ki, birçok nedenden dolayı bu konu, incelenmesi en zor konulardan biridir. Hiç olmazsa bu kitapta, Batılılarda çok yaygın olan, İslâm hakkındaki can sıkıcı peşin yargı yok. Batılılar İslâm’a illâ tuhaf bir şey sokmak ve yüzyıllardan beri kaybolmuş bilmem hangi dinin kalıntılarını İslâm’da arayıp bulmak için çırpınıp dururlar; biraz “derin hayal” kurarak oralara kadar gitmek, tabii her zaman mümkündür.

Études Traditionnelles, 1949, 45-46

İSLÂM EZOTERİZMİ ÜZERİNE BAZI DERGİ MAKALELERİ

1. Les *Études carmélitaines*

Bu derginin Nisan sayısı Sayın Miguel Asin Palacios’un İbn Abbâd er-Rundî hakkında yaptığı uzun bir incelemenin çevirisini *Un précurseur hispano-musulman de Saint Jean de la Croix* (*Saint Jean de la Croix’in İspanyol-Müslüman Bir Müjdecisi*) başlığıyla yayımladı. Bu inceleme, özellikle içinde zikredilen metinlerden dolayı çok ilginçtir. Zaten derin bir saygıyla yazılmış ve derginin yönetmeni “Okuyucularımızın ‘müjdecî’ sözcüğüne çok geniş bir anlam vermekten sakınmalarını rica ederiz.” diye garip bir not düşmüş. Öyle gözüküyor ki, eğer bazı şeylerin söylenmesi gerekiyorsa, onlar sadece gerçek oldukları için söylenecek değil, fakat Kilise o gerçekleri tanımadığından, Kiliseyi suçlayıp onları Kiliseye karşı kullanabileceğimiz için söylenecektir. Maalesef yazarın bü-

tün açıklaması, baştan sona temel bir yanıltan etkilenmiş durumdadır, ki bu temel yanlış tasavvufu mistisizmin pek çok yerde birbiriyle karıştırılmış olmasıdır. Hatta tasavvufu hiç söz etmiyor, tasavvufu tamamen mistisizm zannediyor. Özellikle “Kiliseye ait” (*ecclésiastique*) bir dilin kullanılmasıyla bu yanlış daha da katmerleniyor, ki böyle bir dil genelde İslâm’a ve özellikle tasavvufa çok yabancıdır. Ayrıca bir rahatsızlığa da neden olmaktadır. İbn Abbâd’ın da mensup olduğu Şâze-liyye tarikatı, temelde inisiyatik bir ekoldür. Saint Jean de la Croix gibi mistiklerle, örneğin kelimelerde birtakım benzerlikler varsa da, yine de bu durum aradaki derin görüş farkını ortadan kaldırmaz: Örneğin “gece” sembolü iki tarafta da kesinlikle aynı anlamı belirtmez. Ayrıca dış “güçler”in reddedilmesi doğal olarak aynı amaçları içermez. İnisiyatik bakış açısından, “gece” sembolü zuhûr etmemiş bir duruma teka-bül eder. (Dolayısıyla “gündüz” sembolüyle anlatılan zuhûr etmiş durumlardan daha üstündür. Kısacası bu, Hint öğretisindeki sembolizmin aynısıdır.) Ayrıca, eğer bu dış “güçler”in kesinlikle etkisiz hâle getirilmesi isteniyorsa, en azından genelde, saf bilgiye bir engel teşkil ettiklerindendir. Bu durumun mistikler açısından da aynısı olacağını hiç sanmıyoruz. Bu, genel bir uyarıyı gerektiriyor; ama şurasını belirtelim ki, Sayın Asin Palacios’un tamamen dışta tutulması gerekir; çünkü onun çalışmalarını başkalarının kullanmasından dolayı onu sorumlu tutamayız. *Études carmélitaines* [Karmelit Araştırmaları] dergisinde bir süreden beri Doğu öğretilerine ait makalelerin düzenli bir şekilde yayımlanması, P. Dandoy’un sözünü ettiğimiz çevirisiyle aşağı yukarı aynı amaçları taşımaktadır. Bu makalelerin en çarpıcı özelliği, Doğu öğretilerini “mistik” öğretiler olarak sunma çabasıdır. Dergiyi çıkaranların listesine şöyle bir göz atmak bu izlenimi tama-

men doğrulamaktadır. Eğer bu çalışmaları, okuyucularımızın bildiği anti-Doğu kampanyasına yaklaştırırsak –ki bu kampanyada Katolik çevrelerin parmağı vardır– ilk anda benzeri bir şaşkınlık yadsınamaz; çünkü orada belli bir tutarsızlığın olduğu gözükmemektedir. Fakat insan düşününce, söz konusu yorum gibi böyle maksatlı bir yorumun, amacından saptırılmış da olsa, Doğu’ya karşı bir savaş açma olup olmayacağını kendi kendimize sormaktan geri duramıyoruz. Korkarız ki, herhâlde açıktan gösterilen bu sempati, “kendi inancını yayma” (*prosélytisme*) veya “kendi inancına katma” (*annexionisme*) art düşüncesini içermektedir. Bu konuda en ufak bir güven duyamayacak kadar iyi tanıyoruz Batı düşüncesini: *Ti-meo Danaos et dona ferentes!* (Yunanlılardan korkarım, Tanrılara kurban sunarlar larken bile!)

Le Voile d’Isis, 1932, s. 480-481.

2. *Les Nouvelles littéraires*

27 Mayıs sayısı, Sayın Elian J. Finbert’in hakkımızda gayri ciddi olduğu kadar can sıkıcı da olan birtakım söylentilere kendini kaptırdığı bir söyleşi yayımladı. Bu “kişisel” meseleler hakkında ne düşündüğümüzü daha önceleri sık sık söyledik: Bunların en ufak bir yararı yoktur. Ayrıca öğretisi açısından da kişiler hiç önemli değildir ve hiçbir zaman günde-me getirilmemelidir. Bu ilkenin dışında, kötülükçü olmadıkça herhangi bir kimsenin özel yaşamının gizli tutulmasından ve ona saygı duyulmasından, ayrıca kendi izni olmadıkça, kamuoyuna yaşamıyla ilgili hiçbir şeyin açıklanmamasından yanayız. Bundan başka, eğer Sayın Finbert bu tür öykülerden hoşlanıyorsa, meslektaşları “edebiyatçılar” arasında bir yığın insan bulabilir. Onlar zaten bu tür “zırvalıklar”dan pek hoş-

lanırlar; hiç olmazsa böyle şeyler kendilerine uygun olmayan ve kim olursa olsun kimseyi “eğlendirmek” istemeyen kişileri rahat bırakmış olur. Bunlardan söz ederken, ne kadar nefret edersek edelim, söz konusu söyleşiyi bilen okuyucularımızı aydınlatmak için (edeb-i kelâmla), en azından bu tuhaf yazının dolup taşıdığı yanlışlardan birkaçını düzeltmemiz gerekiyor. Her şeyden önce belirtmeliyiz ki, Bay Finbert, Kahire’de kendisiyle karşılaştığımız zaman iddia ettiği bu kaballığı ve bu nezaketsizliği yapmamıştı: “Mısır’a ne yapmaya geldiğimizi” sormamıştı bize. İyi ki sormamıştı, yoksa çabucak onun haddini bildirirdik! Sonra o bize “Fransızca hitap ettiği” için biz de ona “Arapça” değil de aynı dille cevap verdik (ve üstelik, ne kadar az olursa olsun bizi tanıyanlar bu dili ne kadar “ciddiyetle” konuşabileceğimizi de bilirler). Fakat gerçek olan şu ki, bizim cevabımız biraz “tereddütlü” oldu; bunu açık yüreklilikle kabul ediyoruz. Çünkü muhatabımızın eriştiği ünü bildiğimizden (haklı veya haksız orası bizi ilgilendirmez) daha çok onun yanında görülmüş olma düşüncesi bizi biraz sıkmıştı. Bu yüzden dışarıda ikinci kez onunla karşılaşmamak için, kaldığı pansiyonda kendisini gidip görmeyi kabul ettik. Orada, konuşma sırasında bir ara ağzımızdan Arapça sözcükler çıktı, ki bizce bunun olağanüstü bir yanı yoktu; fakat kesin olarak emin olduğumuz şey şu ki, (“kapalı” ya da değil, fakat hele hele kesinlikle “mistik”) “tarîkatlar” (*confréries*) hiçbir zaman söz konusu olmadı; çünkü çeşitli nedenlerden ötürü Bay Finbert’le o konuyu görüşmemize gerek yoktu. Sadece çok kapalı ifadelerle, bazı geleneksel bilgilere sahip kişilerden söz ettik; bunun üzerine, kesinlikle varlığından haberi bile olmadığı bilimleri kendisine duyurduğumuzu ifade etti bize. (Hatta Fransa’ya dönüşünden sonra bile bize gene mektup yazdı). Ayrıca bunları, kim olur-

sa olsun herhangi bir kimseye anlatmamızı istemedi, sadece “bunları tarikatlara (*confréries*) götürmemizi” istedi, öyle ki biz de onu reddetmedik. O ise, bize “uzun zamandır tasavvufa girdiğine (*aynen yazıyoruz*) ve bir Müslüman (!) olarak tanındığına dair fazla bir güven» veremedi. Bizim için çok iyi oldu, çünkü bütün bu yakınlıklara rağmen, gülmekten kendimizi alamıyorduk. Konuşmamızın daha sonraki bölümünde “halk mistiği”, “manevî konserler” (Bay Finbert özellikle bu ifadeleri çok seviyordu) ve daha başka karmakarışık, Batılı tarzda açıklanan şeyler söz konusu edildi. Onun daldığı konuları tartışarak kolaylıkla aydınlığa kavuşturduk: Bu o kadar ciddi ki.... oraya turistler bile götürülebilir! *Le Fou de Dieu* (*Allah’ın Delisi*) adlı son romanında, (görüşmemiz bu kitap bahanesiyle olmuştu) Bay Finbert, İslâm düşüncesi hakkında sahip olduğu bilginin ne derece olduğunu gösterdi: Ne kadar “meczub”, ne kadar cahil olduğu sanılırsa sanılsın, dünyada hiçbir Müslüman yoktur ki “Mehdî”yi bir Yahudi’nin şahsında kabul ettiğini düşünsün. (Mehdî’nin zaten “yeni bir peygamber” olması gerekmiyor.) Fakat halkın, Doğu’dan gelen ve Doğu’nun sadece dış “yüzünü” tanıyan bir adam tarafından doğrulandığı andan itibaren, ne olursa olsun her şeyi kabul edecek kadar *mugaffal* olduğu düşünülmektedir. (Ve tabii bu sebepsiz de değildir, heyhat!) Eğer Bay Finbert’e bir öğüt vermek gerekirse, deriz ki, sadece Yahudilerle ilgili romanlar yazsın; ne İslâm’la ne Doğu’yla, ne de bizimle uğraşsın! Böyle yaparsa, kuşkusuz çok daha iyi eder. *Şuf şuglek ya havâce!* (Üstadım, sen kendi işine bak!)

Aynı düşünceleri içeren bir başka öykü de şudur: “Müteveffâ Mariani”nin samimi dostu Bay Pierre Mariel *Le Temps* dergisinde geçenlerde bir tefrika roman yayımladı. Söz konusu konuyla ilgili olarak romanına çok güzel bir ad koymuş:

L'esprit souffle où il veut (Nereye İsterse Oraya Eser Akıl). Romanın temel amacının bazı Batılı kişilerin kinini uyandırmak olduğu gözüküyor. Böyle güzel bir işe giriştiği için onu kutlayacak değiliz... Eğer hakkımızda tamamen sebepsiz bir küstahlık yapmak için fırsattan yararlanmasaydı, bu iğrenç şeyden söz etmezdik. Ama bunlara cevap vermek zorundayız: 1. Neyi aşır neyi aşmadığımızı kendisine söylemek zorunda değiliz; çünkü kesinlikle onlardan bir şey anlamaz, fakat hiçbir yerde gözümüzün olmadığı konusunda onu temin edebiliriz; 2. Senûsîleri arkadan çekiştirmek gibi en ufak bir amacımız yok, ama “yüksek inisiyasyonları kabul etmek”, yani üst düzeyde tasavvufî bilgiler edinmek isteyenlerin onlara başvurmak zorunda olmadıklarını da söylemeliyiz; 3. Çok gülünç, lüzumsuz bir laf kalabalığıyla, “sûfî inisiyatik merdivenin son dereceleri” (*aynen*) dediği şey ve hatta son derece olmaktan da uzak olan dereceler, onun sandığı gibi, zâhirî veya “insanî” yöntemlerle asla elde edilmez; ancak tamamen bâtînî bir çalışmanın sonucu olarak elde edilir; insan o andan itibaren *silsile*ye bağlandığına göre, eğer gücü yeterse, tasavvufun bütün makamlarına ulaşmasını engellemek artık hiç kimsenin elinde değildir; 4. Son olarak, ırk ve köken sorunlarının hiçbir şekilde söz konusu olmadığı bir gelenek varsa, o da hiç kuşkusuz İslâm’dır. Gerçekten İslâm’a mensup insanlar arasında çok değişik ırklara mensup olanlar vardır. Öte yandan, bu romanda Avrupa toplumunda geçerli olan, az veya çok budalaca söylenen “Hilâl” ve “Peygamberin yeşil sancağı” gibi klişe sözleri görüyoruz. Fakat yeni kardinallerin atanması için bir “kardinaller meclisi”nden söz edecek kadar Katoliklik’i az tanıyan, oysa Katoliklik’e bağlı olduğunu açık açık iddia eden birinden İslâm’la ilgili konularda ne beklenebilir ki? İşte, hikâyesi şu “inci”yle son buluyor; sanki orada “şeytanın

işareti”ni görmek gerekiyormuş gibi! (Okuyucularına saygısızlık etmiş olmadan, şöyle denilmiş olsun: *Margaritas ante porcos....* (İncilerinizi domuzların önüne atmayın!))

Le Voile d'Isis, 1933, 434-436.

3. Mesures

Mesures dergisi Temmuz sayısında, Sayın Émile Dermenghem pek çok örnek vererek *Mistiklerde Ve Bazı Şairlerde “An”* konusunu inceliyor. Bu incelemesinde gerçekte çok farklı olan üç dereceyi açıkça fark etmemiş olması üzücü bir durumdur: Önce, özellikle tasavvufta ve ayrıca Japon *Zen*’inde (ki onun *satori*’si gerçekleşme teknik yöntemi olarak, görünüşte bazı Tao yöntemlerine benzemektedir) bulunan, temelde metafizik ve inisiyatif olan “an”; sonra, daha önceden daraltılmış veya sınırlandırılmış olarak, kelimenin mistikler nezdinde kazandığı anlam; üçüncü olarak da, bugün hâlâ bazı profan (lâdinî) şairlerde devam eden, kelimenin az veya çok dolaylı yansıması. Öte yandan, en azından ilk durumda “an”a derin anlamını veren temel noktanın, bölünmezlik özelliğinden çok daha az “anîlik” özelliğinde bulunduğunu düşünüyoruz (Bu anîlik özelliği daima önceden, bazen çok önceden yapılan, fakat o ana kadar etkisi gizli kalan bir işin sonucu olarak ortaya çıkar ve gerçek olmaktan çok görünüştedir). Bölünmezlik özelliği ise, an’ın “maddî olmayan”a ya da “zamana bağlı olmayan”a (*intemporel*) dönüşümünü ve ayrıca varlığın geçici olan fani durumunun kesin ve daimî olarak kazanılmış bir duruma dönüşümünü sağlar.

Études Traditionnelles, 1938, s. 423.

TAOİZM HAKKINDA BAZI KİTAPLAR VE DERGİLER

1. HENRI BOREL, *Wu Wei* (Éditions du Monde Nouveau) *Bayan Felicia Barbier tarafından Hollandacadan çevrilmiştir.*

Bu küçük kitabın Fransızca ilk çevirisi uzun zamandır tükenmişti. Yeni bir çevirinin çıktığını görmekten mutluyuz, çünkü bu eser, basit, uzmanca iddiaları olmayan görünümüyle, Batı'da Taoizm hakkında yazılan eserlerin en iyilerinden biridir hiç kuşkusuz. "Lao-tzu'nun felsefesinden esinlenen fantezi" alt başlığı kitaba belki bir kusur teşkil etmektedir. Yazar kendisine atfedilen birtakım gözlemlere dayanarak, çok haklı olarak onlara orta düzeyde bir değer verdiğine göre, –bizce onları hiç nazar-ı itibara almak zorunda değildi– az veya çok "resmî" Sinologların, Çinbilim uzmanlarının görüşlerini açıklıyor: "Ben sadece Lao-tzu bilgeliğinin saf özünü korumaya çalıştım. Lao-tzu'nun eseri felsefi bir eser değildir. Lao-tzu'nun bize sunduğu, ne şekillerdir ne de maddîleştirmelerdir, sadece onların özleridir. Benim incelemem bunları konu etmektedir, sadece bir çeviri değildir." diyor yazar. Eser üç bölüme ayrılmış. Bu bölümlerde yaşlı bir bilgeyle yapılan söyleşiler şeklinde, önce bizzat "Tao" fikri, sonra da "Sanat"a ve "Aşk"a ait uygulamalar anlatılıyor. Lao-tzu'nun bizzat kendisi sanattan ve aşktan söz etmemiştir. Ama yapılan uyarlama, belki biraz özel olsa bile, yine de uygundur. Çünkü her şey öz itibarıyla Evrensel İlke'den gelmektedir. Birinci bölümdeki bazı açıklamalar Chuang-tzu'dan esinlenmiş ve hatta kısmen ondan çevrilmiş; bunların yorumu Lao-tzu'nun çok veciz ve çok kapalı ifadelerini en iyi şekilde açıklamaktadır. Yazar, "Tao" sözcüğünü tam olarak çevirmenin mümkün olmadığını düşü-

nüyor haklı olarak. Tamamen simgesel bir ifade şekli olduğunu belirtmek koşuluyla belki onu “Yol/Tarîkat” (*Voie*) kelimesiyle karşılaşmış olsaydı, sanıldığı kadar uygunsuzluk olmazdı; sözlük anlamı budur, zaten başkası da olamazdı, nasıl olsa herhangi bir sözcükle karşılanacaktı. Çünkü gerçekte isimlendirilemeyen bir şey söz konusudur. Çinbilimcilerinin *Wu Wei* terimine verdikleri anlama karşı çıkarken Bay Borel’e tamamen katılıyoruz. Onlar bu terimi “hareketsizlik” sözcüğü’nün karşılığı olarak görüyorlar, oysa “tamamen bunun aksi-ni görmek gerekir”. Ayrıca, bu konuda başka bir yerde söylediklerimize başvurulabilir. Kitabın temel özelliğini belirten şu parçayı vereceğiz sadece: “Terimin basit ve insanî anlamıyla, kendinin Hareketsiz, *Wu Wei* olduğunu anladığın zaman, sen gerçekten *var olacaksın* ve ayaklarımızdaki hareketli dalga nasılsa, aynı hareketsizlikle hayatî dönemini tamamlayacaksın. Hiçbir şey senin huzurunu bozamayacak. Uykun rüyasız olacak, bilinç alanına giren herhangi bir şey kesinlikle kaygılanmana neden olmayacak. Her şeyi Tao’da göreceksin. Var olan her şeyle birlikte *bir* olacaksın ve bütün tabiat bir dost gibi, bizzat kendi benin gibi sana yakın olacak. Geceden gündüze, hayattan ölüme geçişleri hiç heyecanlanmadan kabul ederek, ezeli bir ahenkle, Tao’ya rücu edeceksin. O’nda hiçbir şey asla değişmez. O’ndan nasıl temiz çıktıysan, yine öyle tertemiz olarak O’na döneceksin.” Burada kitabın tamamını veremeyiz. Zaten kitap, düşünsel değerinden hiçbir şey kaybetmek-sizin büyük bir zevkle okunabilir.

Le Voile d’Isis, 1932, s. 604-605.

2. BHIKSHU WAI-TAO ve DWIGHT GODDARD. *Laotzu’s Tao and Wu-Wei, a new translation*. (Dwight

Goddard, Santa Barbara, California, Luzac and Co, London.)

Bu kitap *Tao-te-King*'in bir çevirisini içeriyor. Bizce en önemli yanı, Taoizm düşüncesine çok uzak olan, sık sık duygusal bir havaya bürünmüş olmasıdır. Belki de kitabın yazarlarının “Budist” eğilimlerinin bir payı vardır bunda; en azından yazdıkları giriş yazısından böyle bir yargıya varıyoruz. Daha sonra, Henry Borel'in *Wu-Wei* kitabının M. E. Reynolds tarafından yapılan çevirisi yer almaktadır aynı kitapta. Yukarıda bundan söz etmiştik. Kitap Taoizm'in Dr. Kiang Kang-Hu tarafından yapılan tarihsel bir özetiyle son buluyor. Fakat bu özet maalesef çok yüzeysel yapılmış. “Felsefe”den ve “din”den söz etmek, Taoizm'in ezoterik özünü kesinlikle bilmemek demektir; ister tamamen metafiziksel öğreti olarak olsun ister geleneksel bilimler çerçevesinde O'ndan çıkarılan uygulamaları olsun.

Le Voile d'Isis. 1936, s. 156.

3. *Le Lotus bleu* (Ağustos - Eylül sayısı)

Bu dergi, bu sayısında *Révélation sur le Bouddhisme japonais (Japon Budizmi hakkında önemli açıklamalar)* başlığıyla, Sayın Steinilber-Oberlin'in *Zen* mezhebinde kullanılan manevî yükselmenin yöntemleri hakkında verdiği bir konferansı yayımladı. (*Zen* kelimesi Sanskrit dilinde *dhyâna* (müshâhede) kelimesinden türemiştir, *dzienna* kelimesinden değil. Bunun basit bir basım hatası olduğunu sanmak istiyoruz.) Bu yöntemler, Taoizm'in yöntemlerini bilen birisine hiç de “olağanüstü” görünmez. Bu yöntemler Taoizm'in yöntemlerinden büyük ölçüde açıkça etkilenmişlerdir. Ne olursa olsun, gerçekten bu çok ilginçtir. Peki ama, önemli bir sırrın ifşa edildiği-

ni zannettirecek şu *révélations* (keşifler, vahiyler) kelimesi niçin kullanılıyor acaba?

Le Voile d'Isis, 1932.

4. Le *Larousse mensuel* (Mart sayısı)

Bu derginin Mart sayısında, *La religion et la Pensée chinoise* (*Din ve Çin düşüncesi*) hakkında bir makale var. Bu başlık bile Batı'daki basit zihinsel karışıklıkların tipik bir örneğidir. Bu makale büyük ölçüde M. Granet'in çalışmalarından esinlenmiş gibi gözüktüyor, ama onun çalışmalarının en iyilerinden değil; çünkü benzeri bir kısa "özetleme"de belgeler zorunlu olarak asgariye indirilir. Geriye özellikle tartışılabilir yorumlar kalır. Bilimsel ölçülerle geleneksel bilgilerin "inanç" olarak nitelendirilmesini veya "Çin bilgeliğinin metafizik uğraşılara yabancı" kaldığının doğrulanmasını görmek gerçekten eğlendirici; çünkü Çin bilgeliği madde ve ruhun Kartezyen ikilemini göz önünde bulundurmaz ve insanın tabiata karşı bir durumda olduğunu ileri sürmez! Taoizm'in özellikle yanlış anlaşıldığını vurgulamak gereksinimini duyuyoruz: Onda, salt metafizik öğreti dışında her şeyin bulunabileceği düşünülmekte; oysa özü itibariyle o, salt metafiziktir.

Études traditionnelles, 1936, s. 199.

İNDEKS

A

- Âdem (a.s.) 79, 80
âlemü'l-misâl 127
Ali (r.a) 43
Aperçus sur l'initiation 8, 31
Apuleius 129
Arap medeniyeti 84
Aristo 26, 58, 88, 109
arketipler âlemi (bkz. âlemü'l-mi-
sâl) 127
Arş 68, 69, 70, 71
Arş-ı a'lâ 69, 70
asli/ilkel esîr 62
astroloji 25, 43, 77, 79
astronomi 104
Aşk Siddıkları (Fidèles d'Amour)
89
Avrupa edebiyatı 87
Avrupalılar 84, 89

B

- bâlya 59
bâtın (ésotérisme) 7, 9, 46, 49
Batlamyus 86
bedevîler 122
bekâ', el- 36, 124
belirgin ben 60
benlik/şahsiyet (individualité)
(ene'den türemiş olan
el-inniyye) 36
bereket 15, 41
berzâh 67, 68
Bhagavad Gîtâ 58
biçimlerin akımı (courant des for-
mes) 46, 58, 116
birlik (unité) 61, 65, 66, 108,
109, 128, 130
Brahmanizm 115
Budizm 105

burçlar (el-burûc) 81
 büyük ana yol 46
 büyük cifr 71
 büyük huzur (es-Sekîne) 59
 Büyük Üçlü 10, 32, 33, 103

C

Cahiers du Sud 8, 35, 38
 cebir ilmi 86
 Cebrâîl 67
 cheun-jen (bkz. ilâhî insan) 63
 Chuang-tzu 60, 107, 141
 cifr ilmi 43, 71
 Corbin 131
 Croix, Saint Jean de la 8, 15, 29,
 134, 135

Ç

çember 36, 49, 68
 çevrimsel yasalar 43
 Çin 10, 101, 102, 104, 105,
 107, 108, 114, 115, 118,
 119, 144
 Çin bilgeliği 144
 Çin geleneği 101, 104
 Çinliler 101
 Çin medeniyeti 114, 118
 çocukluk 59, 63
 çoğulculuk 52

D

Dante 24, 25, 34, 80, 89
 Dâvûd (a.s.) 79, 80
 Değişimler Kitabı (bkz. Yi-king)
 103
 değişmez birlik 61

Démiurge 95, 96, 98
 dhyâna 143
 doğa bilimleri 85, 86
 Doğu öğretileri 23, 91, 92, 93,
 94, 135
 dosdoğru yol 62
 Dürziler 122

E

ed-dâiretü'l-evveliyye (bkz. ilk
 daire) 66
 Eflatun 86, 88, 130
 encâb 74
 Eski Mısır 85
 eşyanın çarkı 46
 Études carmélitaines 134, 135
 Études sur la franc-maçonnerie
 et le compagnonnage 10
 Études sur l'hindouisme 10
 evliyâü's-şeytân (bkz. Şeytan'ın
 dostları) 9, 123
 Evrensel İlke 141
 Evrensel İnsan (bkz. insan-ı kâ-
 mil) 70
 evrensel Rûh 67
 Evrensel Varoluş 47, 57, 66
 evtâd 74
 evvelu halkıllah 69
 Existence universelle (bkz. Ev-
 rensel Varoluş) 57, 66
 Eyyûb 79
 ezoterizm 7, 25, 35, 88, 124

F

fakr 8, 17, 57, 58, 59, 60
 fenâ', el- 36, 60, 124
 Finbert, Elian J. 136, 137, 138

fizyognomoni 78
 Fo-hi 102, 103, 104, 105, 115
 Formes traditionnelles et cycles
 cosmiques 10
 Fransa 11, 15, 17, 18, 22, 25,
 26, 29, 84, 137

G

Gazûr-i İlâhî, Şeyh İbrâhim 123
 gelenek 7, 105, 139
 geleneksel ilimler 42, 44, 77, 78,
 81, 106
 gerçek insan 63, 103
 Greko-Romen medeniyeti 102
 Gül-Haç Kardeşleri 89, 90

H

hakikat 8, 35, 36, 38, 39, 45, 46,
 49, 53, 98, 109
 Hakk, el- 50, 67, 69, 123
 Halk, el- 67, 69, 128
 Hallâc 124, 131
 Hallâc, Hüseyin ibn Mansûr el-
 9
 hareket etmeme 109, 110, 111
 hareketsiz eylem 116
 hareketsiz hareket ettirici 109,
 116
 hareketsizlik 109, 142
 harfler ilmi 42, 43
 harfler ve sayılar ilmi 77
 Hârûn (a.s.) 80
 Hârûn Reşid 86
 Hayat Ağacı 61, 62
 Hermetizm 42
 Hıristiyanlık 23, 25, 40, 99
 hikmetü'l-ilâhiyye, el- 38

Himalaya 114
 Hindistan 21, 29, 86, 105, 115,
 123
 Hindu öğretisi 49, 59
 Hint bilimleri 86
 Hint medeniyeti 113, 114
 Hulvânî, Ebû İshâk İbrâhim el- 9

I

İsâ (a.s.) 79, 80

İ

İbâde, el- 99
 İbn Abbâd 134, 135
 ibn Arabî, Muhyiddîn 45, 57,
 77, 89, 126
 ibn Meymûn, Mûsâ 88
 İbn Rüşd 88
 İbn Sînâ 88
 İbrâhim (a.s.) 79, 80
 İbrânî çağı 102
 iç dirilik 58
 İdris (a.s.) 79, 80
 ikilik (dualité) 65, 66
 İlâhî Huzur 68
 ilâhî insan 63
 ilâhî isimler 78
 ilâhî isimler ilmi 78
 ilâhî makam 60
 ilk çember 68
 ilk daire 66
 İlke 36, 48, 49, 51, 52, 53, 54,
 55, 57, 58, 61, 63, 69,
 94, 95, 96, 97, 98, 99,
 108, 109, 110, 114, 116,
 141
 ilk kadîm durum 59

illiyî 80
 illumination 126
 illuminisme 126
 ilmü'l-firâse 78
 ilmü'l-hurûf (bkz. harfler ilmi) 8,
 65, 131
 ilmü'r-reml (bkz. reml ilmi) 81
 İmkân 96, 97
 insan-ı kâmil 63, 70
 İrşâdâtü'l-Ârifîn 123
 İslâm düşüncesi 88, 138
 İslâm ezoterizmi (bkz. Tasavvuf)
 8

İslâm inisiyasyonu (sülûk) 8
 İslâm medeniyeti 85, 86
 İslâm mistisizmi 125
 İspanya 84, 85, 88
 istekli eylem 58
 isteksiz eylem 58
 işrâkiyye 131
 iyi ve kötüyü Bilme Ağacı 62

K

Kabbala 42, 67, 68
 Kabuk 35, 45
 Kadmos 117
 kâhinlik sanatları 78
 karşı inisiyasyon 8
 Katoliklik 139
 kef ilmi 78, 79
 kelime-i tevhîd 53
 kenzü'l-esrâr er-Rabbaniyye 127
 Kiang Kang-Hu 143
 kibrîtü'l-ahmer, el- 43
 kimya 42, 43, 85
 Konfüçyanizm 9, 47, 104, 105,
 107, 108, 109, 114, 115,
 119

Konfüçyüs 47, 105
 Kong-tzu 105, 106, 107, 111
 Kozmik çark 58
 kua 102, 103
 kutb 27, 66, 79
 Kutbu'l-a'lâ 123
 Kutbü'l-gavs, el- 74
 küçük cifr 71
 Küllî İmkân 97
 Küllî Rûh 66

L

La Grande Triade 10, 32
 Lao-tzu 47, 62, 105, 106, 107,
 108, 109, 114, 115, 141
 Lao-Tzu 58
 Le Règne de la quantité et les sig-
 nes des temps 8, 30
 Les Secrets de la jungle 121
 Le Symbolisme de la Croix 8,
 15, 29
 L'Ile magique 121
 Lieh-tzu 107
 Lie-tzu 58, 59, 61

M

makro kozmos 43
 manevî etki 41, 44
 ma'rifetü bi'llah 9
 Massignon, L. 131
 matematik bilimleri 85
 Mazdeizm 122, 131
 Melek Tâvûs 123
 merkez 36, 58, 60, 116, 129
 Mesures 140
 metafizik 7, 25, 26, 30, 33, 34,
 94, 95, 97, 98, 100, 103,

104, 106, 108, 109, 140,
144
Metatron 67, 68, 69
mikro kozmos 43
mistik yol 31, 41
mistisizm 40, 41, 135
Mitatron 68
Muhîr, el- 68, 71
Murâbıtlar 134
Mûsâ (a.s.) 79, 80
mutasavvıf 37, 39, 44
Mutlak Hakikat 58
Mutlak İlke 48
Mutlak Varlık 66
mükâşefe 127
mülâtefe 127
Müslümanlar 84

N

Nicholson 28, 125
nihâî Hakikat 7
nişkâma Karma (bkz. isteksiz ey-
lem) 58
Nûr, en- 66

O

Orta Asya 102
Orta Doğu 87

Ö

Öz 35, 45

P

Palacios, Don Miguel Asin 89,
134, 135

Palacios, Miguel Asin 89, 134,
135
panteizm 93
Pisagor Öğretisi 66
pozitivizm 108
putperestlik 52, 122

R

Rahmân, er- 69
Râmânûja 95
reml ilmi 81
roue des choses (bkz. eşyanın çar-
kı) 46
Rûh, er- 66, 67, 68, 69, 71
Rûhu'l-Muhammediyye, er- 69
Rundî, İbn Abbâd er- 134

S

saflık 59, 61, 63
sahte sûfîler 9
sakâma Karma (bkz. istekli ey-
lem) 58
satori 140
sayılar ilmi 66, 86
Sekîne 59, 68
semâvî âlem 72
sembolik geometri 77
sembolizm 8, 24, 29, 34, 38, 42,
59, 62, 63, 122, 135
Senûsîler 139
Seyyidinâ 55, 67, 68
sırât-ı müstakîm (bkz. dosdoğru
yol) 62
sırların sırrı 66
sırru'l-esrâr (bkz. sırların sırrı)
66
Sicilya 84

silsile 41
 simya 42, 43
 sözde inisiyasyon 8
 Spinoza felsefesi 88
 Sse-ma-Tsien 106, 114
 Steinilber-Oberlin 143
 sudûr 94
 sûfî 37, 38, 39, 42, 99, 139
 Sühreverdi, Ebu'l-Fütûh es-, 126, 131
 Sühreverdi, Halepli 126, 131
 Süleyman Tapınağı 87
 Symboles fondamentaux de la science sacrée 8

Ş

Şankarâçârya 95
 Şarlman 86
 Şâzelî tarikatı 17, 125, 126
 Şekina (bkz. Sekîne) 68
 şeriat 8, 9, 35, 46
 şeyh 41, 122
 Şeytan'ın dostları 123
 şeytanın dostları (evliyâü's-şeytân) 8
 Şeytan'ın yedi kulesi 123
 Şiva 54

T

Tao 58, 62, 63, 105, 108, 109, 114, 140, 141, 142, 143
 Taoizm 9, 10, 13, 47, 53, 63, 104, 105, 107, 108, 109, 110, 111, 113, 114, 115, 116, 118, 119, 141, 143, 144
 Tao öğretisi 58

Tao-te-king 108
 tarikat 8, 36, 41, 47, 125, 126
 Tasavvuf 8, 38, 39, 41
 tasavvufî yol 41
 tchenn-jen (bkz. gerçek insan) 63
 tek tanrıcılık 54
 Tetraktis 72
 tevhîd 8, 49, 51, 53, 54, 126
 Tevhîd ilmi 126
 Théosophisme 10, 21
 Tibet 114

U

Ubûdiyye, el- 99
 Uzak Doğu geleneği 102, 106

V

vâcibu'l-vucûd (bkz. Zorunlu Varlık) 54
 Valli, Luigi 89
 Varlık 24, 30-32, 34, 36, 49, 51, 52, 54, 55, 59, 60, 61, 62, 66, 70, 87, 94, 96, 99, 108, 109, 110, 112, 115, 117, 129, 137, 140
 varoluş 36, 51, 53, 54, 57, 59, 94, 98, 116
 varoluş eylemi 116
 Vêdânta 24, 30, 34, 53, 95

W

Wu Wei 141, 142

Y

Yahudi felsefesi 88

yang 102
 yaratılış 52, 91, 92, 93, 94, 95,
 97, 98, 99
 Yezîdîler 122, 123
 Yi-king 103, 104
 yin 102
 yokluk 58, 60, 63, 94
 yokluktaki huzur 58
 Yunan bilimleri 86
 Yunan bilim ve felsefesi 84
 Yunan felsefesi 88
 Yunan medeniyeti 84
 Yûsuf (a.s.) 79, 80

Yüce İlke 108, 109
 Yüce Metafiziksel Birlik 102
 Yüce Özdeşlik 44, 99, 124

Z

Zâhirî ilimler 126
 Zen 140, 143
 Zorunlu Varlık 54
 zuhûr 48, 52, 58, 60, 63, 65,
 69, 70, 92, 94, 97, 98,
 99, 135

İSLÂM MANEVİYATI ve TAOCULUĞA TOPLU BAKIŞ

RENÉ GUÉNON

René Guénon, eserlerinde sahih geleneğin aynasında çağın durumunu belirlemeye çalışan, geleneğin temel ilkeleri ışığında insanlığın çeşitli manevî formlarını araştıran, bunun yanı sıra sahte birtakım maneviyat biçimlerini gerçek olanlardan ayırt edici ölçüler getiren eserleriyle özellikle Batı'da iyi tanınan Müslüman bir ariftir.

İslâm Manevîyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış adlı bu kitabında Guénon'un, tasavvufa yani İslâm ezoterizmiyle ilgili bazı makaleleri bölümler hâlinde bir araya getirilmiştir. Bu makalelerde İslâm inisiyasyonunun (sülûk) özelliklerini en iyi şekilde anlatan şerîat, tarîkat ve hakikat gibi temel kavramları en iyi şekilde tanımlayan Guénon, sonraki bölümlerde de İslâm ezoterizmine ait bazı ilimlere değinmektedir.

Son bölüm Taoizm ve Konfüçyanizm'e ayrılmıştır. Guénon'un daha hayattayken yayımladığı ve içinde daha ziyade Çin medeniyetinden söz ettiği son kitabı *La Grande Triade* [Büyük Üçlü]'den çok daha önce kaleme almış olduğu bu makale çok yararlı düşünceleri içermektedir. Burada Guénon, Çin geleneğinin az ya da çok, dış şeklinin ortadan yok oluşunu hazırlayan çevrimsel koşullar ne olursa olsun, onun ezoterik yanı olan Taoizm'in asla ölmeyeceğini belirtiyor.



insan

İSLÂM MANEVİYATI VE TAOCULUĞA TOPLU BAKIŞ

RENÉ GUÉNON

ÇEV: MAHMUT KANIK

KİTAP NO

4 4

DİZİ ADI

GUÉNON KİTAPLIĞI

DİZİ NO

1

BASKI

3

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

₺ 14

ISBN 978 - 975 - 574 - 783 - 5

