

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>

Varlığın Mertebeleleri

RENÉ GUÉNON

**varlığın
mertebeleri** RENÉ GUËNON

varlığın mertebeleri

RENÉ GUÉNON

Yayın Yönetmeni: Ali Erdoğan
Yayın Danışmanı: Metin Karabaşoğlu
Editör: A. Cüneyd Köksal
Çeviren: Vildan Yalsızuçanlar
İç Tasarım: Ahmet Ay
Kapak Tasarımı: Yasin Özcan
ISBN: 978-975-269-443-9
Yayıncı Sertifika No: 12403
Matbaa Sertifika No: 16106
Baskı Tarihi: Haziran 2013
Baskı Cilt: Nesil Matbaacılık Yayıncılık San. ve Tic. A.Ş.
Beymer San. Sit. 2. Cd. No: 23
Yakuplu-Beylikdüzü / İstanbul
Tel: (0212) 876 38 68 pbx



Sanayi Cad., Bilge Sk. No: 2 Yenibosna
34196 Bahçelievler / İstanbul

Tel: (0212) 551 32 25 www.etkilesimyayinlari.com
Faks: (0212) 551 26 59 bilgi@etkilesimyayinlari.com



Nesil olmasaydı birşeyler hep eksik kalırdı...

© Bu kitabın Türkiye'de yayın hakları **Nesil Basım Yayın Gıda Tic. ve San. A.Ş.** adına **Etkileşim Yayınları** na aittir.
İzinsiz, kısmen ya da tamamen çoğaltılıp yayınlanamaz.

varlığın mertebeleri

RENÊ GUÊNON



RENÉ GUËNON

15 Kasım 1886'da Fransa'nın Blois kentinde geleneksel Katolik bir ailede mimar bir babanın oğlu olarak dünyaya gelen Guenon, formel eğitimini matematik ve felsefe alanında gördü. 1906'da yirmi yaşındayken daha sonra Papus (Dr. Gerard Encausse) tarafından yönetilen okült hareketin öncüsü olan Ecole Hermetique'in kurslarına katıldı. Papus tarafından kontrol edilen tüm organizasyonlara kabul edildi. Daha sonra Papus'un bazı inançlarını (ruhçuluk, reenkarnasyon) reddetti. 1910 yılında, İslamiyet'i benimseyip Abdülhadi adını alan ünlü Fransız ressam Gustav Ageli ile tanıştı ve onun vasıtasıyla 1912 yılında Müslüman olup Mısır'da Şazeliye şeyhlerinden Abdurrahman Eliş el-Kebir'e intisap ederek Abdülvahid Yahya adını aldı.

Üniversite eğitimini 1916 yılında Leibniz ve Sonsuz Küçüklerin Hesaplanması adlı teziyle tamamladı. 1921 yılında Jacques Maritain'in danışmanlığı altında Hindu Öğretilerinin Tetkikine Genel Giriş adlı doktora tezini tamamladı. Doktora jürisinin tezini reddetmesi üzerine akademik hayatı bırakan Guenon, Doğu ve Batı ile Modern Dünyanın Krizi adlı eserlerini yayınladı. Modern Dünyanın Krizi adlı eserinin yayınlandığı yıl eşi vefat eden Guenon, bir yaymeviyle bazı tasavvuf metinlerinin tetkiki ve yayınlanması ile ilgili yaptığı anlaşma gereği 1930'da Mısır'a gitti ve orada bir tasavvuf önderi olan Şeyh Muhammed İbrahim'in kızı Fatma ile evlendi ve 7 Ocak 1951'de vefat edene kadar da Kahire'de mütevazı yaşamını terketmedi.

VİLDAN YALSIZUÇANLAR

1974 yılında Rendsburg'da doğdu. İlk ve ortaöğrenimini burada tamamladı. Bochum Üniversitesi'nde oryantalizm okudu.

Almanca'dan Türkçeye, Türkçeden Almancaya çeşitli çeviriler yaptı. Evli ve üç çocuk annesidir.

İçindekiler

SUNUŞ.....	7
ÖNSÖZ	11
EBEDİYET VE İMKAN	15
YANYANA VAROLABİLEN İMKANLAR VE BİRBİRİNİ NEHYEDEN İMKANLAR.....	19
VARLIK VE YOKLUK.....	23
ALEMLERİN ÇOKLUĞUNDAKİ ÖĞRETİNİN TEMELİ	27
BİRLİK VE ÇOKLUK.....	31
RÜYA DURUMU	35
FERDİ ŞUURUN İMKANI	39
İNSANIN TÜR BELİRTİSİ/VASFI OLARAK AKIL.....	43
ŞAHSİ YETENEKLERİN MERTEBELENİŞİ	47
SONSUZLUĞUN SINIRLARI	51
VARLIĞIN MERTEBELERİNİN AYRIMLARI	55

İKİ KAOS	59
RUHANİ MEVKİLER	63
NEDEN BÜTÜN İMKANLARI GERÇEKLEŞTİRMİŞ BİR ÖZÜN YANINDA BAŞKA ÖZLER OLABİLİR?	69
İDRAK EDEREK GERÇEKLEŞTİRME	71
İDRAK VE ŞUUR	75
ZORUNLULUK VE TESADÜF	79
METAFİZİKSEL BAKIŞLA ÖZGÜRLÜK	83

Sunuş

Gelenekselci ekolün büyük bilgelerinden Rene Guenon'un küçük fakat son derece önemli eseri *Varlığın Mertebeleri*, esas itibariyle, İbn Arabi'nin 'meratib-i vücud' hikmetlerinden beslenmiştir.

Guenon, diğer eserlerinde olduğu gibi, bu telifinde de oldukça sistematik bir yaklaşım ortaya koymaktadır.

Varlığın ontolojik düzeylerinin 'daire' olgusuyla açıklandığı, 'zuhur' ve 'tecelli' kavramlarının derinliklerine sızıldığı bu eser, hacim olarak küçük olmakla birlikte, mana bakımından çok zengin ve kapsamlıdır.

İlk bakışta kapalı görünen bu 'dil'in kapılarının ancak ön okumalarla zorlanabileceği ve açılması için bir hazırlık gerektirdiği şüphe götürmez. Cüneyd-i Bağdadi, Sühreverdi, İbn Arabi, Gazzali, Molla Sadra ve bilhassa Bediüzzaman okumalarıyla birlikte, bu eserin gizlerinin daha da açılacağı açıktır.

Bu bakımdan okura, ilk anda yabancılik hissi veren

‘dil’in, aslında, gelenekle arasındaki bağların kopmuş olmasından ötürü bu duyguya sürüklediği söylenmelidir.

İslam irfanının bir süreklilik içinde kavranması, öncelikle bu irfanı taşıyan kavramların (ıstılah) öğrenilmesine ihtiyaç duyar. Modern zamanların insanları açısından ilk yapılması gereken çalışma bu olmalıdır.

Bu bakımdan Guenon, eserinde kavramları bilenler açısından manevi bir ahenk oluşturmakla kalmaz, aşına olmayanlar bakımından da zaman zaman bir ıstılah dö-kümü ortaya koyar.

Ülkemizde pek çok eseri okura sunulmuş olan Rene Guenon, İslam irfan geleneği ile modern zamanları birbirine bağlayan en önemli köprüdür. Değeri ehline bilinen ama yaygın okur açısından kavranması güç olan bu eserleri dilimize kazandıranlara şükran borçluyuz.

Kaynaklar bize, Guenon’un, 1886’da Fransa’nın Blois kentinde doğduğunu söyler.

Formel eğitim aşamalarında felsefe, edebiyat ve matematik okudu. Kolay tatmin olmayan ve araştırmacı kişiliği onu Avrupa’daki spiritüalist, okültist ve gnostik çevrelerle ilişki kurmaya şevketti. Bu arada batınî doktrinler üzerinde derinlemesine ve karşılaştırmalı olarak çalışma imkânı buldu.

1912’de Müslüman olarak Abdülvâhid Yahya adını aldı. 1930’da Mısır’a yerleşti ve orada 1951’de vefat edinceye kadar İslamî geleneğe ve entellektüel kişiliğine uygun bir hayat sürdü.

Arapça olarak yazdığı makaleleri hariç, eserlerinde Rene Guenon imzasını kullanan 20. yüzyılın bu büyük müte-

fekkiri onyedi kitap ve üçyüz elli kadar makaleşiyle Çin, Hind ve İslam tasavvufunun başlıca meselelerini aydınlatmış, öbür yandan insanlığın normal seyrinden bir sapma olarak gördüğü modern Batı'yı kökten bir eleştiriye tâbi tutmuştur.

Onun gözünde Doğu doktrinlerinin özdeki aşkın birliği, modern dünyanın neyi kaybetme uğruna bu duruma geldiğine ve derin bunalımını nasıl aşabileceğine işaret eden batınî bir geleneği temsil eder.

Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri, Ruhçu Yanılgı, Maddi İktidar ve Manevi Otorite, Doğu Düşüncesi, Savaş Metafiziği ve Silahların Sembolizmi, Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi (özgün adı: *Haç'ın Simgeselliği*), *Alemin Hükümdarı Dinlerde Merkez Sembolizmi, Büyük Üçlü, Dante ve Ortaçağda Dini Sembolizm, Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar, Geleneksel Formlar ve Kozmik Devirler, Manevi İlimlere Giriş* gibi birbirinden değerli telifleriyle Guenon, Türk okurunun çorak manevi ilimler iklimine bir yağmur gibi inmiş, bizi, bugün düşar olduğumuz ufuksuzluk ve derinliksizlikten önemli oranda kurtarmıştır.

Guenon'un, daha çok 'Batılı okur'a seslenen bir dil kullandığı yolundaki eleştirileri de dikkate alırsak, onun, dil ve anlam dünyasına girmemiz biraz daha kolaylaşacaktır.

Varlığın Mertebeleri, Heidegger'in varlık meselesine ilişkin risaleleriyle de birlikte okunmalıdır.

Varlık ve Zaman'ın ulaşamadığı ufka bizi Guenon taşıyabilmektedir. Tabii bu kapalı dilin şifrelerini çözmek şartıyla...

Eserin önemli oranda kavramlara dayanması, bu kavramların bugün sözlüğümüzden çekilmiş olması, çevirisinin önündeki en büyük engellerdendir.

Böyle olmasına rağmen Vildan Yalsızuçanlar, bu çetin işin üstesinden gelmiş gibi görünüyor. Bu yüzden çabasını takdirle anmak isterim.

Kuşkusuz güzellikler O'ndan, kusurlar bizdendir.

Sadık Yalsızuçanlar

Önsöz

Bir başka kitabımızda Haç'ın değişik öğretilerden nakledilen anlamını açıklamış ve alemlerin çokluğu öğretisini ana çizgileriyle anlatmıştık. Bu öğretiyi derin anlam taşıdığı için burada daha kapsamlı bir yer vermek istiyoruz. Böylece bu kitap *Haç'ın Sembolizmi*'nin devamı sayılır ve onu önceden okumuş olmayı varsayar.

Hatırlatmak isteriz ki, insanın alemi sonsuz alemler içinde sadece biridir. Bu alem diğer alemlerden ne üstün ne de aşağıdır. Bizim onunla bu denli ilgilenmemiz, insan olarak onun içinde bulunmamızdan ileri gelmektedir. Yukarı ve aşağı alemlerden söz edince, yaşadığımız dünya bir kıyas ölçüsü olur. Diğer özünü ne kişisel bakış açımızdan kavrayabiliriz ne de dilimizle tarif edebiliriz. Simgeler dilden daha kapsamlıdır; bütün nakledilen öğretiler onlardan yararlanır. Simge de biçimsel kalır ve hiçbir forma boyun eğmeyen dolaysız ifade edemez. O, metafiziksel bakışla her türlü formun üstünde olan özdür.

Sonsuzluğa tekabül eden bütün alemler eşdeğerli olduğu için, gerçekleşme her birinden ileri gelebilir, yani cismani olandan da. Bunun, bedeni ölümden sonra başlamasına inanmak bir yanılgıdır. Cismani bir hal içinde bulunduğumuz için buradan yola çıkmalıyız. Böylece gerçekleşmeye giden yolda yürüyebiliriz.

Nicelik bizim dünyamızın tabii olduğu bir şarttır. Bu daha çok sayılar için geçerlidir. Sayı, sürekliliği olmayan niceliğin bir alttürüdür. Bu anlamda, ancak mecazi anlamda alemlerin çokluğundan söz edebiliriz. Çünkü birçok alem ne herhangi bir niceliğe ne de sayıya tabidir. Buna göre “varlık” kelimesini varlığın ötesinde duran haller için ancak mecazi anlamda kullanabiliriz.

Bu vesileyle hatırlatmak isteriz ki ilk ve ortaçağ Batılı tasavvurlar varlıkta durakaldılar ve bunun dışında yüksek olan bilinmezdi. Böylece gerçekleşme de yarım kaldı. Bu Batı medeniyetinde başka bir şeyin olmadığı anlamına gelmez.

Batı medeniyeti varlıkta duraklayan bir esoterizm ile bunun ötesine çıkan ve en üstün gerçeklikte kökleşmiş olan bir esoterisme ayrılmıştır. Bu yanlış takdir edilirse, medeniyet manevi kökleriyle olan bağını yitirir, boş bir şekilciliğin içinde donakalır ve böylece ruhu terk etmiş bir bedene benzer. Modern Batının başına gelen de budur.

Bu önsözler yeterli olmalıdır. Tekrarları önlemek için, başka yerlerde ayrıntılı bağlantılara ve açıklamalara dikkatinizi çekeriz. Ne de olsa tekrarlar olacaktır hatta kaçınılmazdır ki, bütün işlenen sorular birbiriyle ilişkilidir. Bu ilişkileri öne çıkarıp aydınlatmaktır amacımız.

Bu ilişkilerin “sistemleştirilmesi” kasıtlı değildir, ayrıca bu yerinde de olmaz. Çünkü her sistem bir sınırlama demektir ve metafiziğin sınırsızlığına aykırıdır. Bu sınırsız metafiziği anlayan ve sezebilen kişiye, kelimenin tam anlamıyla sonsuz imkanlar sunacaktır.

Ebediyet ve İmkan

Alemlerin çokluğu öğretisini doğru kavrayabilmek için en temel kavrama dönmeliyiz: sonsuzluk. “Sonsuzluk” ifadesini asla sınırı olmayan için kullanmaktayız. Bu terimi kimi sınırlara mağlup olmayan ama kimi sınırlara bağlı olan her şey için kullanamayız. Böylece mekan sınırsız dahi olsa her zaman mekan olarak kalacaktır yani onu tanımlayan ilkelere tabidir. Diğer bütün imkanlar onu sınırlar yani tümimkan anlamında sonsuz değildir. Salt tümimkan hiçbir imkan tarafından sınırlanmış değildir ve gerçek sonsuzdur. Bitimli bir imkan sınırsızsa eğer, sonsuzluktan söz etmekteyiz.

Örneğin sonsuz bir sayı sıralaması veya uçsuz bucaksız bir imkan gibi. Ebediyet gerçek sonsuzluğun bir görünümüdür ve sonsuz zaman olarak anlaşılmamalıdır. Matematiksel ebediyetten de söz etmemeli. Bilakis matematiksel sonsuzluktan söz edilebilir çünkü nicelik alanında sınırlıdır. Sonsuz olan sonu olanın bir uzatması ya da ge-

nişlemesidir. Sonsuz olan sonludan ileri geldiğini ve aslında onun içinde bulunduğunu özellikle sayıların sırasından görebilir: sınırı onu gözden kaybedecekmiş kadar ertelenmiş olsa da, sınır daima mevcuttur. Sayı hiçbir zaman nicelik dışına çıkamaz ve gerçek sonsuz olamaz. Çok olan az olandan çıkamaz tıpkı sonsuz olanın sonu olandan çıkamadığı gibi.

Mekan, zaman, sayı gibi şartlar sonsuz bir açılıma uğrasalar zamanın yanında ne mekan ne de sayı olurdu. Eğer bir şart mutlak anlamda sonsuz olsaydı yanında diğer şartların bulunmasını varsaymak saçma olurdu.¹ Sonsuzluk herhangi bir sınırlamayı kabul etmeksizin mutlak ve belirsizdir, çünkü diğer tüm belirlemeleri imkansız kılar. Her belirleme bir sınırlamadır. Her sınırlama bir olumsuzlamadır; sınır koymak sınırın dışta bıraktığı her şeyi inkar etmek demektir.

Bunun tersi bir sınırın yadsıması, (bir yadsımanın yadsıması olarak) mantıki ve matematiksel bir olumluluktur. Her türlü sınırı yadsıyan bir sonsuzluk böylece tam bir olumluluktur. Sınırsız ve belirlemesiz olduğu için dile ait olumsuzluk belirlenebilir çünkü her türlü pozitif ifade bir belirleme, bir sınırlama sayılır.

Sonsuzluk düşüncesi kesindir; saf olumluluk olduğu ve hiçbir olumsuzluk içermediği için kendi içinde çelişmez. Mantıklı ifade etmek gerekiyorsa en sorunlu olan fikirdir,

1. Mantıksal ve matematiksel anlamda saçma (absürd) olan kendi içinde bir aykırılık barındırır. Bu kavram imkansız olanla örtüşüyor, çünkü batını aykırılık sınırlarını çekmeyen her şey mümkündür.

onu inkar etmek itiraz sayılır.²

Ancak bütünün dışında duran bir şey bunu sınırlayabilir; ama bütün bütün olmazdı eğer onun dışında bir şey bulunsaydı. Kozmik anlamda bütün olanı, parçalardan oluşan herhangi belirli bir bütün ile karıştırmamalıyız: Onun parçaları yoktur. Parçalar izafi ve bitimli olmak zorundadır, fakat bu durumda ‘kozmetik bütünle ilgili olamazlar ve onunla eşitlenemezler.’³ Sonsuzluk hakkında belirli bir tasavvurda bulunmanın ne denli anlamsız olduğu bu düşüncelerle anlaşılıyor.

Tümimkan, sonsuzluğun bir diğer görünümüdür. Bu sonsuzluğun içinde birbirinden ayrı bakışların olduğu anlamına gelmez. Biz insanlarız bu ayrımı yapan. Ferdi ve forma tabi olmuş bir dünyada bulunuyoruz; şahsi algılarımız ve ifade imkanlarımız sınırlıdır. Şu gerçeğin bilincinde olmalıyız ki, bizim bu kusurluluğumuz sonsuzluğa hiç dokunmaz.

Burada sonsuzluk ile tümimkanı ayırıyoruz; sonsuzluğa etkin yönüyle baktığımız zaman, tümimkan onun edilgin yönü oluyor, varlığın mertebesinde bu öz ve cevher ayırımına tekabül ediyor.⁴ Hatırlatmak isteriz ki, varlık en yüksek ve mutlak tümimkan değildir.³

2. Mantıki ve hakiki gerekliliği birbirinden ayırmalıyız. Bir şey her türlü özel şartlardan bağımsız olduğundan başka olamıyor ya da varolamıyorsa mantıki gereklilikten söz ediyoruz. Hakiki gereklilik ise sadece şeylerin ya da özlerin bağlı oldukları alemin şartlarına tabi olmamanın imkansızlığıdır; sadece bu alem içinde bir gerekliliktir.

3. Evrensel bütünün bir tür parçalarını toplayınca çıkan aritmetik toplam olarak görmekten kaçınmalı.

4. Etkin ve edilgin görünüm Hindistan’ın Brahma ve Shakti’sine tekabül eder, Çin’de ise “aktif tekamül”e (Ch’ien) ve “pasif tekamül”e (K’un) tekabül eder.

Varlığı sonsuzluk ile özdeşleştirmemek gerektiğini ileride açıklayacağız.

Yanyana Varolabilen İmkanlar ve Birbirini Nehyeden İmkanlar

Birinci bölümde gösterdiğimiz gibi tümimkan her bakımdan sınırsızdır. Batılı felsefi gelenekler her fırsatta bu sınırsızlığı kısıtlamaya çalışır. Belirli bir takım imkanları diğer bütün imkanları dışta bırakarak incelemek pekala mümkündür.

Aslında bunu her bilim yapmaktadır. Bu imkanlar arasında örneğin cismani dünyayı varolan tek imkan olarak gösterip diğer imkanları inkar etmek olmaz. Genelde basiretli olan Leibniz bile tümimkanı sınırlama eğilimine yenik düştü. Bu amaçla mümkünat/imkanat ayırımını kurdu.

Fakat bununla tümimkan sınırlanamaz. İmkanat gerçekte birbirleriyle birleştirilebilen imkanlar dışında bir şey değiller; bir bütün içinde bir arada bulunmaları bir çelişki içermez.

Bu bütün bir öz, bir alem ya da herhangi izafi bir bütün olabilir. Oysa mümkünat ve imkanat'ın ayırımı sadece be-

lirli ve böylece izafi bütüne dayanarak bir anlam kazanıyor. Bu ayırım tümimkana dokunmuyor.

Basit bir örnek vermek istiyorum: Yuvarlak dörtgen bir imkansızlıktır, çünkü bir cisimde yuvarlak ve dörtgenin birleşimi kendi içinde çelişir. Bu, aynı mekanda yuvarlak bir cismin yanında köşeli bir cismin bulunmasını engellemez. Değişik Öklidik olan ve olmayan geometriler aynı mekanda uygulanamaz; geometrilerin tekabül ettiği değişik mekan türlerinin yanyana durabilmesi için bir engel sayılmaz.

“Tek bir alem vardır” diyen Leibniz’in itirazı takılıp kalmıyor. “Alem” denince bir tümel bildiri anlaşılırsa, o zaman tabii ki tek bir alem vardır.

Alem denince, belli bir düzeyde belirli bir bildiri mertebesini belirleyen imkanat anlaşılırsa örneğin insanın alemi gibi başka sonsuz sayıda alemlerin olmasını—yuvarlak bir cismin yanında köşeli bir cismin bulunmasını dışlamadığı gibi—anlamak mümkün değildir. Birçok filozof gerçek olanı mümkün olandan ayırmaya büyük ağırlık verir. Bu ayırım metafiziksel açıdan değersizdir: Her imkan kendi suretinde gerçektir ve tabiatına uyar.

Metafiziksel bakışla gerçek ve mümkün olan birbirinden ayrı iki kategori olarak görülmemelidir. Örneğin her beyan edilebilen imkan gerçekte kendini göstermelidir. Bu imkan diğer imkanlardan üstün değildir, sadece farklı bir tabiattadır.

Salt imkansızlık bir hiçtir, her imkan kendi suretinde gerçektir. Bir alemin yerine o alemin tek bir şartına da bakılabilir. Örneğin insani dünyamızdaki mekana.

Mekanda sadece mekansal imkanlar açılabilir; bu, bu dünyada mekansal olmayan imkanların bulunmasına engel değildir. Hiç kimse düşüncelerin mekansal olduğunu iddia etmez ama dünyamızda vardılar.

Bu, mekanın mutlak sonsuz olmadığını gösterir bize çünkü onun dışında imkanlar bulunmaktadır. Bu kavramları ayırt edebilmek için sonsuzluk ve bitimsizlik arasında bir ayırım yapıyoruz.⁵

5. Bu yüzden boş bir mekan yoktur. Bu tespit Hindistan ve Yunanistan'daki bazı okullarda olduğu gibi dört element yerine beş elementi varsaymanın gerekliliğini gösteriyor. Boş mekan dediklerini dolduran şey eteridir (akasha).

Varlık ve Yokluk

Varlığı tüm imkanın bir imkanı olarak anlıyoruz, yani tezahüratın imkanı. Böylece varlık ebedi değildir çünkü diğer imkanları kuşatmaz, tezahür etmedikçe tezahüratın imkanlarını dahi kuşatmaz. Varlığın kendisi tezahür etmemiştir; tezahürün ilkesi olduğu için kendisi tezahür etmiş olamaz. Tezahür etmemiş olana yokluk diyoruz.

Birinci bölümde en yüksek gerçekliğin kendi sınırsızlığı içinde sadece menfi olarak belirlenebileceğini ve bunun bir inkar değil tamamen bir olumluluk içerdiğini belirlemiştik; sınır inkar demektir, inkarın inkarı ise olumluluktur.

“Yokluk” ifadesini Uzak Doğu öğretisine borçluyuz. Aslında yokluk, varlığı içerdiği için ondan üstündür. Varlık ile yokluğu karşılaştırdığımız zaman, her ikisi de sınırlı görünüyor ve sadece birlikte tümimkanı oluşturabiliyorlar. Varlık ve yokluk bu durumda tümimkanın iki görünüşü oluyor: Varlık—tümimkan, imkanları tezahür ettiği-

ne göre—yokluk da—onları göstermediğine göre. Varlık bütün tezahürleri içerir, yokluk ise varlık dahil tezahür etmeyeni içerir. Tümimkan yokluğu da varlığı da kuşatır. Yani yokluk diye anlaşılan, tezahür etmeyen imkanların tümüdür ama aynı zamanda tezahür edebilen fakat kendilerini göstermeyen imkanlardır. Tezahür etmeyen imkanlar örneğin boşluk ve sessizliktir, buna sonradan değineceğiz.

Israrla, varlık ve yokluk arasındaki ilişkilerde esaslı olanı vurgulamak gerekir, yani dünya (tezahürat) fani ve izafidir, yokluk ise, yani tezahür etmeyen ebedi ve mutlak olandır. Bu tezahüratın imkanları için bile geçerlidir; çünkü onların ebedi kökü yokluğun içinden gelir. Tezahüratın imkanını, kendini göstermedikçe, yokluğun içerdiğini gördük.

İşte bu tezahür etmeyen durumun içinde onun mutlak ve ebedi gerçeği yatar. Tezahür etmeyen hiç bir şey kendini ancak tezahür edilmeyene geçerek “kaybedebilir.” Bu geçiş sadece dünya bakımından bir kayıp olarak görünür. Oysa gerçekten yokluk içinde her şey bu dünyanın sınırlamalarından bağımsız ve özgürdür.

Varlık ve yokluğun ayırımını dünyevi açıdan yapıyoruz; sonsuzluğun kendisine bu dokunmuyor. İnsan olarak bu dünyada yaşadığımıza göre bu insani açıdan bakmamız dışında bir çaremiz yoktur. Bu bakış açısını ancak bu dünyanın sınırlamalarından soyunarak aşabiliriz ve böylece en yüksek hakikatin yattığı yokluğa geçebiliriz. Bu yola gerçekleşme diyoruz.

Şimdi kısaca bu dünyada tezahür etmeyen imkanlara

değirmek istiyoruz. Onlar tezahür edebilen imkanlardan ne çok ne de az değerlidir; sadece türleri farklıdır. Boşluk sadece bedeni olanı değil, şekli olan her şeyi de dışta bırakır, dünyada tezahür eden her şeyi imkansız kılar. Gaybi bir imkan olduğu için, dünyada herhangi bir boşluğun olmasından söz etmek saçma olurdu. Boşluk tabii ki yokluğun tümü değildir, bilakis onun salt bir görünümüdür. Fakat bu dolaylama da ancak mecazi anlamda anlaşılmalıdır ki, sadece dünya içinde ayırım ve nicelik vardır.

Tezahür etmeyen her bir imkan için benzeri akıl yürütmeler yapabiliriz.

Mesela sessizlik. Yokluk, tezahüratı olan varlığı kuşattığı gibi sessizlik de kendi içinde kelimenin ilkesini bulunduruyor. Birlik, yani varlık, metafiziksel sıfırın—yokluğun—tezahüratı olduğu kadar kelime de ifade edilmiş sessizliktir. Ama bunun tersine metafiziksel sıfır sadece tezahür etmemiş birlik değildir, bilakis bundan daha fazlasıdır. Keza sessizlik sadece ifade edilmiş söz değildir, o ifade edilemeyişi, tezahür olamayanı da kuşatır.⁶

Tezahür eden kelimenin ve tezahür etmeyen sessizliğin ilişkisi bize belirmeyen imkanları—şayet bazı benzer tezahüratın imkanlarına tekabül ediyorsa—nasıl kavramamız gerektiğini gösteriyor. Son örnek olarak karanlığı düşünelim. Bu dünyada karanlık, ışığın yokluğu anlamına gelir yani mutlak olumsuzluk olan bir şey. Gaybi anlamda ka-

6. “Mysterium” (sır, ç.n.) kelimesi çoğu zaman varsayıldığı gibi anlaşılmasın olanı niteleniyor, bilakis ifade edilemeyişi niteliyor; Yunanca’nın Mysterion kelimesi meyein “sükut etmek, susmak”tan ileri geliyor. “Mythos” sözcüğü de aynı köke dayanıyor.

ranlık, ışılan tezahüratın üstünde duran bir şeydir. Sembolizmde siyah, bu çift anlamı taşır.

Alemlerin Çokluğundaki Öğretinin Temeli

Buraya kadar, alemlerin çokluğundaki öğretinin temelinden ve tek özün bu alemlere tekabül eden hallerinden söz ettik. Öz, ancak tezahür eden ve etmeyen halleri kavırıyorsa tümel bir öz olarak belirlenebilir. Bu kavrama baştan beri fiili olmak zorunda değildir fakat ilk aşamada mevcut olmalıdır. Böyle olmasa tümel bir özden söz etmek imkansız olur. Söylediğimiz gibi salt tezahür etmeyen ebedidir ve fani olan tecelliler ondan hakikatini alır. Böylece yokluk hiçlik değildir, bilakis tam aksidir. Hiçliğin zıddı yoktur, çünkü hiçlik mutlak olumsuzluktur, saf imkansızlıktır ve herhangi bir şeyin zıddı olamaz.

Bu düşünceler gösteriyor ki salt tezahür etmeyen haller öz için ebediyet ve hüviyeti sağlayabilir. Öze sadece tezahürler içinden bakar, sadece dünya içinde onun gaybi kaynağına dayanmadan gözetirsek, ebediyeti ve kimliği anlamsızdır; çünkü dünya faniliğin, çokluğun ve sonsuz

değişimlerin alemidir. Metafiziksel bakışla ferdi ben sadece görünürde birliktir. Bu birlik bir yandan sadece belirli bir şahsi hale bağlıdır—yani beşeri aleme, diğer yandan sonsuz sayıda değiştirmelere bağlıdır. Ruh dediğimiz gaybi kaynak öze birlik ve kimlik verebilir; ‘ben’in birliği ile kimliği nefisten uzaklaştıkça anlamsızlaşır. Bundan dolayı modern psikolojinin anladığı türden ben’in birliği bir tür yanılsamadır.

Tezahür etmeyen haller yokluk alemine, tezahür edenler ise varlık alemine aittir. Alemin mertebeleri ile tek bir özün halleri birbirine tekabül eder. Varlık belirmelerin ilkesidir; bunu dünya, var olmak ya da varlık olarak niteleyebiliriz. Varlık kendi içinde barındırdığı her türlü imkanları geliştirir. O tezahürlerin ilkesi olduğu için onlardan da ötedir; en üst düzeyde sınırsızdır.

Varlık birdir; varlığın birliği dünyanın biricikliğinde yansır. Bu ifadeyi, dünyanın izafi birliğini, varlığın birliğinden ayırt edebilmek için kullanıyoruz. Bu biricikliğe rağmen dünya tezahürlerin bütün imkanlarını kuşatır; bütün imkanlar kendilerine tekabül eden şartlar altında gerçekleşmek zorundadırlar.⁷ Dünya o biricikliği içinde sonsuz sayıda mertebeleri içerir. Bu mertebeler ilahi öz için sonsuz sayıda hallere tekabül eder. Tek bir özün hali böylece dünyanın bir mertebesi içinde özel bir imkandır; özün bu hali de bu yüzden dünyanın mertebesine tekabül eden aynı şartlara tabidir.

7. Haçın Sembolizmi kitabımızın ilk bölümünde dünyanın bu biricikliğinden söz etmiştik (vahdetü'l-vücud).

Böylelikle özün her bir hali dünyanın bir mertebesine tekabül eder. Bu hal çeşitli tarzlara, her bir tarz ise ilkesel usullere bağlıdır. Bize en yakın olan örneğe bakalım. Beden sadece insani varoluşun bir formudur. Bu form, cismani dünyanın bağlı olduğu şartlara göre belirlenmiştir. Bu şartların her biri bu formun dışına uzanıp yeni biçimler kurabilir—tek başına ya da başka şartlarla birlikte bizzatihi insan tekinin biçimlerini kurabilir. Varlığın bütün anları ve hareketleri ben'in cismani formları sayılır.

Ben'e sadece cismani görünümü içinde değil de bütün boyutlarıyla bakılırsa onun diğer sonsuz haller içinde sadece bir hali temsil ettiği görünür. İnsani hallerin yanında tezahürlerin içinde sonsuz ferdi ya da ferdi olmayan haller vardır. Cisme tabi olan halleri ferdi, cismani olmayan halleri ise ferdi olmayan haller olarak niteliyoruz. Tezahür etmeyen imkanlar, her hangi bir şarta tabi değildir ve böylece bireysel sayılmazlar. Onlar özün içinde ebedi olandır. Onun gaybi kaynağıdır; bu kaynak olmasaydı özün varlığı fani ve esas itibariyle anlamsız olurdu.⁸

8. Haçın Sembolizmi, I, XI, XII ve XXVII bölümü ile karşılaştırınız.

Birlik ve Çokluk

Yokluk içinde hallerin çokluğundan söz edilemez. Mutlak olan, birlik ve çokluk gibi belirlemelere tabi olamaz. Bununla dünyanın tezahür eden halleriyle bir simetri kurmak istememiştik; böyle bir deneme haklı olmaz, suni olur. Tezahür etmeyenin hallerinden söz ettik, çünkü herhangi ayrıma girişmeden ondan söz etmemiz mümkün değildir. Ama şunun bilincinde olmalıyız:

Sonsuz olanda bu hallerin ayırımı yoktur, lâkin biz bu ayırımları geçici olarak yapıyoruz. Bizim dar bakış açımızda var olup da ebediyette mevcut olmayan sonsuzluğun görünümlerinden söz ettiğimiz gibi. Yokluk içinde sadece çokluktan söz edemeyiz, gerçekte birlikten de söz edemeyiz. Yokluk metafiziksel sıfırdır. Bu yüzden Hint öğretisi yokluğu “dual yokluk” (adwaita) olarak belirlemiştir. Bu menfi belirleme gerçekte bir olumlamadır. Varlık birdir. Metafiziksel sıfır, birliğin ilkesini içerir.

Birlik, sıfırın olumlaması olarak belirir.

Şimdi şöyle bir soru beliriyor: Varlığın birliğinden alemlerin çokluğu nasıl oluşmuştur? Bununla yaradılış sorununa varmış bulunuyoruz. Yokluktan var olmak nedir?

Gerçekte soru yanlış sorulmuştur. Çokluk birlikten çıkmaz, birliğin metafiziksel sıfırın içinden çıkmadığı gibi herhangi bir şey ebediyetin içinden gelmeye muktedir değildir. Hiçbir imkan ebediyetin dışında olamaz, yoksa sonsuz olmazdı. Çokluk birliğin içinde mevcuttur. Dünyada tezahür etmesine rağmen, durmaksızın ilahi birliğin içinde mevcuttur. Tezahürat özü itibariyle kesretlidir, varlığın imkanları çokluğun dışında tezahür edemez. Böylece birlik ilke olarak çokluğu bütün sonsuz gelişmeleriyle birlikte içerir.

Çokluk birlik ile var olur ama kendi faniliği içinde birliğe dokunamaz. Belirttiğimiz üzere, çokluk birliğe dayanmadıkça sadece esassız bir varlığa sahip olur. Birliktir çokluğa muktedir olduğu gerçekliği veren. Birliğin kendisi ise gerçekliğini metafiziksel sıfırdan çıkarır.⁹

Varlık en yüksek gerçeklik değildir (Eckharts'ın Uhulyeti), bilakis ilk hükümdür, tezahüratın ilkesidir (Allah, Ishwara). Metafiziği varlığın öğretisi ile sınırlamak (ontoloji), metafiziksel açıdan en mühim olanı dışlamak demektir.

Özetleyelim: Varlık esas itibariyle birdir ve bundan do-

9. "Metafiziksel sıfır" ya da "Varlığın Birliği" gibi kavramlar tabii ki matematiksel anlaşılmamalı, çünkü ne yokluk ne de varlık niceliğin maiyetinde bulunuyorlar. Aynısı "çokluk" kavramı için de geçerlidir. Mecazi anlamda benzer semboller olarak anlaşılmalıdır. Varlığın içindeki ilk ikililik, varlık öz ile cevhere bölündüğü zaman oluşuyor; bu ikililik bütün çokluğun mebedidir.

layı bütün dünya batini özü itibariyle biriciktir. Çünkü dünyada varlığın imkanları tezahür eder. Ne varlığın birliği ne de dünyanın biricikliği bu tezahürün çokluğunu dışarıda bırakır; bu yüzdendir sonsuz sayıdaki dünyanın mertebeleri ve özlerin halleri.

Alemlerin çokluğu böylece varlığın birliği ya da var olmanın biricikliğiyle çelişmez. Alemlerin çokluğu bir yandan bu birliğe dokunamaz, diğer yandan bu birliğin içinde mantıklı ve metafiziksel açıdan mümkün olan tek sebebi bulur.

Rüya Durumu

Bu bölümde saf metafiziksel bakış açımızı terk ediyoruz, çünkü rüya durumuna değinerek, birliğin, çokluğu—ondan etkilenmeksizin—nasıl içerebildiğini göstermek istiyoruz. Rüya durumu insanın bedensel olmayan bir usulüdür. İnsan rüyada tümüyle kendisinden doğan ve akli tasavvurlara dayanan bir dünya kuruyor, uyanık halinin duysal algıların aksine. Her bir rüyanın nedeni farklı olabilir ama gelişen olaylar her zaman uyuyan bireyin içinde olan unsurlardan oluşuyor. Bu unsurlar bireysel doğanın işlevleridir. Böylece türevleri sonsuz sayıda mümkündür.

Rüya bireyin herhangi bir nedenden dolayı cismani dünyanın içinde tahakkuk edemeyen imkanlarının gerçekleşmesidir. Örneğin dünyamızda yaşayan beşeri olmayan canlıları bir düşünelim. İnsan dünyamızda merkezi bir yer aldığı için potansiyel olarak bütün bu formları içinde birleştiriyor. Fakat bu imkanları cismani dünyada

gerçekleştiremiyor. İnsanın diğer özlerle özdeşleşmesinin olağan ve normal yolu rüyadır. Chuang-tzu anlatıyor:

“Bir gece kaderi ile huzur içinde uçuşan bir kelebektim: uyandım ve Chuang-tzu idim. Gerçekte kimim ben şimdi? Chuang-tzu olduğunu düşleyen bir kelebek mi yoksa kelebek olduğunu zanneden Chuag-tzu mu? Bu hadisede iki gerçek birey mi var? Bir birey bir diğerine mi dönüştü? Ne biri ne de öteki: Tek bir özün gerçek olmayan iki usulü idi: bütün özlerin her halleriyle bir olduğu uhrevi norm idi.”

(Chuang-tzu, II)

Uyuyan kişinin gördüğü rüyada belirli bir rolü olsa da, diğer bütün roller de o kişi tarafından oynanır, merkezi rolden daha az bilinçli olsa da. Bütün bu rolleri kendi edimleri olarak gerçekleştiriyor; kendi ferdiliğinin özüne dokunmayan fiiller. Uyuyan kişi rüya gördüğünü biliyorsa eğer gördüklerini umursamaz. O aynı anda oyuncu ve seyircidir. Rüya gördüğünü unuttuğu zaman rüyaya bağımsız bir gerçeklik atfeder. Rüya hadiselerini asli kaynağından—yani kendi bireysel birliğinden ayırdığı zaman—bu hayale yenik düşer.¹⁰ Böylece rüya birlik içinde varolan çokluğun iyi bir örneğidir.

Gerçi burada söz konusu birlik şartlı ve izafidir, yani ferdin birliği. Fakat bu birlik rüya hadiselerinin karşısında gerçekliği denetleyici bir rol oynar, tıpkı ilahi birliğin dünyaya karşı durumu gibi. Bir başka örnek vererek uya-

10. Benzeri halüsinasyon için de geçerlidir. Buradaki yanılgı algılanan nesneyi gerçek sanmaktan gelmiyor, bilakis ona bir tür yanlış gerçeklik yüklemekten geliyor. Herhangi bir şekilde gerçek olmayan bir şeyi algılamak mümkün değildir. Manevi gerçekliği cismani gerçeklikle karıştırmaktır bu.

nıklık durumunun algısına bu şekilde yaklaşabilirdik.¹¹ Ama rüya alemi daha sarihtir, çünkü uyuyan kişi zahiri ya da görünürde dışsal olan her şeye karşı kapalıdır.¹² Rüyanın gerçekliği ferdi şuura dayanır. Bu şuur rüyanın yanında ferdin en geniş açılımıyla diğer bütün imkanlarını içerir.

Bu durumda, çokluk içinde dünya, gerçekliğini ilahi birlikten alır. Bütün ayrımlar dünyadan bakılınca tezahürlerden ileri gelir. Bu ilk ayrım dünyanın iki kutbu anlamı için de geçerlidir: Öz ve cevher. Bu izafiyet çok daha kısıtlanmış ayrımlar için daha çok geçerlidir.¹³ Fert için şahsi bakış açısından ne kadar önemli addedilseler de, kainat içinde sadece basit “tesadüfler” sayılırlar.

11. Leibniz algıyı “çokluğun birlik içindeki ifadesi” (multorum in uno expressio) olarak tanımladı. Bu doğrudur, yalnız bireysel birliğin izafi olduğu bilincinde olmak gerek. (Haçın Sembolizmi, III b. ile karşılaştırınız.)

12. Bu tahdit ile duyuşal şeylerin dışta olduğuna itiraz etmek istemiyoruz; bu dışarıda olmak, mekansallığın neticesidir. Gerçekliğin hangi derecesinin dışarıda olmaya ait bulunduğunu açık bırakmak istiyoruz.

13. Burada özellikle ruh ile maddenin ayrımını düşünüyoruz, Descartes’tan beri bütün batılı felsefenin yaptığı gibi. Batılı felsefe bütün gerçekliği, onlar hakkında bir şey bilmemesine rağmen bu iki kavramın içinde ya da birinde açmak istiyor. Bireysel birliği en üstün birlik ile karıştırmanın hatası, kişiyi antropomorfizme götürür.

Ferdi Şuurun İmkani

Rüya alemine ilişkin görüşümüz genel anlamda, birey olarak insanın imkanları üzerinde konuşmamızı sağlıyor. Şuur insanın ana vasfıdır. Bu yüzden bu bölümde ferdi şuurun imkanlarını tartışacağız.

Tabii ki psikolojik bakış açısı üzerinde durmayacağız. Psikoloji, şuurun derin tabiatını araştırmamak, tıpkı bir arazi mühendisinin mekanın tabiatını araştırmaması gerektiği gibi; arazi mühendisi mekanı varsaydığı gibi psikolog da şuurı varsayıyor, ikisi de sadece muhtevasıyla ilgilidirler. Psikoloji, şuurı sadece fenomenlerle olan ilişkisine dayanarak değerlendiriyor; şuurun metafiziksel içyüzüne ilişkin soru sormak psikolojinin çerçevesi dışındadır.¹⁴

14. Başka iddialar hilafına psikoloji herhangi bir özelbilim kadar izafidir ve metafiziğe yakın değildir. Psikolojinin modern bir bilim olduğunu unutmayalım.

Bizim için şuur, ruhbilimcilerinkinden çok daha farklı bir şeydir. Şuur, insani halin biricik karakteristik vasfı değildir. Cismani olmayan dünyamızdaki her şey şuura isnad edilemez. Şuur daha çok belli hallerin varolma şartıdır ama cismani dünyanın şartları hakkında söz ettiğimiz anlamda bir şey değildir. Bu ifade biçimi başta ne kadar garip geliyorsa da, şuur bu hallerin varoluş temelini oluşturur.

Aşık olan şudur ki; şuurdan dolayı ferdi öz, kozmik ruh'a (Hint öğretisindeki Buddhi) iştirak eder. Burada şuur akla (manas) 'ben-şuur' (ahankara) olarak bağlıdır.¹⁵ Diğer haller değişik yollarla ruha iştirak eder. Şuur—imtiyazlı bir pozisyon almaksızın—insani hallere mahsusdur.¹⁶

Bu kısıtlamaya rağmen şuur insanın ferdiliği içinde sonsuzca açılabilir. Beden dışı kabiliyetlerini fazla geliştirmemiş olağan bir insanda bile, şuur tahmin edildiğinden çok daha geniştir. Şimdiki saydam ve kesin şuurun tümel şuur sayılmadığı genel olarak itiraf edilmektedir. Psikologlar bilinçaltını tasvip ediyorlar ve düzenleyemediklerini/tanımlayamadıklarını çoğu zaman oraya yerleştiriyorlar. Peki öyleyse neden şuur aynı surette hem yukarıya ve aşağıya uzanamaz? Gerçekte sadece bir bilinçaltı yoktur aynı zamanda bir bilinçüstü de vardır. İkisi de şuurun uzantısıdır. İkisini de bilinmeyenden ayırmak gerekir. Bilinmeyen, her türlü şuurun dışındadır.

15. Vedanta'ya Göre İnsan ve Halleri VII, VIII b. karşılaştırınız.

16. Varlığın açısından bütün hallerin eşdeğerliliği hakkında Haçın Sembolizmi XXVII bölümüne bakınız.

Şuur, değiştirmelere de dal budak salar. Bu değiştirmelerin kimisi çok uzak ve karanlıktır, tıpkı “organik” şuur ya da rüya tecellileri gibi. Bu yüzden şuurların çokluğu ya da ruhların çokluğu gibi tuhaf teorilere sığınmamalı. Ben’in birliği gördüğümüz gibi hayalidir, fakat bu; çokluk ve bütünlüğün, şuurun kendi içinde oluşundan ileri gelir. Böylece şuur, akılda olup biten her şey hakkında hesap vermeye yeterlidir. Şuurun sonsuzca genişletilmesi bazı modern teorileri gereksiz kılar, örneğin reenkarnasyon teorisini. Bu teoriyi *Ruhçu Yanılgı* adlı kitabımızda cerh etmiştik.¹⁷

Her şeyden önce evrim teorisini düşünmeli. Bu teori bir türün başka bir türe dönüşebilmesini varsayar. Şimdiye kadar hiç kimse böyle bir geçişe tanık olmamıştır.¹⁸ Türün birliği özel anlamda bireyin birliğinin cevheridir. Solucanlara ve poliplere bakıldığında bir ya da birçok bireyle karşı karşıya olunup olunmadığı zor anlaşılır. Türü belirlemek ise kesindir. Hiçbir ciddi biyolog evrim teorisine inanmaz, buna rağmen okul kitaplarında ve medyada ısrarla yerini koruyor. Bunun nedeni bilimsel değildir. Bilakis bu teoriyle dine hücum edilmek isteniyor ve böylece Yaraticının ve yaradılış öğretisinin yok edilebileceğine inanılıyor. İnsanın rüyada hayvan biçimlerini gerçekleştirebildiğini gördük. Ayrıca ana rahimde organik formların gelişimi de yaşanır.

17. *Ruhçu Yanılgı*’nın 2. kısmının 6. ve Haçın Sembolizmi’nin 27. bölümüne bakınız.

18. Böyle bir geçişin imkansızlığı sadece gerçek türlere dayanıyor. Zoolog ve botanikçiler aynı cinsin farklı ırklarının bulunduğu yerde farklı cinslerden söz ederler.

Bütün bu formların gelişmesinin tarih boyunca gerçekleşmiş olma varsayımı gereksizdir. İnsanın şuurundaki sonsuz genişleme bunun için farklı imkanlar sunar. Hallerin çokluğu hakkında söylediklerimiz onlara eşzamanlı bakmamıza izin verir, dolayısıyla insan onları zamanın akışı içinde gerçekleştirmeye tabi değildir. Bu bölümün sonunda bu eşzamanlılığa dikkat çekmek isteriz. Dünyevi bakış açısından ardışık gibi görünen, ebediyet açısından her zaman mevcuttur/halihazırdadır. Gösterdiğimiz gibi dünyanın çokluğu gerçekliğini varlığın birliğinden ve yokluğun ikiliksizliğinden alır. Ebedi olanın “her yerdeliği” olmasaydı “formların deryası” her türlü gerçeklikten mahrum olurdu.

İnsanın Tür Belirtisi/Vasfı Olarak Akıl

Bir önceki bölümde şuurun sadece insana ait olmadığını gördük. Böylece şuur insanı diğer cinslerden ayırt eden nokta değildir. Cismani dünyada bile şuurunu inkar edemediğimiz özler bulunuyor. Örneğin hayvanlar. Hayvanlara sadece bir tür makine gibi bakmak için, sözgelimi Descartes'in teorik körlüğüne sahip olmak gerek. Belki bitkilere, hatta cismani dünyanın bütün özlerine bir tür şuurun varlığını hak saymalıyız ki bu soru şimdiki konumuz için gereksizdir.

Fakat sadece insana ait bir şuur formu vardır. Önceki bölümde açıkladığımız gibi bu form, ben şuurudur (ahan-kara); “mental” diye belirlediğimiz ve “akıl” diye tercüme ettiğimiz kabiliyete mahsus bir form.¹⁹ “Mental” ifadesi bize uygun geliyor, Hintçenin “mana”sına, Latincenin

19. Vedarita'ya Göre İnsan ve Halleri'nin 3. bölümü ile karşılaştırmız.

“mens”ine, İngilizcenin “mind” ile “man”ine, Almancanın “mann”, “man” ve “mensch”ine tekabül ediyor. Bu birbiriyle akraba ifadeler bize insan türünün özel belirtisi olduğunu gösteriyor.

Akıl-Makuliyet (ratio, raison), hayalgücünü ve hafızayı içerir. Saf tür belirtisi ya da skolastiklerin dediği gibi “spesifik ayırım” olarak insanın diğer özlere karşı üstünlüğü anlamına gelmiyor. Hiyerarşi sadece diğer özlerle olan ortak sıfatlarla kurulabilir. Burada öyle ortak bir payda yoktur. İnsanların fert olarak akıllarıyla, benbilinciyle (ahan-kara) diğer özlerin ise kendi halleriyle kozmik ruha iştirak ettiklerini gördük.

Melekler üstün düzeyde ferdidirler. Onlar hiçbir forma bireysel akılla bile tabi değildirler. Hiç kimse insanın onlardan üstün olduğunu iddia edemez.²⁰ Tür, insana bireysel formu içinde dokunur, üstün-bireysel halleriyle dokunmaz. Aklın, mantığın ya da aynı yere çıkan zihni düşüncenin ferdi yetenekler olduğunu belirttiğimiz zaman, tek bir bireye diğer tüm bireyleri dışta bırakarak mahsus olmadıklarını ya da her bir bireyde tümüyle farklı olduklarını kastetmiyoruz tabii ki. Şunu demek istiyoruz ki; bu yetenekler, fert oldukları için onlara mahsustur ve belirli bireysel hal dışında varolamazlar. Bütün insanlar akla sahiptir, insandan insana olan tarzı farklı dahi olsa.

Akıl sadece insana mahsustur. Modern akılcılığın karşısında akıl kavramını sadece üstün ferdi dünyaya kıyasla

20. Meleklerin, tezahürün üst bireysel halleri oldukları sonra göreceğiz, yani her formun üstündeki haller.

geçirebilmenin mümkün olduğunun altını çizmek isteriz. Her türlü yanlış anlaşılmaları önlemek için bu tür benzeri geçişmeleri yapmamak lazımdır.²¹

Şunun bilincinde olmak gerekir ki, üst bireysel dünyada akıldan söz edince bu sadece bir analogi olabilir. Akıl, ruhun (Buddhi) insani düşünce dünyasıyla kesiştiği yerdir.²² Elbette Platonik anlamda ve Aleksandrinik Logos anlamındaki bir tür kozmik akı kabullenip idrakin temel ilkelerini onlara irca edebiliriz. Ama bu ilkeler ferdi ve sırf ayırt edici akla göre kıyas edilemez bir şekilde ileridedir.²³ Akıl için bu temel ilkeler insanüstü gerçekliktir ve her türlü düşüncenin önşartıdır. Her türlü mantığa hükmeder, hatta onu aşar. Böyle anlaşıldığında mantık, ferdi kavrayışa açık alanda evrensel ilkelerin uygulanmasıdır.²⁴

Son olarak tekrar ruh ile akıl arasındaki ayırımın altını çizmek isteriz. Ruh, birey üstü ve sezgiseldir (hadsî), akıl ise şekli ve istidlalidir. Biçimsel düşünce akıl ile bağlıdır;

21. Skolastiklere göre böyle bir nakil ancak mahlukatın sıfatlarından Yaratıcı'nın sıfatlarına geçildiği zaman yapılmalıdır. Bütün özlerin sıfatlarının kökeninin Allah olduğunu öne çıkarmak için burada aynı ifadeler kullanılabilir. Bu sadece olumlu ifadeler için geçerlidir; noksanlıklar ve sınırlamalar sadece menfi bir varlığa sahiptir, görünürde farklı olsa da üstün bir menşeden yoksundurlar.

22. Kainatta bu kesişme noktasını Manu oluşturur. Introduction generale a l'etude des doctrines hindoues 3. bölümün 5. babı ve Vedanta'ya Göre insan ve Halleri'nin 4. bölümü ile karşılaştırınız.

23. İstidlali idrak sezgisel idrakin karşıtı olarak düşünülmektedir. İstidlali idrak dolaylı, vasıtalı ve izafidir. Özne ile nesne arasındaki ikiliği sürdürüyor ve bundan dolayı yanlışlığı dışlamıyor. Emniyeti ancak ruhani idrak sağlar; o sezgiseldir ve özne ile nesnenin özdeşleşmesine sebep oluyor.

24. Hindistan ve Çin'de, mantık bütün öğretinin bir görünümüdür (darshana) ve gerçek anlamda bir inisiyatif ilimdir. Introduction generale a l'etude des doctrines hindoues, 3. bölümün 9. babı ve Haçın Sembolizmi nin 18. bölümüyle karşılaştırınız.

ruh (Buddhi) düşünceye tabi değildir. Bu, düşüncenin ne kadar dar olduğunu gösterir, fakat kendi düzeyinde sonsuz imkanlar geliştirebilir. Böylece modern psikolojinin zannettiğinin aksine aynı anda çok daha fazla ve azdır.

Şahsi Yeteneklerin Mertebelenişi

Ruh ile akıl arasındaki temel ayrım ilkinin evrensel ikincisinin ise ferdi tabiatta olduğunda yatar.

Bu yüzden aynı alanda müessir olmazlar. Bireysel üstü fikir ile şekli düşünce arasında da bir ayrım yapmak gerekir; şekli düşünce ferdi dünya içindeki fikrin bir ifadesi ya da tercümesidir sadece. Öz aynı anda ruhani ve zihni faaliyet içinde olabilir. Bu iki etkinlik birbirinden bağımsızlaşıp ayrı ayrı tezahür edebilir. Bu yarılmaya sadece parantez açtık; etraflı müzakeresi bu kitabın teorik çerçevesini aşar.

İnsanın ruhsal tür belirtisi çift tabiatlıdır: asıl manadaki akıl dışında duyguyu da kapsar. Duygu da görünürde şurardan doğar, ama ruhtan, akla nazaran daha fazla uzaktır. Daha çok organik şartlara bağlı olmakla birlikte cismani dünyaya daha çok yakındır. Akıl ile duygu ferdi dünyaya mensuptur. Bunların ayrılığı ise ruh ile aklın ayrılığından daha az köklüdür; fakat ilk bakışta görüldüğünden çok

daha derindir. Modern psikoloji bunun menzilini çoğu zaman kuşatamaz.²⁵

Makuliyet ve duyuların farklılığı bize gösterir ki bir bütün olarak sadece özün içinde hallerin çokluğu yoktur, bilakis bireysel hallerin içinde de çokluk vardır. Parça ile bütünün arasındaki analogi burada da bulunuyor.²⁶

Bireysel üstü hallerin sayısı sonsuzdur ve varlığın mertebesinin sonsuz sayısına tekabül eder: Bireysel usullerin sayısı ise sınırlıdır. Ne kadar çok bölünürse o kadar çoğalır. Böylece şunu söylemek mümkündür: Haller ferdi alemde bölünmeyle ferdiyet üstü alemde ise çarpmayla çoğalıyor. Burada da yine analogi ters anlamda kullanılmıştır.²⁷

Burada bütün şahsi yetenekleri, onların sıfatlarını ve işlevlerini yakından incelemeyeceğiz.²⁸ Bu kitap için bu ayrıntılar önemsizdir. Amacımız şahsi yeteneklerin hiyerarşisine dayanarak hallerin çokluğunu nasıl düşünmemiz gerektiğini izah etmektir. Burada öncelikle tersine dönmüş ilişkiyi göz ardı etmek gerekir.

Bütünü kavramak için şahsiliğin değişik uzantılarını da dikkate almak zorunludur. Kimileri neredeyse organik bir tabiata sahiptir ve cismani hale yaklaşırlar. Bu anlamda cismani alem manevi alem tarafından sarmalanmış, çevrelenmiştir; onun da kökü ruhun içindedir.

25. Başka bilimler gibi psikolojinin tüm bir pseudometafiziği inşa etmesine meyilli olmasına rağmen-bir özelbilim olduğunu hatırlatmak isteriz.

26. Haçın Sembolizmi, 2., 3. bölüm ile karşılaştırınız.

27. Haçın Sembolizmi, 2., 29. bölüm ile karşılaştırınız.

28. İnsanın iç yapısı Vedanta'ya Göre İnsan ve Halleri'nde daha kapsamlı anlatılıyor.

Cismani usul ile ferdi usuller kendi aralarında farklılaştığından, daha güçlü bir ayırmamaya gerek yoktur. Bütün bu usuller var olmanın aynı düzeyinde—kişisel olanında—dururlar. Beşeri alanların geri kalan ayırımları unutulmuşluğa erdilerse de—Descartes'tan beri ruh/madde düalizmi abartılı bir biçimde, neredeyse harici bir anlam kazandı ve modern düşünceye geniş ölçüde hükmetmeye başladı.²⁹

29. Bkz. Introduction generale a l'etude de s doctrines hiridoues, 2. bölümün 8. babı ile Vedanta'ya Göre İnsan ve Halleri 5. bölüm. Descartes'ın fikirleri bu kadar başarılı olamazlardı eğer daha önce modern dünya için belirleyici olan meyillerin ifadesi mevcut bulunmasaydı.

Sonsuzluğun Sınırları

Haçın Sembolizmi isimli eserimizde özün değişik hallerini dikey boyutlara dayanarak açıkladık. Son bölümde işlediğimiz yeteneklerin hiyerarşisi tek boyuta-şahsi olana dayanıyor; sadece yatay eksenin bu boyutla olan kesişme noktasında tezahür eder bu boyut. Farklı bir biçimde ifade etmek gerekirse; şahsi yeteneklerin hiyerarşisi yataydır, enlemesine genişler, hallerin hiyerarşisi ise dikeydir, yukarıya doğru açılır.³⁰

Yatay ve dikey genişlemeler sonsuzdur. Bu, sınırların mutlak anlamda olmadığını göstermez.

Ebedi ve sonsuz ayırımını yeterince konuştuk. Sonsuzluğun sınırlarını burada geometrik olarak daha da belirginleştirmek istiyoruz. Sonsuzluğun sınırını yarıçapı sınırsız büyüklükte olan bir daire olarak düşünebiliriz. Dai-

30. İslami esoterikte dikey ve yatay genişlemenin anlamı için Haçın Sembolizmi, 3. bölüm ile karşılaştırınız.

re merkezden uzaklaştıkça, çevresi daha da düzgün olur. Doğru çizgiye daha da yaklaşır.

Analitik geometride sonsuz yarıçapıyla dairenin denklemi, doğru çizginin birinci derecede denklemine indirgeniyor. Aslında sonsuzluğun sınırından söz etmek çelişik görünüyor. Bizim anladığımız gibi sonsuzluk aslolan sonsuzluk değildir—bu ebediyettir—bilakis bitimli dünyanın herhangi bir şartının izafi sonsuzluğudur. Böylece rakamlar sırası ona her zaman bir rakam daha eklenebildiğinden dolayı sonsuzdur. Sayının kendisi ise bitimlidir. Sayılar alemini terk ettiğimizde sayı ile birlikte sayıların sırası da son bulur. Bu, dairenin düz çizgiye dönüşmesinde yansır. Sonsuz yarıçapı ile daireyi çizdiğimiz dikey boyuta şahsi mertebenin boyutu olarak baktığımızda aslolan sayı bu mertebeyi geçtiğimiz zaman düşer.

Melekler ve başmelekler için verilen sayılar mecazi anlam taşırlar; melekler dediğimiz gibi bireysel üstü halleri simgeler; bunlar sayıya tabi değildir. İnsan sonsuzluğun sınırına kadar genişlediği zaman aynı zamanda bireysel alemin sınırını geçmiş olur. Enine doğru genişlemenin ardından yukarıya doğru genişleme gelir. Merkez—örneğin insanın merkezi—görünürde ve sadece dünyanın duruş noktasından, tezahürden bakıldığında enlemesine doğru genişler.

Bütün tecelliler merkezin birliğindedir ve sadece görünürde ondan uzaklaşırlar, insan çoğu zaman bunun bilincinde değildir. Şuurun kendisi sonsuz genişlemeye muktedirdir; bu yüzden beşeri alemin sonsuz genişlemesini esas olarak tümüyle kaplayabilir. Çoğu insandaki

inkışafının hakiki vaziyeti buna engel olur.

Bu değimler sonsuzluğun sınırlarını nasıl anlamak gerektiği hakkında ve onları en üstün birliğe giden yola kavuşmak için gerçekleştirme gerekçesinin ne kadar mühim olduğunu anlamak için yardımcı olabilir. Ama “sonsuzluğun sınırları”nı saf teorik düzeyde anlamamanın ne kadar zor olduğunu itiraf etmek zorundayız. Daha saydam görebilmek için tek bir varolma mertebesinin şartlarını, mesela cismani alemi özellikle araştırmalıyız.³¹ Burada tümüyle cismani aleme ithaf etmeyi düşündüğümüz kitaba şimdiden dikkatinizi çekeriz.³²

31. Bkz. Haçın Sembolizmi, 20., 29.bölüm

32. Bu kitabı Guenon yazamadı (çevirmenin notu).

Varlığın Mertebelerinin Ayrımları

İnsan sadece insani hale sahip değildir, nüve halinde de olsa bütün diğer hallere de sahiptir, yoksa tümel bir özden söz edilemezdi.³³

Bu haller, insani hale nispeten “insanöncesi” ve “insan sonrası” hallere ayrılabilir.

“Önce” ve “sonra” ile zamana ait olan kastedilmiyor, mecazi anlamda mantıki ve ontolojik bir sırayı ifade ediyor.³⁴ İlkesel baktığımızda—bütün metafiziksel—haller eş-zamanlıdır ve zamana tabi olan haller içinde önce ya da sonra olarak tecelli eder.

Zaman ve mekan hallerin ya da onların usullerinin şartlarıdır (beşeri bireyselliğin bazı uzantıları zamana tabi

33. Bütün hallerin kendi içinde mevcut oluşu, sadece insan için değil bütün özler için geçerlidir.

34. Bkz, Vedanta’ya Göre İnsan Ve Halleri 7. bölüm. Bu zamansal sembolizme kozmik devirler öğretisinde de rastlıyoruz. Bunlar varlığın mertebeleri ya da onların usullerinden başkası değildir. Bu usuller “daha kısa” devirlerdir ve uzun olanlar gibi aynı evreleri izhar ediyorlar. Bu tekrar parça ile bütünün analojisinin bir vakasıdır.

değildir).³⁵ Bizler insani hal içinde bulunduğumuz için, varlığın mertebelerini bu halden “önce” ya da “sonrasına”, “üst”e ya da “aşağı”ya ayırmak herhalde mümkündür.

Ayrıca onu daima büyötmeye eğilimliyizdir. En esaslı ayırım ise tezahürün mertebelerine ve tezahür edilmeyenin mertebelerine ilişkin olanıdır.

Varlığın mertebeleri öğretisi için bu ayırım baştan beri gösterdiğimiz üzere çok büyük anlam taşımaktadır. Bazen ise daha az tesirli ayırmalar yapmak daha uygundur. Tezahüratın bütönlüğünden yola çıkmaktansa dünyanın belirli özel bir şartını yüklenmemiz mümkün ve mertebeleri bu şarta tabi olanlar ve olmayanlara bölebiliriz. Sadece ilk gruba ait olanlar belirlidir, ikinci gruba ait olanlar tabii ki belirsizdir.³⁶

Her ne kadar varlığın mertebeleri iki gruba ayrılrsa da düalizmin zerresi yoktur bunun içinde. Çünkü ayırma her zaman vahdet ilkesine dayalıdır. Mesela belirli bir varlığın mertebesine; aynı anda pozitif ve negatif tarafından gözetlediğimiz biricik bir belirmedir söz konusu olan. Her türlü düalizmin şüphesini ortadan kaldırmak için bu ayırmaların nihai olmadığını ve sadece izafi bakış açımızdan varolduğunu düşünmek yeterlidir. Bütün tezahürün duruş noktası diğerlerinden evrensel olmasına rağmen tezahürün tümü gibi izafidir. Bu en esaslı ayırım için de geçerlidir—yani tezahürün mertebeleri ve tezahür edilmeyenin

35. Yalnızca zaman sınırlı bir halin şartı değildir, bilakis süre de böyledir. Kimi tasavvurlara göre devr’in diğer bütün tarzlarını kuşatıyor, yani başka hallerde zamana tekabül eden bütün şartları. Bkz. Haçın Sembolizmi, 30. bölüm.

36. Bkz, *Vedanta’ya Göre İnsan ve Halleri* 2. kısım

mertebeleri için. Varlık ve yokluk bölümünde de bu ayırmanın önemini vurgulamak bizim için önemliydi.

İki Kaos

Önceki bölümde gösterdiğimiz gibi varlığın mertebelerini belirli bir şarta tabi olup olmadıklarına göre ayırt edebiliriz. Bu tarz ayrımın en önemlisi şekli ve şekli olmayan ayrımıdır. Şekil ferdi halleri nitelediğine göre bu ayrım bireysel ve bireysel üstü hallerin ayrımını ile eşanlamlıdır. İkinci grup, tezahür etmeyeni, şekli olmayanı, bireysel üstü tezahüratın mertebelerini kuşatıyor.³⁷

Form ayrı ayrı mertebelerin ve beşeri olanın şartıdır. Cismani alemde olduğu gibi mekana ya da zamana bağlı olmak zorunda değildir.³⁸ Zaman ve mekana tabi olmayan biçimsel hallerin içinde de öyle değildir. Dediğimiz gibi

37. Ebenda.

38. Bkz. Vedanta'ya Göre İnsan ve Halleri 19. bölüm ve Haçın Sembolizmi 1. bölüm: "Form geometrik anlamda taslaktır; onun içinde sınır belirir." (Matgioi, La Voie Metaphysique, s. 85) Bu bakışlar "aradünyanın" bireyleştirilmemiş ama üst bireysel olmayan unsurların durumunu aydınlatıyor ki Uzak Doğu öğretisi bunları "yanıltıcı etkenler" diye niteler. Beşeri bir şuurla ilişkilendiklerinde geçici bir form alabilirler. (Bkz. Ruhçu Yanılgı, s. 119-123)

form bireyin sıfatıdır; bu yüzden beşeri düşünce şeklidir.³⁹ Birçok inisiyatik öğreti şekli ya da şekli olmayan hallerin bütünlüğünü “aşağı sular” ya da “yukarı sular” diye nite-ler.⁴⁰ Sular tümimkanı “pasif tamamlama” diye sembolize eder.⁴¹ Varlıkta cevher, varlığın potansiyel yönü olarak varlığa tekabül eder; burada sular sadece tezahüratın im-kanlarını tasvir eder; çünkü tezahür edilmeyen varlığın ötesindedir.⁴² “Suların yüzeyi” ayrılıklarının düzeyini tas-vir eder;⁴³ “semavi şuyı” yansıtır.⁴⁴ Bu düzey ferdilikten bireysel üstü hale geçtiği yerdir.

“Su üstünde yürümek” diye bilinen sembol, formun verdiği sınırlamadan ve böylece ferdiyetten özgürleşme anlamına gelir.⁴⁵ “Suların yüzeyine” ulaşp da onların üs-tüne çıkamayan su ise iki kaosun arasında asılmış gibidir. Bu kaoslar muğlak ve karanlıktır, ta ki ilham ile, “kün” ile tasnif edilinceye kadar. Kaostan düzen doğar.⁴⁶

Rivayet edilen birçok sembolü kavramak için o iki kao-su, şekli ve şekli olmayan alemler olarak anlamak zorun-

39. Aristo’nun ifadesi böyle anlaşılmalıdır: Birey olarak insan resimsiz, demek ki formsuz düşünemiyor.

40. Genesis’in başlangıcı (1, 6-7) suların ayırımını tarif eder.

41. Bkz. Haçın Sembolizmi, 23. bölüm

42. Bkz, *Vedanta’ya Göre İnsan ve Halleri*, 5. kısım

43. Bkz. Haçın Sembolizmi, 24. bölüm

44. Hint sembolizminde bu düzey “Dünyanın Yumurtası”nı (Brahmanda) iki parçaya bölen düzeydir. Bu “iptidai suların” üzerinde yüzen yumurtanın içinde Hi-ranyagarbha oturuyor. (Bkz, *Vedanta’ya Göre İnsan ve Halleri*, 5., 8. kısım)

45. Wishnu’nun bir diğer adı Narayana kelime anlamıyla “suyun üstünde yürü-yen kişi” demektir. İncil ile bir kıyaslama zorunlu oluyor. Sembolik yorum olayın tarihselliğine hiçbir şekilde engel olmuyor. “Su üstünde yürümek” tahmin edil-diğinden daha çok vuku buluyor; belirli gerçekleşmiş bir inisiyasyon derecesine te-kabül eder.

46. Bkz. Haçın Sembolizmi, 24., 27. bölüm

ludur.⁴⁷ Bu yüzden burada tekrar bu iki kaosa değindik; kitabımızın konusuyla doğrudan alakadar oldukları için en azından hatırlatmak zorundayız.

47. Uzak Doğu ejderha sembolizmi ile karşılaştırınız. Belli anlamda “mümkünatın yeri” olarak sözün (Logos) teolojik kavramına tekabül ediyor.

Ruhani Mevkiler

Bireysel ben'in aslında hayali bir birlik olduğunu ve gerçekliğini üstün hallerden, nihai üstün birlikten, Allah'tan aldığını gördük. Her bir özün bu üstün halleri, bilinçsiz ya da—gerçekleşmenin yoluna adım attıysa—bilinçli biçimde içinde taşıdığını da gördük. Modern insan bireysel, şekli olan dünyayı bir bütün olarak (vahdet) görmeye eğilimlidir. Yüksek alemleri sezdiğinde—sanki varlığın her mertebesinde özel “öz”ler ikamet ediyormuş gibi—başka özlerle doldurur.

Meleklerin yüksek hallere tekabül ettiklerini söylemiştik.⁴⁸ Ama teoloji de melekleri insandan farklı özel “öz”ler olarak görmeye meyillidir.

Tabii ki insandan ayrı özler de vardır cismani alemi-

48. Melekler üst bireysel halleri temsil ettikleri için onlara bireysel sıfatlar—örneğin akıl gibi—izafe etmemek lazım. Onların idraki ilhamı ve dolaysızdır. Thomas Aquinas'ın “De angelis” makalesi bunun için özellikle belirleyicidir. Bkz. Vedanta'ya Göre İnsan ve Halleri, 10. kısım

mizde. Hayvanlarda ve bitkilerde olduğu gibi. Bunun gibi, yüksek alemlerde de beşeri bireylikten doğmuş olanın yanında başka özler vardır. Ama hiç kimsenin aklına hayvan ve bitkilerin hiyerarşisi hakkında metafiziksel araştırma yapmak gelmez. Neden yüksek hallerin içinde bulunan başka özlerin hiyerarşisi ile ilgilenelim ki?

Öğreti ancak gerçekleştirmeye hizmet ettikçe anlamlıdır. Beşeri hal içindeyiz ve buradan hareketle yücelen bir yola girmeliyiz. Bu, diğer özlerin kendilerine mahsus tarzlarıyla bütün halleri gerçekleştirdiklerini dışta bırakmaz. Fakat diğer imkanlar yol olarak bizim için söz konusu olamaz. Aynı imkanın tekrarı olmaz. Tek bir imkanın tekrarı, tümimkanın kısıtlanması, yani imkansızlık sayılır.⁴⁹

Modern insan, düşüncesinde “yüksek” alemlere yer verip o alemlere beşeri olmayan özler yerleştiriyorsa, onlara beşeri kayıtlar getirmekten kendini alamaz.

Gerçekte “üstün” alemler, tahayyül edemeyeceğimiz derecede bizim dünyamızdan farklıdır. Buna rağmen bütün özler halleri gerçekleştirebilir.

Böyle bir imkan olmasaydı bütün bir insandan söz edemezdik. Bu bütünlük ihtiyacı gereği bireysel ve bireysel üstü tezahürün ve tezahür etmeyenin⁵⁰ bütün hallerini—sadece insanın üstünde değil onun altında olan halleri de—kuşatır.

Ortaçağda, gezegenler ve yıldızlar gökküresiyle üstün alemleri, cehennemler ise alçak halleri sembolize ediyordu.

49. Bkz. Haçın Sembolizmi, 15. bölüm

50. Eckeharts'ın uluhiyeti (ç.n.)

Burada kimin aklına Dante gelmez ki? *İlahi Komedya*'sında bu sembolizmi ustaca sergilemişti. Yıldızların gökküresi yalnızca üstün halleri sembolize etmez, aynı zamanda onlara tekabül eden inisiyasyon derecelerini de simgeler.⁵¹ Buna benzer Hindistan'daki Dewas ile Asuras'lar üstün ve aşağı alemlere tekabül eder.⁵² Buna göre ruhani dereceler ancak beşeri bireyliği aşan haller olabilir. Bu haller beşeri halden yola çıkarak gerçekleştirilebilir, hatta cismani ve dünyevi varoluş süresince tahakkuk edebilir. "Kurtuluş" (*moksha* ya da *muti*) bu gerçekleşmeyi içine alır. Bununla öz bütün sınırlardan özgürleşir; bu kurtuluş kademe kademe gelişmez, birden oluverir. Kurtuluş tam ve kusursuzdur, ister hayat (*jivan-mukti*) ister form olsun, isterse (*videha-mukti*) dışında hasıl olsun.⁵³

Yoginin ruhani derecesinden yüksek derece yoktur. O, kurtuluşa ermiştir; kurtuluş aynı zamanda "vuslat"tır (Yoga) ve en üstün kimliktir. Bundan üstün bir şey yoktur. Bu amaç bütün özler için bir olsa da her bir öz buna ancak kendine has bir yolla kavuşabilir. Böylece gerçekleştirme yolunda çeşitli mertebeler vardır; sonrasına eşzamanlı mertebelerden geçilebilir. Bunlar muvakkaten anlam taşımaktadır, kurtuluşun nihai anlamını ifade etmezler. Bu mertebeler, ruhani dereceleri oluşturur; sayıları sonsuzdur, taksimleri ise kişinin özel konumuna bağlıdır.⁵⁴

51. Bkz. L'Esoterisme de Dante, s.10, 58-61.

52. Bkz. Haçın Sembolizmi, 25.bölüm

53. Bkz. *Vedanta'ya Göre İnsan ve Halleri*, 23. kısım

54. Bu mevkiler bir o kadar inisiyasyon dereceleriyle gerçekleşiyor; bunlara İslam esoterizminde "inisiyasyon kategorileri" (tasavvuf) tekabül ediyor. Burada özellikle Muhyiddin Arabî'nin Tasavvuf Makamı risalesine dikkat çekmek istiyoruz.

Söz ettiğimiz dereceler izafî ve nisbidir. Ancak nihai amaca nazaran anlam kazanır. Üstün bir hale ya da dereceye geçiş sadece kurtuluşa doğru atılmış bir adım demektir.

Salık, yolun neresinde olursa olsun kurtuluş her zaman tam bir kırılma demektir. Salikin derecesi ne kadar üstün ya da aşağı olursa olsun, kırılma istisnasız hep aynıdır. Farklı şartlı haller arasında geçişler ve kıyaslama imkanları vardır. “Kurtuluşa ermişin” hali ise “kurtulmamışın” hali ile hiçbir şekilde kıyaslanamaz; bu hal geçişsiz, doğrudan hasıl olur.⁵⁵

Öz, varlığın hangi mertebesinden kurtuluşa ermiş olursa olsun, (daha önce o yetkinlik düzeylerinden geçmemiş olmasına rağmen felaha erdikten sonra) diğer tüm mertebelere sahiptir. O kemal aşamaları olgunlaşmanın meyvesi olarak eline düşer.

Diğer yandan bütün bu hallere sahip olan bir öze—bütün halleri içermesine ve hiçbirinin içinde bulunmamasına rağmen—bu durumların birine dayanarak da bakılabilir. Böyle bir özün ayrı ayrı görünüşlerinden söz edilebilir—aynı zamanda özün dünya sahnesindeki rollerini gösteren görünüşler olarak...

Bu hallerin şartları öze dokunmaz.

Özünü gerçekleştirdiği ve hiçbir şarta tabi olmadığı için onları hayali varsayar.

Hayatta kurtuluşa ermiş (jivan-mukti) insan için tecelli devam edebilir. O kişi, ferdi, şekli ve bireysel üstü, form-

55. Bkz *Vedanta’ya Göre İnsan ve Halleri*, 20.kısım

suz alemin değışikliklerinden etkilenmez.⁵⁶ Ve böylece gökyüzü sessiz olanın seyelanları üzerinde kubbelendir.

56. Bkz. Shankaracharya'nın "Alma-Bodha", 23.bölüm

Neden
Bütün İmkanları Gerçekleştirmiş Bir Özün
Yanında Başka Özler Olabilir?

Eğer sonsuz sayıda usuller varsa ve değişik özler onları gerçekleştirirse, her bir öz şümullü ve tam manasıyla bütün olarak tanımlanabilir mi?

Bu soru ancak tezahür bakımından sorulabilir, çünkü yoklukta ayırımlar yoktur.

Özün sahiplendięi haller herkese aittir, yeter ki bu halleri gerçekleştirmiş olsunlar.

Metafiziksel açıdan bakıldığında bütün alem bir “tesadüftür” ve her bir usulün anlamı sıfırdır, şayet bu usullere esas itibariyle ve ayrı ayrı bakarsak. Yokluk ilke olarak alemin herhangi bir mertebesindeki bütün şeylerin cevheri gerçekliğini teşkil eden herşeyi ihtiva eder. Yokluk içinde kökü bulunan gerçeklik olmasaydı, dünya hayali olurdu. Böylece şunu söylemek mümkündür: Henüz tezahür etmemiş olanın künhüne ermiş kişi böylece geride kalanı

da kazanacaktır. Bir önceki bölümde insanın aynı şekilde varlığın ara mertebelerine—onlardan birer birer geçmemiş olmasına rağmen—sahip olduğunu söylemiştik.

İnsan sadece merkezden hareketle bu hali gerçekleştirebilir. Böyle bir insan bütün halin inşası ile doldurur.⁵⁷

Peki bu halin içinde kendisinin yanında başka özlerin bulunması nasıl mümkün olur?

Bu kitabın altıncı bölümünde uyuyan kişinin rüyada tümüyle kendisinden oluşan bir alemde nasıl yaşadığını gösterdik. Bunun gibi ferdî hakikatinin merkezine ulaşmış insan çevreyi düzenleyerek yaşar. O, çevreden bağımsız, rüya gördüğünün bilincinde bir nâim gibidir. “Çevre” kavramı onun için geçerli değildir artık, bunun aksi, merkeze henüz varmamış ve çokluk içinde yaşayanlar için söz konusudur. O kişi için bu hal, kendisinin inşasıdır ve kendi birliğine dokunmaktır.⁵⁸ Böylece yokluğun erdemi tezahüratta yankılanır, yalnız bu suretin aksi belirlediğinden izafi ve şartlı kalır.

Buna benzer mülahazalar insani halin merkezine ve böylece tüm açılımına ulaşmamış insan hakkında serdedilebilir. Kozmik çarkın merkezine yaklaşmış olan kişi, o anki açılım çerçevesi içinde, hakkında malumat edindiği her şeyi az ya da çok şuuruna geçirir.⁵⁹ Kavranan ise kendisinin usulü haline gelir; bu ek usuller sürekli çoğalabilir: tekrar tekrar değindiğimiz ferdiliğin uzantılarının cevheri parçasını oluştururlar.

57. Bkz. *Vedarita’ya Göre İnsan* ve *Halleri*, 16.kısım

58. Bu Haçın Sembolizmi’nde daha kapsamlı anlatılıyor.

59. Upanişadlarda buna sembolik manada “beslenme temessülü” denir.

İdrak Ederek Gerçekleştirme

Az önce dediğimiz gibi, merkeze yerleşmiş olan kişi, şuuruna vardığı her şeyi içine alır.

Zira, her alanda idrak, ancak şeylerin en içten özüne derinden nüfuz ettikçe gerçek bir idrak sayılır. İdrakin derecesi, bu nüfuza ne kadar izin verdiği ve kişiyi tam bir kavrayışa ulaştırdığı kadarıyla belirlenmiştir.

Farklı şekilde ifade edersek: İdrak bu ismi ancak özne ile nesnenin tümüyle bir olmalarını sağladığı zaman hak eder.⁶⁰

Her hakiki idrak dolaysızdır; dolaylı her türlü algı ancak sembolik ve tasviri bir anlam taşır.⁶¹

İdrake, öznenen nesneye tecelli eden olarak ya da nesnenen özneye doğan olarak da bakılabilir; birinci durum-

60. İdrak ile özdeşleşmenin ilkesini Aristo'nun kurduğunu değişik yerlerde öne çıkarmıştık. Yalnız kendisinde ve izini süren skolastikte bu ilke salt teorik düzeyde kaldı ve hiçbir metafiziksel izleke yol açmadı.

61. Modern epistemoloji böylece gereksizleşiyor.

da özne nesnenin bilincine varır, ikinci durumda özne nesneyi asimde eder.

Bu yüzden Aristoteles, duygu algısı sırasındaki idraki “ihtisas edenin ve ihtisas edilenin ortak fiili” olarak nitelemişti.⁶²

Bu açıdan bakıldığında duyu organları “idrakin girişleridir” denilebilir.⁶³ Aynı zamanda ‘idrakin çıkışları’dır, bir şartla ki, idrakin özden doğduğu ve kendinin bir tür dışsal uzantısı olarak objeyi yakalayıp idrak ettiği zaman. Böyle bir uzantı sadece görünürde “dışsaldır”, gerçekte hiçbir öz kendisinin dışına çıkamaz, hiçbir öz olduğundan başka bir şey olamaz. Bunun içinde modern felsefenin dolaysız idrak olarak imkana karşı itirazının cevabı yatar. Bu filozoflar cevherin ferdi düzeyde bile sonsuz açılabilildiğini tanıyamıyorlar.

Yüksek hallerin de idrak ile gerçekleşmeleri söz konusudur. Ancak, gerçek ve dolaysız; o “tam ve nihai kurtuluşa ermenin yegane aracıdır.”⁶⁴ Teorik düzeyde kalan idrakin dolaysız olmadığı için ancak sembolik bir değeri vardır. Teorik malumat ise dolaysız idrake varabilmek için vazgeçilmezdir; salt böyle bir idrak tam gerçekleşmeye götürür.

Modern Batılı düşünceye yabancı olduğu için biz sürekli idrak ile gerçekleşmeye dönüyoruz. Modern düşünce

62. Burada şunu da ekleyebiliriz: Aristo’nun “faaliyet” sözcüğüne verdiği anlama göre, iki özün birlikte olan etkinliklerinde kısmen de olsa tabiatları birleşiyor.

63. Bkz. Vedanta’ya Göre İnsan ve Halleri, 12. kısım. Vaishwara’nın “ağızlar” sembolizmi, idrak ile asimilasyonun ve nemalanmanın analojisine dayanıyor.

64. Bkz. Shankaracharya’nın Atma-Bodha, 22.bölüm

teorik bilgiyi aşamıyor ve bilgi ile varlık arasında suni bir karşıtlık inşa ediyor. Oysa onlar tek ve aynı gerçekliğin iki yüzüdür.⁶⁵

Öz, kendisini idrak ile gerçekleştirir. Sadece bu yolla gerçekleştirebileceğini kavrayamayan kişi için gerçek metafizik yoktur.

Metafiziksel öğretisi modern felsefenin binbir zahmetle ortaya koyduğu “epistemoloji” ile ilgilenmemelidir. Bu felsefe gerçekleştirmeden yoksundur; epistemolojiyi idrakin yerine yerleştirme denemesiyle bilinçsizce kendi kendine bir acizlik diploması vermektedir.

Gerçek ve dolaysız idrak az ya da çok tam ve derin olabilir ama asla modern felsefenin öngördüğü anlamda izafi değildir. Metafiziksel açıdan bakıldığında izafi idrak, ancak izafi olanın idraki olabilir. İzafi alanın çerçevesi içindeki değeri bu alanın değerine tekabül eder.

Örneğin ihsasi algı cismani alemin izafi alanına bağlıdır. Ama dolaysızdır ve böylece ihtiyacı gereği gerçektir. Ama filozoflar “idrakin izafiyeti”nden söz ettiklerinde bunu kastetmezler. Gerçek idrak az ya da çok tam ve derin olabilir; bu onun cevheri karakterini değiştirmez. İlke olarak, idrakin iki tarzı arasında bir ayırım yapabiliriz: dolaysız ve dolaylı olan, gerçek ve sembolik olan.

65. Bkz. *Introduction generale a l'etude des doctrines hindoues*, 2.kısım, 10. bölüm

İdrak ve Şuur

Kişisel şuurun imkanlarını anlattığımız yedinci bölümde, şuurun sadece insana değil, benzer hallere de ait olduğunu gördük. Burada mevzubahis haller her zaman belirlenmiştir ve şartlıdır, böylece idrak bu haller içinde sadece bir “şuurlanma” olarak vuku bulur. Başka haller içinde şuur böyle bir rolü üstlenmez; bu durumu idrak ile özdeşlememek lazım.

İdrakin kendisi her türlü kısıtlamalardan ve şartlardan bağımsız olmalı; idrak bütün tezahürü ve varlığı hatta bundan ötesi yokluğu kuşatmak ve yokluk gibi sonsuz olmalı. Şöyle de ifade edebiliriz: İdrak ile hakikat “sonsuzun görünümleridir.”

Vedanta’nın şu esaslı sözleri de bu manaya delalet eder: “Brahma hakikattir, idrak sonsuzluktur” (Satyan İnanam Anantam Brahma).⁶⁶

66. Bkz. Taittiriya Upanishad, Anuvaka, Valli, Shloka

Thomas Aquinas hakikati “adaequatio rei et intellectus” diye tanımladı. Skolastik, varlığın öğretisi (ontoloji) ile sınırlı kaldıkça, bu formül yokluğa uygulanır ve şöyle bir anlam çıkar: Hakikat, idrak ile tümimkanın mutabakatıdır.

Burada şartsız olan kozmik ruh ile izafi beşeri kavrayış ve tahakkuk ile mümkün ve gerçek olanın ayrılığını koruyan epistemolojinin arasındaki ölçülemez ayırım yatıyor. Kozmik ruhun tüm idraki kuşattığını söylemek mümkün. Ama biz burada “dual olmayan”ın dünyasındayız. Kuşatan ve kuşatılan aynı. Her şeyi kavrayan (idrak etme anlamında kavrayan) tümimkan hiçbir şey tarafından kavranamaz. O “kavrayışın herhangi bir surette varolmamasına rağmen” kendisini kavrar.⁶⁷

Burada, bu yokluk içinde ruh ile idrak hakkında ancak sonsuz olandan ve tümimkan hakkında konuştuğumuz gibi söz edebiliriz. Orada, tek ve aynı gerçekliğin—herhangi bir esaslı ayırım olmaksızın—etkin ile edilgin görünüşünü farkettilik.

Ruh ve idrak burada birdir; ancak şartlı ve dolaylı ve böylece her zaman eksik idrakta özne ile nesne birbirinden ayrıdır. Bu idrak ruhun kendisinden gelmiyor, bilakis ilgili olan şartlı halin içindeki ruhun kırılmasından geliyor. Dolaylı ya da dolaysız her gerçek idrak ruha iştirak ediyor.

Tam idrak ile tümimkan bir olduğu için bilinmeyecek

67. Bkz. Muhyiddin Arabi'nin *Risaletü'l-Ehadiye* (bkz. *Vedanta'ya Göre İnsan ve Halleri*, 15,bölüm)

bir şey yoktur. Bu yüzden her türlü bilinemezliği reddediyoruz.⁶⁸

Anlaşılamayan bir şey yoktur, sadece şimdiki zaman'da kavranılamaz şeyler vardır.⁶⁹ Bu kendine özgü anlaşılamaz anlamına gelmiyor, bilakis bizim gibi şartlı ve kısıtlı imkanlara sahip özler için anlaşılamazdır. Böylece her şey idrak edilebilir diye bir ilke kuruyoruz, ama olağan anlamdaki idrak değil, her şey metafiziksel anlamda yani mantık sahasını aşarak bilinebilir. Biz bu ilkeyi akılcılık anlamında anlamıyoruz.

Mantık (ratio) ruhtan ayırır. Mantık beşeri bireysel bir yetenektir ve bu çerçevede ruha ancak dolaylı iştirak ettiği için geçerlidir. Akılüstü olan, mantıksız sayılmaz; akli aşan sadece bireysel yetenekler ile kavranamaz.⁷⁰

Son bir değini daha:

Bazen akıl ile şuur sözcükleri aynı anlamda kullanılır, aynen bizim Sanskritçede “chit” diye ifade edileni anlatabilmek için yaptığımız gibi.⁷¹ Böyle bir çeviri ancak varlığın sınırları içinde kalınca mümkündür.

Örneğin üçlülük *sachchidananda* durumunun mülahasasında olduğu gibi. Burada söz konusu bilinç olağan anlamda anladığımız bilinç değildir, yani bir tür izafi idrak sayılır. Bunun böyle bir durum için bir “varolma nedeni” olduğu söylenebilir çünkü—kırık bir şekilde olmasına

68. Herbert Spencer'in “Bilinmeyen”in teorisini de bu yüzden reddediyoruz.

69. Bkz. Matgioi'nin *La Voie metaphysique*, s.86.

70. Mysterium'un teolojik anlamda da idrak edilebilen bir şey olmadığını, bilakis kelimenin kökenine göre ifade edilemeyen, söylenemeyen bir şey olduğunu hatırlatmak isteriz.

71. Bkz. *Vedanta'ya Göre İnsan ve Halleri*, 14. kısım.

rağmen—ruha iştirak ettiği için.

Evrensel ve uhrevi olan bu ruh, nihai varoluş nedeni-
dir, her şeyin gerçek “sebeplilik prensibi”dir. Varlığın bü-
tün mertebelerinde tezahür edecek olan, kendine dokun-
maksızın kendini belirler. “Sebeplilik prensibi” kavramı
bu şekilde anlamıyla teoloji ve felsefeye yabancıdır. Bu
şekilde anlaşılan bu kavram modern düşüncenin çöze-
mediği soruları gereklilik ve tesadüf arasındaki zıddiyeti
barıştırmak için çözüyor.⁷²

Bir sonraki bölümde bu konuya daha çok yer vereceğiz.

72. Teoloji, felsefeye karşı zorunluluk ve tesadüfün zıtlığını aşmak zorunluluğunu ve aşılabilmek imkanını kabul ediyor. Yalnız teolojik çözüm metafiziksel çözüm ka-
dar akla yakın değildir. Maamafih bu soruna ilkin anlam veren—ve felsefede kalıcı
olan—teolojik duruş ve “yaratılış” kavramıydı. Zorunlu deyince varolmak zorunda
olan ve varolmaması mümkün olmayana anlıyoruz, tesadüfi hakkında ise varolabi-
leni ya da olmayana anlıyoruz.

Zorunluluk ve Tesadüf

Tezahüratın her imkanı, bizatihi tezahürün bir imkanı olduğu için kendini izhar etmek zorundadır. Bu yüzden tezahürat esas itibariyle zorunludur. Aslında fani ve tesadüfi olmasına rağmen, tümimkanın içinde ezeli bir kökü vardır.

Tezahüratın gerçekliği bu köke bağlıdır; bu kök olmasaydı hayali olurdu. Tümimkan tezahüratın imkanını kuşattığı için, kendine özgü gerçekliği vardır. Bu izafi gerçeklik her zaman tümimkana bağlıdır; yegane o, onun gerçek “sebeplilik prensibidir.”

Bu şekilde kişinin görünüşüne bağlı olarak tezahürat aynı zamanda zorunlu ve tesadüfidir. Hiçbir belirleme ve sınırlama tezahürün ilkesine dokunmuyor. Böylece, bu ilkeden dolayı tezahür zorunludur, ama kendisi hiçbir şekilde bu prensibi gerekli kılmıyor.

Bu ilişki “çevrilir değü”dir, “karşılıklı değil”dir. Bu id-

rak birçok soruyu çözüyor.⁷³

Şu anki tezahüratın içinde bulunduğumuz ve ona evrensel duruş noktasından baktığımız için, bunu kolayca gözden yitirebiliyoruz. Gerçekte bütün tezahürat, sonsuzluğun karşısında eşittir (sıfır), aynen noktanın mekanla olan ilişkisinde olduğu gibi.⁷⁴

Dünyada bulunan her şey zeval bulmaz bir şekilde ahirete dönmeli; böylece dünya ilkesel gerçekliğini var eden ebediyeti kazanmaktadır. Ama bu ebediyet tezahür eden dünya değildir, bilakis tezahür imkanlarının—kendilerini izhar etmedikçe ama tezahürü ilke olarak içerdikçe—bütünüdür. Tezahürün tezahür edilmeyene olan geçişinin zorluğuna örneğin zaman ile ezel ilişkisinde de rastlıyoruz. Bu ilişkileri kavramak pekala mümkündür, ama metafiziksel olan her şey gibi bunları da ifade etmek zordur. İfade edilemeyenin tam kavranmasının gerçekleşmesini teorik düzeyde anlamaya izin veren araçlar hakkında konuşmak bu kitabın çerçevesini aşar.

İzafi, “tesadüfi” olan—bir önceki bölümün sonunda belirlemiştik—kendi içinde sebebi olmayandır. Gerçekten varolabilmek için izafi olanın da sebeplilik prensibi olması gerekiyor. Bu kendinde değil yokluğun içinde yatıyor. Yokluk, tümimkan olarak tezahürün saf ve ilkesel imkanlarını içeriyor.⁷⁵

73. Bu “karşılıksızlık” her türlü “panteizmi” ve “immanentizmi” dışarıda bırakıyor, (bkz. Vedarita’ya Göre İnsan ve Halleri, 24. kısım)

74. Doğru anlaşılacak üzere mekanın içindeki nokta ima ediliyor, mekanın ilkesi olarak nokta kastedilmiyor (bkz. Haçın Sembolizmi, 16. bölüm)

75. Tüm imkânın tezahür etmeyenin bütün imkanlarını içerdığını hatırlatmak isteriz.

İlke ve sebeplilik prensibi aslında aynıdır; izafi olanın, tesadüfi olanın özünü—kısaca alemin özünü—kavrayabilmek için, ilkeyi sebeplilik prensibi olarak görmek çok mühimdir. Dünyevi olan her şeyin dolaysız varolma nedeni vardır; bu varolma nedeni ona tekabül eden dünyevi halin sınırları ile kayıtlıdır. Şuurun, varlığın mertebelerinin varoluş nedeni olduğunu söylemiştik. Bütün bu izafi varolma nedenleri şuur gibi gerçekliklerini tümimkanm uhrevi kökünden alıyorlar. Tümimkan her şey için kati sebeplilik nedenidir. Bu alemden bakılınca, son, başlangıçtır, gerçekte ilktir, mantıklı ve ontolojik olarak yol başlangıçtan (prensipten) neticeye gider.

Sonuç olarak özün, yazgısını kendi içinde taşıdığı ortaya çıkıyor, çünkü “yazgı” kelimesi şeylerin gerçek varolma nedenini belirliyor.⁷⁶ Sınırlı öz sınırlı alemin çerçevesinde kaderini kendi içinde taşıyor. Mukadderattan söz edilince bu artık sınırlı özün yazgısı olmaktan çıkar, bilakis birey üstü ve uhrevi imkanlarıyla bir bütün olan öze dayanır. Metafiziksel olarak “determinizmin” “sorunu” yoktur, bununla ilgili sorular, soruların yanlış sorulmasından doğar. Determinizmin farklı türleri vardır⁷⁷ ve özgürlük hakkında da farklı fikirler vardır. Bu yüzden bu ki-

76. Bu Cheng-i zum I-ching’iri geleneksel yorumudur (bkz. Haçın Sembolizmi, 22. bölüm)

77. Aynısı “nihai amaç” hakkındaki tartışmalar için de geçerlidir, bilhassa batini ve zahiri amaç için geçerlidir. “İzafi öz” bir bütün olsaydı zahiri-nihai amaçtan söz etmek mümkün olurdu; son amaç o zaman zahirde görünürdü. Öze bütün imkanlarıyla bakıldığında—uhrevi imkanlarıyla da- bu en üst mukadderat kendi içinde yaşıyor görünür—tabii batın ile zahirin ayırımını yapmak şartıyla. (Haçın Sembolizmi, 29. bölüm) Mukadderat ile amacın aslında bir olduğunu görmek kolaydır.

tabın son bölümünde özgürlüğün metafiziksel kavramından söz edeceğiz.

Metafiziksel Bakışla Özgürlük

Özgürlük cebirin gaybubetidir—şekle göre olumsuz bir tanımlama; cebir ise bir sınırlamadır, sınırlamanın olumsuzlaması ise gerçekte bir olumluluktur.

Ama sonsuzluk sınır tanımaz ve böylece cebiri de bilmez. Sınırsız olduğu için burada özgürlüğün de sınırı yoktur. O yokluktur ya da ikiliksizliktir, (Sanskrit: adwaita) üst varlıktır; ikiliğin olmadığı yerde cebir de olmaz. Ama varlık da özgürdür.

Varlık birdir; bir olan zahirde cebiri bilmez, böylece özgürlük (cebirin gaybubeti olarak özgürlük) varlığın sahasında da bulunur.

Varlık alemin ilksel kökenidir; varlık özgür olduğuna göre, varlıktan gelen her şeyde, yani bütün alemin içinde özgürlük bulunmalıdır. Tabii ki mutlak değil, izafi özgürlük. Çünkü çokluğun alanında bulunmamızdan itibaren, kişinin özgürlüğünü kısıtlayan karşılıklı sınırlamalar oluşur.

Ama her bir öz belirli bir ölçüde özgürlüğe iştirak ediyor. Varlık bir olduğu için özgürdür. Her öz bu birliğe iştirak ettiği ölçüde özgürdür. İçindeki birlik ne kadar çoksa özgürlüğü de o kadar çoktur. Özün kolay ya da zor olması önemli değil aslolan özün hangi ölçüde manevi olduğudur.⁷⁸

Özgürlük böylece yalnız insana değil bütün özlere özgündür. Felsefi tartışmanın merkezinde yer alan insanın özgürlüğü hususi vakadır. Özün, bu alemdeki izafi özgürlüğü ve bu özgürlüğün müessir olduğu sınırlı çerçeve metafizik anlamdaki özgürlükten çok daha az önemlidir. Bu özgürlük, illetin hareketlendiği o metafiziksel anın içindedir. Bu ifade biçimini tabii ki mecazi anlamda okumak lazım, çünkü sonsuzlukta ne zaman mevcuttur ne de bizim anladığımız gibi bir nedensellik ilişkisi vardır. İletin etkinleşmesi kesintisiz olduğu için, bu metafiziksel an akıl almaz gibi görünür. O an gerçekte sınırsızdır ve varlığın ötesine çıkıyor. Mecazi anlamda en üstün ve ilk illetin sınırsız etkisinden söz etmek mümkündür.⁷⁹

Yokluk içinde cebirin gaybubeti sekinet'in içinde yatıyor. Bu Çin'in wu-wei'sidir; "Semanın faaliyeti"nin ken-

78. Kuşatıcı nitelik saf çokluktur ama birliğin genişlemesi de olabilir (İslam irfanındaki esrar-1 Rabbaniyet) (bkz. Haçın Sembolizmi, 4. bölüm) İlk durumda nitelik öze ikinci durumda ise cevhere bağlıdır. Aynı şekilde bir özün diğer özlerle olan ilişkilerine görünürde birbirine itiraz eden ama gerçekte birbirini tamamlayan iki açıdan bakılabilir: Üz diğerlerini asimile ediyor ya da diğerleri tarafından asimile ediliyor. Bu karşılıklı bir kavramdır. Her iki öz bu sırada değişiyor; bu değişim nedeni ötekini asimile eden özden doğuyor.

79. Zaman bizim beşeri halimizin bir şartıysa, her türlü ardışıklığı—başka halleri de kuşattığı gibi—süre olarak niteliyoruz. Ama bu geniş kavram bile sonsuzluğa mecazi anlamda geçirilebilir.

disi yokluğun esaslı sessizliği içinde harekete geçmeyip kendini izhar etmiyor.⁸⁰

Alemde ise özgürlük kesretli faaliyet içinde müessir olur; beşeri alemde mutad anlamda fiilin şeklini alır. Harekette bulunmamak anlamındaki faaliyet sadece yokluğa mahsustur; dünyada imkanı yoktur, varlıkta bile mümkün değildir. Bütün alemleri ve özleri ile tecelli “harekette bulunmamakla” inşa olmuyor, bilakis varlığın fiili ile oluyor.⁸¹

Yokluk hiçbir şey tarafından belirlenmiş değildir; varlık kendisini ve alemini belirler. Münferit öz-bütünsel olduğu kadar ve böylece varlığın bütünlüğüne iştirak ettiğinden kendini belirler, bundan öte başka özler tarafından da belirleniyor. Her öz izafi bir özgürlüğe sahip iken, mutlak özgürlük sadece varlığın mertebesinde “bir” ya da “ikiliksiz” olmuş—gerçekleşmesi varlığın ötesine çıkmışsa eğer—öze özgüdür. O zaman ve sadece o zaman bir öz hakkında “kendi öz kanunudur” demek mümkün olur, çünkü o özdür ki kendi sebeplilik nedeni ile bir olmuştur; o kendi menşei ve kaderidir.⁸²

80. Bkz. Haçın Sembolizmi, 23. bölüm.

81. Alem Uluhiyyetin (yokluğun) faal olmamasından varolmuyor, bilakis Allah'ın (varlığın) faaliyetinden oluyor. Burada Allah indi faal olmuyor, bilakis kendi tedbiri içinde hareket ediyor. Varlık tecellinin evrensel imkanıdır. Her türlü belirlemelerinin ilkidir. Kendini belirledikçe aynı zamanda alemin her bir imkanını belirliyor.

82. “O kendi hükmüdür” ifadesini İslam tasavvufundan alıyoruz. Bu ifade hakkında ve ona tekabül eden Hint öğretisindeki swechchhachari ifadesi için Haçın Sembolizmi, 9. bölüme bakınız. Yogi'nin hali ya da jivan-mukta için Vedanta'ya Göre İnsan ve Halleri, 23., 24 kısımlara bakınız.