

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>

Tasavvuf: Kabuk ve Öz

FRITHJOF SCHUON

© İz Yayıncılık

İZ YAYINCILIK: 505

İnceleme araştırma dizisi: 158

ISBN 975-355-650-0

İstanbul, 2006

Orjinal Adı:

Sufism: Voile et Quintessence

İngilizcedeki Adı:

Sufism: Veil and Quintessence

Çatalçeşme Sokağı No: 27/2 Cağaloğlu 34110 İstanbul

telefon: (212) 5207210

faks: (212) 5115791

www.izyayincilik.com

e-posta: bilgi@izyayincilik.com

kapak: Medine Efe

Basıldığı yer: Şenyıldız Matbaası; Gümüşsuyu Caddesi No:3 Topkapı-İstanbul

FRITHJOF SCHUON

Tasavvuf: Kabuk ve Öz

Türkçesi:
Veysel Sezigen



FRITHJOF SCHUON; (İsa Nureddin), René Gu  non ve A. Coomaraswamy ile beraber "Tradition" ekolünün     büyük yorumcusundan biri. 1907 yılında İsviçre'nin Basel   hrinde Alman bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. İlk   ğrenimini Almanca gördü. Fakat babası ölünce Mulhouse'a g    etikleri için bundan sonraki   ğitimini Fransızca sürdürdü. Çocukluk yıllarından beri sanata ve Doğu   ğretilerine karşı bir merakı vardı. Paris'e gelince Arapça   ğrenmeye ba  ladı. 1932 yılında Cezayir'e gitti. Bu ilk yurtdi  ı seyahatinde ilk defa İslam ile temasa geçiyordu. Orada   eyh Ahmed el-Alevi ile görüşü. Daha sonra uzunca bir süredir yazı  makta olduğu Ren   Gu  non'u ziyaret için Mısır'a gitti. Ertesi yıl, 1939'da Hindistan'a giderken yine Mısır'a uğradı. Hindistan'a varışından birkaç ay sonra İkinci Dünya Savaşı patlak verdi. Fransız ordusuna katılmak üzere, Fransa'ya geri dönmek mecburiyetinde kaldı. Savaşa katıldı. Almanlar'a esir dışı. Daha sonra İsviçre'ye ka  tı ve oraya yerleşti. 1949 yılında Alman asıllı bir İsviçreli ile evlendi. Eserlerini burada kaleme aldı. Sık sık öteki ülkeleri gezmeye gitti. Bu arada 1968 yılında Türkiye'ye de geldi. 1959 ve daha sonra 1963 yılında olmak üzere Amerikan yerlilerini ziyaret maksadıyla Amerka'ya gitti. Eşiyle beraber Sioux ve Crow kabilelerine kabul edildiler. Aynı zamanda iyi bir ressam olan Frithjof Schuon yerlilerin tabii güzelliklerini çizmiş ve onların ruhsal geleneklerini yorumlamıştır. *Tasavvuf: Kabuk ve   z*, Schuon'un *İslam ve Ezeli Hikmet*, *İslam'ın Metafizik Boyutları* ve *İslam'ı Anlamak* adlı eserlerinden sonra yayınevimizce yayımlanan dördüncü kitabıdır. Schuon 1998 yılı içerisinde vefat etmiştir.

İçindekiler

Önsöz	7
Bölüm 1:	
Arap Retoriğinde (Belagatinde) Mübalağa ve Eksilteli Anlatım	11
Bölüm 2:	
Zahiri-Batını Beraberlik	29
Bölüm 3:	
Bir Esoterizmin Paradoksları	59
Bölüm 4:	
Dinî Bir İkilemin Beşeri Öncülleri	95
Bölüm 5:	
Felsefe Kavramının Sınırlarının Çizilmesi	111
Bölüm 6:	
İslâmın Özsel Esoterizmi	127
Bölüm 7:	
Birliğin Temel Boyutları	153

Önsöz

“Kabuk” (kışr) ve “öz” (lub); anlam bakımından zıt olan bu iki kelime hem birer sembol, hem de öğretiye dayalı ifadelerdir ve sırasıyla zahir ve batına ya da imkan ve zorunluluğa işaret ederler. Tasavvuf-ta bir “kabuk”tan bahsedildiğinde bu, tamamen genel anlamda aşkın olanın her ifadesine taalluk eden manada değil, ancak bir mezhep psikolojisi ve hararetli bir meşrebe bağlı olması sebebiyle tarihsel tasavvufa mahsus hususi manada anlaşılmalıdır. Zaten bu durumda “ezoterizm” (batınilik) terimi de bütünüyle açık seçik değildir, dolayısıyla muhtelif seviyeler ya da farklı bakış açılarından yorumlanması zorunludur. Özsel tasavvufun kısıtlanmamış bir izahını sunabilmek için öncelikle ona akliselim bir yaklaşımı ve onun gerçek tabiatının kavranmasını çok sık engelleyen bazı örtülere değinmek gerekecektir.

Öğretiye dayalı “öz”den söz edildiğinde bu, her iki anlama gelebilir. Birinci olarak, doktrinin en âli ve en latif kısmı olarak ve bu anlamda mutasavvıfların “kabuk” (kışr) ile “öz” (lub) arasında yaptıkları ayrımıdır. İkinci olarak, kendi asli ve zorunlu tabiatı itibarıyla tasavvur edilen yekpare bir doktrin olarak tüm zahiri süsleri ve tüm üstyapıyı bir kenara bırakan anlayıştır. Gerçekte, tasavvufun bir izahını yapabilmek için ya “Gerçeğin Birliği”nin (Vahdet-i Vücut) gizemini ele al-

mak ya da karakteristik olanın tetkiki, dolayısıyla bir bütün olarak doktrinin zorunlu unsurlarının tetkiki gerekiyor. Muhakkak ki iki bakış açısı ilke olarak birbirine bağlıdır zira kendi içinde asıl olanı arayıp bulmak, kâh sadeliği içinde karmaşıklığı, kâh karmaşıklığı içinde sadeliği araştırmayı teşvik etmektedir. Elinizdeki bu çalışma anılan iki manayı birbirinden ayırmayacaktır.

Bazıları tasavvufun felsefeler gibi bir sistem olmadığını iddia ederek tasavvufun itibarını ve gizemini muhafaza ettiklerini düşünmüşlerdir. Ancak aksine, tasavvuf kendisini akıl ve ilhamdan serbestçe fıskıran formülasyonlar ve sembolizmler koleksiyonu olarak sunmaktadır. Birinin diğerini dışlamadığını ya da mani olmadığını bir tarafa bırakarak, bir sistem mefhumu dahilinde herhangi bir şeyin nasıl küçük düşürücü olabileceğini anlamıyoruz. Her kozmos; yıldızlardan tutun en küçük kristal parçasına kadar her biri ilkesel düzenin homojenliğini yansıtan bir anlamda birer sistemdir. Kaldı ki evren zorunluluk ve serbestlik, matematik düzen ve müzikal ahenk, geometri ve şiir ile örülüdür. Tasavvufun hiçbir surette sistematik formülasyona ehil olmadığını ya da diğer her yekpare doktrin gibi kelimenin hem cüzi hem de külli anlamında ilahi ışığı (nuru) yakalayarak bu ışığı kırıp yayan bir kristal olmadığını iddia etmek insafsızlık olacaktır.

Bununla birlikte, öğretiyeye dayalı ifadeler tüm teferruatıyla hakikati vermez. Kullanılan ifadeler deruni hakikatin sadece sınır taşları görevini icra ederler ifadelerin fonksiyonları, ifade edilemeyen kelimelerle olabileceği kadardır. İşte modern eleştirmenlerin kadim doktrinleri dogmatik ve yetersiz olarak niteleyip karalarken bir türlü anlayamadıkları şey budur. Gerçekte, kelimelere dökülen bir ifade ancak "kinayi bir anlatım" (işârat) olabilir ve imaları sınırsızdır; hatta bu imalar mutlak hakikatin temel özüne kadar sınırsızdır. Zira mesele gerçeğin keşfedilmesi değil hatırlanmasıdır.

Nesnellik aklın özüdür lakin akıl sıklıkla kendi özüyle uyuşmaktan uzak durur. Gerçekte, nesnellik aklın ahlak-gibi

niteliği ya da şartıdır. Sonraki, öncekinden ayrılır ayrılmaz sadece beceriklilik ve mucitlik kabiliyeti haline gelir. Mucitlik ilgi çekici olabilir ve bazı tezlere ya da başka şeylere hizmet edebilir fakat nesnellik deyim yerindeyse ihtiyari/ keyfi olarak kendisini hiçbirşeye tabi kılamaz. Dahası buna zaten gerek duymaz çünkü hiçbir ikincil paradoks kendisinin temasta olduğu esas gerçeği zayıflatamaz. İnsanın bağımlılıkları olabilir, nefsinin koruma içgüdüğü kendisini hataya düşürebilir ve çoğu misalde olduğu gibi nesnel olmak; biraz ölmektir: "Hakikatin kendisinden daha yüksek hiçbir gerçek yoktur." Bu çalışma, ilk bakışta tamamen kendi temel tezleri menfaatine olmayan eleştiriler ihtiva etmektedir. Bununla birlikte, kaziyenin kendisinden çıkarılacak olan ve onu zedeler gibi gözüken tali tespitlerin korkulacak bir yanı yoktur. Zira maneviyat esasen beşer kusurunun insafına terk edilemez. Eckhart'ın dediği gibi; "Şayet öze ulaşacaksan kabuğu kırmalısın."

Tıpkı "mutlak" bir İslâmın olması gibi bir de "izafi" İslâm bulunuyor. "Mutlak" İslâmı, mesajın kendisi ile ilgili değil de sadece beşeri kılıfı ile ilgili münakaşaya açık unsurlardan ayırmak için özellikle de ezoterizmin tehlikede olması itibarıyla ayrıca "izafi" İslâmın izahını vermek zorundayız. Ancak ehemmiyet arzeden husus "mutlak" İslâmdır ve bu yüzden özsel ezoterizm üzerine bölümden başlayacağız. "Mutlak" olan ile "izafi" olan arasındaki boyut ayrımının her din için geçerli olduğu aşıkardır. Lakin bu çalışmamızda maksadımız sadece İslâmı ele almaktır. Her halükarda ancak saf Vahy ezoterizmin taşıtı olabilir ve de jure (hakikat olaral); sadece "hakikaten" değil aynı zamanda "Hakkanîyetle". Gerçek İslâm ortodoksisinin ilkeleri kendi Tebliğ'inden kaynaklanmaktadır. Bu ilkeler; Tanrı (Allah), Peygamber (Muhammed), Namaz (Salat), Zekat, Oruç (Siyam) ve Hacc'dır. Bir açıdan bunlara Cihad'da eklenebilir.

"Tanrı: Mutlak ve gerçektir yani O Hakikattir (Hakk). O, Vacib-ül-Vücûd'dur, Vücûd-ül-Mutlak'dır. İki nedenle O ol-

maksızın herhangi bir varlıktan söz edilemez. O Vahid'dir. O'nun dışında hiçbir şey yoktur ve O her şeyi kapsar; mümkün ya da varolan her şeyi ihtiva eder. O'nun "yanında" ve "dışında" hiçbir şey yoktur.

"Peygamber: Bu kaziye bağlamında tam olarak Vahyin ilkesini ifade etmektedir. O hem Vahyin görünen ve yaşanan tarzı hemde O vahiyle tam ahenklidir; eğer bir Tanrı var ise ve insanlar var ise o halde zorunlu olarak bir de Tanrı'nın Elçisi olmalıdır.

"Namaz: Keza, eğer Tanrı ve insanlar var ise zorunlu olarak (tam bir muhatab olma anlamında) bir diyalog bulacaktır.

"Zekat: Bu ilke, insanın yalnız olmaması ve toplum içinde yaşıyor olması gerçeğinden kaynaklanıyor. Böylelikle insan bilmeli ve hissetmelidir ki "diğeri" aynı zamanda "ben'dir. Bu suretle tüm seviyelerde hayırseverlik kaçınılmaz olacaktır.

"Oruç: Bu ilke kurban (yani beden onu veren Tanrıya aittir ve O'nun emrine verilmelidir ç.n.) zorunluluğu üzerine kuruludur. Alan vermesini de bilmelidir ve dahası beden de aynı dünya gibi her şey demek değildir. Ruh maddeye asalet ve reberir, ulvi hale getirebilir ancak madde bu hususta acizdir.

"Hacc: Bu, kaynağa yeni primordial (asli) mabede, dolayısıyla aynı zamanda kalbe geri dönüşün ilkesidir.

"Cihad: Bu, Hakikatin savunulmasına dair bir hak ve bazı durumlarda görevdir. Hatta ezoterik olarak tutkulara ve zihni karanlığa karşı manevi bir mücadeledir. Barışın egemen olduğu (dar-üs'Selam) ile bütünleşmek için doğuştan gelen, dünyaya meyil arzusuna ve bencikliğe galip gelinmelidir.

İslâma tevcih edilmiş tüm bu ilkeler onun inkâr edilmez karakterini ve evrenselliğini gösterir ve bunlar aynı zamanda kendi içimizde de bulunacaklardır. Zahiri tezahürlerinin anlamları (metafizik manada) hem aşkın, hem içkin olan kendi arketiplerinden türerler.

Arap Retoriğinde (Belagatinde) Mübalağa ve Eksiltili Anlatım

Arapçanın kullanım tarzı yapay ve dolaylı ifade şekillerine yatkın olup eksiltili anlatım, bir kavramı daha dar veya daha geniş anlamda başka bir kavramla ifade etme usulü ve bir şeyi belirli bir özelliği ile adlandırma usulü ve aynı zamanda mecaz, mübalağa ve tekrarlar çok yaygındır. Sami eğilim her zaman “öz” ile “biçim” arasında ayrım yapmaktan yanadır ve “özün hakikati-ni biçimin tekdüzeliğine feda etmekte tereddüt etmez. Bu yüzden dini ya da manzum Sami metinlerin tabiatında da-ima ifadenin arkasındaki mana göz önünde tutulmalıdır ve bu mana bazı biçimsel irtibatsızlık ve tutarsızlıklar sebebiyle gözden kaçırılmamalıdır. Üstelik keşfedilmesi gereken sadece manevi anlam değildir; aynı zamanda keşfedilmesi gerekli olan bir diğer şey lafızla mananın zuhura çıkışını ve lafzının somutlaşmasını belirleyen duygudur. Bu suretle mübalağa, sıklıkla tefrik edilecek olan manevi gerçekliğin doğrudan idraki ile harekete geçirilen bir duygu taşır. Fakat hepsinin fevkinde, mübalağanın kullanımı kesin bir

mananın belirtilmesine yöneliktir ancak kaziyenin tüm anlamlarına tekabül eden zımni bir ilişki içinde olmak kaydıyla. Bu olgu, kendi lafzi üslubu içindeki anlamsız görünümü telafi ya da iptal eder.

Arap üslupçularının hem mantıki vuzuh, hem de diyalektik etkinin birlikte uyum içinde olmasını istedikleri doğrudur. Bunlar, muhteviyatın sağlamlığına tekabül eden anlamlarında sırasıyla biçimsel açıklık- Vuzuh (fasahat) ve retoriktir (belagat). Ancak bu, kati surette dolaylı ifadeye dair Sami meyil ile çelişmez. Zira Arapların zannında bir şey eğer iyi ifade edilmişse vazıhtır. "Tebdil-i kıyafet etmiş gizlinin" (kinaye) çok sık kullanımı ise aksine Arap için doğal olarak bir ifadenin "süslenmesi"dir bu onu daha az doğrudan anlaşılır kılar; ama öte yandan kendi bakış açısından da onu çok daha zengin gösterecektir. Bununla birlikte Arap üslubunda adeta iki kutup mevcuttur; biri tam olarak az önce bahsetmiş olduğumuza tekabül edendir, diğeri ise daha soyut ya da mantıkçı-benzeri karakterde olandır. Bu iki kutup sırasıyla Küfe ve Basra ekollerinde billurlaşmışlardır. Birincisi kutsal metinlerin paradigmaları üzerine temellenmiştir ve bu yüzden misalleyici, tasvir edici ve tecrübi karaktere sahiptir. İkincisi ise lisanın daha ilkesel ya da nazari anlayış tarzından esinlenmiştir. Retoriğin (belagatin) bu ikinci biçimi, mutasavvıfların doktrinal incelemeleri dahil teolojik, bilimsel ve felsefi eserlerde çok daha hakimdir.

Ancak burada bizi ilgilendiren kendiliğinden ifadesi içinde mecazi ve mübalağalı üslubu ile Arap lisanıdır. Bu üslup ilhamını Sünnetten ve şuurlu ya da şuursuz olarak kadim manzumelerden almaktadır. Bir lisanın, manevi temelinden ayrı olarak etnik ya da psikolojik şartlanmasını göz önünde tutmamak elde değil. Bu yüzden "bir evet ya da bir hayır için" kılıç çeken kadim Araplara ait soylu atılganlığı ve cüretin övülmesini burada sükut edip geçiştiremeyiz. Zaten bu gerçeğe Kuran'da da bilhassa değinilerek Tanrı; müminleri kastedilmemiş ya da düşüncesizce yeminlerinden ötürü me-

sul tutmamıştır. Lisan seviyesinde, kendi soylu içtenliğinde hiddetli mizacı hesaba katılmadığı takdirde atılğan ve tahrik edici mübalağa alışkanlığı –özellikle manevi bağlamda- ciddi olarak endişe verici derecede düzen bozucu olacaktır.

Yukarıda çoğunlukla Arap retoriğinin (belagatinin) dolaylı karakterinden bahsetmiş olmakla birlikte bu konu üzerinde biraz daha durmak uygun olacaktır. İncil’in uyarısı incilerin domuzların önüne atılmasını ya da kutsal olanın köpeklere verilmesini men eder. Bu uyarı, açık ve evrensel manasının yanı sıra -sanki tesadüfen- aynı zamanda bilhassa Sami özelliğe işaret etmektedir: doğrudan ve çıplak hakikat hem çok hassas, hem de çok tehlikelidir; zehirler ve öldürür. Dahası, profanlaştırılma ve galeyana gelip karşı çıkılma tehlikesini göze almak demektir. O. mühürlenip kapatılması gereken şarap gibidir ki İslâm zaten onu men etmiştir ya da örtünmesi gereken kadın gibidir ki İslâmın örttüğü aslında odur. Samilerin manevi üslubu çoğu kez sır saklayan ketumluklar ve dolaylı anlatım şekilleri ile doludur. O adeta, duvak ve duvak açmanın hünerli bir oyunu gibidir: ilham alınan kelime masnun gelindir, taliplisi ise safi lisan seviyesinde bile ona layık olmalıdır.¹ Ezoterik tedbir böylelikle tüm Arap retoriğini (belagatini) doldurmuş ve lafzi sunum hatta özellikle estetik düzlemde dahi bir çeşit tevazu ve basiret tayin etmiştir. Yani aynı zamanda oyun veya sanatın ya da tabiri caizse müzikal kaligrafinin bir unsuru mevcuttur. Lisan, Araplara neredeyse bir encam olarak; kendi muhteviyatına nispetle daha önce varolan müstakil cevher olarak görünür. Tıpkı kendi prototipi olan Evrensel Varoluş gibi lisan da bizi istesek de, istemesek de ontolojik olarak hakikate iliştedir. Tüm kelimelerden önce tüm kuşatıcı anlamıyla “Ol” (Kun) kelimesi kendi özü içinde

¹ Bu zihniyet ya da bu prensip, Perseus ile Andromeda’nın ve bu suretle aynı zamanda Medusa üzerindeki zaferin inisiyatik sembolizmini akla getiriyor. Gelin-Hakikat sembolizmi ayrıca Neşideler Neşidesi’nde ve bundan başka ikonografik bir bakış açısından Kara Bakirede bulunmaktadır; Keza Shulamite: “Kara ama güzelim” der. Kara’lık bazı durumlarda -mesela Kudüs’e tatbik edildiği üzere- ıstırapın olumsuz anlamını ihtiva ediyor olsa da sırrı ve irfanın biçim-ötesi karakterini temsil eder.

İlahidir. İncildeki şu ifade de bunu doğrular mahiyettedir: “Başlangıçta Kelam vardı.”

Genel olarak İslâm, özel olarak Arap zihniyetinde kabuk ve kabuktan dışarı taşma adeta iki tamamlayıcı kutup gibidir. İslâm maneviyatı Mutlak’ın kesinliğinde kökleşmiş olup bu kesinliğe ve kesinliğin nesnesine yönelmiştir. Ancak, en yüksek ve en ödün vermez Hakikat’in bu farkındalığı kendi beşeri tamamlayıcılığı olarak yakıcı bir duygusallığa sahiptir ve bu duygusallık derin bir cömertlik ile telafi edilmiştir. Burada İslâm boyunca kendi gelişimi içinde Bedevi mizacı pek kastetmiyoruz. Yani zikredilen iki zıt ve tamamlayıcı, özellikle İslâmın dehasına ve aynı zamanda -hatta daha derin olarak- Arap kavminin pozitif zihniyetine mahsustur. “Hakikat-Zafer-Cömertlik”; bu üçlü Peygamberin kişiliğini tarif eder. İslâmın ve Arap kavminin dehası bu ruhun içinde eriyip kaynaşmıştır. Mutlak’ın şuuru kendi dinamik aksetmesi olarak Cihad anlayışına sahiptir. Zira Mutlak, kendisi olmayan hiçbir şeye meydan vermez; bu bakımdan yutucu bir ateş gibidir fakat Mutlak aynı zamanda Ebedi’dir. O, Rahman ve Rahim’dir. Bu bakımdan Vahdet’in şuuru sadaka, zekat ve bağışlayıcılık gibi hayırsever tutumları ve tavizleri doğuracaktır.

Arap mübalağası yukarıda işaret edildiği üzere dolaylı bir çare olarak devreye girme fonksiyonuna sahiptir. Bu özel ilişkide anlam doğrudan ifade edilmez, ancak anlam zahirdeki anlamsız vasıtasıyla idrak edilmelidir. Mesela bir hadise göre,² bir kadın sadece çocuklarını iyi yetiştirdiği için muhakeme edilmeden Cennete girmiştir. Bu da, çocukların mahrumiyete katlanılarak, tam bir feragatle yetiştirilmiş olmasının en mümkün neticesi olarak anneliğin mukaddes olduğu gerçeğini gösterir. Cennete muhakeme edilmeden girilmesi ise, -aykırı bir durum olmasından dolayı- sadece basit bir mecazdır. Mekansal “öncelik” burada mesafe ya da

2 Hadis, peygamberin sözleridir. Çoğulu “ehadis”tir.

hareketin ötesinde olarak kolaylığın bir ifadesini temsil etmektedir. Yani Cennete nispi olarak kolaylıkla girebilecek sade ruhların mevcut olduğunu belirtir. Diğer bir ifadeyle, maneviyat kahramanlarının tabî tutulacağı büyük mahkemelere uğramaksızın Cennete giriş imkanına işaret eder. Burada hadisin, Cennetin derecelerine dair herhangi bir imâda bulunmadığı izahtan varestedir. Zira, hadisin hizmette öne atılmaya teslim edilen cennetin kolaylığını vurgulamaktan başka bir kasdı yoktur: ancak elbette tamamen dini bir atmosfer gerektiren süreklilik ve şuurluluk ile yapılmak şartıyla. Kendisini dini vecibelerin dışında bir şeye vermeden zorunlu vazifelerini ikmal edip yerine getiren mümini yine de Cennet'e taşıyabilecek olan -eğer sonuna kadar sebat ederse- kendi tevazu ve acziyetinin farkındalığı olacaktır. Lakin bu, kolaylığın bir reçetesi değildir zira davet, itaat ve nasip; bunların her biri kendi ayrı tabiat ve fonksiyonlarına sahiptir.³ Benzer bir tarzda Peygamber; "Haşr Gününde en şiddetli cezaya çarptırılacak olanlar Allah'ın yarattığım taklid edenlerdir (ya da canlı nesnelerin suretini yapanlardır) ki sonra Allah bunlara, elleriyle yaptıklarına hayat vermelerini emredecektir ancak onlar bundan acizdirler" demiştir. Peygamber bununla şu gerçeğe işaret ediyor; surete biçim verilmesi, Yaratıcı ile eş tutulma eğilimine delalet eder ve böylelikle bu durum bir bakıma O'nun eşsizliğini ve aşkınlığını inkâr etmektir. Bunun cezasının mümkün olan en şiddetli biçimde olması ise. -ki bu durum abartılı hatta anlamsız görünüyor- göçebe ve tektancı Sami psikolojisinde plastik sanatların bir tür İblis yandaşlığı ve putperestlik ile özdeşleştirilmiş olması ve bu suretle günahların en büyüğü olarak kabul edilmesi sebebiyledir. Bazı hadisler, kendi kedisini aklıktan ölüme terk eden bir kadının lanetlenmesinden ya da bir köpeğe su veren bir fahişenin kurtulmasından söz ettiklerinde bu kendisiyle zıtlaşan özellikler ile örtülü olsa da insanın kendi özüne bina-

3 Bu, Kuran'ın birkaç yerinde geçen "Hiçbir nefis bir diğerinin mesuliyetini taşımayacaktır" ayetinin anlamlarından biridir.

en kurtulduğu ya da lanetlendiği anlamına gelir. Ancak yine de bu zıtlaşan özellikler zahiri ve neticede arzidir. Burada dil, tesir edici sebep değil, ancak bireyin tabiatı içinde mukim asıl bir sebebin işaretidir. Fiil, asıl ve kati bir keyfiyetin izhar edilen kriteridir. O kadar ki şu gerçek hiç de şaşırtıcı olmayacaktır; zahirde cüzi fiil mutlak-benzeri ya da kendi sebebiyle kıyas edilemez bir etkiye sahip olacaktır. Mübalağanın bir misali de Rabbinden olmak ile olmamak arasındaki ilişkide saklıdır. Burada anlaşmazlık ifadenin dışında bir nedene bağlıdır. Bu tür misali Cüneyd'in sözlerinde buluyoruz; "Rabbin bir an unutulması ona bin yıllık ibadeti harab eder." Burada yine Tanrı'nın unutulması, anılan türdeki günah ile bir tutulmuştur ve tasvirin kendisinin ispat ettiği üzere neredeyse çılgınca bir abartma söz konusudur. Burada fazilet ya da değer -yani tek fazilet ya da tek değer - Tanrı'nın hatırlanmasıdır. Cüneyd, her faziletin özünün bu hatırlama olduğunun altını çizmek ve dolayısıyla beşer durumunun varoluşunun bütün sebebini tayin etmek istemektedir. Aynı mülahaza, aynı velinin diğer bir ifadesine tatbik edilebilir; "Allah'a bin yıllık itaat O'na bir anlık itaatsizliği ilga edemez."⁴ Buradaki tek farklılık itaatin fazilet ile aynileştirilmesidir. Yine aynı mülahaza aynı şekilde (mutatis mutandis yani gerekli değişiklikler yapılmış olarak) Semerkandi'den aktarılan şu pasaja tatbik edilebilir: "Bir insan Sema ile Yeryüzü sakinlerinin namazını kılmış olsa da... Eğer Ben (Allah) onun kalbinde halen dünya sevgisine ait bir zerre bulacak olursam ki bu başka birinin göz ve kulaklarını memnun etme arzusu ya da dünyevi bir ihtirasıtır... Onun Bana olan aşkını kalbinden sökerim... ta ki Beni

4 "Ben bir köleyim ve hiçbir serbestliğim yoktur. Cennet ya da Cehennem; Allah nereye gitmemi isterse ben oraya gideceğim." Cüneyd'in bu ifadesi, itaati, Tanrı'nın iradesi ile en mükemmel bir uygunluk olarak gördüğünü göstermektedir. Veya mükemmeli itaat veçhesinden tasavvur etmektedir. Ancak manevi yüceltme burada yine mantıki ya da retorik bir kusura yol açıyor. Zira Kuran hiçbir müminin cehenneme gitmeyeceğini buyurmuyor olması gerçeğinden yola çıkarak Cüneyd gibi düşünen bir takva ehli mademki Tanrı'nın itaatkar bir kuludur, elbette tahkir edilemez.

unutana kadar..."⁵ Yine burada abartma, iradeye bü-tün anlamı veren bir ilişkiyi göstermeye hizmet etmektedir. Yani mübalağa, Hıristiyan kibir mefhumu gibi ruhun mümkün her kusurunu hulasa ediyor; hayrın hiçbir niceliği şerrin bu niteliğini ilga edemiyor.⁶ Bunun zıttı da doğrudur yani hayrın asli niteliği olan ihlas, şerrin her niceliğini aynı şekilde alt edebilir. Ancak ihlasın mevcudiyeti mübalağayı kesinlikle dışlamaktadır. Dolayısıyla bu çözüm mübalağa içinde barınmıyor. Lafzi olarak tüm bu ifadeler Kuran öğretisine pek uymuyor. Zira Kuran'a göre İlahi ceza beşerin ıslahı ile orantılıdır oysa ilahi mükafat sevaplarımızın çok fevkindedir. Aktarılan ifadelerin -ki zaten, tamamen izafidirler- meşruluğu neticede yalnız maksatları içinde mukim ve kısıtlıdır. Yani vurgu. "Kutsal Ruh"a karşı günah üzerinedir. Görüş açısı ne olursa olsun bu vurgu, aktarılan ifadelerin tezahürleri için sebep ve mazeret teskil etmekle birlikte külliye mazur kılmaz.

Cüneyd ve Semerkandi'nin maneviyatlarına nazarla, belki lafzi ifratlarından onların "makamlarını" istihraç edebiliriz. Bu; tüm zamansal farkındalığın ezel ve ebedin bir anına irca edilerek Hakikat ile saf bir uyum haline geçilmesi ve böylelikle her türlü "ortak koşma" (şirk), "örterek gizleme" (küfr) ve riyakarlıktan (nifak) azade olma halidir. Gerçekte bu, mutasavvıflara yüklenen "Şimdiki anın oğlu" (İbn'ül-Vakt) tanımının bir anlamıdır.

Şayet iktibas edilen bu -ya da aynı türden diğer- ifadeler, maksatları itibarıyla mazur görülebilir ya da daha doğrusu bu ifadelerin yazarlarını mazur gösterebiliyorsa o takdirde

5 Edebi anlamından tamamen ayrı olarak, birinin kendisini sanki Tanrı konuşuyormuş gibi ifade etmesinin müsaade edilebilir ya da fırsat verilebilir olup olmaması merak edilebilir...

6 "Kalbe" gönderme ile meselenin bireyin özü olduğuna işaret edilmektedir. Bununla birlikte "zerre" düşüncesi de bu anlamı uyandırıyor. Burada, manevi duygu seli içinde birbiriyle çelişen iki "mutlaklaştırma" bulunmakta olup iki farklı önerme birbiriyle kaynaştırılmaktadır: Sadece "zerre" (atom) olan, kalpte konumlandırılmaz ve kendi özümüzde konumlandırılmış olan da, ahlaki ya da manevi anlamda son derece küçük bir niceliğe irca edilemez.

bu ifadeler diğer bakımlardan; her şeyden önce anlaşılabilirlik bakımından -ki manevi bir ifadenin saçma ya da anlamsız olmaması kaydıyla anlaşılabilir olma hakkı vardır ve ardından (bu ifadeleri zahidane-mistik bir açı ile saflık ve sadelikle çakıştıramayan) ezoterik perspektif bakımından ihtiyata tabi kalacaklardır. Başlıca önemi haiz bu meseleye bir sonraki bölümde geri döneceğiz.⁷

Cennetin bolluk ve sınırsızlığını tasvir etme çabası, dünyevi lisanın ve beşer anlayışının acziyetine rağmen saf ya da zeki herkes tarafından sorgusuz kabul edilebilen nicel mecazlara yol açmıştır. Bu sembolizm için ilk anılanlar şunlardır: onun içindeki nicelik niteliksel bir rol üstlenir ve böylelikle imgenin aşırılık gibi gözüken tasviri onların manasına inmeye davet eder. Ancak imgelerin niceliği ile yan yana olarak aynı zamanda maksadı; şeylerin incelenmesiyle sezilebilecek diğer mübalağaları da bulundurabilir. Mesela, geleneğe göre huriler yetmiş kat giysi giymelerine rağmen yinede şeffaftır ve hatta kemikleri içinde akan ilikleri dahi görülebilir; ifadeye göre, "sıvı ve berrak bal gibidirler." Burada giysiler örtünmenin güzelliğini ve dolayısıyla güzelliğin biçimsel ya da "liurjik" (ayinsel) veçhelerini sembolize ediyorlar. Bu arada, ilik ise yaratılmış özü temsil etmektedir ki bu da ilahi Cevherin bir veçhesinden ya da ilahi Niteliğin bir tür yayılmasından başka bir şey değildir. Demek oluyor ki Tanrı kendisini Cennettekiler vasıtasıyla idrak edilebilir kılıyor, lakin yaratılmışın izafiyeti ile Öz'ün mutlaklığı arasındaki bağlantı, belirsiz bir örtünme ve örtüsüzlüğü (şeffaflığı): biçimsel birleşmeyi ve telafi edici şeffaflığı gerektirmektedir.

Cennette Tanrı'nın inayetine mazhar olan kişinin birçok hanım ve hizmetçiye sahip olarak olağanüstü lezzet ve sair zevklerle hoşnut edileceği türünden ifadeler okunduğunda bu çok yoğun "lüksün" cennette nasıl olabileceği ve bunlara

⁷ Şüphesiz bu çalışmada kaçınılmaz tekrarlar ve belki zahiren çelişkiler ile karşılaşılacaktır. Zahiri çelişkiler, ruhsat verilen ile suistimal arasındaki sınırın bulanık olduğu bir alanda bizim eleştirme ve temize çıkarma gibi ikili mesuliyetimizden kaynaklanmaktadır.

kimin layık olduğu merak edilebilir. Oysa, İslâm prensip olarak temelinde dünyevi algıya açık imkanları hesaba katar -ki bu asla bırakmadığı “eldeki koz”dur- ve böylelikle “dünyevi” ya da “beşeri cüz’iyyet” olarak görünmesi tehlikesi pahasına, kendisini tatsız kabalığın değil, merhamet ve lütfün tarafında konumlandırır. Gerçekte İslâm, ne dünyadan ayırmaya, ne de lezzetin zerafetine yönelik a priori (yani tecrübe ya da tartışmaya tabi olmayan: önsel) tahdit barındırmaktadır. Ancak Tanrı’ya iman ve ilahi kanunların tatbik edilmesi -ki bu tatbik asli faziletleri ifade eder- hususu önceliklidir. İşte müminin ruhunu dönüştürecek olan ve kendisini dünyadan ayırıp lezzetlerini zarifleştirecek olan bu iman ve amel-i salih’tir. İslâm bir yanda en saf, sade ve cilalanmamış, süssüz olana yoğunlaşmayı amaçlamakta, diğer yanda -hadislerde olduğu gibi- muhtelif zihniyetleri hesaba katmaktadır. Hatta o kadar ki bir diğerine değil ancak muayyen bir özelliğe hitap eden ifadeler mevcuttur.

Cennete dair değindiğimiz mübalağalar aynı şekilde ancak bu defa ters bir anlamda cehennem tasvirine de mütealliktir. Hem Doğunun, hem de Batı’nın tarihsel tecrübesinin ispat ettiği üzere günahkarı günah işlemekten caydırmak pek büyük bir önem arz etmektedir. Cehennemin en dehşetli tarifleri bile çok gaddar zalimler için kifayetsiz ve tesirsiz kalabilir. Bununla birlikte bu tarifler, bağışlayıcılığın bir parçasını da ihtiva ettikleri takdirde tesirli hale gelip bazı ruhların mahvolmasını engelleyebilirler. Lakin eskatolojik mecazlarda bu, sadece olta-ya getirmek için yem ya da umacı meselesi değildir. Lezzet ve azap sırasıyla fazilet ve kusurun dolayısıyla sevap ve günahın kozmik muadilleridir ve kendi gerçek tabiatlarını ilahi ölçüler ışığında ifşa ederler. Bu değerlendirmenin bizi bazı bakımlardan retorik (belagat) konusundan bir ölçüde ayırdığını kabul ediyoruz ancak ne var ki bu gerekli olmuştur. Üstelik, bu noktada şu mülahaza yararlı olacak gibi görünüyor; cennet ve cehennem tasvirleri aşırı görünen karakterleri nedeniyle duyusal terimlerle tarif edilemeyen gerçekliklerin daima şerhleri olmuşlardır. Bu yüzden beşeri tasavvur edilmezlikten, anlaşıl-

mazlıktan hatta -mesela cennet tasvirlerindeki- anlamsızlıktan şikayet etmek gayet yersiz olacaktır. Gerçek şu ki yeryüzü insanı kendi beş duyusuna mahkumdur. Fakat şen şakrak bir hapishane hükmündeki bu duyuların kendisine takdim ettiklerinin dışında herhangi bir şeyi tasavvur edemez durumda olması katı suretle bu hapishanenin dışında onun ebedi saadeti yakalayamayacağı anlamına gelmez. Yakalayabilir; hatta daha engin ve derin bir idrak ile. Üstelik, Cennetin müminin mizacına adeta ona uyarlanarak ifade edilmesi bir anlamda müminin kendisini tam olarak cennetin imkanlarına uyarlaması demektir. Abartılı bir lisan ve dolayısıyla dünyevi terimler kullanarak ifade edecek olursak, inayet edilen kişi sadece beş duyuya değil, saadete açılan sayısız duyulara sahiptir. Bu; analojik ve mecazi olarak şu anlama geliyor; Tanrının inayetine mazhar olanlar tabiatıyla cennetsi durumun kendilerine takdim ettikleriyle derin bir tatmin yaşarlar. Peygamber, atları çok seven bir bedeviye cennette kanatlı bir at vaad ettiğinde bu şu anlama gelir; cennet imkanları muhtemel her arzuyu yerine getirmeyecektir ancak mümin kişinin saadetinin her imkanı gerçekleştirilecektir. "İnanç" mefhumu esastır zira gerçek iman kesinlikle insan arzusunu yani Tanrı ve İlahi takdirden ayrı veya önce koşulan her şeyi dışlar. İmansız cennete girilmez ve anlamsız ya da zararlı arzular iman ile izale edilir. Şunu da hatırlatmış olalım; normal" olarak tarif edebileceğimiz her zevk; semavi hoşnutluğun bir tür yansıması ve neticede bunun -kuşkusuz tamamen kusurlu olarak- umulmasıdır. Kuran'ın beyan ettiği üzere; "(onlar) ne zaman rızık olarak oradan (cennetten) herhangi bir meyveden rızıklandırılırsalar; 'Bu daha önce rızıklandırıldığımız şeydir' derler. Çünkü bunlar (cennet nimetleri) kendilerine (dünyadaki rızıklarına) benzer şekilde verilir" (Bakara suresi, ayet 25) Netice olarak şunun gözönünde bulundurulması gerekiyor; Doğulu, bu dünyada arzuladığı şeyden kolaylıkla mahrum bırakılabileceği ve sevdiğinden her an ayrı kalabileceği düşüncesinden yola çıkar. Bundan istidlalen, cennette ne istersek hemen anında elde edebiliyoruz; Hemde çok kısa bir yürüyüşle. Gerçekte bu (kısa) yürüyüşün gerçekleş-

mesi kusursuz ve az buçuk işbilir süratte bir mantıkladır.⁸ Mutasavvıflar tarafından bu asgariye indirmenin semavi bir “kabus” gibi gözükmesi bu iki kenarlı mantığın neticesidir. Hep-sinden öte Kuran’ın öğrettiğine göre, mümine bahşedilen “ila-hi memnuniyet (Rıdvan) Cennet’ten “daha büyüktür.”

Daha öteye gitmeden önce biran için mübalağanın psiko-lojik veçhesinden ayrı tutulamayan duygusallık ya da atıl-ganlık meselesine geri dönelim. Geleneksel yazıların -bu ara-da “Binbir Gece Masalları” ve manzumeler gibi profan edebi-yatı da unutmayalım- okunması esnasında kadim Doğulula-rın ağlayarak üstlerini başlarını yırtmaları, çığlıklar atarak kendilerini eğer halen ölmediyseler- baygınlık geçirerek yer-lere atmaları çok çarpıcıdır. Bütün bunlar bazı tahayyüli, işit-sel ya da zihni duygulanmanın tesiri altında vuku bulur. Bu mizaç, eksoterik bir dinin bazı bakımlardan bilgiçlik taslayan ve şekilci ancak aynı zamanda düşüncesiz taşkınlığı frenleye-bilen ustalığını da fark etmemizi gerektiriyor.

Mecazi bir misal olarak; Bedevi, hanımının çenesi üzerin-de duran sineği öldürmek için o iri eliyle var kuvvetiyle toka-dı patlatır; oysa böyle yapmakla hanımını hırpalamış olabile-ceğini unutmuştur. Avami gülünçlüğüne rağmen bu tasvir, söz konusu mizacı açık ve dobralıkla tarif etmektedir. Misal; bazı ruhanilere göre Tanrı’yı hatırlayarak yeryüzünde acına-cak bir noktada kalmak, O’nu hatırlamaksızın bir Cennet ağacının altında oturmaktan daha iyidir. Bu ifadenin maksadı kusursuz ve şeffaf olmakla birlikte lafzi anlamı Kuran’da-ki cennet ve mahkeme mefhumlarını zorlamaktadır. Diğer bir misal olarak; Gazalinin evlilik üzerine bir çalışmasında veba illetinden ölüm döşeginde olan bir bekar “Sünnete göre yaşamış olarak yani evlenmiş olarak “Tanrı huzuruna çıkı-bilmek için bir eş talep eder. Burada saçma ya da anlamsız olan şey ulvi olanın ihdasına hizmet etmektedir. Şu ya da bu

8 Kuran’ın cennet ehline cennette “ne isterlerse sahip olacaklarını” vaat ediyor olması cennette hangi arzuların mümkün olduğu ve cennet ehlinin tabiatının ne olduğu sorusunu açık bırakıyor.

dinin muhtelif hissi eğilimlere peşinen kabullü olması bir gerçektir. Hatta bu vaka öylesine yoğundur ki Vahiy, önceden yerleşik bu tür eğilimleri hesaba katmalı ve bu eğilimlerle az çok mutabık olmalıdır. Yani ruhlara kendi seviyelerinde tasvirler sunarak bu ruhları kendilerinin farkında olmadan dönüştürecektir. Bu durum Budizmdeki "geçici vasıtalar" ya da "kurtarıcı serap" anlamına gelen upaya'nın tam bir tarifidir. Bedevi, kalbinin derinliklerinde baş olmak, idareci hatta hükümdar olmak ister; cömert, vahşi ve doymak bilmezdir: tahayyülü sadece zenginlik ve zevklere değil, aynı zamanda güç ve şerefe de açıktır.⁹ Dolayısıyla, onu cezbedebilecek olan Cennetle tanıştırmak gerekiyor.

Açıktır ki dindarane abartı hatta dindarane anlamsızlık herhangi bir kavme ya da dine münhasır özellik değildir. Belirgin bir şekilde Hristiyanlığın genel havasında da -daima kaçınılmaz bir ifrat ya da "küçük şer" olarak- bu durum ile karşılaşılmaktadır. Bu vaka mesela, dindar birinin "tevazusu" ya da "hayırseverliği" sebebiyle işlemediği günahlardan kendisini suçlaması ya da kendisini günahkarların en büyüğü ya da aşağılığı olarak itham etmesi veya (tavrının diğerlerinin ruhları üzerindeki tesirini düşünmeksizin) hakir görülmek için budalaca davranması ve benzeri şekillerde tezahür etmektedir.

Diğer bir bakış açısmadan ise modern rasyonelliğin içinde üstünlük görmekten kaçınılmalıdır. Çağdaş insan, beşeriyetin yaşlanmasından ötürü bazı hadiselerle lekelenmiş olmasını hiçe sayarak maalesef maneviyatta zayıf, kabiliyetsiz ve zihniyet olarak her türlü suistimale hazırdır. Bu suistimal çağdaş insana aklın zirvesi olarak gözükecektir. Oysa gerçekte bu suistimal, sadeliğin abartılmasından ve kadim insanın duygusallığından çok daha anlamsız ve saçmadır. Genel olarak, "son günlerin" insanı duyguları körleşmiş bir yaratıktır. Bunun en açık ispatı halen kabiliyetli olduğu tek "dinamızmin" aşağı

9 Arap metinlerinde ataerkil, savaşı ve tacir bir toplum yapısını çağrıştıran imâlara çok sık olarak rastlanması dikkate değer bir husustur. "Fidyе", "Kefaret", "Borç", "Rehin" ve "Tavassut (şefaаt)" ve benzeri mefhumlar Arap psikolojisinin rengi noktaları gibi görünüyor.

doğru meyilli olmasıdır ve bu da zaten kozmik çekimden yararlanılan bir edilgenlikten başka bir şey değildir. Kendisini sele kaptırıp sürüklenen insanı sele teslim eden kendi ajitasyonudur ve insan dönüp bu seli, kendi ajitasyonu ile yarattığını zannetmektedir.

*

Mademki mübalağa ve ölçüsüz- dengesiz ifade meselesine değindik, burada Arapların ifade tekrarına dair birkaç sözümüz olacaktır. İlk misal olarak Kuran'daki şu ayetleri iktibas edeceğiz; "Hiç ben, O'nun yanısıra ilahlar edinir miyim! Rahman bana bir zarar vermek istese, onların şefaati bana hiçbir fayda vermez ve beni kurtaramaz. Şüphesiz ki o zaman ben, elbette apaçık bir dalalet içinde olurum" (Yasin suresi, 23 ve 24) Son ayet zaten sarıh olanı izah etmiyor aynı zamanda sahte ilahları değil de eşkoşma dalaletinin, sapkınlığının altını çizmektedir ki bu gizli ve anlaşılması zor değildir. Bu yüzden hafifletici sebepler söz konusu olamaz ve durum tamamen affedilmezdir. Zira, Vahdaniyet gerçeği -St. Thomas'ın da ifade edeceği üzere- kendi berraklığında ziyadesiyle apaçıktır. Burada aslında Mutlak'ın metafizik kanıtı söz konusudur. Bu kanıt öznel olarak fitri ve rasyonaliteden öncedir, nesnel olarak ise şeylerin deruni tabiatında ayırtedilebilir.¹⁰

Diğer bir misal olarak Kuran'daki ayetlerde; "kendilerine "Allah'ın sizi rızıklandığı şeylerden (siz de O'nun yolunda) sarf edin!" denildiğinde ise o inkâr edenler, iman edenlere dedi(ler)ki; "Allah dileyecek olsaydı kendisini doyuracağı bir kimseyi (biz) mi doyuracağız?" Doğrusu siz ancak apaçık bir dalalet içindesiniz" buyurulmaktadır. (Yasin suresi, ayet 47) Keza buradaki son ifadeler daha önce işaret ettiğimiz duru-

10 Zamanımızda "samimi" ateizmden çokça bahsedilir olmuştur. Ancak Samimiyet, ne dalaletin dalalet olmasını engeller ne de ona herhangi bir değer katar. Bu samimiyet -ya da samimiyetçi narsizm- sisteminde daima günahı teşkil eden bir nokta mevcuttur ve bu da Hakikat ve Merhamet'e (Rahmet) mazhar olmaya manidir.

mun belirgin özelliğini vurguluyor. Beşer tabiatında bulunan ve dolayısıyla primordial norma (fıtrata) ait hayırseverlik gibi vasıfların karartılması (zulmet) inkarcılar için bir tür imtiyazlı dalalet ya da gerekçeli hata gibi gözükmetedir ki bu da kesinlikle kendi sapıklıklarının derecesini gösterir. İnkarcılar Mutlak Kudret'i beşer özgürlüğü ile bağdaştıramazlar ve bu cihetle "ikiyüzlü "dürler (münafık). Ancak hepsinden öte buradaki konu insanın özgür olan ile özgür olmayan varlık durumu arasında yaptığı ayrımıdır. Bu, tam özgürlük mefhumunu oluşturan kendiliğinden bir ayrımıdır. Varlıkların özgürlüğünün İlahi Takdir ile belirlenmiş olması ya da İlahi Özgürlüğün veya Tüm-İmkan'ın muhtemel yansıması hiçbir surette kendi sınırlı özgür (cüzi) irademiz gerçeğini hükümsüz kılmaz. Kaldı ki cüzi irade olmaksızın fazilet ya da faziletsizlik gibi ahlaki mefhumlar zaten söz konusu olamaz.

Tezat teşkil eder suretteki doktrinal ifadelerle ilgili olarak Kuran'dan iki misal iktibas ediyoruz; "O dilediğini cezalandırır ve dilediğini affeder" (bu muhtelif şekillerde belirtilen mükerrem bir ifadedir.) ve "O'nun yarattığı şeyin şerrin'den fecrin Rabbine sığınırım." Bu ifadelerin birincisi, O'nun görünür sebep olmaksızın keyfi davrandığını; ikincisi ise sanki şerri yarattığı için kendisinin şerr olduğunu ima etmektedir. Doğru bir yorumun anahtarı Tanrının tanımının yapılmasıyla elde edilebilir. Bu da geleneksel olarak, her surenin başında gözüken Rahman ve Rahim isimleri ile birlikte "en güzel isimler"den (Esmâ'ül-Hüsna) çıkarılabilir. Burada ortaya çıkan soru şudur: "Her dilediğini (dilediğine) yapan Tanrı neden cezalandırsın ve Rahman, Rahim, Kuddüs ve Adil olduğu halde neden şerre sebebiyet versin ya da şerri yaratsın?" Cevap şu olacaktır: Rıza'sına göre cezalandırması ve affetmesi O'nun keyfi olduğu anlamına gelmez. Bununla birlikte bu "rıza" bizim sınırlı anlayışımızı aşan sebepleri temsil etmektedir.¹¹

11 Musa'nın Tanrı'dan kendisine bir ilim verilmiş olan ve davranışları mantıkla çelişen bir üstada (Hızır'a) refakat ettiği kıssa (Kehf suresi, 65-82) bu mesele- nin en azından beşer seviyesinde klasik bir örneğini teşkil etmektedir. Musa'nın akıl erdiremediği ve yanlış bulduğu şey Hızır için doğrudur. Nitekim bundan çok daha öte olarak bize zahiren şerr olarak görünenler Tanrı katında doğrudur.

Tanrı'nın şerri yaratması ise onu şerr olarak irade etmesi anlamında değildir. O, şerri dolaylı şekilde "daha büyük bir hayrın" bir parçası -ya da son derece küçük yapısal bir unsuru- olarak meydana getirir. Ve bu vesileyle hasıl olan daha büyük hayrın boyutu, şerrin etkisini telafi edip yutar. Genel konumuz dışına taşmasma ve çeşitli vesilelerle daha önce açıklamış olmamıza rağmen -ki bu çalışmamızın akışı içinde geri dönebileceğimiz üzere- bu gerçek, bazı ilave kesin belirlemeler gerektiriyor. Öncelikle, her şerr bir "parça"dır; asla bir "bütün" teşkil etmez ve şerrin muhtelif biçimleri olan bu olumsuzluk ve mahrumiyetler kaçınılmazdır. Zira dünya, Tanrı değildir ve olamaz ve bu yüzden zorunlu olarak Tanrı'nın dışında konumlanmıştır. Bununla birlikte bütün bir hayrın zorunlu unsuru olarak şerr, kendi kozmik fonksiyonu gereği belirli bir şekilde bu hayır ile bütünleşir, işte bu bakış açısı metafizik olarak şerrin bulunmadığını teyid eder. Dolayısıyla şerr nefhümu, zuhur alemindeki varoluşun aslında bütünü bir unsuru olarak tahayyülünü gerektirmektedir. Bu, kendileri bütünü bir unsuru olan şeylerin özelliğidir. Zaten İnsan da unsurlardan oluşan bir bütünlüktür.¹² Daha önce işaret ettiğimiz üzere, şerr dünyadadır çünkü dünya Tanrı değildir. Ama aynı zamanda belirli bir bakış açısmadan -özellikle Vedantacıların farkında olduğu üzere- dünya "Tanrı'dan başka bir şey değildir"; Maya aynı zamanda Atmadır. Samsara da aynı zamanda Nirvana'dır. Bu bakış açısına göre şerrin mevcudiyeti söz konusu olamıyor ve bu kesinlikle makrokozmetik bütünlükten yola çıkan bir bakış açısıdır.¹³ Bu hususa Kuran'daki şu ayet ile değinilmektedir; "Sana isabet eden her hayır Allah'tandır." Diğer

12 Şerrin mevcudiyeti ile Tanrı'nın hayrı arasındaki uyumsuzluğa dair rasyonel sorunun çözümü için bazen tuhaf ve seviyesiz tartışmalar yapılmaktadır. Bu tür iddialar arasında şerr, mesela bir kanunun şart koştuğu basit bir zıtlık ve (tıpkı bir nesnenin düşen gölgesi gibi) tamamen arızı ya da örfi ve töresel tutumlarımıza karşıt olarak -sanki Tanrı temelde gerçek bir sebep teşkil etmeyen bu tür ihlaller yüzünden cezalandıracakmış gibi- ortaya çıkan netice vb. olarak ortaya konulmaktadır.

13 Bu aynı zamanda panteizmin meşru vechesidir. Panteizmi gayrimeşru kılan, onun hariç tutan ve şartsız tatbikidir: her bakış açısmadan geçerli sayarak nesneleri Tanrının "parçaları" olarak göstermesidir. Ancak quod absit; hata terimde değil, felsefededir.

yanda devamında ise; “her şerr nefsindendir” (Nisa suresi, 79) ifadesi gelmektedir. İkinci ifade, daha evrensel ve bu bakımdan daha gerçek olan birinci ifade temelinde anlaşılabilir. Bu parçalara ayrılmış tahayyül ile gerçeklik bütünlüğü arasındaki farklılıktır. Üstelik ayette -ikincisi daha evrensel olarak- iki ifadenin birbiri ardına gelmesi kutsal diyalektiğin yüzeysel zıtlıklar ile ilgisi bulunmadığını ispatlar ve aynı zamanda feraset ve senteze önem atfeder.¹⁴

Bu, bizi konumuzun daha genel bir kısmını teşkil eden Kuran’daki zıtlıklar meselesine geri getiriyor. Klasik hale gelmiş bir misal olarak şu ayeti ele alalım; “O’nun (Allah’ın) eşi benzeri yoktur ve O her şeyi iştir ve görür” (Şûra suresi, ayet: 11). Birinci ifade ile ikinci ifade arasındaki bariz zıtlığın -ki kesinlikle bir mukayese tesis etmekte ve buna bağlı olarak Tanrı ile nesneler arasında bir analojinin mevcudiyetini ispatlamaktadır- bu açık analojinin kendisi olmaksızın hiçbir şeyin olamayacağını göstermesi işlevi bulunmakta olup hiçbir surette tahayyül edilebilir bir benzeşiş imada bulunmamakta ve İlahi İlke’nin mutlak aşkınlığını bir zerre kadar nakzetmemektedir.

Aralarında hiçbir açık bağlantı bulunmayan terimlerin bitişik düzende kullanılması karşısında Batılı okuyucu çoğunlukla şok geçirmektedir ki o bu yüzden yadırganamaz. Mesele Peygamber açlık ve ihanetten Allah’a sığındığında” bu böyledir. Oysa her iki durumda da -yani açlık ve ihanette- dünyevi emniyetsizlik söz konusudur; birinci durumda sadece fiziki, ikinci durumda ise sosyal ve ahlaki planda. Bir şeyin bu şekilde önerilmesi bazı (ortak belli bir ölçü birimleri olmaksızın birbirine bağdaşmaz gözüken) veçhelerinden Araplara münhasır değildir. Bu şekil önermeler, ayrıca İncil ve Kutsal Kitapların çoğunda hatta belki tümünde bulunmaktadır. Her halükarda lisan kendi dolaylı önerme imkanına sahiptir. Bu dolaylı önerme, kelimelerin tanımlayıcı rolüyle beraber işler ve çok değişik modalite ve kombinasyonlara yol açar.

14 Bu zıtlık keza şu ayetler ile karşılaştırılabilir; O, ancak alemler için (ve) içinizden dosdoğru (yolda) olmak isteyenler için bir nasihattir. Fakat alemlerin Rabbi olan Allah dilemedikçe, siz dileyemezsiniz” (Tekvir suresi, 27-29).

İslâmın özellikle Batılıları şaşırtan bir özelliği de “beşeri küçümsemesi, alçaltması” diyebileceğimiz vakadır. Bu özellik, büyüklüğü sadece Tanrı’ya atfetmek ve beşerciliğin önüne geçmek olarak açıklanmıştır.¹⁵ Yani, amaç insanı, Titancı ve İblisci kültlere götüren değerlendirmelerden uzak tutmaktır. Kuran’da peygamberleri küçümser görünen tekrarlar bu hususun dikkate alınmasıyla yorumlanmalıdır. Tayin edilen bir “Elçi’nin” adillerden biri¹⁶ olarak adlandırılması, İslâmi perspektiften diğer hiçbir veçhenin ilgi uyandırmaması sebebiyledir. “Adalet” ve “takva”nın ötesinde olan ise -bu sebeple sade müminler için bir misal teşkil etmez- bir yanda yaygın dinin ulaşamadığı bir gizem, diğer yanda methi sadece Tanrı’ya ait bir vasıftır. Gözden kaçırılmaması gereken faktör Kuran’da konuşan beşer değil, Tanrı’dır ve şaşırtıcı ifadelerin bulunmasının sebebi kesinlikle beşeriyetin küçüklüğünü ve acziyetini hatırlatmaktır. Kuran bunu (Birlik doktrini ile ilgili olarak), kendi ihtiyacı olduğu ya da haz duyduğu için değil beşeriyetin menfaatine yapar.¹⁷

*

Lafzi zıtlık kuşkusuz mübalağa gibi aynı tertipte değildir. Bununla birlikte mübalağa’nın aşırılığı ile belli bir anlamda ilişkilidir. O da, mübalağa gibi, kendi bütün anlamında yüzeysel bir çelişki arz eden zımni bir ilişkiye işaret

15 En meşhur hadislerden birinde rivayet edildiği üzere, “Kudret ve güç ancak Allah’a mahsustur.”

16 “Salih” kelimesinin burada “adil” olarak tercüme edilmesi, denge, ıslah, yatıştırma (teskin etme) ve asli mükemmeliyete geri dönüş gibi mefhumları ihtiva ediyor olması sebebiyledir. Bunlar. İslamın “Elçiler”den “resmen” beklediği özelliklerdir.

17 Sahte hürriyet ve isyanın revaçta olduğu bir çağda islami “acziyet, itaat ve kulluk” mefhumlarının anlaşılma ihtimali pek azdır. Elbette beşeri eziyete karşı kişinin karşı koyma hakkı mevcuttur ancak bunun haricinde kişinin kendisini ilahi kalıba teslim etmekten başka bir şey dileme şansı yoktur. Bu ilahi kalıp Köken, Arketip, Norm ve Hedefdir ve gerçekleşen ne olduğumuzu bize ihtar ederek tek başına kalbe huzur ve barış vermeye kafidir. Hakiki özgürlüğün gerçekleşmesi mutlak kaderin kabul edilmesiyledir lakin bu özgürlük dünyevi tercih ve hakların ötesinde ve üzerinde olarak ancak “O’nda” ve “(Onun vasıtasıyla)” mümkündür.

eder.¹⁸ Her iki durumda ve tekrarlarında da olduğu üzere bu, hem birbirini tutmayan, hem de dolaylı bir lisan meselesidir; bir yanda (hassas gerçekleri dikkate alarak) kutsal duygu ve tevazuyu, diğer yanda İlahi düzenin göz kamaştırıcı rasyonalite-ötesini gösterir. Bir pasajın lafzi tertibindeki tutarlılık ne bir kriter, ne de hakikatin ya da kutsallığın bir garantisi değildir. Dolayısıyla, lisanın muayyen bir tarzı; az çok paradoksal karakterin ve çapraşıklığın ya da -en azından belirli limitler dahilinde- hatanın ya da zayıflığın bir işareti de değildirler. Ancak gerçek şu ki kutsal lisan bazı bakımlardan nötr iletişimden ziyade bir "şok-terapi"¹⁹ olabiliyor. Üstelik kutsal lisan kaçınılmaz olarak sıradan lisandan daha fazla olarak sayısız imkanları ihtiva eder. Bunun sebeplerinden biri, saf ve basit mantıkla uyum içinde olmayan anahtar kelimelerin retoriğidir. Dahası, kutsal lisanın hakikati, aynı zamanda vahiyde (Tanrı'dan gelen) ruhani lisan tarafından da ilham edilmiş olabilir. Tabii ki mantıki ifade ya da lisanın homojen ve tutarlı yüzü en yüksek hakikatin, dolayısıyla kutsallığın taşıyıcı olabilir. Bunun aksini iddia etmek saçma olacaktır.²⁰ Fakat Mutlak'ın şuuru aynı zamanda lisanın tabiri caizse zahiri biçimini çatlatılabilir ve bu durumda -ancak sadece bu durumda-kabul edilmelidir ki hakikat kendi ifadesini doğrular hatta ifadenin parıltısıyla kendisini ispatlar. Bununla birlikte, bir insanın manevi değerinin -ki bu tamamen farklı bir meseledir- her zaman kendi ifade tarzının garantisi olduğu iddia edilemez. Kendisinin bilincinde olamayabileceği dayatılan dış koşullar ya da örf ve adetler ve benzeri zorlayıcı sebeplerden ötürü mesul tutulamaz. Kendisini bağlılıkla bu koşul ve sebeplerin sözcüsü yapmadığı sürece bunlar kendi varlığının ancak önemsiz, yüzeysel tabakası olacaktır.

18 Muhakkak ki lafzi zıtlık, mantıkçıların sıradan diyalektik yöntemi değildir. Dahası, retorik (belagat) ve diyalektik, kutsal ya da kutsala ilişkin ifadeler seviyesinde birbirine karışıp kaynaşırlar.

19 Zen formülünde "Şok" unsuru "bilgi" unsurundan önce gelir. Lisana yakışır olarak bu mümkündür çünkü "şok" sırası geldiğinde ve kendi usulünde bilgilendirici mahiyettedir.

20 Nitekim Bhagavadgita'da lisanın tamamen sade ve homojen yüzüne şahit oluyoruz.

BÖLÜM 2

Zahiri-Batını Beraberlik

Maneviyattan bahsetmek gerçekte bilginin kaynakları meselesini ortaya koymaktır. Bu durumda bilginin kaynaklarını vahiy, ilham, akıl (intelligence) idrak ve ikincil olarak tefekkür oluşturmaktadır. Bu terimlerle tam olarak ne kastedildiği iyi kavranmalıdır.

İlham, vahiy gibi, ilahi bir diktendir ancak şu farklılıkla; Vahiy durumunda Ruh, en üst düzey gücün kanun koyucu ve mecbur kılıcı Mesajını dikte eder. Oysa ilham durumunda mesaj -değeri ne olursa olsun- hiçbir dogmatik önemi haiz değildir ve ancak asli Mesajın çerçevesi dahilinde tasvir ve izah edici role sahiptir.

Tefekkür de taakkul gibi aklın bir faaliyetidir ancak şu farklılıkla; taakkul durumunda faaliyet, derunda bulunan ilahi kıvılcımdan neşet eder ki bu ilahi kıvılcım akıldır (intellect). Oysa tefekkür durumunda faaliyet, akli sezgiden yoksun olarak ve sadece "mantığa kabiliyetli muhakemeden" yola çıkar. Tefekkürün mutlak şartı olarak malumat temelinde muhakeme, insanın sonuca ulaşmasında¹ hem zorunlu hem

¹ Spekülatif bakış açısından modern bilimin yoldan çıkmasına sebep olan şey kesinlikle bu tür malumattan yoksun oluşudur. Keza felsefe, tenkidçilik, varoluşçuluk ve evrimcilik; bunların her birinin kalkış noktaları kendi içinde asli ve elzem olanı gösteren bir malumattan yoksundur.

de tatminkârdır. Akıl (intelligence) ise zihni faaliyetin varoluşu için sebep teşkil eder.

Bilgi açısından muhakeme, kör bir insanın el yordamı ile yolunu bulmaya çalışmasına benzer. Ancak burada bir farklılık bulunuyor; şöyle ki -engelleri kaldırarak- hayalin açığa çıkmasına sebep olabilir. Muhakemenin kör olması ve el yordamıyla hareket etmesi kendi fonksiyonundan değil, kendi dolaylı ve dağınık tabiatından ötürüdür. Zira muhakeme, önceden kabulü gereken bir tahayyülün tarifinden -ya da kelimelere dökülmesinden- daha öte bir şey olamaz. Bu durumda el yordamıyla hareket eden zihin değil; lisandır. Muhakemeyi el yordamı ile hareket etmeye benzetmiş olmamız, onun bir tahayyül olmadığı anlamındadır; yoksa onun yeterlilik ve keşif kapasitesini inkâr etmek için değildir. O, bilginin bir vasıtasıdır ancak bu vasıta arada haber götürüp getiren aracı ve parça hükmündedir; tıpkı kör bir adamın yolunu bulmasını, hatta güneşin sıcaklığını hissetmesini sağlayan dokunma duyusu gibi. Lakin bu duyuyu güneşi göstermez.²

Akliyet (intellection) ise bir yanda kendisini muhakeme ile ifade eder, diğer yanda kuvveden fiile çıkmak için onu bir dayanak olarak kullanır. Bu iki faktör, teologların akliyeti muhakeme mertebesine indirgemelerini sağlar. Yani araştırmadan bu arada aynı zamanda rasyonalite içinde (imana muhalif değilse bile) az çok şüpheli bir unsur görerek -ya da imanın kendisinin dolaylı ve bir şekilde akliyetin önceden gören bir tarzı olduğunu hesaba katamayarak inkâr ederler.

Eğer bir yanda muhakeme akliyete yol açabiliyorsa -ki bu onu üretiyor anlamında değildir ve eğer diğer yanda akliyet zorunlu olarak, muhakeme ile ifade ediliyorsa o halde üçüncü bir kombinasyon ayrıca mümkündür lakin anormal ve suistimale müsait mahiyettedir. Bu durum gerçek bir akliyeti yanlış bir muhakemeyle desteklemek suretiyle şeytana uymak ola-

2 Söylendiğine göre meleklerde muhakeme kabiliyeti yoktur çünkü sebep ve sonuç tahayyülüne sahiptirler. Muhakemeye sahip olmamak açıktır ki onlar için bir eksiklik teşkil etmez.

caktır. Zira hem akliyet; zihin ya da karakterde bazı kör noktalar çıkarına olarak tüm alanlarda faaliyet göstermez, hem de dini duygu tedbirden, çözüme doğru ilerleyen düşünceyi ihtiva eder. Dikkat edilirse iman, bilinçsizce de olsa şu düsturu tasvip etme eğilimindedir: "Maksat vasıtaları kutsar".

Her halükarda, mutasavvıfların bazen –"İlhami" boyuttan ziyade- felsefi boyutta yazılar kaleme aldıklarını yadsımak mümkün görünmüyor. Zaten filozof, özellikle rasyonalist olmaktan öte gerçekten sadece fenomenlerin sebepleri ve anlamları ya da şeylerin kombinasyonları üzerinde tefekkür eden kişidir. Bununla birlikte -Mutlak ilim değil- akıl ihsan edilmiş bir varlık için bu tamamen normal bir vakadır. Diğer bir anlamda ise, mutasavvıflar "teolojik" olarak muhakeme ederler; insanbiçimci, ahlakçı ve hissi tektanrıcılığı metafizik ve irfan ile bir araya getirip karıştırana kadar çabalarlar. Elbette bu aynı zamanda kendi ezoterizmlerinin zararınadır. Ancak bu hususiyet, spekülâtif rasyonalitenin bakış açısından hiçbir rol oynamaz. Bu bakımdan felsefe ile teoloji arasında kesin bir sınır yoktur.

*

Bilginin diğer bir tarzı kutsal metinlerin yorumlanmasıdır. Bilindiği üzere. Semitik bir bağlamda kelimeler ya da tasvirlerden fışkıran fikirlerin birlikteliğinin oyunuyla kutsal metinlerin yorumu çoğunlukla düşünmenin yerini alır. Tefsir ilmi, kutsallığın verdiği öncelikle ilhama mahsustur ancak buna rağmen muhakemenin ya da (gerçekte ilhamdan ayrılması zor olan) a fortiori olarak aklın muvafakati olmaksızın başarma şansı pek yoktur. Her halükarda tefsir, ilham edilmiş yorumun hususiyetidir ve manevi ya da zihni faaliyetin başlangıç noktaları fikir ya da sezgiler değil, kutsal metnin pasaj ya da kelimeleridir. Tabiatüstü ile tabii arasındaki sınırın her zaman kesin olmaması olgusu bitmez tükenmez çeşitliliği ve tasavvufi, Şii ve "Rabbînik" spekülasyonların farklılığını izah etmektedir. Bu spekülasyonların çoğu ki-

şiyi kozmik maya'dan kurtarıcı değil, aksine dindarane hüner ile dini mitolojinin içine gömerek maya'nın derinliklerine itici olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Nitekim, her ne kadar Sami tektarıncı toplumda çok zorunlu olsa da ezoterizm, Sami dünyada müsait olduğu veçhile güvenilir ve dengesiz olabilen mahiyettedir.³ Bu anlayış, hakikaten çok yoğun olarak ya özellikle radikal ve fazla rafine bir ekzoterizmi (zahirilik), ya da hem parça parça dağınık, hem de kaba ve avamileştirilmiş bir ezoterizmi ifade eder. "Öze ulaşmak için kabuğu kırmalısın"; tehlikeli olduğu kadar gerçek olan bu düstur, örf ve törelere uygun olarak dogmatik teolojiye ve mezhep "mitolojisine" saplanmış bir ezoterizm (batınilik) içinde hükmü kalmamış bir kanun olarak kalma tehlikesine maruzdur. Kuşkusuz, ekzoterizmin müteakbil ezoterizm için zorunlu bir başlangıç noktası olduğu söylenecektir. Bu, işine gelmeyen dışlayıcı taassuba değil, evrensel açık olan saf sembolizme ait bir mesele olduğu sürece doğrudur.⁴ Bunun hesaba katılması neticesinde ortaya çıkan ihtiyat zarureti dini bağlamda dirayeti çarpıtabilir ve bu argüman çok ağırlık yüklenebilir. Tasavvuf, kendi özgünlüğünü, hem pozitif, hem de sorunlu olarak- (mecazen) Mezmurların ruhunu Upanishad'lar ile karıştırıp kaynaştırmak suretiyle elde etmişe benziyor: sanki Davud Brahmasutra'yı söylemiş gibi ya da sanki Badarayana İsrail'in Tanrısına niyaz etmiş gibi. Bunun çoğunlukla ahenkli, derin ve güçlü bir kombinasyona yol açtığı izahtan varestedir. İbn Ataullah buna bir misaldir. Bu karışımın -ki kendiliğinden olması itibarıyla aslında bir karışım değildir- sakıncalarına gelince; bu noktada daima göz önünde tutulması gereken eskatolojik idealizmdir ki büyük ölçüde dindarane mantıksızlığı/uyumsuzluğu telafi edebilir: tıpkı iman ateşinin birçok beşeri kusuru telafi edebileceği gibi.

3 Hindu bağlamda, ekzoterizme tekabül eden Ramanujacı perspektifin bir örtü rolü oynamaması ve bağımsız bir oluşuma netice vermesi itibarıyla Shankaracı Vedanta gerçek bir ezoterizmi ifade edemiyor.

4 Hatta dini fanatizm, irfan için bir başlangıç noktası teşkil edemez. Bu aynı zamanda Ömer Hayyam'ın kendi üslubunda ifade ettiği bir gerçektir.

İsa, aynı derecede makul olan iki şey söylemiştir ki ilk başta aykırı görünmektedir; bir yanda "Musa'nın koltuğuna oturtuldukları için" Musevi yazıcı fakihlere ve Ferisilere itaat etmeyi buyurmuş, diğer yanda onların devam edegelen birçok adetini "insani" olarak nitelemiştir. Bu şu anlama geliyor; geleneğin ihtiva ettiği -ya da edebileceği- "Ortodoksi"den yola çıkmayan unsurlar, en hafif tabiriyle lüzumsuz lüks hatta bazen İlahi Mesajın ahlaki ya da manevi özüne zarar vericidirler. Bu alçaltıcı ve yabancılaştırıcı/ soğutucu "heterodoks" olmaksızın "insani"- unsurlar aynı zamanda de facto (fiilen) ezoterizm içinde de her zaman Tanrı'nın bahsettiği "insan marjına" dayanarak mevcuttur. Bununla birlikte burada söz konusu olan elbette kutsalın tafsilatına doğrudan giren unsurlar değil; aydınlatmaktan ziyade başdöndüren süslü-gözelci parlıtlı spekülasyonlardır.

*

Samiler gibi Ariler de her şeyden önemli olarak öncelikle linguistik bir öbek teşkil ederler ve bu da işaret etmektedir ki Ariler aynı zamanda (ancak daha muğlak şekilde) psikolojik bir öbek ve hatta kavmi bir öbek oluştururlar. Diğer bir bakış açısından bu homojenlik çok izafidir çünkü çok büyük bir topluluk içinde ancak bir parça hükmünde olarak Ari'ler beyaz ırkı oluştururlar.⁵ Psikolojik olarak, "içe döndürülmüş" ve tefekkür halinde Ariler (Hindular) ile "dışa döndürülmüş" ve müteşebbis Arilerden (Avrupalılar) bahsedilebilir. Doğu ve Batı; (ihtiyatı elden bırakmayarak) birinin özelliği aynı zamanda diğerinde de bulunacaktır. Samililerin durumunda ise (ki Avrupalılardan daha fazla, Hindulardan ise daha az tefekkür halindedirler) iki temel öbek mevcuttur; Yahudiler ve Araplar. Yahudi ruhu daha zengin ancak daha kendi içine kıvrılmış haldedir. Oysa Arap ruhu daha fakir an-

5 Bu ırk ayrıca Hamitileri ve Dravidyenleri de kapsar ancak bu topluluklar (en azından doğrudan anlamda) Ariler ve Samilerden çok daha az tarihsel ve manevi öneme sahiptir.

cak genişlemeye daha elverişli ve evrensellik ve parlaklık/ışık yayma bakımından daha hünerlidir.⁶

Sami için her şey Vahiy ile ve dolayısıyla iman ve teslimiyet ile başlar; insan a priori olarak mümindir ve dolayısıyla kuldur. Aidiyetin kendisi ise itaatin rengine bürünür. Ari için ise aksine; -bu arada Samileştirilmiş Arileri göz önünde bulundurmuyoruz⁷ -önce gelen, Vahiy sayesinde tutuşturulmuş olsa bile yine de akıldır. Vahiy, burada akli (intelligence) ex nihilo (yoktan) yaratıp aynı zamanda onu köleleştirici bir olgu olarak anlaşılan bir buyruk değildir. Ancak daha ziyade, hem aşkın, hem de içkin olan tek Aklın (one Intellect) nesnelleşmesi olarak tezahür etmektedir. Akli (intellectual) kesinlik burada itaatkar iman üzerinde önceliğe sahiptir. Ayrıca, Veda'lar akla emirler yağdırmaz; onu uyandırır ve ne olduğunu hatırlatır.

Ariler Grosso moddo olarak -sadece mitoloji ve ritüelciliklerinde muhafaza ettikleri akli belirsizlik durumları hariç - sıradan metafizikçiler ve mantıkçılardan tamamen ötededirler. Halbuki Samiler eğer halen putperest ve büyücü hale dönüş-mediyseleler- a priori olarak mistik ve ahlakçıdırlar; bu her iki zihniyet ya da kapasite (Taocu yin-yang sembolü ile uygunluk içinde) birbirinin çerçevesi dahilinde kendilerini tekrarlarlar. Ya da yine önceden kullandığımız bir ifadeyle, Ariler iyi ya da kötüye yaklaşım tarzları nesnelcidir. Oysa Samiler öznelcidir. Saptırılmış, yoldan çıkarılmış nesnellik; rasyona-

6 Bu mukayesede, belirli Sami özellikleri Batılı dışadönüklük ile birleştiren tamamen Avrupalılaştırılmış Yahudileri değil, Batı'da yerleşik olsalar bile Doğulu kalabilenleri dahil ederek Ortodoks Yahudileri göz önünde bulunduruyoruz. Bununla birlikte, Yahudilik Roma döneminde belirli bir ışınım sahıpti fakat ondan sonra Yahudiliğin asli tektanrı Mesajı (ki İbrahim'den sonra Musa ile ilk billurlaşmayı teşkil ediyordu) dolaylı olarak Hristiyanlık ve İslam vasıtasıyla yayıldı.

7 Gazali'nin Farisi ve dolayısıyla Ari olduğunu tartışmak yanlış kanı uyandıracaktır. Zira Farisiler İslam tarafından şii ya da sünni olarak Araplaştırılmıştır. Muhakkak ki Helenleştirilmiş bir Arap, Araplaştırılmış bir Farisi'den daha "Ari"dir. Bir İranlı ya da bir Hintli a priori olarak Araplaştırılabilir ve a posteriori olarak Helenleştirilebilir. Netice olarak Arileştirilmiş bir Sami, Samileştirilmiş bir Arinin yerine konulabilir.

lizm ve bilimciliğe yol açar. Suistimal edilen öznellik ise tüm mantıksızlıkları ve (üstün gayretli ve örfi) hissi sadakatçılığın becerebildiği dindarane saçmalıkları doğurur. Bu, akılcılık ile iradi arasındaki bir farklılıktır. Akılcılık, iradecilik unsuru akla irca eder ya da onunla bütünleştirir. İradecilik ise aksine akli unsuru iradeye tabi kılma eğilimindedir. Tabii ki bunları, zorunlu olarak şeylerin somut gerçekliğini içeren kararsızlığı/düzensiz değişimi unutmaksızın ifade ediyoruz. Bazı şeyleri açıklıkla izah edebilmek için bazen şematik bir ifade tarzı zorunlu oluyor.

*

Kadim Araplar hem şüpheci, hem de batıl itikat sahibiydiler. Şayet rasyonalist olduysalar, bu dünyevilikleri sebebiyledir yoksa aklın (intelligence) bir yansıması sebebiyle değildir. Keskin rasyonalitelerini, uygulamada ispatı zor ve hatta menfaatlerine zıt görünen bir gerçeğin hizmetine değil, aksine putperest büyücülük ve aynı zamanda ticari müteşebbislik seviyesindeki faydacılığın hizmetine sundular. İçinde bulundukları umursamazlık ve kayıtsızlıktan onları çekip uzaklaştırmak için içlerindeki sazın teline dokunmak gerekiyordu. Tamamen “yatay” bir bilgelikten ayrı olarak “dikey” bir gerçeği benimsemelerini sağlamak için sade ve aynı zamanda iliklerine kadar nüfuz edici bir imanun kabul ettirilmesi zorunluydu. Bu arada, kendi pagan karakteri ile uzlaşan rasyonalite itibardan düşürülmüş olacaktı. Nihayetinde dine dönen insan artık “bir zamanlar tapındığı putları yakmalıydı”. Bu değişimin neticesi olarak dindar Müslüman, imana dair meselelerde nedensellik aramayacaktır; rasyonalite ona pagan bir hatıra, şüpheye ve isyana ve dolayısıyla inançsızlığa bir davet olarak gözükecektir. Buna rağmen sadakat kendi rasyonalitesini geliştirmiştir; dogmatik teoloji (kelam) ve İlahi Kanun’un ilmi (fıkıh). Ancak bununla birlikte Gazâli, Haşr gününde İslâmın ilk imamlarının Kanun mütehassıslarına (kelamcılar ve fıkıhçılar kastediliyor) sadece “Tanrı’ya hoş görünmek” için çabalamış olmalarından ötürü düşman ola-

caklarım düşünmüştür. Gazâli'nin düşüncesine göre öğrenilerek edinilen teolojinin fonksiyonu sadece dine dışarıdan katılmak istenen yenilikleri (bidat) önlemek içindir ve üstelik Tanrı'nın gerçek bilgisi kelama taban tabana zıttır. Tüm bunlar bir ezoterizmin kendi tabiatı ve hakkı olan akla (intelligence) dayalı şuurdan ziyade ekzoterizmi sürdüren, onu radikalleştiren ya da belirli bir şekilde rafine eden özverili gönüllülük ve sadakat üzerine tesis edilmesi paradoksunun izahına imkan vermektedir. Bununla birlikte burada önümüzde ezoterizmin bütünüünün iki asli veçhesi bulunuyor; bir yanda ekzoterizmin sembollerinin nüfuzu/ tesiri, diğer yanda ise aksine özün biçimlere/ suretlere nazaran ya da tözün arzılara/ arıziliklere nazaran bağımsızlığının ve üstünlüğünün teyid edilmesidir ki bunlar kesinlikle aynı tek dinin formülasyonlarıdır.⁸ ezoterizmin, bu "uzlaşmaz" veçhesi bakımından tasvir edici örneklemeler/ kıssalar yoluyla bir yanda Kuran ayetlerinin zahirine aykırı ifadelerin, diğer yanda Peygamberin hayatındaki evliliklere dair istisnaların sırasıyla Vahiy ve sosyal ahlakın izafiliğine işaret ettiğini söyleyebiliriz. Bu da demektir ki bu zahiren aykırılıklar ve istisnalar (dolambaçsız ve pratik anlamlarını bir kenara bırakarak) ezoterik perspektife mahsusturlar.⁹ İslâm ile irfan arasındaki -bazı bakımlardan paradoksal ancak asli olan- münasebete gelince, belirtilmesi gerekiyor ki Hristiyanlıkta yer alanın ve aynı zamanda

8 Bir rivayete göre Ebu Hureyre şu sözleri sarfetmiştir; "Allah Elçisinin bana bildirdiği iki şeyi çok büyük titizlikle hafızamda aynen tuttum. Bunlardan birini sizlere zaten aktarmıştım. Fakat şayet diğerini sizlere aktarmış olsaydım boğazımı keserdiniz". Buna tamamen benzer bir vaka Thomas İncil'inde de bulunmaktadır. Taoistlerin dediği gibi; "Aktarılan sadece hatadır; Hakikat değil."

9 Bu husus Musa ile Hızır'ın buluşmasını aktaran gizemli kıssa ile alakasız değildir. İkinci (yani Hızır) tıpkı Melkisedek gibi biçim-ötesi, evrensel ve primordial ruhaniyeti temsil etmektedir. (Kehf suresi, 65-82). Bu arada şuna dikkat etmek gerekiyor; ilga edilen ayetler yerlerine ikame edilen ayetlerden genel olarak daha evrensel anlama sahiptir. Yine dikkate değer vaka şudur; Kur'an'da ancak dört hanıma kadar evliliğe müsaade edilmiş olmasına rağmen Peygamberin Kur'an'da müsaade edilenden daha fazla sayıda hanımla evlenmiş olması onun Kışnavi vechesine işaret ediyor olarak addedilebilir. (Bu durum Hz. Peygamberin risalet yönüyle ilişkili olarak değerlendirilmelidir ç.n.)

bazı müslüman mutaassıpların aksine en büyük saygı -elbette Kuran ve Sünnet ile uyum içinde- akla gösterilmiştir. Fakat burada sadece müminin anlayış derecesine bağlı olarak kabul ya da reddedebileceği şey tek başına akıl (mücerret akıl) değil, aynı zamanda muhakeme ile aklı kendi içinde ihtiva eden akliyetdir. (Akıl ile nakil zahiren çatışırsa akıl esas alınır. Nakil tevil edilir. Lakin akıl akıl olsa gerektir. B. S. Nursi. ç.n.) Müslüman için akıl, Tanrı'nın rızasını ve hoşnutluğunu kazandırıp kurtuluşa/ necata erdiren ile Tanrı'yı gücendirip helaka götüren ya da hayır ile şerr, doğru ile yanlış, gerçek ile aldanış arasındaki tefrikanın imkan veren melekedir. Bu, en basit anlamında da böyle, en yüksek anlamında da böyledir.¹⁰

*

Sayırsız dolambaçlı yollar ve sonu gelmeyen mükâlemanın kaynaklandığı nokta tasavvufi metafiziğin; metafizik karşıtı ve tektanrıci teolojilerin, yaratıcılığının ahlakileştirilmesi ile bağlantılı olması ve netice olarak izafiyet ilkesinin yeterince ehemmiyeti haiz tarzda ele alınamamış olmasıdır. Yani bu durumda asli (esas) olana nazaran radikalizm ile ayrıntıya nazaran ehemmiyetsizlik el ele, kol kola gitmektedir. Kuşkusuz teolojinin -metafizik açıdan gereksiz- tedbirlerinin yol açtığı kafa karışıklığı verimli olmuş ve mistik sezgiler üreten yaralar açacak kadar meyvalarını vermiştir. Ancak yine de

10 Büyük müceddid Gazali şöyle diyor; "Ahmak insanın cehaleti kötünün kötülüğünden daha zarar vericidir. Dahası, insanlar Allah'a ancak kendi akılları ölçüsünde yakınlık (kurbîyet) kurabilirler... Zira her şey için bir dayanak vardır. Müminin dayanağı ise kendi aklı içindedir ve dolayısıyla kendi ibadeti ve kulluğu (ubudiyeti) kendi aklı ölçüsündedir." Gazali aklı dört anlamda ele almaktadır; insanı hayvandan ayıran mücerret akıl, mümkün ile mümkün olmayanın insiyakı, tecrübi bilgi ve son olarak da feraset ve basiret.

İbn Arabî Fütuhâtü'l-Mekkiyye'sinin Tevhid üzerine bir bölümünde yer alan "Her kim Allah'tan başka ilah bulunmadığını bilerek ölürse Cennet'e girecektir" hadisini yorumlarken Peygamberin ne "her kim inanırsa", ne de "her kim derse" demediğine fakat özellikle "her kim bilirse" dediğine işaret ederek şunu da ilave etmektedir: "İblis de Allah'tan başka ilah bulunmadığını pekala 'biliyordu'. Ancak buna rağmen "ortak koşma" (şirk) günahı ile bu bilgiyi hükümsüz kılmıştır." İslami irfanın tabiatı içinde esas itibarıyla "bilginin" önceliği diğerleri arasında daha öte ve ileri bir mahiyete sahiptir.

bu, tüm mutasavvıfların hak iddia edeceği ya da sahipleneceği saf ve toplam hakikat ile bağlantılı değildir.

Peki bir ehl-i batını, bir arifi, bir metafizikçiye gerçekte ilgilendiren şey nedir? Hakikatin kendisi ve ona uyumlu olan Akıl'dır. Yani teomorfik dolayısıyla ilahi; en yüksek gerçeklerle uyumlu aşkın zatilikteki kökü vasıtasıyla ilahi; "yaratılmamış" ile her yerde hazır ve nazır Akıl (Intellect). İkinci bir soru olarak; mistik mutaassıpları ilgilendiren şey nedir? O, peşinden sürükleyici bir düşüncenin teyidinin imanın içinde ve iman vasıtasıyla yüceltilmesidir. İkincisi bir yanda kendi dogmatik muhteviyatına dayanarak hemen hemen mutlak bir değere sahipken, diğer yanda ise kendi iradesine dayanarak tahayyüli ve hissi bir yoğunluğa sahiptir. Anlaşılan, kişinin düşünmekten imtina etmesi sebebiyle "ilham edilmiş olmasına" inanmaya sadece bir adım mesafe bulunuyor. Demek oluyor ki "mutaassıp gerçekte" bir ilhamdır.¹¹ Kabul edileceği üzere imanın bu gerginliği aklı sözde dışlamamaktadır. Lakin akıl bu durumda spekülasyonların "ilk muharriki" olamıyor ve Tanrı vergisi (hediye) ya da imanın refakatçisi olarak görünüyor. Kutsal Ruh, Akıl vasıtasıyla ve aynı zamanda semadan yağan ilhamlar vasıtasıyla tezahür ettiği için bu yanlış değildir. Sakınca şurada yatıyor; dindarane hissiyatla Kutsal Ruh'a ya da ilhamlara karşı yapılan ihtar ve telkinler söz konusu olabilir ki bunlar da muhakkak dalalet anlamına gelmez bununla birlikte yine de öyle olması ihtimali mevcuttur.¹²

11 Burada tasavvur ettiğimiz sadece Tanrı'dan ya da bir melekten (ki gerçekte az çok aynı -yani ilahi kaynaklı- demektir) türde pozitif ilhamdır. Bununla birlikte aynı zamanda yanlış olmaksızın şuur altından da gelebilir. Nihai çözümlemede her gerçek sezgi metafizik olarak tek Hakikat'e kadar uzanabilse de yine de bu durumda ilhamı ilahi bir kaynağa dayandırmadan değerlendirmek yanlış olacaktır.

12 İslamiyetin ilk yüzyıllarında vaızlar (kas, kassas) dinleyicilerin muhayyilesine takva, korku, ümit telkin edebilmek kaygısıyla az çok abartılı hikayelerle cemaati çarpıcı şekilde etkilemeye çabıyorlardı. Bu, gerçek ile kurgunun ayrılmaz derecede birbiri içine karışıp ya-pıştığı adeta iki tarafı (yani her iki tarafı da keskin) bir kılıç gibiydi. Nihai tahlilde bu durum dini literatürün bir çeşit gelişmemişliğini (yani ergenlik çağında halen çocuk olarak kalmış olmasını) göstermektedir.

Yahudilerin ve Arapların müşterek bir özelliği de taşkın bir hayal gücüne sahip olmalarıdır ki çok zayıf olduğu dönemlerde bile bunun aksi iddia edilemez ve paradoksal olarak bir çelişki söz konusu değildir. Birçok İslâmi ya da tasavvufi -bu arada Şii kesimi de unutmuyoruz- spekülasyonlar ihtiyata en çok maruz olan "Rabbinik" spekülasyonların amansız rakibidir. Dolayısıyla hem grando'yu hem de salis'i göz önünde bulundurmak gerekiyor. Yoksa illüzyonu değil. Zira gelenek üzerinde hak iddia eden, sahiplenilen ve kutsal bilimden bir şey ihtiva eden her şey muhakkak ki yanılmazdır.¹³ Şüphesiz ki hem muhteşimlikleri, hem de ifratları ile telkin edici düşüncelerin coşkun ve karmaşık birlikteliği ile oyalanmak Arap ya da Araplaştırılmış zihniyet için belirli bir tatmin sağlayabilir; en azından teşvik edici olabilir. Fakat diğer zihniyetler üzerinde aynı etkide bulunması pek muhtemel gözüküyor.¹⁴ "Hakikatin kendisinden daha yüksek hiçbir gerçek yoktur"; Bu ifade asil bir düsturun Hindistan'dan ilan edilmesidir. Her şeyin iman ile başladığını düşünen çölden gelen tektanrıcılar ise "Tanrı'dan ya da dindarlıktan daha yüksek bir gerçek bulunmadığını" söyleyeceklerdir. Ari ruhunun -kutsal ya da profan- gerçekçilik ile uyumlu olarak Hakikatin üzerindeki örtüyü kaldırmaya a priori olarak meyilli olduğunu söylemek -ki bu kendi tabiatına uygundur- muhtemelen pek mahsurlu olmayacaktır. Buna karşın gerçekçiliği akli (entellektüel) olmaktan ziyade ahlaki olan Semitik ruh Celil-i Baki'yi, Celal-i Sübhani'yi ve Onun çok göz ka-

13 İşte tipik bir problem; Beden gözüyle bazı durumlarda Tanrı görülebilir mi? Tur-ı Sina'daki Musa ve Mirac'daki Muhammed Tanrı'yı görebildiler mi? Zira Kuran'a göre; "göz O'na (Allah'a) ulaşamaz": Konu ile alakalı diğer bir soru da "Kalp Gözünden" (ayn el-kalp) ne kastedildiğidir. Öncelikle, fiziki göz (beden gözü) maddi şeyleri nesneleri algılamak içindir ve bu yüzden maddi olmayı algılamaya uygun değildir; dolayısıyla ne Arketipleri ne de Öz'ü. Gözün Tanrı'yı gördüğünü söylemek şu anlama gelir; Gözün göz olabilmesi için Tanrı kendisini biçim, ışık, mekan yapmıştır.

14 Dolayısıyla Arap "belagat" mefhumunda tahayyül ve spekülasyonların (anında hararetlenebildiği, açık yürekli ve ayrıntılı olarak) amaca uygun kullanılması yani plana göre konumlandırılması çok farklı bazı değerlendirmelere yol açabilir.

maştıncı ya da çok şaşırtıcı (zihni alt-üst edici) sırlarını örtmeye meyillidir. Hatta bu durum tektanrıci kutsal metinlerde -Upanishad'ların zıttı bir tarzda- yer alan sayısız muam-malar ve şerhlere konu olan kinaye ve eksiltili anlatımlar ile oldukça belirgindir.

Her halükarda şu çok açıktır ki ister Sami, ister Ari olsun; ister Doğulu, ister Batılı olsun sıradan insan için ortaya çıkan en zorlu mesele "bilmemektir". Oysa ister Allah aşığı, ister ruhani, ister mütefekkir olsun manevi veçhesi ağır basan kişi için asıl mesele "bilmektir". Bu husus manevi tarzlara kıyasla içinden çıkılmaz ya da musibet olabilen bir şeyin beşeri telafi edicisi olan şeyi "elzem olan bir şeyi" hatırlatmaktadır.

*

Arap ruhu fakirdir, bununla birlikte kahraman ve cömerttir de. Onun fakrı ve sıcaklığı asli olanda merkezlenmiş durumdaki (doktrin ya da ibadet meselesi olabilen) imana ulaşmak için bir araç hükmündedir. (Üstelik bu iman sade -yalın olduğu için çok daha heves uyandırıcı ve şiddetlidir.) Ancak bu fakr (yani acziyetinin farkındalığı ile vehmi olan "ilkeden ayrı" varlığından geçip yalnız Allah'ta varlığı görme hali ç.n.) tam fakirlikten olsa gerek!- psikolojik bir vaka olarak tabiri caizse "niceliksel" telafi edici birtakım özellikler ortaya çıkarmaktadır. Bu yüzden abartmaya, uzun uzadıya anlatıma ve aslında hodbinliğe ve ayrıca diğer bir seviyede sadeliğe aykırılığa, aşırı vurgulamalara, telaşeye, hemen dışlayıcılığa meyillidir. Tüm bu özellikler Arapların ve Araplaştırılanları manevi literatüründe (edebiyatında) bile kolaylıkla fark edilebilir. Paradoksal olarak sadeleştirmeye ya da sadelikçi alternatiflere bir meyil ise kinaye ve eksiltili anlatımın sırrı içinde bir tür telafi bulur ve bu da karmaşıklığın ve sırrı muhafaza etmenin ve aynı zamanda dolambaçlı yolların ve örtmenin bir tarzıdır.

Kuşkusuz Arap ruhu kendine özgü bir zenginliğe sahiptir -zaten bunun aksi tasavvur edilemez- lakin bu fakir bir zen-

ginliktir. Yahut göçebe zihniyetinin parlatıp ışıldatarak zenginleştirdiği ve aklın tabiri caizse çöl gibi keskinleşmesiyle geliştirilen bir fakr'dır.

Yinede görünüşe karşın bu mizaca iliştirilen coşkunluğun dirayetli/yetenekli batınlık ile bu batınlığın bütünlüğü ve anlamı bakış açısından kaçınılmaz bir problem yarattığının kabul edilmesi gerekiyor; biri olağanüstü olana, diğeri meta-fizik sükûnete/ dinginliğe olan susuzluk.

Şayet fakir bir zenginlik varsa o halde (aynı derecede paradoksal olarak) zengin bir fakirlik (fakr) da vardır. İşte Arapların İslâma ve onunla birlikte ilahi fakirliğin mistisizmine peşinen hazırladığı budur. İslâm'da veli "fakir olan kişidir" ve manevi değeri, kuvveti fevkalade düzeydedir. Manevi değerler yani faziletler içtenlikli sadakat (sıdk) ile birleştiğinde "fakr" hali hasıl olur.

Bu fakr ruhu sayesinde İslâm, Kitab-ı Mukaddes'e bağlı dünyanın çürümesini de bir bakıma önlemiştir. Böyle olmasaydı Batı; çok övündüğü edebiyatın ve sanatın donattığı dünyevi "kültürü" dışlayarak yok olmanın akıbetinden kurtulamayacaktı. Yani İslâmın fakr ruhu kendi etkisiyle Batı'yı sarsalayıp asli olana yönelme çabalarına sevketmiştir.

İslâmi "kısırlık/ verimsizlik" ile suçlayan bazı kişiler onun en büyük zaferlerinden birinin de tüm bir medeniyetin üzerine çölün kesin bir karakterinin damgasını vurarak onu ilahi fakr ve aynı zamanda ilahi çocukluk ile derinden etkilemiş olduğunu halen anlayamıyorlar.¹⁵

Vahiy kendisini Samilerde olduğu gibi Ari'ler üzerinde de kabul ettirir. Bununla birlikte hem akıl, hem de ilham zorunlu olarak tüm beşeri topluluklara ait olsa da -ki aslında tüm farklılık vurguda yatmaktadır- Ari bir "Akliyetçilik" (intellectinism) ile Semitik bir "ilhamcılık'tan söz edilmesi yanlış olmayacaktır. Akliyet (intellection) kutsaldır çünkü Kutsal Ruh'a

¹⁵ Bu, özellikle Magrib'de muhafaza edilen -ya da belirgin olan- bir karakterdir. Şam ve Bağdat'taki halifelerden ya da Türk Sultanlardan söz etmiyoruz.

mahsus olan Akıl'dan (Intellect) türer. Aynı şekilde ilham durumunda da böyledir yani aynı derecede kutsaldır. Ancak bir farklılık bulunuyor; ilham hususi bir inayetten (rahmetten) türer yoksa akıl durumunda olduğu gibi daimi ve "fitri tabiat-üstü" kapiseteden değil. Ari meyili, bir filozof olarak¹⁶, buna karşın Sami meyili, her şeyden öte tümüyle ahlakçı olarak nazara almakla konuyu kesin kalıplar içine soktuğumuzu düşünmüyoruz. Bundan emin olmak için Upanishad'ları, Yogavasistha ve Bhagavadgita metinlerini Kitab-ı Mukaddes ile yahut Hindu doktrinlerini Talmudcu spekülasyonlarla kıyaslamak gerekiyor.¹⁷ İslâm mistisizminin en içteki motifi -Şehadet'in akli karakterine rağmen- akli olmaktan ziyade temelde ahlakidir. Arap ya da müslüman yahut semitik anlamda hassasiyet/ duyarlılık daima az çok iradi (ihtiyari) olarak kalır ve dolayısıyla daha önce zikredildiği üzere öznelcidir. Bilgi ise bi-zatihi şayet fazladan ilahi bir armağan olarak tasavvur edilmişse en azından de facto olarak ve -eğer en derin manasında nazara alınmamışsa- genel bağlamda neredeyse iradenin bir fazileti olarak görünür. Vahdaniyetin tasdiki ki bu doğru olduğu kadar aynı zamanda sevaptır- ve Allah'ın vahid olarak kabul edilmesinin ilk sebebi O'nun buna inanmamızı emretmiş olmasıdır. Bu yüzden en yüksek sevap en radikal ve mümkün

16-Kelt ve Cermen topluluklarının en azından a priori olarak bu tarife uymadıkları itirazı öne sürülebilir. Lakin bu itiraz, Ari ruhun iki boyut ihtiva ettiğinin unutulduğunu gösterir. Bu iki boyutun biri mitolojik, diğeri ise akliyet durumudur. Bu itirazı öne sürenler tüm vurguyu mitoloji ve hamasetten yana koymaktadırlar ancak Germenlerin ve Kelterin içinde esoterik ve şifahi bir hikmetin mevcudiyetinden muhtemelen bihaberdirler.

17 İlk kitaplarımızdan birinde belirtildiği -ve diğerlerinde de tekrar edildiği- üzere İslamın Hindistan topraklarında Hinduizm ile karşılaşmasının derununda sembolik ve Tanrı lütfü bir özellik buluyor. Hinduizmin en kadim bütün bir gelenek olması, İslamın ise aksine en genç (gelişitibariyle) ve son din olması itibariyle burada primordial ile nihai olanın bitişmesi söz konusudur. Ancak ortada bir sembolden daha fazla olan bir şey duruyor yani bu karşılaşma gerçekte şu anlama gelmektedir; her ne kadar birbirlerinden farklı olsalar da bu geleneklerin birbirinden öğreneceği bir şeyler bulunuyor; elbette dogmaların ve tatbiklerin bakış açısından değil ancak eğilimler ve tutumlar açısından. İslam kendi geometrik sadeliğini, berraklığını ve aynı zamanda merhamet ve şefkatini sunmakta, buna karşın Hinduizm kendi deruni sükûnetini ve dinginliğini ve çokbiçimliliği ile bitmek tükenmek bilmeyen evrenselliği takdim etmektedir.

olan en yüceltici tarzda Vahdaniyetin tasdik edilmesidir. Bu latif, incelikli ve şuuraltıında mündemiç ahlaki içgüdü burada metafizik spekülasyon için dürtü olarak gözükmüyor. Ayrıca bu eğilimden kaynaklanan birçok kavram edebi olarak alınmalıdır. Zira bu kavramlar ""idealleredir, tabir-i diğerle Vahdaniyete yönelik bir saik ilham etmek amaçlı "tasavvurlardır". Burada göz önünde tutulan akli tutarlılıktan ziyade imanun faal yoğunluğu ve şiddetidir. "Ezoterizmin" basit mantığın bile ötesinde bulunduğunu itiraz olarak öne sürmek çok kolaydır zira "profan" zihniyet bu gizemler ve diğerlerinden hiçbir şey anlamayacaktır. Gereksiz bir "ezoterizm"de, dindarane ifratın öznel yararlılığı takdir edilip gözetiliyor olsa da bu bazen zahiri ulemanın batini ulemaya tercih edilmesini ya da Helenleştirici filozofların Gazâlî'ye tercih edilmesini önleyememektedir. Bu bağlamda önemle dikkat edilmesi gerekiyor ki Vahdaniyet-i İlahiye üzerindeki totaliter vurgulama İslâmiyet içindeki bütün perspektifi belirlemekte ve renklendirmektedir; tıpkı Hristiyanlıkta totaliter vurgulamanın Mesih üzerine olması gibi. Ancak Hristiyanlıktaki kavramsal ve çarmıh ıstrabına yapılan vurgu öncelikle teslisci mutlakçılığa ve daha sonra hacın çileci ve ahlaki kültüne yol açmasma karşın İslâm'da Vahdaniyet üzerindeki vurgu, ikincil sebeplerin ve hatta şeylerin homojenliğinin dahi hükümsüz, kılınmasına dolayısıyla ad majorem Dei gloriam dünyayı kesin bir şekilde parçalara ayıran bir vesileciliğe yol açmaktadır ki her iki durum da şeylerin tabiatının berrak ve dingin tefekkür edilmesinden fevkalade uzaklaştırıcı mahiyettedir. Nitekim şu düşüncenin hiçbir şaşırtıcı yanı bulunmuyor; Hristiyanlığın, Mesih'in tarihsel bir fenomen olması itibarıyla daima ""olgu" ya meyilli olmasına karşın İslâm gönüllü olarak vesileci ve dolayısıyla fasılalı bir renklendirme sergileyecektir ki bu da tutarlılığa pek önem vermeyen ilhamcılıktan yola çıkan İslâm mistisizminin bir kısmının bazı paradoksal özelliklerini kısmen açıklamaktadır.

Ve bu mülahaza bizi şunu ifade etmeye sevk ediyor: Kitab-ı Mukaddes'in doğrudan tarihsel ve dolaylı olarak doktrinal bir kitap olmasına karşın Kuran doğrudan doktrinal ve

dolaylı olarak tarihsel bir kitaptır. Diğer bir ifadeyle, Kuran'da Allah'ın Vahdaniyeti, Kadir-i mutlaklığı, Alim-i Mutlaklığı ve Rahmaniyeti ile buna mukabil insanın varoluş sebebi olarak ahlaki ve manevi kulluğu beyan edilmektedir. Kuran'da yer alan tarihsel olgular sadece referans noktalarıdır ve kendi içlerinde pek o kadar belirleyici değildir. İşte bu yüzden Kuran'da Peygamberler kronolojik tertipte aktarılmamış ve aynı sebeple bazı tarihsel hadiseler bazen o kadar eksiltili olarak nakledilmiştir ki bunlar tefsirler olmaksızın tam olarak anlaşılmaz mahiyettedir. Gerçek şu ki burada önem arz eden husus Tanrı-kul ilişkisidir; gerisi ancak tasvir ve sembolizmdir. Eski Ahit ile Kuran arasında yapılacak mukayese; göz önünde bulundurduğumuz bu düşünceler ile örtüşmektedir. Yeni Ahit ise -ziyadesiyle tarihsel ve aynı zamanda açıkça doktrinal- iki tarzı bir araya getirmektedir. Ancak Kuran ile kıyaslandığında ayrı bir hususiyete sahiptir; şöyle ki, Eski Ahit'tekine benzer şekilde ilhamın farklı seviyelerini sunmaktadır. İslâm'daki Eski ve Yeni Ahit'in "tahrifine" dair yaklaşım şüphesiz bu farklılıklara dayanmaktadır. Bu yaklaşım elbette dolaylı ve sembolik bir tarz ve eksoterik zıtlıkların alanında hiç de istisnai olmayan bir dışlama ya da ilişki kesmek suretiyle kendini göstermiştir.

İslâmın Şahadet ilkesinin de işaret ettiği üzere İslâm Hıristiyanlıktaki gibi ilahi tezahürün değil; Allah'ın dinidir ve neticede Kelime-i Şahadetin Peygamberin Allah'ın Elçisi olduğunu vurgulayan ikinci kısmının da işaret ettiği üzere beşeri "biçimin" (form) ilahi "Öz"e uyum içinde olmasıdır. İlahi İlke'nin sarahati ile ilişki içinde diğer tüm şeyler ve dünyadaki küçük mucizeler sarih ve kesindir. Bundan dolayı müslümanın çok derin ve hassas mahiyetteki inancı ve şiddetli imanı -ki bu iman aynı zamanda kendi nesnesi vasıtasıyla zorunlu olarak berrak ve dingin haldedir- bir tamamlayıcılık arz eder. Bu tamamlayıcılık ayrıca ya doktrin seviyesinde ya da nefis seviyesinde olmak üzere kesin bir seçime işaret etmektedir.

Bir din olarak İslâm, hem öz, hem de sentezdir. Yani her dinin özünü teşkil eden her şeyi sunan bir dindir ve bu kesinlikle temelsiz bir önerme değildir. Zira İslâm öncelikle hem yegâne, hem de tam bir Bütün olan tek bir Mutlak'ın varlığını tasdik eder ki bu tasdik basit bir tasvibe indirgenemez kuvvettedir. İkinci olarak -Hinduların Dharma olarak adlandırdığı - evrensel kanunu tasdik eder ki bu, mümkün (contingent) varlıkların Mutlak'a itaatidir ve bu mefhum İslâm'da "Feragat", "Teslimiyet" ya da "Tevekkül" terimleri ile ifade edilmiştir. Üçüncü olarak Kurtuluşun özünün başka bir şeyde değil sadece Mutlak'ın tanınmasında -ya da farkındalığında- yattığını ve dördüncü olarak İslâm Mutlak ile mümkün (contingent) ya da Tanrı ile dünya arasındaki bağlantıyı öğretir; Tanrı insanlara Mutlak ile Mutlak olana itaate dair iki asli hakikati hatırlatmak için belirli aralıklarla elçiler gönderir. Mutlak olan Allah, Mutlak olana itaat ise İslâmdır. Tüm bunlar zorunlu olarak Peygamberlerin zati tabiatında ki mükemmellik ve uygunluk ile kutsal muhteviyat ve İlâhî lütfün ihtiva ettiği şey arasında bir uyumla önceden şekillendirilmiştir. Bu kısa özetin kati bir öneme sahip olduğunu düşünüyoruz.

*

Doktrinal bakış açısından mutasavvıflar şuurulu ya da şursuz olarak Platoncu ve Eş'ari eğilimleri birleştirmeye gayret ederler.¹⁸ Platonculuğa ve bütün gerçek metafizik doktrinlere göre; doğru, güzel ve iyi İlke'ye (Öz'e) tam bir uyum içinde olarak niteliklerin tezahürleridir. Ve her ne kadar Tanrı en üst derecede dilediğini yapmada serbest olsada - anlamsızlığın ızdırabına düşmeksizin değiştiremeyeceği- Kendi tabiatına zıt olmak anlamında dilediğini yapmakta serbest değildir. (Mesela Allah zulmü seviyor olamaz ve yine Allah Affedicidir, affetmeyi sever, affetmemeyi sevmez. Bu onun irade ve serbestliğinin sınırlandırılması ve Allah'a acziyet atfetme değil ontolojik imkansızlığa vurgudur. Çev.

¹⁸ Aynı fenomen ziyadesiyle Hristiyanlık içinde vakidir. Burada Eş'ari eğilim evanjelik eğilim ile yer değiştirmiştir ve Platonculuğa hem kaynaşma, hem de zıtlasma ile yan yana gitmektedirler.

notu.) Tüm gerçek metafizik için durum böyle iken Eş'arilik ise aksine doğru, güzel ve iyinin Tanrı'nın öyle irade etmiş olması sebebiyle öyle olduklarını -ve eğer Tanrı tesadüfen aksini irade ederse tersi durumun söz konusu olacağını- ve bunun nedenini bilemeyeceğimizi iddia eder. Bu ahlakçı ve dolayısıyla bireysel iradeci sistemde, Tanrı ve insan irade olarak tanımlanmaktadır; Tanrı "mutlak bağımsız" iradedir ve bu zihniyete göre sanki irade kendi içinde yeterli illiyetlere sahipmiş ve sanki bu bağımsızlık mantıki ve ontolojik olarak anlamsız olanı ihtiva edebilecekmiş gibi bu "mutlak bağımsız" irade şeylerin nasıl olmasını belirlemeye muktedir ve Kendi iradesinden başka illiyet tanımayan iradedir. Buna mukabil insan itaat için önceden takdir edilmiş iradedir ve görünüşe göre bu iradenin bağımsızlığı "Eğer Tanrı irade ederse" kadardır. Açıkça tasavvuf bu savaş alanında Platoncu -zorunlu olarak doğrudan Platon ya da Plotin'den ona ulaşan doktrin anlamında değil- olabildiği ölçüde ve Platoncu anlayıştan kalkarak Eş'ariliğe teslim olduğu ölçüde saf irfana yaklaşır. Oysa "ontolojik tekçiliğe" (vahdetü'l vücûd) göre varolan her şey "iyi"dir çünkü "Tanrı tarafından irade edilmiştir"; "şerr" mefhumu "Tanrı irade ettiği için" zihnimizdedir. Şerr sevmediğimiz ya da a priori olarak Tanrı'nın sevmediği şeydir. Tüm şeyler "kendi içlerinde" iyi olsa da Tanrı'nın bazı şeyleri neden sevmediği bize izah edilmemiştir. Dikkat etmemiz gereken Tanrının bazı şeyleri sevmemesidir ve tüm "bilgimiz" bundan ibarettir. Burada en başdöndürücü metafiziğin, Eş'ariliğin hulasası ile birleştiğini görüyoruz.

Platoncu kaziye Kuran'da sadece "Rahman ve Rahim olan Allah'ın Adıyla" değil aynı zamanda Tanrı'nın veçhelerini ya da niteliklerini bildiren diğer tüm formüller ile ifade edilmiştir. Dolayısıyla ilahi tabiatın değişmezliğini ve aynı zamanda akledilebilir karakterini tasdik etmektedir. Şayet Eş'ari bundan asli neticeler çıkaramadıysa bunun sebebi, içinde daimi olarak bulunduğu ahlakçılıktır ki bu da şüphesiz ahlaki ve sosyal elverişliliğe tekabül etmektedir.

Kuran: "Allah dilediğini yapar" demektir ve görünüşe göre Eş'arinin (en azından netice çıkarıcı tarzda) hatırladığı tek şey budur. Lakin unutmaktadır ki Kuran'daki diğer ayetler açık bir şekilde ""Allah'ın Ne ise Onu yaptığını" beyan ediyor. Mesela, adaleti tahakkuk ettirdiğinde O Adil (el-Hakim)dir ya da bir hadise göre güzelliği yaratır çünkü o biza-tihi Güzel (Cemil)dir ve güzelliği sever. Yahut affettiği zaman "O Affedendir" (el-Gafur) çünkü Kendi mükemmel tabiatıyla her zaman öyledir. Tanrı "kendisi olmayan" bağımsızlığa sahip olamaz ve netice olarak "Kendisi olmayan" bir şeyi tezahür ettiremez. Gerçekte tüm vurgu irade değil Tanrı üzerinedir. Tanrı a priori olarak "irade" değildir: o mükemmelliktir ve dolayısıyla tüm mümkün mükemmelliklerdir. O imkanlar oyununda bağımsızdır ancak imkanların İlahi İmkana mahsus olmaları itibariyle özleri bakımından (bağımsız) değildir. İmkanın koşulları bu tecelli üzerinde üstünlüğü ele alır; tıpkı Varlığın şeyler üzerinde üstünlüğü ele alması gibi.

Eş'ari muhakemeye göre Tanrı "İrade ettiğini Yapmakta" bağımsızdır çünkü O'nun üzerinde hiçbir şey yoktur; iyi iyidir lakin bunun böyle olması İlahi Mükemmeliyetin veçhesinden doğrudan yansıyan asli niteliği ile değil de sadece Tanrı öyle irade ettiği içindir. Buradaki yanlışlık bir yanda Kadir-i Mutlak ya da Tüm imkanları keyfi olarak karıştırmak, diğer yanda iyinin temelini, asli niteliğini yani Tanrı'dan bir hüküm değil de İlahi Tabiat'ın aslında olan iyiliği olduğunu unutmaktır. Şayet iki kere iki dört ediyorsa ve bu hakikat ise bu, Tanrı Hakikat olduğu için böyledir yoksa O'nun her şeye gücü yeten ya da keyfi oluşundan değil. İslâm ya Mazdeizm gibi biri iyi diğeri kötü iki ilahı öğretmek -ki bu nihai Zafer hariç Mutlak olanı değil izafiyeti vurgulayan bir düşüncedir ya da "Tanrı'nın irade ettiğini yaptığını" beyan etmek zorundaydı. Bu da, Tüm-İmkân anlamında ve kozmik düzlemin, safhaların farklılığında "yükselen bir istikamet" yerine çoğunlukla İlahi Mükemmeliyeti açıkça dışlayan bir keyfilikle "alçalan bir istikamete" yorumlandı. Her kim alemi, tezahürü, mümkün yanını vurgulansa Mutlak'ı örtmelidir ki; Maz-

dek dualizminin ve aynı şekilde Hıristiyan teslisçiliğinin de biraz daha az kabalıkla yaptığı da buydu. Diğer yanda aksi-ne her kim -halen dini bir ihtiyarılığı muhafaza ederek- Mutlak'ı vurgularsa gayet tek taraflı işleyişini Aşkın Sebep'e irca etmek suretiyle mümkün'den yana kesin bir tavırla kendisini "örtmekten" alıkoyamayacaktır. Bu durum belirli bir "atomlara ayırma" ve alemin anlaşılmazlığı münasebetiyle İslâm'da kesin bir şekilde belirgindir. Bu ikilem, dogmatizmin kazanamadığı elastikiyet, esneklik ve akışkanlığın menfaatine olan saf metafiziğe değil de dogmatik formülasyona yol açmaktadır. Nitekim esoterizmin rolü dogmatik dengesizliklerin üstesinden gelmek ve onların uzamasını, sürüp gitmesini ya da rafine olmalarını engellemektir.

İbn Arabi kendi pürüz ve çelişkilerine -ki bu çelişkiler hepsinden öte en azından genel teolojinin kısmi dayanışması ve aynı zamanda teolojinin fasılalı, tecrid edici ve fazla vurgulayıcı nitelikteki düşüncesi için geçerlidir-rağmen yayılan ve ihtiva edici Birliğin gizemini tamamen Eş'ari bir ortamda ilan etmiş olması itibarıyla büyük bir hürmete layıktır. İbn Arabi vurguyu Kozmik Tezahürün tamamen ilahi karakteri üzerine koymaktadır ki bu da bizi saf ve bütüncül metafiziğe geri getiriyor. Onun tüm çalışmalarının bütün anlam ve önemi ne az çok tartışmalara sevkedici mahiyetinde, ne "mitolojik" muhayyilesinde, ne de mistik feveranında değil işte zikrettiğimiz bu noktada yatmaktadır. Bunun yanı sıra Güzelin Platoncu sevgisini de evrensel hiyerarşinin zirvesine yerleştirerek onu Tanrı'nın Kendisi içinde görmüş ve Eş'ari "İrade olarak Tanrı" yerine -ancak bunu yadsımadan- Güzel olarak Tanrı ya da Aşk olarak Tanrı düşüncesini ikame etmiştir.¹⁹

19 Ayrıca "Evrensel İnsan" (İnsan-ı Kamil) öğretisi de burada zikredilmelidir. "Evrensel İnsan" yaratılan evreni önceden şekillendiren Logos'dur; mikrokozmos ve aynı zamanda makrokozmosda yansıtılmış ya da varoluşsal olarak gerçekleştirilmiştir. "Evrensel İnsan" özellikle Peygamberler ve Arifler içinde tezahür ettirilmiştir. Peygamberler de İslâmın tebliğcisinin zatında hulas edilmiştir. Bu nazariye kendi gerekçesini, mazeretini ve insanın teomorfik ilhamını üretmektedir.

Bu denklemin bizim için anlamı şudur; Mutlak Sonsuzu içerir ve ikisinin de içinde kökleştiği ve neticede türediği şey tüm güzellik ve tüm aşktır. Öylesine ki önseziye sahip olamamızı sağlayan ve hatta Tanrı'nın tabiatının nurunu kendi içimizde gerçekleştiren şey alemde algılayabildiğimiz güzellik ve aşktır.²⁰

*

Evrenin tüm alanlarını ilgilendiren zorunlu ile mümkün arasındaki ayrım özellikle düşüncenin ve faaliyetin alanına ve aynı zamanda mistik ilhamın alanına mütealliktir. Dolayısıyla zorunlu ya da kesin olana mahsus ilhamların yanı sıra zorunlu olarak sadece mümkün ve kesin olmayana mahsus ilhamlar da olacaktır. Hatta zararsız lakin asılsız olan diğerleri de söz-konusudur. İlahi şeylere dair bilgiye olan susuzluk ve dini mitolojinin neredeyse örf ve törelere dayanan aşırını takdiri ile birleşen dini şevk ve heves düşlerin (illüzyonların demek istemiyoruz) son haddesine varmasına yol açabilir. Ayrıca Hristiyan teolojisi haklı olarak bu tür serapların sadece beşeri olmak ve şeytani olmamak kaydıyla kutsal olana zıt olmadığını öğretir.²¹ Bu hususiyeti Tanrı aşkı ve hamasi fazilet sınırındaki dindarane fantaziler ile karşılaşıldığında hatırlamak yerinde olacaktır.²²

20 Aşkın Güzellik, İyilik ve Ebedi Saadet ile birlikteliğinin Öz'ün "boyutunun" bir gizemi olduğu söylenebilir. Ancak bu ifade Öz'ün Aşk'tan başka bir şey olmadığı anlamına gelmez. Mutlak olarak Öz'ün tarifi mümkün değildir ve Öz kendi tabiatını kesinlikle Ruh ve Kudret ile tezahür ettirir. Hindu öğretisinde Sat, Chit, Ananda'dır. Arap lisanında Vucûd. "Gerçeklik" (ya da Kudret, "Güç"). Şühûd. "Müşahade" (ya da Hikmet, "İrfan"), Hayat "Yaşam"dır (ya da Rahmet, Cömertlik, "Merhamet").

21 Kilisenin azizler listesine dahil ettiği bu türden çok sayıda mistik bulunmadır. Ancak Kilisenin onları azizler listesine dahil etmiş olması onların tecrübelerini ve fikirlerini tamamen onaylamış olması anlamına gelmiyor. Bilhassa hayal gücü kuvvetli olan koyu dindar (sofu) kimselerde az çok masum ilhami illüzyonlar tümkündür. Bu insanlar sahte mistikler olarak addedilemeyeceği gibi hatta tam aksine azizler (ya da evliya) yahut duruma bağlı olarak en azından muhtemelen muteber filozoflar olarak kabul edilebilir.

22 Rumi şu sözleri Tanrı'ya atfetmiştir; "Benim için kelimelerin ne hükmü var ki? Bana ateşli bir kalp gerek... Bırakın kalpleriniz aşk ile yansın. Ne düşünceleriniz, ne de düşüncelerinizin ifadesi sizi oyalamasın." Bu sözler hikmeti değil de beşeri zayıflığı mazur görmek için kullanılmıştır. Bu aynı zamanda dinlerin mistik ittifakına bir göndermedir.

Böylece ortada biri zorunlu, diğeri mümkün olan bir tasavvuf meselesi bulunuyor; tıpkı zorunlu Varlık ve mümkün varoluşlar gibi. Bu tasavvuf anlayışlarının birincisi İslâmın değişmez unsurlarından kaynaklanan ezoterik veriler ve deliller üzerine kuruludur. Buna karşın ikincisi ise şahsi ilhamlara, felsefi-mistik spekülasyonlara, dini mitolojiye, menkıbeler, coşkunluk ve ahlakçılığa mahsustur.

Sayırsız tasavvufi çalışmalardan görülebileceği üzere müslümanlar metafizik hakikatleri öznel tecrübenin imkan verdiği ölçüde sunmaktan hoşlanırlar. Oysa mesela Hindular bu hakikatleri sanki özne varolmamış gibi saf nesnellik içinde sunarlar. Hinduların bu tutumu Vedanta'nın aşkın öznelliği göz önüne alındığında paradoksal gözükmetedir. Bununla birlikte tarz olarak neo-platoncu olan bazı çalışmalarıyla (ki bu çalışmalar daima Kuran ve Sünnet temeli üzerine kuruludur) Müslümanların da aynısını yaptığı doğrudur. Lakin tasavvufun en genel ifadesi tartışmasız şekilde az önce işaret ettiğimiz öznelci karaktere sahiptir. Diğer bir ifadeyle, aşkın Gerçekliğe yönelik aşamalar, "manevi makamlar" -bu tanımlamaya verilebilecek en geniş ve en derin anlamında- bakımından daha az nesnel ve "Kendi"nin zarflarından (örtmelelerinden) bağımsız olarak sunulmuştur. Tasavvuftaki "haller" (ahval) ve "makamlar" (makamat) prensip olarak sayısızdır ve bunların tarifi yazarın yeteneğine kalmıştır. Ancak bu durum şu gerçeği değiştirmiyor; bir yanda bu tecrübeler referans noktaları olarak kusursuz bir nesnelliğin karakterine sahiptir aksi takdirde bu tecrübelerden bahsetmek anlamsız olacaktır. Yahut diğer yanda -ki bu tekrar vurgulanmalıdır- İslâm, Kuran ve Sünnet üzerine kurulu (ancak ara sıra kendi kavramcılığı içinde Helenistik ezoterizmin kategorileri tarafından etkilenmiş) nesnel terimlerle ifade edilen metafizik ve kozmolojik bir doktrine sahiptir.

Fakat İslâm maneviyatı imanun "nesnel öznelciliği" ile ve dolayısıyla ihlas ile ve tek Hakikat tarafından belirlenen batini hassalar ile dayanışmasını hiçbir zaman elden bırakmaz.

Kuran ve Sünnet tüm bunların paradigmalarıdır. Tasavvufun özgünlüğü, kendisini imanın tabiatında yerleşik (yahut şöyle söyleyelim; Mutlak'ın şuuru içinde yerleşik ve son tahlilde bu yerleşiklik içinde (tabiat üstüleştirilen) beşeri hassaların bir metafiziği olarak sunmasından kaynaklanıyor.

Tasavvuftaki "mümkün" ile "zorunlu" arasındaki ayrım bizi aşağıdaki noktayı formüle etmeye ya da hatırlamaya yöneltiliyor; ezoterizmin memleketi yoktur, nerede imkan bulursa orada yerleşir. Tarihsel tasavvuf da *grosso modo* olarak ekzoterizmin bir muntıkasıdır ve ezoterizm kendisine bu muntıkada bir barınak bulmuştur. Ezoterizm bir ağacın dalı gibi değil, bir ökseotu gibidir; Semadan inip dalm üzerine yerleşir ve bu birliktelik genel anlamda Tasavvufun bir ezoterizm olduğu iddiasını haklı çıkarmaktadır. Bu itibarla, bu eşitlemenin yanlış olduğunu söylemiyoruz. Bizim söylediğimiz günlük konuşma dilinde bu eşitlemenin takribi ve kafi olduğudur ve üstelik ezoterik eğilimin her durumda dereceler ihtiva ettiğini göz önünde tuttuğumuzda bu, Tasavvufun bir ezoterizm olduğunu daha da belirgin ve gerçek kılmaktadır.

*

İslâmın kalbinde "sarhoşluk" (sekr) unsurunun mevcut oluşu -ancak sonradan kendimizi telafi edici ezoterizm ve bhakti içinde buluruz- çok daha fazla paradoksaldır zira İslâm dengesizleştirici unsurun ancak dolaylı olarak farkındadır ve bu unsur de facto olarak Hristiyanlık içinde iyisiyle kötüsüyle muhtevi durumdadır. Aslında Rönesans her ne kadar bir ihanet idiyse de ruhların ve bedenlerin üzerine gerçekçi olmayan ve nispetsiz bir tarzda yüklenen idealizme karşı bir tepkiden yararlanmamış olsaydı onu (yani zikredilen dengesizleştirici unsuru) asla elinden bırakmayacaktı. Sonuçta lanetlenmiş olan hakir görüldü. Lanetlenmiş "tabii" gerçeklik mücerret ve görünüşe göre düşman olan "tabiatüstü" gerçeklik tarafından aforoz edildi. İslâmiyet ise kutsallaştırılmış ve dolayısıyla tabiat üstüleştirilmiş "tabii" ye engel olmak ister. "İnsan hududunun" kaçınılmaz prensibi ile

uygunluk içinde (ancak bazı aşırılıklar dışında) tabiat üstüleştirilmiş “tabii”nin İslâm tarafından idraki mümkün olmuştur. Hristiyanlıkta İslâm bir çeşit “şarap” olarak algılanır ve İslâmın sarhoş edici içkileri menetmiş olması bir anlamda Hristiyanlığı karakterize eden nedametkarane/ pişmanlıkçı idealizmin reddedilmesi ile bir paralellik arz ediyor. Gerçek anlamda sarhoş edici içkilerin yasaklanması denge ya da kararlılık ve dolayısıyla dengesizliğin kuvvetlerinin bütünleşmesinin bakış açısının tasdiki ile paralel gitmektedir.²³ Halen “şarap” ya da “sarhoşluk” konusu üzerindeyken şuna dikkat çekmek yararlı olacaktır; İslâm ezoterizminin en otantik ifadelerinden biri olan dervişlerin dansının (semanın) temelinde teolojinin işlenmesi değil fakat ya Allah’ın veya Hüve (“O”)nin isimleri ya da tüm imanın ve tüm metafiziğin sembolü olan Şahadet’in Kalbin gizemi ile ve dolayısıyla Birliğin gizemi ile birleşmesi bulunmaktadır. Genelde Zikirin, hatta tüm kutsal sanatın teması olduğu gibi bu dansın (semanın) teması da arazların cevhere geri dönüşüdür. Diğer bir ifadeyle, genelde sanat ve bilhassa dans (sema) araz haline gelmiş cevheri ifade eder. İşte, güzelliğin ve derinliğin ve aynı zamanda araz-semollerin gücünün fışkırdığı köken budur. Sanat bir yanda Arketipi biçim olarak açığa vurmak, diğer yanda biçimi ya da ruhu Arketipe geri getirmek suretiyle bir ilişkiyi hem aşağı inen, hem de yükselen bir hareketle ifade etmektedir.²⁴ Arızinin Cevhere, Biçim’in Öz’e²⁵ geri dönüşü

23 “Miraç Gecesi” (Leylet’ül-Mir’ac) esnasında Başmelek Cebrail Peygamberden su, şarap ve süten birini seçmesini istemiş ve Peygamber burada dengeyi ya da mutlu Orta’yı sembolize eden sütü seçmiştir. Hatta Kuran’ın tarzı hem suyun, hem de şarabın reddedilmesi ile açıklanabilir. Yani Kuran’ın tarzı bir mantıkçının çok “kolay” ve saygısız bulacağı ve mistik bir müzikalitenin çok büyüleyici ve dolayısıyla çok tehlikeli bulacağı mahiyettedir. Bu hem basit bir sadelik, hem de kehanet kabilinden ancak aynı zamanda yiğit bir ahenkli üslupla ihsan edilmiş Kuran’ın en azından genel tarzı için geçerli olan bir gözlemdir.

24 Geneleksen sanatın dışındaki sanatın sahteliğini teşkil eden şey onun arazların arıziliğini ifade etme alışkanlığıdır. Bu suretle kendi varoluşunun (ruhları ve zihinleri arızileştiren ve dolayısıyla onları zahirleştirip dünyevileştiren tamamen olumsuz gerekçesi hariç) tüm gerekçesini yoketmektedir.

25 İki ifade arasındaki farklılık şudur; maddi cevherin (substance) durumunda - her ne kadar şarhı olsa da- süreklilik vardır. Buna karşın Özün durumunda ise fasılalılık ve dolayısıyla “boşluğa sıçrama” söz konusudur. Bu aynı zamanda eşmerkezli daireler ile çapraz arasındaki bütün farklılığı teşkil etmektedir.

çokluğun Birlik içinde yeniden bütünleşmesi anlamına gelir. O halde geometrik düzende noktaya eşit olan Birlik gerçekte adeta telafi yoluyla açılmanın, genişlemenin bir gizemini de ihtiva etmektedir; tıpkı Mutlak'ın Sonsuzluğu ihtiva etmesi gibi. Bu kusursuz yoğunlaşma "göğüsün açılıp genişlemesine (inşirah) tekabül eder ve bu nedenle dervişlerin dansı bazen Zikr'üs-Sadr (göğüsten yapılan zikir) olarak adlandırılmıştır.

Bu dansın aynı cinsel yaşam gibi hem hayati, hem varoluşsal, hem de ayinsel kendine özgü bir büyüsi bulunuyor. Bilkuvve tarzda sembolik olarak Sonluyu Sonsuza ya da "Ben"i "Kendi"ye dönüştürür. Ancak bu, kendi psikolojik düzleminde aynı zamanda bilfiildir. Diğer danslar mesela aşka ya da savaşa dair kozmik bir özelliği uyandıran bir fonksiyona sahiptir. Kutsal dans ise kendi payına şu ya da bu öze değil doğrudan Öz'e meyillidir. Ayrıca prensip olarak ve daha az mutlak'ın örtüsü altında ancak her zaman içselleştirerek maksatlara erişmeye meyillidir; Bilkuvve olarak biçimi Öz'e geri getirerek birliğin gizemini önceden şekillendirir ki bu da damlayı denize dönüştüren mistik bir mucizedir.²⁶

Hristiyanlar bu tip uygulamalara sadece ""kolaylıklarından" ve "yapaylıklarından" ötürü gönüllü bir yaklaşım gösterirler. Ancak bunun asıl sebebi Batılıların fenomenin metafizik şeffaflığını çok nadir olarak algılayabilmeleri ve nedamet ile ilgili vasıtalar üzerinde ısrar etmeleridir. Bu da sembol vasıtasıyla Arketipe ya da biçim vasıtasıyla Öz'e tefekkürü iştirakin değil ahlaki alternatifin bakış açısıdır. Bununla birlikte, Avrupa'da halk dansları dini otoritelerin hoş görmemesine rağmen varlığını daima muhafaza etmiştir. Üstelik muhtemelen her zaman profan değillerdi; özellikle Mayıs ayında icra edilenler burada zikredilebilir. Yani kısa-

26 Rumi şunu söylüyor; "Müziğin ahenginde bir sır saklıdır. Şayet onu ifşa edecek olsaydım dünyayı alt üst ederdi." Chaitanya gibi Rumi de "Tanrı'ya götüren yollar" arasında "dans (sema) ve müziğin yolunu" seçmiştir.

ca İskandinav ya da Akdeniz antikitesinde mündemiç değişen derecelerdeki kutsal maksatlar onların içinde barınma imkanı bulmuş olabilir.²⁷

*

Bütün biçimlerin içinde -tek olan- özü tanımak ezoterizmin tabiatında varolan bir özellik olduğu gibi Öz'ü fark edebilmek din ya da dirayet ile de mümkündür. Ve mümkün olabilecek tüm müsamaha ile şu neticeyi de çıkarıyoruz; bazı durumlarda tasavvufta sadece mezhep tutuculuğu değil aynı zamanda müsamahasızlık da söz konusudur ki bu husus şaşırtıcı olabilir. Bu, çoğu durumda bilgi yoksunluğundan, diğer durumlarda ise manevi muhayyile yoksunluğundan kaynaklanmaktadır. Bunlara hem evrensellik hem de asli bakımdan tutarsızlık da ilave edilmelidir. Her halükarda evrensellığe ait beyanların ihtiyat ile karşılanması gerekiyor zira bu tür beyanların putperestleri de kapsıyor olması muhtemel ve vakidir. Öyle ki bu durumda "müsamaha"nın maksadının formüle edilmiş dinler mi yoksa Tanrı'ya dayanan şuursuz tabii bir din mi olduğu kestirilemiyor. İkinci durumda (yani şuursuz tabii bir din durumunda) evrensellüğün tasdiki diğer dinlerin geçerliliğinin değil; mutasavvıfın ruhunun yüceliğinin açığa vurulması üzerine kuruludur. Dahası, bu tür beyanların akabinde bazen İslâmın yüceliğini tesis eden pasajlarda bulunabiliyor ki bu durumu akliselim sebepler ile açıklamak mümkün gözüküyor. Şayet ulema'dan bu denli korkulması gerekiyorsa evrensellikten hiç bahsetmemek çok daha iyi olacaktır; elbette eğer burada mesele Ortaçağ Hıristiyanlığının "çifte hakikat" durumunda olduğu gibi zihni iki-

27 Yahudilikte Miryam'ın ve Davut'un dansı hatıralarda somut bir iz bırakmıştır. Günümüze kadar ulaşabilmiş olan bu dans ya ayinsel ya da tam anlamıyla mistik bir mahiyettedir. Bu dans "Kızıl Deniz" çilesinin geçilmesinden sonra yapılan bir zafer dansı ve İlahi Huzur Shekhina'nın önünde yapılan bir sevinç dansıdır. Shekhina öncelikle içinde On Emir'in yazılı olduğu tabletlerin bulunduğu kutsal sandık tarafından, sonra Tapınağın en iç kısmı (yani ilahi tecelligâh) tarafından ve daha sonra diaspora'da Sepher Torah tarafından gerçekleştirilmiştir.

ye bölmek değilse ki bu durumda da vurgunun nereye yerleştirileceğini bilmek ya da sınırın netliğini tayin etmek gerçekten zordur. Burada a priori olarak şu soru ortaya çıkıyor ki hem banal, hem de muamma kabilinden addedilebilir: Dinler ve teolojiler niçin diğer din ve teolojilere karşı müsamahasızlar?²⁸ Bu müsamaha cahil ezoteristler ve aynı zamanda profan idealistler tarafından çoğunlukla gereksiz ve esef verici bir lüks olarak görülmüştür. Bununla birlikte gerçekte bu tavır hatalara karşı tek mümkün korunma olarak görünüyor. Zira eğer bir dinin kurtuluşun dışarıdan yani kendisinin dışından da mümkün olabileceğini beyan ettiğini farzedecek olursak sonradan bu din kendi coğrafyasında dahi şahsi vahiy aldığını iddia eden sahtekarları nasıl reddedebilir? Şayet din müsamahasız ise kuşkusuz yabancı birçok değeri dışlayacaktır lakin din insanın çok uç noktalara kadar ki manevi ihtiyaçlarını karşılayacak her şeyi sunmasına rağmen şeytan gerçekte halen çok yakındadır. Buna karşın eğer din müsamahakar olup da kapılarını sahte spiritüalizmin öldürücü zehirlerine açarsa bu durumda yabancı dinlerin değerlerinin de en ufak bir yardımı dahi dokunamayacaktır. Yani müsamahasızlık her manevi biçim için zorunlu olan basit bir "nefs-i müdafaadır". Dolayısıyla tüm muhtemel sahteliklere ve fesadata karşı bir çeşit müdafa savaşıdır. Demek oluyor ki doğal olarak bir din için son derece önemli olan husus laçkalaşma pahasına kendisini yabancı değerlere açmak değil, kendi prati ve pratikte yeterli olan hakikatlerini ve manevi vasıtalarını bozulmamış olarak muhafaza etmektir.

Ezoterizm prensipte tüm asli Ortodoks biçimlere zorunlu olarak açıktır ancak çok daha ihtimamlı ve katı hatta ekzoterizmin hiçbir zaman ulaşamayacağı kendisine özgün kriterleri ihtiva ediyor olması itibarıyla bu açıklığını ve tehlikeleri telafi edebilmektedir. Ekzoterizmin ise ezoterizmin kriterleri-

28 Bu zorunlu olarak hususi bir felsefe yönünden değildir. Zira felsefeler kesinlikle dini gereksinimler, kaygılar ile sunulmazlar, Ancak şayet öyle sunuluyorlar ise ya din nazariyeleridirler ya da özellikle zararlı beşeri uydurmalarıdır.

ne kesinlikle ihtiyacı yoktur çünkü kendi tabiatı a priori olarak meseleyi basitleştirmesine imkan vermektedir. Her halükarda asli Hakikat kendi muhtemel biçimlerinin sorunu üzerinde açık bir önceliğe sahiptir. Bununla birlikte, beşeri tecrübeyle birleşen metafizik bizi tek Hakikatin biçimlerinin çeşitliliğini kabul etmeye mecbur kılıyor.²⁹

İbn Arabî'nin hakikatin evrenselliği ve "kalp dini" üzerine olan ifadeleri en sarîh şekilde -ve en doğrudan şekilde ezoterik perspektif ile uygunluk içinde- Fusûs'ül Hikem'den aktardığımız şu pasajda ortaya çıkmaktadır; "Mümin... yalnız kendi inandığı İlah'a sena eder. Zira kendi mu'tekid (itikad eden) nefsinin kendi hayalinde inandığı İlah'a bağlamıştır. İşlediği amel de ona yani hayalinde inandığı İlah'a aittir dolayısıyla ona rü-cû etmeyen hiçbir faaliyette bulunamaz. Bu durumda itikad eden kişi (mu'tekid) ancak kendi nefsinde sena etmiş olur. Kuşkusuz bir sanatı öven/ metheden kimse aynı zamanda onun

29 Prensip olarak -her ne kadar bu varsayım birden fazla sebepten ötürü dışlanabilir olsa da- İsa mesela Hinduizmin hakikatin bir biçimi olduğunu söyleyebiliriz ancak ne kendi zamanında mevcut olan Hindu doktrinine mugayir olan akımları, ne de kendisinden sonra ortaya çıkacak mugayir akımları bir bir sayıp sıralayamazdık. Bu sadece Hinduizm için değil, diğer tüm dinler için de geçerlidir. Bunun yerine İsa'nın Hakikat'ın bizzat kendisi olduğunu söylemesi beşeri kozmos ya da o zamanın ihsan edilmiş insanları için tamamen kesin ve pratikte yeterlidir. İbn Arabî Tercüman'ül-Eşvak adlı eserinde şöyle diyor; "Kalbim her biçimi alır oldu... Putperestler için bir tapınak, bir müslüman hacı için Kabe, Tevrat'ın tabletleri ve Kuran'ın kitabı. Ben aşkın dinine bağlandım." İbn Arabî'nin yorumuna göre tüm dini biçimler Tanrı aşkında birleşmektedir. Bununla birlikte devamla: "Hiçbir din Tanrı aşkının -ve gereksinmesinin- üzerine kurulu olandan daha üstün olamaz... Bu aşk dini Müslümanların ayrıcalığıdır zira en mükemmel aşkın makamı diğer peygamberlere değil, münhasıran Peygamber Muhammed'e verilmiştir ve ayrıca Tanrı onu en sevgili dostu olarak kabul etmiştir." Bu birbirini tutmaz ve anlaşılmasız taassubun hafifletici sebebi ya da mazur görülebilecek tarafı şu noktada yatıyor; kurucusu olduğu her din için Peygamber kısmi olanın değil, toplamın yegâne cisimlenmesidir, Logos'dur. Bununla birlikte, bir esoteristin özde karar kılmış olması itibarıyla kendisini bu kavram-sembol içinde hapsedmemesi ancak biçimlerin hatta çok değer verdiklerinin dahi- izaflığını zikretmesi umulur. Ve bunu sadece mecazi anlamda değil nesnel ve somut tarzda yapması ya da insafa gelerek susması gerekir. Fakat burada aynı zamanda biri kısmen biçimselci, diğeri ise tamamen tutarlı olan de facto iki esoterizmin mevcudiyetine işaret etmek zorundayız. Zira olgular her zaman prensipler seviyesinde kalamıyor.

sanatkarını da methetmiş olur çünkü sanatın güzelliği ya da çirkinliği sanatkara aittir. Halbuki hayalde tasavvur ve itikad edilen ilah onu tahayyül edenin yarattığı bir eserdir. Yani o, itikad sahibi şahsın sanatıdır. Bu durumda onun inandığı şeyi övmesi kendi nefsinin övmesidir. Bundan dolayı kendi inandığından (ve dolayısıyla sınırlanmış olduğundan) başka her şeyi kınar, ayıplar. Eğer insaflı, adil olsa böyle yapmaz zira hususi bir mabuda (el-ma'bûd ül-hass) inanan kimse Allah hakkındaki itikadında kendisinden başkasının inanışına itiraz etmesinden dolayı şüphesiz bu konuda cahil addedilmelidir. Böyle bir kimse şayet Cüneyd'in "suyun rengi kabının rengidir" nüktesini anlayabilseydi her itikad sahibinin inandığı ilahı tasdik eder ve netice olarak Allah'ı her biçimde ve her türlü inanışa göre bilmiş olurdu. Lakin hususi bir mabuda inanan kişi kendi zannı ve şüphesi peşinde gitmektedir ve (toplam) bilgi sahibi değildir. Bunun için Allah bir kudsi hadis vasıtasıyla şöyle buyurmuştur; "Ben kulumun zannettiği gibiyim" (inna zanni abdibi). Bu kudsi hadisi şöyle de yorumlayabiliriz, "kulum ister beni genişletsin (atlaka), ister daraltsın (kayyeda). Ben kuluma yalnız kendi inandığı biçimde görünürüm" Yani kul, Hakkı ister mutlak olarak bilsin, isterse mukayyed: bunun anlamı Allah kuluna ancak onun inandığı biçimde zahir olur. Hayalde sınırlı olarak yaratılarak inanılan ilah yine diğer bir kudsi hadise göre bir kölenin kalbine (dolayısıyla tüm kulların kalbine) sığabiliyor. Oysa Mutlak ilah hiçbir şeye sığmaz zira o kalplerin ve aynı zamanda şeylerin özüdür..." Burada "kendi nefsinin öven müminin" hayalinin -şeylerin mantığına göre- her şeyden öte dini bakış açısına ve bu itibarla inanç birliğine mahsus olduğunun anlaşılması önem arz ediyor. Bunda başka dikkat edilmesi gereken diğer bir husus da burada kişinin "kendisini" övmesi aynı zamanda ve her şeyden öte -şu ya da bu Tanrı mefhumunu değil- Tanrı'yı övmesidir.

Tüm bu değerlendirmelerden Tanrının beşeri "atmosferde" değil ancak ilahi "stratosferde" tüm dinler için aynı olduğu sonucunu çıkarıyoruz. Beşeri atmosferde her din kendine özgü bir Tanrıya sahiptir. Bu durumda dinlerin adedi kadar

Tanrı söz konusu oluyor. Bu anlamda -çeşitli biçimler altında tek bir dini tanıyan- yalnız ezoterizmin tamamen tektanrıca olduğu söylenebilir. Zira eğer biçimin kesin bir tarzda öz "olduğu" doğru ise o takdirde Öz katı surette biçim değildir; tıpkı damlanın su olması fakat suyun damla olmaması gibi.

İnsanın kendi hayalinde tasavvur ettiği şeye ibadet etmeye meyilli olması gerçeği aynı dinin kollektifliği dahilinde aynı şekilde muhtelif iman dereceleri ile gösterilmiştir. Fakat burada insanların sınırlamalarını, kayıtlamalarını Tanrı'ya affetmemekte son derece dikkatli olmalıyız. Elbette, Tanrı alimin hususi ibadetini ya da kulun aşırılığını kabul eder ancak bunu bir suç ortağı ya da bir despot olarak yapmaz. Aksi takdirde sınırlı bir zihniyetin³⁰ bulanıklığının içyüzüne vakıf olan aklıyete ve âlicenaplığa karşılık veremez. Muhakkak ki Tanrı; küçüklüğü zayıf, sade, itimat eden ve dokunaklı olduğu sürece sever yoksa onu öfke ya da kabalığın herhangi bir veçhesinden sevemez. Dahası -ki karışıklıklar çoğunlukla bu düzlemde vakidir- Tanrı kibirden nefret eder yoksa mazur görülecek olan izzet-i nefsten değil; ikiyüzlülük, riyakarlıktan nefret eder yoksa kutsalın anlamında doğal olan vakardan değil; profan ve küstah meraktan nefret eder yoksa anlayışın bir parçası olan nedensellik arayışından değil. Ve Tanrı alçakgönüllülük ister yoksa kendini hakir görme ya da aşağılanma hevesini değil; içtenlik, samimiyet ister; yoksa -iyi niyetli olsa da-³¹ ahlakı hor görmeyi değil; itaat ister; yoksa ihsan ettiği şeyden soğutacak derecede kulluğu değil. Hepsinden, öte Tanrı mutlak surette bağımsızdır ve bağımsızlığı keyfilik anlamına gelmez. O zorunlu Varlıktır; Onun Zorunluluğu hiçbir kayıtlamaya tabi değildir. "Allah dilediğini yapar": Kuran'daki bu ifade Tanrı'nın ne olduğunu çok iyi açıklamaktadır.

30 Bu tür her zihniyet "sınırlar" ihtiva eder. Ancak burada bahsettiğimiz sınırlama genel ve varoluşsal değil hususi olandır.

31 İçtenlikçilik vasıtasıyla "iyiyi saklayıp kötüyü gösteren" (yani kendi iyi vasıflarını örtüp kötü vasıflarını ön plana çıkaran) melametiye'nin durumu buna bir örnektir.

BÖLÜM 3

Bir Ezoterizmin Paradoksları

Bir mutasavvıf yazar tereddütsüz biçimde -halen bir örtü (hicab) ve bir uzaklık (bâd) ile- diğer hallere nazaran en yüksek, en yüce halin şuurda herhangi yaratılmış bir şeyin artık hiç kalmadığı hal olduğunu yazabilmiştir. Ancak söz konusu hal bir vecd hali değildir. Burada yazar sanki insanoğlunu ya da bir yaratılış mefhumunu altüst etmiyormuş gibi ve sanki Peygamberin kendisinden başlayarak herhangi bir veli bu tür bir yücelik göstermiş gibi daimi bir halden bahsediyor ki gerçekte imkansız olduğu kadar gereksizdir de. Bununla birlikte bu yücelik Tanrı ile birleşmenin kendi tarzında çok iddialı "ideal" bir imgesini sunmaktadır. Bu tip mübalağacılığa duyarlı olan mizaçları da hesaba katmamız gerektiğini kabul ediyoruz. Her halükarda şunu ifade etmek daha gerçekçi gözüküyor; insan kendisini Tanrı için dünyadan sildiği zaman Tanrı Kendisini o insan için dünyada gösterir. Bununla birlikte, kendisini dünyadan silen insan en büyük veli olarak eşyayı idrak etmeyi durdurmaz; ancak bu durumda Tanrı'yı eşyada görmez ama onları "Tanrı'nın içinde" görür. Dolayısıyla eşya ona "Tanrıdan bir şey" olarak görünür.

Az önce müracaat ettiğimiz aşırı diyalektiğe diğer bir örnek de şudur; bir mutasavvıf yazar herşeyin iyi olduğunu çünkü varolan herşeyin Tanrı irade ettiği için var olduğunu iddia etmekle birlikte şerrin sadece bir perspektif meselesi olduğunu belirterek konuyu bağlamak zorunluluğu hissetmiştir. Bu iddianın sahibi mutasavvıf ile takipçileri herşeyin saf varoluş ve onun üzerine eklenen olumlu nitelikler vasıtasıyla iyi olduğunu ifade etmekte haklıdırlar.¹ Ancak şerri öznelletirmekte haksızlar. Dahası, şerrin kozmogonik yayılım tarafından zorunlu kılman uzaklık sebebiyle söz konusu olduğunu ve şerrin kesinlikle iyinin yokluğunda tezahür ettiğini, dolayısıyla bunun da Mutlak İyi'nin olmadığını gösterdiğini düşünmekte haksızlar. Burada sadece yaratılmışlar nezdinde değil, hatta Tanrı'nın nezdinde dahi şerri öznelletirebileceğini düşünen bir tekçilik (monizm) zihniyeti ile karşı karşıyayız. "Şerr Tanrı'nın sevmediği şeydir" denilmektedir ki bu da ters çevrilmiş mantıktır ve bu sözler sanki İlahi Prototipe ters olan fenomenlerin -ontolojik zorunluluklarından değil fakat sadece fenomenler oluşlarından dolayı bu bulunduğunu ve -Tanrı'nın bu fenomenlere karşı zıt olmanın bir anlamı olduğu düzlemde karşı olduğunu söylemek kafi değilmiş gibi- İlahi tavrı harici sebeplere bağlamayan ve inisiyatifi ya da primum mobile'i daima Tanrı'ya bırakan din-dar bir kaygıyla ifade edilmiştir.

Tamamen farklı bir seviyede ancak halen aşırı spekülasyonların aynı kategorisinde verilebilecek bir örnek de şudur: Yusuf Mısır'da kardeşleriyle diğerlerinin kendisine secde ettiğini görünce daha önce görmüş olduğu rüyayı -yani güneşin, ayın ve onbir yıldızın kendisinin önünde secde ettiği rüyayı-² hatırlar ve Kuran'a göre şöyle der; "Bundan önce gördüğüm rüyanın tevili budur, Rabbim onu doğru çıkardı." İbn Arabi bu masum pasajı kendi Fusûs'unda (Yusuf kelimesi bölümü) aktararak şu hadisi de dercetmenin gerekli olduğunu

1 Bu aynı zamanda St. Augustine'nin nazariyesidir.

2 İslam geleneği Yusuf'un diğer rüyasına yani Yusuf'un kardeşlerinin Yusuf'un tomarları önünde secde ettiği diğer rüyaya pek dikkat çekmiyor.

düşünmüştür; “İnsanlar (yaşadıkları süre boyunca) uykudadır, öldükleri vakit uyanırlar.” Diğer bir ifadeyle İbn Arabi Yusuf’un bu gerçeği bilmediğini işaret ederek Muhammed’in çok daha hikmet sahibi olduğunu iddia ederek okuyucuya “sonra bakın ki Muhammed’in ilmi ve derecesi ne denli üstündür!” diyor. Bu durumda şu soru ortaya çıkıyor: Peygamber vasfıyla Yusuf nasıl olurda dünyevi hayatın bir rüya, ölümün ise bir uyanış olduğunu bilmesin? Hatta bir an için peygamberlik vasfını haiz olmadığını düşünsek dahi sözkonusu hadiste ifade edilen gerçeği bilmediğini kim, nasıl ispatlayabilir? Üstelik bir Vedandist -herhangi bir mutasavvıfın kendi “ilmini” ya da “derecesini” göklere çıkarmasına gerek bırakmadan her zaman benzer bir tespitte bulunabilir ancak rüyanın ve uyanışın yalnız Mutlak’da mümkün olacağını söyleyecektir. Keza jivan-mukta bu yüce uyanışa bedensel ölüm vasıtası olmadan geçirmektedir ve işte bu yüzden bedensel ölüm nihai uyanışın sine qua non (olmazsa olmaz, mutlak) şartı değildir. Netice olarak, Yusuf’un rüyasının gerçekleşmesi kardeşlerinin kendisine biat etmesi değilse o halde nedir? Ve İbn Arabi bu rüyanın gerçekleşmesinin ardında neyin yatığını tasavvur ediyor? Üstelik Kuran’a göre rüyaları tevîl etmeyi Yusuf’a öğreten bizzat Tanrı’dır.³

Fusûs’da yer alan satırlar ile İbn Arabi’nin hiçbir fırsatı kaçırmayarak Peygamber (Hz. Muhammed)den sürekli bahsederek, ön plana çıkararak ve hatta diğer peygamberleri daha alt derecede tutarak kendi Peygamberine karşı kendisi için dindarane bir vazife biçtiği düşünülebilir. Aslında bu tür pasajları okurken İslâm dindarlık anlayışının şu prensibinin her zaman gözönünde bulundurulması gerekiyor; ahlaken Peygamber (Hz. Muhammed)den her fırsatta bahsetmek, onu

3 Dahası şayet Yusuf’un ilmi eksik olsaydı ve bu eksiklik ile kardeşlerinin kendi önünde secde ettiği rüyayı sonradan hatırladıysa o takdirde onun ilmi hapis-teki diğer iki mahkuma ve sonradan Kral’a kendi rüyalarını tabir ettiği zaman da eksikti. Bu zanna göre uyarıcı mahiyetteki her rüyanın tevîli bu tür rüyaların ancak ölüm ile gerçekleşebileceği düşüncesine indirgemek olacaktır ki bu da “tevîl” mefhumunun tüm içeriğini tamamen boşaltmaktadır.

yüceltmek pek güzeldir, nasıl olduğu önemli değil ancak şu şartla ki onun Tanrının oğlu olduğu asla söylenmeyecektir. Dolayısıyla diğer Elçilerden bahsederken mesele onları tanımlamakta değil, sadece ve sadece onların isimlerinin İslâma uygun değerleri destekleyecek mikyasda kullanılması meselesidir. Bununla birlikte ezoterik bağlamda daha ince ve daha nesnel bir perspektif beklemek insafsızlık olmayacaktır. Bu düşüncelerin benzeşik bir tertibini yalnız İbn Arabî'den bildiğimiz kadarıyla değil aynı zamanda en gözde müridi Sadreddin Konevi (ve ayrıca Attar'ın İlahiname'sinde ve Mantık üt-Tayr'ında izlerine rastlayabileceğimiz) nin şu hikâyesinde buluyoruz: İsa yükselişi (semaya çekilişi) esnasında dördüncü Sema'da onu gözleyen melekler tarafından durdurulur. Zira çuhasının üzerinde bir toplu iğne bulunmaktadır ve bu da daha öteye yükselmesine manidir. Ya da diğer bir versiyona göre İsa ancak bu toplu iğneyi çıkardıktan sonra devam eder. Öyle zannediyoruz ki bu mübalağalı hikâyenin asıl hedefi Hristiyan teolojisidir. Çünkü Hristiyan teolojisi İsa'yı ilahlaştırarak Tanrı'yı bir Teslise indirgemektedir -ya da tercih edilirse Tanrı'yı "mesihleştirdiği" söylenebilir. Fakat aslında (teslis mefhumuyla) İsa'nın tam şahsı ima edilmektedir. Ortalama bir okuyucunun da tahmin edebileceği üzere burada söz konusu olan tartışmalı manalardır ki bunlar daha önce andığımız durumu nazikleştirici dogmatik zıtlara sürüklemektedir.⁴ Geçilmemek, üstün gelmek arzusu ile birleşen muhayyile yoksunluğu içinde tuhaf ve nispetsiz bir hikâye ediciliğin aynı kategorisinde Attar'ın, Konevi'nin ve diğer yazarların kalemlerinden şöyle bir anekdot dökülüyor; Peygamberin Tanrının huzuruna çıkacağı Mirac'ı esnasında belirli bir sınıra gelindiğinde ona refakat eden Başmelek Cebrail Şehadet'in "yok, hayır" (la) ının makası tarafından durdurulmuş ve daha öteye geçmemesi için kanadın-

4 Peygamberler ile ilgili olarak daha izafi nazik bir durum her zaman olmasa da sıklıkla bazı mutasavvıfların Hz. Muhammed'in hakikati ile ilgili doktrinlerinde (Hz. Muhammed'in zahiri ve batini idraki ile ilgili anlayışları) söz konusudur ve iş gerçekte bir aşırılığa kadar gitmektedir.

dan yüzbin tüy kesmiştir.⁵ Çünkü yalnız Peygamber sonuna kadar gitme hakkına ve ehliyetine sahiptir.

Müfessirler arasında her zaman her şeyi çok iyi bilen! bir grup bulunuyor ve bunlardan daha iyi bilen yokmuş gibi "i" harfini (yani Kelime-i Şehadet'teki "illa" kısmının ç.n.) kısa kesmek konusundaki ısrarları aklın sınırlarını zorlar mahiyettedir. Kuran'da bildirilen şekliyle İbrahim'in alevlerin içine atılması üzerine Tanrı'nın alevlere "soğuyun" emrini de gözardı ederek söz konusu müfessirler aslında orada neler olduğunu gayet iyi bildikleri için! Başmelek Cebrail'e İbrahim'i ateşten korumak için semavi bir gömlek getirtmişlerdir. Ve üç kuşak sonra Yusuf kendi gömleğini kör olan babasına gönderdiğinde (ki daha sonra Yakup bu gömleği yüzüne sürerek tekrar görür olmuştur) bizim tefsircilerimiz gerçeği daha iyi bildikleri için o gömleğin aslında Yusuf'un olmadığını, ona İbrahim'den miras kaldığını söylüyorlar; sanki Peygamber Yusuf'un gömleği bir mucize vuku bulması için yeterli değilmiş gibi; sanki hikayenin sembolizmi gözleri Yusuf için ağlamaktan kör olan Yakup'un kesinlikle Yusuf tarafından iyileştirilmesini gerektirmiyormuş ve sanki -Bünyamin'den ayrı olarak- sekiz kardeşin (hem de ne kardeş!) en küçüğü olarak; İbrahim'in gömleğinin ki kadar değerli bir şeyi miras alabilecekmiş ya da ona bırakacaklarmış gibi. Üstelik Yusuf'un "çıplak" olarak kuyuya atılmasında mucize yaratan gömleğinin de yanında bulunması pek ihtimal dahilinde görünmüyor.⁶ Öyle olsa bile daha sonra bir de köle tüccarlarının ve ardından Mısırlıların onu gömlek ile başbaşa bırakabileceğini düşünmek safillik olacaktır. Hatta Kuran herhangi bir muğlaklığa meydan vermeyecek şekilde Yusuf'un kelimelerini şöyle aktarıyor: "Götürün bu gömleğimi, onu babamın yüzüne sürün gözleri iyileşecektir..." Dikkat edilirse "gömleğimi" diyor, "İbrahim'in gömleğini" ya da "İbra-

5 La ilahe illa'llah; "Tanrı (Allah) dan başka ilah yoktur." Arap dilinde "la" kelimesi makasa benzetilir.

6 Boynuna bağlı küçük bir çantada uzun bir gömlek oldukça hacimli bir nesne gibi görünüyor. Bununla birlikte burada bu çantayı onun her zaman elbisesinin altında taşıdığına inanmamız isteniyor.

him'den kalma gömleği" demiyor.⁷ Evet teferruatçı ve mükemmeliyetçi yaklaşımı bir kenara bırakarak bir yorumun edebi bir eksiltme, kısaltma fonksiyonuna sahip olabileceği düşünülebilir; fakat tamamen net anlaşılabilir ve yeterli bir metni düzeltme hakkına sahip değildir. Halen dindarane tektarafılık ve ölçüsüzlük içinde fakat bu defa mazur görülebilir bir seviyede gelenek ya da efsane; Peygambere -icad ederek değil fakat tamamlayıcı özellikler olduklarını gözardı ederek onları prensipler olarak sunmak suretiyle- ilahi hayrın amellerini atfediyor.⁸ Peygamber tarafından her durumda uygulanması zor gözüken bu ilahi hayrın amellerinden istifade eden insanların hepsinin bu kaygıyı suistimal etmeden taşıyacak birer veli olamayacağını her halükarda gözönünde bulundurmak gerekiyor. Tezkirecilerin unuttuğu şey şudur; Bir iyilik onu kabul edenle orantılı olmalıdır ve öyledir. Bunun terside doğrudur. Bir iyiliğe muhatap olan o lutfedilenle orantılı olmak durumundadır ki bu mutekabiliyet anlayışı Kuran'ın kendisinde de söz konusudur ki yerinde bir kıyaslama ile alicenaplık (yüce gönüllülük) öyledir ve bu en azından insan niteliklerine -ya da daha ziyade niteliklerinin tatbikine- bir atıftır. Dolayısıyla bu nitelikler Tanrı'ya yabancıdır ve bu da gösteriyor ki bunlar davranışın somut biçimleri değil, ahlaki bir idealizmin ürünleridir.

7 Her ne kadar büyük bir alim olsa da Ömer Suhreverdi bu hikayeye mutasavvıfların yamalı giysisinden (murakka'at) bahsederken değinmiş ve hatta bu gömleğin el değiştirdiği kişilerin silsilesini dahi bir bir saymıştır. Bu tür hikayelerin derin bir sembolizm ihtiva edebileceğine itiraz etmediğimizi burada bir kez daha belirtmek istiyoruz. Fakat vurgulamak istediğimiz husus kendi maddilikleri içinde anlamsız kalmalarıdır. Anlamsızlığın bizzat saf sembolik bir manaya işaret edebileceği doğrudur. Lakin hikayenin sonu daima vasıtayı haklı çıkardığı takdirde bu yeterli bir izahat olacaktır. Hikayede aktarılan her şey İbrahimi ruhani tesirin yani hem muhafaza edici, hem de şifa verici bir işününün Yusuf tarafından miras alındığının kabulü üzerine kurulmuş olmakla birlikte bunun mutasavvıfların haşmeti değil, fakrı gösteren yamalı giysisi ile bağlantısı kestirilemiyor.

8 Gazali'ye ve diğerlerine göre Peygamber hiç öfkelenmemiştir. Doğrusu bu kadarı beklenmezdi. Musa ve İsa (kutsal) öfke göstermişlerdir ve üstelik bir Arap ve bir savaşçı olarak Hz. Muhammed'in hiç öfkelenmediğine nasıl inanılabilir? Ayşe'nin naklettiğine göre Peygamberin kişiliği Kuran gibiydi. Kuran da bize Tanrı'nın Gazabından şüphe etmememizi bildiriyor. (Belki burada gazap ile gayz kavramları arasındaki nüansı hatırlamakta fayda var. Ç.n.)

Kabul edileceği üzere genelde Müslümanların, özelde mutasavvıfların çabaları ve meziyetleri Peygamberin üstün meziyetleri gözönünde tutulmadan izah edilemez. Hatta İslâmın kendisi de bu üstün meziyetler olmaksızın açıklanamaz. Bununla birlikte itiraf etmeliyiz ki geleneksel hikayeler kesinlikten uzak olarak bu meziyetlere dair ancak genel bir fikir verir. Bunun yanı sıra tutarsızlıklar ve gereksiz mübalağalar⁹ ile öne sürülenler kötü niyetli ya da peşin hükümlü olmayan bir Hristiyan okuyucudan dahi gerçek dışı izlenimi uyandıracaktır ki bu yüzden suçlanamaz.

Peygambere neredeyse otomatik olarak (ve çoğunlukla yalnız ona) tüm mümkün mükemmellikleri atfetme arzusu birçok durumda gerçek niteliklerin tanımına ya da tarifine mani olmaktadır. Nitekim Peygamberin arkasında tüm zevkleriyle iki alemi bıraktığı söylendiğinde bu yüzden o – ki aynı zamanda “Kadınların ve güzel kokunun” kendisine “sevdirildiği” Peygamber- zahidlerin en yücesi yapılıyor. Gerçekte hikaye bu tasviri doğrulayacak ya da kuvvetle ve kesinlikle destekleyecek hiçbir unsur vermiyor. Buna mukabil bu hikaye bize Peygamberin karakterinde ehemmiyetsiz, küçük şeylerle uğraştığına dair hiçbir iz bulunmadığını gösteriyor.¹⁰ Eğer aksine bize prensip temelinde önceden takdis edilmiş bir tabiat¹¹ verildiği ve dolayısıyla Peygamberin a priori olarak eşyadan ayrıldığını çünkü onun in divinis önceden şekillenmeleri esnasında onlarla karşılaştığı -ki bu durumda zahidlik meselesi ortaya çıkmayacaktı-söylenseydi o takdirde

9 Bu tür mübalağaların yanı sıra indirgemeci bir anlamda abartmalara da rastlıyoruz. Mesela biri bir velinin “makamını” yükseltir, sonra biri kalkıp gerçekte hiç yalan söylemediğini ya da çalmadığını (ki bu hakikaten şeylerin en önemsizidir) söyler. Veya biri bir velinin falanca semavi bir mecliste falanca yüce bir derece aldığını nakleder. Bir bakarsınız biri bundan böyle dini kuraların tam olarak yerine getirilmesini temin etme ve denetleme vazifesi aldığını (ki bunu hiçbir kadı yapamaz) söyler.

10 Eğer, her zaman peşin hüküm ya da zayıf iman değilse aksi bir düşünce şartlara ve insanlara nazaran toplam bir psikoloji yoksunluğunu hatta feraset yoksunluğunu ispatlar.

11 Bu, Muhammed’in çocukluğu esnasında “göğsünün açılması” ile izah edilmektedir; iki melek göğsünden bir top kan alıp yerine kar koymuşlardır.

bu tür bir kaziyeyi kabullenmekte hiç zorluk çekmeyecektik. Zira bilecektik ki burada Sema'dan Elçilerin tabiatına uygun bir imkan söz konusudur.¹²

Daha önce de birkaç vesileyle bir Kilise Babasının şu formülünü aktarmıştık; "insan Tanrı olabilsin diye, Tanrı insan olmuştur." Bu formül Vedantik terimlerle "Maya Atma olabilsin diye Atma Maya olmuştur"; ya da Budist terimlerle "Samsara Nirvana olabilsin diye Nirvana Samsara olmuştur" şeklinde de izah edilebilir. Peygamberin şahsiyetini "avatarik" bir fenomen olarak nazara alarak "ortalama insan" Logos olabilsin diye Logos "ortalama insan olmuştur" diyebiliriz ve bu ifadeyi bir anahtar olarak arz ediyoruz. Bu ifade ile ilişkili olarak kullanılan terimleri haklı çıkarmayı ya da daha detaylı olarak (zorunda kalmaksızın) açıklamayı umuyoruz. Fakat şimdi ahlaki nitelikler meselesine geri dönelim. Eş'ari ve diğerleri sözcüsü olmak istedikleri İslâm adına metafiziğin asgarisi olan basit mantıki anlaşılabilirliğin yerine meziyetlerin azamisini talep ediyorlar. Diğer bir ifadeyle erdemli olma çabasını mümkün olduğunca zorlaştıran bir Tanrı imgesi sunuyorlar. Kısaca mantığın yerine tehdit ve korkutmayı hatta kandırmayı ikame ediyorlar ki neticede bu hem Tanrıya, hem de insana karşı yapılan bir hatadır.

Daha öncede işaret ettiğimiz üzere Eş'ari kaziyeye göre: Şerr de aynen iyi gibi Tanrı'dan gelir. Tanrı insanları yaratıp onlar için kurallar koymuştur. Şunu ya da bunu yapma mecburiyeti yoktur. Üstelik insanlara taşıyamayacakları mükellefiyetler yüklemiştir. Günahsız birini cezalandırabilir çünkü O "dilediğini yapan"dır. Onun insana hiçbir borcu yoktur. Hiçbir hayır borcu, hiçbir mecburiyeti yoktur.¹³ Aynı kaziyeye

12 Kuran bu ihtimale şu kelimelerle işaret ediyor: "Ve muhakkak ki sen, gerçekten çok yüce bir ahlak üzerindesin" (ala hulukin azim) (Kalem suresi, 4). Bu ayet değerlendirme için bir temel oluşturmakla birlikte övgüye mazhar olan diğer "Elçileri" bu kapsamın dışında tutmuyor.

13 Kuran'daki "Allah dilediğini yapar" ifadesi şu anlama gelir; sonsuz olarak İlke Tüm imkana sahiptir ve Tüm imkan hususi imkanların sayısız farklı kombinasyonlarını ortaya çıkarır. Bu imkanlar tabiri caizse imkansızlık ile süre-

göre insanın üzerine yüklenmiş olan Tanrı bilgisi Akıl'dan değil, İlahi Kanun'dan kaynaklanır. Aynısı insanın Tanrıya itaati için de geçerlidir; Akıl sadece ilahi emirlerden pratik sonuçlar çıkarmak için vardır. Ancak burada dikey yapısı ve konuşma yeteneği ile insanın "Tanrı'nın suretinde" imtiyazlı olarak yaratıldığı unutulmuşa benziyor. Ayrıca Tanrı'nın insanı yalnız ilahi emirleri yerine getiren ve (Tanrı niyetini değiştirdiğinde) onları ihlal etmekle sınırlandırılmış bir köle olarak değil, mükâleme için muhatap olarak yarattığı gözardı ediliyor. Demek oluyor ki Eş'ari- metafiziği ahlak ile hatta bazı durumlarda ahlaksızlık ile karıştırıyor. Görmüyor ki Tanrı insanı "muteber bir muhatap" olarak yaratmış ve ona bir şeyler "borçlu olmayı dilemektedir." Aksi takdirde insanı yaratmazdı.¹⁴ Elbette bu, şu gerçekten tamamen ayırdır; basit bir mümkinat olarak insan veya dünya Mutlak'a nazaran hiçbir şeydir. Kısaca Eş'arilik Tanrı'nın bir varlık ile Kendisi arasında karşılıklı bir ilişki imkanını gerçekleştirme serbestliğini inkâr etmektedir. Dolayısıyla her zaman ilahi serbetliği idrak edemeyerek tabii kanunlarda mündemiç mantığı reddetmektedir. Gerçekle, Eş'ari'nin "ontolojik ahlaksızlık" olarak ad-

li bir çatışma içindedirler; eğer gri renk var ise bunun sebebi -"mümkün olduğunca" kesinlikle- siyahın beyaz olabilme ya da beyazın siyah olabilme imkansızlığını yenmek içindir. Veya eğer kenarları hafif dışbükey bir kare var ise bunun sebebi -daima "en mümkün ölçüde" daire olabilmesi ya da bir dairenin kare olabilmesi imkansızlığını yenmek içindir. İsa, "Tanrı ile her şey mümkündür" demiştir. Bunun anlamı şudur; İlahi imkânın imkanları sadece "yatay" (ya da tercih edilirse "tabii") olan düzlemler üzerine her zaman "dikey olarak" müdahale edebilir.

- 14 "Sonra peygamberlerimizi ve iman edenleri kurtarız. İşte böyle, müminleri kurtarmak üzerimize bir haktır." (Yunus suresi. 103) (hakkan aleyne = "üzerimize vazife") Benzer bir şekilde; "Bunun üzerine günah işleyenlerden intikam aldık. Müminlere yardım etmek ise üzerimize hak oldu." (Rûm suresi, 47) Diğer bir ifadeyle ("bir görev olarak") Tanrı'nın üzerine yükümlü (incumbent) olduğu şey kendi tabiatında bulunuyor. O müminlerin imdadına yetişmelidir ancak bu "dilediğini" istisnai ve arızı bir sebep için değil, kendi tabiatına dayanarak -belirli şartlarda gerçekleşen- ilkesel sebep için yapıyor olmalıdır. O bizatihi Hakikat ve Hayır olmak sıfatıyla zorunlu olarak gerçeği ve iyiyi muzaffer kılacaktır. Aynı anlamda Tanrı "rahmeti kendi üzerine yazmıştır" (En'am suresi, 12 ve 54) O, öyle karar verdiği için merhametli değil kendi tabiatında öyle olduğu için merhametlidir. O dilediği (şey) değildir ancak O kendisi ne ise onu diler.

landırılabilir zihniyeti Maya'nın aldatıcı karışıklığının pençesindeki dini bir antropomorfizmden kaynaklanıyor. Bu zihniyet ilahi Nurun yayılmasının farklı etkilerini tek bir İlahi Özneelliğe atfetmektedir. Bu farklı etkiler bununla birlikte Maya'nın içinde kök bulduğu ilkesel tertip ile kusursuz bir uyum içindedir. Dolayısıyla Maya bu tertip içinde kesin bir farklılığa sahiptir.¹⁵ Lakin herkesin kral olmak istediği bir dünyada teolojik bakış açısından Tanrı'dan hiç bahsetmemektense korkutucu bir tarzda O'nun "sahip" olduğunu söylemek belki daha iyi olacaktı. Teolojik yanlışlarda hatalar için bahane her zaman bulunur ancak gerçekte daha fazlası dinlerin biçimsel ayrılıkları için söz konusudur. Böyle olması çoklukları sebebiyle değil -zira billurların ya da çiçeklerin çokluğu olarak kabul ediliyorlar- ancak bariz aykırılıkları ve karşılıklı afarozları sebebiyledir. "Ve Işık karanlıkla parladı ama karanlık onu anlamadı." Doğrudan anlamından ayrı olarak bu kelimeler aynı zamanda bütün boyutlarıyla (sözcülüğünü tamamen teologların yaptığı çoğunluk tarafından) idrak edilemeyen tüm Vahiylere mütealliktir. Din "ruhanilerin" değil, büyük ölçüde "psişiklerin" elinde bulunuyor. Kelime alçalarak "dürüstlerden" ziyade "günahkarların" ihtiyaçlarına cevap veriyor;¹⁶ külli ruh Vahyin zahiri yüzünde işbirliği yapıyor zira bu yüz "dürüstlerin" sesinin yankılandığı düzlemdir.

*

Şimdi itikadi bakış açısının izin verdiği -ya da önlemediği- lisandaki dini aşırılıklar meselesine geri dönelim. Bir başka ça-

15 Bu, İbranilerde Elohim çoğulu ile en azından daha yüksek ve "dikey" bir anlamda önerilmiştir. Alışılmış ve "yatay" anlamı ise şüphesiz ilahi "isimlere" işaret etmektedir.

16 Bu husus Hristiyan bağlamda abartmalı olarak fakat en azından esoterizm olarak sunulmadan şöyle bir netice vermiştir; Pascal'a göre "iki sınıf insan vardır; her hatadan kendilerini suçlu gören azizler ve kendilerini tamamen masum gören günahkarlar." Şimdi şunu sormak gerekiyor; Acaba bu kelimelerin sahibi yazar kendisini her hatayı yapabilmeye kabiliyetli görüyor mu? Eğer görmüyorsa neden bu hassasiyeti azizlere atfediyor (ya da tersi)? Madem bu hassasiyeti azizlere atfediyor, neden kendisine hiç pay çıkarmıyor?

lışmasında korkuya dair aşırılıkları eleştiren Gazali kendi İhya'sında Ebu Bekir'in Hüküm Günü korkusundan insan olmaktansa kuş olmayı yeğlediğini ve aynı sebeple Ömer'in de bir saman parçası olmayı tercih ettiğini; Hasan Basri'nin eğer cehennemde bir yıl kaldıktan sonra kurtulacağı teminatını alması durumunda kendisini şanslı sayacağını; Davut'un cehennem üzerine vaazından sonra on binlerce insanın korkudan öldüğünü ve bu tür hikayeleri -doğru ya da yanlış- aktarmaktadır. Şimdi bu aşırılıklardan acaba ne netice çıkarılabilir: Değersizlikleri sadece aşırılıklarında değil, aynı zamanda bunları daha çarpıcı ve daha tesirli hale sokabilme kaygısında yatıyor. (Kaldı ki gazabın-dehşetin gizemini kimse sulandırmaya kalkmayacaktır.) Böylece durum daha vahim oluyor ya da tersine; anlatılanlar daha ihtimal dışı kalıyor. Bununla birlikte bu şok imgeler aynı anda üç değeri birden ortaya çıkarıyor; mutlak'ın anlamı, ahlaki idealizm ve dünyevi dikkatsizliğin manzarasından dehşet. Ne var ki bunlar irfanla uyumsuz ve bir velinin ruh hali ile tutarsızdır. Şayet bu ruh hali bir günlük ise, o takdirde üzerinde durmadan geçirilebilir. Ancak şunu hatırlatmalıyız ki Gazali pek sıradan sayılmayacak bir mutasavvıftı; yoksa bu şeylere dikkat çekmek için hiçbir sebep bulunmayacaktı. Şu şaşırtıcı olabilir: içinde barındırdığı aşırı uç noktalarındaki formülasyonları (bunlar itibari değerler olarak kabul edildiğinde) ile İslâmi korku perspektifi sanki korku ile kefaret arasında hiçbir mantıki ve ahlaki ilişki yokmuş gibi evliliğe ve bilhassa çok eşliliğe muhalefet etmeyerek¹⁷ uygulamada tüm anlamını yitiriyor. Sıra cinsel perhize geldiğinde müslümanlar söz konusu ilişkiyi anlamış görünmüyorlar. İslâm açısından ilginizi Tanrı'dan başka yöne çeken şey de jure veya de facto olarak "koru"ya muhaliftir. Mutasavvıflar evliliğin bu tehlikeyi ihtiva

17 Bununla birlikte Hz. Ali'nin oğlu Hz. Hasan'm çok sayıdaki evliliklerinin amacının Şerifler soyunu mümkün olduğunca genişletmek olduğu unutulmamalıdır. Tamamen farklı bir konu olmakla birlikte, dört "meşru" hanımı ve birkaç cariyesi ile bir erkek yine de "iffetli" olarak değerlendirilebilir çünkü bunlardan başka hiçbir kadının eline dahi dokunmaz. Bir Batılı için muammalardan birini teşkil eden bu müslüman zihniyeti meşruiyet ile meziyetin bir tür alışılmış şaşırtıcılığı ile izah edilmiştir.

edebileceğini kabul etmelerine karşın öncelikle -bilhassa "cen-neti arzulamamıza neden olan" Platonik hatırası vashıyla- cinselliğin kutsal karakterini tasavvur ederler. Böylelikle, cinsel zevk onlara Hüküm günü korkusuna nazaran en azından nötr (neutral) hatta itimat ve ümit ile ilgili bir şey gibi görünmektedir. Şeylerin bu veçhesinden ayrı olarak müslümanlar evlilik hayatına pratik ve sosyal bakımlarından ve dolayısıyla zürriyet hasıl etme (ya da sürdürme) bakımından yanaşırlar. Sonuçta evlilik içinde kendilerini "etin tahrikinin" zihni işgalinden kurtaran bir işlev görürler. Cinsel zevk onlar için manen nötr (neutral) bir şeydir ancak zevkin kendisi için çabaladığında "hayvani" bir durum ortaya çıkmakta ve dolayısıyla insanı Tanrıdan ayırmaktadır.¹⁸ Ve elbette böylesi bir durum "zararlı" olarak bilinir. Kendilerini gereksiz olarak cinsel içgüdünün ve zihin işgalinin eziyetine maruz, bırakmak için hiçbir sebep görmezler. Şeylere bu tarz bakmanın şehvetin her biçimine, özellikle oburluk günahına kapı araladığı; zira cinsellikte sınırın bulunmadığı ve diğer duyuların tatmininin bunun yanında solda sıfır kaldığı söylenerek itiraz edilebilir. Fakat bu itiraz haklı sayılamaz çünkü çok yemek insanı hasta eder, rezil eder ve çirkinleştirir ki bu durum sağlıklı insanların cinsel yaşamından ayırdır. Dolayısıyla ikisi arasında bir eşitsizlik söz konusudur. Bu eşitsizliğin içinde her ikisi de hayvanlığa indirgenmediği müddetçe birbiri ile kıyaslanamaz. Zahid dünyayı, serveti, ihtirası, rahatı, zevki, gereksiz beslenmeyi hatta uykuyu, herşeyi terk eder; yeri geldiğinde küçük düşürebileceği endişesiyle kadını da terk eder.¹⁹ Bu noktada şunu da ilave etmek is-

18 Beşeri hayvanlık; hayvanlığın altında bir seviyedir. Zira hayvanlar masum bir şekilde kendi içlerinde yerleşik kanunu takip ederler ve dolayısıyla İlahi Prototip'in tabii ve dolaylı tefekkürünün tadını çıkarırlar. Oysa insan ihtiyarı olarak kendisini kendi hayvanlığına indirgediğinde düşüş, çürüme ve altüst olma söz konusudur.

19 Kuşkusuz, "kurallı ispatlayan" birkaç istisna bulunuyor. Büyük bir incelik ve derinlik ile (fakat güldürmeden) Rumi şöyle düşünüyor; Hikmet sahibi kişi kadın tarafından fethedilir oysa budala kişi kadını fetheder. Zira budala kişi tutkusuyla vahşileşmiştir; aşkın bereketini ve ince duyguları bilmez. Buna karşın hikmet sahibi kişi sevimli bir kadında Tanrı'dan bir ışık görür ve kadının bedeni ona yaratıcı Kudret'in bir hayali gibi gelir.

tiyoruz; bir Arap diyalektikçi olarak büyük bir tedbir ve nezaketle “şu veya bu kadın” ya da “bazı kadınlar” değil, “kadınlar” diyecektir. Kadın karşısında bin kere daha haklı olsa bile mantıksal olarak kendisini haksız tarafta konumlandıracaktır. Hiç kuşkusuz. Ebedi Saadetin ve Merhametin evrenselliğini ve içkinliğini açığa vuran cinsel mistisizm cehennem korkusunun vurgusu ile uyuşmuyor. Ne genelde İslâm, ne de özelde tasavvuf bu perspektif üzerine kurulu değildir ancak ikisi de zorunlu olarak bu perspektifi ya sırası geldiğinde ya da ara sıra tasdik ederler. Bütün seviyelerde, eğer cehennem “insanların en kutsalı” -bu, İslâmın öğrettiği bir kavram değil, insanları yeis ve kedere sürükleyecek bazı aşırılıkların öne sürdüğü bir kavramdır-için somut ve adeta kontrol edilemez bir tehlike ise o takdirde herkesin birer münzevi olması gerekecektir. Dolayısıyla evlenmek ve aklıktan ölmeyecek derecede asgarinin üzerinde beslenmek söz konusu olmayacaktır.²⁰ Belki bu düşünceler somut gerçekçilik olarak görülebilir lakin aslında mutasavvıf yazarlar Tanrı korkusu ile cinsel yaşam arasındaki uygunluğu -sarahatle ya da zımni olarak- her zaman tutarlı bir tavırla sunamamışlardır. Doğrudan bir mantıkla, dünyadan vazgeçmeye şiddetle meyilli ve Hüküm Günü düşüncesiyle “zangır zangır titreyip terleyen” insan sünnet müsaade ya da tavsiye etse de eşleriyle rahatlayamaz. Eğer rahatlayabiliyorsa o takdirde yaşadığımız dünyayı hatta cenneti ve hurileri bu kadar kötülemeye hakkı yoktur. Dahası, sanki varlığın Tanrının hediyelerine ihtiyacı yokmuş ve sanki öncelikle Kuranda bu tasvip ediliyormuş gibi üstünü başını parçalayarak “Tanrı’nın kendisine kâfi olduğunu” bağırma hakkı yoktur.

Korkudan bahsetmişken şimdi de bir yanda bir tamamlayıcı olarak korkuyu telafi eden, diğer yanda korkunun çok kayıtsız ifadelerini hükümsüz kılan “tevekkülün” bakış açısına

20 Bu, St. John ile Avilalı St. Theresa arasındaki bir fikir ayrılığını aklımıza getiriyor. St. John bir yerden koparılıp kendisine takdim edilen bir salkım üzüm için Tanrı’nın Adaletini düşünen bir insanın asla yiyemeyeceğini söylemesine karşın St. Theresa, Tanrının Merhameti düşünüldüğünde her zaman yenilebileceğini ifade etmiştir.

değirmeliyiz. Bu arada korkunun bakış açısının da benzer şekilde tevekkülün perspektifindeki mümkün aşırılıkları hükmüksüz kıldığını unutmamalıyız. Bununla birlikte korkunun dehşet senaryoculuğu ya da moral bozuculuk (heves kırıcılık) olmasına karşın tevekkül ne gevşeklik, ne de yüzüstülüktür. Gazali bize Tanrı'nın günahkarları affetmek için yarattığını söyleyerek şöyle devam ediyor; "Her ne kadar günahlarının çokluğu kişiyi cehenneme gönderecekse de Tanrı af ve merhamet dileyen kulunu affedecektir." Burada cehennem düşüncesi müminleri cennete kovalayan bir kamçı vazifesi görüyor. Hz. Ali'ye göre Tanrı'nın Merhametinden ümidi kesmek bir günahkar için tüm günahlarının toplamından daha büyük bir günahtır. Ancak burada bahis mevzuu olan sadece tövbe edenin Merhamet'e sığınması değil, aynı zamanda kutsal formülasyonlardaki zerafet ve bundan da öte günahları izale edip cennete götüren Şehadet ve sonra da "bir okyanusun dalgaları kadar sayısız" çoklukta olsa da günahların affedilmesini sağlayan "hamd ü sena" formülleridir.²¹ Şüphesiz, bu perspektif doktrinin genelinde bir denge tesis etmekle birlikte zıt perspektifin aşırılıklarını iptal etmiyor.²² Aslında kendi içinde, Rahmet ile Gazap arasında hiçbir simetri yoktur hatta birincisi ontolojik olarak ikincisinden daha gerçektir. Fakat dindarların çoğuna göre gerçekte bir simetri hatta Gazap'tan yana bir simetrisizlik bulunuyor. İslâm bunu hem vurgulayarak, hem de fasıllı olarak tecrid edici bir diyalektik vasıtasıyla yapıyor ve bu yöntemin karakteri Arap karakterinin kesin bir veçhesinin neticesi olarak görünüyor.

21 Bununla birlikte yaşadığımız dünyadan koparan ve ahirete yönelten zihniyetin önemi üzerine duranlar için bu temayülün hem bir şart, hem de bir netice olduğunu söyleyelim.

22 Ne de iki kazıye arasındaki mantık uyumsuzluğu iptal ediyor. Zira eğer Tanrı'nın günahkarları affedebilecek olması için yarattığı ve Tanrı'nın Merhametinden ümit kesmenin birikmiş tüm günahların toplamından daha büyük bir günah olduğu doğru ise o takdirde Ebu Bekir ve Ömer gibi büyük zatların ilahi Gazabın korkusundan bir kuş ya da bir saman çöpü olmak istemeleri aynı derecede yanlış olacaktır. Tek ve aynı doktrin bize eskalolojik gözdağı ile zor koşamaz, çünkü bir yanda bize bu hayatın "mubah" nimetlerinden istifade etmemizi emrederken, diğer yanda yeise sürüklemesi düşünülemez.

Mutasavvıfların bazı değerlerin tutarsızlığı ise gerçekte olduğundan daha belirgin görünüyor. Böyle olmasında hususi manaları başka türlü gösteren eksi iltmeli anlatımın bir etkisi söz konusu olabilir. Tasavvuf gerçekten de derin ölçüde (duruma bağlı olarak basite indirgeyici ahlakçılığa yol açabilen) tek taraflı ahlak yontuculuğunu elden çıkarır ki bu da bizi gizlice ezoterik bir bağlama geri getirmektedir.

"Tanrı bana kâfidir" türündeki aşırılıklar durumunda çok eşli zihniyet ile ilgili olarak hafifletici bir sebep bulunuyor. (Zühd ile cinsel yaşam arasında prensip olarak varolan uygunluğa burada geri dönmek gereğini duymuyoruz.) Öncelikle, prensiplere ait olan manevi mana ile izafi tertipteki varlıklar içindeki (arasındaki) dünya hayatı arasındaki boyut farklılığını gözönünde bulundurmak gerekiyor. Zahid kendi ibadeti ya da tefekkürü esnasında beşeri imtiyazlar, uydurmalar ve nüanslardan arınmış olarak samimi bir idealizmi tasvip edebilir ve bu ibadetin sonrasında çelişkisiz ve riyasız bir şekilde dünyevi hayatın kurallarına göre yaşamını sürdürebilir. Tefekkürün etkileri onun dünya hayatındaki davranışlarını nizama sokacak ve davranışlarının belirleyicisi olacaktır; tıpkı suya atılan bir taşın su üzerinde oluşturduğu eş merkezli daireler gibi. Şayet mütefekkir izah ettiğimiz ayrımın farkında değilse ve şayet sadece kendi kelimelerine itibar ediyorsa (ki hiçbir zahid bunu yapmaz ve yapamaz) o takdirde mananın kayıtsız ifadeleri gerçek dışı ve riya olacaktır.

Bu bizi -diğer çalışmalarımızda da ele aldığımız- iki manevi öznelliğe geri getiriyor; bunlardan biri cennetin ötesinde bir "birliği" samimi olarak arzulamayan tecrübi (empirik) birey, diğeri ise kendi kaynağına geri dönmeye meyilli ve bireysel menfaatin tüm hususlarından bağımsız kalan ruh. Bireysel ile hiçbir ilgisi olmayan ve dolayısıyla bireysel olanı kıskırtmayan Advaita-vedanta (ikilikçi olmayan Vedantik ekol) sadece ikinci öznelliği tasavvur eder ve tabiri caizse birincisini İlahi Ana'nın²³ ellerine bırakarak kaderine terk eder.

23 Mesela; Parvati, Lakshmi, Tripurasundari, Sharada, Sarasvati.

Tasavvuf ise aksine ikincisinin de tamamen farkında olarak birinci öznelliğe vurguda bulunur. Hatta bazen ikisini bir şekilde karıştırmak suretiyle Hristiyan mistisizmindekine benzer bir dramatizme yol açar. Üstelik daha da paradoksal olarak İslâmiyette belirgin bir sükûnet unsuru mevcuttur. Bunun en genel tezahürü Allah'ın iradesine teslimiyettir. Liturjik ifadesini ise minarelerin tepelerinden yankılanan çağrı ile bulur. Bu her yerde mevcut olan sükûnet, irfan ile ilişkilidir çünkü esas itibariyle İlk Hakikat'ten ve dolayısıyla kendisi olmayan hiçbir şeyin varolmadığı ve her şeyin kendisiyle mümkün olduğu Vahid'den kaynaklanmaktadır.

*

Şimdi bir kez daha ahlakçı ya da zahidane taşkınlıklar meselesine dönelim. Hatırlanacağı üzere haklı çıkartıcı bir mazeret değil, hafifletici bir şarttan söz etmiştik. Kuşkusuz aşırılık asli değil, arızîdir. Bununla birlikte Zahid yalnız yaşamadığı için bu aşırılık kınanmaya mahkumdur. Yani Zahid bir beşeri topluluk içinde yaşar ve içinde yaşadığı toplumun kendi payına onu anlama hakkı vardır ya da en azından kendine ait olmayan bir hata yüzünden dedikodu dinlememe hakkına sahiptir. Şayet toplumun anlayışsızlığı kendi kayıtsızlık ve dünyeviliğinden ötürü ise -ki bu durumda dindar insanları kastedmiyoruz- ancak o takdirde toplumda bir kusur var demektir. Bazı batinilerin önyargısına karşın -"fetva" verme imtiyazına sahip- ulemanın bu tip aşırılıklara itibar etmemesini kendi anlaşılmazlığı ve kesin hükümlerinin paradoksal tabiatı ya da zahidane-mistik ifadeleri ile geniş ölçüde haklı çıkarmıştır. *Tezkiret'ül-Evliya*'sında Attar şu hadiseyi aktarıyor; meşhur kadın veli Rabia Adaviye'nin hizmetindeki kadın komşusundan bir soğan istemeye giderken Rabia onu durdurup böyle bir davranışı meneder. Çünkü o her şeyi Allah'tan ister; insanlardan hiçbir şey kabul etmek istemez. Bunun üzerine bir kuş gelip Rabia'nın tenceresine bir soğan bırakır. Ne var ki Rabia bunu da kabul etmeyerek onun şeytan tarafından gönderilmiş olabileceğini söyler. Zaten bu

hikayenin şüphe götürür mahiyeti aslında daha eski ve daha basit bir versiyona dayanıyor olmasında yatıyor. Ancak burada bizi ilgilendiren şey Attar'ın bunu tereddütsüz biçimde sunmasıdır. Aslında iki önemli hususa dikkat çekmemiz gerekiyor. Öncelikle, zorlamadan insanlar tarafından kendisine verilebilecek bir şeyi insanın Tanrı'dan istemesi normal değildir yani doğal bir yoldan elde edebileceği şeyler için tabiatüstü bir yardım bekleme hakkı yoktur. İkinci olarak, meşru bir duanın şeytan tarafından cevaplandırılacağına ya da samimi tevekküle şeytanın karşılık vereceğine inanmaya kimsenin hakkı yoktur. Yoksa Tanrı'nın dualarımızı kabul etmesi ya da tevekkülümüzü mükafatlandırması için hiçbir nedeni bulunmayacaktı. Oysa Tanrı nedensiz ve neticesiz iş yapmaz.²⁴ Bu durumda tezkirecinin sadece fazilet ve sembolizmi göz önünde bulundurduğu söylenecektir. Evet bu aşikârdır lakin mantık zarureti ve nispet mefhumuna cevap vermiyor. "Endülüs Sufileri'nde kahramanımız, emirin (prensin) kapısına gelen ilk dilenciye "başka verecek bir şeyi olmadığı" için kendi lüks malikhanesini verdiğini anlatıyor (Evi devralan kişi de kahramanımızın kendisidir.)²⁵ İşte şimdi saçmalığın tam ortasındayız, hem de birkaç bakımdan; yani hem kahramanımız, hem malikhane, hem de Nizam bakımından. Hikayenin maksadı açıkça (ne de olsa fani olan) dünyevi şeylere tenezzül edilmemesine, feragatin yüceliğine ve cömertliğe işaret etmektedir. Kendi içlerinde tasavvur edilen nihai (kati) olgular ile saklı güdüyü ahlakileştirmeksizin ortaya koan mantığın hakikatin kefil olabileceği ve doktrinal ya da ahlaki mananın ifade edilmesine hizmet edebileceği gerçeği maalesef (bir şeyi kendi içinde dolayısıyla "Tanrı'nın dışında" tasavvur eden) bizim dindar yazarlarımız üzerinde tesir-

24 Tanrı tarafından kabul edilme şansı hiç olmayan aşırı bir duaya şeytan cevap verebilir: tıpkı aşırı ve delicesine cüretkar bir güvene karşılık verebileceği gibi. Rabia bu nedenle kuşku duymakta haklıdır. Fakat bu durumda onun kuşku kendi daha önceki tutumunu nakzediyor. Netice olarak tezkirecinin bu çelişkiye aldırış etmediği anlaşıyor.

25 Burada kendi macerasını aktaran tezkireci malikhanenin 100.000 dirhem (hem de 12. yüzyılda) tutarında olduğunu belirtmeyi uygun görüyor.

siz kalıyor. Bu nedenle bu tür yazılar sabırla okunmalıdır. Kuşkusuz üstün faziletli manaları, Tanrı aşkı, Kutsal şeylerin aşkı minnetle karşılanacaktır.²⁶

Çok sık olarak mutasavvıf yazarlar ve dini yazarlar genelde kendi konularının gerçekliği kadar mantığın zorunluluklarına karşı da ilgisiz kaldıkları izlenimini bırakıyorlar. Sanki burada sadece dünyevi konular söz konusuymuş gibi yalnız ahlaki sınırlar, mistik yaşam ve teoloji dikkatlerini çekmiş gibi görünüyor. Dolayısıyla bunları mümkün olduğunca çarpıcı hale getirmeye çabalıyorlar ve nesnel detayları hatta sağduyuyu dışlama pahasına bunun üstesinden gelebileceklerine inanıyorlar. Zihinlerinde gerçeklerin maddiliğinin, sembolün ifade edilebilirliğine zarar vereceği kaygısı vardır. Oysa bir Batılı için aksine bu maddilik imgenin ihtimalini ve dolayısıyla bilgilendirici kapasitesini destekler. Şeylerin bu tertibi içinde her şeyin elverişlilik ve derece meselesi olduğu doğrudur. Kuşkusuz kabul edilmelidir ki belirli durumlarda maksat vasıtayı haklı çıkartır. Ancak bu, diğer durumlarda vasıtanın maksada gölge düşürmesine, onu tehlikeye atmasına engel değildir. Zaten göz önünde bulundurduğumuz edebiyat türünde vaki olan da budur. Bu münasebetle hepsinden ziyade (abartılı eğilimin ürünü olan) kıssadan hisse çıkarılan bu hikayelerin suistimaline ve gerçek ile hayal arasındaki alışılmış kafa karışıklığına işaret etmek gerekiyor.²⁷

26 Dini metinlerin -ve kuşkusuz Sufi metinlerin dini karakterinin- zaaflarına işaret etmemize sitem edilerek Batılı okuyucuların çoğunluğunun cahili olduğu konulardan bahsetmemizin mahsurlu olduğu ve insanların İslamı ve tasavvufu anlamalarını sağlamanın doğru bir yolu olmadığı öne sürülebilir. Cevabımız şudur; günümüzde İslami çalışmaların çok sayıda iyi tercümeleri yapılmaktadır ve dolayısıyla bu çalışmalarla ilgilenen bir okuyucu kitlesi olduğunu varsayıyoruz. Bu çalışmalara ilişkin belirli bir bilgiyle bu okuyucu kitlesine yönelerek karşılaştıkları -ya da karşılaşacak oldukları-(bu bölümde bahsettiğimiz) zorluklara ve caydırıcı olabilecek noktalara dair açıklık getirebileceğimizi umuyoruz. Bu zorlukların kati surette zorluk ve zahmet vermediği okuyuculara gelince; -zira Doğu Doğu'dur, Batı Batı'dır- açıktır ki zaten biz zemini onlar için temizlemiyoruz.

27 İbn'ül Cevzi 12. yüzyılda kendi Kitab-ı Kassas'ında bu tür abartmaları eleştirmektedir.

Bu bağlamda şunu ilave edebiliriz; bir gözlemci ve filozof olarak Ari, eşyayı olduğu gibi tarif etmeye meyillidir. Buna karşı bir ahlakçı olarak Sami, eşyanın kendi dini hassasiyetine göre olması gerektiğini düşünür; eşyanın tabiatında ihtiva edilen delil veya hususları çekip çıkarmaya vakit bulamadan eşyayı yücelterek üstün duruma getirir. Bu, şüphesiz onun istediği zaman bir filozof olmasına mani değildir. Ancak burada en doğrudan ve en genel kabiliyetlerden bahsetmiyoruz; kıssadan hisse çıkaran bu hikayelerin ve nicel imgelerin suis-timali bunun kesin delilidir. Bu tür aşırılıklar her dini iklimde bulunabilse de bu husus özellikle Araplar için geçerlidir. Ancak her halükarda aynı psikolojik sebepler her iklimde aynı etkilere yol açmaktadır.²⁸

Az önce "sembole" karşı Doğulu eğilim ile "gerçeğe" karşı Batılı eğilimden söz etmiştik. Şimdi, eğer birincisi suistimallere yol açabiliyorsa, açıktır ki bu aynı şekilde a fortiori olarak ikinci yaklaşım için de geçerlidir. Bu sadece bilimsel alanda ve Aristo'nun dümen suyunda değil, aynı zamanda dini düzlemde de söz konusudur. Başından beri Katolikler mütemadiyen "dini septisizm" nöbetine tutulmaktadırlar. Zihinlerindeki gerçekçilik ile "dini septisizmi" birbirine karıştırıyorlar ve bu husus kişisel maneviyatçılık ve aynı zamanda teolojide tezahür ediyor.²⁹ Aralıklarla vuku bulan bu

28 Bazı durumlarda ya da Mahayana'nın bazı ekollerinde vaki olduğu üzere Budistler dini abartmalardan kaçınmazlar.

29 Bu -kendi meleki tabiatına rağmen- Therese de Lisieux, Meryem'i "kendi yakınına" getirmek için onu indirgediğinde ortaya çıkan durumdur. Buna karşın menkıbeci gelenek "Lekesiz Mefhumun" ve İlahi Analığın hiç duyulmadık sıradışı bu tür kullanımı (ve dolayısıyla bu imtiyaz) ile ne kastedildiğini her zaman gözönünde bulundurur. Ne var ki Therese haşmet ve müstesna lütufları sadelik ve güzellik ile uzlaştırmaya muvaffak olamamıştır. Mesela, gelenek Meryem'in henüz üç yaşındayken "Tanrı aşkıyla yanan" bir kalple tapınağa gittiğini söylediği zaman Therese bunu sıradan olduğu için daha muhtemel görerek Bakire Meryem'in oraya ebeveynine itaat etmiş olmak için gittiğini söyler. Aynı hassasiyete göre İncil'in de sükût ettiği üzere Bakire Meryem'in Nasıra'daki hayatının da "tamamen sıradan" olması gerekiyor. Şimdi, İncil'in Meryem'in günlük yaşamı hakkında bir şey söylememesini bir yana bırakarak şunu belirtmeliyiz ki müşterek kefaretin sinagesi olan bir hayat (Mater Dei) kelimenin en aptalca basmakalıp anlamında dahi hiçbir surette "sıradan" olamaz. Sanki Meryem kendisini "sevimli küçük" ve candan

baştan çıkarıcılık profan ruhun içeri sızmasına imkan vermiş, modernizme ve dolayısıyla "dünyaya" ve "insana" zafer nalarını attırmıştır. İslâmi kutsal sadeliğin ve Kitab-ı Mukaddesci temkinciliğin ilahi uyarılarına karşın tüm bunlar Avrupalıların yaratıcı ve yenilikçi cinnetinin yardımıyla hasıl olmuştur. İslâm, beşeriyeti "kısırlaştırmakla" (verimsizleştirmekle) ve tarihi "tutuklamakla" (durdurmakla) suçlanmıştır. Halbuki bunlar İslâmın yapabileceği en hayırlı işlerdendir.

*

Hem gerçek, hem de asli bir düşüncenin teolojik ya da felsefi çerçevesinin -ontolojik tekçilikte (vahdet-i vücud) olduğu gibi - (bu çerçeve çok daha fazla çekici olsa da) pek önemli olmadığı akla gelebilir. İman ve itikad atmosferinde İslâm için önemli olan kimin "nasıl" açıkladığı değil, "ne" açıkladığıdır. Zira "ne" ilahidir dolayısıyla mutlaklıktır. Buna karşın "nasıl" beşeridir dolayısıyla izafi ve geçicidir. Buradaki bütün zıtlık iman ile muhakeme arasında ya da Vahiy ile düşünce arasında yatıyor. Bu açıdan bakıldığında münakaşa götürmez hakikatlerin zayıf hatta sapkın yorumları iman menfaatine hiçbir şey ifade etmez; sadece savunucu, özür dileyici marnaları temsil ederler. Bununla birlikte göz önünde tutulan şey onları kabul edilebilir hale dönüştürmek ve bu doğrultudaki akli ahlaka (intellectual morality) göre Hakikatin doğru olmasına hizmet edecek şekle sokmaktır.

Özelde İslâmi dindar eğilimlere ve genelde Sami tektanrıci perspektife uygun olarak Müslüman, - Helenleştirilmiş olanlardan ayrı olarak bir "filozof olmak için çabalamaz. Onun nazarında filozof, "şüpheli eden", "Tanrı dışında", imanun ve ilahi

dost hale getirmeden önce büyük ve gizemli değilmiş gibi Therese için Bakire Meryem "Kraliçe"den ziyade "Ana"dır. Halbuki ne zaman ve nasıl anne olacağına karar vermek kendi tebaası için değil, bizzat kraliçe için geçerlidir. Anneliğe dair içtenliğin cazibesi ve değeri burada haşmet ile kendi bileşiminde bulunuyor. Dahası onu "taklid" edebilmek ve anlamsız bir şekilde sevebilmek için Bakire Meryem'e Tanrı ihsanından yoksun bu tür burjuva küçüklüğü atfedildiği ki Therese'nin yaptığı da budur- takdirde aynı aleladelik İsa'ya da atfedilmelidir. Bu durumda Tanrı'dan ihsan olunan yetenekler hem Oğul, hem de Ana için benzer sebeplerden anlamsız kalacaktır.

lütfün dışında düşünen kişidir. Bu nedenle müslüman her şeyi ilhamdan bekler. Bir Prometheus olmaya hiç merakı yoktur. Neredeyse klişeleşmiş bir taassup, mantıktan önce gelir; mantık ancak gerekirse yardımcı olabilir. Dolayısıyla bazen çok had derecede bir arzu ortaya çıkmaktadır; bu, anlamsızlığın içinden Nahvin hazinelerinden beslenmiş doğru bir manayla taşınan hakikatin iksirini çekip çıkarma arzusudur.³⁰

Neyse ki "imanın" saf ve terbiye görmemiş lisanı ile "ille-tin" teferruatçı ve septik lisanı arasında ya da anlamsız ancak etkili bir lisan ile mantıki ancak hükümsüz bir lisan arasında sıkışmış tek bir alternatif ile karşı karşıya değiliz.³¹

Ancak bu iki kutup ya da iki aşırılık arasında beşer zihniyeti tereddüt edip sersemlemişe benziyor ki bundan ne aklı başında sağlıklı bir iman, ne de dindar sağlıklı bir akliyet (intellection) doğrudan sorumlu tutulabilir.³²

Tamamen farklı bir kategoride olarak gem vurulmamış bir sadakatın taşkın tasvirlerindeki -mistik yazılarda tarif edilen-fenomenler sembolist ilhamı nesnelleştirdiğini söyleyebileceğimiz bir şeye aittirler. Bu sembolist ilham kolleklif dini psişizmin arketiplerinden çekip çıkarılmıştır ve ancak bu sayede manevi sezgiler nesnel ve algılanabilir biçimler üstlenirler. Diğer bir ifadeyle her dini düzene uygun bir mekanizmanın etkisiyle semavi gerçeklikler ile batini temaslar zahiri tecrübeler haline gelirler ve fiziki dünyada sembolik fenomenler olarak yansıyor olsalarda bu halleriyle bireysel muhayyile ile kıyaslanabilirler.³³ Bunun için biri nesnel, diğeri öznel iki şart bulunuyor; bi-

30 Tüm bu meseleleri kesin vurgularla "Logic and Transcendence" (Mantık ve Aşkınlık. Bölüm: Doğu Diyalektiği ve İmanın içindeki kökleri) adlı çalışmamızda ele almıştık. Bu nedenle burada tekrarlamayacağız.

31 Felsefeden beslenen Batı, imanın lisanına ihtiyaç duydu ve bu ihtiyacı Hristiyanlık giderdi. Sonradan hristiyanlık "İllyetin" lisanına ihtiyaç duydu; bunu da Skolastik felsefe karşıladı.

32 Ortodoksi anlamına dayanarak "aklı başında"; kutsalın anlamına dayanarak "dindar".

33 Benzer bir tarzda Anne Calilerine Emmerich'in vizyonlarından bahsedilebilir. Bunlar uygun tarihsel olguların serpiştirildiği tamamen sembolik imgelerden ibarettir.

rincisi dini bir toplumu kuşatan ve besleyen (en azından yeterince homojen olduğu sürece) çok güçlü latif bir atmosfer, ikincisi ise dinsizleşen bir dünyanın zayıf düşürücülüğü ve yoldan çıkarıcılığı ile uzlaşmaz kesin bir saflık ve bununla birlikte "manaların idrakine" muktedir insanlar açısından kabul edilebilir olmasıdır. Göz önünde bulundurduğumuz fenomenlerin düzeni ne gerçek anlamda mucize kabilinden, ne de kişisel fantezilerdir. Mucize kabilinden değildir çünkü oradaki semavi müdahale sadece dolaylıdır; kişisel fantezi değildir çünkü bu fenomenler (biçimleri kolektif dini psişizm tarafından belirlenmiş olsa da) dışa doğrudur. Dolayısıyla bu fenomenler efsaneler olarak değil, içinde çatlakların olmadığı dini topluluklar dahilinde büyük bir mistik iştihak dönemi sırasında vuku bulan, ikram-ı ilahi yağmuru olarak izah edilebilir. Böylelikle maddi ile latif arasındaki ayrım bulanıklaştırılmış, psişik de nesnelleştirilmiş oluyor. Ayrıca itikadi zihniyetin içselleştirildiği ölçüde psiko-ruhani'nin dışsallaştırıldığı söyleyebiliriz.

*

Mutaassıpların ya da ilhamcılarının tutarlılık ile ilgili olmayışları Yunan Sofistlerinin, bilimcilerinin ve ardıllarının tamamen zıt bir aşırılığı ile kıyaslanabilir. Bunlarda bir yanda mantık, diğer yanda fenomenler kendi kendine yeterli ve sanki köklerinden kesilmiş gibi kullanılmışlardır. Zaten modern dünyayı oluşturmuş ve halen oluşturmakta olan bu felsefi, bilimsel ve kültürel ucubeliktir. O halde her çalışmada asli muhtevanın ya da varoluş gerekçesinin ifade ve araz üzerinde üstünlüğü ele alıyor olması itibariyle çok açık (ancak muhtevası vasıtasıyla sapkınlaştırılmış bir diyalektiğin yerine açıkça hakikatin aşırıya kaçan ifadesini tercih etmeliyiz. Tüm bunları zikretmenin belki bir özür dilemeyi gerektirdiği düşünülebilir ancak gerekmiyor.

Yine aynı şekilde şunu hatırlatmakta da hiçbir çekince görmüyoruz: Nasıl ki profan düşünürlerin durumunda olduğu gibi kusursuz formüle edilmiş muhakemeler bulunabili-

yor, bunun tersi de ariflerin yazıları için söz konusudur: yani bir arifin yazılarının kötü hatta zayıf muhakemelerin ifadele-ri ile gölgelenen, risk altına sokulan akliyetler (intellections) ihtiva ettiğine tanık olunabiliyor. Kaldı ki muhakemenin destekleyici olması gerekir. Lakin şunu unutmamak gerekiyor; âli ve kesin olduğu ölçüde bir ifadenin kendi mümkün (contigent) formülasyonunda onu çirkinleştiren -fakat tamamen kullanılmaz hale getirmeyen- hatanın unsurları mevcut olsa da bunu kişinin kendi (coşkunluklarından dolayı yanılan) ebeveynine gösterdiği kayıncı ve müspet bir önyargıyla karşılamakta bir beis bulunmuyor.

Bir mutasavvıf -bu bölümün başında bahsettiğimiz- kâmil insanın Tanrı'dan başka hiçbir şey görmeyecek derecede kendisini dünyadan silen ya da dünyayı hiç görmeyecek derecede sadece Tanrı'yı gören kişi olduğunu yazmıştır. Bu mutasavvıf bunun hem gerçekleştirilemeyeceğini, hem de gerçekleştirilmesinin zorunlu olmadığını anlamamıştır. Bununla birlikte bu ideal, Tanrı'ya yönelik hamasi bir yoğunluk içermektedir. Mutasavvıfın başka bir açıklamada bulunmaması bizi Doğu eksiltmeci anlatımına geri getiriyor.³⁴ Ayrıca, İlke'nin vizyonunun (rü'yetinin) yalnız "ruhani"nin vüsatinden mümkün olduğu söylenerek itiraz edilebilir. Şüphesiz doğrudur ancak nesnelerin eşanlı vizyonunu (rü'yetini) dışlamaz; -Jivan-mukta ya da bir sufinin hayatı bunun ispatıdır; kaldı ki Peygamberleri ve Avatara'ları burada zikretmiyoruz bile-tıpkı "Kendi'nin gerçekleşmesinin arzudan bağımsız bir bireyliği dışlamaması gibi.³⁵

Genel olarak, tam olarak anlaşılmalıdır ki biz burada tasavvufi metinlerin anlaşılmazlığını eleştirmiyoruz. Anlaşıl-

34 Burada -daha önce defalarca açıkladığımız üzere- bir düşüncüyü kendi zorunlu bağlamından tecrid ederek ve ona mutlak-benzeri bir karakter yükleyinceye kadar ve aynı zamanda onu viraneye çevirene kadar yapılan aşırı vurgudan ibaret bir zihniyet söz konusudur. Bununla birlikte bu düşüncenin maksadı gayet makuldür.

35 Buna reddedilemeyecek surette İsa'ya müteallik ""gerçek insan ve gerçek Tanrı" teolojik ifadesi ile işaret edilmiştir.

mazlıkları bu hususi lisana bir ipucu sağlayan yorumların yokluğunda zaten kaçınılmazdır. Kaldı ki bir Hallac'a ya da bir Niffari'ye ifadelerin belirsizliği için sitem etmeyi hayal bile edemeyiz. Aynı şekilde Neşideler Neşidesi'ne de sitem edecek durumda değiliz. İpuçlarının yokluğunda a priori olarak güzelliği, azameti, derinliği, lisanın gücünü, haşmetin ve hakikatin güzel kokusunu algılayabilmek bize yetiyor. Anlaşılmazlığın bir bütün olamayacağından ayrı olarak hatta kendi tabiatlarına ve bizim algılayabilme yeteneğimize bağlı olarak kendi sırlarını önümüze döken ipuçları da söz-konusudur. Bu ipuçlarının bazen bahsettiğimiz zayıflıklar ile karıştırılabilir olması tamamen farklı bir meseledir ve kendi içlerinde ipuçlarıyla ya da bu ipuçlarını yerinde, doğru ve hakıyla kullananlar ile ilgili değildir.

*

İmana dair meselelerin rasyonel tahkikine mutaassıpların güvensiz bir yaklaşım sergilediklerini daha önce birkaç kez belirtmiştik. Bunun klasik bir örneği de Hanbeli zihniyetidir. Hanbeli zihniyet anlamsızlığa varan derecede Kuran'daki imgelerin her türlü sembolist yorumlarına karşı ayak direyen bir tavır içindedir. Bu ekole göre Tanrı'nın niteliğini ya da tutumunu tarifieden Kuran'daki imgeler "nasıl diye sormaksızın" ve dolayısıyla yorumlanmaksızın kabul edilmelidir. Bu, hatta anlamın imgenin kendisinden kaynaklandığı durumlarda dahi söz konusu olabiliyor. Mesela, Tanrı'nın "Nur" olduğu ya da "Tahtına oturduğu" beyan edildiğinde veya metinde Tanrı'nın "El"inden bahsedildiğinde imgelerin olduğu gibi (anlamları dışında) değerlendirildiği durumlar zikredilebilir. Mutaassıplar bunların Kuran'ın kendi kelimeleri olduğunu ve ipso facto (bu sebeple fiilen) kendi yorumunu (tevil) kendiliğinden verdiğini ve dolayısıyla anlamını da doğrudan gösterdiğini ve netice olarak imgenin herhangi bir açıklamasına lüzum bulunmadığını söyleyeceklerdir. Ancak bu durumda tevil kavramı bütün anlamını kaybediyor. Gerçekte sembol-kelime kendi manasını kendi tabiatıyla telkin eder.

Mecazın yeterli sebebi ise işlenmemiş imgenin üzerine yüklenen anlamı hiçbir kuşkuyla yer bırakmadan aktarma kapasitesidir.³⁶ Fakat bu ifadeler mutaassıp bakış açısının kendi içinde meşruiyeti bulunmadığı anlamına gelmez. Bununla birlikte bu bakış açısı imgenin aşikâr mecazi manasının dışında hiçbir anlamının bulunmadığı durumlarda değil, ancak imgenin gizemli ve neredeyse komünyoncu (eucharistic) tutumla özümsemesinin gerektiği durumlarda uygulanabilir.³⁷ Üstelik İbn Arabî'nin Hanbelilerin suistimal edici taassuplarını ara sıra desteklemesi çok daha paradoksaldır. İbn Arabî bunu, Kuran'ın her ayetini metnin doğrudan anlamına değil de az çok doğrudan İlahi Öz ya da Yüce Aşk ile ilgili bir ifadeye irca eden en cüretkar yorumlarıyla yapmaktadır.³⁸ Dolayısıyla ayetin ya da ayetlerin ahengine, tutarlılığına ve aşikâr manasına zarar verilmektedir. En azından hakikatin diğer dayanaklarının da bulunduğu gözönünde tutulduğunda bu tür muamelenin şaşırtıcı derecede gereksiz olduğu kadar paradoksaldır olduğu kabul edilecektir. Bu muammayı çözecek ipuçlarından biri olarak, Vahyin herşeyden önce bize kelimeler sunduğu ve bu kelimelerin (gerekirse etimolojiyi kılı kırk yararcasına araştırmak suretiyle) açıklanmasının alimlerin görevi olduğu hatta bunun, kelimelerin edebi anlamları ile çelişmesi riskine rağmen ya da en azından ezoterik veya sözde-ezoterik seviyede çelişmesine rağmen yapılması

36 "Taht" Tanrı'nın otoritesi ya da kudretidir. Bu kelimenin tevile bile gerek bırakmadan basitçe verdiği anlam budur. Ne var ki İbn Teymiyye'nin minberden bir basamak aşağı inerek "Allah işte böyle aşağı iner" dediği bilinen bir vakadır. Eğer bu mutaassıplar akıllarını hiç kullanmayı istemiyorlarsa en azından diğer insanların kendi akıllarını kullanmalarını yasaklamamaları gerekir. Madem Araplar mecazları geniş ölçüde kullanmaktalar o halde Tanrı onlara hitap ederken niçin bunu yapmasın; hem de kitabı özellikle kendi lisansları ile (lisanı arabiyyun mübin) indirmişken.

37 Sapkın düşüncüyü dışladığında hiç kuşkusuz ki İbn Hanbel (spekülatif bir düşünceyle) sağlam bir önseziye sahipti. Zira Tanrı'nın alemi nasıl yarattığını tartışan sapkınlıklarla uğraşmak yerine Tanrı'nın alemi "yoktan" yarattığına inanmakla insanın kendisini sınırlaması daha ehven görünüyor.

38 Teolojik bir kamuya göre açıklayıcı hakikat düşünceden değil, ancak ilhamdan geldiği sürece muteberdir. Bu kamı ya yanlışdır-zira hakikat her zaman hakikattir-ya da tersine; doğrudur. Fakat bu durumda ilham kavramı aklı da ihtiva etmektedir ya da onunla kaynaşmaktadır.

gerektiği düşünülebilir. Buna karşın şu husus çok açıktır: Vahiy her şeyden öte bize fikirler sunar, yoksa zorunlu bağlamından koparılmış imgeler ya da mücerred kelimeler değil. İşte sunmuş olduğu fikirler ilahi mükâlemenin mevcudiyeti için tam bir sebeptir. Kabul edileceği üzere bu fikirler yorumların çeşitliliğine yol açar. Ancak yine de bunlar bize mantığın, tutarlılığın ve mükâlemenin gerçek manasının hilafına olarak her ayrıntıyı kendi bağlamından koparıp yücelterek tecrid etme yetkisini vermez.

Tefsir, Kuran'ın zahiri, semantik, tarihsel ve teolojik yorumudur. Tevil³⁹ ise Kuran'ın batini, sembolist, ahlaki, mistik, mitolojik ve metafizik yorumudur. Kur-an'a göre "kendisinin teviline kimse muktedir değildir, ancak Tanrı bilir." Demek oluyor ki insan onu yalın muhakeme ile değil, ancak ilahi ilham ile bilebilir. Bununla birlikte, ilham ve muhakeme karşılıklı olarak birbirlerini dışlamazlar zira biri diğerini meydana çıkarır ya da gerçekleştirir. Ne var ki bu durum aynı zamanda akli hakir gören ve çoğunlukla şüpheli olan bir ilhamcılığa yol açar. Tevil dereceleri ihtiva eder; mesela, Kuran putperestliği reddettiğinde putlar, kelime anlamına ilave olarak boş yere aşırı bağlandığımız şeyleri ya da bu bağlılıkları kastediyor olabilir. Ancak daha derin olarak bunlar aynı zamanda biçimler; dinin yapısal unsurları hatta dinin kendisine dahil biçimler olabilir. Ve bu noktada ezoterizmin ("sürdüren" değil, aşan" türde bir ezoterizmin) ortasında bulunuyoruz; dolayısıyla kendi paradoksal ve çok hassas tabiatıyla sırrın ortasında. Kuşkusuz bu düşüncenin -ki bizim açımızdan kabul edilemezdir- sebebi Kuran'daki her ifadenin Tanrı'ya ya da Tanrı aşkına müteallik bir anlama sahip olması gerektiği anlayışı temelinde bir kelimenin ya da bir ibarenin "ezoterik olarak" kendi içinde sahip olduğu anlama zıt bir anlam taşıyabileceği ya da bu anlamın söz konusu kelimenin veya ibarenin İlahi Tabiafa tatbik edilmesi suretiyle kendisini öne çıkarabilece-

39 Kelimenin anlamı "kökene geri dönmek"tir. Yani biçimden öze gitmek.

ği zannına dayanıyor. Dolayısıyla anlam, söz konusu tatbikin neticesi olarak pozitif hale geliyor.⁴⁰

*

Bu yarı-ezoterik bağlamda ortaya çıkan bir diğer mesele de vasıta ile maksat arasında sıklıkla vuku bulan nispetsizliktir. Yani sadece heves ve (kibir demek istemiyoruz) gösterişle sergilenen ve çileciler dışındakiler için hiçbir anlama sahip olmayan aşırı zühd ve terbiye tedbirleri öne çıkmaktadır. Zaten irfan bu sebeple böylesi bir tutumu tasvip etmez. İrfan açısından güvenilir bir "ezoterizm" bu tedbirleri vasıflı kişiler üzerine ve bu veçhile hem bunlara hiç ihtiyacı olmayanlar hem de aynı zamanda ihtiyacı olanlar, dolayısıyla yetersiz kişiler üzerine yükler.⁴¹ Bu ifade ile terbiye edici tedbirlerin sadece profan insan için değil, ancak aynı zamanda ruhunda profanlığın ayartıcılığına bir meyil taşıyan insan için de söz konusu olduğu gerçeğini gözardı etmiyoruz. Fakal bu tedbirler insaf dahilinde olmalı ve kesinlikle bireyin özüne orantılanmalıdır.

ezoterik bir yolu takibe talip olan bir Batılı ilk önce doktrin hakkında bilgi sahibi olmayı mantıklı görecektir; sonradan yöntemin tahkikine ve nihayetinde genel durumun tetki-

40 Dikkatsizlik neticesinde liyakatsiz kalan tevile bir örnek olarak Kuran'ın putperestliği yasaklamasının "esoterik" anlamının fakirin yalnız Tanrı'ya itaat etmesi gerektiğinin öne sürülmesini gösterebiliriz. Bu beşeri ya da sosyal bakış açısından anlamsız bir yorumdur. Gerçekle bu düşüncenin putperestlik ile hiçbir alakası yoktur çünkü putperest, bir puta "itaat" edemez. Kaldı ki Kuran putları sağır ve dilsiz olarak nitelemiştir.

Tasavvufa hiç de karşı olmayan Gazali bazı Süfililerin aşırılıklarını eleştirmiştir. Kendisine göre, kutsal kelimeleri ya da formülasyonları aşikâr anlamlarından saptırmak hem zararlı, hem de menedilmiş bir tutumdur. Zira böyle bir alışkanlık kişinin kutsal metnin gerçek lafzına dair itimadını sarsar. Görüleceği üzere bu bir istirham değil, açıkça İbn Arabî'nin ve aynı zamanda Şii yorumların kınanmasıdır.

41 Ebu'l Hasan eş-Şazeli bu çelişkiyi çok açık fark eden ve yönteminde bundan kaçınan ender mutasavvıflardan biridir. Kendisi müridlerinin para getiren meslekler ile iştigal etmelerinde ve zarif (ya da şık) giysiler giymelerinde itiraz edilecek hiçbir şey görmemiş ve asilzadeleri cami önlerinde dilenmeye göndermeyi asla düşünmemiştir.

kine yönelecektir. Buna karşın ezoterik eğilimli bir müslüman -şüphesiz bir Kabbalist de benzer bir tutumla- tamamen tersine bir yaklaşım gösterecektir. Kendisine metafizikten söz edildiğinde bunu doğrudan cevaplamak yerine kişinin öncelikle dini talim ve tecrübelerle başlaması gerektiğini, metafiziğin ancak bunlardan sonra algılanacağını söyleyecektir. Oysa Müslüman ya da Kabbalist şunu fark edemiyor; bir Batılı ya da bir Hindu⁴² bu dini tatbiklerin kendi yeterli sebeplerinden mahrum olarak -elbette kendi içlerinde değil, ancak bilgi açısından- icra edildiğini ve bunun da durumu hemen hemen anlaşılmaz kıldığını düşünecektir. Bunun yanı sıra Sami fanatik, bir doktrinin anlaşılmasının ahlaki ve bireysel coşkunluk gerektirmediğini göremiyor. Halbuki doktrinin anlaşılması yeni bir boyut getirecek ve doktrinin kendi tabiatının ve maksadının izahına hizmet edecektir. Bununla birlikte, ahlakçı tutum sadece cehaleti sebebiyle tersi bakış açısından haberdar olmaması ya da abartmaları nedeniyle mesul tutulabilir. Yani ancak bu nedenlerden ötürü kınanabilir çünkü gerçekte doktrin her zaman hürmetten ileri gelen bir korku unsurunu hak etmektedir; en azından kendi açımızdan bu böyledir. Üstelik kendi ruhumuz dahi bize ait değildir ve ancak buna vakıf olabildiğimiz ölçüde huzura kabul edilebiliriz. Eğer doktrinin sadakatin maksadını açıkladığı doğru ise aynı şekilde sadakatin doktrinin önüne geçme hakkına sahip olduğu da doğrudur ve bu itibarla doktrin buna layıktır çünkü belli bir anlamda amacı da zaten budur.

Yüksek akli ve manevi neticelere yönelik aşamalar olarak sunulan "aşağı" ahlaki terbiyeler ilgili olarak ise ortaya çıkan soru, metafizik maksatların şu ya da bu insanın iradesine göre etkide bulunup bulunmadığı ya da tesirsiz, hükümsüz soyut fikirler olarak kalıp kalmadığıdır. Diğer bir ifadeyle, mesele metafizik gayenin iradenin içselleşen ve yükselen etkilerini ve aynı tertipteki yaratılışın tesirlerini serbest bırakıp bı-

42 Dolayısıyla İslam tarafından tamamen Samileştirilmiş topluluklar hariç genelinde Ariler de böyle düşünecektir. (Bu arada Hıristiyanlığın Avrupa'yı ancak kısmen ve bazı bakımlardan Samileştirebildiğini hatırlatalım.)

rakmadığıdır. Eğer durum buysa -en azından kaba terbiye yöntemlerini haklı çıkarmayan bir seviyede- söz konusu insan üzerinde zaten onu sürekli cezbetmekte olan dünyadan ya da zaten artık illüzyonlara ya da tutkulara sahip olmayan bir benlikten tad almama, zevk almama duygusu yaratmak için çabalamanın anlamı ve gereği kalmıyor. Dolayısıyla, insan onun için anlamsız olan ve onun kibrini kırmak yerine zihnini dağıtacak ve sıkacak tarzda "ruhani" tutum ve tavırlar yüklemek yararsız olacaktır. Burada göz önünde bulundurulacak birçok dereceler bulunmakla birlikte yukarıdaki ifadenin tersini düşünmek, dayanılan nazariyeler ne olursa olsun kişinin kendisini ezoterizmin ve aklın dışına yerleştirilmesi demektir; ayrıca özellikle "ruhaninin" kendi içinde kutsalın anlamının diğer eğilimlere üstün geldiği insan olduğunu, buna karşın "psişğin" durumunda ise dünya cazibesinin ve benlik vurgusunun önceliği ele aldığını unutmak demektir. Burada duyusal zevklerin içinde her zaman bir mana gören maddeci (hylic)ler ya da bedenci (somatic)ler izahtan varstedir. İnisiyatik liyakati belirleyen şey özellikle aklın yüksek derecesi değil, işaret ettiği tüm ahlaki ve akli neticeler ile birlikte kutsalın anlaşılmasıdır ya da bu anlaşılma derecesidir. Kutsalın anlaşılması bir yandan dünyadan ayırırken, diğer yandan dünyanın şeklini değiştirir.

Her kim Celal-i İlahi'yi tefekkür ederse celalden, haşmetten bir şeyler özümser ve bunu kendi hiçliğinin şuuru ile yapar. Üstelik meşhur bir hadise göre. Tanrı; tefekkür eden kişinin "gören gözü, işleyen eli" olur; son tahlilde çarpan kalbi olur. Demek ki, korkuyla ilişkisine rağmen kutsalın anlaşılması köleliği ima etmez ve aynı şekilde hakikatin anlamı da dardüşünceliliği ima etmez. Sonuç olarak ezoterizm ne ehemmiyetsizlik, ne de ölçsüzlüktür. Aristo'nun dediği gibi "Kişi, bildiği şeylerden ibarettir." Ve insanın en yüksek fonksiyonu her şeye kendi damgasını vuran Tanrı bilgisidir.

Düşünce, murakabe (meditation) yoğunlaşma ve uyum; asli ve arızı gizemleriyle Birlik mefhumunu birlikte oluşturu-

rurlar.⁴³ Ve kendi gizemlerine ve gereklerine uygun olarak özümseyen murakabe, birleştirici yoğunlaşma Birliğe uyum: işte bunlar uygun geleneksel desteklerle "Yol'un yapısal unsurlarını teşkil ederler. Uyum temelinde, hakikatte her maneviyat batini meziyetler ile zahiri tavırlarda terbiye ve muhtemelen arındırıcı zühd gerektirir. Bu, akıldan olduğu kadar şu prensipten kaynaklanıyor; "Allah güzeldir ve güzeli sever" (bir hadisten) lakin bunun mükemmeliyeiçilik ve ihtiras ile yani akıl ve güzellikten yoksun tutumlarla ilişkisi yoktur.

Bazı Mutasavvıflar felsefenin ayrı, ilhamın ayrı şeyler olduğunu; birincisinin insandan, ikincisinin ise Tanrı'dan geldiğini söylerler. Nazari olarak bu tamamen açıktır. Ancak pratikte bir sufünün kitabının Tanrı'dan ya da Peygamber'den gelen ilham ile yazıldığını iddia etmesinin manası nedir?

Öncelikle, mistik kitaplara Kuran ya da Veda'lardaki gibi Vahiy derecesine varan ilham atfetmek söz konusu olamaz. Bununla birlikte ikincil derecede bir ilhamın ürünü olmaları mümkündür. Hindular bu tür ilhamı smriti terimi ile tanımlarlar; mesela Purana'lar bu kategorideki kitaplardır. Bunun yanı sıra gözönünde bulundurulması gereken daha izafi bir önemi haiz birkaç seviye daha mevcuttur. İlhamın izafiliğinin gizem ile birleştirilmesi muhtemelen bir hadis olan şu ifade ile gösterilmiştir; "Alimlerin ihtilafı rahmettir". Bu gizem aynı zamanda en yüksek seviyede olarak dinlerin ihtilafına dair ilahi bir öngörüdür. Fakat izafilik burada diğer bir anlam ve öneme sahiptir. İlahi ilham vericinin -ya da İlham Meleği (Melek'ül-İlham)nin- öznelştirilmesi birçok kırılmalara yol açmaktadır. Cüneyd'in dediği gibi "su kabının rengini alır" ve bu ifadeyle bağlantılı olarak şunu belirtmeliyiz ki büyük vahiyler dahi müşterek/ kolektif zihniyetin dayanaklarını, özelliklerini göz önünde tutmak zorundadırlar. Dolayısıyla, "karanlıkla parlarken" bir miktar hasara katlanmaktan kaçı-

43 Mutlaklık, Sonsuzluk, Mükemmellik, Aşkınlık, İçkinlik: Bunlar netice olarak bir yanda Kozmos'un önceden şekillendirilmesi, diğer yanda İlke'nin Kozmos'taki izdüşümleridir.

namazlar. Paradoksal gözükse da asli olarak mutlak olan bir kanaat zahiri olarak izafi bir önemi haiz olabilir ancak bu durumda çok açık şekilde farklı bir ilişki ortaya çıkıyor; mesela batini bir hakikat temelinde İsa, "kimse Baba'ya ulaşamaz, bu ancak benimle mümkündür" demiştir. Bununla birlikte bu deyiş diğer dinlerin aynı batini hakikat temelinde kalmak kaydıyla ancak İsa'dan bağımsız olarak muteber olmalarına engel değildir. Ne var ki bu asli ve dolayısıyla evrensel olması itibariyle söz konusu olabilir, yoksa İsa ile zatileştirilen hususi zahiri manası itibariyle değil.

Hallac "Kuran'ınkine eşit" bir ilhamla birkaç satır yazdığını iddia etmiş ve bu nedenle Cüneyd onu lanetlemekte tereddüt etmemiştir. Hatta bazı Sufiler de "Ene'l Hakk" Ben Hakikatim -yani Tanrı- demiş olduğu için açıkça onu suçlamış ya da kınamışlardır. Ancak neticede gelenek hem Hallac'a, hem Cüneyd'e hem de söz konusu mutasavvıflara sahip çıkmıştır. İbn Arabî'nin semavi bir ilhamla yazmış olması İslâm ortodoksisini bağlamaz, hatta tasavvufi ortodoksiyi de bağlamaz. Mevleviliğin Şeyh ül'Ekber'e karşı takındığı tavır bunu ispatlar mahiyettedir. Üstelik daha makul olan ise tasavvufun metafizik meselelerde hiçbir mutlak otorite tanımamasıdır. Buna karşın mesela Vedantizm kendisini Gaudapada'da, Govinda'da ve Shankarach-arya'da tanıtır. Bilindiği üzere tasavvufun ilk yüzyıllardaki karşı gelinmez otoriteleri -hikemi bir doktrine değil- sadece zühd ve mistik yönetime değinmişlerdir.

*

Dini kitaplardaki vahim anlam yoksunluğuna ve aşırı duygusallığın gerçekdışılığına (gerçekten gönülsüz olarak) işaret ettiğimiz de anlaşılmalıdır ki biz güzellik ve aşka yönelik "duygusallık" mefhumunu ya da hürmete layık şeyler için gösterilen hürmeti reddetmiyoruz. Aslında duygusallık, duygulara sahip olması itibariyle değil, bu duyguların neticesi olarak hakikatin çarpıtılmasını içerir. Duygusal olmak iki kere ikinin dört olması ve aynı zamanda sevginin sevilmeye

layık olması üzerine dayanmaz yani bunlar duygusallığın temeli değildir. Duygusallık, kendisini iki kere ikinin üç ya da beş edeceğine inandırır çünkü -doğru ya da yanlış-sevilen şev abartılı olarak övülmeye değer görülür; çünkü benimse-nen bir düşünceye ancak bu şekilde destek olunabileceği ya da hizmet edilebileceği zannedilir; çünkü şu ya da bu aşırılı-ğı gerektirdiği düşünülür. Diğer bir ifadeyle, duygusallık ni-celiksel ve dinamik -ve düşüncesizlikten yana- bir unsuru ni-teliksel ve statik alanın içine dahil eder. Dolayısıyla Hakika-tin gösterilen coşku ile değil, ancak bizzat kendisi ile güzel ol-duğunun; coşkunluğun ise yalnız hakikatten fışkırdığı za-man güzel olduğunun farkında değildir.

Çoğu tasavvufi metinlerde karşılaşılan tutarsızlığın makul bir izahı olarak bazı durumlarda bu tür metinlerin, yazarları-nın manevi bir hal" içinde iken kaleme alınması gözönünde bulundurulabilir. Bu haller tecrübi olarak kayıtsızdırlar ve di-ğer hallerden bağımsız olarak tezahür ederler. Mutasavvıf ya-zarlar bu hallerin içinde -elbette bir sebebe dayanan- ilham kaynağı buluyorlar. Yoksa önceden kurguladıklarını kaleme almıyor ya da yazılarını en azından, kentli nazarlarında "vec-di" olmadığı için "profan" ve dolayısıyla Ruhun esintilerine yabancı olan eleştirel aklın tahkikine sunmuyorlar. Böylelikle suların en derininde ve en karanlığındaki incilerin çıkarılması-nı okuyucuya bırakıyorlar. Ne var ki Kuran; "sarhoş iken na-maza yaklaşmayın" buyuruyor. Kuran'daki bu ifade seviyele-re ve benzerliklere bağlı olarak birçok anlama sahiptir.⁴⁴

Bir bütün olarak İslâm -ne kadim Yunan'ın, ne de modern Batı'nın kurtulabildiği- aklın suistimal edilmesi tuzağından kurtulmuştur. Ve kurtulmakla yetinmeyip Kitab-ı Mukaddes-

44 İbn Arabî'nin yazılarını vecd halinde iken yazdığı ve bu hal içinde iken man-tık kurallarını kaale almadığı iddia edilmiştir. Bu durumda vecd ile hiçbir il-gisi olmayan nesnel ilhamı ile vecd halinden türeyen öznel ilham arasında bir ayırım yapılması gerekiyor. Ancak vecd halinde iken oluşanı ilhama benzet-mek terimin alışılmış anlamına göre yanlış olacaktır. Her halükarda "sarhoş-luk" hali içinde kaleme alınan yazıların meşru ya da yararlı olup olmadığı merak edilebilir ve bu tür metinlerin varoluş sebebinin olsa olsa bu tür bir hal ile ilgili bir fikir vermek olması gerektiği düşünülebilir.

ci toplulukların idamesini sağlamıştır. Fakat İslâm bu kitabın akışı içinde yeterince bahsettiğimiz diğer bir tuzaktan maalesef kurtulamamıştır. Oysa burada bahsettiklerimiz şeytanın rehin aldığı akıl için bir fidiye hükmündedir. Yapay -fakat psikolojik olarak Semitiko- Batılı zihniyet için gerçek olan- bir ikileme göre bilim ile inanç arasında bir zıtlık söz konusudur. Ve bu itibarla inanan insan düşünmez, düşünen insan da inanmaz. İslâm bu ikilemin farkına varmış gibi gözüküyor. Oysa açgözlü bir bilim merakı inancı nezaret altına almıştır.

İnancın her şey olduğu ateşli dini bir iklimde, düşünce hemen hemen hiçbir şeydir; gerçi farazi olarak aşıklardan mantık beklenir yani aşkın da bir mantığı olmalıdır. Tanrıdan, Peygamberden kutsal şeylerden bahsederek iyi olan her şeyin hakikat olduğunu öne sürmek anlamsızdır. Zira nesnenin yüceltilmesiyle Hakikat garanti edilmiş olamıyor. Böyle bir atmosferde düşünmek, şüphenin ve çürümenin tezahürü, bir garabet hatta İblisçilik olarak algılandığı için düşünmek neredeyse bir günah gibi görünüyor. Bu, ya tecrübesizlikten ya da prensip olarak saf akliyetin (intellection) mütevazı dinginliğinin farkında olmayan bhakti ("aşk"ın) bakış açısıdır. Mütevazidir çünkü zatiyeti yoktur; dingindir çünkü O'na uyar. Tüm bunlar kuşkusuz aşırı bir basitleştirme gibi görünüyor ancak bazen şeyleri basitleştirme riski ile hiçbir şey söyleyememe riski arasında bir seçim yapmak gerekiyor. Burada şematik ayrımlar (distinguos) söz konusudur ve bu şematik ayrımlar varoluşları için kendi sebeplerine sahiptirler. Seyahat ederken seyre daldığımız bir kır manzarasının kendi zorunlu temel özelliklerini gösterip ayrıntıları saklaması gibi bu ayrımlarda kendi içlerinde gizli olan nüans ve telafileri kati suretle açığa vurmazlar.

Burada sözünü ettiğimiz mutaassıbane saflık ile diyalektik saflığın⁴⁵ Arapların kanun, felsefe, bilim, sanat ve siyasete

45 Taassup, ikna edici ya da makul olup olmadığına bakmaksızın "örtülmüş" dogmatik malumata inanılmasının zorunlu olduğuna inanmaktır. Diyalektikçilik ise hususi bir mesele ile, kendi içinde elverişli olup olmadığına bakmaksızın ve birinin daha önce söylediği ile ya da diğer geçerli olan hususlar ile uyumlu olup olmadığına bakmaksızın tecrid ederek ve şiddetlendirerek uğraşmaktır.

dair meselelerdeki (yani bütün Ortaçağ boyunca kendi medeniyetlerinin itibarını oluşturan her şeydeki) üstün açıklık ve akliselimden tamamen bağımsız olduğunu gözden kaçırma-mak önem arz ediyor.⁴⁶ Bu doğrultuda, Arap ruhundaki iki-lemiden söz edebiliriz; kâh merdane ve erotik, kâh dini ve mistik olabilen ve en inatçı kuşkuculuktan en yalın safdillliğe inebilen ve diğer yanda taşkın tutku ve şevke karşı çıkan kes-kin bir rasyonalitenin harmanlandığı bir ruh. Arap ruhunda-ki bu ikilem kaçınılmaz olarak zıt billurlaşmalara ve aynı za-manda farklı kombinasyonlara yol açmaktadır.

“Arap ruhundan” bahsederken onun İslâm öncesi çağlar-daki nispi farklılığının farkındayız. Şöyle ki; dini umursa-mazlık ya da kayıtsızlık Merkez’deki ve Kuzey’deki Arapla-rın belirgin özelliğiydi. Buna karşın Güney’deki Araplar bir hayli tefekkürü mizaca sahip olarak ayrı bir değere sahiptiler. Bununla birlikte aynı asaleti paylaşıyorlardı. Muhakkak ki, “Arap mucizesi”ni yani İslâmın şimşek gibi yayılıp genişle-mesini ve İslâm medeniyetinin ihtişamını gözönünde bulun-durduğumuzda âlicenap bir ruhu da hesaba katmamız gere-kiyor ki bu ruhun kökleri İslâm öncesi Bedevi zihniyetinde bulunuyor. Bu ihtişama -tarihi çarpıtanlar ne derse desin- Arap tesirinin hakim olduğu ilk yüzyıllardaki müslüman fe-tihçilerinin eşi benzeri görülmedik hoşgörüsü de geniş ölçü-de katkıda bulunmuştur. Bedevi âlicenaplığı esas itibariyle “mertlik” (mürüvvet) -yani kelimenin Latince virtus anla-mında- ve “soylu yiğitlik ve cömertliğe” (fütüvvet) dayanır. Özet olarak cesaret, cömertlik, mertlik ve misafirperverlik -Orta Doğu bağlamında- bilhassa Arap özelliklerini yansıtan en hassas ve en nazik meziyetlerdir.

Tamamen genel bir anlamda ve kavmi ya da etnik mese-leden ayrı olarak burada birinin diğerini izale ettiği Tanrı vergisi kabiliyetlerin varlığından söz etmeliyiz. Bu Tanrı

46 Tersine olarak, Avrupalıların tehlikeli mantıklılığı çileci ideolojilere kati su-retle engel olmaz. İster felsefi, ister siyasi olsun bu tür ideolojiler telaşeci ve düşüncesiz bir taassubun bariz ve ustalıkli çelişkilerinden daha zararlıdır.

vergesi kabiliyetlerin birinin diğerini izale ediyor olması gerçekte bir prensip ya da bir imtiyaz olarak değil, çoğunluğun ya bir çeşidini ya da diğer çeşidini kullanabilme yeteneğine sahip olmasından kaynaklanan keyfi bir vaka olarak kabul edilmelidir. Bu vaka dolayısıyla mistik insiyak ve muhakeme durumunda tezahür etmiş benziyor. Bu hususu gözönünde tutarak bu vakanın gerçekte bir zorunluluk olmadığı fakat de f'acto olarak -birçok dereceler içeren bir uyumsuzluk olduğunun önemle akılda tutulması gerekiyor. Ne açıklama getirilirse getirilsin, bu gerçeği değiştiremeyecektir. Ancak aynı zamanda gözönünde bulundurulması gereken önemli bir nokta bulunuyor; Tanrı'nın insanlardan akıllı (intelligent) olmalarını değil, dindar ve faziletli olmalarını istemesi manevi düşünce alanındaki birçok muamma-ya ipucu olabilir. Bu durum dindar bir akılsızlığı haklı çıkarmasına karşın irfan ve ezoterizm ile çelişiyor. Fakat bir de şöyle bakmak gerekiyor; gayet aşikâr biçimde Tanrı insanların akıllarını kötüye kullanmalarını menetmektedir. Dolayısıyla kusur kötüye kullanılan akılda değil, kullanan iradededir. Üstelik Tanrı insanlara bahşettiği akıldan dolayı insanları kabahatli göremez ve aynı şekilde kendilerine ih-san edilmeyen akla sahip olmadıkları için de insanları suçlamaz. Ancak maalesef kişi, bazı durumlarda hürmetsizlik ya da nezaketsizlik içine düşebileceği korkusundan -böyle düşünmekte tereddüt etse de- akılsızlığın dindarlıkla bir şeyler bina edebileceğini hatta arızı olarak ara sıra hikmetin herhangi bir alanına girebileceğini kabul etmeye zor koşulu-yor. Dahası, göz kamaştırıcı ilahi kanıtlar -yani Kuran ifade-leri- sık sık unutuluyor ve akıllı olarak yanlış takip etmek-tense, hakikati aptalca takip etmenin daha iyi olduğu dema-gojisi yapılıyor. Hepsinden öte hakikatin her halükarda akılsızlığı belli ölçüde nötralize edeceği öne sürülüyor. Tüm bunlara karşın yanlışlığın ancak zihni baştan çıkarıp dalale-te sürükleyebileceği gözardı ediliyor. Izdırabın ve çilenin budalalığı zorunlu kıldığı bir tabloya -aklın bu tablo içinde bulunması zaten budalalık olacaktır- çerçeve olarak dinin

yerleştirilmesi “ruha karşı” ya da en azından akla karşı işlenen küçük günahlara engel olamıyor.

Duygusal önyargının aksine olarak Kutsal Ruh, akıl yoksunluğunu telafi etme ya da budalalığı ortadan kaldırma fonksiyonuna sahip değildir. Ancak bunların sebep olabilecekleri zararı etkisiz hale getirilebilir ya da sınırlayabilir. Ayrıca budalalığın sesini kısip susturabilir ve bunu her şeyden öte tevazu ile yapar. Tevazunun mucizesi tek başına -mümkün olabildiği ölçüde akılsızlığı akla dönüştürebilme kabiliyetine sahip olmasıdır.

Tanrı her insandan ancak yerine getirmeleri gereken ve yerine getirebilecekleri şeyleri ister. Bunun yanı sıra akıllı insandan ise ilave olarak aklını hakikatin hizmetinde kullanmasını talep eder zira akıl hakikat için vardır ve hakikat vasıtasıyla varlığını sürdürür.⁴⁷ Ne yazık ki bazı insanlar nedense, akli kendi kutsallıkları için kullandıkları kadar kendi teolojilerinde kullanmaktan imtina ediyorlar. Ancak hepsi bir yana, manevi değer düşünce ile meziyet, zihin ile güzellik arasındaki dengede yatıyor. Netice olarak, akıl ancak inancı zedelediği sürece güzeldir ve inanç da akla muhalif olmadığı sürece güzeldir.

47 Burada Tanrı vergisi kabiliyetlerden kaynaklanan vazifelere göndermede bulunan dini kıssalar hatırlanacaktır.

Dini Bir İkilemin Beşeri Öncülleri

Eğer aşkın hakikatleri ulaşılabilir yapmak için can atılıyorsa o takdirde bu aşkın hakikatler; “ehil olmayanların eline vermek” vermek tehlikesinin göze alınması gerekiyor ve eğer aşkın hakikatlere ihanet etmemek isteniyorsa o takdirde aşkın hakikatleri ulaşılabilir kılamama tehlikesinin göze alınması gerekiyor. Dinin genelinde mevcut olan bu ikilem ezoterizm seviyesinde daha büyük ölçüde vâkidir. Ulaşılabilirlikten sözedildiğinde açıktır ki zımni olarak bu ulaşılabilirliğe dair bir anlayışa işaret edilmektedir. Şimdi, biliyoruz ki beşer zihniyetinin farklılığı muhtelif algı derecelerine yol açar. Mesela Hinduizmdeki kast sistemi bu farklılığı ya da eşitsizliği en azından maneviyat bakımından her zaman göz önünde tutar ve kabul edileceği üzere bu sistemde sosyal fonksiyonlar maneviyattan bağımsız değildir. Lakin kastların sosyal fonksiyonları burada bizi ilgilendirmiyor yani bunların sosyal veçheleri konumuz dışıdır. Hindu sisteminin avantajı öze ilişkin maneviyatın saflığını geniş ölçüde himaye edip el üstünde tutmasından kaynaklanıyor. Böyle bir sistemin yokluğunda ezoterizm, tarafsız bir perspektifin taleplerine orantılanamayan ya da diğer bir ifadeyle mezhep narsizminden tamamen kurtulamayan ortalama müşterek zihniyet ile çok yakından bağlantılı hale gelir.

Hristiyanlık gibi İslâm da münhasıran yüksek beşeri kategoriler oluşturmaya yönelmiş değildir. Muhakkak ki mesele dinler meselesi olarak alındığı için “n.ütefekkirleri” “aktiflerden” ayrı olarak ya da “maddecileri” (hylics) “psişiklerden” ayrı olarak değerlendirmez. Bu bir bakıma tefekkürî eğilimin kshatriya’larını brahmana’ların yerine koymak; maddeci (hylic) eğilimin vaishya’larını shudra’ların yerine koymak anlamına gelir.¹ Böyle değerlendirdiğimiz takdirde Müslümanlar kendi psikoloji ve lisanları ile kshatriya unsurundan ziyade vaishya unsuruna vurguda bulunurlar. Zira vaishya ortalama, pratik, makul ve dengeli insandır ve tarzı doğal olarak karmamarga’dır yani ameller ve korku ön plandadır. İşte bu yüzden Sufizmin (tasavvuf) genel lisanı ve iklimi kendi tabiatı “brahmanik” ya da “ruhani” olmasına karşın ve her ne kadar bu çerçevede kshatriya ruh² (yani savaştı ruh) bhakti unsuru ile birleşmiş olsa da- paradoksal olarak vaishya zihniyeti ve karma’nın yolu ile şekillenmiştir. Dolayısıyla böylesi bir karışımın semeresi de hem bilgece ahlakileştirici, hem de katı ve hırçın mükemmeliyetçi yani en hafif tabirle saf tefekküre yakışmayan bir lisan oluyor. Fakat ayrıca şunu da belirtmek zorundayız; İslâmi perspektifte tüccarın ihtiyatlı gerçekçiliğinin savaşçının cesur idealizmi ve cömertliği ile bileşimi dolayısıyla nihai tekâmülû temsil ediyor olarak değerlendirilmektedir.³ Bununla birlikte, İlahi Takdir’in sebepleri ne olursa olsun bunun

1 Brahmana tefekkürî ve ruhban zihniyeti; kshatriya aktif, savaştı, dinamik, asil ve hamasi zihniyeti; vaishya tacir ya da zanaatkar ya da duruma göre köylü zihniyeti temsil eder. Vaishya zihniyeti kesin bir anlamda “yatay” zihniyet oluyor. Shudra ise tabiatı itibariyle maddeci olup tüm meziyeti itaat etmekten ibarettir.

2 İnsanın bilgiye (jnana) amel (karma) ile ulaşabileceği düşüncesi -ki bu Vedantistlerin reddettiği bir düşüncedir- ortalama tasavvufta oldukça yaygındır. Bu durumda bilgi (irfan) pratikte saf ve sade kurtuluş ile karıştırılmış oluyor.

3 Eş’ari’nin, hatta Gazâlî’nin zihniyeti esas itibariyle fütüvvet-mend (yani cesur ve cömert ruha sahip) tüccar zihniyetiydi. Bu tam olarak Arapların ve diğer Yakın-Doğu halklarının meyilli olduğu bir zihniyettir. Massignon, “bir müslüman şehrinin olmazsa olmaz şartının pazar yeri” olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla -İbn Haldun’un da farkında olduğu üzere- İslâm’daki tüccar unsuru özellikle yerleşik topluluklar tarafından üstlenilmiştir. Savaşçı unsur ise a priori olarak göçebe topluluklarda belirgindir.

ezoterizm ve prensip olarak İrfanun gerekleri ile hiçbir ilgisi yoktur. "Akliyet" (intellection) ya da "tefekkür" unsuru İslâm'da "birlik" dogması ve bu dogmaya mahsus metafizik ile psikolojik olarak "kesinlik" (yakın) ve "dinginlik/ sükûnet" unsurlarına yapılan vurgu ile tasvip edilmiştir. "Savaşçı" unsur kendi payına kutsal savaş (cihad) ve onun manevi tatbikleri ile esasen Bedeviliğin asalet ve cömertlik vasıfları ile kabul edilmiştir. Bu fütüvvet-mend (cesaret ve cömertliğe sahip) "dikeylik" çoğunlukla tefekkûri hamaset için bir çerçeve sağlamaktadır; kutsal savaşın (cihadın) içselleştirilmesi buna net bir örnektir. Tüccarın elinde tutmaya ve mümessili olmaya muhtemelen çok gönüllü olduğu "yatay" unsur ise yukarıda zikrettiğimiz üzere dindarlığın ve teolojinin genel ya da ortalama üslubunu tayin eder. "Yatay" zihniyet ortalama, ihtiyatlı ve pratiktir; büyüklükten ziyade itibara daha yakındır ve her hâlükarda temkinden kaynaklanan bir avantaja sahiptir; tıpkı ruhban zihniyetin böyle bir avantaja sahip olması gibi; ancak burada "yataylığa" uygun bir ağırlık söz konusudur.⁴ "Maddeci" (hylic) ya da "bedenci" (somatic) unsur sonuçta İslâm içinde donuk, tatsız, basmakalıp ve heyecansız bir itaatçilik biçiminde tezahür etmiş ve hatta arızı olarak teolojinin dahi içine işlemiştir.⁵ Şu ifadeler bu duruma iyi bir örnektir: "Başka hiçbir sebeple değil, sadece Tanrı öyle karar verdiği için iyi iyidir; şerr de şerrdir. Tanrı nedensiz olarak iyiyi mü-

4 Hristiyanlıkla Kshatriya unsuru teolojide hakimdir. Vaishya unsuru ise ruhbanlar tarafından aleladelik ile kınanan laik kesimde (yani ruhban sınıfı dışındaki kesimde) yoğunur. Kshatriya zihniyeti Hristiyanlık içinde ayrıca iki zıt oluşumu yani Rönesans ve Reform hareketini tahrik etmiştir. Bu vak'a dürtünün ve dengesizliğin bir yanda idealizm, diğer yanda gerçek dışılık olarak tezahür eden neticesidir. İslami Upaya (kurtarıcı serap) bu tuzağa ancak yeni riskler üstlenme pahasına mani olabilmektedir.

5 Shudra dindarlığının Hristiyanlık içindeki müsavisi şuursuz, mantıksız ve anlamsız aşırı tevazuculuktur. Bununla birlikte bu aşırı tevazuculuğa maksadı itibarıyla asalet tahsis edilmiştir. Şayet Shudra zihniyeti dinde oynayacak bir role sahipse bu, İslâmın "kulluk" ve Hristiyanlığın "günah" düşüncesinin paradoksal olarak kendisine varolması için tamamen doğal bir hak vermesinden ve özellikle her insanın kendi içinde tüm bilkuvvelikleri taşımamasından ötürüdür. Netice olarak Shudra zihniyeti kötümser, karamsar ahlaklıkların üzerinde ısrar ettiği bir yönelimdir. Bu arada şunu hatırlatmakta fayda var; burada bahis mevzuu olan kınamak değil tanımlamak ve tefrik etmektir.

kafatlandırır, kötüyü cezalandırır ve şayet dilerse tersini de uygulayabilmekte "serbest"tir. Açıkça anlaşılabilir, anlamlı şeylere inanmamız gerekebilir ancak zihnimiz bu şeyleri açıkça anlaşılabilir bulduğu için değil, -zira açıkça anlaşılabilir Tanrı'nın "serbestliğini" ve "hakimiyetini" sınırlayacaktır- ancak sadece Tanrı bize böyle bildirdiği içindir. Ve bizim nedensellik gereksinimine en küçük bir hakkımız yoktur "Gayet net olarak anlaşılacağı üzere her şey ilahi bir keyfiliğe bağlı kılındığında -ki bu anlaşılmaz bir husus olmakla birlikte insan iradesi ve akıl (intelligence) ile bağdaşmıyor sanki bu tür koşullar altında insan olmanın zahmetine değmezmiş gibi bunlardan (yani irade ve akıldan) vazgeçmek gerekliği sonucu çıkıyor. İslâmın yatay ziyniyet -ticaret erbabının ve kervancılarının (eğer böyle söylenmesi hoşsa gidecekse elbette savaşçı vasıfların eşlik ettiği) ihtiyatlı ve gerçekçi zihniyet üzerindeki vurgusu ortalama insanın durumu ve mümkün olduğunca çok sayıda insanın kurtulması itibara alınarak izah edilmiştir. Nihai çözümlemede bu, Merhametin bir tezahürüdür. Demek oluyor ki İslâmi upaya (kurtarıcı serap) her insana bazı bakımlardan zorunlu olarak "yatay" biçimde ve ortalama insan vasıtasıyla ulaşmaya gayret etmektedir. Ayrıca şu olgu kaçınılmazdır; Dinin misyonuna konu ve hedef olan kitleler kendilerini dinin içinde tanımak isteyeceklerdir. Bu durum dini; kendi yetki ve gücüne sadakatsiz kalmanın sancısına katlanarak bu kitleleri önceden şekillendirmeye zorlar. Tanrı'nın Merhameti kurtaracağı kişilerin bazı veçhelerini üstlenme lütfunda bulunur ve böylelikle bu insanlar kendilerini O'nun içinde tanıyabileceklerdir. Zaten aksi takdirde hiçbir diyalog mümkün olmayacaktır.

*

Vaishya'nın⁶ özelliklerini burada biraz daha ayrıntılı olarak tarif etmenin yerinde olacağını düşünüyoruz. Zira bu

⁶ Avrupalı vaishya'da "köylü" ve "zanaatkar" unsur "tüccar" unsuruna üstün gelir. Buna karşın bu ilişki Yakın-Doğu'da tam tersinedir. Ayrıca şunu ilave

özellikler Sami dinlerin ahlaki ve duygusal karma-marga'sına sızmış ve neticede mutasavvıfların ezoterizmi ile onu zaafa uğratacak şekilde kaynaşmıştır. Elbette bu kanaat tasavvufu bir ezoterizm gibi bir bütün olarak tanımlamaktan vazgeçilmediği ve ezoterizm çok deruni ve çok zımnî kefedede değerlendirilmediği sürece geçerlidir. Vaishya'nın özellikleri *grosso modo* olarak şunlardan ibarettir. Hem netice, hem de performans bakımından işlerde başarıya ve doğru amele düşkünlük, dürüst/ namuslu kazanç, Tanrı korkusu ve vicdani, dini kaygıyla muvaffak olunan faziletli ameller üzerine duygusal bir vurgu. Bunların yanı sıra dini meselelerde basmakalıpçılığın fırsat buldukça teferruatçılık ile birleştiği "üst seviyede" bir coşkunluk, kendisine yetecek kadar katı ve pratik ancak gösterişsiz ve tedbirli bir taakkul.⁷ Spekülatif düzlemde -ki bu düzlemde vaishya hemen hemen kayıp gibidir- vaishya sanki kendi yataylığını telafi edebilecekmış gibi şayet gerçekten dini spekülasyon alanına girmeye cüret ettiğinde -ki buna kimse engel olamaz, gönüllü olarak yüceltmeyi gerçeğin yerine ikame eder.⁸ Şeylerin mantığına uygun olarak, bir din ya da manevi bir yöntem zahiri riayetin⁹ önemine vur-

etmeliyiz ki büyük bir sanatçının kalıtım ile "asil" ya da "ruhban" olmadıkça- zanaatkar vasfı artık sadece zahiri değildir ve batini vasfıyla şövalye ve ruhban zihnîyete tekrar kavuşur. Bu husus bizi şu neticeye getiriyor; bireyin zahiri fonksiyonu ne olursa olsun aşağı kolektivitinin bir âzası bireysel olarak yüksek bir kolektiviteye ait olabilir, (ya da tam tersi söz konusu olabilir.)

7 Quidquid agis. prudenter agas, et respice finem: "Ne yaparsan yap ihtiyatla yap ve neticesini düşün." Ortaçağa ait olan bu deyiş kuşkusuz Kilise Babalarından esinlenmiş olup söz konusu temkinci ve mükemmeliyetçi "yatay" zihniyeti gayet iyi yansıtmaktadır.

8 Her bir kastın uygun bir tarzda diğerlerini ihtiva ediyor olması gerçeği bu genellemeleri azaltabilir, hatta geçersiz kılabilir.

Ayrıca her kast her niteliksel tip- dört mizacı da ihtiva eder ve kastların tertibi dikey, mizaçlar yataydır. Bu da her zihni seviyenin hem karakteristik, hem de muhalif özellikleri ihtiva ettiğine işaret eder.

9 Bu noktada "zahiri riayet" terimine açıklık getirmemiz gerekiyor. Kişi, günlük yaşamın en mümkün (contigent) hareketleriyle sünnete uyduğunda ya da en cüzi, önemsiz şeyler için formülleri zikrettiğinde "zahiri" ya da "ikincil-tali" riayeti tatbik etmiş olur. Bununla birlikte muhtevası asli olan bir ibadet icra edildiğinde bu ibadet "zahiri" değildir ama fiziki olarak yani beden ile icra edilmiştir. Ömer Suhreverdî'nin çalışmalarından birinde şu satırları okumuştuk: Ölüm döşegindeki bir Sufi artık takatının kalmamasına rağmen Tanrı

guda bulunduğu ölçüde beşer üzerinde az önce değindiğimize uygun bir psikoloji oluşturur. Bu itibarla eğer vaishya nispetten yoksun bir ahlakçılığa yönelirse o takdirde her teferruat meraklısı ahlakçı, saklı imkanları ne olursa olsun ipso facto olarak aynı seviyede konumlanacaktır. Dindarane yersiz kaygıya bir tamamlayıcı olarak -her ne kadar "meşru"¹⁰ beğeniler ya da zevkler olarak kabul edilseler de-safiyete halel getirmemek için eşyaya ürkek bakarak fırlatıp atmak şeklinde tezahür eden bir büzülmekten bahsedilebilir. Bu tür tutumların muhtemel değerini tartışmak istemiyoruz zira her farklı zihniyet kendi sınırına ve kendine özgü koşullara sahiptir. Ne var ki aşırılık gösterdiklerinde ya da tek mümkün tekâmül olarak takdim edildiklerinde tenkide mecbur kalıyoruz. Ve şunu da hiçbir zaman unutmuyoruz; her insan kendi içindeki genel imkanların arasında birtakım düşük imkanlar taşır ve düşük imkanları somut bir şekilde gözönünde tutması gereken durumlar, her zaman için söz konusu olabilir ve hiçkimse kendisini bir tanrı gibi kayıtsızca idare edemez.

huzuruna "dine uygun saflık ve temizlikle" çıkabilmek için son bir defa gusletmek ister ve bunu yanındakilerin yardımıyla güçlüklerle yapar. Bu mutasavvıfın kendi bakiş açısından yanlışta içinde olduğunu söylemiyoruz. Lakin bu bakiş açısının her şey demek olmadığını ifade etmek istiyoruz. Böylesi bir durumda -kuşkusuz bu izah biraz şematik olacaktır- bir Hindu, bir mantra ya da nama'nın telaffuzuna dayalı bir pratiğe başvuracaktır ki bu basil tatbik onu maddi manevi kirlerinden arındıracaktır. Bu aynı zamanda merkezi bir dini ayin (sacrament) yerine geçen niteliksel ""batini" bir tatbiktir. Ramakrishna'nın anlattığına göre kutsal bir brahmana bir kuyunun yanında duran bir Shudra'dan kendisi için kuyudan biraz su çekmesini rica eder fakat shudra kendi kastının kirli yani saf olmadığını söyleyerek buna cesaret edemeyeceği yanıtını verir. Bunun üzerine brahmana shudra'dan "Shiva'nın adını anmasını", "böylece saflığa kavuşacağını" söyler. Dahası, Bhagavadgita'da "Bilginin üstünde arındırıcı hiçbir suyun bulunmadığının" önemle belirtilmiş olduğunu bu vesile ile hatırlatalım.

10 Daha latif durumları gözardı etmeden ve şematik can sıkıcılığa meydan vermeden şu hususa dikkat çekmek gerekiyor; İnsanın -kendi zevk duygusu niteliksel ve yavan olduğu ölçüde- iffetli ve bozulmamış olarak kalabilme endişesi mantıklıdır. Muhakkak ki çeşitli yorumların eşlik ettiği cennete dair bazı hadisler bu yavanlık ile çatışır mahiyettedir. Ancak muhtemelen bu, cennetin sesine ve neler ihtiva ettiğine kulak asmayan mutasavvıfların nazarında değer düşürücü bir durum oluyor ve cennete dair anlatılar onlar için kifa-yetsiz ve anlamsız kalıyor.

Vaishya'ya ait "yataylığın" çarpıcı bir veçhesi de onun âdetçiliğidir. Bu âdetçilik zaman zaman şeylerin az çok doğrudan vizyonunun (rü'yetinin) yerini alabiliyor. Âdetçilik kendilerine yeterince tefrik kabiliyeti verilmemiş olanların nispetten yoksunluğuna ve sünnetin bilinçsiz tatbikine karşı bir ihtiyat tedbiridir. "Âdetlerin" ağır basması (her ne kadar mütefekkir olsalar da) yüksek kasta ait¹¹ insanların tefrik kabiliyetine sahip olmadıkları durumlarda gerekliliğinde yararlı olabilir; bu tür insanların bireycilik ile çok fazla renklendirilmiş olabilen mistik dürtülerine karşı güvenli bir set oluşturur ve bu suretle aşırılıkların doğurduğu neticelerin sosyal plandaki tezahürüne engel olur. Dahası, doğruluğunun kestirilmesi güç olan gidip gelen ilham dalgalarının arasında demir alabilmek için bir çapa olarak hizmet eder ve mihenk taşı vazifesi görür.

*

Kuşkusuz, önemli olan sadece batın değil, aynı zamanda zahirdir. Yani sadece büyük şeyler değil, ayrıca küçük şeyler de bulunuyor. Müslümanlar bu konuda çok hassastırlar ve konuyu ölçüyü kaçırmaya vardırmadıkları ve karma-margaya¹² tamamen teslim olmadıkları sürece bu hassasiyetleri haklıdır. Bununla birlikte kimse bize uyulan emirlerin yoğunluğunun ve niceliğinin uygulamada ezoterizmi teşkil ettiğini ve Yüce Bilgi'ye sevkettiğini söyleyemez ya da kimse mutaassıp bir yönlendirmenin hikemi yolun bütünsel bir parçası olduğunu hatta irfanı oluşturduğunu iddia edemez.

11 Bu ifadeyle sosyal kast değil, kişisel kast niyet edilmektedir.

12 Burada karma-marga terimini özel ve kısıtlı bir anlamda kullanıyoruz. Gerçekte Hinduizm için "amellerin yolu" (karma-marga) çok daha fazla şey ifade etmektedir. Hatta -kshatriya'ların seviyesinde- kişinin başarmış olduğu işlerin neticesine, meyvelerine takılıp kalmadan ve bu işleri kendine mal etmeden (nishkamakarma) görevini icra etmesi söz konusudur. Bu da amellerin tatbikinin kendi içinde zahiriliğin ya da yatay zihniyetin bir fenomenini oluşturmadığı gerçeğini ispatlar. Küçük zahiri amellerin benimsenmesi meselesine gelince; bunlar kesinlikle aynı zamanda Yahudilik içinde de belirgindir ancak İslâm'da olduğundan daha az kişiselleştirilmiş ve daha az duygusal karakterdedir. Mesela hiçbir Yahudi kendisine Musa'nın üzüm yemek için nasıl oturduğunu sormaz.

Aşırılıkları bir yana, zahirileştirici ahlakçılık cennetten mahrumiyet temeli ve herkesin kendi içinde düşük unsurlar bulundurduğu düşüncesi üzerine kurulmuştur. Her ne kadar muhakkak ki bazı ihtiyat payları bıraksalar da- gerçekte tüm müminler aynı amellere iştirak ederler. Ancak bu, mahrumiyetten ötürü herkesin bir vaishya ya da shudra olması anlamına gelmiyor. Oysa sadece sınır çizgilerini gözden kaçırmamak (ister eksoterik olsun, ister ezoterik) geleneksel hikmetin üzerine vazife değildir. Gerçekte Arap-Müslüman ruhunun muamması "asil silahşor" ile "tüccar" -yani mesul tutan ve gerektiğinde basitleştirici bir hamaset ile değer biçen ve gönüllü olarak ayrıntılara aşırı önem veren bir ihtiyat- zihniyeti arasındaki karışım ve aynı zamanda çatışmadan kaynaklanıyor. Bunun neticesinde sınır çizgilerinin yer değiştirmesi ve dolayısıyla ezoterik alanın etkilenmesi şaşırtıcı olmamalıdır. Belki bir itiraz olarak aşkın ve bilginin perspektiflerinin kendi batınlık ve asliyetlerinin imtiyazlarının herhangi bir şeyin gaspına karşı korunması gerektiği, bunun için ezoterizmin zahirilikten ibaret bir bariyer inşa edebileceği ve böylelikle hırs ve riyakârlığın başlan çıkarı-cılığını dışarıda tutacağı öne sürülebilir. Pekala; ancak bu durumda bütün mesele hududun ezoterizmin sağlamlığı ile çürümesi arasında nereye yerleştirileceğini bilmekten ibaret oluyor. O takdirde şöyle denilecektir; vasıflı insan kendi yolunu zaten bulur zira "Tanrı onu bilir". Ümit edelim ki bunca muğlaklık karşısında bu yeteri i bir teselli olsun!

Diğer bir itiraz ise hadislerin ve dolayısıyla Sünnetin psikolojik tesiri üzerine bina edilerek kılı kırk yaran, huysuz karma-yoga'nın bunlardan (hadis ve sünnetten) türediği ve bu karma-yoga'nın çoğunlukla-bazen içine nüfuz edilemeyecek şekilde-ezoterizmi örttüğü öne sürülebilir. Fakat bu itirazın öne sürülmesiyle şu unutulmuş oluyor; yaşamdaki ayrıntılar ve hareketlere dair kurallar getirirken Peygamber bunların en yüce hikmet olduğunu söylememiştir. Dahası bu (hadislere ait) derlemelere dair sorumluluktur -çoğu durumda kendine özgü tavırla hareket eden- Peygamberin kendisine değil. Peygamberin en önemsiz ve en tali hareket ve ifadelerini muhafa-

za etmek için çabalayan ve bunları -Arapların yetenekli olduğu-olanca tekdüzelik, tatsızlık ve kılı kırk yararcasına hatta (şayet kelime mazur görülürse) “ıvır-zıvırcılık” noktasına varılarak tatbik eden bazı kişilere aittir. Kuran, Tanrı tarafından sevilme için Peygamberi izlememiz gerektiğini bildiriyor. Sahabe, bu ifadeden Peygamberin bütünsel örneğinin bir ayin (sacrament) olduğu yani her bir hareketin ayinsel özelliğe sahip olduğu; bir tür günahlardan arındırıcı, kutsayıcı olduğu; kurtarıcı kalıp olduğu ve bu kalıbın içine şeylerin nedenine itibar etmeksizin akıp şekillenmemiz gerektiği sonuçlarını çıkarmıştır.¹³ Bir yanda hadisler ve bu hadisler ile ilgili yorumlar muhtevalarından ötürü ya çok alçakgönüllü, ya da çok insani bir “ıvır-zıvırcılık” izlenimi veriyor olsa da -bu arada mesela Peygamberin hanımları ile ilgili bazı rivayetleri gözönünde tutuyoruz- diğer yanda hadislerden biri sıradışı bir nedene delalet etmektedir. Zira bu hadisin bildirdiğine göre birinin bir insanın (muhtemelen Peygamber kastediliyor ç.n.) en küçük hareketlerinin dahi kaydedip derleme zahmetine katlanması kendi itibarının enginliğini ve yaratılışının yüceliğini gösterir. Amellerin çokluğunun şekli ve bu amellerin mistik vurgusunun münhasıran Peygamber üzerine olması tamamen suistimalden ibarettir ve tartışma zaten bu noktadadır. Suistimalden ibarettir dedik zira her din kurucusu kaçınılmaz olarak çeşitli tavır ve hareket örnekleri sunar ancak bunlar mesajını oluşturan unsurlar değildir ve bu tavırların, hareketlerin tezahürlerinin bir diğeri ile çelişebilmesi kesinlikle bir seçme meselesini öne çıkarır ve bunların sadece tek bir tanesi tamamen ya da münhasıran Elçi’nin otoritesinin belirleyicisi veya ihata edicisi olamaz.

Peygamberin amel ve hareketlerinin çok dikkatli ve ayrıntılı taklidi suretiyle onun kişiliğinin kalıbı içine girmenin İn-

13 Hristiyan bakış açısı ise tamamen farklıdır; St. John kendisini “haber” (hadis, ehadis) derlemekten uzak tutarak ve aslı olan ile sınırlandırarak “İsa’nın bilinenlerden ayrı olarak yaptığı o kadar çok şey var ki şayet bunların her biri yazılacak olsa öyle tahmin ediyorum ki bu yazılardan ibaret kitaplar dünyaya sığmayacaktır” demiştir.

san-Logos içinde bir tür birliğe ve bütünlüğe (eucharist) iştirak olduğu doğrudur. Bununla birlikte bu iştirak bireylik düzlemi ile sınırlı olup metafizik gerçekleşme ile doğrudan hiçbir ilgisi yoktur. Metafizik gerçekleşme muhakkak ki bu taklidi dışlamaz ancak onu bir yanda basitleştirirken, diğer yanda içselleştirir. Bu durumda manevi vurgu beşeri alanın ötesinedir.

Üstelik, eğer zahiri bir faaliyet kendi içinde Öz'ün yani "içinizde bulunan Tanrı'nın hükümrانlığının"- metodik bir tefekkürü ile uzlaştırılabiliyorsa o takdirde aynı şey bireyselci sayısız amellerin zahirileştirici vurgusu içinde geçerli olmaz. Zira bu tür bir vurgu kişisel meziyetler için niceliksel bir arayıştır; dolayısıyla bireyin ve zahirin vurgusu zorunlu olarak evrensel ve batıniyi dışlamaktadır.¹⁴ Netice olarak gerçekte suçlanması gereken ıvır-zıvırcılık ya da parçacılık değil, bunların bütünlük (tekercilik) ve büyüklük taslamasıdır.

Şimdi daha genel bir anlaşıya geri dönelim. Sünnet acziyetinin farkında olan insanın bağlılığını, ihlasını ve dengesini ayakla tutmaya gayret eder. Buna karşın Hıristiyanlık öncelikle batini değerleri ve aynı zamanda idealin ve hamasetin risklerini gözönünde tutar. Muhakkak ki bu bakış tarzlarının her biri a posteriori olarak ve belirli bir dereceye kadar bir diğerinin perspektifini de içerir. Mesela Hıristiyanlar kendi manastıra ait ve özellikle umumun rızasına, tasvibine uygun gelen kurallara sahiptirler; tıpkı Müslümanların kendi paylarına anti-sosyal ve gerektiğinde anti-ritüelci idealizme sahip olmaları gibi. Bu ikinci tanım (yani anti-ritüelci tanım) en azından fazladan (nafile) tatbikler ile ilgilidir. Ayrıca Kuran bize "her daim Tanrı'nın hatırlanmasının ve anılmasının daha önemli olduğunu" bildiriyor. Demek ki Tanrı'nın sürekli hatırlanıp anılması fıkıhçıların tespit ettiği dualardan ve tüm pratiklerden daha önemlidir.¹⁵

*

14 Tasavvufta bu ayrıma işaret eden anekdotlar mevcuttur.

15 Keza Şeyh el-Alevi çalışmalarından birinde işaret ettiği üzere Tanrı'nın sürekli hatırlanıp anılması tüm ibadetlerin ve tüm tatbiklerin varoluş sebebini teşkil eder.

İslâmi bağlama karşın daha elverişli olmaları itibariyle her zaman Hindu terminolojisini ifade ederek bu terminolojiyi tereddütsüz şekilde kullanıyoruz zira şeylerin tabiatı dinlerin renklendirmesine tabi değildir-

Asli beşeri zihniyetlerin hiyerarşisi ile ilgili olarak birkaç ilavede bulunmak isityoruz.

İki yüksek kastın -sosyal sınıfsal karakteri pek az olan sosyal kastlardan değil, halen tipolojik kastlardan sözediyoruz-müşterek olduğu şey keskin bir akliyetir (intelligence) yani kendini aynı anda kendisinin üzerine yerleştirebilme kapasitesidir. Ve bu suretle (mesele hikmet ya da hamaset olsun hiç farketmez) niteliksel olanın niceliksel olan üzerinde hakimiyet tesis etmesidir; manevi olarak batınılığe ve dikeyliğe vur-gudur. Bunun aksine olarak -vasıfları bir yana- üçüncü kast olumsuz şekilde karakterize eden şey ise tüccar zihniyetir ya da şöyle söyleyelim; zalimlikten ve yataylıktan kaynaklanan akli ve ahlaki ıvır-zıvırcılıktır.¹⁶ Fakat dördüncü kasta nazaran üçüncü kast ilk iki kast ile müşterek olarak iyiye yönelik batini bir dürtüye sahiptir. Buna karşın dördüncü kast dışarıdan ve yukarıdan bir baskı gelmedikçe kendisini iyinin içinde muhafaza edemez zira bu beşer tipi hem kendine hakim değildir, hem de kendine hakim olmayı istemez. Netice olarak, ikinci ve üçüncü kastların -ve ziyadesiyle dördüncü kastın müşterek oldukları şey "dünyeviliktir"; ancak tamamen farklı bakımlardan.

Kast dışı -yani heterojen psişik yapıları ve bir merkezden mahrumiyetleri nedeniyle "denge dışı"-olanlar ile mukayese edildiğinde bu dört normal ve normatif tip "dengelişirler. "Ayrıca bu dört kastın içindeki ilk üç tipin "terbiye edilebilir" olduğu ve bu üç tip içindeki ilk iki tipin "asil" olduğu söylenebilir. "Asaleti" terimin sosyolojik anlamında değil, ruhun

16 Ayrıca bu zihniyetin -spesifik ahlaklılığından ötürü- bütünü ayrıntıların başlangıç noktasından nazara aldığı söylenebilir. Buna karşın yüksek zihniyet ayrıntıları bütünü başlangıç noktasından nazara alır. Dolayısıyla, birinci durumda analiz sentez üzerinde üstünlüğe sahipken, ikinci durumda sentez analiz üzerinde üstündür.

“özgür” olması ve dolayısıyla “hakim” olması anlamında kasdediyoruz. Zira Evrensel Kanun ile uygunluk içinde -bu uygunluk ister hamasi, ister kudsi olsun-insan Evrensel Kanun’u kendi içinde taşıyabildiği ölçüde asildir. Diğer durumlarda ise itaati kusursuz olduğu ölçüde asalete hak kazanır. Diğer bir ifadeyle niceliksel olduğu ölçüde niteliksel hale gelir.

Eğer bir yanda brahmana ile kshatriya üstün aidiyetleri (intelligence) ve bu aidiyetten neşet eden otorite itibariyle birbirine yakın iseler o takdirde diğer yanda brahmana ile vaishya arasında bir buluşma noktası mevcut demektir. Zira her ikisi de uzlaştırıcıdır ve vaishya’nın belirli bir tefekkürü özelliğe sahip olması onu brahmana ‘ya daha da yakınlaştırır. Nitekim bir köylünün, bir zanaatkarın, bir tüccarın uzlaştırıcı karakterini farkedebilmek hiç de zor değildir. Hiçbiri kavgaya, münakaşaya tutuşmaz ve üçü de insan topluluklarını birbirine düşürmekten ziyade bağlayıcı, birleştirici bir özelliğe sahiptir. Tefekkürleri ise, bir köylünün durumunda içinde yaşamını sürdürdüğü tabiattan; bir zanaatkarın durumunda zihnini meşgul ettiği kutsaldan ve sembolizmden; bir tüccarın durumunda değerini kendisinin bildiği yararlı güzel nesneler ile sürekli ilişkisinden ve gösterdiği keskin zekâ ve dürlüştükten kaynaklanmaktadır.¹⁷ Her ne kadar kshatriya’nın kendisi akli zindeliği ile; karar verebilme metaneti ve hamasi uğraşları ile kendi içinde üstün olsa da genel olarak uzlaştırıcı ve aynı zamanda mütefekkir bir vaishya ahlaki ve manevi olarak sadece hırslı ve çatışmacı¹⁸ bir kshatriya’ya üstün gelir. Kshatriya ruhunun handikapı yanında çok az tefekkürilik barındıran akliyetir (intelligence). Vaishya ruhunun

17 Vaishya ruhunun İslâm’daki önemli rolü -bu arada İslamın alillerin kardeşliği ya da birlik ve dayanışması değil, bir dünya dini olduğunu unutmayalım-Peygamberin kendisine Risalet görevi verilmeden önce zengin ve tüccar bir hanımla evlenmiş olmasıyla ve kendisini ticaret hayatının içinde bulmasıyla önceden şekillenmiştir.

18 “Kutsanmış olanlar barıştırıcı olanlardır; onlar Tanı v nm çocukları olarak çağrılacaklardır.” İsa’nın bu sözleri genel anlamından ayrı olarak yakınlıkları/ benzerlikleri bakımından hem brahmana’ya, hem de vaishya’ya mütealliktir.

handikapı ise yanında çok az akliyet barındıran tefekkürilik-tir. Lakin bu ifadeyle öznel değil, nesnel tezahürü gözönünde tutuyoruz.

Telafi edici fenomenin aynı çizgisinde kalarak kshatriya'nın elbette hikmet sahibi kişi olarak brahmana'nın üzerinde değil de, tamahkâr, dar düşünceli ve teferruatçı hale gelmiş hatta "uzmanlaşarak" Ferisileşmiş profesyonel ruhbanlık üzerindeki üstünlüğüne dikkat çekmemiz gerekiyor.¹⁹ Diğer yanda brahmana mutlak anlamda kshatriya'nın tüm kapasitesine ziyadesiyle sahiptir.²⁰ Elbette bu özellik fonksiyonel ve sosyal brahmana için geçerli değildir. Diğer bir ifadeyle haki-ki yani yaratılıştan bir brahmana her şeyden önce atıvarna (renksiz)dır; kastın rengine sahip değildir (yani gerçekte kastlar üstüdür ç.n.) ve bu nedenle hamsa yani "primordial insan"" ile özdeşir.²¹

Yukarıda birinci ve üçüncü kastların müşterek uzlaştıncı tabiatından bahsettik. Şimdi şunları ilave etmek istiyoruz: Eğer İslâm vaishya'nın taşıdığı brahmana'nın bir doktrini ise -bu durumda kshatriya unsuru tamamen üstün olamıyor- bu kesinlikle İslâmın Barış'ın (Selam) gizemi içinde kökleşmiş olmasından dolayıdır. Dolayısıyla a priori olarak hikmeti ve aynı zamanda ufak-tefek ve zayıf şeyleri ihtiva etmektedir. İslâm yatıştırma/ teskin etmeye" bir çağrıdır ve İslâm kelimesi selam kelimesi ile aynı köktendir ve bu suretle "feragat

19 Batı'da imparator ile diğer prensler Dante'nin de iyi bildiği üzere ruhban sı-
nıftan çoğunlukla daha gerçekçiydiler.

20 Mısır firavunları ve ayrıca Çin ve Japon imparatorları bu primordial sentezi
gerçekleştirmek istemişlerdir; lakin biraz gecikmiş olarak.

21 Dünyadan elini eteğini çeken sannyassi "kast ötesi" (atıvarna) olarak anılır.
Bu özellik primordial hikmet (sophia perennis ezeli hikmet) dolayısıyla eso-
terizm ile aynı anlama gelir. Şayet her veli ya da aziz sosyal planda Tiruval-
luvar gibi bir parya (toplumdışı ve en aşağı tabakadan biri) olsa da kendi
kudsiyeti itibarıyla kişisel olarak bir brahmana ise o takdirde sophia peren-
nis'e (ezeli hikmete) iştirak eden her hikmet sahibi/ bilge kişi atıvarna'dır
yani kast ötesindedir. Ayrıca ilave etmeliyiz ki brahmana rahibi kendi biçi-
mi ve fonksiyonu ile kendini kayıtlamış olabilir. Oysa atıvarnashrami (yani
kastların (varna) ve dünyevi varoluş merhalelerinin (ashrama) ötesine ulaş-
mış kişi ç.n.) prensip olarak ne sınırlıdır, ne de harici (yani dışsal) olgular ile
kaytlıdır.

edip razı olmak" ya da "teslim olmak" (yani) Barış içinde bütünüleşmiştir ki bu da Tanrı'nın bir vechesidir. Es-Selam Tanrı'nın doksan-dokuz isminden biridir.²² "Ve Allah sizleri Selam yurduna (dar üs selam) davet eder ve dilediğini dosdoğru bir yola yöneltir".²³

*

Kuran'a göre insan esas itibariyle iki şeydir; "kul" (abd) ve "halife". Ancak bu kulluğun münhasıran "niceliksel olarak" ve olumsuz ilham ile donatılmamış olması gerekiyor. Peygamber hem "kul", hem de elçidir (resul) ve bu niteliklerin biri olmaksızın diğeri de söz konusu olamıyor. Bu gerçek inanan kişinin vakarını farketmemizi sağlıyor. İnanan kişi yani mümin aynı zamanda bir "kul" olan elçinin davetine kendi rızasıyla uyarak "halife" olmanın itibar ve vakarına sahiptir.

Yukarıda ekzoterizm kapsamındaki bir seviyeden söz ettik. Ekzoterik "muhakeme" genel olarak şöyledir: Tüm insanları hatta en maddeci olanları dahi kurtarabilmek elzemdir ve diğer insanlardan ziyade bu en maddeci olanların ihtiyaçlarına göre uyarlamalarda bulunmak daha elzemdir. Bu itibarla tüm insanlar bir dereceye kadar shudra'lar olarak görülmelidir, işte bu zihniyetten çoğu defa vaishya'ların ya da shudra'ların psikolojisine müteallik (üzerine ahlakçılığın da yüklendiği) bir maneviyat paradoksu ortaya çıkıyor. Buna karşın bu alanda beşeri seviyelerin tefriki hususu kesinlikle önemli bir zorunluluk arz ediyor. Bu münasebetle pneumatikos, psychikos ve hylikos mefhumları arasındaki gnostik (irfani) ayrımı hatırlatalım.²⁴

22 Cennet ehli "orada ne boş bir söz, ne de günahı gerektiren bir şey işitirler! Ancak bir söz işitirler ki o da; 'Selam olsun! Selam olsun!'dur." (Vakıa suresi, 25-26)

23 Yunus Suresi, 25.

24 Tanrı nazarında her insanın birer shudra olduğu öne sürülebilir. Bu görüş hem doğru, hem de yanlıştır. Bu, kelimenin psikolojik anlamının yerinin değiştirilmesiyle doğrudur. Ancak aynı zamanda yanlıştır çünkü çok şüpheli ve ihtirazıdır. İbn Arabi, tüm zenginleri cehenneme mahkum eden bir hadise göndermede bulunarak bu hadisin sadece kendi zenginliklerine bağlanmış olan kaba insanlara müteallik olduğunu; varlıklı olsa da kendini bilen hikmet sahibi insanlar ile ilgili olmadığını ve lafzi anlamının itibara alınmaması ge-

Statüleri bakımından mesuliyetleri itibarıyla özgür ve zayıf insanları gözönünde tuttuğumuzda tüm insanlar kurtarıcı Kanun önünde eşittirler. Ancak İçkin Akıl (intellect) da birey-üstü iştirakleri bakımından eşit değildirler. Birincisi ekso-terizm ile ilgilidir. İkincisi ise ezoterizm ile ilgili olup aynı şekilde kurtarıcı mahiyettedir. Ezoterizm -bireyin içindeki Akla (Intellect) ait olanın değil- bireyin Kanun'a itaat etmesini tamamen kabul eder hatta bunu gerekli görür. Akıl (intellect) mikrokozmosun Kanunu'dur; tıpkı Kanunun makrokozmosun Akı (intellect) olması gibi. Dolayısıyla şeylerin tabiatının gerektirdiklerine riayet edildiğinde karışıklık değil, her zaman bir paralellik söz konusudur.²⁵

Aslında "tasavvuf" (*Sufizm*) terimi en yüzeysel taassup ve aynı zamanda en derin spekülasyonu birlikte içermektedir. Ancak ne biri, ne de diğeri "toplam tasavvufu" oluşturamıyor. Muhakkak ki bu olumsuzluk özellikle yüzeysel taassup için

rektiğini ifade etmiştir. Bu düşünce bazı anlatımların sadece ahlaki ya da akli (intellectual) seviyede nazara alınmasının yerinde olacağını gösteriyor. Dolayısıyla, tasavvufi bakış açısına göre tüm insanları tek bir basit/ gelişmemiş tipe indirgemenin yanlış bir tutum olması söz konusudur. Ancak bu tür yanlışlık dini ahkâmların lormülasyonlarında sıklıkla vakidir.

- 25 Brahma Sutra'lara (III, 4: 36-38) göre; "İnsan emredilen ritlere riayet etmeden dahi Bilgiye ulaşabilir ve aslında Veda'larda hususi ritleri ikmal etmeyi başaramayan ya da bu ritlere katılmaktan alıkonulan insanlara dair birçok örnek mevcuttur. Bununla birlikte, dikkatlerini daimi olarak Mutlak Brahma (yani para-Brahma) üzerine yoğunlaştırmak suretiyle birçok insanın Bilgiye ulaştığı kaydedilmiştir." Keza, Shankaracharya kendi Atma-Bodha adlı çalışmasında; "nihai Kurtuluş için Bilgiden başka hiçbir vasıta yoktur ve Bilgi İnsanı sarmış olan tutkunun bağlarını çözer... Amel (karma) bilgisizliğe (avidya) karşı gelemediği için onu (yani bilgisizliği) ortadan kaldıramaz. Fakat Bilgi, tıpkı ışığın karanlığı bertaraf etmesi gibi bilgisizliği bertaraf eder" demıştır. Ne var ki bu tür mülahazalar sadece "ruhanileri" (pneumatics) ilgilendirmektedir, ruhanilerin (pneumatics) çoğunluğun bazı -ritüel, ahlaki ya da diğer amelleri tatbik etmiş olmaları onların amelin izafi karakterinden haberdar olmadıkları anlamına gelmez hatta sadece amel vasıtası ile Bilgiye ulaştıklarını göstermez. Dahası, ele alınan bir hadisin mistik Birliği nafiye (farzın dışında kulun kendi isteğiyle yaptığı fazladan) amellere bağlıymış gibi sunuyor gözükmesinin sebebi sadece zahirileşmiş ya da dünyevileşmiş insanın eğilimlerini kalkış noktası olarak almasıdır; yoksa belirli ritlerin bilgiye dayanan (cognitive) gerçekleşmenin destekleri/dayanakları olduğuna işaret etmez. Amel, akıl ve tefekkür ile birlikte gider; onların yerine kendisini geçiremez ya da bizzat conditio sine qua non (mutlaka aranılan şart) değildir.

geçerlidir. Buna karşın derin spekülasyon ancak kendi yanına uygun bir yöntemi refakatçi olarak aldığı takdirde tam bir ezoterizm olabilir. Yoksa duygusal vurgusu irfanın perspektifi ile zorlukla, güçbela uyuşabilen dini pratikler bu hususta söz sahibi değildir. Bir kez daha tekrarlayalım: hakiki ezoterizm sadece kısmi ya da biçimsel hakikat değil, bütün ya da asli Hakikat üzerine kuruludur. Bu durumda yalnız irade ve duyguların değil, aklın faal kullanımı söz konusudur. Netice olarak Hakikatin bütünlüğü insanın bütünlüğünü gerektiriyor.

İslâmdaki vaishya ruhunun üstün gelmesinin ihtiyat ve tedbir için bir fidiye hükmünde olduğunu gördük.²⁶ Bu vaishya ruh, tasavvufi bir iklimde çok paradoksal olmasının yanı sıra merhamet sahibi İslâma Rönesans'a benzer şeytani bir tecrübe katkısında bulunmuştur. Bununla birlikte bu bayağılaştırıcı zihniyet, şüphesiz ki modern dünya ile sürekli temas halinde olarak Müslümanlar arasında sapık bir bilimcilik tepkisi ve sonuçta doktrinden caymaya varan bir temayül doğurmaktadır. Ve bu husus, vaishya ruhunun ara sıra değer düşürücü ya da telafi edici nedenlerine işaret etmek için ve hepsinden öte Geleneğin asli ve kesin değerlerinin karşısında izafiliğini sergileyebilmek için söz konusu tesviyenin (yani vaishya ruhunun tesviyesinin) dezavantajlarını yapmacık ve kulağa hoş gelen kelimeler kullanmadan tarif etmek için daha fazla bir sebep teşkil ediyor.

26 "Çoğunluğun seçim ile kaynaşması yani İslami demokrasi şiddetten, kavga gürrültüden, kargaşadan uzak olarak özellikle İslamiyet içinde kökleşmiş olan geleneksel (adet olmuş) insanperverlik sayesinde başarılabılır. Daha iyi bir terim ihtiyacı ile ben buna "ortalama insan", ya da "beşeri tabiiik" diyeceğim... Şeriatın ya da İslamın kutsal kanununun nesnesi olan "ortalama insan"... Bazı şer'i hükümler Avrupalıların nazarında anlamsız görünebilir. Lakin bu şer'i hükümler kendi varoluş sebeplerine sahiptirler. Evrensel bir din akıl ve ahlak ölçüsünde hüküm verir. Basitlik, zayıflık ve diğer insanların sahip olduğu özellikler belirli bir ölçüde değerlendirme hakkına sahiptirler. Ancak entellektüel kültür de aynı zamanda kendi hak ve gereklerine sahiptir. Ortalama insan etrafındaki her insana bir yanda İslam beşeriyetinin bütünü için çalışmaya zorunluluk yüklerken, diğer yanda tüm bireylik durumlarını garanti eden bir çeşit tarafsızlık tesis eder" (Abdul-Hâdi. "L'universalite" en l'Islam", Le Voile D'Isis Yayını, Ocak 1934).

Felsefe Kavramının Sınırlarının Çizilmesi

Ibn Arabi, Abdulkerim Cili ve tasavvufun diğer nazariyatçıları filozof muydular? Bu soruya kelimenin (yani felsefe kelimesinin) anlamına bağlı olarak hem Evet, hem de Hayır şeklinde cevap verilebilir.

Pythagoras'a göre hikmet a priori olarak dünyaya ve üzerimizde konumlanmış olan tüm şeylere dair bilgidir. Dolayısıyla sophia tanrıların hikmeti olurken philosophia insanların hikmeti oluyor. Heraclitus için filozof kendisini şeylerin deruni tabiatının bilgisine hasreden kişidir. Diğer yanda, Platon için felsefe Değişmez olanın ve İdea'ların bilgisidir. Aristo için ise felsefe ilk nedenler ve ilkeler ile birlikte bunlardan türeyen bilimlerin bilgisidir. Ayrıca felsefe Kadimlerin tümünün hikmete ilişkin uyumuna ve riayetine işaret eder; ancak bilgece yaşayan kişi bilgedir, (yani sophos) Bu hususi ve kural dışı olmayan anlamda Süleyman'ın hikmeti felsefedir; dindarlık -Tanrı korkusu- temelinde asli ve kurtarıcı olanı gözeterek şeylerin tabiatı ile uyum içinde yaşamaktır. Tüm bu ifadeler "filozof kelimesinin en azından kendi içinde kendisini kısıtlayan bir anlama sahip olmadığını gösterir. Bu nedenle kimsenin bu kelimeye can sıkıcı çağrışımlar yükleme hak-

kı yoktur; kaldı ki yüklense de kendini savunabilir. Bu kelimenin (filozof kelimesinin) kullanımı seçkin metafizikçiler dahil tüm düşünürleri ifade etmek için kullanılmıştır. (Seçkin metafizikçilerden söz etmişken bazı mutasavvıfların Platon ve diğer birkaç Yunan filozofunu "peygamber" olarak kabul etmiş olduklarını da hatırlatalım.) Böylelikle bu kelime bilgiler için tahsis edilebilir veya "rasyonalist" terimi basitçe profan düşünürler için kullanılabilir. Bununla birlikte âdet haline gelmiş bir lisanın (yani ifade tarzının) suistimalini de gözönünde tutmak uygun olacaktır. Diğer bir ifadeyle terimin anlamının kaydırılması söz konusudur. Zira şüphe yok ki dindar "felsefe" ya da "filozof terimlerine kadim ve modern muhakemeciler tarafından ciddi olarak gölge düşürülmüştür. Gerçekte bu terimlerin ciddi zahmet ve münasebetsizliği sadece taakkul yoksunluğundan değil, aynı zamanda zaruri nesnel malumatın yoksunluğu içinde âdet olduğu üzere zihnin kaidesi olarak saf ve basit muhakemeye zımnen işaret etmelerine dayanıyor.¹ Kabul edileceği üzere kişi sadece mantıkçı yönü itibariyle ne cahil, ne de rasyonalistiktir. Ancak kişi, bir mantıkçıdan daha fazla bir şey olamıyorsa o takdirde hem cahil, hem de rasyonalisttir.² Profan düşünürlerin tümünün zannına göre felsefe, koşul gerektirmeden mümkün olabildiğince "özgürce" düşündürmektir ki bu gerçekten imkansızdır. Diğer yanda irfan ya da kelimenin asli ve doğru anlamında felsefe, yalnız illet (reason) değil, içkin Akıl (immanent Intellect) ile uyum içinde düşündürmektir. Lakin her iki durumda da -her ne kadar tamamen zıt sebepler için olsa

1 Doğal olarak en "ilerlemiş" modernistler muhakemenin asli prensiplerinin tahribinin gayreti içindedirler ancak bu basit bir prodomo fantezidir. Zira insan lisanı kullanmaya başlar başlamaz (hiçbir şeyi ispatlamaya niyetli olmadıkça) doğrudan illete (reason) mahkum edilmektedir. Zaten insan, eğer kelimelerin halen anlamı olmayacaksa herhangi bir şeyin ispatını izah edemez.

2 Bir Alman yazar (H. Trück) hakikatin ve aklın ayağını kaydırma gayreti içinde olan düşünürler için "misosof" -hikmet düşmanı terimini önermiştir. Bazı kadim numunelerini zikretmeksizin, misosofi'nin grosso modo olarak "eleştirelçilikten" yola çıkarak öznelcilik, izafiyetçilik, varoluşçuluk, dinamikçilik, psikolojicilik ve biyolojiciliğin her çeşidinde yandaş bulduğunu ilave etmeliyiz. "Misolojinin" kadim ifadesi ise illetin (reason) kullanımı itibariyle her şeyden öte mutaassıbın nefretine işaret eder.

da- Akıl (intellect) zahiri hükümlerden bağımsız olarak faaliyetinde bulunması gerçeği belirli bir karışıklığa meydan veriyor. Hatta rasyonalistin gerektiğinde önceki sistemden esinlenmiş olması kendisini "özgür" zannettiği -bu sahte bir özgürlüktür çünkü gerçek özgürlük hakikate tekabül eder- bir düşünce şeklinden alıkoymaz. Keza mutatis mutandis (gerekli uyarlamalar ile) bir arifin -terimin Ortodoks anlamında- kendisini "dışarıdan gelen" belirli bir Kutsal Metin ekseninde konumlandırmış olması onun içrek ve yaratılıştan özgür tarzda düşünmesini engellemez zira onun bu tarz düşünmesi kendisini biçimsel tahditlerden kurtaran içkin Hakikate ya da Öz'e mahsus olan bir özgürlüğe dayanmaktadır. Fakat arifin "kalp gözüyle görmüş" olduğu bir şeyi "düşünmesinin" ya da rü'yetini (vision) -kesinlikle etkili ve ehliyetli değil, ancak hazırlayıcı ve geçici- bir düşüncenin müdahalesi sayesinde elde etmesinin hakikat nazarında pek önemi yoktur.

*

Akliyet mefhumunun basit rasyonaliteye indirgenmesinin nedeni büyük ölçüde (St. Thomas'ın da dahil olduğu) bir ekolün önyargısına dayanmaktadır. St. Thomas bir sansasyonalist (duyumcu) idi ve maksadı teoloji-dışı olan tüm bilginin nedenini duyusal idrake indirgemek suretiyle Kutsal Metnin menfaatine olarak beşer zihninin değerini düşürmektir. Diğer bir ifadeyle, bu yöntem kendisinin Vahye "tabiatüstü" bilginin şerefine atfetmesine imkan veriyordu. Ve Gazali "filozoflara" çıkmış ve sanki akli kabiliyet ve lütuf ile birleşmiş olarak iman ve dindarlık saf akliyet için yeterli bir temel sağlamamış gibi manevi bilginin tekeline mutasavvıflara tahsis etmek istemiştir. (Bu arada Arap filozofların mümin olduklarını hatırlatalım.) İbn Arabi'ye göre "fizolof" zahiri alemde sebep-sonuç ilişkilerini tetkik etmesi ve bulgulardan hükümler çıkararak bu hükümleri kendi mantık anlayışına yüklemesinin dışında evrensel nedenselliği idrak edebilme yeteneğine sahip değildir. Hatta İbn Arabi için bir filozof pratikte sephetic (şüpheli)dir. Diğer bir mutasavvıf, İbn'ül Arife göre akli

(intellectual) bilgi sadece Tanrı'ya işaret eden bir "belirtidir"; filozof Tanrı'yı ancak muhakeme yolu ile bilebilir ve onun bilgisi sadece "Tanrı'yı uman" içeriktedir yoksa mistiklerin "Tanrı ile" ya da "Tanrı vasıtasıyla" bilgisi gibi değildir. Daha önce ifade ettiğimiz üzere bu ayrım ancak eğer tüm felsefeyi her bakımdan sefil rasyonalizme hapsederek ve ayrıca nazariyeci mistiklerde rasyonalitenin bir unsurunun bulunduğunu unutursak geçerlidir. Kısaca, "filozof terimi cari lisanında bir doktrini mantık kurallarını dikkate alarak açıklamaktan başka bir şeyi ifade etmez. Bu kurallar (mantık kuralları) lisanın ve aynı zamanda sağduyunun kurallarıdır ve bunlarsız beşer olamayız. Felsefenin tatbiki öncelikle düşünmektir; sebepler doğru ya da yanlış ne olursa olsun bizi buna teşvik eder. İlave etmeliyiz ki özellikle kadim Yunanlıların en iyi yanı "görölmüş" ya da "yaşanmış" kesinlikleri muhakeme yardımıyla (yukarıda zikrettiğimiz) içkin Akıl ile ifade etmeleridir. Demek oluyor ki izahat zorunlu olarak düşünce ve lisanın kuralları tarafından üzerine yüklenen karakteri taşır.

Felsefeden hiçbir şey anlamayan sade bir müminin kutsal metinlerden bir filozofun tanımlamalarıyla, soyutlamalarıyla, sınıflamalarıyla ve kategorileriyle çıkardığından çok daha fazla semboller çıkarabileceği itiraz olarak öne sürülecektir. Fakat bu adil bir yaklaşım değildir çünkü nazarileştirici düşünce öncelikle akıl üstü sezgiyi (*supra-rational intuition*) dışlamaz ki bu tamamen aşikâr bir husustur. İkinci olarak, kendi tabiatına dayanarak takdim edemeyeceği bir şeyi kendi kendisi ile sağlayacağını iddia etmez. Gerçekte bu çok büyük bir değerdir aksi takdirde tüm doktrinlerin geçersiz kılınması, ilga edilmesi kaçınılmaz olurdu. Platonik anamnesis (hatırlama) nadir bir amaç olarak doktrinal kavramlara ve sanat ya da bakir tabiat tarafından verilen sembollere sahip olabilir. Eğer akli spekülasyonun içinde rasyonalizmin beşeri tehlikesi bulunuyorsa ve dolayısıyla -en azından prensip olarak- septisizm ve materyalizm riskleri söz konusuyla o takdirde mistik spekülasyon kendi payına aynı ihtirazı kayıtlı (şüpheli konularda iddialarda bulunmaktan ve kulağa hoş

gelen süslü tabirleri yüceltmekten zevk alan batinileştirme heveslileri ne demiş olurlarsa olsun) aşırılık tehlikesini hatta kopukluk ve tutarsızlık tehlikesini barındırmaktadır.

*

Diğer bazı şeylerin yanı sıra Platon, Aristo ve Plotin'in (felsefelerinden etkilenererek) kafa karıştırıcılığı ile itham edilmiş olan Arap filozofları savunmak adına burada birkaç sözümüz olacak. Biz Arap filozofların bu büyük Yunan filozofları tek ve aynı sentez içinde bütünleştirmiş olmaları itibariyle yararlılık gösterdiklerini düşünüyoruz. Arap filozofları asıl ilgilendiren sistemler değil, içlerinde yatan hakikat idi. Kuşkusuz, şunu ifâde etmekle bazı batini önyargılar ile ters düşecegiz; Ortaçağın ve aynı zamanda antikitenin mezafiziki Ortodoks felsefesi, ya basit aklın ezoterizmi ile ya da teolojinin basitleştirmelerine raci olan; ve dolayısıyla zahiri olarak geçersiz, hükümsüz rasyonizasyonu ile değil "düşünmesi" ile hikemi ezoterizme dahildir. Genel olarak Ortodoks olan bazı filozoflarda bazı yanlışların bulunabilmesinin bütün felsefenin ezoterizm-dışı ve dolayısıyla profan tabiatını ispatladığı öne sürülebilir. Fakat bu argüman aslında teolojîye ve mistik ya da irfani (gnostik) doktrinlere yöneltilmelidir zira bu kesimlerdeki hatalı spekülasyonlar aynı zamanda gerçek ilhamların mayınlı hududunda bulunabilirler.

Herhangi bir terminoloji meselesinden ayrı olarak ve her halükârda ilginç olan şu somut örneği vermek istiyoruz; Arap filozofları doğru olarak âlemin sonsuzluğunu kabul ederler ve söylediklerine göre Tanrı kendi tabiatıyla çelişkiye düşmeksizin ve dolayısıyla anlamsız olmaksızın³ belirli bir anda yaratılışa bulunamaz. Buna karşın Gazali büyük bir ustalıklı -ve diğerleri de aynı argümanı tekrar ederek yaratılışa nazaran herhangi bir şeyin "önce" olamayacağını; zamanın

3 Gerçekte Tanrı'nın tekliği ve eşsizliği âleminkini hem ardıllık, hem de yayılım olarak ayrı tutar. Dahası. Tanrı'nın sınırsızlığı ve sonsuzluğu iki bakımdan dünyanın tekerrürünü gerektirir; yaratılış eşsiz bir hadise olamayacağı gibi sadece beşeri aleme de indirgenemez.

âlem ile, âlem içinde, âlem için “yaratılmış” olduğunu cevap olarak öne sürmüştür. Bu argüman tek yanlı olması itibariyle geçersizdir zira eğer aşkınlığı, mutlak serbestliği ve yaratılışa nazaran Yaratıcı’nın zamansızlığını kollama kaygısıyla bunu yapıyorsa o takdirde yaratılışın zamansızlığını açıklamıyor demektir. Yani zamansızlığın boşluğuna yansıtılan yegâne âlemin zamansal sınırlamasını gözönünde tutmuyor. Bu sınırlama, sebebi Tanrı olduğu için ve O’nun sonsuzluğu ile ilişkisi içinde varolduğu için Tanrı’yı bağlar/ angaje eder.⁴ Ve sürenin tabiatı bir başlangıç gerektirir. Aslında meselenin çözümü âlemin müşterek-sonsuzluğu ile açıklanabilir. Ancak bu âlem bizim zorunlu olarak bir başlangıcı olan ve bir sonu da olacak olan “şimdiki” dünyamız değildir. Lakin bu müşterek-sonsuzluk ardışık (peşi sıra) âlemlerin zorunluluğu fikrine dayanıyor; Tanrı -mutlak zorunluluğu ve mutlak serbestliği ile- Kendisi ne ise O oluyor. O yaratmamazlık edemez (Yani esma ve sıfat tecelli ister çev. n.) ancak Kendi yaratma şekillerinde/ tarzlarında dilediğini yapar ve Tanrı sonsuz olduğu için bu şekiller/ tarzlar kendilerini tekrar etmezler yani bir yaratılış tarzı tekerrür etmez. Gerçekte bütün güçlük Samilerin tek bir âlemi (yani dünyamızı) tasavvur etmelerinden kaynaklanıyor. Buna karşın Samileştirilmemiş Ariler ya sayısız çokluktaki yaratılış silsilelerini (dizilerini) kabul ederler -ki bu kozmik çevrimlere ait Hindu doktrinidir- ya da âlemi (mümkün ya da hususi bir fenomen olarak değil de)

4 Buna rağmen bu argümanın lehine -üstelik İbn Arabî’nin de tekrarlamış olduğu- durumu “hafifleten” bir husus bulunuyor: Yayılmacı hakikat (emanationist truth)(Feyz-i mukaddes) ile yaratılışçı dogmayı anlamından çok uzaklaştıran bir mana yüklemekten- uzlaştırmamanın tek yolunun “yayılmacı hakikat” olduğunu söyleyebiliriz. Amacımız meselenin bazı panteist ya da deist yayılmacı düşünceler değil, hakiki metafiziki düşünce meselesi olduğunu vurgulamaktır. İbn Arabî Fusûs ül-Hikem adlı çalışmasının başında Yaratılıştan bahsederken kendisini zamansal üslup kullanmaktan alıkoyamamıştır; “Yüce Hakikat... Özünü (yani varlık âleminde Kendi aynını) görmek istediğinde...” (ya da “istemmiş olduğunda” diyelim zira yazar kullanılan geçmiş zamana işaret etmek istiyor, ç.n.) (lemmâ şe’al-Hakku suphanehu enyara... aynehu...) Arapça da geçmiş zaman Tanrı söz konusu olduğunda prensip olarak sonsuz şimdi anlamına sahiptir. Bununla birlikte bu hepsinden öte “olmak” (kâne) fiiline müteallik olup yaratılışın bir “nitelik” olarak değil, bir “fiil” olarak tasavvur edilmesine mâni değildir.

İlahi Tabiatın zorunlu tezahürü olarak tasavvur ederler. Biri teolojik, diğeri felsefi iki tez arasındaki karşılaştırma neticesinde haklı olan taraf (Gazali gibi mutasavvıfların da içinde yer aldığı) teologlar değil, filozoflardır. Ve eğer doktrinal ezoterizm inancın açıklığa kavuşturamadığı sorunlara bir açıklama oluyorsa anlayamadığımız şey neden akıl sayesinde -zira saf ve basit muhakeme bunu başaramaz ve dahası metafizik hakikat Akla tekabül eden sezginin itibarını teslim eder- bu açıklamayı getiren filozofların tanınmış batıniler kadar bir itibar hak etmemeleridir. Bu noktada özellikle St. Pa-ul'un kelimelerini şerh ederek şunu ifade etmeliyiz; Kutsal Ruh ile olmaksızın yüce hakikatlere şahit olunamaz.

Teologlara göre âlemin "başlangıçsız" olduğunu söylemek âlemin a se (kendiliğinden) ebedi ve ezeli olduğunu ima etmek anlamına gelir. Zaten bu fikri reddetmelerinin sebebi de bu "a se" (kendiliğinden) kanaatidir. Oysa filozoflara göre âlem ab alio olarak ebedi ve ezelidir çünkü ona sonsuzluğu ödünç veren Tanrı'dır. O halde ödünç verilen sonsuzluk kendi içinde sonsuzluktan tamamen farklıdır. İşte, âlemin hem sonsuz, hem de zamansal olması kesinlikte bundan ötürüdür. Yaratılışlar silsilesi/dizisi ya da yaratıcı ahenk olarak sonsuzdur; bu akıntıda her halkanın bir başlangıca ve bir sona sahip olması itibariyle zamansaldır. Tanrı ile müşterek-sonsuz olan Evrensel Tezahür'dür çünkü -nasıl ki güneş parlamaktan kaçınmaz ise aynı şekilde- Evrensel Tezahür O'nun sonsuz tabiatının zorunlu bir ifadesidir. Fakat sonsuzluk bu ilahi Tezahürün belirli bir "mümkün" (contingent) safhasına indirgenemez. Tezahür "O'na bağlı-sonsuz"dur; yani Öz'ün sonsuzluğu gibi sonsuz değildir. İşte bu nedenle belirli fasılalarla kesintiye uğrar ve İlke'nin içine tamamen tekrar emilir. Öyle ki, hem mevcut, hem mevcut değildir; tabiri caizse sonsuzluğun kendisi gibi külli ve "sürekli" gerçekliğin tadını çıkaramaz. Bununla birlikte, âlemin "müşterek-sonsuz" olduğunu söylemek İlke'nin bir veçhesi olarak zorunlu ve dolayısıyla "Tanrı'nın bir şeyi" ya da "Tanrı'dan bir şey" olduğu anlamına gelir ki buna da zaten "Tegahür" teri-

mi ile işaret edilmiştir. Netice olarak, teologların maalesef kabul etmeye yanaşmadıkları hakikat işte budur. Sebepleri ise gayet aşikârdır; zira onların nazarında bu husus yaratılış ile Yaratıcı arasındaki farkı ortadan kaldırmaktadır.⁵

Âlemin Tanrı ile ortak-sonsuzluğu Empedocles ile İbn Meserre'nin evrensel materiasını akla getirmektedir ki zaten bu da Cevher (ama = "bulut" ya da heba = "toz") olarak Logos'dan başka bir şey değildir.⁶ Ancak bu Yaratıcı ile ortak-sonsuz bir yaratılış olmayıp yaratıcı bilkuvveliktir ve -bu doktrinlere göre- dört asli biçimlendirici ilkeyi (unsuru) kapsar. Bunlar sembolik olarak "Ateş", "Hava", "Su" ve "Toprak"tır.⁷ Bu unsurlarda Prakriti'de (yani farklılaşmamış ilkel maddede ç.n.) ihtiva edilen üç ilkesel belirleme olan guna'ları (külli Varoluşun tüm zuhur etmiş varlıklara hükmeden kayıtları ç.n.) hatırlatmaktadır. Bu guna'lar Sattva, Rajas ve Tamas'dan ibarettir. Sayıdaki farklılık ise sadece perspektifteki tali bir farklılığı göstermektedir.⁸

*

5 Evren ya bir daireye ya da bir çarpıya benzetilebilir. Her iki durumda da merkezler İlkeyi temsil edecektir. Bununla birlikte dairenin durumunda daire çevresi ile merkez arasındaki ilişki sürekli değildir; bu da teolojinin dogmatik perspektifini açıklamaktadır. Analogik olarak, ikinci imge olan çarpıda ise aynı ilişki sürekli; bu da irfanın perspektifini gösterir. Birinci perspektif bahis mevzuu olan bu tür fenomenler tasavvur edildiğinde geçerlidir ki böylesi bir durumda irfanın buna bir itirazı olmayacaktır. Buna karşın ikinci perspektif daima şeylerin ve Evrenin asli gerçekliğini gözönünde tutar.

6 Daha önce Yunanlıların benzer terimleri kullanmasından ayrı olarak ifade edilen bu terimler ile bu düşünce İslâma aittir ve bunda şaşırtıcı bir yan bulunmuyor, zira hakikat tektir.

7 Bu Empedoclesci dörtlü Kuzey Amerika yerlilerinin ve ayrıca muhtemelen Meksika yerlilerinin ve daha güney bölgelerdeki yerlilerin kozmolojilerinde de mevcuttur. İşte bu noktada Cevheri, evrensel Esiri (ether) sembolize eden şey Uzam (mekân)dır. (Yani Cevheri ve Esiri (ether) sembolize eden şey tüm nesneler ve nesnelerin içinde bulunduğu mekânlardır.) Diğer yanda dört ana yön dört ilkesel varoluşturucu belirlemeyi temsil etmektedir.

8 Sattva -analogik olarak- yükselen ve aydınlatan "Ateştir". Tamas ağır ve karanlık olan "Topraktır". Rajas ise -ara pozisyonu itibarıyla- "Havanın" hafif, "suyun" ağır veçhelerini ihtiva eder; bununla birlikte bir yanda "Havanın" rüzgarlar, diğer yanda "Suyun" dalgalar ile ilişkisi gözönünde tutularak her iki si de sert bir üslupta tasavvur edilmiştir.

Mutasavvıflar ile filozoflar arasındaki karşılaştırma ile ilgili olarak şuna dikkat çekmeliyiz; şayet Gazali genelde filozofların hiç gerek duymadıkları inisiyasyon ya da inisiyasyona tekabül eden benzer bir yöntem olmaksızın ezoterik tahakkukun (gerçekleşmenin) kati surette söz konusu olmayacağını öne sürmekle kendisini sınırlamış ise, o takdirde kendisine sitem etmek için hiçbir bahanemiz olmayacaktır.⁹ Bununla birlikte, Gazâlî'nin felsefeye ilişkin eleştirileri hepsinden ziyade doktrinal ve epistemolojik düzlemde yoğunlaşmıştı. Gerçekte burada söz konusu olan Helenleştirici felsefe-hakikati sergilemekten başka bir maksat gütmeyeceği dikkate alındığında- inisiyatik bakış açısından tarafsızdır (neutral). Dahası, rasyonalizm türündeki hususi fikirler felsefe tanımı içine girmezler.¹⁰ Gazâlî'nin tabiri caizse felsefeyi sürgüne göndermesi bize, önce "pişmanlık göz-yaşlarıyla dünyaya ait bilgelige" karşı çıkan ancak sonradan kendi sistemlerini inşa etmekten sakınmayan ve bunu "Kutsal Ruhun" muavenetinden ve dolayısıyla herhangi bir tabiatüstü niteliğin desteğinden mahrum bıraktıkları Yunanlıların yardımı olmaksızın yapamayan kadim ilahiyatçıları hatırlatıyor. Mutavassıflar filozof olmak istemezler -ki bu anlaşılır bir husustur- ve bu tavırla başlangıç noktalarının "şüphe" olmadığını ve kesinliklerinin rasyonel bulgular olmadığını ifade etmek istemeleri haklı görülebilir. Bununla birlikte, mutavassıfların yanlış muhakemede bulunduklarında neden filozofların farklı tar-

9 Bu konuda sessiz kalınması gözönünde tutulan felsefenin haksızlığını kanıtlamaz. Üstelik Platon yazılarının birinde çalışmalarının kendi öğretisinin tümünü içermediğini ifade etmiştir. Ayrıca Synesius'a göre keşişlerin ve filozofların hedefi ayındır yani Tanrı'nın tefekkürüdür.

10 *The Transcendent Unity of Religions* (Dinlerin Aşkın Birliği) isimli ilk kitabımızda Gazâlî'nin felsefeye ilişkin bakış açısını kabul etmiştik. Ve modern felsefelerin felsefenin değerini çok büyük ölçüde düşürdüğünü hiçbir zaman unutmuyoruz. Hatta bizde bizden öncekilerin yaptığı gibi felsefeyi "rasyonalizm" ile eşanlamlı tutarak meseleyi basitleştirmiştik. Gazâlî'ye göre felsefenin tatbiki mukayeseli muhakemelerle (yani iki hükümden üçüncü bir hüküm çıkarma ya da biri büyük, diğeri küçük iki önermeden bir yargı çıkarma şeklindeki kıyaslamalarla ç.n.) -ancak kendisi de bunlarsız yapamamıştır- ve dolayısıyla mantıkla iş görmektir. Lakin mesele, bunun a priori ya da a posteriori olarak yapılmasından ibarettir.

zını denememekte ısrar ettiklerini ya da bir filozofun bir hakikati kavradığında ve onun aşkın ve aksiyomatik (belit; yani gerçekliği kanıt gerektirmeyen) tabiatını farkettiğinde neden mutasavvıfların farklı tarzını yadırgadığını anlamakta tamamen güçlük çekiyoruz.

İbn Arabi şerr meselesini ele aldığı anda tamamen Pyrrhonik (M.Ö. 4. yüzyılda yaşamış olan Pyrrho'nun tarzında) bir mantık ve öznellik ve izafilik ile açıklarken bir "arif" değil, bir "düşünürdü". Vahim olan ise -özel bir bakış açısına indirgenmiş olması itibariyle tatbiki olarak şerrin ortadan kaldırılması ve aynı zamanda (niyet bu olsun ya da olmasın) iyyinin de sırtı sıvazlanarak ortadan kaldırılması neticede de muhtevastından sevginin boşaltılarak güzelliğın de ortadan kaldırılmasını beraberinde getirmiştir. Buna karşın İbn Arabi'nin doktrini bunların gerçekliği ve zorunlu ilişkisi üzerinde ısrarla durur. Sevgiyi belirleyen güzelliştir yoksa güzelliği belirleyen sevgi değildir. Ve güzel olan sevdiğimiz (şey) değil, sevdiğimiz için güzel olandır. Bununla birlikte güzellik kendi nesnel değeri ile bizi kendisini sevdirmeye zorlar. Güzeli güzel olduğu için severiz. Hatta düşünüp taşınmadan, iyice tartıp biçmeden severiz ki bu durum nesne ile özne arasındaki normal ilişkiyi hükümsüz kılmaz. Bazen zahiri çirkinliğe aldırış etmeden batini güzelliği nedeniyle sevebiliriz. Veya sevginin bazen şefkat ve merhamet ve diğer dolaylı motiflerle karışması güzelliğın ya da sevginin tabiatını geçersiz kılmaz.

Diğer yanda İbn Arabi serbestlik meselesine bu defa bir arif olarak açıklama getirmiştir; her varlık dilediğini yapar çünkü her yaratılış esastında olmak istediği şeydir yani gerçekleştiği bir imkandan başka bir şey değildir. Serbestlik son tahlilde bir noktada imkan ile buluşur. Bu husus Kuran'da beşer ruhları ile Tanrı arasındaki ilk antlaşma (Kalû-belâ'daki ahid) kıssası ile açıkça beyan edilmiştir. O halde kader, yaratılmış olanın kendi tabiatı ile ve dolayısıyla kendi imkanı ile dilediği şeyin neticesidir. Bu durumda şöyle bir tereddüt hasıl oluyor: Acaba

hangisini daha fazla takdir etmemiz gerekiyor; gizemin içine nüfuz eden arifi mi yoksa bu gizemi açıkça anlaşılabilir hale nasıl getirebileceğini bilen filozofu mu?

Fakat eğer insan ne ise onu yapıyorsa ya da yaptığı (şey ne ise) o ise; o halde neden daha iyi olmak için çabalıyor ve bunun için dua ediyor? Çünkü özne ile araz arasında bir fark mevcuttur ve yararlılıklar ile yararsızlıklar ya birinden, ya da diğlerinden gelmektedir, insan bunların hangi birinden geldiğini bilemez. Bunu ancak kendi öznel gerçekliğinin farkında olan "ruhani" (pneumatic) bilebilir ve bu gerçeklik, Ruh (Pneuma) ile uyumu sebebiyle yükselen bir gerçekliktir. "Kendini bilen Rabbin bilir"; bu yüzden gayret insana, bilgi Tanrı'ya aittir yani Tanrı'nın bizi bildiğinin farkında olarak çabalamak bize kâfidir. Dahası, hem Tanrı'ya doğru hareketimiz ile hem de "Kendi'mize doğru hareket ile serbest olduğumuzu bilmek bize kâfidir.

*

Belirli bir bakımdan felsefe, teloloji ve irfan arasındaki farklılıklar topyekündür; diğer bakımdan ise izafidir. "Felsefe" ile sadece rasyonalizm anlaşıldığında tüpyekündür; "teoloji" ile sadece dini öğretilerin açıklanması anlaşıldığında topyekündür ve "irfan" ile sadece sezgisel ve akli ve dolayısıyla rasyonel-üstü bilgi anlaşıldığında topyekündür. Buna karşın, "felsefe" ile düşünme durumu anlaşıldığında fark sadece izafidir; "teoloji ile dini şeylerden ve Tanrı'dan dogmatik olarak bahsedildiği durum anlaşıldığında fark sadece izafidir ve "irfan" ile saf metafizik takdim edildiğinde fark sadece izafidir. Böylesi bir durumda zaten tarzlar birbirlerinin içine nüfuz ederler. En ünlü mutasavvıfların hepsinin birer "arif" olmalarının yanı sıra aynı zamanda belirli bir ölçüde teolog ve yine belirli bir ölçüde filozof olduklarını veya büyük teologların bir ölçüde hem filozof, hem de arif-bu kelime ayrılıkçı anlamda değil, kendine mahsus anlamında anlaşılmalıdır- olduklarını inkâr etmek imkansızdır.

Şayet filozof kelimesini tahdit edici ya da hatta küçük düşürücü anlamda tutsaydık o takdirde irfanın ya da saf metafiziğin kesinlikten yola çıktığını: buna karşın felsefenin ise şüpheden yola çıktığını ve sadece kesinliği alt etmek için hizmet etmeye yarayan emrindeki safi rasyonel vasıtaları kullandığını söyleyebilirdik. Fakat ne kendi içinde "felsefe" terimi, ne de bu terimin her zaman kendi anlamını veren kullanımı bizi kelimelerin sadece kısıtlayıcı anlamını kabul etmeye mecbur edemez. Bu yüzden "felsefe" terimini daha geniş anlamda ancak yerli yerinde kullananları kınamak niyetinde değiliz.¹¹

Nazariyat kendi içinde bir maksat değildir; ancak tamamen "kalp" içinde idrak edilmeye gayret eden sadece bir ipucudur. "Felsefe" mefhumuna bir yüzeysellik, bir yetersizlik ve bir gösteriş vehmedilmesinin kesin sebebi -modernlerin tutumunun da bu vehmi kuvvetle destekleyerek- felsefenin kendi kendine yeterli olduğu şeklinde takdim edilmesidir. Sık sık dile getirilen "Bu sadece bir felsefedir" türündeki bir ibareyi kabul edebiliriz ancak şu koşulla; "Platon'un sadece bir filozof olduğu asla söylenemez ya da ima edilemez. O Platon ki "güzelliğin hakikatin parıltısı" olduğunu söylemiş kişidir. Güzellik ise olduğumuz ya da olabileceğimiz her şeyi ihtiva eder ya da gerektirir.

Platon, filozofun (philosophos) yaygın, umumi fikirlerden bağımsız olarak düşünmesi gerektiğini belirtmekle sadece mantığa değil, aynı zamanda Akliyeteye (intellection) işa-

11 Hatta Ananda K. Coomarasvamy "Hindu felsefesi" tanımını kullanmakta tereddüt etmemektedir ki bu tarz en azından edebi anlatımı daha zenginleştirici ve berraklaştırıcı bir avantaja sahiptir. Zaten bu tür çalışmalara ilgi duyan okuyucunun özelde Hindu ruhunun, genelde geleneksel ruhun ne olduğunu biliyor olduğu farzedilmektedir. Benzer bir şekilde, "Hindu dininden" bahsedildiğinde söz konusu olanın Semitik ve batılı birdin durumundaki gibi bir din olmadığı -ve kesinlikle olamayacağı- gayet iyi bilinmektedir. Bu yüzden (Hindu dini) perspektifin her temyizine karşı direnir ve duruşunu değiştirmez. Nitekim geleneksel olarak bir Roma, bir Yunan ya da bir Mısır "dininden" rahatlıkla sözedilebilmektedir. Diğer bir misal olarak, -gerçi pagan Arapların dini Yahudi-Hristiyan tektanncılığın hiçbir karakteristik özelliğini barındırmasada- Kuran pagan Araplara tereddütsüz şunu bildirmektedir: "Sizin dininiz size, benimkisi bana."

ret etmektedir. Buna karşın her şeyi kısıtlamak suretiyle felsefe mefhumunun şerefine gölge düşüren bir Descartes, sistematik şüpheden yola çıkarak sadece rasyonalizm ile değil, aynı zamanda septisizm ile eşanlımlı sözde "felsefi sistemi" kurmuştur. Ve onun için felsefe bundan ibaretti. Bu, aklıyete (intellection) karşı ilk resmi suikast olarak addedilebilir. Gerçi, metafizik "dogmatizm" olarak düşünülen şeye bir tepki şeklinde tezahür eden bu katliam çok daha önce Pyrrho ve diğerleri tarafından başlatılmış bulunuyordu. Aslında -sözde "Yunan mucizesi" illetin (reason) Aklın (intellect) yerine; olgunun İlke'nin yerine; fenomenin İdea'nın yerine; arazın Cevher'in yerine; biçimin Özün yerine; insanın Tanrı'nın yerine geçirilmesidir ki bu durum sanatta olduğu kadar düşüncede de söz konusudur. Oysa gerçek Yunan mucizesinde eğer mucize doktrinal metafizik ve metodik mantık ise -ki bu durumda Hindu mucizesi ile ilişkili olacaktır- bu mucize aynı şekilde takdir-i ilahi olarak tektanrıci Samiler için de söz konusu olacaktır.

*

Beşeri yanılma payını beraberinde getiren önermeleriyle felsefe mefhumu ipso facto (bu nedenden ötürü fiilen) yanılmazlık meselesini ve bu münasebetle insanın tabiatı itibarıyla yanılmaya mahkum olup olmadığı meselesini akla getiriyor. Bu çalışmanın akışı içinde şahit olduğumuz üzere kutsal bir gelenek ile terbiye edilmiş olsa dahi beşer zihni birçok kusur ve yanılığa maruz kalabiliyor. Ancak bunların mümkün olması prensip olarak kaçınılmaz oldukları anlamına gelmez; aksine bunlar hiç de gizemli olmayan nedenlerden kaynaklanmaktadır. Doktrinal yanılmazlık ortodoksinin ve otoritenin sahasma mahsustur. İlk unsur (ortodoksi) nesnel, ikinci unsur (otorite) ise öznel. Duruma bağlı olarak her biri ya biçimsel ya da biçimsiz (yani biçim dışı), ya zahiri ya da batini, ya geleneksel ya da evrensel olanı barındırır. Bu itibarla, kişi kendi sınırlarını bildiği sürece yanılıgsız olmak zor bile sayılmaz. Birinin, bilgisinin olma-

dığı şeylerden hiç söz etmemesi yeterlidir ki bu da zaten kişinin bildiği şeyin bilmediğinden ibaret olduğunu gösterir. Bu şu anlama geliyor; yanılmazlık sadece malumat ve akliyet (intellection) meselesi olmayıp aynı zamanda esasen ahlaki ve psikolojik şartı da ihtiva eder. Hatta bunlar olmaksızın prensip olarak yanılmaz kişilerin dahi arzı olarak yanılma içine düşmeleri söz konusudur. Ayrıca şunu da ilave etmeliyiz ki *ex cathedra* (yani yetkiye dayanarak) bir kesinlik olarak sunulmaması şartıyla makul bir varsayımda bulunmak kınanmayı gerektirmez.

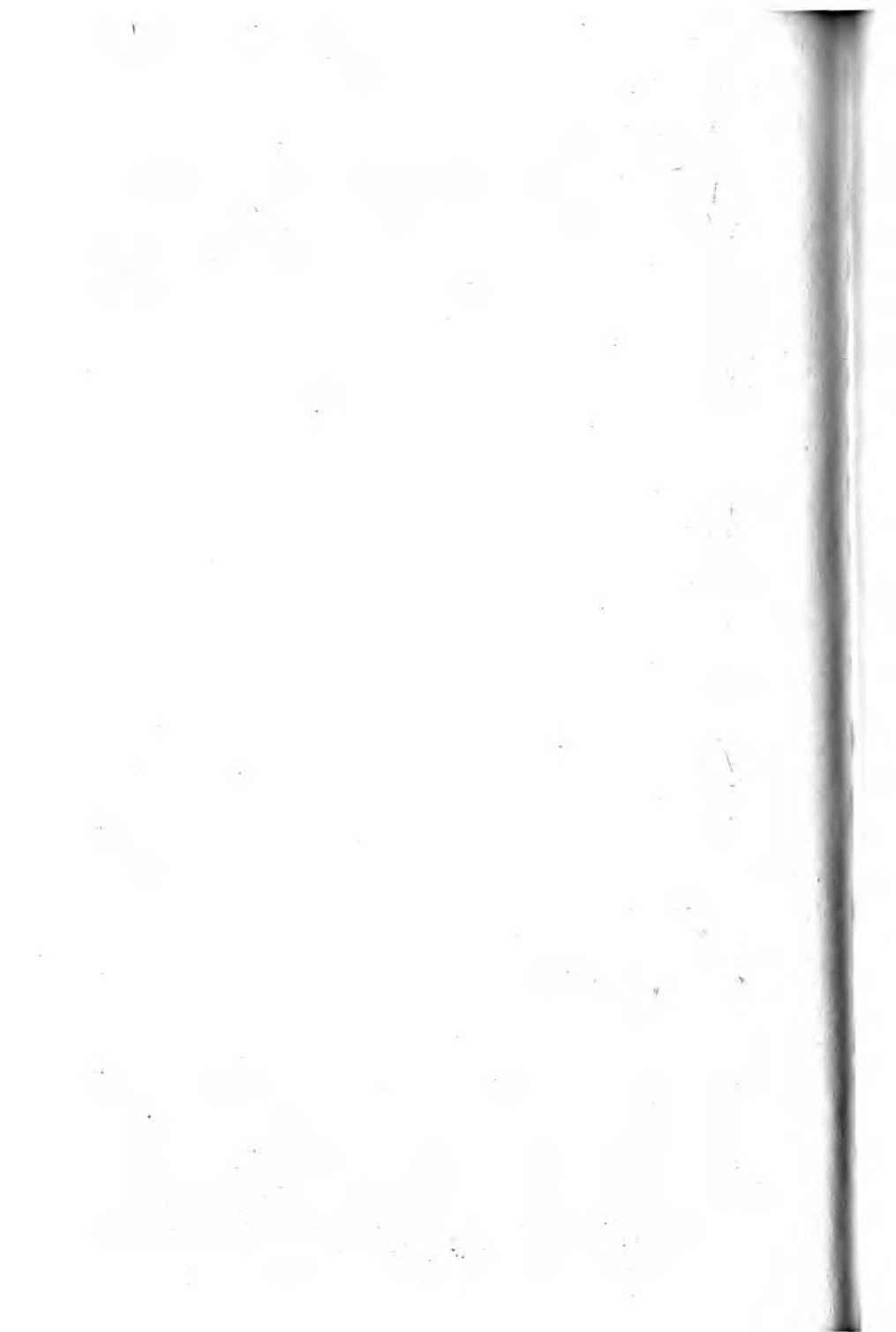
Her halükârda, tüm mümkün (contingent) alanları *a priori* olarak kuşatan bir yanılmazlık söz konusu olamaz yani mutlak ilim beşeri değildir ve Âlim-i Mutlak olan Tanrı'dır. Bilinmeyene nazaran ya da yeterince bilinmeyene nazaran hiç kimse yanılmaz olamaz. Bununla birlikte olağanüstü seviyede bulunmaksızın yani prensipleri şu ya da bu alanda kendiliğinden (fitri olarak) uygulamaya muktedir olmaksızın kişi saf prensiplere dair sezgi sahibi olabilir. Bu kabiliyetsizliğin (yani muktedir olamamanın) önemi olaylar alemi tali olarak tasavvur edildiği ölçüde azalır. Oysa yanılıgsız olarak beyan edilen prensipler değişmez ve aslidir. Ayrıca, Büyük Hakikatleri beyan eden kişinin muhtemel küçük hataları affedilmelidir, (üstelik söz konusu hataların ne kadar büyük ya da ne kadar küçük olduğunu belirleyen şeyin beyan edilen Büyük Hakikatler olduğu gözardı edilemez.) Buna karşın küçük hakikatlere refakat eden çok sayıda büyük hataları affetmek ahlaksızlık olacaktır.¹²

Yanılmazlık bir anlamda ve bir dereceye kadar ya sıradışı ya da sıradan, ya gerçekten tabiatüstü ya da yarı-tabii (veya

12 Böceklerin çetelesini tutan ya da atomları sayan lakin Tanrı'dan bihaber olan, O'nu tanımadığını açıkça ikrar eden ve bunun yanı sıra kendisini mutlak ilim ilan eden bir bilimi takdir etmek için hiçbir sebep bulunmuyor. Bilim adamı da diğer her rasyonalist gibi kendisini illete (reason) dayandırmaz. Ancak muhayyile ve bilgi yoksunluğu çaresiz kıldığında "illete" (reason) gerek duyar ve kendisine göre kendi cehaleti "illete" (reason) dair başlıbaşına bir malumdur.

tabii benzeri) bir şekilde Kutsal Ruh'a mahsustur. Kutsal Ruh dini düzende kendisini insan tabiatına uyarlamak suretiyle bir anlamda insanın içindeki yerleşik ("ilahi biçimi" yani dini tahrif edebilecek) sapkınlıkların zaferine engel olmakla kendini sınırlar. Zira upaya ("kurtarıcı serap") insanlar tarafından değil, Tanrı tarafından irade edilmiştir.¹³

13 Bu biçime (yani Öz'ü barındıran biçime; insan suretine ç.n.) her zaman saygılı olarak Kutsal Ruh, müslüman bir teologa ne teslisci teolojinin inceliklerini, ne de Katolikliği nazara alarak Romalıların, ne de İslamı nazara alarak Arapların kavmi ya da etnik zihniyetini değiştirmeyecektir. Bu ifadeler ile birlikte şuna da dikkat çekmeliyiz; Beşeriyet yalnız kendi tarihine değil fakat aynı zamanda kendi hikâyelerine, efsanelerine de sahip çıkmalıdır.



İslâmın Özsel Ezoterizmi

İslâm dini üç yapısal unsura ayrılır: İnanılması gereken her şeyi kapsayan iman; yapılması gereken her şeyi kapsayan İslâm: inanç ve amele kusursuz vasıflar bağışlayan tabir-i diğerle bunları yoğunlaştıran ve derinleştiren etkin hasse İhsan.¹ İhsan; akıl ve iradenin sıddıkiyetidir; Hakikate topyekün bağlılığımız, Kanun'a topyekün itaatimizdir. Buna göre, bir yanda Hakikati kısmen değil, tamamen tanımalıyız, diğer yanda ona kısmi ve yüzeysel irademiz ile değil, en derin varlığımızla itaat etmeliyiz. Bu nedenle İhsan -asli ve bütünü bilgisi olan- ezoterizme (batına) yakınlaşır ve hatta onunla özdeşleşir. Zira sıdk-ı cenan hem akliyetin (intelligence), hem de iradenin bakış açılarından- Hakikatten azami neticeler çıkarmaktır. Diğer bir ifadeyle, kalp ile ve dolayısıyla tüm varlığımızla, ibaret olduğumuz her şey ile düşünmek ve irade etmektir.

İhsan doğru inanç ve doğru ameldir ve kendisi aynı zamanda bunların özüdür. Doğru inancın özü metafizik hakikat yani tek Hakikat'tir ve doğru amelin özü Zikirdir. İhsan, uygulanmasına bağlı olarak tabiri caizse spekülâtif ve faal iki

1 İhsan kelimesi "tezyin etme", "güzel davranma", "doğru yapma", "iyilik etme" anlamlarına gelir. Bu arada Arapçadaki güzellik ile fazilet mefhumları arasındaki ilişkiyi de hatırlatalım.

tarzı yani akli (intellectual) tefriki ve birleştirip yoğunlaşmayı ihtiva eder. Mutasavvıf lisanında bu tam olarak Hakikat² ve Zikir ya da Tevhid (Birleme) ve İttihad (Birlik) terimleri ile ifade edilmiştir. Mutasavvıfların nazarında “ikiyüzlü/ riyakâr” (münafık), sadece insanların nezdinde olumlu intiba bırakmak için kendisine dindar hava veren kişi değil, ancak, genel olarak, Kanun ve Dogma’da işaret edilen neticeleri çıkaramayan profan kişidir. Dolayısıyla ne bir ehemmiyeti, ne de bir güvenilirliği haiz olmayan samimiyetsiz kişidir. Bu itibarla tasavvuf samimiyetten (sıdk), sıddikin de mutasavvıflardan başka kimse değildir.

İhsan mefhumu, ayrıca zorunlu zahiri anlamı da dikkate alınarak farklı seviyelerde ve farklı şekillerde izah edilebilir. Zahiri olarak ihsan mutaassıpların inancı, ritüelistlerin coşkunluğudur ki bu durumda derinlik değil, hararettir ve dolayısıyla hikmet ile kıyaslandığında yatay ya da izafi olarak niceliksel bir şeydir. Batını ve hakiki olarak, İhsan’da iki vurgu fark edilecektir: Biri doktrinal akliyeteye işaret eden irfan, diğeri ise iradi ve hissi bütünlük gerektiren aşktır. Birinci tarz-beşer acziyetinin gerektirdiği destekleri ihmal etmeksizin- akli vasıtalar ile, ikinci tarz ise ahlaki ve duygusal vasıtalar ile faaliyette bulunur. Aşkın aidiyetin her unsurunu dışlayabileceği keyfiyeti şeylerin tabiatı icabıdır. Her zaman böyle olmasa da aşk buna yatkın ve hazırdır. Oysa irfan -şüphesiz şehvani değil ancak Güzellik ve Barışa yakın olan- aşkın bu unsurunu her zaman ihtiva eder.

*

İhsan birçok tatbiki ayrıntılar ihtiva etmektedir. Bununla birlikte İhsanı en doğrudan teşkil eden özsel ezoterizmdir. İlk bakışta “özsel ezoterizm” ifadesi “Zaten ezoterizm özsel değil midir?” şeklinde bir soruyu da akıllara getirebilir. Doğrusu, ezoterizm “hakkıyla/ hakikatiyle” özseldir; yoksa zorun-

2 Hakikat kelimesi ile kendi eşanlamlı-benzeri Hakk kelimesi sırasıyla “doğruluk” ve “gerçeklik” anlamlarına tekabül ederler.

lu olarak "gerçekte" (filiyata) değil. Bu husus vasat tasavvufun öze eşdeğer olmayan ve sıklıkla can sıkıcı, kendisinden beklenmeyen şaşırtıcı olgular ile ziyadesiyle ispatlanmıştır. Bu maneviyatın başlıca handikapı -bir kere daha hatırlatalım- metafiziğin antropomorfist ve ihtiyari bir teoloji ile bireysel dindarlık ve hatta itaatkâr karakterin kategorilerine göre değerlendirilmesidir. Diğer bir handikap ise yukarıda zikredilen ile kolkola giden menkıbeci "mitolojiye" dair ısrarcılık ile aklı (intellect) ve makul olanı olağanüstü düzen içinde hapseden abesle iştigaldir. Sonuçta, hududu aşan ve terbiye görmemiş bir ilhamcılıktan ya da aslında gerçek tabiatının yeter-siz şuurundan kaynaklanarak kutsal metinlerin yorumlarının ve metafizik-mistik spekülasyonların suistimali söz konusu olmaktadır.

"Ahlakileştirilen metafiziğe" bir örnek olarak, kendilerine özgür irade lütfedilmiş olan varlıklara tebliğ edilmiş olan ilahî bir hüküm ile bir şeyin tabiatını belirleyen imkan arasındaki karışıklık gösterilebilir. Ancak bu karışıklığın neticesi olarak ortaya çıkan Tanrı'ya itaatsizlik etmesine rağmen Şeytan'ın tavrının tasvibi -ya da Musa'ya karşı gelerek Firavun'a tabi olunması örnek verilir ve denilir ki- ve bu itaatsizlik vasıtasıyla kendi arketiplerine itaat etmeleri ve dolayısıyla var eden ilahî "iradeye" itaat etmeleri nedeniyle affedilirler ya da affedileceklerdir. "İlahî irade" ve "itaat" terimleri burada suistimal edici bir tarzda kullanılmıştır. Zira ontolojik imkanın bir "irade" ya da bir "emir" olabilmesi için kanun koyucu Logos'dan yayılması gerekir ve bu durumda ontolojik imkan açıktır ki kısmen özgür ve dolayısıyla sorumlu varlıkları ilgilendirmektedir. Ve bir "boyun eğmenin" bir varlık ya da bir şey açısından "itaat" olabilmesi için gerçekte zorunlu olarak tefrik edici şuur ve serbestlik ve dolayısıyla itaat etmeme imkanının bulunması gerekir. Bu asli ayrımın yokluğunda doktrinal kargaşa, lisanın suistimali ve aynı zamanda teologların bakış açısından sapıklık söz konusu olacaktır. Tasavvuf edebiyatının bizde bıraktığı genel intiba bize asla şunu unutturmamalıdır; arkalarında hiçbir yazılı çalışma bırakmadan ve

üstelik sözünü ettiğimiz tuzakların yakınından dahi geçmemiş birçok mutasavvıf göçüp gitmiştir. Bıraktıkları parıltılar anonim kalmış, bazen lâedri (söyleyeni bilinmeyen) olarak anılmış, bazen de malum şahsiyetlerin çalışmalarının içinde kaynaşmıştır. Hakikaten bazı zihinler “dikey” şekilde eğitilmiş olabilir -ki bu durum Hızır’ın gizemine işaret etmektedir- ve diyalektik huyları ve temel teşkil eden teolojiyi manalandıran “yatay” geleneğin zaruretlerinin dışında olarak böyle bir atmosferde ihtiyari olarak düşüncelerini formüle etmekten kaçınmış olabilirler. Bununla birlikte parıltıları her dönemde her ruhani varlığa ulaşmıştır. Bilinen ya da yazılı tasavvufu tüm *de facto* karmaşıklığı ve tüm paradoksallığı içinde tarif edebilmek hacimli bir kitap oluşturacak kadar geniş ölçüde çalışmayı gerektirir. Oysa tasavvufun karakterinin zorunlu ve kısa ancak özlü izahatını sunabilmek için birkaç sayfa kâfi gelebilir. “Birliğin doktrini (ve yolu) tektir” (Ettevhid-ü vahid): Bu klasik formül İslâmi ezoterizmin ve aynı zamanda bu türde bir ezoterizmin asliyetinin, primordialitesinin, evrenselliğinin özlü bir ifadesidir. Hatta İslâm için tüm hikmet ya da irfan -eğer tercih edilirse tüm Advaita-Vedanta- tek başına Şehadet yani imanun iki kat tanıklığı içinde ihtiva edilmiştir denilebilir.

Konuyu daha öteye taşımadan önce, İslâmi Tektanrıcılık içinde konumlandırmak için şuna dikkat çekmek istiyoruz: İslâm bakış açısından -analojik ve ilkesel anlamda— primordialin ve evrenselin dini olan Musevilik bir çeşit “taş kesilme, taşlaşma”, , Hristiyanlık ise aksine “muvazenesizlik” olarak görünmektedir. Aslında -abartma ve üslubu bir yana bırakarak- Museviliğin çağrısı hem İbrahimi, hem de Sinai miras sandığını muhafaza etmek, sadece İsrail için konuşup hareket eden ve tüm vurguyu Ahit ve itaat üzerine koyan Tek ve Görünmez Tanrı’nın “getto”sunu korumaktır. Buna karşın Hristiyanlık için yeterli delil -en azından kendi hususi tarzı bakımından- beşeriyetin yatay ve zahirileştiren akıntısına karşı Kutsal’ın dikey ve batınileştiren baskını ile set çekip sürekliliğini kesen benzeri görülmemiş hassas ve istisnai durumdur. Dolayısıyla Hristiyanlıktaki vurgu sac-

ramental (kutsayıcı) yaşam ve kefarete üzerinedir. İbrahimi ve dolayısıyla püimordial olduğunu ikrar eden İslâm tüm zıtlıkları kendi içinde uzlaştırmaya çabalar: tıpkı cevherin arazları onların niteliklerini bozmadan emmesi gibi. İbrahim'e ve dolayısıyla Nuh'a ve Adem'e işaret eden İslâm ayrıca saf Tektanrıcılığın engin hazinelerinin değerini açığa çıkarmaya gayret eder ve vurgusu da Birlik ve iman üzerinedir. İslâm, kendilerine mahsus potansiyel İlkeleri gerçekleştiren fakat kendi değerli ışığını sönükleştiren bu İslâilleştiren ve İsevilleştiren Tektanrıcılığı serbest bırakır ve tekrar canlandırır. İşte İslâmın tüm sarsılmaz kesinliği ve tüm tahrik edici gücü ancak bununla izah edilebilir.

*

Şehadet, her biri iki kelimeden ibaret olan iki kısmı ihtiva eder; lâ ilahe ve illa'llah "ilah yoktur- (tek) Allah'tan başka." İlk kısım; "hükümsüz kılma/ olumsuzlama" (nehy), İlke'ye nazaran hakikat olmayan Evrensel Tezahür'e tekabül eder. Buna karşın ikinci kısım; "doğrulama/ ispat" (isbat). Gerçeklik ve Tezahüre nazaran tek başına gerçek olan İlke'ye tekabül eder.

Ancak Tezahür saf yokluk ya da hiçlik olmayıp izafi bir gerçekliğe sahiptir. Tamamlayıcı olarak, ilkesel düzende izafiyetin bir unsurunun bulunması gerekiyor ki aksi takdirde Tezahür söz konusu olamazdı. Bu durum karşılıklı telafi ediciliğin, tamamlayıcılığın bir imgesi olan Taoist sembol Yin-Yang ile ifade edilmiştir. Demek oluyor ki İlke, kendi Özünden daha aşağı derecedeki Tezahürün bir önceden şekillenmesini içerir ki bu da Tezahürü mümkün kılar. Tezahür ise kendi payına kendi merkezinde İlke'nin bir yansımısını içerir ki bu da İlke'den bağımsız olarak idrak edilemez. Netice itibarıyla, izafiyet kendi başına hiçbir dayanağa ve insicama sahip değildir.

Tezahürün İlke'de-ilkesel Logos'da- önceden şekillendirilmesi Şehadet'te illâ (haricinde/ "dışında") kelimesi ile

gösterilmiştir. Buna karşın Allah ismi İlke'nin kendisini ifade eder. İlke'nin yansıması ise -zuhur eden Logos- ilahe (ilâh) kelimesi ile temsil edilmiştir. Lâ ("yok" ya da "hayır") kelimesi de İlke'ye nazaran hakikat-dışı olan Tezahür'e işaret etmekte olup bu Tezahür İlke'den ayrı ya da dışında tasavvur edilemez.

"Lâ ilahe illallah" Tanrı'nın ilk tanıklığının metafizik ve kozmolojik doktrindir. "Muhammeden Resulu'llah" ise ikinci tanıklığın yani Peygamberin doktrindir ve Birliğe işaret eder. Ayrıca bu zaman dışında değil, bu zamanın içindedir ve farklılığı değil özdeşliği; ayrılığı değil, birleşmeyi; aşkınlığı değil, içkinliği: gerçekliğin nesnel ve makrokozmetik derecelerinin fasılalığını değil, tek şuurun öznel ve mikrokozmetik sürekliliğini ilan eder. İkinci tanıklık birinci tanıklık gibi statik ve ayırıcı değil, dinamik ve birleştiricidir.

Gerçekte -özel yorumla göre- ikinci tanıklık İlke'yi üç temel veçhesinden tasavvur eder; tezahür ettirilmiş ilke (Muhammed), tezahür ettiren ilke (Resul) ve İlke'nin kendisi. (Allah) Tüm vurgu ara unsur "Elçi" (Resul) üzerinedir. İlke ile tezahür ettirilmiş İlke'yi birbirine bağlayan işte bu unsurdur (yani Logos'dur). İfadeye göre Logos ne yaratılmış ne de yaratılmamış "Ruh"tur. Veya Logos İlke'ye ve lâ-zuhura/ zuhur etmemiş olana nazaran tezahür etmiş olandır ya da Tezahüre nazaran ilkesel olandır. Resul (elçi) kelimesi Tanrı'nın dünyaya bir "inişine" işaret eder ve aynı şekilde insanın Tanrı'ya bir "yükselişini" ima eder. Muhammedi fenomen durumunda "iniş Kuran'ın Vahyidir, "yükseliş" ise Peygamberin miracıdır. Beşer Kozmosunda ise "iniş" ilhamdır, "yükseliş" ise yüksek bir gaye edinmektir; ilham ilahi lütuftur, "yükseliş" ise beşeri gayrettir ve bu gayret gerçek anlamını "Tanrı'nın hatırlanıp anılmasında" (zikrullah) bulur.³ Zikrullah'ın da Peygamber ile çok yakın ilişkisi mevcuttur. Hatta Peygambere mahsus bir terimdir.

3 Yakup'un merdiveni (yükselme aracı) inen ve yükselen meleklerle Logos'un bir imgesidir. Tanrı merdivenin en üstündedir, Yakup ise merdivenin dibindedir.

Tasavvufta klasik bir üçlü olan zâkir, zikir, mezkûr kelimeleri kesinlikle Muhammed, Resul, Allah üçlüsüne tekabül etmektedir. Muhammed çağırandır; Resul çağrıdır; Allah (Kendisine) çağırılındır. (Kendisine) Çağrılan ile çağırın çağrıda buluşur; tıpkı Muhammed ile Allah'ın Resul'de ya da Risalet'te buluşması gibi.⁴

Resul'ün mikrokozmik veçhesi "Peygambere rahmet ve mağfiret dileme" (Salât'alen-Nebi)nin anlamını açıklar. Bu ifade bir yandan "Rahmet ve mağfireti" (salât), diğer yandan "Barış" (selâm) kapsar. "Barış" istikrar kazandıran, yatıştıran ve "yatay" lütuflara; "Rahmet ve mağfiret" dönüştüren, canlandıran ve "dikey" lütuflara işaret eder. "Peygamber" içkin evrensel Akıldır ve formülün amacı içimizdeki Kalbi Akıllı hem algı (yani alıcılık), hem de aydınlanma bakımından uyandırmaktır; Tanrı içinde eriten Barışa ve Tanrı ile manevi olarak yeni bir yaşama kavuşturmadır.

*

A priori olarak aşkınlığa işaret eden ilk tanıklık (Şehadet'in ilk kısmı yani "La ilahe illa'llah") içkinliğe nazaran zorunlu olarak tali bir anlamı kapsar. Bu durumda illâ (yani "hariç/ dışında") kelimesi her olumlu niteliğin, her mükemmelliğin, her güzelliğin Tanrı'ya ait olduğunu, hatta kesin bir anlamda Tanrı'nun kendisi olduğunu ima eder. Bu münasebetle Esmâ-yı İlâhiye'deki ez-Zahir isminin tamamlayıcı olarak el-Batın ismine mukabil olduğuna da dikkat çekmek gerekiyor.⁵

Benzer fakat tersine bir tarzda a priori olarak içkinliğe işaret eden ikinci tanıklık (yani Muhammedün Resulu'llah)

4 Diğer bir yükselen üçlü de mehafet, muhabbet, marifet yani korku, aşk, ilim üçlüsüdür. Bu üçlü hem aynı anda birlikte, hem de birbirini ardındır. Bu konuya daha sonra geri döneceğiz.

5 Bu yorum elbette yanlış bir şekilde panteizmin suçlanmasına yol açmıştır çünkü Tanrı Zahir'e (zahiriliğe) indirgenemez. Ya da diğer bir ifadeyle, çünkü içkinliğin aşkınlığı dışlamadığı gibi, aynı şekilde Zahir (Zahirilik) de Batın'ı (Batniliği) dışlamaz.

aşkınlığa nazaran zorunlu olarak tali bir anlamı kapsar. Bu durumda Resul (Elçi) Tezahür'ü -Muhammed'i- ifade eder; fakat İlke'nin (Allah'ın) izi olarak. Dolayısıyla Tezahür İlke değildir.

Bu altta yatan anlamlar, ilk tanıklıktan bahsederken işaret ettiğimiz karşılıklı telafi ediciliğin ve daha önce zikretmiş olduğumuz tamamlayıcılığın bir imgesi olarak Yin-Yang sembolünün temel anlamlarına refakat etmelidir. Zira Tezahür İlke değildir ancak "yokluk-dışı" mahiyeti içinde iştirak vasıtasıyla (İlkeye aiy olma dolyısıyla) İlke'dir. Ve -kelimenin de işaret ettiği üzere- Tezahürat, tezahür eden İlkedir fakat İlke'nin kendisi olmaya muktedir değildir. İlk tanıklığın ayrıncı hakikatinin ikinci tanıklıktan ayrı düşünülemediği gibi aynı şekilde ikinci tanıklığın birleştirici hakikati de ilk tanıklıktan ayrı düşünülemez.

Ve tıpkı İlk Tanıklığın (lâ ilahe illallah) her şeyden öte makrokozmetik ve nesnel ve aynı zamanda zorunlu olarak mikrokozmetik ve öznel bir anlama sahip olması gibi⁶ İkinci Tanıklık da her şeyden öte mikrokozmetik ve öznel ve aynı zamanda zorunlu olarak makrokozmetik ve nesnel bir anlama sahiptir.

İki Tanıklık kendi özleri olan, kendilerini kapsayan ve böylelikle kendilerini aşan Allah kelimesinde buluşup zirveye ulaşırlar. Allah ismindeki ilk hece kısa, büzülmüş, içe durulmuş ve mutlaktır. Buna karşın ikinci hece uzun, yayılmış ve sonsuzdur. Bu itibarla Yüce isim iki gizemi; Mutlaklık ve Sonsuzluğu ve bu suretle tamamlayıcılıklarının zahiri etkisini yani Tezahürü ihtiva eder. Kudsi hadiste işaret edildiği gibi, "Ben gizli bir hazine idim. Bilinmek istedim ve alemi yarattım." Mutlak hakikat esasen; İhsan, Cemal ve Rahmeti içerdiğinden ve yine en yüce İyilik olduğundan ipso facto olarak kendisiyle bağlantılı-ilişkili olma durumunu içerir.

6 İnisiyatik ya da "advaitik" (ikilikçi olmayan ekole ait) bir anlamda "özne (benlik) yoktur -tek Özne'den (Kendi'den) başka" denilebilir. Şunu da ilave edelim; Ramana Maharshi ve de Ramakrishna kendi öğretilerinde yolun ritüel ve liturjik çatısının hayati önemini farkedememiş benziyorlar. Buna karşın büyük Vedantistler ve mutasavvıflar bu hususu gözden kaçırmamışlardır.

İşte tam burada “Mutlak Sonsuzluk” yönü yatar. Ve “Mutlak Sonsuzluğu” -kendisinden alem, eşya ve mahlukatın kaynaklandığı- Varlık ve İmkan olarak yansır. Muhammed, İlke ile Tezahür ya da Tanrı ile âlem arasında konumlanmış olan Logos’un ismidir. Logos bir yanda İlke içinde önceden şekillendirilmiştir ve bu da ilk Şehadet’teki (Lâ ilahe illa’llah) illâ kelimesi ile ifadesini bulur. Diğer yanda kendisini Tezahür içinde gösterir ve bu da aynı formül içindeki ilahe kelimesi ile ifade edilmiştir. Muhammed isminde tüm vurgu ve yakıcı güç biri baştaki, diğeri sondaki iki kısa hece arasındaki merkezde konumlanmıştır. Bu vurgu gerçekte Tek olanın Tezahürünün sesli imgesidir.

*

Vahdet-i Vücut ekolüne⁷ göre “Allah’tan başka ilâh yoktur” demek yalnız Tanrı’nın varolduğu ve dolayısıyla her şeyin Tanrı olduğu anlamına gelir. Bu itibarla, bu çokluk/ kesret âleminde biz varlıkların, müşahade ettiği aslında tek gerçekliktir. Bu durum çokluk ve çeşitlilik içinde Tek’in müşahadesidir. Tanrı yaratarak, kanunlar koyarak, hükmederek kendisini çokluk ve çeşitlilik olarak gösterir. Kendisinin nazarında tek yok, çokluk/ kesret vardır. Şu netice ortaya çıkıyor; çokluk nesnel olduğu kadar aynı zamanda öznel ve çokluk ve çeşitlilik gerçekte alt bölünmelerdir. Bu alt bölünmeler elbette İlahi İlke’nin değil fakat onun tezahür ettiren yansımalarının yani varoluşsal ve evrensel cevherin bölünmeleridir. Bu yüzden çeşitlilik ve çokluk Birliğe zıt değildir; O’nun yanında ya da yanısıra değil O’nun içindedir. Bu çokluk/ kesret âlemin zahiri vechesidir ancak bununla birlikte fenomenleri kendi batını gerçekliklerine göre ve Tek’in çeşitlenmiş ve çeşitleyen yansımaları olarak nazara alınması zorunludur. Çokluk fenomeninin metakozmik nedeni Tüm-im-

⁷ Bu ekol İbn Arabî’nin ontolojik tekçiliği üzerine kurulmuştur. Bu ekol kurucusunun itibarına rağmen İslâm’da dahi birleştirici metafizik üzerinde bir tekel tesis edememiştir.

kan'dır ve metakozmos da sonsuzluğa tekabül eder. Tüm-imkan ise Mutlak'ın özelliğidir. Mutlak iyi olarak İlahi İlke bu itibarla "imkanın imkanlarını" açığa çıkarmak ve kendisini yansıtmak için ışınma ve bu suretle kendisi ile irtibata geçmeye yönelir.

Işınım demek artan mesafe ve dolayısıyla ilerleyen zayıflama ya da kararırma demektir ve bu da şerre ait olumsuz-nihai tahlilde altüst edici- fenomeni açıklamaktadır. Şerr fenomenini bu şekilde izah etmemiz hususi, hatta keyfi bakış açısından değil şerrin kendi tabiatı itibariyledir. Fakat şerrin, gerçekte mümkün olamama sıkıntısı ile evrenin ekonomisi içinde olumlu bir fonksiyona sahip olması gerekir ve bu fonksiyon iki katlıdır. Birincisi, bir çare olarak onu tezat teşkil eden Tezahür ile karşılaştırmak; diğer bir ifadeyle iyiyi kendi zıttı ile kıyaslamak suretiyle şerden iyiyi ayırtedebilmektir ki bu da iyyinin tabiatını anlamamanın iyi bir yoludur.⁸ İkinci olarak, ortada geçici bir işbirliği söz konusudur ki bu da şerrin rolünün aynı zamanda iyyinin gerçekleşmesine iştirak etmesi olduğu anlamına gelir.⁹ Lakin "Tanrı öyle dilediği için" şerrin bir iyi olduğunu öne sürmek anlamsız olacaktır zira Tanrı ancak iyiyi dileyebilir. Şerr kendisini tanımlayan olumsuz ya da altüst edici özelliği bakımından her zaman şerrdir. Fakat şu faktörler vasıtasıyla dolaylı olarak iyidir; tabiri caizse onu hiçlikten/ yokluktan ayıran ve tek İlahi Gerçeklik içinde varolan her şeye iştirak ettiren varoluş vasıtasıyla ve varolan her şeyin üzerine ilave edilen/ yüklenen vasıflar ya da melekeler (ki varlıklar bunları her zaman olumlu

8 İlk bakışta duruma bağlı olduğu için bu çare sadece tali bir faktör olarak düşünülebilir. Ancak durum böyle değildir zira burada söz konusu olan fenomenlerin ya da fenomenlerin kategorilerinin-arızı karşılaşması değil ilkesel benzeri zıtlaşmasıdır. Niteliksel "tezattık" karşılaşmalar ya da kıyaslamalar meselesi değil gerçekte kozmik bir prensiptir.

9 Şerr kendi ızdırabı veçesiyle (Rahmetin) kelimenin tam anlamında külli ve kurtarıcı olabilmesi için Rahmet'e iştirak eder. Bu şu anlama gelir; İlahi Aşk kendi sınırsız şefkat ve merhametinin boyutunda derin ızdırıp ve sefalet boyutundaki şerre zımnen işaret eder. Mezmurlar, Eyüb'ün kitabı ve her şeyi Mutlak İyi'de bütünleştiren, nihai ve mutlak benzeri çözüm olan "Apocatastasis" buna şahitlik ederler.

özellikleri olarak ellerinde tutacaklardır) vasıtasıyla ve sonuçta iyiye nazaran tezat teşkil eden fonksiyonu ve iyinin gerçekleşmesindeki dolaylı işbirliği vasıtasıyla.

Şerri kozmogonik Nedensellik ile ilişkili olarak tasavvur etmek aynı zamanda onu, okşamak ve onu a priori olarak Evrensel İmkân ile ilişkili olarak tasavvur etmektir. Şayet tezahür ettiren ışınım zorunlu olarak Tanrı içinde önceden şekillendirilmiş ise o takdirde bu ışınımın neticelerinin de aynı şekilde önceden şekillendirildiği düşünülebilir. Oysa elbette bu böyle değildir yani neticeleri önceden şekillendirilmemiştir. Öyle olsaydı “cezalandırıcı” fonksiyonlar olarak -ahlaki anlamda-esasen Kudret ve Şiddet’e mahsus olacaktı ve neticede Şehadet’in inkarı yani Mutlak’ın teklîğinin, eşsizliğinin yadsınması söz konusu olacaktır. Bu fonksiyonlar Gazabın İlahi İsimleri ile ifade edilmiştir; Mesela “O sıkın, daraltandır” (el-Kâbıd), “O intikam alandır” (el-Müntakim), “O şerr ve mazarratı verendir” (ed-Dârr)¹⁰ Bunlar tamamen arızı ve asli olmayan fonksiyonlardır. Zira Allah “Rahmetim Gazabımı geçmiştir” buyuruyor; “geçmiştir” yani “üstün gelmiştir” ve nihai tahlilde (Gazabımı) “feshetmiştir”. Üstelik korku verici ilahi fonksiyonlar aynen cömertlik türündeki fonksiyonlar gibi varlıklara da yansıtılmıştır; ya analoji (benzeşim) ile olumlu olarak ya da zıtlık ile olumsuz olarak. Zira İlahi Gazap kin ve nefretten ayrı bir şeydir; tıpkı asil bir aşkın kör bir tutkudan ayrı olması gibi. Şerrin fonksiyonu İlahi Gazabın tezahürüne imkan vermek ya da onu takdim etmektir. Bu şu anlama geliyor; İlahi Gazap kendi zorunlu ontolojik tezahürünü gözönünde tutarak şerri yaratır. Şayet evrensel Işınım var ise varlığı aynı zorunluluğa dayanır; hem şerrin fenomeni, hem de şiddetin tezahürüne, daha sonra iyinin zaferine, dolayısıyla Affediciliğin üstün gelen telafi edici tezahürüne dayanır. Çok kısa olarak, şerrin “va-

10 Vedantik doktrin Varlığın maddesel ya da dişil kutbunu (Prakriti) üç eğilime ayırır; biri yükselen ve aydınlık (sattva), diğeri genişleyen ve alev kırmızısı (rajas) sonuncusu ise alçalan ve karanlık (tamas). Tamas kendi içinde şerri oluşturmaz fakat onu dolaylı olarak önceden şekillendirir ve bazı seviyelerde ya da bazı şartlar altında onu ortaya çıkarır.

rolmayanın varlığı" ya da "imkansızlığın imkanı" olduğunu da ifade edebiliriz. Bu adeta Tüm-imkan'ın sınırsızlığının gerektirdiği paradoksal bir imkandır. Tüm-imkan, hatta hiçliği/yokluğu dahi dışlayamaz. Bununla birlikte bu kavram kendi içinde hükümsüz olup ancak varoluşsal ve aynı zamanda akli olarak "kavranabilir".

Kişi önce kavramsal tarzda sonra kalp ile Tanrı'yı tefrik ve tefekkür ettiğinde sonunda O'nu aynı zammında varlıkların içinde müşahade edecektir. Bunun neticesinde hayırseverlik ve -cansız varlıklara dahi- saygı gelir. Söz konusu olan, varlıkların vasıfları ya da kusurları ile kendini oyalamadan veya meşgul etmeden varlıkların ve şeylerin (hadiselerin, olguların v.s.) gerçek tabiatını görmektir.¹¹ Demek ki kişi adil olmalı ve duruma göre adilden ziyade hayırsever olmalı ve ayrıca varlıklara kendi tabiatlarına uygun olarak yaklaşmalı ve muamele etmelidir. Bu tutum Tanrı'yı her yerde görmenin ve her yerde Tanrı tarafından gözlendiğimizi algılamanın başlangıç adımıdır. Ve mademki hayırseverliğin kesin sınır çizgileri yoktur o halde yeterince hayırsever olmamaktansa çok hayırsever olabilecek kadar âciz olmak daha iyidir.¹²

*

Kuran'ın her ayeti kendi içinde hem metafizik hemde mistik değil ise de kendi doğrudan anlamının yanısıra bu iki alandan birine (yani ya metafizik, ya da mistik alan) mahsus bir anlam ihtiva eder. Ancak bu durum hiç kimseye metnin - ister dolaylı ister doğrudan olsun, ister asli ister tali olsun- altta yatan gerçek anlamına keyfi ve zorlama yorumlar getirme ya da coşkunluk ve yaratıcılık ürünü yorumlar yüklemeye salahiyeti vermez. "Bizi doğru yola ilet"; Bu ayet her şeyden önce dogmatik, ritüel ve ahlaki doğruluğa işaret etmektedir.

11 Aynı zamanda kutsalın anlamı ve güzelliğe olan aşk bu bağlamda konumlanır.

12 Kuran'a göre Tanrı kusurları cezalandırmasından çok daha fazla oranda yararlılık ve sevabı mükafatlandırır. O, küçük sevaplar karşılığında kusurları affetmeye ha-zırdır. Dolayısıyla Ölçü ve takdir bizim değil Tanrı'nındır.

Bununla birlikte aynı zamanda daha özel olarak irfanın yoluna işaret ettiği anlaşılmalıdır. Kuran herhangi bir kuraldan ya da hadiseden bahsettiğinde ve zorunlu olarak üstün ya da olağanüstü bir anlam yüklemediğinde makul bir sembolizm söz konusu olması kaydıyla a priori olarak gözardı edilemez. Söylemeye gerek bile yok ki açıklayıcı kategorilerin sınırlandırılmasıyla teologların tefsir ilmi, esoterist (batını) okumalarının yürekliliğini kaale almaz. (Zaten bu onun hakkıdır.)

Buraya taşımamız gereken bir husus da Kuran'ın fasılalı, kinayeli ve eksiltmeli karakteridir. Kuran vahyin peyderpey "inmesi" (tenzil) gibi fasılalıdır. Aktardığı meseller kinayeli ve bu suretle eksiltmelidir. Bunlar tali (ikincil) ayrıntılar içine ustaca sızmışlardır. Tali ayrıntılar kendi maksatları, manaları bakımından paradoksal özellikleriyle genel bağlamdan ayrı dururlar. İlave etmeliyiz ki Arapların ve Araplaştırılanların fasılalı, kinayeli, eksiltmeli, mübalağalı ve tekrarlarla dolu anlatıma düşkün oldukları gerçeği bize bunların kökeninin gerçekte münavebeleriyle, gizemleriyle ve nostaljileriyle göçebe hayatının karakteristiğinde yattığını gösteriyor.¹³

13 Kinayeli eksiltmeli ifadelerle bazı örnekler vermek istiyoruz: Süleyman ordularıyla "karıncalar vadisine" ulaştığında karıncaların reisi; "Ey karıncalar! Yuvalarınıza girin! Süleyman ve orduları farkında olmadan sizi ezmesin" der. Bunun öncelikli anlamı şudur; Hükümdarların en iyisi tüm kudretine rağmen kendi adına adaletsizliği önleyemiyor. İkinci olarak, küçük olan büyük ile karşı karşıya geldiğinde dürüst ve takdir edici bir tavırla kendi güvenliğini sağlamak durumundadır. Bu büyüğün kötü niyetinden dolayı değil, kaçınılmaz neticeden ötürü böyle olmalıdır.

Devam ediyoruz; Bunun üzerine Süleyman karıncanın sözünden dolayı güçlercesine tebessüm eder ve Rabbinden, kendisine kudret ve adil vasıflar bağışlayan Tanrı'dan kendisini ve ana-babasını nimetlendirdiği nimetine şükretmesini ve (Onun) razı olacağı "Salih ameller işlemesini" kendisine ihsan etmesini niyaz eder. Daha sonra ordusundaki kuş sürüsünü teftiş eder ancak Hüdühüd kuşunu aralarında göremez. (Hüdühüd kuşunun çok önemli bir vazifesi de su kaynakları bulmaktır.) Bunun üzerine Süleyman; "Bana ne oldu da Hüdühüd'ü göremiyorum, yoksa kayıplardan mı oldu? Onu elbette şiddetli bir azap ile cezalandıracağım ve onu gerçekten keseceğim. Yahut kesinlikle bana mazeretini gösteren apaçık bir delil getirecek" der. Kıssanın bu noktasında işaret edilen aslında ağır bir meseledir. Zira vazifenin ihmali ya da başarmaması ciddi bir nedene dayanmalıdır. Burada ciddiyetin derecesi cezanın derecesi ile ifade edilmektedir. Derken çok geçmeden Hüdühüd Süleyman'a gelip "Ben senin bilmediğin bir şeyi öğrendim ve sana Sebe şehrinin doğru ve önemli bir haber getirdim. Gerçekten ben Sebe'lilere hüküm-

Şimdi kendi içlerinde Kurani "işaretleri" gözönüne alalım. Aşağıdaki ayetler her zaman doğrudan olmasa bile en azından güvenilir ve meşru batını/ manevi bir anlama sahiptir. Yahut daha kesin olarak, her ayet Aşk ile İrfan ya da doktrin ile yöntem arasındaki perspektif farklılığından kaynaklanan bu türden birkaç anlama sahiptir.

"Allah göklerin ve yerin nurudur" (hem semavi, hem de "arzi" olan Akıl = İlkesel ya da tezahür eden, makrokozmos ya da mikrokozmos, aşkın ya da içkin Kendilik) (Nur suresi, 35); "Doğu da Batı da Allah'ındır. Her nereye dönerseniz Allah'ın veçhesi oradadır" (Bakara suresi, 115); "O, İlk ve Sondur, Zahir ve Batın'dır ve O her şeyi hakkıyla bilendir" (Hâdid Suresi, 3); "O, imanlarına iman katsınlar diye (burada sıradan imana ilave edilen tenvirata bir kinaye söz konusudur) müminlerin kalplerine (kalp burada ruhun ya da aklın derinlikleridir) sekinet (huzur ve itminan) indirendir" (Fetih Suresi, 4); "Muhakkak ki biz Allah'a aیتiz ve muhakkak ki biz ancak Ona dönücüleriz" (Bakara Suresi, 156); "Ve Allah sizleri Selam (Barış) yurduna (cennete) davet eder. Ve dilediğini (vasıflı olanları) (yükselen) dosdoğru bir yola hidayet eder" (Yunus Suresi, 25) ve diğer bazı ayetler de aynı şekilde; "Ey insanlar, sizler Allah'a nazaran fakirsiniz. Gani (Gani = bağımsız) olan Allah'tır. Her şey ona hamdeder." "Ahiret sizin için dünyadan daha iyidir", "İman edenler ve kalpleri Allah'ı

darlık eden ve kendisine her şeyden bir nasib verilmiş ve kendisi için büyük bir taht bulunan Belkis adında bir melikeye rastladım. Onu ve kavmini Allah'ı terk edip güneşe tapıyorlar olarak buldum" izahını verir. Süleyman da Hüdhd'e "Doğru mu söylüyorsun yoksa yalancılardan mısın göreceğiz!" der. Buradaki vurgulama bir liderin kendi mahiyetindekilerin raporlarını tahkiki üzerinedir. Uydurma oldukları için değil, (uydurma) olabilecekleri için tahkik etmelidir. Lakin hükümdarın güvensizliği sıradışı bir üslup ile ifade edilmiştir. Zira Sebe melikesinin debdebeli saltanatı zaten Süleyman'ın yeterince dikkatini çekmiş ve dolaylı olarak bir gazap hasıl olmuştur. Bunlar aynı zamanda Süleyman ile Sebe melikesi Belkis'in buluşmasındaki psikolojik, sosyal ve siyasi unsurlar olarak dercedilmiştir (Neml suresi). Şüphesiz bu hadiseler derin anlamlara sahiptir ve ayrıca diğer yorumlar da mümkün olabilir. Şunu ilave etmeliyiz; burada iktibas edilen ifadelerin -zımnı ya da açıkça- ilk bakışta pratik ayrıntılar olduğu görülecektir. Bu ayrıntılar bireyin ve kolektif hayatın en farklı durumlarına ait referans noktalarıdır. Üstelik Sünnet bu hususu ziyadesiyle ispatlamaktadır.

anarak (zikir = münacat) huzur bulanlar, kalpler Allah'ın anılmasıyla huzur bulmazlar mı?". "Ve Allah'a ibadet edin ta ki katiyet (metafizik kesinlik, irfan) size gelene kalar".

Bu ayetleri kendilerine ait sembolizmleri ihtiva eden haki-ki ezoterik anlamlarını açıklığa kavuşturma kaygısı taşıma-
dan sadece birer örnek olarak iktibas ettik. Ancak İslâmda önemli olan yalnız Kuran ayetleri değildir. Aynı zamanda Peygamberin sözleri (ehadis) de ayrı bir öneme sahiptir. Ve bu hadisler aynı kanunlara itaat ederler. Hatta Tanrı bazen birinci şahıs için de konuşur. Doktrinal önemi bakımından şu hadis örnek olarak aktarılabilir; "Ben gizli bir hazine idim. bilinmek isledim ve âlemi yarattım" Peygamberin kendi adına sarfettiği sözlere bir örnek de şudur; "Manevi meziyet (ihسان = doğru amel) Allah'ı görüyormuş gibi O'na ibadet etmenizdir. Siz onu göremesiniz de O sizi görür."

Tasavvuf için anahtar formül olarak Tanrı'nın Elçinin ağzından konuştuğu şu meşhur hadistir; "Kulum serbestçe farzların dışında kendi isteğiyle yaptığı (nafile) ibadetiyle¹⁴ Bana yakınlaşır tâ ki Ben onu sevene kadar. Ben onu sevdiğim zaman işittiği kulağı, gören gözü, işleyen eli, yürüyen ayağı olurum" Böylelikle Mutlak Cevher yani Kendilik mümkün (contingent) cevher yani benlik içine nüfuz eder ve bu suretle benlik Kendilik ile tekrar bütünleşir ezoterizmin başlıca teması da zaten budur. "Özgürce (naille olarak) icra edilen ibadet" Tanrı'nın hatırlanarak anılmasında (yani Zikir'de) zirveye ulaşır ya da doğrudan onunla özdeşleşir Diğer bir ifadeyle serbest ibadet zikirdir. Üstelik her dini amelin varoluş sebebinin derununda bulunan bu zikirdir ve son tahlilde insanın varoluş sebebidir.

Şimdi Kuran'a geri dönelim: İslâmdaki "komünyon" benzeri unsur -diğer bir ifadeyle semavi beslenme unsuru- Kitabın

14 Şeriat'ı sürdüren ve şiddetlendiren zahirileştirici tasavvuf bu pasajdan dini tatbiklerin çokluğu neticesini çıkarır. Buna karşın irfanda merkezlenmiş olan tasavvuf özel olarak. Zikrin sıklığı neticesini çıkarır ve onun tefekkürü vasfı üzerinde durur yoksa onun sevap kazandırıcı amel karakteri üzerinde değil. Bununla birlikte iki görüş arasında kesin bir sınır çizgisi bulunmuyor.

ibadet saikiyle okunmasıdır. Meşru kabul edilmiş dualar bunun asgarisidir. Ancak bunların arasında sanki telafi edici bir metin bulunuyor. Bu, bütün Kuran'ın dengi olarak kabul edilen "Açılış Suresi" Fatiha'dır. Vahyedilen kitabın okunması ya da ezberden okunmasında önemli olan sadece metnin edebi anlaşılabilirliği değil fakat aynı zamanda bu anlayıştan ayrı olarak İlahi Kelam'ın (Kelâmu'llah) anlamına nüfuz edilerek ya hitabet ya da işitme hassası ile Kitabın "Büyüsünün" özümsemesi ve dolayısıyla dünyanın ve benliğin unutulmasıdır.¹⁵

*

Hiz. Muhammed'in bazı sözleri bazen aşırı gözüken hükümler ihtiva etmektedir. Bu durum bizi şu açıklamayı yapmaya zorluyor: İbn Arabi Hikmet sahibi kişileri peygamberlerin üzerinde tutma yaklaşımını göstermiştir. Kendi düşüncesine göre tüm peygamberler aynı zamanda hikmet sahibi kişilerdir ancak irfan vasfı peygamberlik vasfına üstün gelmektedir. Bu düşünce doğru değildir. Doğru değildir çünkü Hikmet sahibi kişi gerçekte hakikatleri idrak ettiği haliyle aktarır. Buna karşın peygamber kendiliğinden idrak etmeyerek İlahi iradeyi aktarır. Bu nedenle algı (yani alıcılık) bakımından peygamber edilgendir. Oysa hikmet sahibi kişi her ne kadar bir diğer bakımdan Hakikatleri edilgen olarak alsa da tefrik ediciliği ile etkendir; tıpkı tersine ve telafi edici olarak İlahi İradenin peygambere etken bir tutum ihsan etmesi gibi. İşte biz de tam bu noktaya işaret etmek istiyoruz. Bir peygamber bir diğer dini sistemden ya da eşyanın tabiatının idrakin-den yola çıkarak kolay idrak edilebilir bir bakış açısı beyan ettiğinde bunu hususi bir İlahi İradeyi cisimlendirmek için yapar. Mesela, bir zihniyet bakımından kutsal imgeler, ilham eden ve ortaya çıkmasını sağlayan bir İlahi İrade vardır; tıpkı diğer bir zihniyet bakımından imgeleri yasaklayan diğer

¹⁵ Bu durum büyük ölçüde Kuran lisanının cahili olan ve Arapların dışındaki müslümanlar için söz konusudur. Bereketinden istifade edebilmek için Kitab'ı ezberlemek ya da bazı bölümlerini okumak onların nazarında tamamen geçerli bir tatbikdir.

bir İlahi İrade'nin olması gibi. Arap Peygamber bu ikinci irade ile tayin edildiğinde plastik sanatları ve lanetlenmiş sanatları yasaklar. Bunu aklına böyle bir fikir geldiği için ya da kişisel taakkul temelinde yapmaz. Bunu onu sahiplenip kendi aleti ya da sözcüsü yapan İlahi İrade'nin etkisi altında yapar. Tüm bunlara din ile gönderilenlerin aldığı pozisyonların "darlığını" izah etmek için değindik. Hikmet sahibi bir kişi olarak Peygamber tüm hakikatleri görme hakkına sahiptir bununla birlikte bazı hakikatler kendilerini onun zihninde somut olarak gerçekleştirmezler ya da Peygamber onları zihninde parantez içine alır tâ ki bir vesile tumumunu değiştirmesine yol açana kadar ve bu şansa değil İlahi Takdir'e bağlıdır. Peygamber tabiatı gereği bir Peygamber olarak cisimlendirmesi, canlandırması gereken şeyi bir hikmet sahibi olarak tekzip edemez. Lakin burada müminlerin anlayışlarına bağlı olarak birkaç istisnai durum söz konusu olabilir.

*

İki katlı Tanıklık (Şehadet) "Dinin Beş Direğinin (esasının)" (erkân ed-Din) ilki ve en önemlisidir. Diğerleri ise yalnız ona istinad eden anlamlara sahiptir ve şunlardan ibarettir: Namaz (salât), Ramazan orucu (siyam), Zekat ve Hacc. Bu tatbiklerin batını hakikatleri sadece inisiyatik sembolizmlerinde değil, aynı zamanda tatbiklerimizin öncelikle Doktrinin ve sonra da yöntemin¹⁶ özümsemesi derecesinde hakikatlerine uygun yaşanabilir. Namaz Tezahürün İlke'ye teslimiyetine işaret eder. Oruç arzulardan dolayısıyla benlikten sıyrılmaktır. Zekat maddeye dolayısıyla dünyaya düşkünlükten sıyrılmaktır. Hacc sonunda Merkeze, dolayısıyla Kalbe yani Kendiliğe geri döndürür. Bu beş direğe (esasa) bazen bir altıncısının da eklendiği de olur. O da Kutsal Savaşır (Cihad) Cihad bir hadise göre, nefse karşı ya da profan zihniyete karşı manevi silahla girilen kutsal mücadeledir. Bu nedenle Cihad zahiri

¹⁶ Bu esasen meziyetleri ihtiva eder. Zira soyut ve insani olmayan (yani insafsız) bir yoga anlamı da alınabilecek hiçbir vechesi yoktur. Tasavvuf gerçekten bunun en açık delillerinden biridir.

ve “küçük” (asgar) değil, batini ve büyük (ekber) bir savaştır. Aslında İslami inisiyasyon bu “büyük” cihad gözönünde tutularak Tanrı ile yapılan bir mukaveledir. Cihad-ı Ekber Zikir vasıtasıyla ve Fakr yani batini Yoksulluk temelinde yapılan bir savaştır. Zaten inisiyeye bu yüzden fakir ismi verilmiştir.

“Dinin Direkleri” arasında Namaz’ın hususi bir önemi vardır. Namaz kesinlikle ifade edilmiş olan bedensel pozisyonları ihtiva eder. Namaz esnasındaki bedensel pozisyonlar olarak muhakkak ki hakikate ait anlamlara sahiptirler ancak bu anlamlar yalnız açıklayıcı mahiyettedirler ve bu anlamlar ibadetin içine şuurlu ve faal olarak girmezler. İbadet yani namaz sadece formüllerin sadakatli, samimiyetti farkındalığı ile hareketler bakımından dindar bir mana gerektirir. Namazın varoluş sebebi insanın her zaman Tanrı önünde mükaleme için bir muhatap olarak kalması gerçeğidir ve insanın bir muhataptan başka bir şey olması da gerekmiyor. Tanrı bizim onunla konuşmamızı islediğinde bizden metafizik bir mura-kabe (meditation) beklemez. Namazdaki hareketlerin anlamları bakımından burada belirtilmesi gereken, dikey pozisyonların insanın özgür ve halife olarak itibarını ifade etmeleri; rüku ve secdenin ise aksine “kul” (abd) olarak bağımlı, sınırlı ve aciz varlıklar olduğumuzu göstermeleridir.¹⁷ Bu noktadan yola çıkarak insan Kendi varlığının çamur ve ruhtan ibaret her iki veçhesinin de farkında olmalıdır.

*

Aşikâr sebeplerden dolayı Allah İsmi Kuran’ın özü olduğu gibi Namazın ve duanın da özüdür. Üstelik bütün Kuran’ı kapsar ve dolayısıyla Kuran’ın ilk suresi olan “açılış” (el-Fâtiha) suresini de. Hatta prensip olarak Yüce İsim (İsm-i Azam) tüm tatbikleri ve gerekleri ile birlikte bütün dini kapsar ve netice olarak onların yerine geçebilir.¹⁸ Bununla birlik-

17 İnsanın abdest yani ibadet öncesi temizlik -ki bunsuz namaza yaklaşılamaz- esnasındaki hareketleri tabiri caizse muhtelif psikosomatik arınmalardan ibaretir. İnsan kendi bedeninin azaları ile günah işler ancak günahın kökü nefsin içindedir.

18 Peygamber şöyle buyurmuştur: “Zikir dinin en önemli kuralıdır... Allah’ın

te bu tatbikler aslında kişinin ve toplumun dengesine katkıda bulunur ya da daha ziyade onları şartlandırır.

Muhtelif pasajlarında Kuran, müminin Tanrı'yı hatırlamasını dolayısıyla münacatta bulunmasını ve sık sık O'nun İsmi'nin tekrarlamasını emreder. Keza Peygamber, "Size yakışan ve gereken Rabbinizi hatırlamaktır (yani O'na münacatta bulunmaktır) demiştir. Peygamber ayrıca şunu da söylemiştir; "Her şeyi parlatmanın ve üzerindeki pası gidermenin bir yolu vardır. Kalbin pasını gideren ise Allah'ın zikredilmesidir" Sahabeler bir gün Peygambere sorarlar; "Kâfirlere karşı savaşmak buna (yani Allah'ın zikrine) denk midir?" Peygamber şöyle cevap verir; "Hayır, kılıcınız kırılana kadar çarpışsanız dahi söylediğim şey ile bir tutulamaz" Peygamber diğer bir vesile ile ayrıca şunu da ifade etmiştir; "Size kâfirlere karşı savaşmaktan daha hayırlı bir amel öğretmemi ister misiniz?" "Sahabenin ısrarı üzerine şöyle devam eder;" Bu amel Allah'a münacatta bulunmaktır."

Nefis doğal olarak dünyaya ve tutkulara meyillidir. Zikir ise bu eğilime karşı manevi bir mücadele olarak Cihad a tekabül eder. Yukarıda zikrettiğimiz üzere İslami inisiyasyon bu kutsal savaş (cihad) üzerine Peygamber ve Tanrı ile yapılan bir mukaveledir. Peygamber bir savaş dönüşü şöyle seslenir;

anılması (zikr'ullah) hatırına Kanun (şeriat) ve ibadet üzerimize farz ve mukadder kılındı... Kâbe etrafında tavaf; Safa ile Merve tepeleri arasında birinden diğere koşuşturma; şeytanı temsil eden üç sütuna küçük taşların fırlatılması; bunların tümü Allah'ın anılması (zikir) için mukadder kılındı." -Bu suretle anıyoruz ki Kâbe etrafında ibadetin nedeni Kâbe'nin kendisi hatırına değildir ve aynı şekilde Mina'daki duruş Mina vadisinin hatırı için değil Allah'ın hatırlanarak anılması yani zikir için mukadder kılınmıştır. Dahası Allah, namazın Kendisinin zikredilerek icra edilmesini istemiştir. Özetle ibadetlerimiz Allah'ın hatırlanıp anılmasının yani zikredilmesinin yoğunluğunun derecesine göre hararetli ya da ılık olacaktır. Nitekim Peygambere maneviyat yolunda gayret edenler arasında Allah katında en büyük mükafatı kimin alacağı sorulduğunda Peygamber'in cevabı "Allah'ı en çok hatırlayıp zikredenler" olmuştur. Hatta, namaz, zekat, hacc ve hayırseverlik arasında hangisinin daha çok mükafata layık olduğu kendisine sorulduğunda Peygamberin bu soruya da cevabı benzer şekildedir; "Bunların arasında en çok hangisi Allah'ın hatırlanıp anılmasıyla (zikredilmesiyle) yapılmışsa muhakkak ki en çok mükafata layık olan da odur" (Şeyh Ahmet el-Alavi'nin *El-Kavl el-Maruf* isimli çalışmasından iktibas edilmiştir.)

“Şu an (kılıç ile yapılan) küçük cihaddan dönmüş bulunuyoruz. Şimdi sıra (münacat ile yapılan) büyük cihaddadır.”

Zikir bütün Kanun’u (şariat) kapsar ve şeriatın varoluş sebebini teşkil eder.¹⁹ Bu husus Kuran’da şu ayet ile beyan edilmiştir: “Şüphe yok ki namaz (zahiri tatbik) insanı çirkin işlerden ve kötülüklerden alıkoyar. Allah’ı zikretmek (manevi olan hakiki tatbik) ise elbette her şeyden daha büyük olandır.” (Ankebut Suresi, 45)²⁰ “Her şeyden büyük olan zikir” (va le-zikrul İlahi ekber) formülü Namazdaki “Tanrı büyüktür” ya da “Tanrı en büyüktür” (Allahu Ekber) kelimelerini akla getiriyor ve bu da Tanrı ile İsmi arasındaki gizemli ilişkiye ve aynı zamanda çoğu durumlarda prensip olarak elzem olan zahiri ibadetlerin - irfanın bakış açısından— izafiliğine de işaret etmektedir. Bu münasebetle şu hadisi aktarmalıyız: Sahabeden biri Peygambere. “Ey Allah’ın Elçisi, İslâmın hüküm ve kuralları bana çok fazla geliyor. Bana onlara dayanıp kaldırabileceğim bir şeyler söyle” der. Peygamber şu karşılığı verir; “O halde Allah’ı sürekli zikrederek dilini yumuşat”. Bu hadis az önce aktardığımız gibi bütün şeriatın tek başına Zikir’de mündemiç olduğunun ima (işarat) ile ifadesidir.

“Doğrusu sizler için, Allah’a ve Ahiret Günü’ne kavuşmayı uman ve Allah’ı çok zikreden kimseler için Allah’ın Resulünde güzel bir örnek vardır” (Ahzâb Suresi, 21) “Allah’a kavuşmayı umanlar” sadece zihinleri ile değil, aynı zamanda kalpleri ile de Tanıklığı (Şehadet) kabul edenlerdir ve bu husus “umanlar” yani ümid edenler kelimesi ile ifade edilmiştir. O halde, Tanrı’ya iman akıbetimize yani Ahiret Günü’ne (Mahşer gününe) olan inancımıza ve neticede özsel olarak “Tanrı’yı hatırlayarak” hareket etmemize işaret eder. Bu, ruhu aldatıcı illüzyonun içinde ziyan etmek değil Gerçekte sa-

19 Gerçekte bu, münacata dayanan tüm disiplinlerin bakış açısidir. Mesela, Hindu japa-yoga ya da Amidist nembutsu (buddhanusmriti) gibi. Bu yoga türü jnana’da olduğu kadar aynı zamanda bhakti’de de mevcuttur. Shankaracharya. İlahilerinden birinde “İlahın Kutsal İsmi sürekli tekrarlayın” der.

20 Ramakrishna, “Tanrı ile (Tanrı’nın) Kendi İsminin özde” olduğunu birçok yerde zikreder.

bitlemek ve bu sabitlemenin içinde barışı bulmaktır. Yukarıdaki ayet buna bir delildir. Üstelik "Kalpler Allah'ın zikredilmesinde huzur bulmazlar mı?" Allah iman edenlere dünya hayatında da ahirette de sağlam sözle sebat verir" (İbrahim Suresi, 27) "Sağlam söz (el-kavl es-sabit), ya Tanıklık (Şehadet) ya da İsim'dir (yani İlâhi İsim) Şehadetin tabiatı a priori olarak akli ya da doktrinaldir. İsmi tabiatı ise varoluşsal ya da simyasaldır. Burada dışlayıcı bir tutum söz konusu değildir zira bu her iki İlâhi Kelime birbiri içine iştirak eder; Tanıklık (şehadet) kendi tarzıyla İlâhi İsim olur. İlâhi İsim de zımnî doktrinal bir Tanıklık (şehadet) olur. Bu kelimeler vasıtasıyla insan bu dünyada iken Ahirette olacağı gibi Değişmez (sabit) olanın içinde kökleşir. İlâhi Kelime ile "sabit kılınması" (sebat vermesi) özsel olarak İslâmî lisanda Tek olan Mutlak'a göndermede bulunur. Ayrıca Şehadet'in tasdik edici kısmı olan "illallah" Değişmez Birliğe işaret eden bir "sabitleme" (isbat) olarak anılır.

Zikrin bütün doktrini kendisini şu kelimeler ile açığa vurur: "Beni hatırlayın ve zikredin ki Ben de sizi rahmetimle zikir edeyim" (Bakara suresi, 152) Gerçekte bu kelimeler karşılıklı münasebetin gizemli doktrinidir ve ayrıca kendisini erken Hıristiyanlık döneminde şu ifadeler ile gösterir; "insan Tanrı olabilsin diye Tanrı insan olmuştur"; biçim öz olabilsin diye öz, biçim olmuştur. Bu, Öz içinde biçimsel bir potansiyalite ve biçim içinde Özsel Gerçekliğin gizemli bir içkinliğini gerektirir. Öz birleştirir zira o tektir.

*

Her yol ardışık olan ya da ayrıca eşzamanlı olabilen usulleri ihtiva eder. Bunlar tasavvuftaki "makamlardır" (makamat, tekili = makam). Asli makamların sayısı üçtür: Korku (Mehafet), Aşk (Muhabbet) ve İlim (Marifet). Diğer makamların sayısı -ki prensip olarak belirsizdir- bu üç asli makamın alt bölünmeleridir. Bu alt bölünmeler olarak tanımladığımız diğer makamlar ya anılan üçlünün her biri üzerine yansınmasıyla ya da herbirinin iki tamamlayıcı makamda ku-

tuplanmasıyla ve iki tamamlayıcı makamın muhtelif veçhelerini ihtiva edebilirler. Dahası, makamlar ayrıca geçiş "halleri" olarak tezahür ederler. Bu makamlar eskinin (yani bir önceki makamın) önceden sezinlemesi ya da halen keşfedilmemiş bir diğerine, iştirak etmek için kazanılan bir makamın sebebidirler.

Bu üç asli tekâmülün ya da yolun her biri diğer iki usulde yansıtılmış ya da tekrar edilmiştir. Bununla birlikte tamamlayıcılığın evrensel sebebiyle iki kutupluluğun neticesi olan her usulün alt bölünmelerinin izahını vermek gerekiyor. Bu asli olarak İlâhi İsimler ile ifade edilmiştir. Mesela; "Değişmez-kaim olan" (kayyum) ve "Yaşayan, gerçek hayat sahibi olan" (Hayy). Nitekim "Mehafet" içinde statik bir kutbu tefrik edebiliriz; kaçınma ya da feragat (Zühhd). Aynı şekilde dinamik bir kutbu da tefrik edebiliriz; azim ya da gayret (Cehd). İlk kutup Fakr'ı tahakkuk ettirir ki bunsuz geçerli hiçbir amel yoktur. İkinci kutup Zikre yol açar ki bu da kelimenin en yüksek anlamında olup tüm amellere üstün gelir. Ancak bu dünyevi zorunluluklar ya da fırsatlar açısından değil yalnız Tanrı'nın asli talepleri bakış açısından böyledir.

Benzer şekilde Muhabbet'te de statik ya da edilgen bir kutup ile dinamik ya da etken bir kutup arasında tefrik için uygun gerekçeler mevcuttur. Birincisi rıza ya da şükür'dür. İkincisi reca ya da tevekkül'dür. Üstelik bu ikincisi Kereme işaret eder; tıpkı rıza'nın kendi payına Sabr'a işaret etmesi ya da gerektirmesi gibi. Bu meziyetler (Tanrı'ya yönelik olmaları hariç) zorunlu olarak izafi ve dolayısıyla şartlıdır.²¹

Marifet ise aşkınlığa işaret eden nesnel bir kutba ve içkinciliğe işaret eden öznel bir kutba işaret eder. Bir yanda "Hakikat" (Hakk) ya da Tek'in idraki (Tevhid), diğer yanda kalp ya da Tek ile Birleşme (ittihad) bulunmaktadır.

21 Burada meziyetlerin -veya makamların— sadece arketiplerini" ya da "ipuçlarını" veriyoruz. Zaten bunlar bir anlamda çeşitli türemeleri hulasa etmektedirler. "Kuşeyri Risalesi" ya da İbn ü Arif'in "Mehasin el-Mecâlis"i ve bu türden diğer çalışmalar bu alt bölünmeleri bir bir sıralayıp analiz etmektedir. Bu çalışmalar muhtelif Arap bilimciler tarafından tetkik edilmişlerdir.

Sufi tespihatının üç formülü üç asli derecenin ya da düzlemin izini takip ederek kaynağa döner. "Affedilmeyi dilemek" (istiğfar) korkuya; Peygamber'e dua (Salât' al en-Nebi) Aşka; Tanıklık (şehadet) İlme tekabül etmektedir. Yüksek düzlem daima aşağı düzlemleri kapsar. Buna karşın yüksek düzlemi şekillendiren ya da önceden sezinleyen aşağı düzlemlerdir. Yüksek düzlem onların üstüne açılır. Zira ruhta olduğu gibi evrende de Gerçeklik tektir. Amel, tarafsız olduğu ölçüde Aşk ile yeniden birleşir; Tanrı'nın gerçek Amil olduğunun farkındalığı kendisine eşlik ettiği ölçüde İlmin ile yeniden birleşir. Ve aynısı sakınmaya (vacaredeo) mütealliktir ki aynı zamanda kendi kaynağını sadece Tanrı'da bulabilir. Şu anlamda ki mistik boşluk ilkesel Hükümsüzü sürdürür. Gerçekte klasik tasavvuf bilişsel (*cognitive*) vasıtalarla ya da akli deliller vasıtasıyla ihtiyari neticeler çıkarmaktan ziyade ihtiyari vasıtalarla bilişsel neticeler çıkarmaya gayret etme eğilimindedir.²² Özellikle İslâm'da en üstün ve kati faziletin ahla-ki tutum değil, bir hakikatin kabulü söz konusu olması itibarıyla bu iki eğilim gerçekte birleştirilmelidir. Kuşkusuz, derin faziletler ilme önceden hazırlar ve hatta hamaset ile ilgili durumlarda dahi kendi tomurcuklarını ortaya çıkarabilir. En azından Hakikat iyi özümsemediğinde faziletleri (bu özümseme nispetinde ya da bu vasıflandırma ile aynı anlama gelebilecek bir şeyi) ürettiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Kuran daha önceki Peygamberlerin isimlerini tekrar tekrar zikreder ve kıssalarını aktarır ve bunu açıklıkla yapar. Bunun manevi hayatımız için bir anlamı olmalıdır. Gerçekten de vakidir ki bir mutasavvıf kendi tabiriyle- Muhammedi Yolda İslâm öncesi bir Peygambere kendisini bağlayabilir. Diğer bir ifadeyle, cana yakın bir çağrıyı cisimlendiren bir peygamberin tesiri, etkileyici istikameti ve sembolü altında mutasavvıf kendisini yerleştirir. Bir mutasavvıfın manevi evlatlığı iddia etmesinden daha fazla olarak İslâm, Mesihi (Sey-

22 Yunanlıların en üstünleri tarafından da anlaşıldığı üzere "felsefe kelimesi onlar için irfan vasıtası ile meziyeti ifade ediyordu.

yidina İsa) feragatin, içselleştirilmenin, tefekkürün ve münzevi kutsallığın ve de Birliğin cisimlenmesi olarak görür. Büyük Sami Peygamberler dizisinde sadece bir kadın Peygamber vardır. O da Seyyidetna Meryem'dir. Meryem'in peygamberlik -her ne kadar kanun (şeriat) koyucu olmasa da- itibarı Kuran'ın kendisini takdim etme şekline açıkça anlaşılabılır, kuran Meryem'i Enbiya Suresi'nde diğer Elçiler ile birlikte sunar yani Meryem'i bir Peygamber olarak takdim eder. Meryem İlâhi dölleme ile birleşen masun saflığı canlandırır.²³ Kendisi ayrıca manevi geri çekilmeyi, lütufların bolluğuna ve genel tutumuyla birlikte a priori olarak Semavi Dişilliği, Saflığı, Güzelliği, Merhameti cisimlendirir.²⁴ Kutsal Bakire'nin Tebliği İsa idi; bir din kurucusu olarak İsa değil, fakat çocuk İsa olarak.²⁵ Meryem şu ya da bu Resul değil fakat evrensel ve primordial farksızlaşma içinde mümkün tüm Peygamberi biçimleri ihtiva eden bir Resul idi. Nitekim Bakire Meryem bazı mutasavvıflar ve bazı Hıristiyanlar tarafından, Hikmet-Ana olarak ya da tüm Peygamberlerin Anası ve dolayısıyla Peygamb .rlığın Anası olarak düşünülmüştür. Bu nedenle İslâm ona siddike yani "Sadık" -Hakikatten başka hiçbir şeye itaat etmeyen- olarak zikreder. Bu durum Meryem'in Hikmet ya da kutsallık ile özdeşleşmesi ile gösterilmiştir.

*

Mutasavvıf kendisini "Şimdiki Anın Oğlu" (İbn ül'Vakt) olarak görür. Yani dünü ya da yarını kaale almaksızın kendi-

23 "...İrızını korumuş olan İmran kızı Meryem'i de... ve ona Ruhumuzdan üfledik." (Takrim suresi, 12)

24 "Böylece Rabbi Onu (Meryem'i annesinden) güzel bir kabul ile kabul etti ve onu güzel bir çiçek gibi yetiştirdi; ve onu (akrabası bulunan) Zekerıyya'nın himayesine verdi. Ne zaman Zekerıyya onun yanına mabede girse (Meryem'in) yanında bir rızık bulunurdu. "Ey Meryem! Bu sana nereden geldi?" derdi. O da "Bu Allah'tandır!" derdi. Şüphesiz ki Allah dilediğini hesapsız olarak rızıklandırır." (Ali İmran suresi, 37)

25 "Meryemoğlu İsa ile annesini de Biz bir mucize yaptık" (Müminün suresi, 50) Dikkat edilmesi gerekiyor ki mucize yapılan yalnız İsa değil aynı zamanda annesi Meryemdir de.

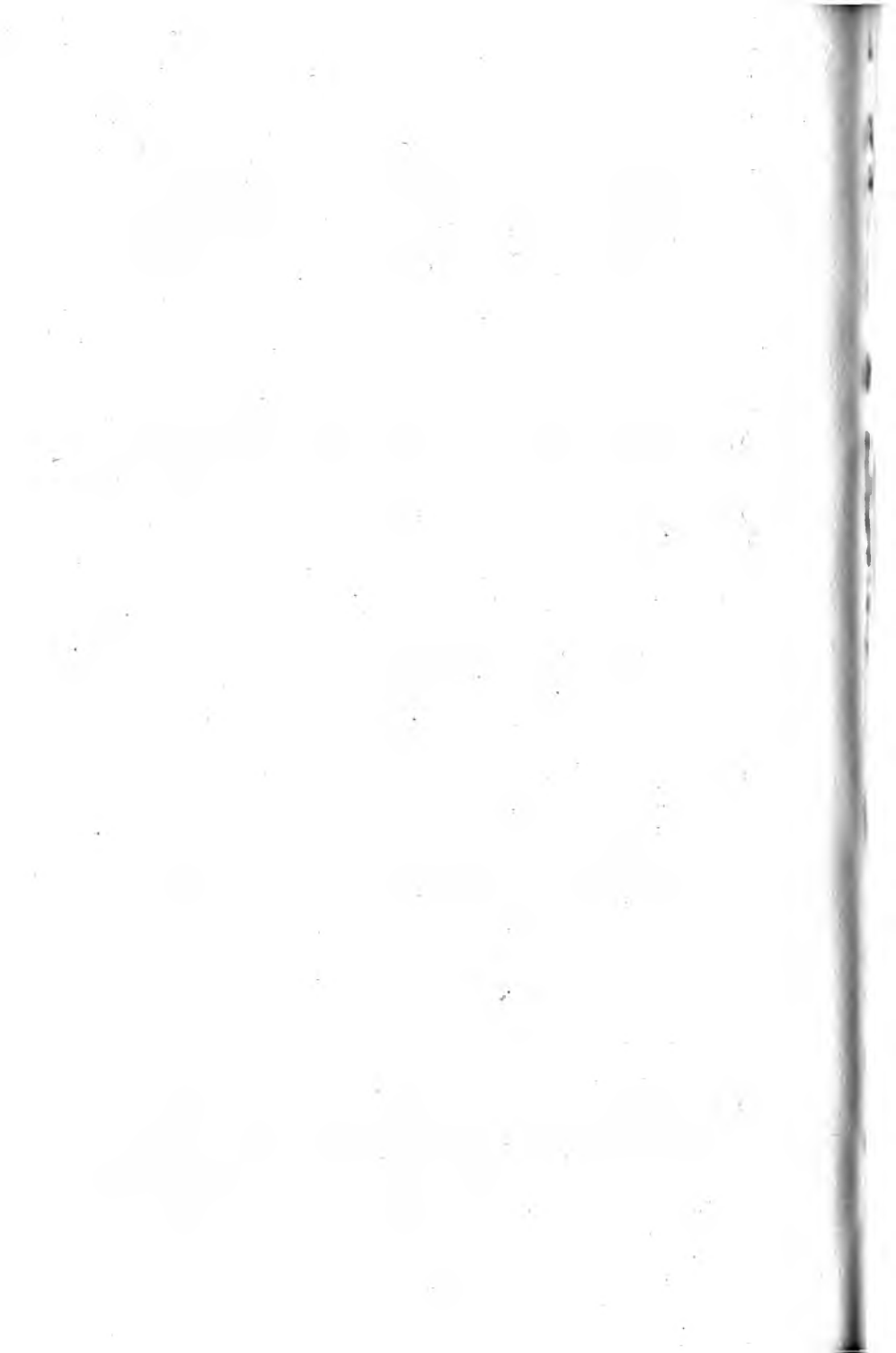
sini Tanrı'nın "şimdi" sinde konumlandırır ve bu "şimdi" Birliğin yansımasından başka bir şey değildir. Zaman içindeki Teklik Tanrı'nın "şu anıdır ve sonsuzluğa tekabül eder. Mutasavvıf kendisini Tek'in Oğlu olarak göremez zira bu ifade Hristiyan terminolojisini çağrıştıracaktır ki İslâm Hristiyanlığın bu perspektifini kesinlikle dışlamak durumundadır. Bununla birlikte mutasavvıf kendisini -bu zamanın mekansal (uzamsal) sembolizmine göre- "Merkezin Oğlu" olarak görebilir ve bunu kalbin gizemlerine olan ısrarı ile dolaylı olarak yapar.

Bize görüldüğü şekliyle bütün tasavvuf şu dört kelimedede hulasa edilmiştir: Hakk, Kalp, Zikir, Fakr. Hakk iki kat Tanıklık olan Şehadet'e yani metafizik, kozmolojik ve eskatolojik Hakikate tekabül eder. Kalb bu hakikatin sadece zihin ile değil topyekün varoluşumuzla kabulü demektir. Zikir bildiğimiz üzere İmanın ya da irfanın kutsal kelimesi ile sürekli gerçekleşmedir. Fakr ise ruhun sadeliği ve saflığıdır; bunlar beraberinde bu gerçekleşmeyi mümkün kılan ihlası da getirir ki bu olmaksızın hiçbir amel geçerli değildir.²⁶

İslâmdaki dört önemli formül bir anlamda Allah'ın tahtının -bu tahtın dünyevi yansıması Kabe'dir- altında akan dört ırmağa karşılık gelir. Bu dört formül iki Şehadet ile Beslemele ve Hamdele'den ibarettir. İlk Şehadet "Allah'tan başka ilah yoktur"; ikinci Şehadet, "Muhammed Allah'ın Resulüdür"; Besmele, "Rahman ve Rahim olan²⁷ Allah'ın adıyla"; Hamdele, "Hamd Alemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur."

26 "Ne Mutlu Yüreği Temiz olanlara! Çünkü onlar Tanrı'yı göreceklerdir." (Mal-la İncili, 5:8)

27 Tanrı Cömert, Merhametli ve Şefkatlidir yani Hayır (iyilik), Güzellik ve Sevgi Kendi Zatında muhtevidir. Bu yüzden bunları zorunlu olarak dünya içinde ve dünya vasıtasıyla tezahür ettirir. Bu, Rahman ismi ile ifade edilmiştir ve Allah ismi ile hemen hemen eşanlamlıdır. Ve Tanrı dünyaya karşı iyidir yani Kendi Hayrını (iyiliğini) varlıklar üzerine tezahür ettirir. Onları var eder. nafakalarını sağlar ve necat dahil tüm mümkün armağanları bağışlar. Bu da Rahim ismi ile ifade edilmiştir.



Birliğin Temel Boyutları

Maksadımızın öze yaklaşmak olması itibariyle Şehadetin ezoterik (batını) sembolizmine işaret ettiği-mizde anahatlarını çizmiş olduğumuz metafizik senteze şimdi geri dönebiliriz. İslâmın asli düşüncesi olan İlahi Birlik zorunlu olarak çeşitliliğe ya da Tek'e tezat teşkil ediyor gözüken çokluk arasındaki ilişkilere işaret eder. Meseleyi burada kısaca ele alacağız: elbette doktrinal bir şemanın ancak bir sınır taşı olabileceği gerçeğini gözden kaçırmaksızın. Zira zorunluluktan kaynaklanan bir ifade gerçekliğin ifadesinden daha başka bir şeydir. Üstelik şema ile gerçeklik arasındaki özdeşlik gereksiz olduğu kadar imkansızdır da. Kesinlikle; çünkü şema ancak yeterince sınır taşı sağlamaya ehildir; aksi takdirde ne elverişli ve etkili bir sembolizm, ne de bir doktrin söz konusu olacaktır. Bütün yaratılış ya da evrensel tezahür meselesinin kökü İlahi İlke'nin tabiatındadır. Kesin Gerçeklik âlemi yansıtır çünkü Kesin Gerçeğin sonsuz tabiatı izafiyetten başlayarak ve izafiyet içinde bilinmeyi gerektirir. Tanrı "yaratır" değil de "yaratmıştır" demek mümkünatın ya da âlemin izafiyetinin bir ifade şeklidir ve bir anlamda birincisini (yani "Tanrı yaratır" ifadesini) "Aşkın Neden'den mahrum etmektir. Tanrı "görünmek ister"; sadece dünyadan "başlayarak" değil ancak aynı zamanda dünyada

ve hatta dünya "olarak"; ya doğrudan nitelikler içinde ya da dolaylı olarak ve tezatla onların yokluğunda. Ve Tanrı sadece insan tarafından değil fakat aynı zamanda kendi lisan-ı halleriyle onu tefekkür eden aşağı varlıklar tarafından da görülmek ister.

Mutlak, Sonsuz Mükemmel: Bunların ilahi tabiatın başlıca tanımları olduğunu söyleyebiliriz. Geometrik anlamda, Mutlak, kendisi olmayan her şeyi dışlayan nokta gibidir. Sonsuz, noktayı uzatan ve bir anlamda onu şümulü yapan çarpı ya da yıldız ya da spiral gibidir. Mükemmel, noktanın açılıp genişleme yoluyla oluşturduğu eşmerkezli daireler sistemi ya da daire gibidir. Mutlak, kendi içinde Nihai Gerçekliktir. Sonsuz onun imkanıdır ve dolayısıyla onun her şeye gücü yeten kudretidir. Mükemmel (Mutlak'ın Kesin Gerçekliğin belirli bir potansiyelliğini ya da tüm potansiyellikleri gerçekleştirmesi ölçüsünde) imkandır. Yaratma/ Yaratılış ya da Tezahür İlahi Tabiatın bir etkisidir. Tanrı Kendisini ışınumdan ve dolayısıyla Kendisini tezahür etmekten ya da yaratmaktan Kendisini engelleyemez zira Kendisini Sonsuz olmaktan alıkoymaz.

İlahi Mükemmellik tüm mümkün tekâmüllerin hulasası ya da özüdür. Bu tecrübeyle sabittir. Bu tekâmüller Sonsuz'un sayesinde tezahür eder; sonsuz onlara varoluşsal uzam (mekân) —ya da tercih edilirse madde— verir ve gerçekleştirmelerini, yansımalarını sağlar. Şeylerin (yeni nesnelerin, hadiselerin, olguların) varoluşu ya da varolmayışı Mutlak sayesinde. Kendi içinde algılanamaz olan Mutlak Kendisini şeylerin mantığı ve varoluşu ile görünür kılar. Benzer bir tarzda. Sonsuz kendisini bitmek tükenmek bilmeyen çeşitlilik ile ifşa eder. Mükemmel, bu çeşitliliğin nitelikleri ile kendisini gösterir ve böylelikle hem Mutlak'ın öfkesi, hem de Sonsuz'un Nuru ile irtibat kurar. Zira şeyler kendi müzikalitelere ve aynı zamanda kendi geometrilerine sahiptirler. Diğer bir ifadeyle günlük doğal tecrübe metafizik sezgi ya da iman ki iman bir dereceye kadar metafizik sezgiyi gerçekle-

tirir- ile birleştğinde şeylerin ve varlıkların içlerindeki olumlu niteliklerin farkedilmesi bizi onların ilahi Nizam içindeki arketiplerini ya da özlerini kabullenmeye mecbur kılar. Keza uzay-zamanın sınırlarının idrak edilemezliği bizi Sonsuzlu kabullenmeye mecbur kılar. Yine aynı şekilde en küçük varoluşun dahi kendi yokluğuna nazaran mutlak olması gerçeği - ya da fizik, metafizik ve mantık kurallarının bertaraf edilemeyeceği gerçeği— nihai tahlilde Mutlak'a şahitlik eder ve bize onu kabul etmekten başka hiçbir seçenek bırakmaz.¹

"Mutlak-Sonsuz-Mükemmel" üçlüsü sayıların dizisine de yansır; bir sayısı Mutlak'a tekabül eder. Sayılar dizisinin (her yönde) gelişimi sonsuza karşılık gelir. Hususi karakter-her sayının biçimi- Mükemmel ile örtüşür.² Bir sayısının zorunlu olarak ilk olduğu sayılar dizisi gerçekte sanki bir başlangıcı varmış ama sonu yokmuş gibi belirsiz sayıdaki noktalar dizisi ile kıyaslanamaz. Aslında bir sayısını merkezi nokta ve belirsiz sayıdaki ortak merkezli daireler ile kıyaslamalıyız. Bu durumda merkez elbette mutlakın değerine sahip olacaktır ve doğrusunu söylemek gerekirse uygun anlamda bir başlangıç olmayacaktır; o (yani merkez) adeta sayı haricidir. Lakin gerçekte sayı olmadan merkez anlaşılamaz. Aynı durum biçimlerin sınırsız çeşitliliği için de geçerlidir: merkezi biçim dairevi ya da küreseldir ve bunların kare ya da küp ile ortak hiçbir ölçüsü yoktur. Yuvarlaklık, diğer tüm mümkün biçimlere nazaran mutlakdan bir şeyler ihtiva eder. Diğer bir örnek de madde ile sağlanan varoluşsal dizidir. Bu durumda söz konusu olan dört algılanabilir unsurun, tüm kimyasal kümelerin ve cevherlerin kendisinden çıktığı esirdir. Bu durumda algılanabilir her cevherde mündemiç olan esir basitçe bu açılmanın/genişlemenin merkezi oluyor. Aynı şekilde burada da merkezi unsur (yani esir) tabiri caizse sadece niceliksel bir başlangıç

1 Kuşkusuz bu düşünce şekli rasyonalistlere anlamsız gelecektir. Fakat mesele (ya Gerçeğin nesnel bakış açısından, ya da bilimin öznel bakış açısından) kati surette aksini ispatlayamamalarıdır.

2 Sayıları ifade etmeleri itibarıyla geometrik şekiller ile gösterildiği üzere nicelikler değil niteliklerdir.

olamaz; tamamen aksine, modalitelerine ya da yansıtımlarına nazaran aşkın-benzeridir. Ve mademki modaliteleri "sonsuzdur" o takdirde birlik ya da merkez "mutlak"" bir karaktere sahip olmalıdır. "Mutlak-Sonsuz-Mükemmel" üçlüsü kendi en doğrudan ifadesini İslâmi lisanda şu terimlerde bulur: Celâl, Cemâl ve Kemâl. Geleneksel olarak Gazab ya da Adalet Celâl'e, Nezaket (zerafet) ya da Güzellik Cemâle atfedilmiştir. Bu durumda Cemâl de Rahmet gibi Sonsuz'a mahsustur. Aynı şekilde Celâl de Adalet gibi Mutlak'a mahsustur.

*

İlk bakışta paradoksal gözükebildi şu hususta aslında derin bir anlam bulunuyor. Şöyle ki, İslâm, Tanrı'nın birliği hususunda aşırı titizdir. Asli formülasyonlarda ise gayet vicdanlıdır. Mesela her surenin başına "Rahman ve Rahim olan Allah'ın İsmiyle" formülünü koyarak bu formülü her fırsatta kullanır. Bu vesile ile muammaya bir ipucu bulduğumuzu düşünüyoruz. Yani Mutlak'tan sözettiğimizde aynı sebeple Sonsuz ve Mükemmel'den bahsetmiş oluyoruz.³ Diğer bir ifadeyle. Mutlak her ikisini de kapsıyor. Çoğunlukla "Merhamet" olarak tercüme edilen Rahman terimi Sanskritçe Ananda teriminden çok daha derin olarak "Uyum ve Ahenk" ile örtüşür⁴: Mutlak İyilik, Cemâl ve ebedi Saadet. Ve Rahman, İlahi Özün kendisinde bütünleşmiştir zira esas itibariyle İlkenin Sonsuzluğunun ışınlamından başka bir şey değildir. Bu özdeşliği Kuran şöyle ifade ediyor; "İster Allah diye çağırın, ister Rahman diye⁵, Nihayet en güzel İsimler Onundur..." (İsra Suresi, 110)

3 Hristiyanlıktaki "Mutlak" unsuru ya analogik olarak, ya da doğrudan "Baba" ile temsil edilmiştir. Bu durumda "Sonsuz" ya da "Nur" unsuru ise Kutsal Ruh oluyor. "Mükemmel" unsuruna gelince, o "Kelime" ya da "Oğul"dur ve bunlar da "Baba'nın Hikmetidir". Budizmde ise "Mükemmeli" temsil eden Buddha iken -ilk bakışta paradoksal görünebilir- Nur Boddhisattva'nın biçiminde (suretinde) sunulmuştur. Oysa gerçek şu ki Nirvana'nın (Mutlak'ın Nirvana'sının) mesajını Samsara'nın nihayetine (yani Samsara'nın aşırı sıkıntı vermesini önleyecek olan nihayetine) taşıyan Boddhisattva'dır.

4 Sat Mutlaka, Chit Şuurluluğa işaret eder. Atma ise kendi kaçınılmaz ve bitmez tükenmez Mükemmelliğine ve dolayısıyla Niteliklerine sahiptir.

5 Bir dikkat çekme olarak: Kuran'ın Hristiyanlığa Teslis -yani Tanrı-İsa-Meryem

Zira Tek olana; Kendisinden Merhamet beklemeden yakarlamaz.

*

Daha önce de belirttiğimiz üzere Tanrı varoluş mucizesi ile Kendisini dünyada tezahür ettirmiştir. İşte Mutlak olan (şey) en küçük toz zerresi ile yokluk arasındaki uçurumdur. O, Kendi sonsuzluğunu a priori olarak tahayyül edilebilir hiçbir sınırı bulunmayan ve muhteviyatının çokluğunun ve çeşitliliğinin ucu bucağı olmayan kozmik kap uzay-zaman (ya da mekan-zaman) ile gösterir. O, Kendi Mükemmelliğini Kendi ilahi arketiplerine ve bu suretle İlâhi Kemâl'e şahitlik eden şeylerin ve varlıkların vasıfları ile izhar eder.

Bu üçlü tezahür İlâhi "Zahiriliği" teşkil eder ve bu da ez-Zahir İsmi ile ifade edilmiştir. Mutasavvıflara göre Şehadet, (aşkınlık ya da içkinlik mefhumlarına bağlı olarak) iki anlamı ihtiva eder. Evvela, Tanrı mümkün ve aldatıcı olan dünyanın aksine tek başına Gerçek olandır. Bu husus el-Batın'a tekabül eder. İkinci olarak hiçbir şey onun "dışında" konumlanamaz ve bu gerçek "O'ndan başka hiçbir şeyin olamayacağını" (lâ gayruhu) gösterir. Aksi takdirde dünya varolamazdı. Bu husus da ez-Zahir'e tekabül eder. Dolayısıyla Şehadet'in içinde hem ez-Zahir, hem de el-Batın anlamları ihtiva edilmiştir.

Tanrı'nın ne olduğunu bilemeyeceğimiz, ancak O'nun ne olmadığını bilebileceğimiz görüşü doğru değildir. Bununla birlikte Onu tahayyül edemeyeceğimiz doğrudur. Bu şimşegin ışığını duyamamaya, yıldırımın sesini görememeye benzer. Bir yanda mekân-zaman birlikteliği, sonra şeylerin varo-

üçlemesi- atfetmesi haklıdır. Şu anlamda ki Kutsal Bakire evlat edinmeyle de-ğil kendi tabiatı ile Kutsal Ruh'un beşer haznesidir. (Bundan ötürü gratia plena ve Dominus tecum'dur) "Lekesiz gebelik" durumuyla a priori olarak Ruhun vasıtasıdır ve bu münasebetle onu cisimlendirir. Meryem'in münacaatı pratik olarak, zımnen ve özsiz olarak Kutsal Ruh'un münacatıdır ki bu da İslâm'daki Rahmaniyetin gizeminin temeli olan İlâhi "Cömertlik", Hayat ve Nur ile örtüşür. Bakire de Ruh gibi tüm lütufların rahmidir; hem masun, hem de cömert olarak.

luşu ve daha sonra bunların nitelikleri Tanrı'yi "ispatlar". Diğer yandan bunlar Tanrı"dırlar". Lakin Zahiriliğin ya da Uzaklığın (ba'd) örtüsü ve dolayısıyla mümkünatın perdesi vasıtası ile görünür. Bu perde şerrin olumsuz ya da altüst edici fenomenini üretir ki bu da İlke'nin "dışarda" yansıtılması- nın fidyesidir. Mademki Tanrı "Gizli bir hazine idi ve bilin- mek istedi" bu yansıtılma zorunlu ve nihayetinde yararlıdır. Zira evrensel Nur (Kainata yayılan feyz, Feyz-i Mutlak) "Mutlak İyi"nin neticesidir. Mutlak yahut Öz, tabiatları gere- ği sonsuzluğu içerir. Sonsuzluk da sonsuz olarak ışınumda bulunur. İlahi Nur Özü "boşluğa" yansıtır fakat hiçbir şeyi dışarı koymaksızın ve ayırmaksızın; zira İlke Değişmez ve bölünmezdir ve hiçbir şey Ondan ayrı tutulamaz. Varolma- yan yokluğun düzlemi üzerinde bu yansıtılma ile Öz "biçim- lere" ya da "arazlara" bürünür. Fakat sonsuzun "tarzı" sade- ce merkezden uzaklaşmak değil, aynı zamanda merkeze yaklaşma şeklindedir. Bu durum münavebeli ve eşzamanlı- dır. Hatta -tasavvur edilen ilişkilere bağlı olarak Işıma (feyz) ve Tekrar Öz ile bütünleşmedir. Tekrar-bütünleşme biçimle- rin ve arazların Öz'e apocatastatic geri dönüşüdür. Bununla birlikte bu geri dönüş ile Öz'e ilave edilen hiçbir şey yoktur zira Öz mutlak Zenginliktedir (Ganiyy-i Mutlaktır). Dahası ve hepsinden öte, Sonsuzluk -Mükemmellik gibi- Mutlakın karakteristiğidir; adeta onun batini hayatıdır ya da tabiri ca- izse taşarak kendisini sürdüren ve dünyayı yaratan Aşkıdır.

*

Katıyet (yakın) ve dinginlik (huzur): İslâmın asli maksadı bu iki kelimede ihtiva edilmiştir. Zira her şey katıyet (yakın) ile başlar: "Zorunlu" Varlığın Mutlak katıyeti (Vücut'ül-Mut- lak) "mümkün" varoluşları belirler ve yansıtır. Şu kesindirki Zorunlunun Varlığı (tezahürü); olmamazlık yapamaz.

Buna karşın mümkünatlar ya olabilirler, ya da olamazlar. Huzur ve dinginlik mümkünatın köklerini ancak onda bul- ması ile sağlar.

Katıyet (yakın), nesnel olarak âli olduğu ölçüde ve öznel olarak sadık ve içten olduğu ölçüde kurtarıcıdır. Yani nesnesi sadece mümkünat değil fakat mutlak olduğu ölçüde ve öznesi yalnız düşünce değil, fakat kalp olduğu ölçüde kurtarıcıdır. Bu Yakın İnsanın Öz'ünün ta kendisidir; insanın bütün varlığını, bütün amellerini kapsar. İnsan Öz için yaratılmıştır ve insan onun vasıtasıyla insandır.

Katıyet (yakın) dinginliği üretir ve dinginlik ruhun içine nüfuz eder. Dinginlik kurtarıcı, azat edici katıyetin ışınlamıdır. Sonsuz Mutlaka ne ise, İmkan Gerçekliğe ne ise, Bütünlük Birliğe ne ise Dinginlik de Katıyete o'dur. Katıyet ve dinginlik iman içinde sürekli ve daimdirler.

Katıyet (yakın), Huzur ve iman: dünya üzerindeki ve insanın içindeki her şeye tek başına bir anlam veren zorunlu ve serbest OLMAK vasıtasıyla Nur, Huzur ve Hayattır.

