

Keyifli Okumalar Dileriz

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

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

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

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

RENÉ GUÉNON

Çeviren: Fevzi Topaçoğlu

YATAY VE DİKEY BOYUTLARIN SEMBOLİZMİ



insan

YATAY VE DİKEY BOYUTLARIN SEMBOLİZMİ



İnsan

İNSAN YAYINLARI : 307
RENÉ GUÉNON DİZİSİ : 6

LE SYMBOLISME DE LA CROIX
© ÉDITIONS GUY TRÉDANIEL, PARIS, 2007
© İNSAN YAYINLARI

BİRİNCİ BASKI, 2001
ÜÇÜNCÜ BASKI, ARALIK 2019

YAYINCI SERTİFİKA NO: 12381
ISBN 978-975-574-836-8

YATAY VE DİKEY BOYUTLARIN SEMBOLİZMİ
RENÉ GUÉNON

ÇEVİREN
FEVZİ LÜTFİ TOPAÇOĞLU

İÇDÜZEN
MÜRETTİBHANE

KAPAK TASARIMI VE UYGULAMA
MUSTAFA ENES ERDOĞAN

BASKI-CİLT
ELMA BASIM YAYIN VE İLETİŞİM HİZMETLERİ SAN. TİC. LTD. ŞTİ.
MATBAA SERTİFİKA NO: 45460

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

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

YATAY VE DİKEY BOYUTLARIN SEMBOLİZMİ

RENÉ GUÉNON

Çeviren

Fevzi Lütflî TOPAÇOĞLU



İnsan

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

RENÉ GUÉNON

1886 yılında Fransa'da Blois'da doğdu. Gençlik yıllarından itibaren din, metafizik ve gizli bilimler üzerinde çalıştı. Doğu metafiziğine özel bir ilgi duydu. Doğu geleneklerini (özellikle de Hinduizm'i) incelemesi onu sahih bir Gelenek (Tradition) olmadan batınî yolun doğru bir şekilde tecrübe edilemeyeceği sonucuna götürdü. Bu araştırmaları sonucunda 1912 yılında Müslüman oldu. Bir süre sonra Fransa'dan ayrılarak Mısır'a yerleşti ve çalışmalarını orada sürdürdü. Makaleleri düzenli olarak *Etudes Traditionnelles*'de yayınlandı. 1952 yılında hayata gözlemini yuman çağımızın bu büyük metafizikçisi ve arifi geride 20 kadar eser bıraktı. Bunlardan bir kısmı sağlığında, bir kısmı da ölümünden sonra basılmıştır. Daha önce Türkçeye *Modern Dünyanın Bunalımı*, *Doğu ve Batı*, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, *Ruhçu Yanılgı*, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, *Manevî İlimlere Giriş*, *Geleneksel Formlar ve Kozmik Devirler* adlı kitapları çevrilmiş olan Guénon'un diğer eserleri de yayınevimiz tarafından yayınlanacaktır.

İçindekiler

40

ÖNSÖZ 11

I. BÖLÜM

Varlık Mertebelerinin Çeşitliliği.....19

II. BÖLÜM

İnsan-ı Kâmil.....25

III. BÖLÜM

Haçın Metafizik Sembolizmi.....31

IV. BÖLÜM

Uzayın Yönleri.....37

V. BÖLÜM

Üç Gunalar Adlı Hindu Kuramı 49

VI. BÖLÜM

Tamamlayanların Birliği.....53

VII. BÖLÜM

Zıtlıkların Gözden Geçirilmesi.....59

VIII. BÖLÜM

Savaş ve Barış	71
----------------------	----

IX. BÖLÜM

Merkezdeki Ağaç.....	77
----------------------	----

X. BÖLÜM

Swastika	89
----------------	----

XI. BÖLÜM

Varoluş Derecelerinin Geometrik Temsili	95
--	----

XII. BÖLÜM

Varlık Mertebelerinin Geometrik Temsili.....	99
---	----

XIII. BÖLÜM

Bir Önceki İki Temsilin Birbiriyle İlişkileri.....	103
---	-----

XIV. BÖLÜM

Örgü Sembolizmi.....	107
----------------------	-----

XV. BÖLÜM

Bir Tek Varlık Halinin Çeşitli Tarzlarının Sürekliliği	115
---	-----

XVI. BÖLÜM

Nokta ile Yayılım Arasındaki İlişki	121
---	-----

XVII. BÖLÜM

Yanan Çalılığın Ontolojisi	127
----------------------------------	-----

XVIII. BÖLÜM

Düzçizgisel Koordonelerden Kutupsal Koordenelere Geçiş: Rotasyon Vasıtası ile Süreklilik	133
---	-----

XIX. BÖLÜM

Farklı Varlık Hallerinin Sürekliliğinin Temsili	137
--	-----

XX. BÖLÜM

Evrensel Küremsi Sarmal	141
-------------------------------	-----

XXI. BÖLÜM

Varlığın Temsilinin Öğelerinin Tesbiti	145
--	-----

XXII. BÖLÜM

Uzakdoğu'nun Yin-Yang Sembolü: Doğum ile Ölümün Metafizik Eşitliği	149
---	-----

XXIII. BÖLÜM

Dikey Eksenin Anlamı: Göğün İradesinin Etkisi	155
--	-----

XXIV. BÖLÜM

Semâvî Işın ve Yansıma Planı	161
------------------------------------	-----

XXV. BÖLÜM

Ağaç ve Yılan.....	169
--------------------	-----

XXVI. BÖLÜM

Bütünsel Varlık ile Bireyselliğin Ortak Ölçülerinin Bulunmayışı.....	177
---	-----

XXVII. BÖLÜM

Beşerî Bireysel Halin Varlığın Bütünlüğündeki Yeri	181
--	-----

XXVIII. BÖLÜM

Büyük Ölçü	185
------------------	-----

XXIX. BÖLÜM

Merkez ve Çevre	191
-----------------------	-----

XXX. BÖLÜM

Uzay Simgeselliği Üzerine	
Son Vurgulamalar	197
DİZİN	203

ÖNSÖZ

İnsan ve Vedanta'ya Göre Oluşumu eserimizin başlangıç kısmında bu kitabı, yerine göre Doğu'nun metafizik öğretilerinin bazı yönlerini doğrudan sunacağımız, yerine göreyse aynı öğretileri bize en anlaşılır ve en yararlı gibi görünen bir tarzda –ancak, ruhlarına daima sadık kalarak– uyarlayacağımız bir incelemeler dizisinin başlangıcı şeklinde sunmuştuk. İşte bu yapıtta içerilen –bazı uygun değerlendirmelerin yapılmasını gerektiren çalışmalar nedeniyle geçici olarak vermek zorunda kaldığımız aradan sonra– tekrar ele aldığımız ve olağan (alelade) uygulamalar alanına daha çok inmiş olduğumuz –ancak bu durumda bile, tüm gerçek geleneksel öğretinin yeğâne temelini oluşturan metafizik ilkeleri bir an bile gözden kaçırmadan– söz konusu incelemeler dizisidir.

İnsan ve Vedanta'ya Göre Oluşumu'nda, geleneksel ve tümüyle metafiziğe ilişkin bir öğretilerde, insan gibi bir varlığın

nasıl kavranıldığını gösterdik.¹ Bunu olabildiğince sıkı bir biçimde, güçlü bir sunuşla ve –yalnızca gerektiğinde, öğretinin diğer tradisyonel tarzlara uygunluğunu ortaya koymanın gerekli olduğu durumlarda öğretinin dışına çıkarak– öğretinin tam bir yorumunu ortaya koyarak yaptık. Aslında, yalnızca belirli bir tarzı uygulamayı hiçbir zaman düşünmedik. Kaldı ki böyle bir şey zaten çok zor olurdu. Şayet, genelde, asıl bakış açısı olarak Hindu öğretisini almışsak bu durum, daha önce başka yerlerde de açıklamış olduğumuz gibi, bizim, gerektiğinde başka tradisyonel tarzlardaki ifade biçimlerine –başka vesilelerle tanımlamış olduğumuz üzere, düzenli ya da hak tradisyonlar olarak nitelendirdiğimiz gerçek tradisyonlardan olmaları koşuluyla–² başvurmamızı da hiç engellememiştir. Burada da öyle yapacağız. Zira burada söz konusu olan herhangi bir uygarlığın bir dalının sunuluşu değil; aksine, neredeyse tüm tradisyonlarda bulunan (ki bu durum da bizce, bu tradisyonların ilk baştaki büyük Tradisyon ile doğrudan ilişkili olduklarının belirtisidir) bir sembolün açıklanmasıdır.

Bu meyanda, çağımızda maalesef çok yaygın olan bir takım karışıklıkları izale etmek için özellikle önemli olan bir noktanın üzerinde biraz durmamız gerekiyor: “*Sentex*” (birleşim) ile “çeşitli mezhep ve öğretilerin birleştirilmesi” anlamındaki *senkretizm* (syncretisme) arasındaki çok önemli farklılıktan söz etmek istiyoruz. Çeşitli mezhep ve öğretilerin birleştirilmesi (senkretizm), birbirleriyle az ya da çok tutarsız olmaları nedeniyle, hiçbir zaman gerçekten birleştirilemeyecek olan öğelerin dışarıdan biraraya getirilmesine dayanır. Sonuç-

1. *Orient et Occident*, 2. bsk., s. 203-207.

2. *Hindu doktrinleri araştırmalarına genel giriş*, 3. kısım, 2. bölüm; *İnsan ve Vedenta’ya Göre Oluşumu*, 3. bsk., 1. bölüm.

ta bu, tümü birbiriyle uyumsuz ve kısmî nitelikte olan şeyleri içermesi nedeniyle bir tür seçmecilikten başka bir şey değildir. Bu, tümüyle zahirî ve yüzeysel bir şeydir. Her taraftan alınan ve böylece yapay olarak biraraya getirilen (senkretik) öğeler, olgun bir öğretinin içinde hiçbir zaman gerçek anlamda birbirleriyle bütünleşmezler. Dolayısıyla daima alıntı olma karakteri taşırlar. Sentez ise tersine, içerden yapılır. Söylemek istediğimiz şu ki; sentez, şeyleri ilkelerinin birliği içinde tasavvur etmeye, bu ilkeden nasıl türediklerini ve ona bağımlı olduklarını görmeye ve böylece onları doğalarındaki en derin şeyde mündemiç olan tümüyle içsel bir bağın varlığından dolayı birleştirmeye ya da daha çok onların gerçekteki birlikteliklerinin bilincine varmaya dayanır. Bu, bizim buradaki esas konumuza uygulandığında, çeşitli mezhep ve öğretilerin birleştirilmesinin ancak (senkretizmin) çeşitli geleneksel tarzlardaki öğelerin, (temelde, yalnızca bu tarzların sadece çeşitli ifadelerini, belirli zaman ve mekân koşullarıyla ilişkili olarak, özel zihinsel koşullara uyarlanmalarının oluşturdukları bir tek öğretinin bulunduğu bilinmeksizin) zahiren birbirlerine kaynaştırmak üzere alıntılanmasıyla sınırlanıldığında söz konusu olacağı söylenebilir. Böyle bir durumda oluşturulmuş olan bu birliktelikten geçerli hiçbir şey çıkmaz. Ortada, organize olmuş bir bütünlük değil, kullanılamaz, biçimsiz bir döküntü yığınının varlığı söz konusu olur. Zira orada, onlara canlı bir varlığına ya da uyumlu bir yapınınına benzer bir birlik sağlayacak olan şey yoktur. Böyle bir birliği gerçekleştirememek, dışsallığından dolayı, Senkretizme özgü bir durumdur. Buna karşın, birliğin kendisinden yola çıkıldığında ve tezahürlerinin çokluğu ve çeşitliliği içinde bu durum gözden hiç yitirilmediğinde sentez söz konusu olmaktadır. Bu durum, biçimlerin dışında ve ötesinde –sadece kendini olabildiğince ifade

etmek ve iletmek için bunlara bürünen— ilkesel hakikatin bilincine ulaşılmış olmayı gerektirir. Yararlılık durumuna göre bu sûretlerin birinden ya da diğerinden yararlanılabilir. Tıpkı, aynı düşüncüyü ifade etmek için duruma göre farklı dillerin kullanılabilmesi gibi. Çeşitli tradisyonlardaki dil yetisiyle ilişkili sembolik ifadeler de bu durumla ilişkilidir. Tüm tradisyonel biçimler arasındaki tekabüliyetler, deyim yerindeyse, gerçek “eşanlamlılık”ları (synonymies) temsil ederler. Bunu bu şekilde tasavvur ediyoruz. Nasıl ki bazı şeylerin açıklanması falanca dilde filanca dildekine kıyasla daha kolaysa, bu suretlerden herhangi biri de, bazı hakikatların sunulması ve daha kolay anlaşılır kılınması itibariyle diğerlerine kıyasla daha uygun olabilir. Dolayısıyla, her durum için, yapılacak olan sunuşa en uygun olan sûreti (formu) kullanmak tamamen yerinde bir tutumdur. Ancak bu ortak ilkelerden yola çıkılarak belirlenebileceği için, gerçekten eşdeğer oldukları biliniyorsa bu formların birinden diğerine geçmekte bir mahzur yoktur. Böylece, burada kesinlikle senkretizm söz konusu olmaz. Salt senkretizm, bu incelemenin tamamen referans olarak aldığı “kutsal bilim” kavramıyla bağdaştırılamaz olan profan bir bakış açısıdır.

Haç, belirtildiği üzere, çeşitli şekillerde hemen her yerde ve en eski çağlardan beri rastlanılan bir semboldür. Dolayısıyla, bazılarının zannettikleri gibi, özgün olmaktan ve yalnızca Hristiyanlığa ait olmaktan çok uzaktır. Hatta Hristiyanlığın, en azından zahirî ve genel olarak bilinen vechesiyle, haçın sembolik karakterini -ona artık yalnızca tarihsel bir olayın işareti olarak bakmak suretiyle- biraz gözden yitirmiş olduğunu bile söylemek gerekir. Gerçekte, bu iki bakış açısı birbirlerini hiç bir şekilde dışlamaz. Hatta ikincisi, bir anlamda, birincisinin sonucundan başka bir şey değildir. Ancak şey-

leri bu tarzda tasavvur etmek çağdaşlarımızın çoğuna o denli yabancıdır ki, yanlış anlamaları önlemek için bunun üzerinde biraz durmamız gerekiyor. Gerçekte, bir sembolik anlamın kabulüyle, kavramsal ya da tarihsel anlamın bir kenara bırakılmasını gerekeceğinin düşünülmesi, çok sık rastlanılan bir durumdur. Bu görüş, ancak, tüm sembolizmin temelini oluşturan ve her şeye tüm gerçekliğini veren bir metafizik ilkedен kaynaklanan ve her şeyin de ona dayalı olarak bu metafizik ilkeyi kendi tarzında, (bir düzeyden diğerine her şeyin bir zincir oluşturacağı, birbirine tekabül edeceği ve tezahürün çeşitliliğinin içinde ilkesel birliğin bir yansıması gibi olan evrensel ve bütünsel uyumu oluşturacağı biçimde) varoluş düzeyinde ifade ettiği tekabüliyet yasasının bilinmemesinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenledir ki, aşağı bir alanın yasaları, onların derin nedenlerini içeren ve onların hem ilkeleri hem de “gâye”leri olan bir yüksek düzeyin gerçeklerini sembolize etmek için daima alıntılanabilirler. Bu vesileyle, burada örneklerini de göreceğimiz gibi, modern “natüralist” yorumların çeşitli gerçeklik düzeyleri arasındaki ilişkiler hiyerarşisini tersine çeviren yorumları ve yanılgılarını hatırlayabiliriz. Yine, sembollerin ya da mitolojilerin, günümüzdeki çok yaygın olan bir kuramda içerildiği gibi, yıldızların hareketlerini temsil etmek gibi bir rolleri hiçbir zaman olmamıştır. Gerçek şudur ki, yıldızlardan esinlenilmiş ve kıyasî olarak tamamen başka bir şeyi ifade etmeye yönelik olan figürlere sık rastlanılır. Zira bu hareketin yasaları bağımlı oldukları metafizik ilkelerin fizik olarak ifadeleridirler. Bu olaylar, müteal ve yüksek ilkelere dayalı olmak noktasında gerçekten bunların sembolleridirler. Ve şu çok açıktır ki, bu durum, bu olayların bu-
 bulundukları varoluş düzeyindeki özgün gerçekliklerini hiç etkilemez. Tam tersine, bu gerçekliği oluşturan budur. Zira il-

kelere bağımlılıklarının dışında her şey bir salt “hiç” (néant) olur. Tüm diğerleri gibi olan başka tarihsel olgular da vardır: Bunlar da kaçınılmaz olarak sözünü etmiş olduğumuz tekabüliyet yasasına (la loi de correspondance) uygundurlar ve böyle olmakla, kendi tarzlarında bir tür beşerî tarzlarını oluşturdukları yüksek gerçeklikleri ifade ederler. Ayrıca “profan” tarihçilerinkinden tümüyle farklı olan— bizim bakış açımıza göre, onların tüm önemlerini sağlayanın da bu olduğunu ekliyoruz.³ Tüm tarihsel olgularda ortaklaşa bulunan bu sembolik karakter, “kutsal tarih” olarak nitelenenlere dahil olanlarda özellikle net olmalıdır. Meselâ, buna, özellikle, çok çarpıcı bir biçimde (Hz.) İsa Mesih’in tüm yaşamında rastlanılır. Söylediklerimiz iyi anlaşıldığında, bunun, bu olayların gerçekliğini reddetmek ve onları sadece “mitolojik” olaylar olarak nitелеmek için bir neden oluşturmadığını, fakat tersine bunların böyle olmaları gerektiği ve başka tür-lüsünün olamayacağı hemen görülecektir. Tüm müteâl anlamlardan yoksun olana nasıl olur da bir kutsal karakter atfedilebilir? Özellikle, şayet (Hz.) İsa Mesih çarmıhta ölmüş ise, bunun çarmıhın (haçın) içerdiği ve tüm tradisyonlarca kabul edilen sembolik değer ile ilişkili olduğunu söyleyebiliriz: ancak bu şekilde, tarihsel anlamından hiçbir şey yitirtmeksizin, bu olaya, bu sembolik değerden türemiş olarak bakılabilir.

Tekabüliyet yasasının bir diğer sonucu da, her sembolün birçok anlam içermesidir: Herhangi bir şeye yalnızca metafizik ilkeleri değil, aynı zamanda her ne kadar alelâde olsalar da, kendisinden yüksek olan her türden gerçeklikleri temsil ettiği şeklinde bakılabilir. Zira o şeyin de az çok doğrudan

3. “Tarihsel hakikatın kendisi bile, ilke’den kaynaklanıyorsa sağlam olabilir” (Tchoang-Tseu, 25. böl.).

bağımlı olduğu bu gerçeklikler, ona göre “ikincil nedenler” rolünü oynarlar: ve sonuç daima nedenin –hangi dereceden olursa olsun– bir sembolü olarak alınabilir. Zira onda bulunanların tümü, bu nedenin doğasında içerilen bir şeyin ifadesinden başka bir şey değildirler. Bu, çeşitli ve hiyerarşik olarak üstüste konumlanmış olan sembolik anlamlar, sözcük anlamlarını olduğu kadar birbirlerini de hiç dışlamazlar. Tersine, aralarında tam uyum içindedirler. Zira gerçekte bir ve aynı ilkenin çeşitli düzeylerdeki uygulanımını ifade ederler. Böylece birbirlerini tamamlarlar ve bütünsel sentezin uyumu içinde bütünleşerek güçlenirler. Sembolizmin alelâde dile kıyasla çok daha az sınırlanmış bir dil olmasını sağlayan ve onu bazı gerçeklerin ifade edilmesine ve iletilmesine uygun kılan da budur. Bu durum gerçekten sınırsız kavrayış olanaklarına yol açar. Bu nedenle sembolik dil tüm tradisyonel eğitimin zorunlu vasıtası olan inisiyatik dili mükemmel biçimde oluşturur.

Dolayısıyla, tüm semboller gibi haçın da çok çeşitli anlamları vardır. Ancak bizim niyetimiz bunların tümünü burada aynı ölçüde ele almak değildir. Bunların bazılarını ancak yeri geldiğinde belirteceğiz. Burada esas göz önünde tutacağımız şey, zaten –ilkesel anlam olması bakımından– en başta gelen ve en önemlisi olan metafizik anlam olacaktır: Tüm geri kalanlar, sadece alelâde ve az çok tâlî nitelikteki uygulamalardır. Bu uygulamalardan birkaçını dikkate alacak olmamız, onları daima temelde metafizik tasavvur ile ilişkilendirmek için olacaktır. Zira bize göre, –modern dünyanın tamamen unuttuğu “tradisyonel bilimler” kavrayışına da uygun olarak– anlamı geçerli ve meşrû kılan şey buradadır.

I. BÖLÜM

VARLIK MERTEBELERİNİN ÇEŞİTLİLİĞİ

Beşerî olsun ya da olmasın herhangi bir varlık, kendi özgün sınırlarını geçmemek ve tekelci, diğerlerini yadsıyıcı olmamak koşuluyla kendi alanlarında eşit derecede meşrû olan çok çeşitli –hatta sınırı belirsiz sayıdaki– bakış açılarından, farklı önemlilik derecelerine göre incelenebilir. Bunun böyle olduğu ve dolayısıyla bu bakış açılarından hiçbirinin –en tâli olanı ve en alelâdesi de olsa yalnızca bir-takım olanaklara yanıt vermesi olgusundan dolayı– yerinin yadsınamayacağı doğru ise de; bizi burada tek ilgilendiren metafizik bakış açısına göre, bir varlığın yalnızca bireysel açıdan değerlendirilmesi yeterli değildir. Zira metafizik demek evrensellik (küllî) demektir. Dolayısıyla, bireysel varlıkların kavrayışıyla¹ sınırlı olan hiçbir öğreti –başka açılar-

dan değeri ne olursa olsun– metafizik adına layık olamaz. Böyle bir öğreti daima, sözcüğün tam anlamıyla, “fizik” olarak nitelendirilebilir. Zira tamamıyla “doğa” alanında kalır ve dahası yalnızca biçimsel (formel) tezahürü, hatta bu tezahürü oluşturan hallerden yalnızca birini dikkate almaktadır.

Batılı filozofların çoğunun ve istisnasız olarak da tüm modernlerin istedikleri gibi, kendi başına, mutlak ve tam bir birim oluşturmaktan çok uzak olan birey, gerçekte, yalnızca görelili ve parçasal (fragmentaire) bir birim oluşturur. Bu kapalı ve kendine yeterli bütün, Leibnitz’in “monad”ı tarzında bir “kapalı sistem” değildir. Bu anlamda alınan ve bu filozofların, genel olarak çok büyük önem verdikleri “bireysel töz (substance)” kavrayışının hiçbir gerçek metafizik içeriği yoktur. Bu, temelde, mantıksal “özne” kavramından başka bir şey değildir ve kuşkusuz, bu sıfatla birlikte çok kullanılmaktaysa da, bu özel bakış açısının ötesine götürülemez. Birey, mümkün olabilecek tüm yayılımıyla tasavvur edildiğinde bile, bütünsel bir varlık değildir, fakat sadece bir varlığın özel bir tezahür halidir. Bazı özel ve belirli varoluş koşullarına bağımlı olan bir haldir ve bütünsel varlığın sınırı belirsiz sayıdaki haller dizisi içinde belirli bir yer işgal eder. Bu varoluş, koşulları arasında, bir halin bireyselliğini karakterize eden biçimselliktir. Bu biçimselliğin, uzayda bir yer işgal ediyor olarak kavranılmaması gerektiğini söylemeye bile gerek yoktur. Zira uzayın, cismani dünyayı özgün olarak tanımlayan koşullardan biri olmasından dolayı, bu yönüyle uzayda olması cismani dünyaya aidiyetle alakalıdır.

Burada, “Zat” (Soi) ile “ben” (moi) arasındaki, ya da “kişilik” ile “bireysellik” arasındaki temel ayrılığı hatırlatmamız

gerekiyor.² “Zat”a nispetle, belirtmiş olduğumuz gibi tezahür etmiş olan varlık, örneğin beşer varlığı, müteal ve daimi bir ilke olan bu Zât’ın yalnızca geçici, alelade ve ilkeyi hiç etkilemeyen bir değişkesini oluşturmaktadır.

Özgün doğasında değişmez olan İlke, olanakları bütünsel varlık için farklı haller olan ve bunlardan yalnızca birinin bu varlığın “benlik” parçasını ya da daha çok özel belirlenimini oluşturduğu, sınırı belirsiz sayıdaki tahakkuk tarzlarında geliştirir. Bu gelişme yalnızca tezahür açısından tasavvur edildiğinde bir gelişmedir ve tezahürün dışında ise her şey zorunlu olarak “ezeli ve ebedi şimdide” tam eşzamanlılık içinde olmak zorundadır. Bu nedenledir ki, “Zat”ın sürekli edimliliği (actualite) tezahürden etkilenmez. Böylece “Zat”, varlık mertebelerinin her birinin, bir varoluş derecesi olarak adlandırılabileceğimiz kendi özgün alanında, bağımlı oldukları tek ilkedir. Bunun yalnızca beşerî hal gibi bireysel ya da bireysel-üstü, yani başka bir deyişle, biçimsel olan ya da biçimsel olmayan tezahür etmiş haller olarak değil, aksine her ne kadar “var olmak” sözcüğü bu durumda geçersiz kalıyorsa da doğaları itibarıyla hiçbir tezahürü söz konusu olmayan tüm olanaklar ile birlikte, ilkesel tarzdaki tezahür olanaklarını da içeren tezahür etmemiş haller olarak da anlaşılması gerekmektedir. Fakat bu “Zât”ın, içkin doğasının bütünsel ve bölünmez birliğinde kendisine dışsal olan hiçbir ilke bulunmaz.

“Var olmak” (exister) sözcüğünün tezahür etmemiş olan için, yani sonuçta ilkesel hal için uygulanamayacağını belirtmiştik. Bu sözcük, tezahür etmiş olan yani kendisinin dışındaki bir ilkeye bağımlı olan varlığı, (etimolojik olarak ele alın-

dığında Latince ex-stare) yeterli nedeni kendisinde bulunmayan varlığı ifade eder.³ Varoluştan söz ettiğimizde, bundan içerdiği ve her biri bir “dünya” olarak kabul edilebilecek olan ve sınırı belirsiz çoklukta olan tüm haller ya da dereceler ile birlikte evrensel tezahürü anlayacağız. Ancak, bu terimin tüm tezahürün ilkesi olan ve kendisi tezahür etmemiş olan “saf Varlık” derecesi için kullanılması mümkün olmadığı gibi, “Varlığın ötesinde olan” için kullanılması da evleviyetle uygun düşmez.

Her şeyden önce, Varlığın kendiliğinde “bir” oluşu gibi bu birlikten dolayı, Evrensel olarak tasavvur edilen varoluşun da, yapmış olduğumuz tanım uyarınca içkin doğasında yegane (biricik) olduğunu ilke olarak koyabiliriz. Zira “evrensel varoluş” varlığın bütünsel tezahüründen ya da, daha doğrusu, varlığın kendi birliğinde ilkesel olarak içerdiği tüm olanakların tezahür müessesesindeki tahakkukundan başka bir şey değildir. Öte yandan, varlığın birliği gibi, varoluşun bu “yegâneliği”⁴ de tezahür tarzlarının çoğulluğunu dışlamaz. Ya da tüm bu tarzları, herbirinin de aynı derecede tahakkuk edebilir olmaları nedeniyle içermesinden dolayı ve bu tahakkukların herbirinin kendine özgü koşullarda vuku bulacak olmaları

3. Aslını söylemek gerekirse, buradan, “Tanrı” sözcüğünden ister çok sık rastlanıldığı üzere Varlık anlaşılsın, isterse varlığın ötesinde olan yüce İlke anlaşılsın, “Tanrı’nın var oluşu” bayağı ifadesinin bir anlamsızlık olduğu sonucu çıkar.

4. Bu kullanmış olduğumuz terim, eşdeğer Arapça deyim olan “*Vahdet-i vücüt*” deyiminin en uygun karşılığıdır. Varoluşun “biricikliği” (yegâneliği) ile varlığın “birliği” ve Yüce İlke’nin “ikiliksizliği” arasında yapılması gereken ayırım hususunda bkz. *İnsan ve Vedanta’ya Göre Oluşumu*, 6. Bölüm.

rından dolayı, bundan etkilenmez. Buradan, varoluşun kendi “yeganeliğinde”, az önce belirtmiş olduğumuz gibi evrensel tezahür tarzlarının tümüne tekabül eden sınırı belirsiz sayıda dereceler içerdği sonucu çıkar: varoluş derecelerinin bu sınırı belirsizce çokluğu, karşılık olarak, bütünselliğinde alınan herhangi bir varlık için de herbiri varoluşun belirli bir derecesinde tahakkuk ettirilmesi gereken olası hallerin aynı şekilde sınırı belirsiz bir çokluğunu gerektirir.

Varlığın hallerinin temel bir metafizik gerçekliği olan bu çokluk durumu, tezahür hallerini, burada yapmış olduğumuz ve yalnızca varoluş söz konusu olduğunda yapmamız gerektiği şeklinde, değerlendirdiğimizde, kendimizi sınırlandırdığımızda doğrudur. Dolayısıyla, o hem tezahür halleri, hem de tezahürsüzlük halleri dikkate alındığında evleviyetle doğrudur. Öyle ki bu ikisi birlikte, yalnızca yayılımının tüm bütünselliğinde alınsa bile varoluş alanında değil, fakat evrensel olabilirliğin sınırsız alanında tasavvur edilen bütünsel varlığı oluştururlar. Varoluşun, yalnızca tezahür olanaklarını içerdığinin ve yine bunun da bu olanakların tezahür etmemeleleri durumunda bile böyle olduğunun iyi anlaşılması gerekir. Sonuç olarak, varoluş, gerçekten evrensel ve bütünsel olarak kavranılan ve ilk belirlemenin (saf Varlığın olumlanmasından söz ediyoruz) oluşturduğu ilk sınırlanma da dahil, tüm sınırlanmaların dışında ve ötesindeki ‘imkan’ın tamamı olmaktan uzaktır.⁵

-
5. Filozofların sistemlerini kurmak için bilinçli olarak ya da bilinçsiz olarak, daima, evrensel olanağa bir sınırlama getirmeleri kayda değer bir husustur. Bu çelişkili bir durumdur, fakat bu tür sistemlerin kurulabilmesi için gereklidir. Evrensel imkana sınırlamalar getirici olan bu sistemlilik niteliğine en yüksek derecede sahip

Bir varlığın tezahür etmemiş halleri söz konusu olduğunda, varlık derecesi ile onun ötesinde olan arasında bir ayrım yapmak gerekir. Bu sonuncu durumda, çok açıktır ki, “varlık” terimi tam olarak özgün anlamında kullanılamaz. Ancak, dilin yapısından dolayı, daha uygunu bulunmadığından onu kullanmak zorundayız. Böylece, ‘bütünsel varlık’tan, hallerinin bazılarında tezahür etmiş, bazılarında da tezahür etmemiş olarak söz etmeyi sürdürebiliriz: bu hiç tezahür etmemiş olan için, bizim başlı başına varlığın özgün derecesine tekabül edeni değerlendirmeye geldiğinde durmak zorunda olmamızı gerektirmez.⁶

Tezahürsüzlük halleri, aslında, “bireysellik dışı”dırlar ve kendisinden ayrılamayacak oldukları ilk olan “zat” gibi, hiçbir biçimde bireyselleştirilemezler. Tezahür hallerine gelince, bunların bazıları bireyseldir, bir kısmı da bireysel değildir: bu biçimsel olan tezahür ile biçimsel olmayan tezahüre tekabül eden bir tahakkuktur. İnsanın durumunu özel olarak ele alacak olursak, onun beşerî halini oluşturan bireyselliği, –aynı şekilde mümkün oldukları ve dolayısıyla söz konusu varlık için görelî ve kısmî bir veçhe ile bu beşerî bireysel halde fiilen tahakkuk etmiş olarak kavranılmadıklarında kuvve halinde var olarak kavranılmaları gereken sınırı belirsiz sayıdaki diğerleri gibi,– yalnızca bir tezahür halidir.

olan çeşitli modern felsefi kuramların tarihçesini oluşturmak yerince ilginç olurdu.

6. Varlık derecesine tekabül eden hal ile varlığın ötesinde bulunan koşullanmamış hal konusunda, bkz. *İnsan ve Vedanta’ya Göre Oluşumu*, 3. baskı, 14. ve 15. bölümler.

II. BÖLÜM

İNSAN-I KÂMİL

Varlığın çeşitli hallerinin fiilî tahakkuku çeşitli tradisyonel öğretilerin ve özellikle İslami öğretinin “İnsan-ı Kâmil” kavrayışı, evrensel tezahür ile onun beşerî bireysel tarzının ya da, Hermesçi deyim ile, makrokozmos ile mikrokozmosun mukayesesini içeren kavrayış bağlamında ele alınmalıdır.¹⁻² Bu kavrama dair farklı dereceler ve çeşitli yayılım-

1. Evrensel İnsan (Apaçadaki *İnsan-ı Kâmil*) İbrani *Kabala*’nın “*Adam Kadmon*”udur. Bu yine Uzakdoğu tradisyonundaki “Kral”-dır (*Wang*) (*Tao te king*, XXV). İslam tasavvufunda İnsan-ı Kâmil konusunda çeşitli yazarlara ait çok miktarda eser vardır. Burada, yalnızca, bunların bakış açımızca en çok önem taşıyanları olan Muhyiddin İbn Arabi ile Abdül-Kerim El-Cîlî’nin eserlerini dikkate alacağız.
2. Bu terimleri kullanışımıza ilişkin (kimi kez maruz kaldıkları suistimaller konusunda) üzerinde daha fazla durmamamız gerektiğini düşündüğümüz) ve bazı diğer kavramlar için başka yerde açık-

lar dahil, her durumda da aynı kıyaslamanın geçerli olduğu tasavvur edilebilir:³ Böylece o, ister beşerîyet ile onun özgül doğasında olsun, isterse sosyal örgenleşmesinde olsun (zira, diğerleri arasında, kastların oluşumu da bu kıyaslama bağlamındadır) sınırlandırılabilir.⁴ Bir diğer derecede, aynı kavram belirli bir varlık halinin bütününe tekabül eden varoluş alanını kapsayabilir.⁵ Ancak bu durum özellikle tüm tarzlarının bütünsel gelişiminde alındığında bile beşerî hal ya da başka bir bireysel hal söz konusu olduğunda kozmolojiktir. Aslında, burada bizim tasavvur etmek zorunda olduğumuz şey bireysel insan kavramının metafizik bir bağlama oturtulmasıdır. Yani, bireysel dışı ya da bireysel üstü alanda yapılması gereken, bir başka bağlama oturtmadır. Bu anlamda ve az önce belirtmiş olduğumuz şey uyarınca, “İman-ı Kâmil” kavrayışı, en önce ve en olağan biçimde, tezahür hallerinin bütününe uygulanacaktır. Ancak, bu aynı şekilde tezahürsüzlük hallerine de –dolayısıyla “varlık” teriminin burada sâdece saf kıyasî anlamda alınacağına daima bilincinde olunması kaydıyla– daha önce belirtmiş olduğumuz yüksek anlamında alınan “bütünsel varlığın” tam ve mükemmel ta-

lama yaptık (*İnsan ve Vedanta’ya Göre Oluşumu*, 2. ve 4. bölümler). Eski Yunanca kökenli olan bu terimlerin Arapçada tam eşdeğerleri vardır (*El-Kevnü’l-kebir* ve *El-kevnü’s-sağır*).

3. Temelde varoluş hallerinin bir diğer ifadesinden başka bir şey olmayan devreler kuramına ilişkin olarak da benzeri bir vurgulama yapılabilir. Her tâlî devir, bağımlı olduğu daha geniş devrin evrelerine tekabül eden evreleri, daha küçük bir ölçüde, bir tür tekrar üretir.

4. Bkz. *Rig Veda*’daki *Purusha Sukta*, 90.

5. Bu hususta ve hindu tradisyonundaki *Vaishnavara*’ya ilişkin olarak, bkz. *İnsan ve Vedanta’ya Göre Oluşumu*, 12. bölüm.

hakkukuna da uygulanarak, sözcük tam anlamıyla, daha da evrenselleştirilebilir.

Burada, sözünü etmiş olduğumuz türden tüm metafizik bağlama oturtmalara, sözcüğün tam anlamıyla bir kıyaslamasının ifadesi olarak bakılmasının gerektiğini vurgulamak önemlidir. Bundan neyin anlaşılmasının gerektiğini kesinleştirmek için tüm gerçek kıyaslamaların ters yönde uygulanmasının gerektiğini hatırlatacağız: iyi bilinen “Süleyman’ın mührü” sembolünde de bu durum görülebilir. Bu sembol, iki zıt üçgenin birleştirilmesinden oluşmuştur.⁶ Böylece, örneğin, bir nesnenin aynadaki imgesinin o nesneye göre tersine çevrilmiş oluşu gibi, ilkesel düzeyde birinci ve en büyük olan, en azından görüntüde, tezahür düzeyinde en sonuncu ya da en küçük olanıdır.⁷ Matematik alanından kullanılacak kavramlarla örnek verilecek olursa: her ne kadar zaten onun kendi özgün özelliklerinin gelişiminden, ya da yayılımından başka bir şey olmayan tüm uzayın kendisinden türediği ilke olsa da (bu husus sonradan daha tam olarak açıklanacaktır) geometrik nokta, nicelik itibariyle bir hiçtir ve hiçbir yer kaplamaz. Ancak ilkesel olarak da en büyüktür. Zira o, sayıların tümünü bilkuvve olarak içerir ve yalnızca kendisinin, sınırsızca yenilenmesi suretiyle onların tüm dizisini üretir.

Dolayısıyla, görelî ve eksik varlık ile burada belirli bir varoluş tipi olarak, ya da hatta tüm koşullanmış varoluşların tipi olarak alınan bireysel insan ile, tüm özel ve belirlenmiş varoluş tarzlarına kıyasla ve hatta saf ve sade varoluşa kıyasla, koşullanmamış ve müteal olan “bütünsel varlık”, sembo-

6. Bkz. A.g.e., 1. ve 3. bölümler.

7. Bu hususun *Upanişadlar*’dan ve *İncil*’den alınma metinlerde çok net olarak ifade edilmiş olduğunu gösterdik.

lik olarak “Kâmil İnsan” deyiimiyle ifade ettiğimiz bütünsel varlık arasında mukayese edilebilirlik vardır. Fakat benzerlik yoktur. Bu kıyaslanabilirlik nedeniyle ve biraz önce belirtmiş olduğumuz konuya burada bir örnek niteliğinde uygulamak için, şunu diyebiliriz: şayet “Evrensel İnsan” tüm tezahürün ilkesiyse bireysel insanın da, kendi düzeyinde, onun bir tür bileşkesi ve sonucu olması gerekir. Bu nedenledir ki tüm tradisyonlar, onu doğanın tüm ögelerinin ve âlemlerinin sentezi olarak görmekte hemfikirdirler.⁸ Kıyaslamanın doğru olabilmesi için bunun böyle olması gerekmektedir. Gerçekten de böyledir. Ancak, bunu ve bununla birlikte “İnsan-ı Kâmil” ifadesini tamamen doğrulamak için, beşer varlığına özgü olan kozmolojik role ilişkin olan ve içerdikleri tüm gelişim ele alınacak olduğunda, bizi burada özel olarak ele alacağımız konudan biraz fazla ayıracak olan ve onları başka bir vesileyle ele almanın belki de daha doğru olacağı değerlendirilmeler sunmak gerekir. Dolayısıyla, şimdilik, beşer varlığının, içinde bulunduğu bireysel varoluş alanında, bu alandaki tüm diğer varlıklara kıyasla gerçekten “merkezi” olarak nitelendirilebilecek olan bir rolünün bulunduğunu belirtmekle yetineceğiz. Bu rol, insanı söz konusu bireysel halin, deyim yerindeyse, (en azından belirli bir bağlamda ve onu yalnızca cismanî olarak değil, fakat tüm tarzlarının bütünselliğinde ve bu tarzların muktedir oldukları sınırı belirsiz yayılımlarıyla

8. Bu bağlamda, özellikle, meleklerin ve insanın yaradılışı konusundaki İslam tradisyonuna dikkati çekelim. Bu tradisyonların gerçek anlamının “dönüşümcü” ya da sadece “evrimci” kavrayışlarla ve bu tür antitradisyonel kavrayışlardan az ya da çok doğrudan esinlenen modern-kurgularla ortak olan hiçbir sevinin bulunmadığını söylemeye gerek bile yok.

alma koşuluyla) tüm olanakların kendisinde bütünleştiği en tam ifadesi haline getirmektedir.⁹ Tasavvur ettiğimiz kıyasla-
manın dayanabileceği nedenlerin en derinleri buradadır. İn-
san kavramının aynı hal içinde tezahür etmiş olan tüm diğer
varlıklarinkinden daha geçerli biçimde tradisyonel “İnsan-ı
Kâmil” kavrayışı bağlamına oturtulmasını mümkün kılan iş-
te bu özel durumdur.¹⁰

Yine, çok önemli olan bir vurgulama daha yapacağız: Bü-
tünsel varlığın etkin tahakkuku ona bilfiil ve müsbet varolu-
şu sağlamadığı takdirde “İnsan-ı Kâmil”, ancak bilkuvvedir
ve bir tür olumsuz, ideal bir ilk örnek (arketip) tarzında var
olur. Bu, böyle bir tahakkuku gerçekleştirir ya da gerçekleşt-
tirmesi gerekir diye kabul edilen tüm varlıklar için geçerlidir.
Ayrıca, aslında, kendiliğinden eşzamanlı olanı ardışık olarak
sunan tüm yanlış anlamaları önlemek için bu tarzdaki bir ifa-
denin, ancak varlığın tahakkukunu, çıkış noktası olarak alan
bir tezahür halinin özel bakış açısında bulunulduğunda ge-
çerli olduğunu belirtelim. Öte yandan, “varoluş” kavramı-
nın, özgün olarak, ancak belirli bir ölçüde ve belirli bir nok-
taya kadar uygulandığında, “menfî varoluş” ve “müsbet va-

-
9. Tümleşik beşerî bireyselliğin tahakkuku, sık sık sözünü etmiş ol-
duğumuz, ve Yahudi-Hristiyan tradisyonunda “cennet hali” ola-
rak adlandırılan “ilk baştaki hal”in tekrar oluşturulmasına teka-
bül eder.
10. Evrensel İnsan’ın (*İnsan-ı Kâmil’in*) bu negatif ve pozitif iki ha-
li, bir anlamda, Yahudi-Hristiyan tradisyonundaki sırasıyla “dü-
şüş” ve ondan sonraki “dirilme” (ya da, tekrar yükseliş) durum-
larına tekabül ederler. Dolayısıyla bunlar bu bakış açısından, aziz
Paul’un sözünü ettiği iki Adem’dir (*Korintoslular’a Mektup*, I, 15).
Burda aynı zamanda İnsan-ı Kâmil’in Logos ile bağıntısını göste-
rir. Bkz. *Manevi Otorite ve Maddî İktidar*, 2. baskı, s. 98).

roluş”¹¹ gibi deyimlerin, sözcük anlamlarında alınmamaları gerektiği açıktır. Ancak dildeki yetersizlikler bu tür sözcüklerin biraz ihtiyatlı olarak kullanılmasından başka seçenek bırakmamaktadır.

3

4

11. Her tür yanlış anlaşılmayı önlemek için, “dönüşüm” (transformation) sözcüğünü daima “şeklin ötesine geçmek”, dolayısıyla bireysel varoluşlar düzenine ait olan her şeyin ötesine geçmek anlamında kullandığımızı hatırlatalım.

III. BÖLÜM

HAÇIN METAFİZİK SEMBOLİZMİ

Tradisyonel öğretilerin birçoğu “İnsan-ı Kâmil”in tahakkukunu aynı işaret ile sembolize eder. Zira başta söylemiş olduğumuz gibi, bu işaret doğrudan ilk tradisyon ile bağlantılıdır: bu işaret, bu tahakkuka, varlığın yatay (genişlik) ve dikey (yükseklik) yönlerde uygun biçimde hiyerarşikleştirilmiş açılımı içindeki hallerinin tümünün tam birlikteliğiyle nasıl ulaşıldığını çok net olarak ifade eden haç işaretidir.¹ Aslında, varlığın bu çifte açılımına bir yandan, yatay (ufki) tarzda yani belirli bir varoluş düzeyinde ya da derecesinde, diğer yandan da dikey (şakulî) tarzda yani tüm derecelerin hiyerarşik biçimde üst üste dizilişiyle gerçekleşiyor olarak bakılabilir. Böyle-

1. Bu terimler, bu hususta özellikle kesin olan, İslam tasavvufundan alıntılanmıştır. Batı dünyasında, “Gül-Haç” sembolü, modern anlayışsızlık bu hususta her türden acayip ve anlamsız yorumlara yol açtı. Bu anlam, tamamen aynı anlamı taşıyordu. Gülün anlamı ilerde açıklanacaktır.

ce yatay yön, “genişliği” ya da tahakkukun temeli olarak alınan bireyselliğin tüm yayılımını, bazı özel tahakkuk koşullarına bağımlı olan bir olanaklar birlikteliğinin sınırı belirsizce yayılımını temsil eder. Beşer varlığı durumunda, bu yayılımın hiç de bireyselliğin cismânî kısmıyla sınırlı olmadığı, fakat bireyselliğin bedenselliğin yalnızca birini oluşturduğu tarzların tümünü içerdığinin iyi anlaşılması gerekir. Dikey yön, sınırı belirsiz hiyerarşiyi ve, tabîî ki, her biri bütünselliğinde tasavvur edildiğinde, bütünsel “İnsan-ı Kâmil” sentezinde içeren “âlemler”e ya da derecelere tekabül eden şu olabilirlik birlikteliklerinden birini oluşturan çeşitli halleri temsil eder.² Dolayısıyla, bu haç temsilinde yatay yayılım, bütünsel olarak alınan bir ve aynı varlık halinin olası tarzlarının sınırı belirsiz olmasına; dikey üstüste sıralanma da, bütünsel varlık hallerinin sınırı belirsiz dizisine tekabül eder.

Gelişimi yatay çizgiyle gösterilen halin herhangi bir hal olabileceği zaten kendiliğinden anlaşılmaktadır. Gerçekten,

2. İnsanın tekamül derecesi yükselerek, (beşer-dışı olan) başka derecelere ulaştığında İnsan-ı Kâmil haline gelir. Tekamül peygamberde doruktur. Hz. Peygamber İnsan-ı Kâmil ile özdeştir (Şeyh Muhammed İbn Fazlallah el-Hindi’nin Hz. Peygamber’in zuhuru-na ilişkin metni). Bu durum yirmi sene kadar önce, İslam’da, sadece zahiri açıdan bile çok yüksek bir makamda bulunan bir şahsiyet tarafından söylenmiş olan sözü (“Hristiyanlar haçın işaretine sahipler, Müslümanlar da haçın öğretisine sahiptirler”) anlaşılır kılmaktadır. Biz buna, maneviyat düzeyinde, İnsan-ı Kâmil ile bir yandan Kelam öte yandan peygamber bağıntısının temelinde her biri gerçek anlamlarında alındıklarında, İslam ile Hristiyanlık arasında hiçbir gerçek ayrılığın söz konusu olmadığını gösterdiğini ekleyeceğiz. Eski İranlılardaki *Vohu-Mana* kavrayışı da İnsan-ı Kâmil kavrayışına tekabül ediyor gibidir.

bu hal, “İnsan-ı Kâmil”in tezahürü nedeniyle, fiilen içinde bulunduğu haldir. Onun için çıkış noktasını ve bu tahakkukun dayanağını ya da temelini oluşturan haldir. İlerde daha açık olarak görüleceği üzere, bu hal bir varlığa böyle bir temel oluşturabilir. Beşer varlığını bu bağlamda daha özel olarak ele alıyorsak, bunun sebebi, bizim özellikle ele aldığımız durumun, bizim de içinde bulunduğumuz bu halden yola çıkarak söz konusu tahakkuku gerçekleştirecek olan varlıkların durumu olmasından dolayıdır. Ancak, bu halin metafizik açıdan hiçbir biçimde imtiyazlı bir hal olmadığının iyi anlaşılması gerekir.

Varlığın tüm koşullanmaların ötesinde olan fiilî bütünselliğinin, Hindu öğretisindeki “Kurtuluş” (Moksha) ya da İslam maneviyatındaki “Yüce Özdeşlik” (Vahdet-i Vücut) ile aynı şey olduğunun şimdiden iyi anlaşılması gerekir.³

Zaten, bu sonuncu tradisyonel tarzda “Adem/Havva” birlikteliğiyle temsil edilen İnsan-ı Kâmil’in Allah’ın sayısına sahip olduğu öğretilir. Öyle ki bu, “Yüce Özdeşliğin” (ya da, Vahdet-i Vücut’un, çev.) bir ifadesidir.⁴ Bu bağlamda önem-

3. Bu hususta, bkz. *İnsan ve Vedanta’ya Göre Oluşumu*’nun son bölümleri.

4. “66” olan bu sayı Adem ve Havva isimlerini oluşturan harflerin sayısal değerlerinin toplamıdır. İbrani Yaradılış kavrayışına göre, “erkek ve dişi” olarak yani; erdişi olarak yaratılan insan, “Tanrı’nın suretindedir.” İslam geleneğine göre, Allah meleklerle insana secde etmelerini buyurmuştur. Birbirini tamamlayıcıların zıtlaşmak yerine birbirlerini tam olarak dengeledikleri ilk baştaki erdişilik hali, tam insânî haldir. Bu hususa sonra tekrar değineceğiz. Burada yalnızca şunu ekleyeceğiz ki: Hindu tradisyonunda, varlığın birbirini tamamlayıcı iki kutbunun, çözümünün evrensel tezahürünü temsil eden iki evresine tekabül etmektedir. Bu tra-

li bir vurgulama yapmakla yetineceğiz. Zira “Adem-Havva” tasavvurunun başka bağlama oturtulabilmesi mümkün ise de, bunun özgün anlamda ancak ilk başlangıçtaki beşerî hali için geçerli olduğu itirazı yapılabilir. Bu vurgulama şudur: “Yüce Özdeşlik” ancak çeşitli hallerin bütünlüğünde tahakkuk ediyorsa, kökensel merkezine, görüleceği gibi diğer haller ile doğrudan iletişim noktası olan merkeze, götürülmüş olan beşerî hallerin bütünlüşmesiyle, “cennet” evresinde, daha önceden bir tür kuvve halinde tahakkuk etmiş olduğu söylenebilir.⁵

Yine, beşerî halin, ya da başka herhangi bir halin bütünlüşmesinin kendi düzeninde ve kendi derecesinde temsil ettiği söylenilebilir. Bu husus, sunacağımız geometrik sembolizmde çok net olarak ifadesini bulur. Bunun böyle olması her şeyde, özellikle bireysel insanda ve hatta daha özel olarak cismani insanda, o “İnsan-ı Kâmil”in figürüymüşçesine, Evren’in ister bir âlem tarzında olsun ya da özel bir varlık tarzında olsun parçalarının her birinin mütekabilinin bulunduğu anlamına gelir. Yine, Leibnitz⁶ gibi bir filozofun, (makrokozmos

disyondaki “*Hamsa*” sözcüğü sembolik olarak bu hali ifade etmektedir.

5. Yüce Özdeşliğin tahakkukundaki burada belirtmiş olduğumuz iki evre, “Fiili ölümsüzlük” ile “Kuvve halindeki ölümsüzlük” olarak adlandırabileceğimiz arasında başka yerde daha önce değinmiş olduğumuz ayrıma tekabül eder. Bkz. *İnsan ve Vedanta’ya Göre Oluşumu*, 18. Bölüm, 3. baskı.
6. Bu konuda diğer modern filozoflardan farklı olan Leibnitz’in, başlangıç niteliğinde ve eksik olan yararlanış biçimine bakıldığında bunları yeterince anlamış olduğunun söylenemeyeceği fakat bazı tradisyonel bilgilere sahip olduğuna işaret etmek fırsatını bulmuştuk.

ve mikrokozmos kıyaslamasının doğru bir uygulaması olarak) tüm “bireysel cevherlerin” (substance) Evren’in bütünsel bir temsilini içermesi gerektiğini kabul etmesi doğrudur. Fakat, “bireysel öz”ün değerlendirilmesiyle kendisini kısıtlaması ve bireysel özdeğin, onu aşan herhangi bir şey ile hiçbir gerçek iletişim kurması söz konusu olmayan varlığın kendisini, komple ve hatta kapalı bir varlık yapmak istemesiyle, “yatat” yönden “dikey” yönüne geçmeyi kendi kendisine yasaklamış olmaktadır. Böylece kuramını gerçek metafiziğe yönelik olmaktan yoksun kılmıştır.⁷ Amacımız, burada felsefi kavrayışların ve aynı şekilde profan alana dahil olan herhangi bir şeyin incelemesine girmek değildir. Fakat bu vurgulamayı yapmak bize, bütünsel varlığın açılımının tahakkuk ettiği iki yön bağlamında, çok doğal göründü.

Haç sembolizmine dönecek olursak; şimdiye dek sözünü etmiş olduğumuz metafizik ve ilkesel anlamının dışında, az ya da çok tâlî ve alelâde olan birçok başka anlamın da bulunduğunu belirtmemiz gerekiyor. Belirtmiş olduğumuz üzere her sembolün bir anlam çokluğu içermesi nedeniyle, normal olarak bunun böyle olması gerekiyor. Varlık ile onun çeşitli hallerinin geometrik temsilini geliştirmeden ve bu yeterince karmaşık sembolizmin ayrıntılarına girmeden önce, söz

7. Leibnitz’in kavrayışındaki bir diğer önemli hata da (ki, bu hata diğeriyle az ya da çok doğrudan bağıntılıdır) bu filozofun, tüm varoluşun “yeterli nedeni” olarak ortaya attığı, “en iyi” ilkesi ile evrensel düzeydeki değerlendirmelere ahlaki bakış açısını sokmuş olmasıdır. Bu bağlamda, yine Leibnitz’in kurmak istediği biçimiyle, olanaklı (mümkün) ile gerçek (tahakkuk etmiş) ayrımının hiçbir metafizik değer taşımayacağını; zira olanaklı olan her şeyin böyle olmakla kendi özgün tarzında gerçek olduğunu belirtelim.

konusu diğer anlamlardan biraz söz edeceğiz. Zira, her ne kadar konuyla ilgili değerlendirmeler bu sunuşun özgün konusunu oluşturmuyorlarsa da, tüm sembolizmin temelini oluşturduğunu belirtmiş olduğumuz tekabüliyet yasası uyarınca, bunlar konuyla kimi kez zannedildiğinden daha yakından bağlantılıdır.

IV. BÖLÜM

UZAYIN YÖNLERİ

Bazı Batılı yazarlar, az çok inisiyatik savlarla, haçın “eklip-tiğin ekvator ile kesişmesinin bir sembolü” olduğunu; ve yine, “güneşin, yıllık güzergahı sırasında bu iki noktayı art arda kapladığındaki ekinoksların bir imgesi” olduğunu söyleyerek, ona yalnızca astronomik bir anlam vermek istemişlerdir.¹ Aslını söylemek gerekirse, haçın öyle olması, yukarıda belirtmiş olduğumuz üzere, astronomik olayların da, daha yüksek bir bakış açısından, semboller olarak değerlendirilebilir olmalarındandır. Onlarda da, her yerde olduğu gibi, “Evrensel İnsan” figürasyonunun bulunabilir olmasındandır: ancak, şayet bu olaylar sembol iseler, bunların sembolize edilen şey olmadıkları açıktır. Bunları sembolize edilen şeymişler gibi ele al-

1. Bu ifadeler, çok karakteristik örnekler olarak, çok tanınmış bir yazardan alınabilmektedir: J.-M. Riagon (*Gül/Haç Derecesinin Törenseli*, s. 25-28).

mak, çeşitli gerçeklik düzeylerinin arasındaki normal ilişkilerin tersine çevrilmesi olur. ² Haç figürüne astronomik ya da başka türden olaylarda yer verildiğinde, bu figür bizim çizebileceğimiz figürünkiyle tamamen aynı sembolik değeri taşır.³ Bu yalnızca gerçek sembolizmin insan tarafından yapay olarak icad edilmekten uzak olup doğanın kendisinde bulunduğu ya da, daha iyi bir ifadeyle, doğanın tümünün müteal gerçekliklerin sembolünden başka bir şey olmadığına kanıtıdır.

Konu bu şekilde doğru olarak yorumlandığında bile, sözünü etmiş olduğumuz iki durumun her biri de bir hata içerir: aslında, bir yandan ekliptik ile ekvator haç oluşturmazlar, zira kesişmeleri dik açı oluşturmaz. Öte yandan, iki ekinoks noktası bir düz çizgi ile birbirine bağlanırlar. Öyle ki, burada da haç biçimi söz konusu değildir. Gerçekte, kabul edilmesi gereken durum bir yandan, ekvator planı ile bu plana dik olan kutupları birleştiren eksendir. Öte yandan, karşılıklı olarak iki (kış ve yaz) gündönümü noktalarını iki ekinoks noktalarıyla birleştiren iki çizgidir. Böylece, birinci durumda, dikey haç olarak adlandırılabilir olan durum söz konusu-

-
2. Başka vesilelerle değinmiş olduğumuz, ancak burada da hatırlatmakta yarar gördüğümüz bir husus var: çok ünlü “güneş efsanesi” kuramının doğmasına yol açan yorum, daima kendine yetersiz olan ve tekelci olduğunda ise kökten yanlış düşen şu astronomik yorumdur. Söz konusu kuram 18. yy.’ın sonlarına doğru Dupuis ve Volney tarafından oluşturuldu. Daha sonra Max Müller tarafından tekrar ortaya atılmıştır ve günümüzde ciddiye almamızın mümkün olmadığı bir sözde “dinler bilimi”nin önde gelen temsilcilerince rağbet görmektedir.
 3. Zaten sembolün, bazı anlaşılmamış sembollerin yalnızca sus niyetine olarak kullanılmaları gibi bilinçli bir niyet güdülmeksizin çizildiğinde bile, özgün değerini daima muhafaza ettiğini belirtelim.

dur. İkinci durumda da yatay haç denilebilecek olan şey söz konusudur. Merkezleri aynı olan söz konusu iki haçın birlik-teliği, kolları uzayın altı yönüne uygun olarak uzanan, üç boyutlu haç oluşturur.⁴ Bunlar altı temel yöne tekabül ederler ve bunlara merkez de eklendiğinde yedili oluşur.

Uzayın bu yedi bölgesine (göğün yedi katına) ve bunların bazı devresel süreçlerle tekabüliyetine Doğu öğretilerince verilen öneme başka bir yerde değinme fırsatını bulduk.⁵ Başka bir yerde sözünü etmiş olduğumuz, aynı şeyin Batı tradisyonlarında da bulunduğunu gösteren bir metinden alıntılar yapmanın burada yararlı olacağını düşünüyoruz: “İskenderiyeli Clément: Biri yukarı doğru, biri aşağıya doğru, biri sağa doğru, biri sola doğru ve biri öne doğru biri arkaya doğru yönelen sınırı belirsiz yayılımlar, ‘Evren’in kalbi olan’ Tanrı’dan sadır olurlar. Tanrı, bakışını bu altı yayılıma eşit ölçüde yönelterek dünyayı yaratır. O başlangıçtır ve sondur (alfa’dır ve omega’dır). Zamanın altı evresi onda son bulur ve sınırı belirsizce yayılımlarını ondan alırlar. 7 (yedi) sayısının gizemi buradadır” demiştir.⁶

Bu sembolizm, uzayın altı yönünün merkezinde bulunan “Kutsal Saray”dan ya da “İçsel Saray”dan söz eden İbrani ka-

4. Uzayın yönleri ile boyutlarının birbirine karıştırılmaması gerekir: altı tane yön bulunmasına karşılık yalnızca üç tane boyut vardır. Bunların her biri birbirine zıt olan iki boyut içerir. Böylece, sözünü ettiğimiz haçın altı tane kolu vardır, fakat yalnızca her biri diğer ikisine dik olan üç tane çizgisi vardır. Her kol, geometri diliyle, merkezden belirli bir yöne doğru uzanan bir “yarım- doğru” oluşturur.

5. Bkz. *Âlem’in Hükümdarı*, 7. bl.

6. Bkz. P. Vuillaud, *Yahudi Kabalası*, 1. c. S. 215-216

balasında da vardır. Tanrı Yehova'nın⁷ isminin üç harfi bu altı yöne göre altılı permütasyonlarıyla, Tanrı'nın dünyadaki içkinliğini, yani Logos'un her şeyin merkezindeki sınırı belirsiz yayılımların yalnızca genişleme ya da gelişme olan ilk başlangıçtaki noktadaki tezahürünü gösterirler: "Tohu'dan (boşluk-tan) bir şey oluşturdu ve olmayanı var etti. Kavranılamaz esirden büyük kolonlar⁸ traş ederek meydana getirdi. Düşündü ve Kelam (Memra) her nesneyi ve her şeyi onun Bir İsmi'nden üretti."⁹ İlahi Kelam'ın sadır olduğu bu ilk başlangıçtaki nokta yalnızca uzayda değil, fakat zamanda da gelişir: o, her açıdan, "Âlem'in merkezi"dir. Yani o hem uzayın, hem de zamanın merkezindedir. Kuşkusuz bu, harfî anlamında alındığında, varoluş koşulları beşerî dille yegane ifade edilebileni olan bizim dünyamızla ilişkilidir: uzaya (mekana) ve zamana bağımlı olan yalnızca hissî âlemdir. Gerçekte, tüm Alemlerin Merkezi'nin söz konusu olması bakımından, uzay ile zamanın artık sadece sembolik bir anlam içerdikleri kıyası bir başka bağlama oturarak, his ötesi düzene geçilebilir.

İskenderiyeli Clément'de zamanın karşılıklı olarak uzayın altı yönüne tekabül eden altı evresinin söz konusu olduğunu gördük: bunlar, belirtmiş olduğumuz gibi, daha genel olan ve

7. Bu isim dört harften oluşur (*ye, he, vav, he*) ancak "*he*" iki kez yinelenmiştir.

8. Söz konusu olan şey *Sefirot* ağacının kolonlarıdır: ortadaki, sağdaki ve soldaki kolonlar. Daha sonra buna tekrar değineceğiz. Öte yandan, buradaki esirin yalnızca cismani alemin ilk elementi olarak değil de, aynı zamanda kıyası bir başka bağlama oturtmakla yüksek bir anlamda kavranılması gerektiğini belirtmek gerekmektedir. Nitekim hindu öğretisindeki *Akaşa* için de durum böyledir. Bkz. *İnsan ve Vedanta'ya Göre Oluşumu*, 2. bl.

9. *Sefer Yetsirah*, IV, 5.

kimi kez altı tane “binyıl” olarak ifade edilen bir başka sürecin alt bölümleri olan altı devresel süreçtir. *Talmud*’da olduğu gibi, *Zohar*’da da dünyanın varoluş süresi binyıllık dönemlerle ifade edilmiştir. “Dünya yaratılışın ilk altı sözcüğüne atıfta bulunan, altı binyıl süresince var olacaktır”¹⁰. Bu altı binyıl yaratılışın altı “günü” ile aynıdır.¹¹ Yedinci binyıl, yedinci “gün” gibi, Şabat’dır. Yani ilkeye dönüş evresidir ki, doğal olarak, uzayın yedinci bölgesi olarak kabul edilen merkeze tekabül eder. Burada, diğer tradisyonlarda da rastlanıldığı üzere, kuşkusuz sözcük anlamında alınmaması gereken, bir tür sembolik kronoloji vardır: Josèphe¹² altı binyılın, her biri altı yüzyıl olan on tane “büyük yıl” oluşturduğunu vurgular (bu Kildanilerin “Naros”udur): ancak, Yunanlılarda ve Perslerde bu aynı ifadeyle çok daha uzun olan on ya da on iki binyıllık bir süreç belirtilir. Ancak, bu durum burada önem taşımamaktadır. Zira söz konusu olan şey hiç de dünyanın Hindu Manvantara’lar kuramının derinlemesine incelenimini gerektirecek olan gerçek varoluş süresi değildir. Aynen, bizim burada ilgilendiğimiz de bu olmaması gibi. Bu bölümlendirmeleri sembolik değerleriyle almak yeterlidir. Dolayısıyla, yalnızca sınırı belirsiz ve bu nedenle de süresi belirlenmemiş olan altı evre ile birlikte, her şeyin sona erip ilk halindeki gibi tekrar oluşturulmalarına tekabül eden, bir yedincisinin söz konusu olduğunu belirteceğiz.¹³

10. *Siphra di Tseniutha: Zohar*, II, 176 b.

11. Burada şu kutsal kitap ibaresini aktaralım: “Tanrı’nın katında bir sene bir gün gibidir”.

12. *Yahudi Antikitelemi*, I, 4.

13. Bu sonuncu bin yıl, kuşkusuz *Yuhanna’nın Vahyi*’nde bahsedilen “bin yıllık hükümlerlik” da sözü edilen ile özdeşleştirilebilir.

Sefer Yetsira'da sunulduğu biçimiyle kozmogonik *Kabala* öğretisine gelelim: Bay Vulliaud “Düşünceden başlayıp sesin değişimine dek, nüfuz edilemez olandan kavranılabilir olana dek, gelişim söz konusudur” diyor. Konusunu evrensel yaratılışın oluşturduğu birlik gizemine bağlanan sırrın sembolik bir sunuluşuyla karşı karşıya olduğumuz görülecektir. Başka yerlerde de bu, çizgiler halinde her yönde gelişen ve ancak İçsel Saray'da anlaşılabilir hale gelen, “nokta”nın gizemidir.¹⁴ Bu, konsantrasyonun oradan oluştuğu, ışığın (*Aor*) ondan südür ettiği, kavranılamaz esirin (*Avir*) gizemidir.¹⁵ Nokta gerçekten birliğin sembolüdür. Ancak onun ışımasıyla var olan (önceki “boşluk” salt gizilgüçlülüktür, kuvve halidir) yayılımın ilkesidir. Fakat ancak kendisinin de bu yayılımda onun merkezini oluşturacak biçimde konumlanmasıyla kavranılabilir hale gelir. Bu konuyu ilerde daha tam olarak açıklayacağız. Yayılıma gerçekliğini kazandıran, “boşluğu bir şey haline getiren ve olmayanı olur hale getiren” ışığın neşet edişi, konsantrasyonu izleyen bir südürdür. Bunlar hindu öğretisinde geçen emme ve basma olarak iki evredir ve ikincisi tezahür âleminin oluşturulmasına tekabül eder. Bu bağlamda, kalbin hareketi ile canlı varlıktaki kanın dolaşımı arasındaki bağlantıyı da belirtmek gerekir. Ancak, izleyelim: “Işık (*Aor*), esirin (*Avir*) gizeminden fışkırır. Saklı nokta yani “yod” harfi tezahür eder.¹⁶ Bu “yod”, hiyeroglifik olarak ilkeyi temsil eder ve İbrani alfabesinin tüm harflerinin ondan türemiş olduğu söylenir. Bu oluşum, *Sefer Yetsira*'ya göre tezahür âleminin olu-

14. Bu çizgiler hindu tradisyonundaki “Şiva'nın saçları” gibi kabul edilir.

15. *Yahudi Kabalası*, 1. c. S. 217

16. A.g.e., 1. c. S. 217

şumunu sembolize eder.¹⁷ Yine, tezahür etmemiş “Bir” olan kavranılamaz ilk noktanın başlangıcı, Orta’yı ve Son’u ifade¹⁸ edecek biçimde üç noktayı oluşturduğu ve bu üç noktanın birlikte böylece tezahür etmiş “Bir”i oluşturan, daha doğrusu evrensel tezahürün ilkesi olan “yod” harfini oluşturdukları da söylenir: İlâhiyat diliyle Tanrı’nın keliması ile kendini “Âlemin Merkezi” kılması söz konudur. *Sefer Yetsira*’da, bu “yod” oluştuğunda bu saklı gizemden ya da *Avir*’den (Esîr) geriye kalanın *Aor* (Işık) olduğu belirtilir. Gerçekten de, *Avir* sözcüğünden yod (harfi) çıkarıldığında geriye *Aor* kalır.

M. Vulliaud, bu konu ile ilgili olarak Moise de Léon’un yorumunu zikreder: Bilinemez olan Kutsal’ın, ancak kendileri ile âlemleri yarattığı sıfatları (middôt) vâsıtası ile tanımlanabileceğini hatırlattıktan sonra¹⁹; Tevrat’ın ilk kelimesi olan Bereşit’in tefsirine başlayalım²⁰. Eski yazarlar bu gize-

-
17. Oluşum’un (*Yetsirah*), tezahürün latif halde türetilmesi olarak anlaşılması gerekir. Kaba haldeki tezahür “*Asiah*” adını alır. Öte yandan, “*Beriah*” ise şeklî (biçimsel) olmayan tezahürdür. *Kabala*’da tasavvur edilen âlemler ile hindu öğretisindeki “*Tibhuvana*” arasındaki bu tam tekabüliyet daha önce başka bir yerde işaret ettik (*İnsan ve Vedanta’ya göre oluşumu*, v. bl.)
18. Bu üç nokta, bu bağlamda, Hindu sembolizminde ve eski Hristiyan sembolizminde “*Aum*” (*Om*) tek hecelisinin üç ögesine tekabül eder. Bkz. *İnsan ve Vedanta’ya Göre Oluşumu*, 3. baskı, 16. bl. Ve *Âlem’in Hükümdarı*, 4. bl.
19. Burada hindu öğretisindeki “niteliksiz olan” *Brahma* (*nirguna*) ile “Nitelikli” *Brahma* (*saguna*) arasındaki, yani Yüce olan ile olmayan arasındaki ayrımın eşdeğeriyle karşılaşıyoruz (*İnsan ve Vedanta’ya Göre Oluşumu*, 1. ve 2. bl). “*Middah*” sözlük anlamı olarak “ölçü” yü ifade eder. (sanskritçe, “*mâtrâ*”).
20. Bu sözcüğün yaratılış metninin başladığı sözcük olduğu bilinmektedir: “*in principio*”.

min en yüksek derecede, saf ve elle yoklanamaz olan esirde gizli olduğunu öğretmektedirler. Bu derece tüm sonraki (yani, bu dereceye kıyasla dışsal) aynaların toplamıdır.²¹ Bunlar kendisi de saklı ve safesirin gizeminden sadır olan bir derece olan noktanın gizeminden sadır olurlar.²² Kesinlikle gizli (yani, tezahür etmemiş) olan birinci derece kavranılamaz.²³ Aynı şekilde, yüce noktanın gizemi, her ne kadar derinlerde saklı olsa da, içsel Saray'ın gizeminde kavranılabilir.²⁴ Yüce Tac'ın gizemi (on *Sefirot*'un birincisi olan "Keter"ın gizemi) saf ve kavranılamaz esirinkine tekabül eder. O tüm sebeplerin sebebidir ve tüm başlangıçların başlangıcıdır. Her şeyin ondan kaynaklandığı saklı "nokta" her şeyin görünmez kökeni olan bu gizemden doğar. Bu nedenledir ki, *Sefer Yetzira*'da "Bir'den önce neyi sayabilirsin?" denilir. Yani. Bu noktadan önce sayılabilecek ya da kavranılabilecek olan ne var-



21. Bu derecenin İslami tasavvufundaki "kemal derecesi" olduğu görülmektedir: tüm diğer dereceler, yani varoluşun tüm mertebeleri sentetik olarak bu derecede içerilirler. Aynı öğretilerde ayna ve benzerleriyle ilişkili karşılaştırmalar da içerilmektedir. Böylece, başka yerde zikretmiş olduğumuz bir ifadeye göre (*İnsan ve Vedanta'ya Göre Oluşumu*, 10. bl.) Uluhiyetin tüm veçhelerini (*Esrar-ı Rabbaniye*) kendinde içermekte olduğu kabul edilen Birlik (*vahdet*) mutlaktan südür eder ve tüm yaratıkları içerir ki burada da bu esrar-ı rabbaniye söz konusu edilmektedir (bkz. *Âlem'in Hükmüdarı*, s. bl)
22. Birliğe tekabül eden noktanın temsil ettiği derece saf Varlığın derecesidir (Hindu öğretisinde bu saf varlık "*Işva*" dır).
23. Bu bağlamda, hindu öğretisinde Varlığın ötesinde olana ilişkin olarak söylenenlere gönderme yapılabilir: bu Varlık-ötesi hali *Atma*'nın koşullanmamışlık halidir (bkz. *İnsan ve Vedanta'ya Göre Oluşumu*, 15. bl 2. baskı).
24. Varlık henüz tezahür etmemiştir, fakat tüm tezahürün ilkesidir.

dır?²⁵ Bu noktadan önce, “Ain”den (yani, anlaşılamaz olması nedeniyle, salt bir olumsuzlama ile), bu şekilde isimlendirilmiş olan saf ve kavranılamaz olan esirin gizeminden başka hiçbir şey yoktu.²⁶ Varoluşun anlaşılabilir başlangıcı yüce “nokta”nın gizemindedir²⁷ ve bu nokta, her şeyin başlangıcı olmasından dolayı, “Düşünce” (*Mahaşeba*) olarak adlandırılmıştır.²⁸ Yaratıcı düşüncenin gizemi saklı “nokta”ya tekabül eder. Saklı nokta ile birleştirilmiş olan gizem içsel Saray’da anlaşılabilir. Zira saf ve kavranılmaz olan esir daima gizemli olarak kalır. Nokta ise içsel Saray’ın gizeminde her farklılaşmanın başlangıcı olan yoğunlaşma ile elle yoklanabilir hale getirilmiş olan esirdir.²⁹ İstisnasız, her şey önce Düşünce’de kavranılmıştır.³⁰ Ve şayet birisi: “Bakın! Dünyada yeni bir şey var” derse, ona susmasını söyleyin, zira o şey da-

-
25. Birlik, gerçekte, tüm sayıların birincisidir. Ondan önce, sayılabilecek olan hiçbir şey yoktur ve sayılandırma burada ayrımcı tarzdaki bilgilenmenin sembolü olarak alınmıştır.
 26. Bu, Uzakdoğu tradisyonunun, boşluk ile sembolize edilen “Varlık olmayan”ıdır ya da Metafizik sıfırdır: bkz. *Tao te king*, XI. Varlık ötesi için yalnızca negatif ifadelerin kullanılabilir oluşunun nedenini başka yerde açıkladık (*İnsan ve Vedanta’ya Göre Oluşumu*, 3. baskı, 15. bl.)
 27. Yani, Birliğin tüm sayıların ilkesi ve başlangıcı olması gibi, evrensel tezahür ile aynı şey olan “Varoluş”un ilkesi olan Varlıkta.
 28. Zira, her şey dışsal olarak tahakkuk ettirilmeden önce, düşünce-de kavranılmak zorundadır: Bu husus kıyasî olarak, insanî düzenden kozmik düzene bir geçiş olarak kavranılmalıdır.
 29. “Kutsalların Kutsalı” Kudüs tapınağının en iç kısmı ile temsil edilirdi: Bu *Şekina*’nın (ilahi makamın) tezahür ettiği Toplanma Çadırı (*Mişkan*) idi.
 30. Hristiyan ilahiyatında kullanılan bir ifade ile “mümkünâtın yeri”, ilahi müdrike olarak *Kelam*’dır.

ha önce düşüncede kavranılmıştır.³¹ Kutsal içsel Saray, saklı olan ‘nokta’dan (bu noktadan çıkıp uzayın altı yönünde uzanan çizgilerle) sadır olmuştur. Bu, aynı zamanda, Düşünce’den sadır olan Ses olarak da adlandırılan Kutsalların Kut-salı’dır, (ilk başlangıçtaki hale dönüşü temsil eden Jübile’ye atfen) ellinci yıldır.³²⁻³³ Öyleyse tüm varlıklar ve tüm sebepler noktanın gücüyle yukarıdan sadır olurlar. Bu, üç yüce *Se-firot* gizemiyle ilişkilidir.”³⁴ Uzunluğuna rağmen bu bölümü tümüyle verdik, zira önemi bir yana, bu incelemenin konusuyla, ilk bakışta zannedilecek olandan çok daha derinden bağlantısı vardır.

Uzayın yönleri sembolizmini gerek makrokozmetik açıdan, gerekse mikrokozmetik açıdan ileriki sayılarda daima uygulayacağız. Üç boyutlu haç, geometrik dille, tüm uzaya ilişkin bir “koordineler sistemi” oluşturur. Burada uzay, gerek özel bir varlığın, gerekse evrensel varoluşun tüm olanaklarının birlikteliğini sembolize edecektir. Bu sistem üç eksen içerir. Bunlardan biri dikeydir, diğer ikisi ise yataydır. Üçü de sınırı belirsiz bir kürenin birbirine dik olan çaplarıdır, ve tüm astronomik değerlendirmelerden bağımsız olarak bile, altı ana yöne uygun olarak uzandıkları kabul edilebilir: İskenderiyeli Clément’nin sözünü etmiş olduğumuz metninde

-
31. Bu her şeyin “ezeli ve ebedi şimdi”deki sürekli varoluşudur.
32. Bkz. *Âlem’in Hükümdarı*, III. bl. 50 72 1. İbranice ve Arapçada “bütün” anlamına gelen “*kül*”ün sayısal değeri 50’dir. “Zekanın elli kapısı” deymi de bu bağlamdadır.
33. Yine kelam söz konusudur, ancak ilahi Kelam: Kelam önce içte düşünce halindedir, sonra dışta söz haline gelir (burada evrensel varoluş bağlamı söz konusudur.) Söz düşüncenin tezahürüdür ve ilk söz yaratılış metnindeki “*Leh, Aor*”dur. (*Fiat Lux*-Işık olsun).
34. Bkz. *Yahudi Kabalası*, 1. c. S. 405-406.

yukarısı ve aşağısı sırasıyla Zenit ile Nadir’e, sağ ile sol Güney ile Kuzey’e, ön ile arka Doğu ile Batı’ya tekabül ederler. Hemen hemen tüm tradisyonlarda bu durumları doğrulayıcı tesbitlere rastlanılabilir. Yine, dikey eksenin kutup eksen olduğu, yani iki kutbu birleştiren ve her şeyin rotasyonunu etrafında tamamladığı sabit çizgi olduğu söylenilebilir. Dolayısıyla bu, temel eksendir; yatay olan diğer iki eksen ise tâlidir ve izâfidir. Bu iki yatay eksenden biri kuzey diğeri ise Doğu-Batı eksenidir ve ekinoks eksenini olarak adlandırılabilir. Bu bizi, yıllık devrenin dönemleriyle ana yönlerin belirli bir tekabüliyetinin (tam olarak sunuluşunun bizi konumuzdan çok uzaklara sürükleyeceği ve burada önem taşımayan, ancak başka bir incelemeye konu olmasının kuşkusuz daha iyi olacağını belirtiyoruz) varlığından dolayı, astronomik bakış açısına götürür.³⁵

35. Bu bağlamda, aziz Paulos’un “İsa aşkının uzunluğu, yüksekliği ve derinliği”nden söz ederken uzayın yönleri ya da boyutları sembolizmine atıfta bulunduğu belirtilebilir. (*Efesliler*, III, 18) Burada, altı değil de yalnızca dört öge ayrı olarak belirtilmiştir: İlk ikisi sırasıyla iki yatay eksene tekabül ederler (her biri kendi bütünlüğünde alınır). Son ikisi dikey eksenin üst ve alt yarısına tekabül ederler. Bu dikey eksenin iki yarısıyla ilişkili olan bu ayırım iki farklı hatta bir anlamda birbirine zıt “guna” ile bağıntılıdır. Buna karşın iki yatay eksen tümüyle bir tek ve aynı guna ile bağıntılıdır: izleyen bölümde buna değinilecektir.

V. BÖLÜM

ÜÇ GUNALAR ADLI HİNDU KURAMI

Daha ileriye gitmeden, Hindu üç gunalar kuramına ilişkin olarak daha önce sunmuş olduğumuz tesbitleri hatırlatmamız gerekiyor.¹ Niyetimiz bu kuramı bütünüyle incelemek değil. Fakat yalnızca onun konumuzla ilişkili yönlerini topluca sunmaktır. Bu üç guna², çeşitli tezahür halleri içinde tasavvur edilen varlıkların oluşturucu, kadim ve temel niteliklerini meydana getirmektedir. Bunlar mertebeler (états) değildir, fakat varlıkların bir tür bağımlı oldukları ve sınırı belirsizce değişken oranlarda katıldıkları ve bu neden-

-
1. Bkz. *Hindu Öğretilerinin İncelenmesine Genel Giriş*, s. 244 ve *İnsan ve Vedanta'ya Göre Oluşumu*, 4. bl.
 2. Üç guna, evrensel tezahürün kökü olan *Mûla, Prakriti*'de içerilirler. Zaten bunlar (*Prakriti*'nin) kadim farksızlaştırıcılığında tam denge içinde oldukları için her yerde aynı şekilde tezahür etmezler. Üç guna, evrensel tezahürün kökü olan *Mûla, Prakriti*'de içerilirler. Zaten bunlar (*Prakriti*'nin) kadim farksızlaştırıcılığında tam denge içinde oldukları için her yerde aynı şekilde tezahür etmezler. Üç guna, evrensel tezahürün kökü olan *Mûla, Prakriti*'de içerilirler. Zaten bunlar (*Prakriti*'nin) kadim farksızlaştırıcılığında tam denge içinde oldukları için her yerde aynı şekilde tezahür etmezler.

le üç dünyanın (*tribhuvana*) birlikteliğinde, yani evrensel varoluşun tüm derecelerinde, hiyerarşi içinde sıralandıkları genel koşullardır.³

Üç guna şunlardır: *Sattwa*, yani Varlığın (*Sat*) Bilginin ışığıyla (*Jnâna*) aynı olan ve varlığın yüksek hallerini temsil eden semâvi kürelerin ışıldaması ile sembolleştirilen saf özüne uygunluk. *Rajas*, yani varlığın belirli bir hali içindeki yayılımını, diğer bir ifadeyle varoluşun belirli bir düzeyinde bulunan olanaklarının yayılımını teşvik eden itki. Nihayet *Tamas*, yani cahiliyet (*avidyâ*) ile özdeş olan karanlık, aşağı hallerinde alınan varlığın karanlık kökü. Bu, varlığın tezahür etmiş olan tüm halleri için doğrudur. Fakat, doğal olarak, bu nitelikler ya da bu eğilimler daha özel olan beşerî hale kıyasen ele alınabilirler: *Sattwa* yükseliş eğilimini, daima yüksek halleri görelî olarak, bu hiyerarşinin temeli ya da çıkış noktası olarak özel hali referans alır. *Tamas* iniş eğilimidir ki, bu aynı hale kıyasla aşağı halleri referans olarak alır. *Raja*'ya gelince, o bir ara konumda bulunur (yüksek haller ile aşağı haller arasında bulunur) ve dolayısıyla ne inici ne de çıkıcı olup, yatay olan bir eğilim ile tanımlanan bu sonuncuyu referans olarak alır. Bu durumda bu hal “beşerîn dünyası”dır. Yani beşerî bireysel halin evrensel varoluşta işgal ettiği alandır ya da

-
3. Olağan anlamında *guna*, “ip” demektir. Yine bağ anlamına gelen *bandha* ve *pasha* sözcükleri şu ya da bu tezahür halini ya da tarzını belirleyen tüm özel ve sınırlayıcı varoluş koşullarına uygulanabilirler. Ancak *guna*'nın daha özel olarak bir yayın ipi anlamına geldiğini, dolayısıyla, en azından bir açıdan, çeşitli derecelerdeki gerilimi ifade ettiğini belirtmek gerekir. Ancak, burada belki de gerilimden çok, ona yakınlık içeren ve üç gunalar mefhumuna daha tam olarak yanıt veren “eğilim” mefhumunun varlığını görmek gerekir.

derecedir. Tüm bunların uygulanımı gerek salt metafizik bakış açısından, gerekse kozmik bakış açısından olsun ve gerek makrokozmetik düzeyde, gerekse mikrokozmetik düzeyde yapılmış olsun haç sembolizmiyle bağıntısı şimdi kolayca görülebilir. Her durumda, *Rajas*'ın yatay çizgiye, ya da daha iyi bir ifadeyle haç üç boyutlu olarak ele alındığında, yatay planı tanımlayan iki çizginin birlikteliğine tekabül ettiğini söyleyebiliriz. *Tamas*, dikey çizginin aşağı kısmına, yani yukarıda sözünü etmiş olduğumuz sınırı belirsiz küreyi alt ve üst olmak üzere, iki yarım küreye bölen söz konusu planın üstünde bulunan kısmına tekabül eder.

Bir Veda metninde, üç gunalar birbirine dönüşür bir halde sunulmaktadır: “Her şey *tamas* idi (yani *Prakriti*’nin ilk durumundaki farksızlığından çıkıyor olarak değerlendirilen tellînin başlangıcında). O (yani, Yüce *Brahma*) bir değişikliği emretti ve *tamas* bunun üzerine *rajas*’ın (karanlık ile aydınlık arasının) doğasına büründü.⁴ *Rajas*, tekrar bir emir olarak, *sattwa*’nın doğasına büründü.” Bir kürenin merkezinden itibaren çizilmiş olan üç boyutlu haçı dikkate alırsak, ki bunu daha önce yapmıştık (ve ileride de yapmaya devam edeceğiz),

-
4. Renk, ve genel olarak, nitelik anlamına gelen “*varna*” sözcüğü, kıyasî olarak bir ilkenin ya da bir varlığın doğasını ya da özünü ifade etmek için kullanılır. “*Kast*” anlamındaki kullanımı da buradan kaynaklanır. Zira kastların oluşumu, derin nedeni açısından, çeşitli beşerî bireylerin özgün doğalarının farklılığını içerir (*Hindu Öğretilerinin İncelenmesine Genel Giriş*, 3. kısım, 4. bl.) Ayrıca, üç *guna*’ya ilişkin olarak, bunların sembolik olarak renklerle temsil edildiklerini belirtmek gerekir: *tamas* siyahtır, *rajas* kırmızıdır ve *sattwa* da beyazdır (*Chandogya Upanişad*, 6. *Prapathaka*, 3. *Khanda*, shruti 1. Bkz. *Mânevi Otorite ve Maddî İktidar*, 2. baskı, s. 53).

tamas'ın *rajas*'a dönüşümünü bu kürenin kutuptan ekvatora alt yarısını temsil ediyor olarak ve *rajas*'ın *Sattwa*'ya dönüşümünün de aynı kürenin ekvatordan diğer kutuba, üst yarısını temsil ediyor olarak kabul edebiliriz. Yatay olduğu varsayılan ekvator planı, o zaman, *rajas*'ın yayılım alanını temsil eder. *Tamas* ile *sattwa* dikey eksenin uçları olan iki kutuba doğru yönelirler.⁵ Nihayet, *tamas*'ın *rajas*'a, sonra da *rajas*'ın *sattwa*'ya dönüşümünün düzenlenmiş olduğu nokta, kolayca anlaşılabileceği gibi, kürenin merkezidir.⁶ İlerdeki bölümlerde bunu daha tam olarak açıklayacağız.⁷

Bu durum evrensel varoluşun derecelerinin birlikteliği için olsun, herhangi bir varlığın hallerinin birlikteliği için olsun aynı şekilde geçerlidir. Bir varlığın her halinin mümkün olan tüm yayılımı ile varoluşun herhangi bir derecesindeki gelişimindeki bu iki durum arasında daima tam bir tekabüliyet vardır. Ayrıca bunun örneğin, kozmolojik alanda daha özel başka uygulamaları da yapılabilir. Ancak, unsurlar (éléments) kuramının konumuzun dışında kalışından dolayı, bunun, cismânî bedensel varoluş koşullarını inceleyeceğimiz başka bir bölümde ele alınması daha uygun olur.

-
5. Bu sembolizm bizce belirtmiş olduğumuz gibi guna teriminin anlamınca içerilen “yay ipi” imgesini yeterince doğrular ve açıklar.
 6. “İçsel yönetici” *antaryami* ifadesi ilkenin, dünyadaki ve her varlıktaki, bu rolü ile bağıntılandırılabilir: o her şeyin merkezi olan en içsel noktasında bulunur ve her şeyi içten yönetir (bkz. *İnsan ve Vedanta'ya Göre Oluşumu*, 14. bl. 3. baskı).
 7. Üç *guna* ile tekabüliyet içinde olarak “üç dünya”nın örgenleşmesinin bir şemasını sunduğu kabul edilen bu aynı metne ilişkin olarak, bkz. *Dante'nin Batmiliği*, 6. bl.

VI. BÖLÜM

TAMAMLAYANLARIN BİRLİĞİ

Şimdi, haç sembolizminin her ne kadar, ilk bakışta, konumuzla doğrudan ilişkili olarak görünmüyorsa da bir başka ve belki de en yaygın olarak bilinen yönünü, en azından kısaca, ele almamız gerekiyor: Tamamlayanların (Complémentaires) birliğinin sembolü olarak haçtan söz ediyoruz. Bu bağlamda, haçı, genellikle yapıldığı üzere, iki boyutlu olarak ele almakla yetinebiliriz: Zaten, buradan üç boyutlu şekle geçmek için tek olan yatay çizginin, yatay planın tüm figürünün, varsayılan dikey plandaki yansıması olarak çizilmiş olduğunu dikkate almak yeterli olacaktır. Dikey çizgi aktif ilkeyi ve yatay çizgi de pasif ilkeyi temsil ediyor olarak kabul edilir: bu iki ilke aynı zamanda, beşerî düzene kıyasla, karşılıklı eril ve dişil de kabul edilebilirler. Bunlar en geniş anlamlarıyla ele alındıklarında, yani evrensel tezahürün tümüne kıyasla, Hindu öğretisinin *Purusha* ve *Prakriti* olarak adlandırdıkları şeydir.¹ Burada, bu iki

1. Bkz. *İnsan ve Vedanta'ya Göre Oluşumu*, 4. bl.

ilkenin birbiriyle olan ilişkilerine dair değerlendirmeleri tekrar ele almak ya da geliştirmek söz konusu değildir. Yalnızca, görünüşün tersine, haçın böyle kavranılışı ile onun metafizik anlamı arasında belirli bir ilişkinin bulunduğu gösterilecektir.

Bu bağıntının haçın metafizik sembolizminde dikey eksen ile yatay plan arasındaki ilişkiden kaynaklandığını, daha açıklayıcı bir tarzda ilerde tekrar ele alacak olsak da bunu hemen belirtmek isteriz. Aktif ve pasif gibi terimlerin ya da bunların eşdeğerlerinin ancak birbirlerine kıyasla anlam taşıdıklarının iyi anlaşılması gerekir. Zira tamamlayıcılık, temelde iki terim arasındaki karşılıklı bağıntıdır. Böyle olunca, her ne kadar bir ve aynı terim, rolünü neye kıyasla oynayacağına bağlı olarak aktif ya da pasif bir rol oynayabilirse de, aktiflik ve pasiflik gibi bir tamamlayıcılığın, çeşitli derecelerde tasavvur edilebileceği de açıktır.

Ancak, her durumda, böyle bir ilişkide, herbiri kendi düzeylerinde olmak üzere aktif ögenin “*Purusha*” ile ve pasif ögenin de “*Prakriti*” ile aynı olduğu daima söylenilebilir. Varlığın tüm mertebelerinin merkezlerinden geçerek onları birbirine bağlayan dikey eksenin, Uzakdoğu tradisyonunda (*Purusha*’nın tezahür olanaklarının tümüne tekabül eden ürünlerin, “*Prakriti*” de onun vasıtasıyla belirlendikleri devinimsiz etkinliği olan) “Göğün etkinliği” denilen şeyin tezahür yeri olduğunu göreceğiz.

Yatay plana gelince, onun sembolik olarak “suyun yüzeyi” gibi kabul edilen bir “yansıma planı” olduğunu göreceğiz ve “su”nun tüm tradisyonlarda *Prakriti*’nin ya da “evrensel pasifliğin” sembolü olduğu bilinir. Aslını söylemek gerekirse, bu plan, varoluşun belirli bir derecesini temsil etmesi nedeniyle (ki, yatay planlardan herhangi birinin tezahür rolleri’nin sınırı belirsiz çokluğuna tekabül ettiği kabul edilebilir), *Prakriti*’nin kendisiyle değil de sadece belirli bir özel varoluş koşulları bir-

likteliğiyle belirlenmiş olan ve izafî² anlamda evrensel tezahür birlikteliğinin belirli bir düzeyinde “prakriti” rolünü oynayan bir şey ile özdeşleşir.

“İnsan-ı Kâmil” kavrayışı ile doğrudan bağıntılı olan bir diğer noktayı da belirtmemiz gerekiyor: yukarıda bu kavrayışın kaynağında “Adem-Havva” birlikteliğinin bulunduğunu ifade ettik ve başka bir yerde de, “*Purusha-Prakriti*” çiftinin tüm tezahüre kıyasla olsun, daha özel olarak belirli bir varlık haline ilişkin olsun, “İnsan-ı Kâmil”e eşdeğer kabul edilebileceğini söyledik.³ Dolayısıyla, bu bakış açısından, tamamlayanların birliğinin tüm tradisyonel tarzlarda sözü edilen kadim “Erdişi”yi (*Androgyne*) oluşturduğunun kabul edilmesi gerekir. Bu konuya fazla girmeyerek şunu belirtelim ki: gereken husus varlığın bütünselliğinde tamamlayanların birisinin diğeri üzerinde egemen olmaksızın gerçekten tam bir denge halinde olması gerektiğidir.⁴ Öte yandan, erdişiliğin, her yönde eşit olarak yayılmasından dolayı en az farklılaşmış şekil olan ve Pisagorcuların en mükemmel olan ve evrenin bütünselliğini ifade eden şekil olarak gördükleri küre şekliyle temsil edildiğini vurgulamak gerekir.⁵ Kürenin bütünselliğinin, onun ha-

2. A.g.e., 5. bl.

3. A.g.e., 4. bl.

4. Eflatun’un Aristophanes’e yaptırdığı ve modern yorumcuların çoğunluğunun açıkça ortada olan sembolik değerini göremedikleri söylev (*Şölen*) bu bağlamdadır. Uzakdoğu’nun *yin-yang* sembolizminin belirli bir veçhesinde bunun tamamen benzeri olan bir şeyle karşılaşılır. Bu hususa ilerde değineceğiz.

5. Tüm eşit uzaklıktaki çizgiler arasında yüzeyi en fazla kaplayan çemberdir. Aynı şekilde, yüzeyleri eşit olan cisimler arasında, en fazla hacime sahip olanı küredir. Bu figürlere en mükemmelleri olarak bakılmasının, salt matematiksel açıdan, nedeni işte bura-

çı oluşturan ve kürenin birbirine dik olan üç çapını oluşturduğu eksenler gibi sınırı belirsiz olması gerekir. Başka bir deyişle merkezinin ışınlımla oluşmuş olan küre hiç kapanmaz. Bu ışının sınırı belirsizdir ve her biri toplanma ve yayılma evrelerini tekrar üreten başlangıçtaki titreşimin eşmerkezli dalgalar dizisiyle uzayı doldurur.⁶ Bu iki evre de tümleşiklik içerirler.⁷ (Ardışık) tezahüre içkin olan özel koşullardan çıkmış olarak, eşzamanlılıkta alındıklarında birbirlerini dengelerler. Öyle ki, birliktelikleri, gerçekte, ilkesel değişmezliğe eşdeğerdir. Yine, her tezahürü tahakkuk ettiren kısmî dengesizlikler, toplamda daima genel dengeyi oluşturur.

Nihayet, önemli bir vurgulama daha yapalım: Yalnızca bir ilişkiyi ifade eden aktif ve pasif terimlerinin çeşitli derecelere uygulanabileceklerini söyledik: buradan şu çıkar ki, dikey

dadır. Leibniz, “âlemlerin en iyisi” kavrayışında bu mefhumdan esinlenmiştir. Bu âlemi sınırı belirsiz çokluktaki olası âlemler arasına en çok sayıda varlığı ya da pozitif gerçekliği içeren olarak tanımlar. Ancak, Leibniz’in bu bağlamdaki uygulaması, daha önce belirtmiş olduğumuz gibi hiçbir gerçek metafizik içerik taşımaz.

6. Bu ışıklı, sınırı belirsiz ve açık küresel şekil tezahür açısından ardışık fakat ezeli ve ebedi şimdide eşzamanlı bir merkezde toplanma”, (ve bunun tersine olarak) “yayılma” alternatifleriyle, İslam tasavvufundaki Ruhu-u Muhammediye’nin şeklidir. Tanrı’nın meleklerle secde etmelerini buyurduğu İnsan-ı Kâmil’in işte bu tam şeklidir. İslam tasavvufunun derecelerinden birinde bu şeklin algılanması öngörülür.

7. Bunun, Hindu tradisyonunda “*Hamsa*” sözcüğünün sembolizmiyle ifade edildiğini yukarıda açıkladık. Yine, bazı tantrik metinlerde de, sırasıyla sanskrit alfabesinin birinci ve sonuncu harfleriyle temsil edilen *Şiva* ile *Şakti*’nin, birliği sembolize eden “*aha*” sözcüğü ile karşılaşılır (aynı şekilde, İbranice “*eth*” sözcüğünde “*elif*” ile “*thau*” bir varlığın özü ile özdeğini temsil ederler).

eksen ile yatay eksenin bu aktif-pasif ilişkisi içinde oldukları üç boyutlu haçı göz önüne aldığımızda, aynı ilişkinin iki yatay eksen ya da bunların karşılıklı olarak temsil ettikleri şey arasında da bulunduğu tasavvur edilebilir. Bu durumda, en baştaki sembolik tekabüliyeti muhafaza etmek için her ne kadar bu eksenlerin ikisi de, gerçekte, yatay iseler de ikisinden birinin aktif rolde olanın diğerine kıyasla, görelî olarak, dikey olduğu söylenebilir. Böylece örneğin, bu iki eksen, yıllık devre sembolizmine uygun olarak, gündönümü eksenini ve ekinoks ekseniysele, gündönümü ekseninin diğerine kıyasla dikey olduğu söylenilebilir. Öyle ki, yatay planda kıyasî olarak kutup (Kuzey-Güney) eksenini rolünü oynar, diğeri de ekvator (Doğu-Batı) eksenini rolünü oynar.⁸ Böylece, yatay haç, kendi planında, dikey haçinkine benzer ilişkiler üretir. Burada bizim için esas önem taşıyan metafizik sembolizme gelecek olursak, yine beşerî halin yatay haç ile temsil edilen bütünselliğinin, ilişkili olduğu varoluş düzeninde, varlığın dikey haç ile temsil edilen bütünselliğinin bir görüntüsü gibi olduğunu söyleyebiliriz.⁹

8. Bu tespit özellikle *Swastika* sembolizminde uygulanımını bulur: bu sembolizmi daha ilerde ele alacağız.

9. Birbirini tamamlayıcılık hususunda şunu da belirtelim ki, arap alfabesinin sembolizminde, ilk iki harf (*elif* ve *be*) sırasıyla etkin ya da eril ve edilgin ya da dişî olarak kabul edilirler. Birinci şeklin dikey olmasına karşın ikincinin yataydır ve ikisinin birleşimi bir haç şekli oluşturur. Öte yandan, bu harflerin sayısal değerlerinin sırasıyla 1 ve 2 oluşuyla, bu durum monadın eril ve dyade'in dişî olduğu Pisagorcu aritmetik sembolizm ile uyushmaktadır. Aynı uyuma başka tradisyonlarda da (örneğin, Fo-hi'nin "Koua"larının ya da "trigramme"lerinin figüründe eril ilke *yang*, düz bir çizgi ile ve dişî ilke "*yin*" ise kırık (ya da ortasından kesik) bir çizgi

ile temsil edilir. Bu semboller sırasıyla birlik ve ikilik mefhumlarını çağrıştırmaları. Bu durumun, Pisagorculuğun kendisinde de olduğu gibi, Leibnitz'in onda bulduğunu düşündüğü basit “sayılandırma” sisteminden tamamen farklı bir anlamının bulunduğu kabul edilmesinin gerektiği kendiliğinden anlaşılır (bkz., *Doğu ve Batı*, 2. baskı, s. 64-70) Genel olarak, *Yi-King*'e göre, tek sayılar *yang*'a çift sayılar da *yin*'e tekabül eder. Öyle görünüyor ki, Pisagorcu tek bir çift mefhumuna Eflatun'un yalnızca tezahür etmiş âlem için tasavvur edilen ve sırasıyla birlik ile ikiliğe tekabül eden, “aynısı” (le même) ve “diğeri” (l'autre) olarak adlandırdığında da rastlamaktayız. Çinlilerin sayılandırmasında haç 10 sayısını temsil eder (Romen sayısı olarak 10'u ifade eden “X” de figür olarak haçı ifade eder). Burada onlu'nun (ya da, 10'a bölünebilirin dördü (ya da, dörde bölünebilir) ile olan bağıntısına (1,2,3,4,10) bir atfın varlığı görülebilir: bu bağıntı pisagorcu Tetraktys'te de görülür. Aslında, geometrik figürlerin sayılar ile tekabülîyetinde haç, doğal olarak, dördü'yü temsil eder. Daha kesin bir ifadeyle, haç dördü'yü dinamik bir veçhede temsil eder. Oysa ki “kare” bunu statik bir veçhede temsil eder: bu iki veçhe arasındaki ilişki Hermesçi “çemberin dörtlemesi” probleminde ifade edilir. Ya da üç boyutlu geometrik sembolizm uyarınca, “küre” ile Yeryüzü cenneti ile Kutsal Kudüs figürlerine ilişkin olarak atfıta bulunmuş olduğumuz “küb” arasındaki bir bağıntı ile ifade edilir (*Âlem'in Hükümdarı*, 11. bl.). Nihayet, bu bağlamda, 10 sayısındaki 1 ve 0 rakamlarının aynı zamanda, sırasıyla, etkin ve edilgine tekabül ettiklerini de belirtelim: bunlar sırasıyla bir diğer sembolizme göre, sırasıyla merkez ile çevre tarafından temsil edilir: bu durum ise haç sembolizmiyle bağıntılandırılabilir. Zira merkez dikey eksenin yatay plandaki izidir ve çember (ya da, çevre) de yatay plandadır. Çember yatay planda eşmerkezli dalgalar yayılır. Onlu'nun figürünü oluşturan, merkez noktası ile çember, aynı zamanda devresel tekamülün sembolüdür, yani bir varoluş halinde içeren olanakların tümleşik tahakkukunun sembolüdür.

VII. BÖLÜM

ZITLILIKLARIN ÇÖZÜLMESİ

Bir önceki bölümde, zıtlardan değil de (birbirini) tamamlayanlardan bahsettik. “Tamamlama” ile “zıt” kavramlarının, kimi kez yanlışlıkla yapıldığı gibi, birbirine karıştırılmaması ve tamamlayıcılığın zıtlık gibi kavranılmaması önem taşır. Bu bağlamdaki bazı karışıklıklara yol açan durum, bazen aynı şeylerin, bakış açısına göre, kimi kez tamamlayıcı, kimi kez de zıt olarak belirebilmeleridir. Bu durumda, zıtlığın en aşağı ya da en yüzeysel bakış açısına ve –bu zıtlığın çözülmüş ve bir tür uzlaşmanın oluşmuş olduğu– tamamlayıcılığın ise, başka yerde açıklamış olduğumuz gibi, daha yüksek ya da daha derin bir bakış açısına tekabül ettiği daima söylenebilir.¹ İlkesel birlik, çözülemez zıtlığın oluşmasını gerektirir.² Dola-

1. Bkz. *Modern Dünyanın Bunalımı*, 2. baskı, s. 43-44.

2. Sonuç olarak, ister manişelistlere atfedildiği gibi, ilahiyat bağlamında olsun, ister, Dekart’ınki gibi, felsefi bağlamda olsun, tüm “düalizm”ler kökten yanlış olan kavrayışlardır.

yısıyla, iki öge arasında görünüşte var olan ve belirli bir varoluş düzeyinde görelî bir gerçekliğe sahip olan zıtlığın sentez ya da tümleşme ile yüksek bir düzeye geçerek, uyum içinde çözülmesi ya da yok olması gerekir. Bunun böyle olmadığını iddia etmek, dengesizliği ilk (primordial) düzen için de bir gerçeklik haline getirmek istemektir. Oysa, daha önce söylemiş olduğumuz gibi, tezahürün birbirlerinden ayrık olarak tasavvur edilen öğelerini oluşturan tüm dengesizlikler, hiçbir şeyin ne bozabileceği ne de etkileyebileceği bütünsel dengeye kaçınılmaz olarak katılırlar. Henüz bir ikilem olan tamamlayıcılık, belirli bir derecede, birlik karşısında –iki ögesinin birbirini dengelemesini ve kadim farksızlıkta birbiriyle çözülme-yecek biçimde kaynaşacak denli birleşerek bir tür nötrleştirme- siyle– silinmek durumundadır.

Haç figürü tamamlayıcılık ile zıtlık arasındaki farklılığın anlaşılmasında yardımcı olabilir: bunların, dikey ile yatay iki birbirini tamamlayıcı öge olarak açıklanabileceklerini gördük. Fakat, açıktır ki, dikey yön ile yatay yön arasında zıtlık olduğu söylenilemez. Aynı figürde zıtlığı temsil edenler, ne olursa olsun, tek bir eksenin iki yarısını oluşturan ve merkezden itibaren ters yönlerde uzanan iki yarım doğrudur. Dolayısıyla, zıtlığın gerek dikey yönde gerekse yatay yönde tasavvur edilebilmesi söz konusudur. Böylece, iki boyutlu dikey haça bir “dörtlü” oluşturan iki zıt öge çifti bulunur. Eksenlerinden biri izafî olarak dikey (yani, –önceki bölümde açıklamış olduğumuz üzere– diğerine kıyasla dikey eksen rolü oynar) olarak kabul edilebilecek olan yatay haç için de durum böyledir. İki figür üç boyutlu haçınkinde birleştirilecek olursa, –uzayın yönlerine ve anayönlerine ilişkin olarak daha önce gördüğümüz gibi–, üç tane zıt öge çifti elde edilir. En genel olarak bi-

linen zıtlık dörtlemelerinden birinin, temel unsurlar ile onlara tekabül eden hissî niteliklere ilişkin olanın yatay haça uygun olması gerektiğini vurgulayalım. Bu durumda, aslında, yalnızca tümüyle tek bir varoluş derecesinde bulunan ve hatta bunun çok kısıtlı bir parçasını oluşturan cismânî âlemin oluşumu söz konusudur. Sembolik olarak yatay plan tarafından temsil edilen yeryüzü âlemine ilişkin olan dört anayön açısından da durum böyledir. Dikey eksene göre birbirine zıt olan Zenith ve Nadir, bu aynı yeryüzü âlemine kıyasla, sırasıyla yüksek ve aşağı âlemlere doğru yönelişlere tekabül ederler. Gündönümü ve ekinokslar çifte zıtlığı için de böyle eksenin sabitliği ve ilk değişmezliğin algılanabilir tarzı olan devinimsizliği, onu – bu devinimsizliğin oluşturduğu– bir tür devresel değişkenliklerden bağımsız kılar.³ Yalnızca yatay haç dikkate alındığında, dikey eksen orada (onun yatay plan ile buluşma noktası olan) “merkezi nokta” tarafından temsil edilir. Böylece, varoluşun herhangi bir halini ya da derecesini sembolleştiren tüm yatay plan –bu planın (koordineler sisteminin, planın her noktasının kendisine döndürülebileceği kökeni olmasından dolayı) merkezi olarak adlandırılabilen olan– bu noktada aynı değişmezlik durumundadır. Bu, örneğin, cismani dünyanın unsurlar (elementler) kuramına uygulandığında, merkez beşinci elemente,⁴ yani, gerçekte hepsinin birincisi olan, tüm di-

3. Bu, Aritso’nun yeterince sık olarak atıfta bulunmuş olduğumuz “hareketsiz motoru”dur.

4. Bu, simyacıların, kimi kez elementleri haçının merkezinde beş köşeli yıldız ya da beş çiçek figürü ile temsil edilen “beş öz”üdür (*quinta essentia*). Esîrin “beşli doğası” olduğu da söylenilir: bunu, kendiliğinden tasavvur edilen ve diğer dört elementin ilkesi olarak, esîr açısından anlamak gerekir.

ğerlerinin farklılaşarak ondan türemiş oldukları ve –diğer elementler karakteristiği olan– tüm zıt karakterleri (ilkesel tezahürsüzlüğe tekabül eden) bu ayrımsızlık ve tam denge halinde kendinde toplayan “*esir*”e tekabül edecektir.⁵

Dolayısıyla haçın merkezi, tüm zıtlıkların uyum haline girdikleri ve çözümlendikleri noktadır. Gerçekte, yalnızca ayrımcı bilginin dışsal ve parçasal bakış açılarına göre zıt olan tüm zıt öğelerin sentezi bu noktada oluşur. Bu merkezi nokta, İslam maneviyatının, (tüm karşıtlıkları ve zıtlıkları birleştiren) “ilâhî makam”⁶ adlandırmasına tekabül eder (*El-makâmû'l-ilâhî, hüve makâmû ictimâ ez-zıddeyn*). Bu Uzakdoğu tradisyonunda “Değişmeyen Orta” olarak bilinen ve “mükemmel denge”nin bulunduğu, “kozmetik çark”ın merkezi olarak gösterilen⁷ ve, aynı zamanda, “Göğün etkinliği”nin doğrudan yansıdığı noktadır.⁸ Bu merkez, tezahür etmemiş olarak ya da

5. Bu nedenledir ki, *esir* yukarıda işaret etmiş olduğumuz biçimde, kıyasî olarak başka bağlamlara oturtulabilir. Bu durumda, o sembolik olarak, ilkesel halin bir ifadesidir.

6. Bu makâma, ya da varlığın bu fiilî tahakkuk derecesinde “fenâ” ile, “Fenâ”nın da ötesinde “Fenâü'l-fenâ” vardır. Yani “ilk baştaki hâle” dönüş yolunda “benliğin” ortadan kalkmasıyla ulaşılır. Bu “ortadan kalkma” hindu öğretisindeki Nirvana ile aynı bağlamdadır. “Fenâ”nın ötesinde, “fenaü'l-fenâ” vardır, “yok oluşun da yok oluşu”. Bu da “*Parinirvana*”ya tekabül eder (*İnsan ve Vedanta*'ya Göre Oluşumu, 13. bl. 3. baskı). Bir anlamda, bu derecelerin birinden ötekine geçiş, bir varlık halinin merkezinin bütünsel varlığıyla özdeşleşmesiyle bağıntılıdır: bu husus ilerde açıklanacaktır.

7. Bkz. *Dünyanın Kralı*, 1. ve 4. bl. Ve *Dante'nin Batmiliği*, 2. baskı, s. 62

8. Konfiçyüsçülükte “değişmez ortam”ın uygulaması sosyal düzen için geliştirilir, ancak bunun saf metafizik anlamı taoculuktur.

daha çok tezahür etmemiş olduğu için aslında etkinlikle dolu olan –zira, o, tüm özel etkinliklerin kendisinden türemiş oldukları her şeyi yönetir ve– ilkesel etkinliktir. Öyle ki, Lao-tse bunu şöyle ifade eder “ilke daima durağandır, ancak her şey onun tarafından yapılır.”⁹

Taocu öğretiyeye göre, mükemmel bilgi merkezi noktaya ulaşmış olan ve orada ilke ile –onun değişmezliğine katılarak ve onun “durağan etkinliği”ni taklid ederek– çözülmez bir birlik içinde bulunandır: “Tamamen boşluğa ulaşan kişi, tamamen dinlenme halinde sabitleşir” der Lao-tse... Kökenine (yani, tüm varlıkların ilk kaynağı ve nihai sonu olan –ya da, ezeli ve ebedi olan– ilkeye) dönmek,¹⁰ dinlenme haline girmektir.¹¹

Burada söz konusu edilen “boşluk” (vide), her türlü zâhirî, geçici ve arizî şeyler ile bağıni koparmaktır.¹² Kendini bu bağlardan koparan varlık, böylece kendisini “sûretlerin oluşundan” meydana gelen değişmelerden, “hayat” ve “ölüm” hallerinin, “yoğunlaşma” ve “çözülme” hallerinin münavelelerinden kurtarır, “kozmik teker”in çemberinden merkezine yerleşir ki burası da boşluk (tezahür-etmemiş) olarak tav-

9. Bkz. *Tao te king*, 37.

10. İlkeyi ifade eden ve “Yol” anlamına gelen “*Tao*” sözcüğü, baş ile ayak işaretlerini birleştiren bir ideografik (şekli) harf ile temsil edilir. Bu durum Batı tradisyonlarındaki *alfa* ile *omega* sembolleri-ne eşdeğerdir.

11. Bkz. *Tao te king*, 16

12. Bu kopma “fena”dır. *Bhagavad Gita*’daki “eylemin ürünlerine karşı kayıtsızlık” varlığın bu eylemin sonuçlarının sınırı belirsiz zincirleniminden kaçmasını sağlayan kayıtsızlık da bu bağlamdadır: bu “isteksiz eylem”dir (*vishkama karma*). “İstekli eylem” ise sonuçları düşünülerek yapılan eylemdir.

sif edilmiştir ve yarıçap tellerini kendine birleştirerek tekeri meydana getirir.”¹³

Boşluktaki (vide) selâmet tanımlanamaz, der Tao-ten. O ne alınır, ne verilir. Ona ulaşılır.¹⁴ Bu, İslâm maneviyatının, Arapçada “*Es-Sekine*” denilen “Büyük Sükûnet”idir.¹⁵ Bu terim ile İbranicedeki *Şekina*, yani varlığın –tüm tradisyonlarda sembolik olarak kalb adı verilen¹⁶– merkezindeki “ilahi huzur” (présence divine) terimi ile özdeştir.¹⁷Bu “ilahi huzur”

-
13. Benzer bir anlamda Aristo “nesil”den ve “çürüme”den söz eder.
14. *Tao te king*, 11. Çarkın en basit biçimi, haç tarafından dört eşit parçaya bölünmüş olan çemberdir. Bu dört parçalı çarkın dışında, en yaygın olan sembolizm biçimleri altı ya da sekiz parçalı çarklardır. Doğal olarak, bu sayıların her biri çarkın genel anlamına özel bir nüans ekler. Fo-hi’nin sekiz “*kua*”sının (trigrammes) Uzakdoğu tradisyonunun temel sembollerinden biri olan sekizgen figürü, bazı açılardan, sekiz bölümlü çarka eşdeğerdir. Sekiz yapraklı lotüs de böyledir. Orta Amerika’nın eski tradisyonlarında, dünyanın sembolü hep içinde bir haç bulunan çember figürünü oluşturur.
15. Bkz. Lie-tseu, 1. bl. Atıfta bulunduğumuz Lie-tseu ile Tcheang-seu’nün metinleri R.P.Leon Wieger’in tercümeliridir.
16. Bu aynı zamanda gülhaç tradisyonunun “Pax profunda”sidir.
17. Bkz. *İnsan ve Vedanta’ya Göre Oluşumu*, 3. baskı, 13 bl., ve *Âlem’in Hükümdarı*, 3.bl. Bu bağlamda, “Allahın mü’minlerin kalbine sükunet verdiği” söylenilir ve ibrani *Kabala*sı’nda da tamamen aynı şey ifade edilir. İbrani uzmanı Louis Cappel, *Şekina*’nın Tanrı’nın (nurunun) mü’minlerin kalbinde bulunuşunu (Toplanma Çadırı-*mishkan*) ifade ettiğini belirtir (*Critica sacra*, s. 311, Amsterdam y., 1689; Vuillaud, *Yahudi Kabala*sı, c. 1, s. 493). Kalbe sükunetin (barışın) inişinin dikey eksen vasıtasıyla olduğunu belirtmeye bile gerek yoktur. Bu göğün etkinliğidir. Hindu öğretisindeki, esir ile sembolize edilen Brahma’nın beşerîn kalbinde bulunması mefhumu da bu bağlamdadır. (*İnsan ve Vedanta’ya Göre Oluşumu*, 3. bl)

–ancak varlığın merkezinde gerçekleşebilen– “ilke ile birliği” içerir... İlke ile birleşik olarak, o tüm varlıklarla uyum içindedir. İlke ile birleşik olarak, özel ve ayrıntılı bilgiler elde etmek için çeşitli duyumlarını kullanmaz. “Şeyler”in gerçek nedeni görülemezdir, kavranılamazdır, tanımlanamazdır, belirlenemezdir. Yalnızca, tam saflık haline ulaşmış olan zihin buna derin bir temaşa ile ulaşabilir.¹⁸

Kozmik çark’ın merkezinde bulunan mükemmel bilge (İnsan-ı Kâmil, çev.n.) onu, salt varlığıyla, görünmez biçimde –

-
18. Lie tseu, 4 bl. Bilgenin müteal bilgisi ile profan ya da alelade bilgi arasındaki tüm farklılık burada görülmektedir; (varlığın tüm güçlerinin birleşiminin ifadesi olan ve “ilk baştaki halin” karakteristiği olarak kabul edilen) “sadelige” atıflara Taoculukta sık rastlanılır. Aynı şekilde, hindu öğretisinde çocukluk hali (balya) manevi anlamda, mükemmel bilgiye ulaşmak için bir koşul olarak kabul edilir. Bu bağlamda kutsal kitaplarda bulunan benzeri ifadeler hatırlatılabilir: Örneğin, “Tanrı’nın ülkesini bir çocuk gibi kabul etmeyen hiç kimse o ülkeye giremez” (*Luka*, 18,17); “Alimlerden ve çekingenlerden saklanan bu şeyler çocuklara ve saf olanlara ifşa edilmiştir” (*Matta*, 11, 25; *Luka*, 10, 21). Yüksek (ya da, semavi) haller ile iliteşimin kurulduğu merkezi nokta kutsal kitap sembolizmindeki “dar kapı”dır. O kapıdan geçemeyen zenginler çokluk ve çeşitliliğe kapılmış ve sonra da ayrımcı bilgiden birleştirici bilgiye yükselemez hale gelmiş olanlardır. Tezahür açısından kopma olan “zihinsel (şeytani anlamda zihinsel ç.n.) yoksunluk” burada çocukluk sembolüne eşdeğer olan bir diğer sembol olarak belirtmektedir: “zihinsel açıdan yoksul olanlara ne mutlu, zira göklerin âlemleri onlarındır” (*Matta*, 5,2) Bu “yoksunluk” (Arapçası *el-fakru*) aynı zamanda İslam tasavvufunda da önemli bir rol oynar. Söylemiş olduğumuzun dışında, varlığın dışında hiçbir şeyin, kesinlikle hiçbir şeyin var olmadığı ilkeye tam bağımlılığını da içerir. (Muhiddin İbn Arabi, *Risaletü’l-Ehadiye*).

hareketine katılmaksızın ve herhangi bir etkide bulunmaksızın– hareket ettirebilir. “İdeal olan husus –kozmetik çarkı döndüren¹⁹– yüce insanın kayıtsızlığıdır (kopmuşluğudur)”.²⁰ Bu mutlak kopma, onu her şeyin efendisi haline getirir. Zira, kesretin içerdiği tüm zıtlıkları aşmış olması nedeniyle, o artık hiçbir şeyden etkilenmez: “O, tam erişilmezliğe ulaşmıştır. Yaşam ve ölüm onun için aynı derecede önemsizdir, onda hiçbir heyecan doğurmaz.”²¹ O, inceden inceye araştırarak değişmez gerçekliğe (birişik evrensel ilkenin bilgisine) ulaşmıştır. O tüm varlıkları kendi kaderlerine göre evrimleşmeye bırakır ve, kendisi tüm kaderlerin hareketsiz merkezinde durur...²² Bu içsel halin zâhirî işareti, şaşmazlık (sarsılmazlık) halidir. Bu hal, zafer aşkına, savaşta tüm bir ordunun üzerine tek başına yürüyen yiğidin hali değil, fakat, bağımlı olmadığı bir bedende bulunan, hislerinin ona ulaştırdığı imajları hiç göz önüne almayan, her şeyi devinimsiz bütünlükte– topyekün bilgi ile bilen; yere, göğe,²³ tüm varlıklara üstün olan zihninin şaşmaz-

19. Bu, Hindu tradisyonunda *Şakravarti* (çarkı döndüren) terimiyle ifade edilen mefhumdur (*Âlem'in Hükümdarı*, 2. bl, ve *Dante'nin Batınılığı*, 3. baskı, s. 55).

20. Tchoung tseu, 1. bl. *Âlem'in Hükümdarı*, 9. bl.

21. Stoacılarınkiyle onun arasında bulunan görünüşteki benzerliğe rağmen, bu “kayıtsızlık” tamamen ahlaki nitelikte olan ve sadece kuramsal bir kavrayıştan başka hiçbir şey olmayan stoacılarınkinden tamamen farklıdır.

22. Tcheng tseu'nün tradisyonel *Yi-king* yorumu uyarınca, “kader” eşyanın gerçek varoluş nedenidir. Dolayısıyla, tüm varlıkların yerleri nedenlerinin onda bulunması nedeniyle kader “İlke”dir.

23. İlke ya da merkez, her şeyden önce, (yer ile göğün, yani ilk ikilem olarak *Purusha* ile *Prakriti*'nin de oluşumundan önce) var olmuştur.

lığıdır.²⁴⁻²⁵ Mutlak bağımsızlığa sahip olan bu zihin insanların efendisidir. Onları kitle halinde toplamak istese hepsi koşarak biraraya gelirdi. Fakat, o kendisine hizmet ettirmek istememektedir”.²⁶

Merkezi noktada, zahirî bakış açıları için söz konusu olan tüm farklılıklar (ayrımalar) aşılmıştır. Tüm zıtlıklar ortadan kalkmış ve mükemmel bir dengenin içinde çözümlenmişlerdir. “İlk başlangıçtaki durumda bu zıtlıklar yoktur. Bunların tümü varlıkların (tezahürde içerilen ve tezahür gibi alelâde olan) çeşitlenmesinden ve bu çeşitli varlıkların –evrensel çekim uyarınca– birbirleriyle temaslarından türemişlerdir.²⁷ Çeşitlilik ve hareket sona ererse onlar da sona erer. Kendi benliğini ve özel devinimini neredeyse “hiç”e indirgeyen varlığı onlar (zıtlıklar) etkileyemez.²⁸ Bu varlık artık hiçbir varlık

24. Bu *jivan-mukta* halidir (*İnsan ve Vedanta’ya Göre Oluşumu*, 23 bl.)

25. Hindu öğretisindeki Prâjna’nın durumu (a.g.e., 14. bl.)

26. *Tchoang tseu*, 5. bl. Tüm alelade şeylerden kurtulmuş olarak, değişmez hakikatin bilgisine ulaşmış olanın bağımsızlığından kutsal kitaplarda da söz edilir: “Hakikati öğreneceksiniz ve hakikat sizi özgür kılacak” (*Yuhanna*, 8, 32). Öte yandan, bu ifade ile kutsal kitaplardaki “önce Tanrı’nın ülkesini ve adaletini isteyin, tüm geri kalan sonra size verilecektir” (*Matta*, 8, Luka, 12,31) şeklindeki şu diğer ifade arasında bir benzetme yapılabilir. Burada, adalet mefhumu ile denge ve uyum mefhumu arasındaki yakın ilişkinin hatırlanması gerekir. Yine, adalet ile barış arasındaki ilişkiyi başka bir yerde belirtmiştik (*Âlem’in Hükümdarı*, 1 ve 6. bl. *Manevi otorite ve maddi iktidar*, 8. bl.)

27. Yani, kozmik çarkın kendi ekseni etrafındaki dönüşü ile.

28. Tek bir noktada emilerek sonunda yok olan bu ayrık “ben”, daha önce sözü edilmiş olan “boşluk” ile aynı şeydir. Bu aynı zamanda İslam tasavvufundaki “*fenâ*”dır. Zaten, çark sembolizmi uyarınca bir varlığın devinimi merkeze yaklaştıkça azalır.

ile çatışma haline girmez, çünkü o artık sonsuza yönelmiştir, sonsuzda silinmiştir.²⁹

O dönüşümlerin başlangıç noktasına, çatışmanın bulunmadığı nötr noktaya ulaşmıştır ve orada durur.³⁰ Doğasının yoğunlaşmasıyla, tüm güçlerinin biraraya toplanmasıyla, o, tüm yaratmaların ilkesiyle birleşmiştir. Doğasının mükemmelleşmişliğiyle, (ilkesel birlik ile sentetik olarak bütünleşmesiyle) zihninin dokunulamaz oluşuyla, hiçbir varlık ona zarar veremez.

Bu merkezi ve kadim nokta, İbrani *Kabala*’ndaki “Kutsal Saray” ile özdeştir. Kendi başına, o, hiçbir yerde sabit değildir, zira –onun her yöndeki sınırı belirsizce yayılımının sonucundan başka bir şey olmayan ve dolayısıyla, tamamen ondan türemiş olan– uzaydan tamamen bağımsızdır: “Zihnen kendimizi bu boyutlar ve mekanlar âleminin dışına naklettiğimizde mekan sorunu kalmaz”.³¹ Ancak, uzay oluşunca, ilk başlangıçtaki nokta, aslında “konumlanmamış” olmayı hep sürdürmekle birlikte (sembolik olarak) bu uzayın merkezi durumundadır: ikişer ikişer zıtlaşarak tüm zıtları temsil eden altı yön ondan (noktadan) başlar, ve –her tezahürün birbirini tamamlayıcı iki evresini oluşturan alternatif toplanma ve yayılma hareketiyle yine ona döner. Bilgenin İlke ile sırra ulaş-

29. Bu iki deyimden birincisi “şahsiyet” ile bağıntılıdır, ikincisi ise bireysellik ile bağıntılıdır.

30. Tchoangtseu, 19. bl. son cümle “ilk başlangıçtaki hal” ile de bağıntılıdır. Bu Yahudi-Hristiyan tradisyonunda insanın cennetten kovulmadan önceki ölümsüzlüğüdür. Dünyanın merkezine geleerek Hayat Ağacı’nda beslenen kişi tarafından tekrar elde edilen ölümsüzlüktür.

31. a.g.e., 22 bl.

mak için kat ettiği yol bu evrelerden ikincisidir. Yani başlangıca dönüş hareketidir: sözünü etmiş olduğumuz üzere, doğasının yoğunlaşmış olması, tüm güçlerinin biraraya toplanması bunu olabildiğince net olarak ortaya koyar. Daha önce sözünü etmiş olduğumuz “sadelik” kadim noktanın “boyutsuz” birliğine tekâbül eder.

“Mutlak varlığa ulaşmış olan insan, saflığıyla tüm varlıkları yumuşatır. O kadar ki, göğün altı bölgesinde de hiçbir şey ona düşman değildir, ateş ve su ona zarar vermez.”³² O, altı yönün başlangıç noktası olan ve yönlerin ikiye ikiye geri dönerek nötr hale geldikleri ve üçlü zıtlaşmalarının tamamen sona erdiği yegane nokta olan merkezde bulunur. Bu merkezde bulunan varlık her şeyden münezzehtir, hiçbir şey ile zıtlaşmadığından dolayı hiçbir şey de onunla zıtlaşmaz. Zira zıtlaşma iki ögenin varlığını gerektiren ve dolayısıyla, ilkedeki birlik ile bağdaşmayan bir karşılıklı olgudur. Tüm zıtlaşmaların dışında ve ötesinde olan bir varlık için zıtlaşmanın devamı ya da dışsal tezahürü olan düşmanlık söz konusu olmaz. Unsurlar âlemindeki tipik zıtları oluşturan ateş ve su³³ ona zarar veremezler. Zira, aslında, onlar o varlık için (görünüşte zıt olan, ancak gerçekte birbirini tamamlayıcı olan niteliklerinin birleşmesiyle birbirlerini nötrleştirerek geri döndükleri kadim esirin farksızlaştırıcılığıyla) bir zıtlık olmaktan çıkarlar.

32. Lie-tseu, 2. bl.

33. Artık zıtlıkları açısından değil de, birbirini tamamlayıcılıkları açısından tasavvur edilen ateş ile su, cismani ya da duyumsanabilir âlemdeki etkinlik ve edilgenlik ilkelerinin ifadelerinden biridirler. Bu bağlamda değerlendirmeler özellikle hermescilikçe geliştirilmiştir.

Merkezde bulunan kişi için her şey birlik içindedir, zira o her şeyi ilkenin birliği içinde görür. Tamamen alelade ayrımlar üzerine kurulmuş olan tüm özel (ya da, özeli) ve analitik bakış açıları değişmez. Yegane olan hakikate tam uygun, müteal bilginin bütünsel sentezi içinde bulunan o kişi için artık varlıklarını yitirmişlerdir. “Onun kendi bakış açısı şu ya da bu, evet ya da hayır gibi ayrımların henüz oluşmamış bulunduğu bir bakış açısıdır. Bu nokta ilkenin eksenidir. Bu nokta evresi boyunca tüm arazların, ayrımların ve bireyselliklerin yer alarak, dönüp durdukları bir çemberin hareketsiz merkezidir. Bu noktada, ne “şu ya da bu”, ne de “evet ya da hayır” olan bir sonsuzluk söz konusudur. Her şeyi farklılığın bulunmadığı kadim birliğin içinde, her şeyin birlik içinde kaynaşmış olduğu bir mesafeden görmek: işte gerçek kavrayış (intelligence) budur”.³⁴ İlkenin eksen, hemen hemen tüm tradisyonların “Kutup” olarak adlandırdığı,³⁵ yani tüm zuhurâtın etrafında olduğu ve merkezın doğrudan süduru olan, “Semavî irade”nin kozmik düzendeki ifadesi olan bu sabit noktadır.³⁶

34. Tchoung- tseu, 2. bl.

35. Bu sembolizmi *Âlem'in Hükümdarı* adlı yapıtta özellikle inceledik. Uzakdoğu tradisyonunda “Büyük Birlik” (*Tatili*) kutup yıldızında (*Tien ki*) bulunuyor olarak tasavvur edilir.

36. Düz çizgi ve özellikle dünyanın eksenini mefhumunu çağrıştıran “düz olmak, doğru olmak” (*Te*), Lao tseu öğretisinde Yol’un (*Tao*) bir varlığa ya da belirli bir varoluş haline kıyasla bir özelliğidir: O bu varlığın varoluşunun Yol’a uygun olması ya da İlke ile uyum içinde olması için izlemek zorunda olduğu (yükselici) yöndür, (İnici yön ise göğün etkinliğinin uygulandığı yöndür). İlerde değinilecek olan törensel yöneliş konusunda, başka yerde belirtmiş olduğumuz şeyler de bu bağlamdadır (*Âlem'in Hükümdarı*, 8. bl.)

VIII. BÖLÜM

SAVAŞ VE BARIŞ

Merkezî noktadaki “barış”a ilişkin olarak söylenilmiş olanlar bizi, her ne kadar konu dışı gibi görünebilecekse de, bir başka sembolizmden, başka bir yapıtımızda biraz değinmiş olduğumuz “savaş” sembolizminden biraz söz etmeye yöneltiyor.¹ Bu sembolizme özellikle *Bhagavad-Gita*’da rastlanılmaktadır. Bu kitapta sözü edilen savaş eylemi, doğaya ve özellikle bağıntılı olduğu Kşatriya’ların işlevine özgü biçimiyle, tamamen genel olarak ifade edilmektedir.² Savaş alanı

-
1. *Âlem’in Hükümdarı*, 10. bl. *Manevi Otorite ve Maddî İktidar*, 3. ve 4. bl.
 2. Krişna ile Arjuna bir ve aynı savaş arabasının üzerindedirler: bu araba tezahür hali içindeki varlığın vasıtasıdır ve Arjuna savaşırken Krişna savaşmaksızın, yani eyleme katılmaksızın, arabayı yönetir. *Upaşişad* metinlerinin çoğunda aynı bağlamdaki başka sembollere rastlanılır: örneğin, bir ağacın üzerindeki iki kuş (*Mun-*

(kṣêtra) eylem alanıdır. Burada beşerî hal söz konusudur, ancak aynı temsil tam anlamıyla eyleme değil de, en azından değişime ve çokluğa tabi olan tüm diğer tezahür halleri için de uygulanabilirdi. Bu kavrayışa yalnızca Hindu öğretisinde değil, fakat İslâmî öğretilerde de rastlanılır. Zira o öğretilerdeki “kutsal savaş” (Cihad) tam olarak bu anlamdadır. Cihadın sosyal ve zahirî pratiği tâlî niteliktedir. Bu nedenle de “küçük kutsal savaş” (Küçük cihad) olarak adlandırılır. Oysa tamamen içsel ve manevî nitelikte olanı, “büyük kutsal savaş” (Büyük Cihad) olarak adlandırılır.³

Savaşın oluşumunun gerçek nedeninin, hangi bakış açısında ve hangi alanda olursa olsun, bir düzensizliğe son vererek yeni bir düzen oluşturmak olduğu söylenilebilir: bu, başka bir deyişle, bir çokluk ve çeşitliliğin, çokluk ve çeşitlilik âlemine ait olan vasıtalarla birliğe kavuşturulmasıdır. Bu sıfatla, ve yalnızca bu sıfatladır ki, savaş haklılık kazanabilir. Öte yandan, bir bakıma, her tezahür düzensizlik içerir. Zira ilkesinin dışında, dolayısıyla da birlikten uzak bir çokluk ve çeşitlilik halindeki tezahür, sınırı belirsiz bir dengesizlikler dizisidir. Dolayısıyla, bizim anladığımız anlamdaki salt beşerî bir anlam ile sınırlandırılmamış olan savaş, zuhuratın ilkesel

daka Upaniṣad, 3. mundaka, 1. khanda, shruti 1, *Shwetashvatara Upaniṣad*, 4 adhyaka, shruti 6) ve “mağaraya giren ikiler” (*Kattha Upaniṣad*, Adhyaya, 3 valli shruti). Burada, mağara bireysel ile Evrenselin, ya da benlik ile Zatiyetin birleşme yerini temsil eden kalbin oyuğudur (*İnsan ve Vedanta’ya Göre Oluşumu*, 3. bl.) Hal-laç bu bağlamda, “Bir aynı bedendeki iki ruhuz” der (*nahnu ruhâni halalnâ badana*).

3. Bu, Hz. Peygamber’in şu hadisine dayanır: “Küçük cihaddan çıktık, şimdi büyük cihada geldik” (racanâ mi’l-cihâdi’l-asgar ile’l-cihâdi’l-ekber).

birlik içinde tekrar bütünleşmesinin kozmik sürecini temsil eder. Bu nedenledir ki, bu tekrar bütünleşme Hindu öğretisindeki Şiva sembolizminin bazı veçhelerinde çok net olarak görüldüğü gibi, tezahür açısından bir “yıkım” (destruction) hali gibi görünür.

Savaşın, kendi varoluşunda, bir düzensizlik olduğu söylenilir ve bu, belirli bir açıdan, doğrudur. Savaşın tezahür ve kesret âleminde cereyan etmesi açısından da kaçınılmaz olarak bu böyledir. Fakat bu başka bir düzensizliği telafi etmeye yönelik olan bir düzensizliktir. Uzakdoğu tradisyonu öğretisi uyarınca o, bütünsel düzeni oluşturan tüm düzensizliklerin ya da tüm dengesizliklerin toplamıdır. Düzen, ancak çokluğun ve çeşitliliğin üzerine çıkıldığında, onları birlik içinde tasavvur etmek için her şeyi yalıtık ve “ayrık” olarak ele almaya son verildiğinde görülür. Hakiki bakış açısı budur. Zira çokluk ve çeşitliliğin, yegane olan ilke’nin dışında ancak yanılığ niteliğindeki bir varoluşu söz konusudur. Ancak, evrensel tezahürün tüm tarz ve derecelerinde, “Varoluşun birliği” (Vahdet-i vücûd) kavrayışına tam olarak ulaşmadıkça hiçbir varlık bu yanılığdan kurtulamaz.⁴

Söylemiş olduğumuz gibi, savaşın amacı barışın oluşturulmasıdır. Zira barış, en alelâde anlamında bile, sonuçta düzenden, dengeden ya da uyumdan başka bir şey değildir. Bu üç öge hemen hemen eşanlamlıdır ve üçü de, biraz farklılık içererek de olsa, çokluk ve çeşitliliğin ilkeye götürüldüğü zamanki birliğini ifade ederler. Gerçekte o zaman çokluk ve çeşitlilik aslında yok olmamış ancak dönüştürülmüştür: her şey birliğe götürüldüğünde yok olmaz, tersine,

4. *Âlem’in Hükümdarı*, 6. bl.

daha tam bir gerçeklik kazanır ve bu birlik her şeyde belirir. Böylece, “çokluktaki birlik” ve “birlikteki çokluk” şeklindeki birbirini tamamlayan iki bakış açısı, tüm tezahürün “İlahi mekânı” oluşturan merkezi noktasında ayrılmaz biçimde birleşirler. Bu makama ulaşmış olan için artık zıtlar yoktur, dolayısıyla da, düzensizlik yoktur. O makam düzen, denge, uyum ve barışın bulunduğu yerdir. Oysa bu makamın dışında savaş hali vardır, zira zıtlar henüz kesin olarak aşılamamıştır.

Ancak, zahiri ve sosyal anlamında, hak olan savaş, düzeni bozanlara karşı yapılan ve düzeni tekrar sağlamaya yönelik olandır. İşlevi “adaleti” sağlamaktır: geçici ve tâlî nitelikteki tezahürler ne olursa olsun, sonuçta dengeyi sağlamaya yöneliktir. Ancak, bu sadece ötekinin, “Büyük Cihad”ın bir görüntüsü olan “Küçük Cihad”dır. Yüksek bir düzeydeki hakikatleri temsil edici nitelikte olarak kabul edilecek olan tarihsel olguların sembolik değerlerine ilişkin daha önce çeşitli vesilelerle belirtmiş olduğumuz şeyler burada da geçerlidir.

“Büyük Kutsal Savaş” (Büyük Cihad) insanın kendindeki düşmanlarla, yani kendindeki düzen ve birlik karşıtı öğelere karşı yaptığı savaştır. Burada yapılması söz konusu olan şey, onların da kendi varoluş nedenleri ve “bütün” içinde yerleri bulunan bu öğeleri yok etmek değildir. Fakat daha çok, biraz önce söylemiş olduğumuz üzere, onları birliğe ulaştırmak, orada bir tür emilip dağılımlarını sağlayarak dönüştürmektir. İnsan her şeyden önce ve sürekli olarak, beşerî tezahürünün tüm tarzlarında kendisinde birliği (düşüncesinin birliğini, eyleminin birliğini ve belki de en zoru olarak düşüncesi ile eylemi arasındaki birliği) gerçekleştirmeye yönelmek zorunda-

dır. Ayrıca, eyleme ilişkin ise asıl önemli olanın “niyet” olduğunu vurgulamak da gerekir. Zira zahiri etkenlerin eylemin sonuçlarını daima etkilemesine karşın, niyet tamamen insanın elinde olan bir şeydir.

Niyette birlik ve değişmez merkeze sürekli olarak yönelmek eğilimi, sembolik olarak kibleye yönelmek töresiyle ifade edilir. Yeryüzünün manevi merkezleri, tüm tezahürün belirtmiş olduğumuz gibi, tüm âlemlerin merkezî noktalarında ve (bu merkezi noktanın figüratif olarak bu noktanın bedensel organizmadaki tam müteakabili olan kalp ile temsil edildiği) tüm varlıklarda yansımaları bulunan gerçek ve yegane merkezî görünür imgelerini oluştururlar. Bu bakımdan, niyette birlik ve değişmez merkeze sürekli olarak yönelmek eğilimi, sembolik olarak kibleye yönelmeyi gerektirir.⁵

Birliği kendinde tam olarak gerçekleştirmeyi başarmış olan kişi için, tüm zıtlıkların ortadan kalkmış olmasıyla savaş hali de sona ermiştir. Zira artık bütünsel bakış açısının tüm özel bakış açılarının üzerinde olması nedeniyle sadece mutlak düzen vardır. Daha önce belirtmiş olduğumuz üzere, böyle bir varlığa hiçbir şey zarar veremez. Zira onun için artık kendi içinde de dışında da hiçbir düşman yoktur. Kendi içinde oluşturduğu birlik aynı şekilde ve eşzamanlı olarak kendi dışında da oluşmuştur: ya da, daha doğrusu, o varlık için yine bir zıtlık olan iç ve dış ayrımı ortadan kalkmıştır.⁶ Her şeyin kesin olarak merkezinde bulunmakla o, “kendi kendisi-

5. Halis niyete, iyi niyete ilişkin olarak başka bir yerde bahsetmiştik, *Âlem'in Hükümdarı*, 3. ve 8. bölümü.

6. Hindu tradisyonuna göre ezeliyeti ve ebediyeti temsil eden bu bakış, Şiva'nın üçüncü gözünün bakışıdır ve “ilk baştaki hâl” ile bağlantılıdır *Âlem'in Hükümdarı*, 5. ve 7. bölümü.

nin yasasıdır”.⁷ Zira, onun iradesi evrensel iradeyle (o noktada tezahür eden “Semavî İrade” ile) birdir. O “İlahi huzur” (kudsiyetin dünyanın merkezi olan bu noktada neşet edişi, es-Sekîne) olan ‘Büyük Barış’a kavuşmuştur. İlkesel birlik ile aynileşmekle o, ‘ezeli ve ebedi şimdi’nin mutlak eşzamanlılığında, ‘her şeyde birliği ve birlikte her şeyi’ görür.

ۛ

ۛ

7. Bu deyim İslam tasavvufundan alınmadır. Hindu öğretisinde de, aynı anlamda, kendi iradesiyle (*swechchhachari*) bu hale ulaşan varlıktan söz edilir.

IX. BÖLÜM

MERKEZDEKİ AĞAÇ

21

Haç sembolizminin diğer bir vechesi de onun çeşitli tradisyonlarda “Merkezdeki Ağaç”a da eşdeğer deyimlerle ifade edilen şey ile özdeşleştirilmesidir. Bu ağacın “Dünyanın ekseni”nin (Axe du Monde) birçok simgesinden birini oluşturduğuna başka bir yerde değindik.¹ Dolayısıyla, burada esas olarak haçın bir eksen figürü oluşturan dikey çizgisi-ni dikkate almak gerekir: bu dikey çizgi “ağacın gövdesini” oluşturur, yatay çizgi (ya da, üç boyutlu haçtaki iki yatay çizgi) ise ağacın dallarını oluşturur. Bu ağaç, âlemin ya da, daha çok herhangi bir âlemin (yani, benzeri durumda tasavvur edilmesi en alışlagelmiş olan beşerî hal gibi bir varoluş hali-

1. *Âlem’in Hükümdarı*, 2. bl. “Dünya Ağacı” ve bunun çeşitli biçimleri için bkz. *İnsan ve Vedanta’ya Göre Oluşumu*, 8. bl. İslâm tasavvufunda Muhiddin İbn Arabî’nin “*Âlem’in Ağacı*” ismini taşıyan bir eseri vardır (*Şeceretü’l-Kevn*).

nin gelişme alanının) merkezinden yükselir. Özellikle, kutsal kitap sembolizminde “Hayat Ağacı” dünyanın merkezini temsil eden Yeryüzü Cenneti’nin ortasında dikili olarak tasavvur edilir.² Her ne kadar ağaç sembolizmiyle ilişkili tüm izafî (relatif) ve özel inceleme gerektiren hususları burada ele almak niyetinde değilsek de, bu meyanda açıklanmalarının yararsız olmayacağını düşündüğümüz birkaç nokta var.

Yeryüzü Cenneti’nde yalnızca “Hayat Ağacı” yoktu. Aynı derecede önemli olan ve hatta daha yaygın olarak bilinen bir diğer ağaç daha vardı: bu “Hayır ve şer ilminin ağacı” idi.³ Bu iki ağaç arasındaki bağıntılar çok gizemlidir: Kitâb-ı Mukaddes öğretisinde “Hayat Ağacı”nın “bahçenin ortasında” bulunduğu ifade edildikten hemen sonra, “Hayır ve şer ilminin ağacı”ndan söz ediliyor.⁴ Daha ilerde ise, bu ikincisinin de “bahçenin ortasında” bulunduğu ifade ediliyor. Nihayet (Hz.) Adem’î’n “Hayır ve şer ilimleri ağacı”nın meyvesini yedikten sonra⁵ “Hayat Ağacı”nın meyvesini de alması için yapması gereken şey kolunu uzatmaktan ibaretti.⁶ Bu üç pasajın ikincisinde Tanrı’nın koyduğu yasağın konusu olan ağaç için yalnızca “bahçenin ortasındaki ağaç” deyimi kullanılıyor. Ancak, diğer pasajda, yasak konusu olan ağacın “Hayır ve şer ilimleri ağacı” olduğu açıkça görülmektedir.⁷ Kuş-

2. *Âlem’in Hükümdarı*, 5. ve 6. bl. *Manevi Otorite ve Maddi İktidar*, 5. ve 8. bl.

3. Dünya Cenneti ile bağıntılı olarak bitkisel sembolizme ilişkin bkz. *Dante’nin Bâtımlığı*, 9. bl.

4. *Tekvin*, 2,9.

5. a.g.e., 3,3.

6. a.g.e., 3, 22.

7. a.g.e., 2, 17.

kusuz, bu yakınlığın iki ağaç arasında oluşturduğu bağıntıdan dolaydır ki, bu iki ağaç sembolik ifadelerde birbiriyle yakından bağıntılı olarak belirlemektedirler: öyle ki, amblem niteliğindeki bazı ağaçlar bunların ikisine de ait olan çizgiler taşımaktadırlar. İki ağaç arasındaki bu bağıntıyı açıklamamız gerekiyor.

“Hayır ve şer ilminin ağacı”nın isminden de anlaşılacağı gibi, bu tanımlamada birbirini tamamlayıcı olmayan, aksine birbirine gerçekten zıt olan ve tüm varoluş nedenlerini bu zıtlığın oluşturduğunun söylenilebileceği (zira, bu zıtlık aşıldığında artık hayır ya da şer söz konusu olamaz) iki ögenin bulunması nedeniyle, bu ağacın bir ikilem ile karakterize olduğu söylenilebilir. Aksine, özü itibariyle birliği gerekli kılan “Dünyanın Ekseni” fonksiyonu itibariyle “Hayat Ağacı” konusunda durum böyle değildir. Dolayısıyla, bir ağaç ambleminde düalliteye rastladığımızda orada “Hayır ve şer ilminin ağacı”na yönelik bir atfın söz konusu olduğunu düşüneneceğiz. Bunun dışındaki durumlarda ise söz konusu olanın “Hayat Ağacı”na yönelik bir atıf olduğu tartışılmazdır. Nitekim, örneğin, İbrani *Kabala*’ndaki “Hayat Ağacı” olduğu özellikle belirtilen fakat “sağ kolunu” ile “sol kolunu”nun bir ikilik (dualite) oluşturdukları söylenen “Sefirot Ağacı” için durum birinci şıktaki gibidir. Ancak, ikisinin arasında “ortadaki kolon” bulunur ve orada iki zıt eğilim birbirini dengelerler ve böylece “Hayat Ağacı”nın gerçek birliği oluşur.⁸

8. Sözü edilen ağaç için bkz. *Âlem’in Hükümdarı*, 3. bl. Yine, Ortaçağ sembolizminde “ölüler ve diriler ağacı”, bir yanındaki meyveleri hayırları diğer yanındaki meyveleri ise günahları temsil etmesi bakımından, “Hayır ve şer ilimleri ağacı” ile açıkça yakınlık

“Hayır ve şer ilminin ağacı”nın ikili doğasının kendini dışa vuruşu Hz. Adem’in “düşüşü” (cennetten kovuluşu) sırasındadır. Zira ancak o zaman hayır ve şerri bilen, olur.⁹ “Hayat Ağacı”nın tekabül ettiği ilk (ya da kadim) birliğin bulunduğu merkezden (cennetten) artık uzaklaşmıştır. “Hayat ağacının yolu” üzerine, alevli kılıçlarıyla “Kerubim”ler (dört-lü unsurların güce sahip olan “dört sûretli” [tétramorphes] yaratıklar) Eden’e (cennete) girişi önlemek üzere, bekçi olarak konulurlar.¹⁰ Bu merkez (cennet) hüsrana uğramış olan, “ezeliyet ve ebediyet mefhumunu” yitirmiş olan insan için artık ulaşılmaz olmuştur.¹¹ “Kadim hal”in tekrar oluşturulmasıyla merkeze (cennete) tekrar kavuşmak ve “Hayat Ağacı”na ulaşmak, bu “ezeliyet ve ebediyet mefhumuna” tekrar sahip olmaktır.

Öte yandan, İsa Mesih’in çarmıhının sembolik olarak “Hayat Ağacı” ile özdeşleştirildiği bilinmektedir (*lignum vitae*). Ancak, Ortaçağ’da yaygınlık kazanmış olan bir “haç ya da, çarmıh efsanesi”ne göre, bu haç “Hayır ve şer ilminin ağacı”nın odunundan yapılmıştır. Öyle ki, cennetten kovulmaya vesile olmuş olduğu gibi kurtarılmaya da vesile (vasıta) olacaktır. Burada “cennetten kovulma” ve kurtarılmaya gibi birbirinin bir tür zıttı olan iki mefhumun birbiri-

içerir ve aynı zamanda, İsa Mesih’i temsil eden gövdesi onu “Hayat Ağacı” ile özdeşleştirir.

9. Tekvin, 3, 22. “Gözleri açıldığında”, Adem ile Havva kendilerini meşe ağacının yapraklarıyla örttüler (a.g.e., 3,7). Hindu tradisyonunda Âlem’in Ağacı’nın meşe ağacıyla temsil edilmesi ve bu ağaca kutsal kitaplardaki değiniler de bu bağlamdadır.

10. A.g.e., 3, 24.

11. *Âlem’in Hükümdarı*, 4. bl.

le bağıntılı (birbirini izler) oldukları görülmektedir. Burada kadim düzenin tekrar oluşturulmasına bir atıf var gibidir¹². “hayır ve şer ilminin ağacı” bu yeni rolünde, “Hayat Ağacı” ile bir tür özdeşleşmektedir ve ikilik, birlik ile tekrar bütünleşmektedir.¹³

Bu, aynı zamanda Hz. Musa’nın çölde yetiştirdiği “tunçtan yılan”ı (serpent d’airain) akla getirmektedir.¹⁴ Bu yılanın “kurtarılma”nın bir sembolü olduğu da bilinmektedir. Öyle ki, üzerine konulduğu sırık ile birlikte haça benzemekte ve “Hayat Ağacı”nı hatırlatmaktadır.¹⁵ Ancak, yılan daha alışlagelmiş olarak “Hayır ve şer ilminin ağacı” ile ilişkilendirilir. Bu durumda yılan kötü olan yönüyle alınmaktadır, ve bunun da, birçok başka sembol gibi iki birbirine zıt anlamı-

-
12. Bu sembolizm aziz Pavlus’un Adem’e ilişkin olarak söylemiş oldukları ile (*Korintoslular’a Mektup*, 15) bağıntılandırılabilir. Bu hususa daha önce atıfta bulunduk. Adem’in kafatasının haçın dibinde bulunuşu figürasyonu onun Golgotha’da (ki bu sözcük kafatası anlamına gelir) gömülü olduğuna ilişkin destan ile bağıntılı olup, aynı bağıntının bir diğer sembolik ifadesidir.
 13. Haça, alelade biçimiyle, Mısır hiyerogliflerinde rastlanıldığını belirtmek gerekir: burada “selamet” mefhumu söz konusudur. (Ptoleme *Soter* adındaki gibi). Bu işaret, “yaşam” mefhumunu ifade eden kulplu haçtan (*ankh*) açıkça farklıdır. Bu haç ilk yüzyılların Hristiyanları tarafından sembol olarak kullanılmıştır. Bu iki hiyerogliften birincisinin Hayat Ağacı ile belirli bir bağıntısının olup olmadığı sorusu akla gelebilir. Bu durum haçın bu iki farklı şeklini birbirine bağlayıcı nitelik taşır ve her halükarda, yaşam ile selamet arasında belirgin bir karşılıklı bağıntı vardır.
 14. Bkz. *Sayılar*, 21.
 15. Esculape’in bastonunun da benzeri bir anlamı vardır: Herme’in bastonunda da sembolün çifte anlamına tekabül edecek biçimde karşılıklı iki yılan vardır.

nın bulunduğunu başka bir yerde belirttik.¹⁶ Hayatı temsil eden yılan ile ölümün sembolü olarak yılanı birbirine karıştırmamak gerekir. Yine İsa Mesih'in bir sembolü olan yılan ile şeytanın sembolü olan yılanı da birbirine karıştırmamak gerekir (iki başlı yılan figüründe bile bu ayrımı yapmak gerekir). Bu iki zıt veçhenin sırasıyla “Hayat Ağacı” ile “Hayır ve şer ilminin ağacı”nın rolleriyle belirli bir benzerlik içerdiği söylenilebilir.¹⁷

“*Sefirot Ağacı*” örneğinde olduğu gibi üçlem içeren bir ağacın, “Hayat Ağacı” ile “Hayır ve şer ilminin ağacı”nın doğalarını kendisinde bir şekilde birleştirebileceğini (sentezleyebileceğini) daha önce gördük: böylece, birlik ile ikiliğin (düalite) toplamı olan bölünmez bir üç oluşur.¹⁸ Bu üçlü, bir tek ağaçta değil de, birbirleriyle köklerinden bağıntılı olan (ve ortadaki “Hayat Ağacı”nı ve onun iki yanındakiler de “Hayır ve şer ilminin ağacı”nın düalitesini temsil ediyor olmak üzere) üç ağacın birlikteliğiyle de oluşabilir. İsa Mesih'in çarmıhının iki yanında biri iyiyi diğeri ise kötüyü temsil eden iki başka çarmıhın bulunmasında da benzeri bir durum söz konusudur: bu iki çarmıh (Kıyamet gününde cennetlikler ile cehennemliklerin İsa Mesih'in sağında ve solunda yer alışlarına benzer biçimde) İsa Mesih'in gerilmiş olduğu çarmıhın sa-

16. *Âlem'in Hükümdarı*, 3. bl.

17. Ağaca (ya da, temsili olarak bastona) sarılmış yılan figürü tradisyonların çoğunda rastlanılan bir semboldür: bunun varlığın ve varlığın hallerinin geometrik temsili açısından neyi ifade ettiğini ilerde göreceğiz.

18. Honore d'Urfe'nin *Astree*'sinin bir pasajında, kelt kökenli olması muhtemel olan bir tradisyon uyarınca, üç filizli bir ağaçtan söz edilir.

ğında ve solunda yer alırlar. Bunlar aynı zamanda “Mağfîret” (Miséricorde) ve “Gazap”a (Rigueur) da tekabül ederler. İsa Mesih’in çarmıhı ise daima “Hayat Ağacı”nın bulunduğu merkezi yerdedir. Eski tasvirlerin çoğunda görüldüğü gibi, ay ile güneş arasında bulunduğu da böyledir: O zaman gerçekten “Dünyanın eksenidir” (Axe du Monde).¹⁹

Çin sembolizminde dalları ikişer ikişer uçlarından birleşik olan bir ağaca rastlanılır: burada zıtların sentezi ya da ikiliğin birlikte yok olması söz konusudur.²⁰ Bu evrensel tezahür sürecidir: her şey birlikten yola çıkar ve tekrar birliğe döner. Bu arada tezahür etmiş varoluş evresinin oluşumuna yol açan ikilik, bölünme ya da farklılaşmada ortaya çıkar. Dolayısıyla burada birlik ve ikilik mefhumları, diğer tasvirlerde olduğu gibi, bir aradadırlar.²¹ İki ayrı ağacın bir tek dal vasıtasıyla

-
19. Haçın Dünya eksenini ile bu özdeşleştirilmesine Chartreux’lerin dövizinde de rastlanılır. Dünya küresi sembolünde kutbun üzerindeki haç aynı zamanda eksen yerini de tutar (*Dante’nin Batmiliği*, 8. bl.)
 20. Bu iki şekle özellikle “Han” döneminin kabartmalarında rastlanılır.
 21. Söz konusu ağaçta iki dala birden bağıntılı olup üç loblu olan yapraklar bulunur ve bunların çevrelerinde çanak biçiminde çiçekler vardır: kuşlar ağacın çevresinde uçarlar ya da ağaca konarlar. Kuş sembolizmi ile ağaç sembolizmi arasındaki bağıntı için bkz. *İnsan ve Vedanta’ya Göre Oluşumu* 3. bl. Bu bölümde konuyla ilgili olarak *Upanişadlar*’dan yapılmış alıntılar ve kutsal kitaplardaki Skandinavlardaki *Ygdrasil* üzerinde dinlenen Odin’in habercisi iki karga da eklenilebilir. Ortaçağ sembolizminde de dibinde bir ejderhanın bulunduğu “Peridexion” ağacının üzerindeki kuşlar tasvirine rastlanılır: bu ağacın ismi “Paradisyon”un bozulmuşudur ve sanki bu sözcüğün anlamının yitirildiği bir süreç olmuştur, bu sözcüğün bu şekilde deforme edilmiş olması yeterince garip gelebilir.

la birleştikleri tasvirler de vardır. Bu durumda, ortak daldan küçük bir dal çıkar, böylece birbirini tamamlayıcı iki ilke ile bunların birleşmesinin ürünü net olarak tasvir edilmiş olur. Bu ürün “Yer” ile “Göğün” birleşmesinden ortaya çıkmış olan evrensel tezahür de olabilir. *Yang* ile *yin*’in karşılıklı etki ve tepkisi de bu ürün bağlamında olarak kabul edilebilir. Tüm varlıkların oluşumunda rolü olan bu eril ve dişil ögelerin tam denge halindeki birlikteliği, daha önce sözü edilmiş olan kadim “Erdişi”yi oluşturur (Androgyne).²²

“Yeryüzü Cenneti” konusuna tekrar dönelim: bu cennetin merkezinden, yani “Hayat Ağacı”nın dibinden dört ana yöne doğru akan dört tane ırmak çıkar ve böylece yerkürenin yüzeyinde yani, beşerî alana tekabül eden alanda yatay haç biçimini oluştururlar. Bu dört ırmak dört element ile bağıntılandırılabilir,²³ ve kadim esîre tekabül eden tek bir kaynaktan çıkarlar.²⁴

-
22. Birbirine bağlı ağaç tasvirinin yerine kimi kez de aynı şekilde birbirine bağlı iki kaya tasvirine rastlanılmaktadır: zaten, Dünyanın ekseninin sembolleri olarak, ikisi de dağ ile ilişkili olan ağaç ile kaya arasında yakın bir bağıntı vardır ve daha genel olarak, ağaç ile taş arasındaki yakınlığa tradisyonların çoğunda rastlanılır.
23. *Kabala*’da bu dört ırmak “pardes” (*Pardes* cennet) sözcüğünün dört harfine tekabül eder.
24. Bu kaynak, “Aşk Sıddıkları” tradisyonuna göre, daima bir ağacın dibinde bulunur olarak tasvir edilen “gençlik çeşmesi”dir: dolaşısıyla, bu çeşmenin suyu ölümsüzlük (hindu tradisyonuna göre, *amrita*) sağlayıcıdır: Yaşam ağacının Vedik “*soma*” ve Mazdeizm’in “*Haoma*”sıyla olan bağıntısı da açıktır (*Âlem’in Hükümdarı*, 4. ve 6. bl.) yine bu bağlamda, ibrani Kabalası’na göre Yaşam ağacı’ndan südür eden “Işığın şebnemi”ni ve ölümlerin bunun vasıtasıyla dirileceklerini hatırlatalım (a.g.e., 3. bl.): şebnem Hermesci sembolizmde de önemli bir rol oynar. Uzakdoğu tradisyon-

Bu dört ırmak,²⁵ “Yeryüzü Cenneti”nin evrensel kürenin bir yata-
y kesiti olan çembersi çevresini (devresel bir gelişimin dört ev-
resiyle bağıntılandırılabilir biçimde) dört parçaya bölerler.²⁶

“Hayat Ağacı”nın bulunduğu yer “Semavi Kudüs”ün mer-
kezidir: Bu durum “Semavi Kudüs”ün “Yeryüzü Cenneti” ile
olan bağıntısı bilindiğinde kolayca anlaşılır.²⁷ Burada, devre

larında Meru ve diğer kutsal dağlar ağaç gibi dünyanın ekseninin
sembölü olan “kutup dağı” ile eşdeğer olarak kabul edilen “Kou-
enlun” dağı üzerinde bulunan “yumuşak şebnem ağacı”ndan söz
edilir. “Aşk Sıddıkları” tradisyonuna göre, bu kaynak aynı zaman-
da bilgi çeşmesidir. Bu durum, kadim tradisyonun dünyanın ma-
nevi merkezinde muhafaza edilişiyle bağıntılıdır. Dolayısıyla, bu-
rada “ilk baştaki hal” ile “ilk baştaki tradisyon” arasında kadeh ve
kitap çifte semboizmiyle tasavvur edilen kutsal Graal sembolizmi
konusunda başka yerde belirtmiş olduğumuz bağ vardır. (*Âlem’in
Hükümdarı*, 5. bl.) Yine, Hristiyan sembolizminde, yedi mühür-
lü kitap üzerinde ve üzerinden dört ırmağın aktığı dağ üzerinde-
ki kuzu tasvirini de hatırlatalım (a.g.e., 9 bl.). Yaşam ağacı ile ya-
şam kitabı arasındaki bağıntıyı ilerde açıklayacağız. Bu bağlam-
daki bir diğer ilginç sembolizme orta Amerika’daki bazı topluluk-
larda rastlanılır: bir çemberin içindeki iki birbirine dik çapın ke-
şişme noktasına “kutsal kaktüs” (*peyotl* ya da *hicouri*) yerleştirir-
ilir: bu kaktüs ölümsüzlük kadehini temsil eder ve oyuk bir küre-
nin ve dünyanın merkezinde bulunur olarak kabul edilir (A. Rou-
hier, *Gözleri Büyüleyen Bitki*, Payot, Paris, 1927, s. 154). Yine,
Veda’daki Rhibus’un dört sungu kadehi dört ırmağa tekabül eder.

25. Cehennemdeki ve yeryüzü cennetindeki dört ırmaklar ile kıyasî
bağıntı için ve insanlığın dört çağını temsil eden “Giritli ihtiyar”
figürü için bkz. *Dante’nin Batıniliği*, 8. bl.

26. *Âlem’in Hükümdarı*, bl.

27. a.g.e., 11. bl. Semavi Kudüs figürü çembersi değil fakat kare biçimindedir. İlgili devre atfen burada nihai dengeye ulaşılmış olma-
sı söz konusudur.

sonunun (başka bir) devre başlangıcına tekabül etmesinden dolayı, her şeyin “kadim hal” içinde tekrar bütünleşmesi söz konusudur. “Hayat Ağacı”nın mitik sembolizmine göre, oniki meyvesinin bulunması²⁸ ve bu meyvelerin Hindu tradisyonundaki (güneşin devre sonunda tümü de eşzamanlı olarak belirmeleri gereken oniki şekli olan) “*Aditya*”lar ile özdeşleştirilebilir olmaları ilginçtir: bu eş zamanlılık bunların ortak doğalarının asli birliği içine girmelerini ifade etmektedir.²⁹ Zira “*Aditya*”lar tek ve bölünmez bir kaynağın, Aditi’nin tezahürleridir. “*Aditi*”, Hayat Ağacı’nın tek olan özüne tekabül ederken; “*Diti*” de “Hayır ve şer ilminin ağacı”nın ikili olan özüne tekabül eder.³⁰ Zaten, çeşitli tradisyonlarda güneş figürü (güneş “Dünya Ağacı”nın bir ürünüymüşcesine) çoğu kez bir ağaç figürüyle bağıntılıdır: güneş devrenin başlangıcında (ürünü olduğu ç.n.) ağacı terkeder ve devrenin sonunda bu ağaca geri döner.³¹ Çin ideogramlarında güneşin batışı onun günün

28. Yaşam ağacının meyveleri Hesperide’lerin bahçesinde “altın elma”lardır: aynı şekilde bir ağacın üzerine konulmuş olan ve bir yılan ya da bir ejderha tarafından korunan (büyük deniz salyangozunun ya da beyaz midyenin ç.n.) “altın yapağısı” da insanın ulaşması gereken ölümsüzlüğün bir diğer sembolüdür.

29. *Âlem’in Hükümdarı*, 4. ve 11 bl.

30. *Aditya*’larla özdeşleştirilen Devalar’ın “*Aditi*”den (bölünmezlik’ten) südur ettikleri söylenilir: “bölüme” den (*Diti*) südur edenler ise *Daitya*’lar ya da *Asura*’lardır. Aditi aynı zamanda “ilk doğa”dır (Arapçası *fıtrat*).

31. Bu bizim başka yerde kutupsal takımyıldızlar ya da yıldızlar kümesi ile zodyak takım yıldızları arasındaki işaret transferlerine ilişkin söylediklerimiz ile bağıntısız değildir (*Âlem’in Hükümdarı*, 19. bl.). Güneşe “kutbun oğlu” da denilebilir: kutupsal sembolizmin güneşsel sembolizme önceliği buradan kaynaklanır.

sonunda ya da devrenin sonunda, ağacının üzerine dinlenişi şeklinde gösterilir. Karanlık da güneşin ağacın dibine düşüşü olarak ifade edilir. Hint'te, üç güneşli ağaç teması vardır (*Trimurti*) ve sözünü etmiş olduğumuz, meyveleri on iki güneş olan on iki *Aditya*'lar ağaç tasvirine de rastlanılır. Çin'de de on iki güneşli ağaç temasına rastlanılmaktadır: Bunlar Zodyak'ın on iki işaretiyle ya da senenin on iki ayı ile bağıntılıdır ve bu sayı kimi kez Pisagor öğretisindeki gibi devresel tekamül sayısıdır.³² Genel olarak, çeşitli güneşler bir devrenin çeşitli dönemlerine tekabül ederler.³³ Devrenin başlangıcında birlikten çıkarlar ve devrenin sonunda yine birliğe dönerler: evrensel varoluş tarzlarının sürekliliğinden dolayı, bir devrenin sonu bir diğerinin başlangıcıyla çıkarışır.

-
32. Hindu öğretisinde, bir *Manavantara* süresince on *Avatar* tezahür eder.
33. Orta Amerika topluluklarında büyük devresel sürecin bölümlerini oluşturan dört çağın dört ayrı güneş tarafından yaratıldığına ve bunların dört element ile bağıntılı olduğuna inanılır.

X. BÖLÜM

SWASTİKA

Yatay haç dediğimiz, yani belirli bir varoluş halini temsil eden plandaki haçın en dikkate değer biçimlerinden biri “swastika”dır. Swastika kadim tradisyon ile doğrudan bağlantılı gibidir. Zira ona, en eski dönemler de dahil, çok çeşitli ve birbirinden çok uzak ülkelerde rastlanılmaktadır. Kimi kez zannedildiği gibi yalnızca Doğu’ya ait bir sembol olmaktan öte, Uzakdoğu’dan Uzakbatı’ya dek en yaygın olarak bilinen sembollerden biridir. Zira Amerika kıtasındaki bazı yerli topluluklarda bile buna rastlanılmaktadır.¹ Özellikle Hint’te

-
1. Eski Amerika tradisyonlarının zannedildiği gibi tamamen kaybolmuş olmadığına ilişkin bir bilgiyi yakın zaman önce sunduk. Bu bilgiyi bulduğumuz makalenin ilgili bölümünü sunalım: 1925 yılında “Cuma” yerlilerinin büyük bir kısmı ayaklanarak başlarında bulunan Panamalı jandarmaları öldürdüler ve bağımsız “Tule” cumhuriyetini kurdular. Bu cumhuriyetin bayrağı çevresi kır-

ve Orta ve Doğu Asya'da hâlâ revaçtadır, ve bu işaretin ne anlam ifade ettiğini belki de yalnızca bu bölgelerde bilinmektedir. Ancak Avrupa'da da tamamen kaybolmamıştır.² Antikite-

mızı olan portakal rengi bir fon üzerindeki bir swastika figürünü içeriyordu. Bu cumhuriyet halen varlığını sürdürmektedir. (*Panama'daki İsthme yerlileri*, G. Grandidier, *Journal des Debats*, 22 ocak 1929). Özellikle, swastikanın “*Tule*” ya da “*Tula*” ismi ile birlikteliği dikkatî çekicidir. Bu isim yüce manevi merkezin en eski isimlerinden biridir ve sonradan bazı tâlî nitelikteki merkezler için de kullanılmıştır (*Âlem'in Hükümdarı*, 10. bl.)

2. Litvanya'da köylüler bu işareti hala evlerinin duvarlarına çizerler: kuşkusuz, artık bu işaretin anlamını bilmemektedirler ve bunu yalnızca bir tür koruyucu muska olarak kabul etmektedirler. Ancak, belki de daha da ilginç, bundan sanskritçe ismi ile swastika'dan söz etmekte olmalarıdır. Ayrıca, Litvanya dili tüm Avrupa dilleri arasında sanskritçeye en çok benzeyeni gibi görünmektedir. Swastika'nın Alman ırkçıları tarafından tamamen yüzeysel ve hatta antitradisyonel kullanımını bir yana bıraktığımızı söylemeye bile gerek yok. Bunlar fantazi niteliğinde ve hatta biraz da gülünç bir adlandırmayla *hakenkreuz* (ya da gamalı haç) adını verdikleri bu işareti, keyfi olarak, bunun sözde yalnızca aryen ırkına özgü bir amblem olduğu gerekçesiyle (ki, tersine, belirtmiş olduğumuz gibi, gerçekten evrensel bir semboldür) bir Yahudi karşıtlığı işareti haline getirmişlerdir. Bu bağlamda, Yunanca “*gamma*” harfi ile kolları arasındaki benzerlik nedeniyle bu haça verilmiş olan “gamalı haç” isminin de yanlış olduğunu belirtelim: gerçekte, eskiden “*gammadin*” olarak adlandırılan işaretler tamamen farklıydılar, ancak Hristiyanlığın ilk yy.'larında swastika ile birlikte kullanıldılar. Bu işaretlerden birine “Kelamin haçı” adı verilmişti ve açları merkeze dönük olan dört gamma'dan oluşuyordu: şeklin çarmıh biçiminde olan iç kısmı İsa Mesih'le ilişkilidir ve dört gamma da havarileri temsil eder. Bu figür İsa Mesih'in dört hayvanın ortasında olarak tasvir edilişiyle de eşdeğerdir. Merkezde-

de bu işarete, özellikle Kelt'lerde ve Helenistik dönem öncesi Yunanlılarda rastlıyoruz.³ Yine Batı'da, eskiden İsa Mesih'in anblemlerinden birini oluşturmuştur ve bu tarzdaki kullanımı Ortaçağ'ın sonlarına dek sürdürülmüştür.⁴

Swastika'nın "kutup işareti" olduğunu başka bir yapıtımızda belirtmiştik.⁵ Onu "çember içine çizilmiş haç" figürü ile karşılaştıracak olursak, bunların, temelde, bazı açılardan eşdeğer olan iki sembol olduklarını kolayca görebiliriz. Ancak, sabit merkezin etrafındaki dönüş yörüngesi swastika'da yalnızca haçın kollarının uçlarındaki kollar ile, dik açı oluşturmuş çizgilerle belirtilmiştir. Bu çizgiler çembere tezat durumdadırlar ve dönüş hareketinin yönünü gösterirler. Çemberin tezahür âlemini ifade etmesi, (swastika'da bunun kesik çizgilerle gösterilmesi) swastika'nın dünyevi bir figür değil de, İlke'nin dünyadaki hareketini gösteren bir figür olduğunu çok net olarak ortaya koymaktadır.

ki bir haçın, kare oluşturacak biçimde, dört gamma ile çevrili olduğu bir diğer figür daha vardır. Burada açılar içeriye değil dışarıya dönüktürler. Bu figürün anlamı da öncekinin aynısıdır. Bu işaretlerin (gamma şeklinde olan) gönye sembolizmini haç sembolizmiyle doğrudan bağıntılandırıdıklarını da ekleyelim.

3. Swastikanın özellikle kolları (çapraz iki "S" oluşturacak biçimde) eğri olan bir şekli de dahil olarak, burada anlamlarını inceleyemeyeceğimiz çeşitli sembollerle ilişkili olan, birçok çeşidi vardır. Bunların en önemlileri swastikanın kolları anahtarlardan oluşan bir şeklidir. Öte yandan, "grek" adı verilen şekil örneği, yalnızca dekoratif karakterde olan bazı figürler, swastikadan türetilmedirler.
4. Bkz. *Âlem'in Hükümdarı*, 1. bl.
5. A.g.e., 2.bl. Bu vesileyle belirtmiş olduğumuz modern Batılıların fantezi niteliğindeki yorumlarına burada bir daha değinmeyeceğiz.

Swastika, semavi küre benzeri bir kürenin eksenini etrafındaki dönüşü ile bağıntılandırıldığında, onu ekvator planında ele almak gerekir. O zaman da merkezi nokta ekseninin ona dikey olan bu plan üzerine yansımasıyla oluşur. Dönüşün figürde belirtilen yönüne gelince, bunun önemi tâlîdir ve sembolün genel anlamını etkilemez. Sağa ya da sola doğru çizgiler içeren figürler vardır,⁶ ve bu durumlar illa da bir zıtlık oluşturmak kasdını içermeyiz. Bazı ülkelerde ve bazı devirlerde, Ortodoks tradisyona kıyasla, taraftarlarının, kasıtlı olarak, figüre sapma oluşturdıkları ortamda kine zıt olan bir yön verdikleri sapmalar oluşmuştur. Ancak bu her durumda aynı kalan esas anlamı hiç etkilemez. Zaten, kimi kez iki yönün de belirtildiği görülür. Bu durumda bunlara, bir tek ve aynı yörüngenin kutuplarının herbirine göre ifade edilişi olarak bakılabilir.⁷ Bu durum, burada ele

6. Swastika sözcüğü, Sanskritçe’de, her durumda aynı sembolü ifade eden tek sözcüktür: bazılarının, iki şekli birbirinden ayırmak için, birine (ki, diğeri gerçek Swastika olmaktadır) uygulamak istemiş oldukları swastika terimi aslında swastikadan türemiş olan bir sıfattır. Bu sembol ile bağlantılı olduğunu belirtir. Swastika sözcüğüne gelince, o takdis yemini olan ve ibranice “*ki-tôb*” sözcüğünün tam eşdeğerini oluşturduğu “*su asti*” deyiminden türetilmiştir. İbranice terime gelince, bunun yaratılıştaki “gün”lerinin her birinin sonunda yinelenmektedir. Bu yaklaştırma dikkate alındığında yeterince ilginçtir: bu “gün”leri swastikanın dönüşüyle, ya da, başka deyişle, “dünya çarkı”nın akşam ile sabahın birbirini izleyişini sağlayan tam turuyla özdeşleştirilebilir olduğunu ifade ediyor gibidir. (*Büyük Üçlü*, 5. bl.)

7. Bu açıdan, swastika sembolü ile (aynı şekilde çok önemli olan ve ayrıca ileride değineceğimiz Uzakdoğu yin-yang’ı ile de yakından bağıntılı olan) çifte sarmal sembolizmi arasında bir ilişki vardır.

alamayacağımız çok karmaşık olan iki yarımküre sembolizmiyle bağıntılıdır.

Swastika sembolizminin yol açabileceği ve bu inceleme- nin özgün konusuyla doğrudan bağıntılı olmayan tüm diğer değerlendirmeleri ele almayı düşünemeyiz. Ancak, haçın tradisyonel açıdan dikkate değer bir önem taşıyan bu özel biçimi hakkında hiçbir şey yazmadan geçmemiz mümkün değildi. Dolayısıyla, bu hususta, en azından, bu kısa tespitleri sunmayı gerekli gördük.

XI. BÖLÜM

VAROLUŞ DERECELERİNİN GEOMETRİK TEMSİLİ

Buraya kadar sadece haç sembolizminin çeşitli veçhelelerini, ilk başta belirtmiş olduğumuz metafizik anlam ile bağıntılarını göstererek inceledik. Bir tür giriş niteliğinde olan bu değerlendirmeler sona erdiğine göre, şimdi bu metafizik anlamın gerek evrensel varoluş derecelerinin, gerekse her varlığın hallerinin marokozmik ve mikrokozmetik terimleriyle ifade ettiğimiz iki bakış açısından ele alındıkları geometrik sembolizmin incelenmesini olabildiğince ileriye derecede ele almaya çalışacağız.

Öncelikle, varlığın beşerî bireysel hali söz konusu olduğunda, cismâni bireyselliğin, gerçekte, bu beşerî bireyselliğin yalnızca kısıtlı bir parçası, basit bir tarzı olduğunu ve bu bireyselliğin bütünlüğünde, çokluk ve çeşitliliği, sınırı belirsiz olan, ancak hepsi birlikte varlığın yalnızca tamamen bir tek ve aynı evrensel varoluş derecesinde konumlanmış özel bir halini

oluşturan tarzlarda tezahür eden sınırı belirsiz bir gelişme im-kanına sahip olduğunu unutmamaya büyük özen gösterilmesi gerektiğini hatırlatalım. Beşerî bireysel hal durumunda, cismânî tarz kaba ya da hissî olarak algılanabilir olan alana tekabül eder. Oysa ki diğer tarzlar latif tezahür alanına aittirler.¹ Her tarz onun imkanlarını sınırlayan ve her biri diğerlerinden ya-lıtılmış olarak alındığında bu tarzın alanının ötesine uzanabi-len ve böylece aynı bütünsel bireyselliğe dahil olan başka tarz-ların alanlarını oluşturmak üzere başka koşullarla bileşimler oluşturabilen bir koşullar birlikteliğiyle belirlenmiştir.² Böy-lece, herhangi bir tarzı belirleyen şey kesinlikle bir özel varo-luş koşulu değil, fakat birçok koşulun bileşimidir ya da bir-liktelidir. Bu hususu biraz daha açıklamış olmak için, ayrın-tılı sunuluşu başlı başına bir inceleme gerektiren cismani va-roluş koşulları örneğini ele alalım.³

Sözünü etmiş olduğumuz alanların herbiri, belirli bir bi-reyin tarzını içermeleriyle birlikte, genel olarak, yalnızca içeri-diği koşullar açısından tasavvur edildiğinde herbiri Evren'in varlıklarından birinin tezahür hali olan sınırı belirsiz sayıdaki başka bireylere ait tarzlar da içerebilir. Bunlar tüm bu varlık-lardaki birbirine tekabül eden haller ve tarzlardır. Bir ve ay-nı bireyselliğin tüm tarzlarını içeren alanlar, sınırı belirsiz sa-

-
1. *İnsan ve Vedanta'ya Göre Oluşumu*, 12 ve 13. bölümler latif te-zahürden söz edildiğinde çoğunlukla, burada söz konusu olan be-şerî halin cismaniyet dışı tarzlarına ilave olarak, beşer dışı birey-selliklerin de anlaşılması gerekir.
 2. Yine, hatta özellikle, en azından beşerî hal ile ilişkili olarak, bir ya da birçok sınırlayıcı koşulun bertaraf edilmesinin sonucu olan uzantı niteliğindeki tarzların da tasavvur edilmesi gerekir.
 3. Bu koşullarla ilişkili olarak, bzk. *İnsan ve Vedanta'ya Göre Olu-şumu*, 3. baskı, 24. bl.

yıda olan ve herbirinin de yine sınırı belirsizce yayılımı olan alanlar birlikteliği, bütününde sınırı belirsiz sayıda bireyler içeren bir evrensel varoluş derecesini oluşturur. Tüm bunlarda, tip olarak beşerî hali ele almakla, tabiî ki, bireysel bir hali içeren bir varoluş derecesini tasavvur ediyoruz. Ancak, bu çok ve çeşitli tarzlar için geçerli olan şeyler, herhangi bir halin bireysel olup olmamasından etkilenmez. Zira bireysel halin içerdiği olanaklara kısıtlayıcı sınırlamalar getirmesi onların sınırı belirsizliklerini yitirmelerine yol açmaz.⁴

Belirtmiş olduğumuz hususlara dayanarak, bir varoluş derecesini burada ele alacağımız iki sınırı belirsizliğe tekabül eden iki boyutta sınırı belirsizce uzanan yatay bir plan olarak tasavvur edebiliriz: Bir yanda bireylerin, planın sınırı belirsiz boyutlarından birine paralel olan doğruların bütünüyle ya da bu yatay planın ona karşıt olan bir plan ile kesişmesiyle temsil edilebilecek olan sınırı belirsizliği...⁵ Öte yanda ise bireylerin, yatay planda önceki yöne dik, yani yönü diğer boyutu tanımlayan görsel eksene paralel olan çizgileriyle temsil edi-

-
4. Yukarıda belirttiğimiz gibi, bireysel halin belirleyici koşullarının arasında biçimi de (forme) içeren bir hal olduğunu hatırlatalım: öyle ki, bireysel tezahür ile biçimsel tezahür eşdeğer deyimlerdir.
 5. Perspektifle ilişkili terimleri iyi kavramak içi, bir ön planın dikey planın özel bir durumu olduğunu; buna karşın yatay bir planın tersine, bir arka planın özel bir durumu olduklarının hatırlanması gerekir. Tersine, dikey bir doğru bir ön doğrunun (droite de front) özel bir durumudur ve bir ön cephe doğrusu da bir yatay doğrunun özel durumudur. Yine, her noktadan bir tek dikey doğrunun ve sınırı belirsiz çokluktaki yatay doğruların geçtiğini ve yine her noktadan (o noktadan geçen tüm yatay doğruları içeren) bir tek yatay planın ve (hepsi de bu dikey doğrudan geçen) sınırı belirsiz çokluktaki dikey planların geçtiğini belirtelim.

lebilecek çeşitli tarzlarına özgü alanların sınırı belirsizliği...⁶ Bu iki kategorinin herbiri (gerek adet, gerekse uzunluk açısından) kendi aralarında sınırı belirsiz paralel çizgiler içerir. Planın her noktası bu iki kategoriye dahil çizgilerin karşılıklı ikişer ikişer kesişmesiyle belirlenecektir. Dolayısıyla sözü edilen varoluş derecesinde yer alan bireylerden birinin özel bir tarzını temsil edecektir.

Sınırı belirsiz evrensel varoluş derecelerinden herbiri de aynı şekilde, üç boyutlu bir yayılım içinde, yatay bir plan tarafından temsil edilebilir. Böyle bir planın önündeki bir düzlem ile kesişmesinin bireyi, daha genel ve her derece için geçerli olabilecek bir ifadeyle belirli bir varlık halini, dahil olduğu varoluş derecesinin koşullarına göre bireysel ya da bireysel dışı olabilecek bir hali, temsil ettiğini görmüş bulunuyoruz. Dolayısıyla şimdi, cephedeki bir plana bir varlığı bütünselliğiyle temsil ediyor şeklinde bakabiliriz. Bu varlık bu planın tüm yatay çizgileriyle temsil edilebilecek sınırı belirsiz bir haller çokluğu ve çeşitliliği içerir: söz konusu planın dikey çizgileri ise tüm bu hallerdeki karşılıklı birbirine tekabül eden tarzlar birlikteliklerince oluşturulur. Üç boyutlu uzay, tüm Evren'deki sınırı belirsiz sayıdaki varlığı temsil edecek biçimde, sınırı belirsiz sayıda böyle planlar içerir.

6. Yatay planda, birinci boyutun yönü ön cephedeki doğruların yönüdür ve ikincinin yönü ise arka cephedeki doğruların yönüdür.

XII. BÖLÜM

VARLIK MERTEBELERİNİN GEOMETRİK TEMSİLİ

Sunmuş olduğumuz üç boyutlu geometrik temsilde, herhangi bir varlık mertebesinin her tarzı yalnızca bir nokta ile belirtilmiştir. Ancak, böyle bir tarzın kendisi de sınırı belirsiz tâlî değişimler içeren bir tezahür devresi boyunca gelişebilir. Böylece, beşerî bireyselliğin cismâni tarzı için, (kuşkusuz, bu tarzın tabî olduğu koşullardan biri olan zamansal art ardalık açısından) varoluşunun tüm anları, ya da bu varoluş sırasındaki tüm fiilleri, jestleri¹ bu değişimleri oluşturur. Tüm bu değişimlerin temsil edilebilmesi açısından, söz konu-

-
1. Burada “Jestler” sözcüğünü kasıtlı olarak kullanıyoruz, zira çok önemli olan ancak bu incelemenin çerçevesi içine girmeyen bir metafizik kurama atıf söz konusudur. Bu kuram ile ilişkili kısa bir toplu bakış elde etmek için, başka bir yerde hindu öğretisindeki “apurva” mefhumuna ve birbirine uygun etkiler ve tepkiler’e ilişkin olarak söylemiş olduklarımıza bakılması gerekir. (*Hindu Öğretileri Araştırmasına Genel gGriş*, s. 258-261)

su tarzın yalnızca bir nokta ile değil, fakat her noktası bir tâlî tezahür olan tüm bir düz çizgi ile gösterilmesi gerekir ve bu çizgi her ne kadar sınırı belirsiz ise de tüm sınırı belirsizlikler gibi sınırsız değildir.²

Basit bir sınırı belirsizlik, düz çizgi ile temsil edilir. Çifte ya da ikinci kuvvetten sınırı belirsizlik ise plan ile temsil edilir ve üçlü ya da üçüncü kuvvetten sınırı belirsizlik ise üç boyutlu yayılım ile temsil edilir. Dolayısıyla, şayet, basit bir sınırı belirsizlik olarak tasavvur edilen her tarz bir düz çizgi ile temsil ediliyorsa, sınırı belirsiz sayıda tarzlar içeren bir varlık hali de, bütünlüğünde, yatay bir plan ile gösterilir. Bir varlık, bütünlüğünde, hallerinin sınırı belirsiz çokluğu ve çeşitliliği nedeniyle üç boyutlu bir yayılımın dışına çıkmadıkça burada Evren'deki tüm varlıkları değil de yalnızca bir tek varlığı dikkate almanın söz konusu olduğu açıktır. Zira öyle bir birlikteğin (yani, Evren'deki tüm varlıkların) söz konusu olabilmesi için yayılıma geometrik olarak bir dördüncü boyutun ilave edilmesi, yani yeni bir sınırı belirsizliğin işin içine girmesi zorunludur.³

-
2. “Sonlu”dan kaynaklanan “Sınırı (ya da sonu) belirsiz” daima “sonlu”ya indirgenebilir. Zira o, “sonlu”da içerilen imkanların geliştirilmesinden ibarettir. Sözde “matematik sonsuz”un yani, aslında niteliksel, sayısal ya da geometrik sınırı ya da, sonu belirsizliğin hiç de sonsuz olmadığı, özgün doğasında içerilen tespitlerle sınırlı olduğu, pek bilinmese de, temel bir hakikattir. Bu hususa burada geniş olarak değinmemiz konu dışına çıkmak olur, ancak daha ilerde bu hususta birkaç söz edeceğiz.
 3. Bu “dördüncü boyut” konusunu ele almanın yeri burası değildir. Bu uzayın dördüncü boyutu mefhumu birçok yanlış ya da fantazi niteliğindeki kavrayışların oluşmasına yol açmıştır: bu konu cis-mâni varoluşlara ilişkin incelemenin kapsamı içine girer.

Bu yeni temsilde öncelikle söz konusu uzayın her noktasında bu yayılımın üç boyutuna karşılıklı olarak paralel olan üç doğrunun geçtiğini görüyoruz. Dolayısıyla, her nokta tüm yayılımı içerebilecek ve üç ekseninin üç boyutlu bir haç oluşturdıkları bir koordineler sistemi oluşturan üç dikdörtgenli bir “üçdüzlemlî”nin (trièdre) tepesi olarak alınabilir. Bu sistemin dikey ekseninin belirlenmiş olduğunu kabul edelim. Bu eksen, her yatay planı bu planın dikdörtgensel koordinelerinin, –iki eksenli iki boyutlu bir haç oluşturan koordinelerin– başlangıcını oluşturan bir noktayı kesecektir. Bu noktanın, planın merkezi olduğu ve dikey eksenin de tüm yatay planların merkezlerinin bulunduğu yer olduğu söylenilebilir. Her dikey, yani bu eksene her paralel olan, aynı zamanda bu aynı planlarda birbirine tekabül eden noktaları da içerir. Şayet, dikey eksenin dışında koordineler sisteminin temelini oluşturmak için özel bir yatay plan belirlenirse, sözünü etmiş olduğumuz üç dikdörtgenli “üçdüzlemlî” de tamamen belirlenmiş olur. Biri söz konusu yatay plan olup diğer ikisi her biri dikey eksenden ve iki yatay eksenin birinden geçen dikgen (orthogonaux) planlar olan üç koordineler planının her birinde üç eksenden ikisi tarafından iki boyutlu bir haç oluşturulur. “Üçdüzlemlî”nin üç boyutlu haçın merkezi olan ve aynı zamanda tüm yayılımın merkezi olarak da kabul edilebilecek tepesi, bu üç haçın ortak tepesini oluşturur. Her nokta merkez olabilir ve her noktanın bilkuvve merkez olduğu da söylenilebilir. Ancak, aslında, özel bir noktanın belirlenmesi gerekir. Haçın gerçekten çizilebilmesinin yani tüm yayılımının ölçülebilmesinin ya da buna kıyas edilerek varlığın bütünsel kavranılışının gerçekleştirilmesinin nasıl olacağını, izleyen bölümde belirteceğiz.

XIII. BÖLÜM

BİR ÖNCEKİ İKİ TEMSİLİN BİRBİRİYLE İLİŞKİLERİ

Yalnızca bir varlığı bütünselliğinde dikkate almış olduğumuz üç boyutlu temsilimizde, bu varlığın tüm hallerinin geliştikleri yatay yön, ona paralel olan dikey planlar gibi bir mantıksal art ardalık içerir. Buna karşın ona dik olan dikey planlar da bir eşzamanlılık içerirler.¹ Şayet, tüm yayılım üç koordoneleler planının, bu sonuncu durumda olan yayılımının üzerine yansıtılırsa her varlık halinin her tarzı bir yatay doğrunun bir noktasına yansıyacaktır: bu noktaların toplamı belirli bir varoluş halinin bütünüünün yansımasını oluşturacaktır. Özellikle merkezi bütünsel varlığın merkeziyle çakışan hal yansımanın üzerine yapıldığı yatay eksen ile temsil

-
1. Ardışıklık (ardardalık) ve eşzamanlılık (zamandaşlık) mefhumlarını burada kronolojik açıdan değil de yalnızca mantıksal açıdan alınmaları gerekir. Zira zaman yalnızca özel ve hatta beşerî halin tümüne bile özgü olmayan bir koşuldur.

edilecektir. Böylece, bir varlığın tümüyle dikey planda bulunduğu birinci temsilimize tekrar gelmiş oluyoruz: böylece, bir yatay plan tekrar bir evrensel varoluş derecesi haline gelecektir ve iki temsil arasındaki birinden diğerine kolayca geçmemizi sağlayan bu tekabüliyetin tekrar oluşturulması bizim üç boyutlu yayılımdan çıkmamızı gereksiz kılar.

Her yatay plan bir evrensel varoluş derecesini temsil ettiğinde, tezahürün bütünlüğünde, bir “makrokozmos” olarak adlandırılanı, yani bir âlemi oluşturan bir özel imkanın tüm gelişimini içerir. Oysa, yalnızca bir varlıkla ilişkili olan diğer temsilde bu olanağın yalnızca o varlıktaki tümleşik bireyselliğin bir halini ya da her halükarda, kıyasen, bir “mikrokozmos”² olarak adlandırılabilir olan “bireysel olmayan” hali oluşturacak biçimde gelişimi söz konusudur. Zaten, “makrokozmos” da “mikrokozmos” gibi, yalıtık olarak alındığında, (her özel olanağın bütünsel olanağın bir ögesinden başka bir şey olmayışı gibi) yalnızca Evren’in ögelerinden biridir.

İki temsilden Evren ile ilişkili olanı, ifadeyi basitleştirmek için, “makrokozmos” temsil olarak; bir varlık ile ilişkili olanı da “mikrokozmos” temsil olarak adlandırılabilir. Üç boyutlu hacin “mikrokozmos” temsilde nasıl oluştuğunu gördük: müteakıl ögeler (yani, Evren’in ekseni olan bir dikey eksen ve buna kıyasen o eksenin ekvatoru olarak kabul edilebilecek olan bir yatay plan) belirlendiğinde, “makrokozmos” temsilde de bu aynı şekilde olur. Diğer temsilde “mikrokozmos” için söz konusu olduğu gibi, her “makrokozmos”un merkezinin de dikey eksen üzerinde olduğuna dikkati çekmemiz gerekiyor.

2. *İnsan ve Vedanta’ya Göre Oluşumu*, 12. bl.

Bu ifade ettiklerimizden Evren'in her parçasının diğerleriyle benzeşik olması ve Evren'in kendisine özgü parçalarının da bunların her birinin bütünsel Evren'e benzer oluşlarıyla kendisine benzer olmaları nedeniyle, makrokozmos ile mikrokozmos arasında benzerlik olduğu anlaşıyor. Buradan şu sonuç çıkar ki, makrokozmosa dahil olan belirli alanların herbiri makrokozmos ile benzeşiktir ve mikrokozmosun tarzlarının herbiri de mikrokozmos ile benzeşiktir. Böylece, özellikle beşerî bireyselliğin cismani tarzı bütünsel olarak tasavvur edilen bu aynı bireyselliği, çeşitli kısımlarında, sembolize ediyor kabul edilebilir. Ancak, bu hususu sadece belirtmekle yetineceğiz.³ Her halükarda, bu tür tâlî öneme sahip olan ve alışlagelmiş açıklamaları ancak, beşer varlığının oluşumuna ilişkin olarak, yeterince dar ve yüzeysel bir bakış açısına yanıt verebilen değerlendirmelere girmek istenildiğinde ve bireyselliğin çok genel bir bölümlenmesiyle yetinildiğinde de bireyselliğin gerçekte, ortak varoluş içinde bulunan sınırı belirsiz sayıdaki tarzlar içerdiğinin asla unutulmaması gerekir. Bedensel organizmanın kendisi de, aynı şekilde, her birisinin kendi özgün var oluşunun söz konusu olduğu belirsiz sayıdaki hücrelerden oluşmaktadır.

3. Beşer toplumunun bir organizmaya benzetilmesi konusunda da hemen hemen aynı şey söylenilebilir. Çoğu sosyoloğun abartılı bir değerlendirmesini yapmış oldukları, ancak kuşkusuz bir hakikat payı içeren kastların kuruluşuna ilişkin olarak da bunu biraz vurguladık. (*Hindu Öğretileri Araştırmasına Genel Giriş*, s. 203).

XIV. BÖLÜM

ÖRGÜ SEMBOLİZMİ

Önceki bölümde sunmuş olduğumuzdan ilk bakışta biraz uzak gibi görünen bir uygulaması yapılmış olsa da, bunlarda da şu anda sunmuş olduğumuz ile doğrudan bağıntılı olan bir simgesellik vardır: doğulu öğretilerde tradisyonel kitaplar çoğunlukla, sözlük anlamında, örgüyü ifade eden isimler taşırlar. Nitekim, sanskritçede, “*sutra*” özgün olarak “ip-lik” anlamındadır.¹ Bir dokumanın ipliklerden oluşması gibi bir kitap da *sutralardan* oluşabilir. “*Tantra*” da iplik ve kumaş anlamına gelir ve daha özel olarak, bir dokumanın sırası (örgüsü) anlamına gelir.² Aynı şekilde, Çince, “*king*” bir ku-

1. Bu sözcük Latince “*sutura*” sözcüğüyle aynı kökten gelir ve iki dilde de “dikmek” anlamındadır. Arapçadaki, Kuran’ın bölümlerini ifadeden sûre sözcüğü de sanskritçe “*sutra*” sözcüğüyle benzerlik içerir. Bu sözcük ayrıca sıra, düzenleme, anlamlarına da gelir.
2. Bu sözcüğün kökü olan “tan”, öncelikli olarak yayılım anlamındadır.

maşın “örtüsü” anlamına gelirken, “*wei*” de “atkı” anlamına gelir. Bunlardan birinci kelime olan *king*, temel kitaba işaret ederken, ikinci kelime onun tefsirleri anlamına gelir.³ Tradisyonel yazılardaki bu “örgü” ve “atkı” ayrımı, Hindu terminolojisine göre, doğrudan esinlenmenin ürünü olan “*şruti*” ile, *şruti*’nin verilerine dayalı olarak oluşan düşüncenin ürünü olan “*smriti*” arasındaki ayrılığa tekabül eder.⁴

Bu sembolizmin anlamını iyi kavramak için, öncelikle, dokuma tezgahının üzerindeki gerili iplerden oluşan birlik-teliğin değişmez ve ilkesel ögeyi temsil ettiğini ve mekiğin hareketiyle bu ipliklerin arasından geçen ipliklerin de değişken ve ârızî ögeyi temsil ettiklerini bilmek gerekir. Öte yandan, tezgah üzerinde gerili olan bir iplik ile atkının bir ipliğini dikkate alacak olursak, bunların sırasıyla dikey çizgisi ile yatay çizgisini oluşturdukları bir haç görünümüyle karşılaşırız. Dokumanın her noktası, böyle birbirine dik olan iki ipliğin kesiştikleri yer olmakla, bir haçın merkezidir. Haçın genel sembolizmine ilişkin olarak dikey çizginin, bir varlığın tüm hallerini ya da Varoluşun tüm derecelerini (bunlara te-

-
3. Çin’de, çok eski dönemlerde, yazının yerini tutan düğümlü kordelalar da örgü (dokuma) sembolizmiyle bağıntılandırılabilir: bunları eski Perulular da kullanırdı ve bunlara “quipo”lar adını verirlerdi. Bunların yalnızca saymakta kullanıldıkları söylenilmişse de, daha karmaşık fikirlerin hatta “imparatorluğun yıllıklarının” ifadesinde de kullanılmış olabilirler. Perulular çok mükemmel ve çok ince bir dile sahip iken başka türde herhangi bir yazı tarzını kullanmamışlardır. Bu ideografi (şekilli yazı) türünde çeşitli renklerde ipliklerin kullanılabilmesi de çok çeşitli kombinezonların oluşturulmasını mümkün kılmıştır.
 4. *İnsan ve Vedanta’ya Göre Oluşumu*, 1. bl. Ve *Manevi Otorite ve Maddi İktidar*, 8. bl.

kabül eden noktaları birleştirerek) birbirine birleştireni temsil ettiğini; yatay çizginin ise bu hallerden ya da bu derecelerden yalnızca birinin gelişimini temsil ettiğini gördük. Bunu az önce söylemiş olduğumuz ile karşılaştıracak olursak, daha önce belirtmiş olduğumuz gibi, yatay yönün beşerî hali ifade ettiğini ve dikey yönün de bu hale kıyasla müteal olanı ifade ettiğini söyleyebiliriz. Bu müteal karakter, aslen “beşerî olmayan” *Śruti*’nin karakteridir. Buna karşı *Smṛiti* beşerî düzeydeki uygulamaları ifade eder ve özgül beşerî yetilerin uygulanmasının ürünüdür.

Burada, İlk bakışta zannedilenden daha çok birbiriyle bağıntılı olan çeşitli semboller arasındaki uyumluluğu ortaya koyacak olan bir başka vurgulama yapabiliriz: haçın birbirini tamamlayıcılarla ilişkili olan veçhesinden söz etmek itiyoruz. Bu veçhede, dikey çizginin etkin ya da eril ilkeyi (*Puruṣa*) temsil ettiğini, ve yatay çizginin de edilgin ya da dişil (*Prakṛiti*) ilkeyi temsil ettiğini gördük: her tezahür birincinin ikinci üzerindeki “devinimsiz” etkinliğinin ürünüdür. Öte yandan, *Śruti*, güneş ile bağıntılı olan dolaysız ışık ile özdeşleştirilir ve *Smṛiti* de, ay ile bağıntılı olan, dolaylı (ya da, yansıyan) ışık ile özdeşleştirilir.⁵ Ancak, aynı zamanda, güneş ile ay, hemen hemen tüm tradisyonlarda, evrensel tezahürün sırasıyla eril ve dişil ilkesini sembolize ederler.

Örgü sembolizmi yalnızca tradisyonel metinlerle ilişkilendirilmemiştir. Aynı zamanda dünyayı ya da daha doğrusu tüm dünyaların birlikteliğini, yani evrensel varoluşu oluşturan sınırı belirsiz çokluk ve çeşitlilikteki halleri ya da dereceleri ifade etmek için de kullanılır. Nitekim, *Upaniṣadlar*’da, yüce Brah-

5. Yansıma sözcüğünün çifte anlamı burada çok dikkate değerdir.

ma, “Üzerinde tüm âlemlerin örülmüş olduğu şey” olarak, ya da benzeri deyişlerle ifade edilir.⁶ Burada örgü, doğal olarak belirtmiş olduğumuz anlamdadır. Öte yandan, Taocu öğretiyeye göre, tüm varlıklar sürekli olarak yaşam ile ölüm (yoğunlaşma ve dağılma, *yang* ve *yin*) halleri arasında gidip gelirler.⁷ Yorumcular bu gidiş gelişi “mekîğin kozmik dokuma tezgahı üzerindeki gidiş gelişi” olarak adlandırırlar.⁸

Zaten, bazı tradisyonlarda, Evren’in de kimi kez bir kitap ile sembolize edilmesi sözünü ettiğimiz sembolizmin birbiriyle bağıntılı iki uygulaması ile aynı bağlamdadır: Bu açıdan sadece Gül-Haç’ların *Liber Mundi*’lerini ve eski metinlerdeki *Liber Vitae* sembolizmini hatırlatacağız.⁹ Yine bu ba-

6. *Mundaka Upaniṣad*, 2. Mundaka, khanda, shruti 5. Brihad arayaka upaniṣad, 3 Adhyaya, 8 brahmana, 7 ve 8. shrutiler. Budist kesiş Kumarajīva, *Brahmanın filesi* ismi ile sanskritçe bir eseri (*Fanwang-king*) Çinceye tercüme etmiştir: burada âlemlerin bir filenin gözleri gibi düzenlenmiş olduklarından söz edilir.

7. *Tao te king*, 16.

8. Tchang hounğ yang bu salınımı solunum ile de karşılaştırmaktadır: nefes almak yaşama, nefes vermek de ölüme yanıt verir ve birinin sonu diğerinin başlangıcıdır. Yine, dolunay yaşama, yeni ay ise ölüme tekabül ettirilir. Solunuma ilişkin olarak söylediklerimiz bir varlığın varoluş evreleriyle de bağıntılandırılabilir. Öte yanda, evrensel düzende, nefes vermek tezahüre yönelmeye ve nefes almak da tezahür etmemişliğe dönüşte tekabül eder: şeylerin tezahüre ya da ilkeye göre değerlendirilişine göre, kıyaslamada “ters yönlülüğü” uygulamayı unutmamak gerekir.

9. Bazı figürasyonlardaki yedi mühürlü ve üzerinde kuzu bulunan bir kitabın “hayat ağacı” gibi, cennetteki dört ırmağın ortak kaynağına yerleştirilmiş olduğuna daha önce değindik. Burada, kitap sembolizmi ile ağaç sembolizmi arasında bir bağıntı söz konusudur: kitabın sayfaları ile ağacın yaprakları evrende-

kış açısına göre, kendisi ile tüm hallerdeki müteakıl noktaların birbirine bağlandığı örgünün iplikleri, tüm tradisyonel metinlerin ilk örneğı olan ve bu metinlerin ancak onun beşerî dilde ifade edilişlerini oluşturdıkları asıl kutsal kitabı oluşturlar.¹⁰ Her biri, belirli bir halin içinde cereyan eden olayların akışını ifade eden atkı iplikleri de, bu kitabın yorumlarını oluşturlar. Şöyle ki, çeşitli hallere özgü uygulamaları ifade ederler. “Zamansızlığın” ezeli ve ebedi şimdisinde tasavvur edilen tüm olaylar bu kitapta yazılıdır ve her biri dokumanın (örgünün) bir noktasına tekabül eder. Bu kitap sembolizmine ilişkin olarak, Muhyiddin İbn Arabî’nin öğretisinden bir alıntı sunacağız: “Kainat engin bir kitaptır, bu kitabın yazıları aynı mürekkep ile ve ilahi kalem ile ezeli Levh-i Mahfûz’a (Table) yazılmıştır. Hepsi eşzamanlı olarak (aynı anda) ve birden yazılmıştır. Bu nedenledir ki, “sırların sırrında” gizlenmiş olan asli fenomenler “müteal harfler” adını almışlardır. Ve bu aynı müteal harfler yani tüm mahlûkât, ilâhî mutlak ilimde (omniscience) bilkuvve olarak yoğunlaştırıldıktan sonra, ilahi nefes ile aşağı alemlere indirilmiş ve tezahür Evrenini oluşturmuşlardır.”¹¹

Örgü sembolizminin, hindu tradisyonunda da rastlanılan bir diğerk şekli örümcek ve ağı ile ilişkilidir: örümceğın ağını kendi özdeğinden örerek oluşturmaları da bu imgeye, sem-

ki varlıkları (Uzakdoğı tradisyonundaki “on bin” varlığı) temsil eder.

10. Bu özellikle Veda ile Kur’an için teyid edilir: “ezeli ve ebedi İncil” mefhumu da bu konunun Hristiyanlığa yabancı olmadığını gösterir.
11. *El-Fütuhât el-Mekkiyye*. Kozmogonik *Sefer Yetsira* öğretisinde harflerin oynadığı rol ile de bir yakınlaştırma yapılabilirdi.

bolik açıdan, daha bir tamlık kazandırmaktadır.¹² Kozmogonik küreselin, yani sözünü etmiş olduğumuz kapalı olmayan kürenin, plan şeması olan örümcek ağının çembersi biçimde oluşu nedeniyle, burada örgü sıraları merkezden uzanan iplik sıralarıyla temsil edilir, ve atkı da merkezci (concentrique) çemberler oluşturan iplikler ile temsil edilir.¹³ Buradan, olağan örgü (dokuma) figürüne geçmek için merkezi sınırı belirsizce uzak olarak kabul etmek yeterlidir. Öyle ki (merkezden) uzantılar dikey yönü oluşturarak paralelleşeceklerdir. Merkezci çemberler ise bu uzantılara dik olan, yani yatay olan, doğrular oluşturacaklardır.

Özet olarak, sıraların ipliklerinin çeşitli hallerdeki mütakabil noktaları birbirine bağlamasıyla tüm âlemleri ya da tüm halleri kendi aralarında bağlayanın ilkeler olduğunu; atkılarının da her ipliğin, belirtmiş olduğumuz üzere, belirli bir alemdeki olayların cereyanını ifade etmesiyle her bir âlemde cereyan eden olaylar birliktelikleri oldukları söylenilebilir. Bir başka bakış açısına göre ise, her olay gibi, bir varlığın belirli bir varoluş hali içindeki tezahürünün, sıranın bir ipliği ile atkının bir ipliğinin kesişmesiyle belirlendiği söylenebilir.

Dünyanın örgüsünü oluşturan ipliklerin, eş değer bir başka sembolizminde, “*Şiva*’nın saçları” olarak tasvir edildiğini ekleyelim.¹⁴ Bunların tezahür Evreninin bir tür “güç çizgileri” oldukları ve uzayın yönlerinin bunların cismâni düzeyde-

12. Şankaraçarya’nın *Brahma Sutralara* ilişkin yorumu: 2 Adhyaya, 1 Pada, 25 sûtra.

13. Ağının merkezinde bulunan örümcek görüntüsü ışınlarının ortasındaki güneş görüntüsüyle benzerlik içerir: bir tür “Âlem’in kalbi” figürü söz konusudur.

14. Uzayın yönlerine ilişkin olarak buna daha önce değindik.

ki temsil edilişleri olduğu söylenilebilir. Bu değerlendirmelerin ne denli çok uygulama kolaylığına sahip olduğu kolayca görülmektedir. Biz burada, Batı’da pek bilinmiyor gibi görünen, bu örgü sembolizminin yalnızca temel anlamını belirtmek istedik.¹⁵

-
15. Aynı türden bir sembolizmin izlerine greko-latin antikitesinde de rastlanılır: ancak, burada atkının iplikleriyle bir bağıntılılık söz konusudur. Kötü yönü zincirin yokluğuyla, yani varlığın yalnızca bireysel haliyle onun kişisel müteal ilkesinin hiçbir bilinçli müdahalesi olmaksızın tasavvur edilmesi olgusuyla açıklanır. Bu yorum Eflatun’un “Ermeni Er” efsanesinde dikey ekseni değerlendirilme tarzıyla da doğrulanır. (*Devlet*, 10. Kitap): Eflatun’a göre, dünyanın ışıklı ekseni, çeşitli boyut ve renklerden, eşmerkezli birçok kuşak ile çevrili olan mücevherden bir eksendir: bunlar çeşitli gezegen kürelerine benzerler: Parque Clotho, bunları sağ eliyle, dolayısıyla sağdan sola doğru döndürür. Bu aynı zamanda swastikanın dönüşünün en alışıl gelmiş ve en normal yönüdür. Bu “mücevherden eksen”e ilişkin olarak Tibetin “vajra” sembolünün –ki hem yıldırım, hem de mücevher anlamına gelir.– “Âlem’in ekseni” ile de bağıntılı olduğunu belirtelim.

XV. BÖLÜM

BİR TEK VARLIK HALİNİN ÇEŞİTLİ TARZLARININ SÜREKLİLİĞİ

Tasvir etmiş olduğumuz “mikrokozmetik” temsilin yatay planı ile ifade edilen bir varlık halini dikkate alacak olursak, bu planın merkezinin ve bu merkezden geçen dikey eksenin neye tekabül ettiğini şimdi daha kesin olarak söyleyebiliriz. Ancak, bunu söyleyebilmek için öncekinden biraz farklı olan ve şimdiye dek yapmış olduğumuz gibi yalnızca her varlık halinin tüm tarzlarının ve bütünsel varlığı oluşturan tüm hallerin kendi aralarındaki paralelliğinin ya da tekabüliyetinin değil, fakat bunların sürekliliğinin de değerlendirildiği bir geometrik temsile başvurmamız gerekiyor.¹

Bu nedenle, doğal olarak, tasvirimizde analitik geometri-deki bir doğrusal koordineler sisteminden bir kutupsal koordineler sistemine geçişte tekabül eden bir değişiklik oluşturu-

1. Bu kısıtlama, bunu izleyecek olanlarla, yalnızca görüşte bile olsa, çelişik olmaması için gereklidir.

maya yöneldik. Gerçekte, bir tek halin çeşitli tarzları paralel çizgilerle temsil edilmek yerine, aynı yatay planda bulunan ve bu planın merkezinin, yani bu planın dikey eksen ile kesiştiği noktanın, ortak merkezlerini oluşturduğu merkezci çemberler ile temsil edilebilir.

Bu şekilde, her tarzın sonlu, sınırlı olduğu görülür. Zira kapalı bir eğri olan çember ile ya da en azından uçları bilinen bir çizgi ile, temsil edilmektedirler. Ancak, öte yandan, bu çember söz konusu tarza ilişkin ikincil değişimlerin sınırı belirsizliğini ifade eden sınırı belirsiz bir noktalar çokluğu içerir.²⁻³ Merkezci çemberlerin arasında hiçbir fasıla bulunma-

-
2. Sınırı belirsiz bir sayıdan söz etmiyoruz, sınırı belirsiz bir çokluktan söz ediyoruz. Zira söz konusu olan sınırı belirsizliğin tüm sayıları aşması mümkündür: çünkü, sayılar dizisi sınırı belirsiz olmakla birlikte, kesintilidir. Oysa bir çizginin noktaları kesintisizdir. “Çoğunluk” terimi “sayısal çokluk” teriminden daha geniş ve daha kavranılırdır ve sayısallığın yalnızca özel bir tarzını oluşturduğu nicelik alanının dışında da kullanılabilir. Bu durumu, skolastik filozoflar iyi anlamışlardı. Onlar bu “çoğulluk” (multitude) mefhumunu “mütealler”, yani, Varlığın evrensel tarzları bağlamında kullanıyorlardı. Varlığın çeşitli hallerinden söz ettiğimizde niceliğin yalnızca bu hallerden bazılarına uygulanabilecek olan bir özel koşul olması bakımından bu “müteal” çoğunluktan (multiplicité) söz etmekte olduğumuzun iyi bilinmesi gerekir.
 3. Bir çemberin uzunluğunun bu çemberin merkezden uzaklığı oranında daha fazla olması bakımından, ilk bakışta daha fazla sayıda nokta içermesi de gerekir gibi görünmektedir. Ancak, öte yandan, bir çemberin her noktasının onun çaplarından birinin sonunu oluşturduğu ve iki eşmerkezli çemberin aynı çaplara sahip oldukları dikkate alındığında, daha büyük olan çemberin daha küçük olandan daha fazla sayıda noktaya sahip olmasının gerektiği

ması gerekir (bu hususu biraz ilerde tekrar ele alacağız). Öyle ki, bu çemberlerin birlikteliği planın tüm noktalarını içermelidir; bu durum ise tüm bu çemberlerin sürekliliğini öngörür. Oysa, gerçekten süreklilik olabilmesi için, her çemberin sonunun bir sonraki çemberin başlangıcı ile çakışması gerekir, ve bunun birbirini izleyen çemberler halinde birbirine karışmaksızın mümkün olabilmesi için bu çemberlerin, ya da daha çok bizim çember olarak kabul etmiş olduğumuz eğrilerin gerçekte kapalı olmayan eğriler olmaları gerekir.

Bu bağlamda daha ileri gidebiliriz. Gerçekten kapalı bir eğri olacak biçimde bir çizgi çizmek somut olarak olanaksızdır. Bunu kanıtlamak için hareketin uzaysal koşullar ile zamansal koşullar arasındaki eklemlenmenin bir tür bileşkesinin sonucu olması nedeniyle bizim cismânî tarzımızın bulunduğu âlemde her şeyin sürekli hareket halinde olduğunu belirtmek yeterlidir. Şöyle ki, bir çember çizmek istersek ve bu işe uzayın herhangi bir noktasından başlarsak bu çizme işlemini kaçınılmaz olarak bir başka noktada tamamlarız, ve başlangıç noktamızdan hiçbir zaman tekrar geçmeyiz. Aynı şekilde, herhangi bir evrimleşebilen (evolutif) devrenin⁴ gidişatını

sonucu çıkarılmalıdır. Bu görünürdeki zorluğun çözümü önceki dipnotta belirtmiş olduğumuzda yatmaktadır: yani, gerçekte, bir çizginin noktalarının “sayısı” diye bir şey yoktur. Bu noktaların çoğulluğunun sayının ötesinde olması nedeniyle bu noktalar “sayısallaştırılamazlar”. Ayrıca, bir çember merkezine yaklaştıkça küçülür ve sonunda merkezin kendisine indirgenir: böyle olduğunda, merkez tek bir nokta olmakla birlikte çemberin tüm noktalarını içermek durumundadır, bu da her şeyin birlikte (ya da, “Bir”-de) içerildiği anlamına gelir.

4. “Evrimsel devre”den, sözcüğün özgün anlamı uyarınca, yalnızca herhangi bir varoluş tarzında içerilen olanakların gelişmesi süre-

sembolize eden eğrinin aynı noktadan hiçbir zaman iki kez geçmemesi gerekir. Bu, onun kapalı bir eğri olmaması gerekir demeye gelir. Bu temsil, Evren’de aynı olanaktan (Possibilite) iki tane bulunamayacağını gösteriyor. Bu ayrım bütünsel olanağa (possibilite totale) bir sınırlama getirir. Olanaksız bir sınırlanma. Zira, onun olanağı içermesinin gerekmesi nedeniyle, o olanakta içerilemez. Yine, evrensel imkanın her sınırlaması, sözcüğün özgün anlamında, bir olanaksızlıktır (yani, mümkün değildir). Ve bu nedenledir ki, tüm felsefi sistemler, bu tür sınırlanmaları kapalı ya da açık olarak getiren sistemler olarak, metafizik açıdan eşit derecede geçersiz olmaya mahkumdurlar.⁵ Aynı olan ya da öyle aynı oldukları varsayılan imkanlara ilişkin olarak, gerçekten birbiriyle aynı olan iki olanağın tahakkuk koşulları arasında hiçbir farklılığın bulunmamasının gerektiğini de belirtelim. Ancak, şayet tüm koşullar aynı ise imkan da aynı imkandır. Yoksa iki ayrı imkan söz konusu değildir. Zira her açıdan çakışma vardır⁶. Ve bu muhakeme temsilimizin, her biri belirli bir imka-

cini anlıyoruz: bunda herhangi bir “evrimci” kuram ile en ufak bir bağıntı görmüyoruz. Zaten, bu tür kuramlar hakkında ne düşünülmesi gerektiğini yeterince sık olarak belirttiğimiz için burada bunun üzerinde durmamız gereksiz.

5. Ayrıca, bunun Batı’daki tüm az ya da çok reenkarnasyoncu kuramları dışladığını görmek zor değildir. Nietzsche’nin ünlü “ebedi dönüş”ü ve benzeri kavrayışlar için de durum böyledir. Bu değerlendirmeleri başka bir eserimizde uzunlamasına geliştirdik (Bkz. *Ruhçu Yanılgı*, 2. kısım, 6. bl.)
6. Bu Leibnitz’in, “ihata edilemeyenler ilkesini” ortaya koyarken yeterince iyi görmüş olduğu bir noktadır. Ancak belki de bunu aynı derecede bir netlikle ifade edememiştir. (*Manevi Otorite ve Madde İktidar*, 7. bl.)

nı tahakkuk ettiren özel bir değişimi ifade eder, tüm noktalarına uygulanabilir.⁷

Dolayısıyla, çemberlerimizden herhangi birinin başlangıcı ile sonu aynı nokta olmayıp, bir yarıçapın (rayon) bitişik olan iki noktasıdır. Gerçekte aynı çembere ait oldukları bile söylenilemez. Biri sonunu oluşturduğu önceki çembere aittir, diğeri ise başlangıcını oluşturduğu sonraki çembere aittir. Sınırı belirsiz bir dizinin uç ögelerinin (yani başlangıçtaki ve sondaki ögelerinin ç.n.) o dizinin diğer diziler vasıtasıyla devam etmesini sağlamaları bakımından bu dizinin dışında bulundukları kabul edilebilir. Tüm bunlar özellikle, beşerî bireyselliğin cismânî tarzının doğum ve ölümüne uygulanabilir. Böylece, her tarzın iki aşırı (extreme) değişimi çakışmaz, yalnızca, bu tarzın parçasını oluşturduğu varlık halinin bütünlüğü içinde, aralarında tekabüliyet vardır. Bu tekabüliyet bunların temsil edici noktalarının planın merkezinden çıkan bir ve aynı yarıçap üzerindeki konumlarıyla belirlenir. Aynı yarıçap söz konusu halin tüm tarzlarının illa da ardışık olmalarının gerekmediği (zira, pekâlâ da eşzamanlı olabilirler) ancak, mantıksal olarak, zincirlenmiş olan tarzların, aşırı değişimlerini içerir. Bu tarzları ifade eden eğriler, en önce varsaymış olduğumuz gibi, çemberler oluşturmak yerine, yatay plandaki sınırı belirsiz bir sarmalın ardışık sargılarıdır ve onun merkezinden itibaren gelişirler. Bu eğri, bir sargıdan diğerine sürekli büyüyerek gider. Bu sırada da yarıçapın iki bitişik noktası arasındaki mesafede sonsuz küçük (in-

7. Burada, “olanaklılık” terimini en kısıtlı ve en özelleşmiş anlamında alacağız. Söz konusu olan sınırı belirsizce gelişmeye müsait özel bir olanaklılık bile değil, fakat yalnızca böyle bir gelişimin içerdiği ögelerden biridir.

finitesimal) yönünde değişime uğrar. Niceliklerin sonsuz küçük yönünde sınırı belirsizce küçülebilecekleri kuralı uyarınca, bu mesafenin mümkün olabileceğince küçük olduğu varsayılabilir. Ancak, bu mesafenin boş (ya da, hiç) olduğu hiçbir zaman kabul edilemez. Zira iki bitişik nokta birbirlerine karışmazlar. Şayet bu mesafe hiç (ya da, yok) olabilseydi bir tek ve aynı nokta söz konusu olurdu.

XVI. BÖLÜM

NOKTA İLE YAYILIM ARASINDAKİ İLİŞKİ

Yapmış olduğumuz sonuncu vurgulamanın ortaya koyduğu sorun, daha çok cismani varoluş koşulları konusuna giren açıklamalara girmeksizin, üzerinde biraz durulmayı gerektiriyor. Özellikle belirtmek istediğimiz husus iki bitişik nokta arasındaki mesafenin, varlığın geometrik temsilindeki süreklilik bağlamında tasavvur etmeye yöneldiğimiz mesafenin, yayılımın sınırı belirsizce küçülen nicelikler yönündeki sınırlanımı olarak kabul edilebileceğidir: Başka bir ifadeyle, bu mesafe mümkün olabilecek en küçük yayılımdır. Ondan sonra artık yayılım –yani uzaysal koşul– yoktur ve uzaysal koşula tabi olan varoluş alanından çıkılmaksızın bu mesafe yok edilemez. Dolayısıyla, yayılımı (uzayı) sınırı belirsizce yani bölünebilirlik tarafından koşullandırılmış ve azalma yönünde olduğu gibi artma yönünde de böldüğümüzde¹ ve bu

1. Sınırı (ya da, sonu) belirsizce diyoruz, zira “sonsuz” demek saçma olurdu. Çünkü bölünebilirlik bağımlı olduğu uzaysal (mekan-

bölme olabildiğince –yani, bölünebilirlik tarafından koşullandırılmış olduğu ve azalma yönünde olduğu gibi artma yönünde de sınırı belirsiz olan uzaysal olanağın sınırlarına varana dek– çoğaltıldığında, nihai son noktaya değil, fakat iki nokta arasındaki ilk (en küçük) mesafeye ulaşılır.

Buradan şu çıkar ki, yayılım ya da uzaysal koşulun var olabilmesi için iki noktanın önceden var olması gerekir ve onların eşzamanlı varoluşlarıyla gerçekleştirilmiş olan (bir boyutlu) ve onların arasındaki mesafeyi oluşturan uzam, hem birleştirdiği hem de ayırdığı bu iki nokta arasındaki ilişkiyi ifade eden bir üçüncü öğeyi oluşturur. Bu mesafe, bir ilişki şeklinde alındığında, kuşkusuz parçalardan oluşmaz. Zira mümkün olup da parçalara ayrımlanabilseydi, o parçalar birimin sayısal açıdan parçalarından bağımsız olması gibi, onun da mantıksal olarak bağımsız olduğu başka mesafe ilişkilerini oluştururlardı.² Bu, iki uç nokta (yani, başlangıç ve son noktaları ç.n.) açısından alınan herhangi bir mesafe için doğrudur ve hiçbir biçimde belirli bir nicelik olmayan, yalnızca herhangi bir çizginin iki peşpeşe gelen noktası gibi yanyana olan iki nokta arasındaki bir uzaysal ilişkiyi ifade eden sonsuz küçük

sal) koşulun kendisinin de aslında sınırlı oluşu nedeniyle sınırlı olan bir alanın özelliğidir. Dolayısıyla, her görelilik ya da teskit için olduğu gibi, bölünebilirlik için de bir sınırı bulunması gerekir ve her ne kadar ona ulaşamamak da, bu sınırın var olduğuna emin olabiliriz.

2. Dolayısıyla, parçalar, aslında, “birimin parçaları” olamazlar. Zira gerçek birim parçasızdır: bu hatalı tanımlama, aslında bölünmez olan sayısal birim ile tamamen görelilik olarak birimler oluşturan ve kesintisiz büyüklükler doğasından oldukları için, gerekli olarak bölünebilir ve parçalardan oluşmuş olan “ölçü birimleri”nin birbirine karıştırılmasını içerir.

(infinitesimale) bir mesafe için ise haydi haydi doğrudur. Öte yandan, bir mesafenin uçları olarak kabul edilen noktaların kendileri her ne kadar, mesafe ilişkisi onların uzayda konumlanmış olarak tasavvur edilmelerini öngörüyorsa da uzaysal sürekliliğin parçaları değildirler. Dolayısıyla, aslında gerçek uzaysal öge mesafedir.

Sonuç olarak, çizginin noktalardan oluştuğu söylenilemez ve bu kolayca anlaşılırdır. Zira noktaların hiçbirinin yayılımı olmadığından sınırı belirsiz sayıda bile olsalar, bunların basit toplamı hiçbir zaman bir yayılım oluşturmaz. Çizgi gerçekte bu konsekütif, peşpeşe gelen noktaların arasındaki mesafelerden oluşur. Aynı şekilde ve benzeri bir neden ile bir planın içinde sınırı belirsiz sayıda paralel çizgiler bulunduğunu kabul edelim. Planın tüm bu doğruların birlikteliğinden oluştuğunu ya da bu doğruların planın gerçek oluşturucu öğeleri olduklarını söyleyemeyiz. Gerçek öğeler bu doğruların mesafeleridir. Onları birbirinden ayırık doğrular haline getiren ise mesafelerdir. Şayet plan, bir anlamda, doğrular oluşturunca bu onların kendilerinden kaynaklanıyor değildir; aksine her doğrunun noktaları için söz konusu olduğu gibi mesafelerinden dolaydır. Yine, aynı şekilde üç boyutlu yayılım, sınırı belirsiz sayıdaki paralel düzlemlerden oluşmayıp, tüm bu düzlemlerin aralarındaki mesafelerden oluşur.

Ancak, kendiliğinden var olan kadim öge noktadır. Zira mesafe noktanın varlığını öngörür ve sadece bir ilişkidir. Dolayısıyla, yayılım noktayı öngörür. Noktanın ilk başta kendi karşısında konumlanacak biçimde ikiye bölünerek ve sonra da sınırı belirsizce çoğalarak oluşturduğu yayılımı bir kuvve olarak içerdiği söylenilebilir. Böylece, tezahür etmiş olan yayılım tümüyle noktanın farklılaşmasından kaynaklanır. Bu farklılaş-

manın ancak uzaysal tezahür açısından gerçekliği vardır, yoksa kendiliğinde aynı olmayı sürdüren ve asli birliğine, bu yayılımdan dolayı, hiç halel gelmeyen ilk (kadim) nokta açısından yanılıgsaldır.³ Nokta, kendiliğinde, uzaysal koşula hiçbir biçimde bağlı değildir. Zira, tersine, onun ilkesidir: uzayı tahakkuk ettiren odur, yayılımı edimiyle üreten odur: bu edim, zamansal koşulda (ancak, yalnızca bu koşulda) hareket olarak belirir. Ancak, uzayı böyle tahakkuk ettirmesi için, tarzlarından biriyle, kençisinin de bu uzayda yer alması gerekiyor. Zaten uzay onsuz bir hiçtir ve nokta tüm uzayı kendi özgün gizilgüçlerinin açılımıyla doldurur.⁴ Nokta ardışık olarak zamansal koşulda ya da eşzamanlı olarak bu koşulun dışında (yani, üç boyutlu olağan uzayın dışında) bu yayılımın tüm potansiyel noktalarıyla onları tahakkuk ettirmek için özdeşleşebilir.⁵ Bu durumda, bu yayılım yalnızca pasif yönüyle alınan noktanın bütünsel gizilgücünden başka bir şey olmayan bir salt var olma kuvvesi ya da noktanın etkinliğinin tüm tezahürlerini içeren ve tahakkuk ettirilmedikçe hiçbir şey olmayan gizilgüçlülük olarak tasavvur edilebilir.⁶

-
3. Uzaysal tezahür yok olursa, uzaydaki tüm noktalar yegane olan ilkesel noktada birikirler. Zira aralarında artık hiçbir mesafe yoktur.
 4. Leibnitz, haklı olarak uzaydan bağımsız olup, ona göre, gerçek “özdek birimleri” olan “metafizik noktalar” dediği ile yalnızca öncekilerin basit tarzları olan ve Evren’i temsil etmek ya da ifade etmek için karşılıklı olarak kendi “görüş açıları”nı oluşturan “matematik noktalar”ı birbirinden ayırmıştır.
 5. Eşzamanlılıktaki ardışıklığın beşerî halin tümleşikliği bağlamına oturtulması zamanın bir tür “uzaysallaştırılmasını” gerektirir: bu durum da bir dördüncü boyutu söz konusu kılar.
 6. İlkesel nokta ile kuvve halindeki yayılım arasındaki bağıntının öz ile özdek arasında bulunanın benzeri olduğunu kavramak zor de-

Kadim nokta boyutsuzdur ve şekilsizdir. Dolayısıyla bireysel varoluşlar türünden değildir. Ancak uzayda konumlandığında bir tür bireyselleşir ve bu durum onun kendisi için değil, fakat yalnızca tarzları için söz konusudur. Öyle ki aslını söylemek gerekirse alanı da bireyselleşen bu tarzlardır, yoksa ilk (ilk başlangıçtaki, kadim) nokta değil. Zaten, şeklin oluşması için farklılaşmanın oluşmuş olması dolayısıyla çokluk ve çeşitliliğin belirli bir ölçüde tahakkuk etmiş olması gerekir. Bu durum da ancak nokta uzaysal tezahür tarzlarının ikisi ya da daha fazlası vasıtasıyla kendi kendisine zıtlıştığında mümkündür. Bu zıtlaşma, temelde, tahakkuku uzayın ilk edimi olan ve uzayın onsuz bir salt kuvvelik olacağı mesafeyi oluşturandır. Mesafe, önce, ancak gizilgüç olarak ya da sözünü etmiş olduğumuz ve özel bir yön belirlenmesi söz konusu olmaksızın, merkezi noktaya kıyasla “izotrop” olarak asgari farksızlığa tekabül eden küresel şekilde içerik olarak vardır. Burada (merkezden çemberin çevresine kadar olan) mesafeyi ifade eden yarıçap fiilen çizilmemiştir ve küresel figürün tümleyici parçasını oluşturmaz. Mesafenin fiili tahakkuku ancak doğru çizgide bu çizginin başlangıç ve temel ögesi olarak belirli bir yönün özgülleşmesinin bileşkesi olarak dışsallaşır. Bundan sonra, uzaya artık izotrop değildir ve bu bakış açısından, artık yalnızca tek bir merkezin varlığı değil de (mesafenin aralarında uzandığı) iki simetrik kutbun oluşması söz konusudur.

ğildir: bunu kavramak için öz ve özdek terimlerini evrensel anlamalarında, yani hindu öğretisinde purusha pratkriti olarak ayrımlanarak bahsedildiği gibi tezahürün etkin ve edilgin olarak iki kutbunu oluşturur durumda kavramak gerekir. (*İnsan ve Vedanta’ya Göre Oluşumu*, IV. bölüm).

Tüm yayılımı tahakkuk ettiren nokta, belirtmiş olduğumuz gibi, o yayılımın tüm boyutları açısından haçın kollarının altı yönde ya da bu yayılımın altı anayönü boyunca sınırı belirsizce uzanımına uygun düşecek biçimde merkezi olur. Bu, kendi başına kendi özgün varlık halinin dışında olan hiçbir şeye ulaşamayan bireysel insan değil, fakat, bu haç ile sembolize edilen ve Protagoras'ın kuşkusuz, kendisine bu metafizik yoruma ilişkin en ufak bir kavrayış sahipliği atfetmeksizin başka bir yerde hatırlatmış olduğumuz deyiimiyle, "her şeyin gerçek ölçüsü olan"⁷ "Kâmil İnsan"dır.⁸



7. A.g.e., 16. bl. 3. baskı)

8. Amacımız burada uzaysal koşulun ve bunun sınırlanmalarının daha geniş bir incelemesine girmek olsaydı, bu bölümde sunulmuş olan değerlendirmelerden atomcu kuramların saçmalığını ortaya koyan bir kanıtlamanın nasıl çıkarılabileceğini gösterirdik. Bu bağlamda, yalnızca, cismani olan her şeyin bölünebilir olduğunu bundan dolayı da yayıldığını, yani uzaysal koşula bağımlı olduğunu belirtelim. (*Hindu Öğretileri Araştırmasına Genel Giriş*, s. 239-249).

XVII. BÖLÜM

YANAN ÇALILIĞIN ONTOLOJİSİ

Noktanın, sözünü etmiş olduğumuz kutuplaşma ile ikiye bölünmesinin neyi ifade ettiğini özgün ontolojik (varlıkbilimsel) bakış açısından belirleyebiliriz. Daha kolay bir anlaşılabilirlik sağlamak için, konuyu en önce mantıksal¹ ve hatta salt dilbilgisel açıdan ele alabiliriz. Burada üç tane ögeyle karşı karşıyayız: iki nokta ve aralarındaki mesafe. Bu üç ögenin bir önermenin ögelerine tam olarak tekabül ettiği kolayca görülür: iki nokta bir önermenin iki ögesini temsil eder ve aralarındaki mesafe, iki ögenin arasındaki ilişkiyi temsil eder ve bu ikisini birbirine bağlayan öge rolünü oynar. Önermeyi en alışlagelmiş ve genel biçimiyle, yani isnadı “olmak” fiilinin

-
1. Bazı mantıkçıların tasavvur ettikleri tüm diğer önerme biçimleri (özne ile nesne arasında) özdeşlik içeren biçime daima götürülebilir. Zira bu önerme biçiminde içerilen bağıntı tüm diğerlerinden daha temel niteliktedir.

oluşturduğu niteleyici önerme olarak alırsak, onun en azından belirli bir açıdan, özne ile nesnenin bir özdeşliğini ifade ettiğini görürüz. Bu durum iki noktanın gerçekte bir tek ve aynı noktanın (açıklamış olduğumuz gibi, deyim yerindeyse, kendisini kendisinin karşısına koyarak) ikiye bölünmesinden başka bir şey olmaması hususuna tekabül eder.

Öte yandan, iki öge arasındaki ilişki bir bilgi ilişkisi olarak da tasavvur edilebilir. Bu durumda, varlık kendisini tanımak (bilmek) için, deyim yerindeyse, kendisini kendisinin karşısına koyarak özne ve nesne oluşturacak biçimde ikiye bölünür. Fakat burada da yine bu ikisi gerçekte birdir. Bu husus, özne ile nesne özdeşleşmesini gerektiren, tüm gerçek bilgiler için geçerlidir. Bu durum, bilginin var oluşu ölçüsünde, “bilen varlık bilinen varlıktır” biçiminde ifade edilebilir. Bu bakış açısının öncekiyle doğrudan bağıntılı olduğu görülür. Zira bilinen nesnenin bir niteliği (bir tarzı) olduğu söylenilebilir.

Şimdinin bölünmez birliğinde, ilksel (primordial) nokta ile temsil edilen ve tüm varlıkların sonuçta Varoluşta tezahür etmiş olarak yalnızca ona “katılımı” oluşturdukları evrensel Varlığı dikkate alırsak, onun birliğine halel gelmeksizin özne ve nesne olarak kutuplaştığını söyleyebiliriz. Onun aynı zamanda hem özne hem de nesne olduğu biçimindeki önerme şöyle ifade bulur: “Varlık Varlık’tır” (L’Être est l’Être).

Bu, mantıkçıların “özdeşlik ilkesi” olarak adlandırdıkları şeydir. Ancak, bu biçimiyle, gerçek eriminin mantığın alanını aştığı ve bunun, her şeyden önce, bundan çeşitli düzeylerde çıkarılabilecek uygulamalar ne olursa olsun, bunun varlık-bilimsel bir ilke olduğu görülmektedir. Yine, bunun bir yandan, özne olarak (“Olan”) Varlık nesne olarak ise (“Olunan”)

Varlık arasındaki ilişkinin ifadesi olduğu, ve öte yandan da, özne Varlık'ın Bilen ve nesne Varlık'ın da Bilinen olmasıyla, bu ilişkinin bilginin kendisi olduğu söylenilebilir. Fakat, bu, aynı zamanda özdeşlik ilişkisidir de. Mutlak bilgi özdeşliktir ve her doğru bilgi de, buna bir katılım olarak, özdeşliği içerir. Yine, ilişkinin ancak bu iki ögeyi birbiriyle bağıntılandırması nedeniyle gerçeklik taşıması ve bu öğelerin (aslında, iki değil de) bir tane olması nedeniyle, üç ögenin (Bilen, Bilinen ve Bilgi) gerçekte bir (ya da birleşik) olduğunu ekleyelim². Bu “Varlık Kendisini Kendisi Vasıtasıyla Bilir” ibaresiyle ifadelendirilen durumdur.³

Bu şekilde açıklamış olduğumuz ifadenin tradisyonel değerini gösteren husus onun ibrani Kutsal Kitabı'nda, Tanrı'nın Musa'ya kendisini yanan çalılığın içinde göstermesi öyküsünde bulunmaktadır⁴: Musa ona ismini sorduğunda, çok alışıla-

-
2. Sachchidananda üçlemine ilişkin olarak bkz. *İnsan ve Vedanta'ya Göre Oluşumu*, 14. bl.
 3. İslam tasavvufunda şöyle ifadelere de rastlanılır: “Allah âlemi kendisinden, kendisi ve kedisinde olarak yarattı” ya da “Allah mesajını kendi kendisine, kendisi vasıtasıyla gönderdi”. Bu iki ifade eş değerdedir, zira “İlahi mesaj” “âlemin kitabıdır”, tüm kutsal kitapların ilk örneğidir ve bu Kitaptaki “müteal harfler”in tümü de yaratıklardır. Burada, ilmü'l-hurûf'un, yüksek anlamında, her şeyin ezeli ve ebedi özler olarak ilkenin içinde kabul edilmesi sonucu çıkar: bu bir anlamda kozmogonidir. Nihayet, aşağı anlamında, bu her varlığın doğasını ifade eden, isimlerin ve sayıların bilgisidir. Bu bilgi, bu tekabüliyet nedeniyle, bu isimler ve sayılar vasıtasıyla varlıkların üzerinde büyüsel bir etkinin yapılabilmesi mümkün kılar.
 4. Bazı İslam tasavvufu okullarında ilahi tezahür olgusu “yanar çalı”, yüce Özdeşliğe ulaşmış olan varlığın bireysel görüntüsünün

gelmiş olarak “*Ben, ben olanım*”⁵ biçiminde tercüme edilen, “*Eheieh aşer Eheieh*” yanıtını verir.⁶ Bu ifadenin oluşumu iki farklı tarzda tasavvur edilebilir. Birincisi, onu meydana geldiği üç sözcüğün “*Eheieh, Varlık, Eheieh aşer, Varlık*”dır; *Eheieh aşer Eheieh, Varlık var olandır*” sıralanışına uygun olarak üç ardışık ve tedrici evreye böler. Aslında, Varlık ifade edildiğinde, ona ilişkin olarak söylenilebilecek olan şey onun önce “var olduğu” ve sonra “Varlık olduğu”dur. Bu olumlama- lar esasen, sözcüğün özgün anlamında, tüm varlıkbilimi oluş- turur.⁷ Aynı ifadeyi tasavvur etmenin ikinci tarzı önce birin- ci *Eheieh*’i koymak, sonra da ikinciye birincinin bir aynadaki yansıması (Varlığın kendi kendisini temasının imgesi) ola- rak kabul etmektir. Üçüncü olarak, *aşer* “isnad”ı bu iki öge- nin arasında bunların karşılıklı ilişkisini ifade eden bir bağ- layıcı olarak yer alır. Bu daha önce sunmuş olduğumuza tam



sembolü olarak kabul edilir: bu, hindu öğretisindeki Jivan muk- ta durumuna tekabül eder (*İnsan ve Vedanta’ya Göre Oluşumu*, 23. bl). Bu şekina’nın nuruyla “Yüce Zatiyet”in beşerî bireyselli- ğin merkezindeki zuhuruyla, parıldayan kalptir.

5. Çıkış, 3, 14.

6. “*Eheieh*”, burada, aslında, Kelam olarak değil de bir isim olarak alınmalıdır: metnin, Musa’ya, halkına “*Eheieh beni size doğru gönderdi*” demesinin söylendiğinin belirtildiği, az sonraki bölü- münden de durum anlaşılmaktadır. Asher’e gelince, burada “ol- mak” fiilinin yerini tutmaktadır ve aynı anlamdadır.

7. Aziz Anselmus ve Dekart’ın çok tartışma konusu olmuş olan ve sunulmuş olduğu diyalektik biçimiyle gerçekten de tartışılır olan ünlü “varlık bilimsel argümanı”, (varoluş sözcüğünün bir yanlış anlaşılmasına yol açan) “Tanrı vardır” denildiğinde tamamen ya- rarsız olmaktadır (*Hindu Öğretileri Araştırmasına Genel Giriş*, s. 114-115).

olarak tekabül eder: önce tek olan nokta sonra aynı zamanda bir yansıma olan bir kutuplaşmayla ikiye bölünür ve birbirinin karşısında konumlanan iki nokta arasında (karşılıklı bir ilişki olan) mesafe ilişkisi oluşur.⁸

8. İbrani “Eheieh”inin saf varlığı ifade etmesi nedeniyle hindu öğretisindeki Sachchidananda üçlemine (teslisini) içeren “Ishwara” ile aynı anlamda olduğunu söylemeye bile gerek yoktur.

XVIII. BÖLÜM

DÜZÇİZGİSEL KOORDONELERDEN KUTUPSAL KOORDENELERE GEÇİŞ: ROTASYON VASITASI İLE SÜREKLİLİK

Şimdi, son olarak sunmuş olduğumuz ve önceki “mikrokozmetik” temsilimizdeki düzçizgisel ve dikdörtgenli koordinelerin kutupsal koordineler ile değiştirilmesinin söz konusu olduğu geometrik temsile tekrar dönmemiz gerekiyor. Sarımın yarıçapında tasavvur etmiş olduğumuz her değişiklik, tüm tarzlardan geçen eksen (yani, her tarzın gelişiminin olduğu yöne dikey olan eksen) üzerindeki eşdeğer bir değişime tekabül eder. Bu sonuncu yöne paralel eksen üzerindeki değişimlere gelince, yarıçapın kutubun (ya da, planın merkezinin ya da koordinelerin başlangıcının) etrafında dönerek aldığı çeşitli pozisyonlar, yani –köken olarak alınan belirli bir pozisyondan itibaren ölçümlenen– bu rotasyon açısının değişimleri, bunların yerini alır. Sarımın (bu

eğrinin merkezden –bu eğriye dikey olan– yarıçapa tanjant olarak çıkışıyla) başlangıcındaki normali oluşturacak olan bu başlangıç pozisyonu, belirtmiş olduğumuz gibi, tüm tarzların uç değişimlerini (başlangıç ve son) içeren yarıçapın pozisyonu olacaktır.

Ancak, bu tarzlarda birbirine tekabül eden yalnızca başlangıç ve son değildir. Bir tarzdaki her ara değişimin ya da herhangi bir ögenin de tüm diğer tarzlarda mütekaabilleri vardır: mütekaabil değişimler kutuptan çıkan bir ve aynı yarıçap üzerindeki noktalarla temsil edilirler. Bu yarıçap sarmadan kökene normal (dikey) olarak alınırsa hep aynı sarmal elde edilir. Fakat figürün tümü belirli bir açı oluşturacak biçimde döner. Tüm tarzlar arasındaki ve bunların tüm öğelerinin teka-büliyetindeki tam sürekliliği temsil etmek için figürün, eşzamanlı olarak, kutbun çevresindeki olası tüm pozisyonları aldığı herbiri sınırı belirsiz gelişiminde planın tüm noktalarını içeren tüm bu türdeş figürlerin birbirine nüfuz ettiklerini varsaymak gerekir.

Aslını söylemek gerekirse bu, –farklı pozisyonların, rotasyon açısının (bu açının, yarıçap giderek tekrar bu ilk pozisyona gelene dek, sürekli değiştiği varsayıldığında) alabileceği sınırı belirsiz sayıdaki değerlere tekabül eden pozisyonların sınırı belirsizliği içindeki– bir ve aynı figürdür. Bu varsayımda, çıkış noktasının etrafında, sıvı yüzeyi benzeri¹ yatay bir planda eşmerkezli dalgalar halinde sınırı belirsizce yayılan bir titreşimsel bir hareketin oluşumu söz konusudur.

-
1. Burada söz konusu olan şey, fizikteki “kuramsal” serbest yüzeydir. Zira bir sıvının serbest yüzeyi sınırı belirsizce uzanmaz ve hiçbir zaman tamamen yatay bir plan oluşturmaz.

Bu bir varlık halinin tümleşikliğine ilişkin en tam (doğru) geometrik semboldür. Sembolik temsiller sunan salt matematik değerlendirmeleri daha ileriye götürmek istenilirse, yarıçap ile onun eksen etrafındaki dönüş açısının bu tümleşikliğinin, birbirininkinin fonksiyonu olan, (sonsuz küçük yörünedeki) sürekli “birlikte değişimlerinin” (variations concomittantes) arasındaki ilişkiyi ifade eden diferansiyel denklemin tümleşikliğine tekabül ettiği bile gösterilebilir. Entegraldeki değişmez (constant), yarıçapın köken olarak alınan pozisyonuna göre belirlenir ve yalnızca figürün belirli bir pozisyonu için sabit olan bu aynı nicelik, tüm pozisyonları için sürekli olarak 0 ile 2π arasında değişir. Öyle ki, bu pozisyonların eşzamanlı olabilecekleri kabul edildiğinde (ki, bu da, tezahür etkinliğine hareketi oluşturan özel niteliği veren zamansal koşulu ortadan kaldırmak anlamına gelir), ‘değişmez’i bu iki uç (extreme) değer arasında belirlenmemiş olarak bırakmak gerekir.

Ancak, tüm biçimsel temsil ve ifadeler gibi, bu geometrik temsillerin de daima az ya da çok eksik olduklarına dikkat etmeye özen göstermek gerekir. Temsil, “temsil edilen”-den daha fazla sınırlanmış olduğundan, zorunlu olarak eksik kalır. Zaten böyle olmasaydı yararsız olurdu. Ancak, kavranılabilirlik sınırları içinde kalarak, daha az sınırlı hale geldikçe yani, sınırı belirsizin daha yüksek bir kuvvetini işin içine soktukça daha az eksik hale gelir.² Bu durum özellikle, daha önce belirtmiş olduğumuz gibi, bir boyutun ilave edildiği uzay-

-
2. Bu nedenledir ki, yüksek olan aşağı olanı hiçbir zaman sembolize edemez, fakat daima aşağı olan yüksek olanı sembolize eder. Sembolün daha ulaşılabilir, dolayısıyla ifade ya da temsil ettiği şeyden daha az karmaşık olması gerekir.

sal³ temsillerde söz konusudur. İzleyen bölümlerde bu husus daha çok açıklığa kavuşturulacaktır.

3

-
3. Sonsuz küçük niceliklerde “sonsuz”un bu büyüyen güçlerine, ters yönde, ancak tam olarak tekabül eden bir şey vardır: bu da bu sonsuz küçük niceliklerin çeşitli küçülen tertipleridir. İki durumda da, belirli bir tertipteki bir çoğalan ya da azalan yönde nicelik sınırı (sonu) belirsizdir: bu durum yalnızca alelade sonlu nicelikler için değil, fakat önceki sınırı belirsizliklerin tüm tertiplerine ait olan nicelikler için de böyledir. Dolayısıyla, (değişken olarak kabul edilen) olağan nicelikler ile sınırı belirsizce çoğalan ya da azalan nicelikler arasında köklü bir farklılık yoktur.

XIX. BÖLÜM

FARKLI VARLIK HALLERİNİN SÜREKLİLİĞİNİN TEMSİLİ

Şuraya kadar yalnızca bir yatay planı, yani varlığın bir tek halini ele aldık. Şimdi ise –tüm hallerin sınırı belirsiz çokluk ve çeşitliliğinin temsilini oluşturmak üzere– tüm yatay planların sürekliliğini ele almamız gerekiyor. Bu sürekliliğin temsili (öncekinin) benzeri bir geometrik tarzda oluşturulacaktır. Yatay plan üç boyutlu yayılımı belirlenmiş olarak tasavvur edilmek yerine (zaten hareketin, maddî olarak, –kapalı bir eğrinin çizilebilmesi kadar– gerçekleştirilemez kıldığı tasavvurun yerine) onun algılanamaz biçimde ve –bir noktadan diğerine geçişin söz konusu sorunlardan birinin katedilmesine tekâbül etmesiyle– tüm bitişik noktaların da bu ekseninde ard arda rastlaşacak biçimde, kendi kendisine paralel olarak yer değiştirdiği tasavvur edilecektir. Sarmal hareket burada, önce temsili olabildiğince basitleştirmek için, sonra da varlığın –evrensel bakış açısından tasavvur edilen bu hallerin

herbirindeki– çok ve çeşitli tarzlarının birbirine eşdeğerliliğini ifade etmek için, eşzamanlı olduğu varsayılacaktır.

Daha da basitleştirmek için, yeniden ve geçici olarak, sarımların herbirinin yatay planda belirlenmiş olduklarını, yani birer çember olduklarını tasavvur edebiliriz. Yine bu kez de çember kapanmayacaktır, zira yarıçapı tekrar ilk baştaki pozisyonuna gelecektir. Artık koordine planlarından birinin yönüne paralel olduğu ve buna yönelik olan bir eksen üzerindeki sınırı belirli bir durumu ifade ettiği varsayılan aynı yatay planda bulunmayacaktır. O zaman, bu çemberin, ya da çember olduğu varsayılan eğrinin, iki ucu arasındaki en küçük mesafe kutuptan çıkan bu uç noktalar aynı yatay plana dahil olmayıp, üst üste olan iki yatay plana dahildirler. Onların bu iki pozisyon arasındaki yer değiştirmesi (bu plan tarafından temsil edilen halin gelişimine tekabül eden yer değiştirme) bağlamında alınan yatay planın her iki yanında konumlanmışlardır. Zira –bütünsel varlığın hiyerarşisinde– her varlık halinin ondan hemen öncekindeki ve hemen sonrakindeki devamlılığını belirlerler. Tüm hallerin tarzlarının uç noktalarını içeren yarıçapların üst üste oluşları –bu yarıçapların yatay doğrularını oluşturdukları– dikey bir plan¹ oluşturur ve bu dikey plan sözünü etmiş olduğumuz ve –daha önce, başka bir bakış açısından, her halin çeşitli tarzları için oldukları gibi– farklı hallerin sınır noktaları olarak adlandırılacak olan uç noktaların tümünün bulundukları yerdir. Geçici olarak bir çember gibi kabul etmiş olduğumuz eğri, gerçekte, eksenini bizim temsilimizin dikey ekseninin oluşturduğu bir silindirin üzerine çizilmiş olan bir helezonun sonsuz kü-

1. Başka bir ifadeyle, eğri önceki gibi yatay yönde değil, fakat dikey yönde açıktır.

çük yükseklikteki (dikey eksen ile birbiriyle bitişik iki noktada kesişen iki yatay planın arasındaki mesafe) bir sarımıdır. Ardışık sarımların noktalarının arasındaki tekabüliyet burada bunların silindirini bir ve aynı generatrice'yi, yani bir ve aynı dikey üzerindeki konumlarıyla belirlenir. Varlık hallerinin çokluk ve çeşitliliği içinde birbirine tekabül eden noktalar – üç boyutlu yayılımın bütününde alındıklarında– birbirlerine karışmış gibi görünürler.

Temsilimizi tamamlamak için, şimdi, bir yandan –temel yarıçapın birinden diğerine sonsuz küçük bir nicelikte değiştiği– bir eşmerkezli silindirler sınırı belirsizliğiyle oluşturulan dikey bir silindirsi sistem üzerinde oluşan bu helezonsu hareketi eşzamanlı olarak tasavvur etmek, ve öte yandan da, –daha önce sabit olduğunu varsaydığımız– her yatay plandaki sarmal hareketi eşzamanlı olarak tasavvur etmek yeterlidir. Bu iki hareketin bileşiminden sonra sistemin temel düzlemini yatay sarmal oluşturur. Ancak, ayrıca, sırasıyla iki ve üç boyutlu yayılımlara ilişkin değerlendirmelerin benzeşikliğini daha açıkça göstermek ve tüm varlık hallerinin kendi aralarındaki tam sürekliliğini daha iyi sembolize etmek için, sarmalın tek bir pozisyonda değil, fakat merkezinin etrafında oluşturabileceği tüm pozisyonlarda tasavvur edilmesi gerekir. Böylece, öncekiyle aynı eksene sahip olan ve ortak varoluş halinde oldukları kabul edildiğinde, hepsi de birbirine nüfuz eden (zira, her biri de, içinde konumlandıkları bir ve aynı üç boyutlu yayılımın bütün noktalarını içerirler) bir dikey sistemler sınırı belirsizliği elde edilir. Burada da yine, dikey eksenin etrafında tam bir dönüş yaparken oluşturabileceği sınırı belirsiz çokluk ve çeşitlilikteki tüm pozisyonlarda eşzamanlı olarak tasavvur edilen aynı sistem söz konusudur.

Bu arada, gerçekte, böyle oluşturulan benzerliğin henüz tamamen yeterli olmadığını göreceksiniz. Ancak, daha ileriye gitmeden, tüm söylemiş olduğumuz şeylerin “makrokoz-mik” temsile olduğu kadar “mikrokoz-mik” temsile de uygulanabileceğini belirteceğiz. Bu durumda, yatay bir plandaki sınırı belirsiz sarmalın ardışık sarımları bir varlık halinin çeşitli tarzlarının yerine, bir evrensel varoluş derecesinin çok ve çeşitli alanlarını temsil ederler. Böylece her varoluş derecesinin –içerdiği her belirli planağa ilişkin olarak– diğer derecelerle tekâbüliyeti dikey tekâbüliyet olur.

XX. BÖLÜM

EVRENSEL KÜREMSİ SARMAL

Son olarak ele almış olduğumuz karmaşık dikey sisteme dönecek olursak, bu sistemin doldurduğu üç boyutlu yayılımın merkezi olarak alınan noktanın çevresinde, bu yayılımın “izotrop” olmadığını ya da başka bir deyişle, sistemin eksenini oluşturan özel ve bir tür imtiyazlı bir yönün, yani dikey yönün, belirlenmesinden sonra figürün bu noktadan itibaren artık her yönde homojen olmadığını görürüz. Tersine, yatay planda, sarmalın merkez etrafındaki tüm pozisyonlarının eşzamanlı olduklarını tasavvur ettiğimizde bu plan bu merkeze kıyasla homojen ve izotrop olarak tasavvur edilmişti. Üç boyutlu yayılımda da bunun böyle olması için, merkezden geçen her doğrunun, sözünü etmiş olduğumuz gibi, bir sistemin eksenini olarak alınabilmesi gerekir. Öyle ki her yön dikey yön rolünü oynayabilir. Aynı şekilde, merkezden geçen her planın bu doğrulardan birine dikey olmasıyla, karşı-

lıklı bağıntı içinde olarak planın her yönü yatay yön rolünü ve hatta üç koordine plandan herhangi birine paralel yön rolünü de oynayabilir.

Aslında, merkezden geçen her plan, üçlü dikdörtgensel koordine sistemi sınırı belirsizliğindeki bu üç plandan birini oluşturabilir, zira bir (tümü de sarmalın kutbundan çıkan yarıçaplar olarak) merkezde kesişen orthogonales doğru çiftlerin, tümü de bu sistemlerin birinin üç ekseninden herhangi ikisini oluşturabilen çiftlerin, sınırı belirsizliğini içerir. Nasıl ki, bir yayılımın her noktası bilkuvve merkez ise, bu aynı yayılımın her doğrusu da bilkuvve eksendir ve merkez belirlendiğinde bile, bu noktadan geçen her doğru üç eksenden herhangi birini bilkuvve olarak oluşturacaktır. Bir sistemin merkezini oluşturan ya da temel ekseni belirlendiğinde, geriye, diğer iki ekseni birinciye dik olan ve aynı şekilde merkezden geçen planda sabitleştirmek kalır. Ancak, haçın çizilebilmesi için, yani, tüm yayılımın üç boyutu açısından gerçekten ölçülebilmesi için, merkezin kendisi gibi, üç eksenin de belirlenmiş olması gerekir.

Dikey temsilimizdeki sistem gibi merkezden geçen tüm doğruların, karşılıklı olarak merkezi eksenlerini oluşturduğu tüm sistemlerin, ortak varoluş halinde oldukları tasavvur edilebilir (zira, onlar potansiyel halde ve ortak varoluş içindedirler). Bu durum daha sonra, tüm yayılıma ilişkin olarak belirli üç koordine ekseninin seçilmesini hiç engellemez. Yine burada da, sözünü ettiğimiz tüm sistemler gerçekte yalnızca aynı sistemin (ekseninin merkezin etrafındaki mümkün olan tüm pozisyonları almasıyla oluşan) farklı pozisyonlarıdır. Bu yayılımı tahakkuk ettirenin, her türlü belirlenimden bağımsız olan ve kendiliğinde (bizatihi) varlığı temsil eden ilk-

sel nokta olduğu söylenebilir. Bu yayılımı sonucunda üçüncü kuvvetten sınırı belirsiz hacmi tamamen dolduracak olan bir salt gelişim imkanı olmak durumundadır. Zaten, tam homojenlik kesinlikle ancak yayılım tamamen tahakkuk ettiğinde elde edilir. Aynı şekilde, tersine olarak uç (ya da, en aşırı) ayırılma ancak en ileri evrensellikte gerçekleştirilebilir.¹ Yukarıda belirtmiş olduğumuz gibi, varlığın merkezi noktasında zahiri ve özel bakış açılarının yol açtıkları tüm kontrastların zıt öğelerinin arasında mükemmel bir denge oluşur.

Zaten, tüm pozisyonlarında eş zamanlı olarak tasavvur edilen sarmal düzlem, bu yüzeyin merkezinden geçen bir plan tarafından oluşturulmuş olan bir bölümünden başka bir şey değildir. Bir planın tümleşikliğinin hesaplanmasının basit bir integralin hesabıyla ilişkili olduğunu söyledik. Burada artık bir yüzey değil de bir hacim söz konusu olduğuna göre, yayılım bütünü hesaplanmasıyla oluşur.² Bu hesapta yer alan iki seçime bağlı değişmez iki koordine ekseninin seçimine bağlı olarak belirlenebilirler. Böylece üçüncü eksen de belirlenmiş olur. Zira bu eksen diğer ikisinin planlarına dikey olan ve merkezden geçendir. Yine belirtmemiz gerekir ki, bu küremenin açılımı, sonuçta, yalnızca bir yatay planda değil, fakat (bu hareketin çıkış noktasının merkezini oluşturduğu kabul

-
1. Burada, yine “çoklukta birlik ve birlikte çokluk” şeklindeki iki görüş açısının birleştirilişine atıfta bulunuyoruz: bu husustan, daha önce, İslam tasavvufu öğretilerine ilişkin olarak söz edilmişti.
 2. Hatırd tutulması gereken bir husus şudur: bir integralin öğeleri tek tek alınarak hesaplanamaz. Zira böyle olduğunda hesaplama hiçbir zaman sona ermez. Tümleştirme ancak tek bir bireşimsel işlem ile yapılabilir ve aritmetik yekünler oluşturmak analitik işlemi “sonsuz” için uygulanamaz.

edilebilecek olan) üç boyutlu yayılımın bütününde titreşimsel (ya da, ondüle biçimli) bir hareketin sınırı belirsizce yayılımından başka bir şey değildir. Şayet, bu yayılım bütünsel İmkan'ın (Possibilite totale) bir geometrik, yani uzaysal sembolü olarak kabul edilirse (ki, simgeler, doğaları itibariyle sınırlı olmaları nedeniyle, kaçınılmaz olarak yetersiz kalırlar), bu şekilde oluşturacağımız temsil her şeyin tahakkukunun kendisinden sadır olduğu ve Uzakdoğu metafizik tradisyonunda “*Tao*”, yani “Yol” olarak adlandırılan evrensel küremsi sarmallı, mümkün olabildiğince, ifade edecektir.

XXI. BÖLÜM

VARLIĞIN TEMSİLİNİN ÖĞELERİNİN TESBİTİ

Buraya kadar ifade etmiş olduğumuz şeyler geometrik sembolümüzün evrenselleştirilişini –bu sembole, gittikçe büyüyen ve sınırı belirsiz, üç boyutlu yayılımın dışına çıkılmaksızın, gittikçe yükselen kuvvetler adlandırdığımıza teka-bül eden bir belirlenimsizliği (indetermination), birbirini izleyen ya da incelememizde birbirini izledikleri kabul edilen çeşitli evreleri de tedrici olarak dahil ederek– uç kavranılabilirlik ya da daha çok tasavvur edilebilirlik sınırlarına dek götürdük: tasavvur edilebilirlik diyoruz zira, söz konusu olan hep duyusal olarak algılanabilirlik düzeyindeki bir temsildir. Bu noktaya gelindikten sonra, figürün tüm öğelerinin belirlenmesini –yapılmadığında, figürün, tamamen bilkuvve halinde kalmasıyla, çizime geçirilemeyecek olduğu belirlenmeyi– sağlamak için aynı yolu bir tür ters yönde katetmemiz gerekecektir. Ancak, bizim çıkış noktamızda deyim yerindeyse, farazî

biçimde yalnızca bir olasılık olarak tasavvur edilmiş olan bu tespit şimdi gerçekleşecektir. Zira haç sembolünün onu karakterize eden oluşturuçu öğelerinin her birinin kesin anlamını belirleyebiliriz.

Öncelikle, varlıkların evrenselliğini değil de bir tek varlığı, bütünlüğü içinde tasavvur edeceğiz. Dikey eksenin ve sonra da, bu eksenden geçen ve her halin tarzlarının uç noktalarını içeren planın belirlenmiş olduğunu varsayacağız. Böylece, temel düzlemini tek bir pozisyonda alınan yatay sarmalın oluşturduğu dikey sisteme, daha önce tasvir etmiş olduğumuz sisteme, tekrar geleceğiz. Burada üç koordine ekseninin yönleri belirlenmiştir. Fakat dikey eksenin yalnızca pozisyonu belirlenmiştir. İki yatay eksenden biri sözünü etmiş olduğumuz dikey planda konumlanacaktır ve diğeri doğal olarak ona dikey olacaktır. Ancak bu dikdörtgen oluşturuçu iki doğruyu içeren yatay plan henüz belirlenmemiştir. Bu planı belirlediğimizde, yayılımın merkezini de, yani bu yayılımın bağıntılandırılacağı koordine sistemini de belirlemiş oluruz. Zira bu, noktada yatay koordine planının dikey eksen ile kesişmesinden başka bir şey değildir. O zaman figürün tüm öğeleri fiilen belirlenmiş olur. Bu da yayılımı bütününde ölçümleyen üç boyutlu haçın çizilmesini mümkün kılar.

Şunu da hatırlatmamız gerekiyor ki, bütünsel varlığı temsil edici sistemi oluşturmak için, önce bir yatay sarmal ve sonra da dikey bir silindirimsi sarmal (helis) tasavvur etmiştik. Böyle bir sarmalın herhangi bir sargısını ele alacak olursak, bunu uçlarının arasındaki temel düzey farklılığını bir yana bırakarak yatay bir planda çizilmiş olan bir çembermiş gibi kabul edebiliriz. Yine, uçlarının arasındaki temel yarıçap değişikliği bir yana bırakılırsa, diğereğrinin yatay sarmalın her sargı-

sı da bir çember olarak kabul edilebilir. Sonra, yatay bir plan-da çizilen ve merkezini yani dikey eksen ile kesişme noktası-nı bu planın merkezinin oluşturduğu her çember, tersine ola-rak hem dikey bir sarmala ve hem de yatay bir sarmala ait bir sargı olarak tasavvur edilebilir.¹ Buradan bir çember oldu-ğ-u düşündüğümüz eğrinin, gerçekte, ne kapalı ne de düzlem olduğu sonucu çıkar.

Böyle bir çember herhangi bir varlık halinin –dikey eksen yönünde tasavvur edilen ve yatay olarak bir noktaya, çembe-rin merkezine yansıyan– herhangi bir tarzını temsil edecektir. Öte yandan bu çember iki yatay eksenden birinin ya da diğ-e-rinin yönüne göre tasavvur edilirse, dikey eksen ile iki boyut-lu bir haç oluşturan ve söz konusu çemberin içinde yer aldığı planın dikey yansıma planı üzerindeki izi olan bir yatay doğ-runun dikey eksene simetrik olan bir parçasında yansıyacaktır.

Çember ile merkezi nokta arasındaki bağıntıya gelince, merkezi noktanın dikey eksenin yatay bir plan üzerindeki izi olması bakımından, tamamen genel bir sembolizm uyarınca, merkez ile çemberin herhangi bir tezahür tarzının başlangıç ve son noktalarını temsil ettiklerini belirteceğiz.² Dolayısıyla, bunlar sırasıyla Evrensel'deki öz ile özdeğ-e (hindu öğretisin-deki *Purusha* ile *Prakriti*'ye) ya da yine bizatihi Varlık ile bu-nun mümkünâtına tekabül ederler. Her tezahür tarzı için, bir-

-
1. Bu çember (çevre), Uzakdoğu sembolizmindeki yin-yang adı ile bilinen figürü, daha önce değinmiş olduğumuz ve biraz ilerde özel olarak ele alınacak olan figürü, dıştan sınırlayan çember ile aynıdır.
 2. Sayılar sembolizminde bu figürün birimin tam gelişimi olarak ta-savvur edilen onlu'ya (ya da, on'a bölünebilir'e) tekabül ettiğini gördük.

birine kıyasla etkin ya da edilgin olarak birbirlerini tamamlayıcı oldukları kabul edilen bu iki ilkenin az ya da çok özelleşmiş ifadesini oluştururlar. Bu, haç sembolizminin çeşitli yönlerinin arasındaki ilişkiyle ilgili olarak daha önce söylemiş olduğumuzu doğrular. Zira bundan, geometrik temsilimizde, (koordineler planı olarak sabit olduğu varsayılan ve yalnızca yön açısından tesbit edilmiş olduğu için herhangi bir pozisyonu alabilen) yatay planın dikey eksene kıyasla edilgin bir rol oynayacağı sonucunu çıkarabiliriz: bu durum müteakabil varlık halinin, eksenin temsil ettiği ilkenin etkinliğiyle, bütünsel gelişiminde tahakkuk edeceğini ifade eder.³ Bu husus sonraları daha iyi anlaşılabilir, ancak bunu şimdiden belirtmek önem taşıyordu.

••

3. Yatay bir plana yansıtma ile elde edilen iki boyutlu haçı, doğal olarak bir dikey ve bir de yatay çizgiyle oluşturulmuş olan haçı dik-kate alırsak, haçın etkin ve edilgin ilkelerin birleşimini sembolize ettiğini görürüz.

XXII. BÖLÜM

UZAKDOĞU'NUN YİN-YANG SEMBOLÜ: DOĞUM İLE ÖLÜMÜN METAFİZİK EŞİTLİĞİ

Figürümüzün belirlenmesi açısından özellikle iki hususu değerlendirmeye almamız gerekiyor: bunlar, dikey eksen ile yatay koordoneleler planıdır. Bir yatay planın her tarafı bizim bir çember ile karıştırdığımız bir düzlem sargıya tekabül eden bir varlık halini temsil ettiğini biliyoruz. Öte yandan bu sargının uçları, gerçekte, eğrinin planında yer almazlar, fakat iki bitişik planda yer alırlar. Zira bu aynı eğri, dikey silindirimsi planda tasavvur edildiğinde, bir sargıdır, helisin bir işlevidir. Ancak aralığı sonsuz küçüktür. Bu nedenledir ki yaşamamız, devinmemiz ve aleladelikler üzerinde muhakeme yapmamızla, bireysel evrimin grafiğini bir yüzey (düzlem) olarak kabul edebiliriz ve hatta etmek zorundayız.¹ Ger-

1. İster bir özel tarz için olsun, ister varlığın içinde yalıtık tasavvur edilen tümleşik bireysellik için olsun, bir tek hal göz önüne alın-

çekten de, bu bağlamdaki tüm niteliklere sahiptir ve düzlemsel yüzeyden farklılığı ancak Mutlaklık (yani, bütünsel varlık) açısından söz konusu olabilir.² Böylece, planımızda (ya da, varoluş derecemizde) canlılık çemberi dolaysız bir gerçektir ve çember de beşerî bireysel devreyi temsil eder.³

Uzakdoğu tradisyonel sembolizminde “bireysel kader çemberini” ifade eden “*yin-yang*”, önceki nedenlerle, pekêlâ bir çemberdir. Bu bir bireysel ya da özgül evrimi temsilden bir çemberdir ve evrensel devresel silindire ancak iki boyut ile katılır.⁴ Kalınlığı hiç olmadığından, saydamsızlığı (opacite) yoktur ve berrak ve saydam biçimde temsil edilir. Yani “ân”a göre önceki ve sonraki evrimler⁵ *yin-yang*’dan (yani, bu çemberden) bakıp birbirlerini görürler ve birbirlerinde iz bırakırlar.”⁶

diğında bunun temsiline düzlem olması gerekir. Yanlış anlamaları önlemek için, evrim sözcüğünün bizim için ancak bazı olanak birlikteliklerinin gelişimini ifade edebileceğini bir kez daha hatırlatalım.

2. Yani, varlığı bütünselliği içinde tasavvur ederek.
3. Matgioi, *Metafizik Yol*, s. 128.
4. Tür, gerçekten, onun parçalarını oluşturan bireylere kıyasla müteal bir ilke değildir: bireysel varoluşlar düzeyidir ve bu düzeyi aşmaz. Dolayısıyla, evrensel varoluş da aynı düzeyde yer alır, ve türe katılımın yatay yönde olduğu söylenilebilir. Bu konuyu belki bir gün özel olarak inceleriz.
5. Bu evrimler, beşerî hale kıyasla böyle bir dağılım içinde olan, diğer hallerin gelişimleridir. Metafizik olarak, “öncelik” ya da “sonralık” diye bir konu, yalnızca, salt mantıksal bir nedensellik zinciri açısından söz konusudur: bu da her şeyin “ezeli ve ebedi şimdi”deki eşzamanlılığını yok saymaz.
6. Matgioi, *Metafizik Yol*, s. 129. Figür, biri karanlık diğeri aydınlık olarak, iki parçaya bölünmüştür: bunlar, sembolik olarak, beşerî hale kıyasla bir kısmı karanlık bir kısmı ise aydınlık olan haller-

Ancak, tabîî ki, *yin-yang*'ın, kendiliğinde bir çember olarak kabul edilebileceğini, fakat bireysel değişimlerin ard arda sıralanışında⁷ bir helis ögesi olduğunu hiçbir zaman gözden uzak tutmamak gerekir. Her bireysel değişim esasen üç boyutlu bir sarmaldır.⁸ Bir tek beşerî durum (stase) vardır ve katedilen bir yoldan asla tekrar geçilmez.”⁹

Helisin sonsuz küçük aralıklı sargısının iki ucu, silindirin generatrice'i x –koordone planlarından birinde bulunan dikey eksene paralel– üzerindeki iki bitişik noktadır. Bu iki nokta, gerçekte, bireyselliğe, ya da genel olarak, söz konusu yata plan tarafından temsil edilen varlık haline ait değildirler.

le bağıntılı olarak önceki ve sonraki evrimlere tekabül eder. Aynı zamanda, karanlık kısım “yin” kısmıdır, aydınlık kısım ise “yang” kısmıdır. Öte yandan, yang ile yin'in eril ve dişil ilkelerde olmaları bakımından, iki tarafı birbirinden ayrılmaksızın farklılaşmış olan kadim “Erdişi” (Androgyne) konusu da bu bağlamdadır. Nihayet, aynı figür, devresel ihtilalleri (ki, bunların evreleri yang ve yin'in dönüşümlü egemenliklerini içerir) ifade edişiiyle de swastika ve daha önce belirttiğimiz, çifte sarmal sembolizmiyle de bağıntılıdır.

7. Sarmalın çeşitli sargılarının kendi aralarında kıyaslanabilmeleri için eşzamanlı olarak tasavvur edilmelerinin gerektiği “varlığın çeşitli hallerinde” birbirlerine tekabül ettikleri kabul edilerek ele alınmaları söz konusudur.
8. Bu, daha önce sözü edilmiş olan, evrensel küresel sarmalın bir ögesidir. Bütün ile sonsuz küçük bile olsalar öğelerinin her biri arasında (ortak ölçü bulunmasa bile) daima kıyaslanabilirlik (ya da, benzerlik) vardır.
9. Matgioi, *Metafizik Yol*, s. 131-132. Bu da, formel olarak, reenkarasyon olasılığını yok sayar. Bu bağlamda, geometrik temsil açısından, bir doğrunun bir planı ancak bir tek noktada kesebileceğini vurgulamak gerekir: özellikle, dikey eksen açısından tüm yata planlar için bu böyledir.

“*Yin-yang*’a giriş ile çıkış bireyin elinde değildir, zira bunlar –yin-yang’da bulunmakla birlikte– silindirin dikey yüzeyinde bulunan sargıya ait olan ve “Göğün İradesi”nin çekimine tabi olan iki noktadır. Gerçekte, aslında ne doğum ne de ölüm insanın elindedir. İnsan, doğumunu ne kabul ya da red edebilir, ne de zamanını belirleyebilir. Ölümden kurtulmak elinde değildir: Doğumu, onu ne istemiş ne de seçmiş olduğu bir varoluş sürecine ister istemez sokar. Ölüm onu bu süreçten çıkarır ve –Göğün İradesinin öngörmüş olduğu ve insanın elinde onu hiçbir değiştirme olanağının bulunmadığı– bir diğerine kaçınılmaz olarak sokar.¹⁰ Böylece, yeryüzü insanı –bireysel yaşamının, onun Sonsuzun içindeki özel evrimini özetleyen, başta gelen iki olgusunu oluşturan– doğmaya ve ölme-ye mahkumdur.¹¹

“Ölüm ve doğum olaylarının, kendiliklerinde ve süreçlerin dışında alındıklarında, tamamen eşit olduklarının”¹² iyi anlaşılması gerekir. Bunun, gerçekte, iki zıt veçhesiyle alınan bir tek ve aynı olay olduğu bile söylenilebilir. Zaten bu, geometrik temsilimizde hemen görülür. Zira herhangi bir devrenin sonu bir diğerinin başlangıcıyla zorunlu olarak daima çakışır ve doğum ve ölüm sözcüklerini onların tamamen genel

10. Bu böyledir, zira birey, yeterli nedeni kendisinde bulunmayan, alelade bir varlıktan başka bir şey değildir: bu nedenledir ki varoluş seyri, dikey yöndeki değişimi dikkate alınmazsa, “gereklilik devresi” olarak belirir.

11. Matgioi, *Metafizik Yol*, s. 132-133. “Ancak, doğumu ile ölümü arasında varlık, yeryüzünde tüm yaptıklarında serbesttir. Türlün ve bireyin yaşam sürecinde İlahi İrade’nin etkisi kendini hissettirmez.”

12. A.g.e., s. 138-139.

anlamlarında, devrelerin birinden diğerine geçişi ifade etmek için kullanırız. Dolayısıyla, bu iki olay birbirine eşlik ederler ve birbirlerini tamamlarlar: ölüm (başka bir halde) insanî doğuşun doğrudan nedenidir. İnsanın ölümü de başka bir doğuşun doğrudan nedenidir (başka bir tabii halde). Bu durumlardan herhangi biri, diğeri olmaksızın hiçbir zaman oluşmaz. Ve, burada zaman mevcut olmadığından, doğum olayının değeri ile ölüm olayının kendi iç değeri arasında metafizik eşdeşlik bulunduğunu söyleyebiliriz. Göreli değerleri bakımından ve sonuçların doğrudanlığı nedeniyle, herhangi bir devrenin tepesinde (ya da, sonunda) gerçekleşmesi söz konusu olan ölüm “Göğün İradesi”nin tüm çekim değerlerinden, yani matematik olarak, aynı devrede meydana gelen doğumdan, tekâmül eden helisin sargısının bu devredeki doğuşundan (ya da, bu devrede yer alışından) daha yüksektir”.¹³

13. A.g.e., s. 137. Doğum ile ölümün bu metafizik eşdeğerliliği konusunda bkz. *İnsan ve Vedanta'ya Göre Oluşumu*, 8. ve 17. bl.

XXIII. BÖLÜM

DİKEY EKSENİN ANLAMI: GÖĞÜN İRADESİNİN ETKİSİ

B elirtilmiş olanlardan, sarmalın sargı aralığının –yani, herhangi bir bireysel devrenin uçlarının özgün bireysellik alanından onun vasıtasıyla kaçtıkları ögenin– “kudsiyetin çekici gücünün” ölçüsü olduğu sonucu çıkmaktadır. Dolayısıyla, “Göğün iradesi”nin varlığın gelişimindeki etkisi dikey eksene paralel olarak ölçülür. Çok açıktır ki, bu durum, –bu müteal etkinin yalıtık olarak alınan bir ve aynı halin içinde kendini hissettirmemesi bakımından– tümleşik varoluş devreleri (yatay sarmallar) oluşturan hallerin çokluk ve çeşitliliğinin eşzamanlı olarak tasavvur edilmesini içerir.

O zaman dikey eksen “Göğün İradesi”nin tezahürünün metafizik yerini temsil eder ve her yatay planın, yani bu tezahürü oluşturan dengenin ya da, başka bir deyişle, müteakıl varlık halinin tüm oluşturuıcı öğelerinin tam uyumunun tahakkuk ettiği noktadan geçer. Etkinliğe ve tezahüre muktedir

olduğunun ve hatta –tüm özel etkinlik ve tezahürlerin ötesinde olarak– her etkinlik ve tezahüre muktedir olduğunun kabul edilmesinin gerekmesiyle birlikte, kendiliğinde devimsiz ve tezahürsüz olan ve böyle olmasının söz konusu durumunda hiçbir değişikliğe yol açmadığı “Göğün etkinliği”nin her varlık halinde yansıdığı “Değişmez Ortam”ın (Invariable Milieu –*Tchoung young*–) açıklaması buradadır.

Bir varlığın temsilinde dikey eksenin –Kemale (perfection) götüren ve sınırı belirsiz ve açık bir küremsi figürüyle temsil edilen– “evrensel yol”un¹ bir husûsîleştirilmesi olan “kişisel yol”un sembolü olduğunu söyleyebiliriz.² Bu durum aynı geometrik sembolizmle, yayılımda özel bir yönün, dikey eksenin yönünün belirlenmesiyle elde edilir.³

Burada Kemal’den söz ettik ve bu bağlamda kısa bir açıklama gerekiyor: bu terim böyle kullanıldığında bunun mutlak ve bütünsel anlamında alınması gerekir. Yalnız, bugünkü koşullarda (beşerî bireysel hal içinde bulunan varlıklar olmamız bakımından), bunu düşünebilmek için bu mefhumu ayrımsal (distinctif) tarzda kavranılabilir kılmak gerekir. Bu kavranılabilirlik “etkin tekamüldür” (*Khien*). “Göğün etkinliği” denilenle özdeş olan tekamüldeki iradedir, kâdir-i mutlaklıktır. Ancak, bundan söz edebilmek için, ayrıca bu mefhumu hissî olarak algılanabilir kılmak gerekir (zira dil, tüm zahiri ifadeler gibi, zorunlu olarak hissî algı düzeyindedir). O zaman bu,

1. Matgioi, *Metafizik Yol*, s. 95.

2. Bize göre, “kişiliğin” varlığın müteal ve daima ilkesi olduğunu ve “bireyselliğin” ise yalnızca geçici ve alelade bir tezahür olduğunu belirtelim.

3. Bu durum, Yol (*Tao*) ile Doğruluğa (*Tè*) ilişkin olarak daha önce söylemiş olduğumuz belirtici niteliktedir.

–neden ve amaç olarak hareketin söz konusu olduğu– “edilgin tekamül” olur (*Khouden*). “*Khien*” tezahür etmeye muktedir olan iradedir ve “*Khouden*” de bu tezahürün nesnesidir. Ancak, zaten, etkin tekamülden ya da edilgin tekamülden söz edildiğinde, söz konusu edilen mutlak anlamda tekamül değildir. Zira burada bir ayrım ve bir tespit vardır. Dolayısıyla bir sınırlılık söz konusudur. Yine, *Khien*’in, –Göge (*Tien*) tekabül eden– etkin yeti ve *Khouden*’in de –Toprağa (*Ti*) tekabül eden– plastik yeti oldukları söylenebilir. Burada, tekamülde, Varlıkta “öz” (essence) ve “özdek” (substance) olarak adlandırdıklarımızın benzerlerini fakat daha evrensellerini buluyoruz.⁴ Aynı şekilde, Varlığın kutuplaşması ve kendisini “öz” ve “cevher” olarak belirlenmesi kendi kendine göre değildir. Yalnızca bize kıyasen ve bizim onu –ilkesini oluşturduğu ve bizim de dahil olduğumuz– evrensel tezahüre uygun olarak tasavvur edişimizden dolayı ise, her halükarda, bunların belirlendiği ilkenin ne olursa olsun, *Khien* ile *Khouden*’in⁵ metafizik olarak ancak, tezahür etmiş varlıklar olarak, bizim bakış açımızdan var olduklarının bilinmesi gerekir.

Geometrik temsilimize dönecek olursak, dikey eksenin varlığın gelişiminde “Göğün İradesi”nin ifadesi olarak belirlendiğini görürüz. Bu durum aynı zamanda, çeşitli halleri temsil edenin yatay planların yönünü ve bu planların yatay ve dikey tekabüliyetini –bunların hiyerarşisini oluşturarak– belir-

4. Bkz. *İnsan ve Vedanta’ya Göre Oluşumu*, 4 bl. Fo-hi’nin “koua”-larında, *Khien* üç düzgün çizgi ile ve *Khouden* de üç kırık çizgiyle temsil edilir: düzgün çizginin *yang*’ın ya da etkin ilkenin, ve kırık çizginin de *yin*’in ya da edilgin ilkenin sembolü olduklarını görmüştük.

5. Matgioi, *Metafizik Yol*. S. 137-138.

ler. Bu tekabüliyet dolayısıyla bu hallerin sınır-nokta'ları özel tarzların uçları (başlangıç ve sonları) olarak belirir. Bunları içeren dikey plan –buna ekseninde dik olan plan gibi– koor-done planlardan biridir. Bu iki dikey plan her yatay planda –Merkezi'ni “değişmez ortam”ın oluşturduğu– iki boyutlu bir haç çizerler. Dolayısıyla, belirlenmemiş olan bir tek öge kalıyor. Bu da, koordonenin üçüncü planı olan, özel yatay planın pozisyonudur. Belirlenimi üç boyutlu sembolik haçın çizilmesini, yani varlığın bütünselliğinin tahakkukunu mümkün kılan belirli bir hal tekabül eder.

Belirtilmesi önem taşıyan bir diğer nokta da şudur: herhangi bir evrimsel devrenin başını ve sonunu ayıran dikey mesafe değişmezdir. Bu durum, tasavvur edilen devre ne olursa olsun, “Kudsiyetin çekici gücü” daima aynı yoğunlukta-ki bir etkinliğe sahiptir demeye geliyor gibidir. Sonsuz açı-sından bu gerçekten böyledir. Tüm değişimlerin bir tür matematik orantılılığını⁶ gerektiren evrensel uyum yasasının ifade ettiği de budur.⁶

Böylece, “Göğün İradesi”nin etkinliğinin ölçümüne ilişkin olarak hiçbir doğrudan olanağa sahip değiliz. Onu tanı-mamız (bugünkü halimizde, önceki halimizin bilincinde ola-rak metafizik niceliğe ilişkin bir yargıda bulunabilmemiz) ancak (uyum yasasına dayalı olarak) kıyaslama ile mümkün olur, ve buradan da yükselici gücü ölçebiliriz.⁷

6. Matematik sembolizmin kullanımının burada doğruladığı “nice-lik” teriminin yalnızca salt kıyasî bir anlamda alınması gerekiyor: “güç” sözcüğü ve algılanabilir âlemden alıntılanan tüm diğerleri için de durum böyledir.

7. A.g.e., s. 96. Bu sonuncu anlatının bütününde Evren için söy-le-nileni varlığa uygulamak için bazı değişiklikler yaptık. Ancak an-

Her fırsatta söylediğimiz gibi, “Yol, Hakikat ve Yaşam” olan Kemal’in metafizik bir yorumunun yapılabilmesi bağlamında tüm tradisyonların, dikey eksene ilişkin olarak ifade etmiş olduğumuz hususlarda, uyum içinde olduklarını yine belirtelim.⁸ Başlangıçtaki mikrokozmosmik temsilimize bir an için dönecek olursak; oradaki üç koordine eksenini dikkate alırsak, (ele alınan varlığa göre tanımını değişen) “Yol”, buradaki gibi, dikey eksen ile temsil edilir: iki yatay eksenden biri hakikati, diğeri de Yaşam’ı temsil eder. Yol’un Zât (Soy) ile özdeş olan İnsan-ı Kâmil ile bağıntılandırılmasına karşın; Hakikat, burada entellektüel insan ile ve Yaşam da (her ne kadar bu terim belirli bir “başka bağlama oturtulabilirlik” içeriyorsa da) cismani insan ile bağıntılandırılır.⁹ Bir ve aynı özel halin alınına, yani bir ve aynı evrensel varoluş derecesine ait olan bu son ikisinden birincisinin burada ikincisinin yalnızca bir tarzını oluşturduğu tümleşik bireysellik ile özdeşleştirilmesi gere-

lamı bozulmadı. “İnsan kendi yaşamına ilişkin olarak hiçbir şey yapamaz, zira yaşamı ve ölümü belirleyen yasa insan için ulaşılmazdır. Böyle olunca, insan büyük kozmik mütasyonları, evrensel gelişimi belirleyen yasa hakkında ne bilebilir? (*Tchoung-tseu*, 25. bl) Hindu tradisyonunda Purana’lar önceki ve sonraki “Kalpa”ların, yani evrensel varoluşun diğer derecelerinin ölçüm olanığının bulunmadığını ilan eder.

8. Yanlış anlamaları önlemek için, burada dinî bir yorumun değil de, yalnızca metafizik bir yorumun söz konusu olduğunu belirtelim: İslam’daki (metafizik ve bâtını) hakikat ile (sosyal ve zâhiri) şeriat arasındaki farklılıkların tümü bu iki bakış açısı arasında da vardır.
9. İnsanın bu üç veçhesi (ki, aslında, yalnızca son ikisi beşerîdirler) ibrani tradisyonunda sırasıyla Adem, Aish ve İlyas Enosh, olarak adlandırılırlar.

kir. Dolayısıyla, Yaşam her tarzın gelişme yönüne paralel olan eksen ile ifade edilir ve Hakikat da bu aynı yöne dikey olan ve tüm tarzlardan geçerek onları birleştiren eksen (yatay olmakla birlikte, daha önce belirtmiş olduğumuz gibi, diğerine kıyasla dikey olarak kabul edilebilecek olan eksen) ile temsil edilir. Bu durum, üç boyutlu haçın her yüzü beşerî bireyselliğiyle bağıntılı olmasını öngörür. Zira yalnızca bu bireysellik açısından ki, biz yaşamı ve hatta Hakikat'i değerlendirmekteyiz. Bu figür Kelam'ın bütünsel varlığın tahakkukundaki eylemine ve bu varlığın İnsan-ı Kâmil ile özdeşliğini ifade eder.

XXIV. BÖLÜM

SEMÂVÎ IŞIN VE YANSIMA PLANI

Varlığın tüm hallerini temsil edici nitelikte olan yatay planların üst üste sıralandıklarını düşünürsek, kendi aralarında ve bütünsel varlığın merkezinde dikey eksen tarafından, ayrı ayrı ya da hepsi birlikte alındığında ise, çeşitli tradisyonlarca “semavi ışın” ya da “ilahî ışın” ismiyle sembolize edildiğini söyleyebiliriz:¹ bu, insanın bedenlenmemiş yüksek ögesi olan ve evrensel evriminde (tekamülünde) ona rehberlik eden ve hindu öğretisinin *Buddhi* ve *Mahat* adlarını verdiği ilkedir.²

Figürümüzün, evrensel devre içinde beşerîyetimizin (bi-reysel ve özgül anlamda) yalnız bir devresini oluşturduğu,

-
1. *İnsan ve Vedanta'ya Göre Oluşumu*, 7. bl, ve güneş ışını sembolizmi (sushuma) için 21. bl.
 2. Simon ve Théophane, *Les enseignements secrets de la Gnose*, s. 10.

bütünüyle temsil edilen ve (varoluşun tür derecelerini temsil eden), tüm planlardaki bütün beşerîyetlerden de bağımsız olan özgür bir bereketi vardır; ki bunlar İnsan-ı Kâmil'i oluşturan sınırı belirsiz toplamı oluşturur.³ Semavi ışının asli cazibesinden aldığı bu –semavi ışının kaynağına yönelik– özgün hareket,⁴ kudsiyetin (önceki bölümde anlatılmış olan) “cazibe gücü”nden başka bir şey olmayan, yükselici ve ilahî hayır içeren (yani uyumlu olan) yönlendirici gücü ile, onu kaçınılmaz olarak kendi –başlangıcı ile özdeş- Son’una (Kemal’ine) doğru götürür.⁵

Vurgulamamız gereken husus, evrensel devrenin “hareketinin” herhangi bir özel ya da kollektif bireysel iradeden (bu iradenin ancak kendi özel alanında ve bu alanın tabi olduğu belirli varoluş koşullarının ancak dışına çıktığı zaman etkin olabilmesi nedeniyle) kaçınılmaz olarak bağımsız olduğudur. İnsan, (bireysel) insan olarak, bireysel gidişatını durdurmak özgürlüğüne sahip olduğu beşerî kaderinden (kısmetinden) ne daha fazlasını ne de daha iyisini elde edebilir. Alelade yetilere ve alelade olanaklara sahip olan bu alelade varlık içinde bulunmakta ve yetilerini uygulamakta olduğu özel alelade planın dışında kendi kendini ne hareket ettirebilir, ne durdurabilir, ne de etkileyebilir. Onun evrensel devrenin ezeli ve ebedi gidişatını durdurmak bir yana, değiştirebileceğini bile varsaymak yanlışdır (akla aykırıdır).⁶ Bütünlüğünde alınan bire-

3. Bu “sınırı (ya da, sonu) belirsiz” toplam aslında bir entegraldir.

4. Hareket sözcüğü burada salt sembolik bir niteliktedir, zira evrensel devre uzay ve zaman koşullarından ve diğer herhangi bir özel koşuldan bağımsızdır.

5. A.g.e., s. 50.

6. A.g.e., s. 50.

yin olanaklarının sınırı belirsiz yayılımı bu hususta herhangi bir değişikliğe yol açmaz. Zira doğal olarak onu, onun birey olarak dahil olduğu varlık halini karakterize eden sınırlayıcı koşullar birlikteliğinin dışına çıkaramaz.⁷

“Semavi ışın”, daha önce belirtmiş olduğumuz gibi, tüm varlık hallerinden bunların her birinin merkezi noktasını (mütekabil yatay plan üzerinde bıraktığı izle) belirleyerek geçer. Fakat bu “semâvî ışın”ın edimi, ancak bu planlardan birindeki yansımasıyla, varlığın bütününde yayılıp büyüyerek onun kozmik ya da beşerî kaosunu aydınlatan bir titreşim ürettiğinde etkili olur. Kozmik ya da beşerî diyoruz, zira bu olgu makrokozmetik temsil için de geçerlidir. Tüm durumlarda varlığın olanaklarının tümü ancak içindeki her şeyin kaosta kuvveden fiile geçişin uyumlu örgenleşmesini belirleyen aydınlanmanın olduğu ana dek karanlıktan ibaret olan “şekilsiz ve boş” bir kaos oluşturur.⁸⁻⁹ Bu aynı aydınlanma daha önce bir *Veda* metnine dayanarak tasvir etmiş olduğumuz üzere üç “*guna*”nın birbirine dönüşmesine tekabül eder. Bu dönüşmenin iki evresini ele aldığımızda, varlığın aşağı hallerinden itibaren alıştırılmış olan birincisinin sonucu (ya da etkisi) yansıma planında tahakkuk eder. İkincisi ise yansıyan titreşime onu varlığın tüm yüksek halleri hiyerarşisine nakleden yükselici bir yön verir. Semavi ışın’ın çıkış noktası olan merkezinin bu sınırı belirsiz titreşiminin de başlangıç noktası olan yansı-

-
7. Bu özellikle, Batılı anlamda, ölümsüzlük –yani, beşerî bireysel halin süreklilikteki ya da zamansal sonu belirsizlikteki bir uzayışı için– doğrudur. Bkz. *İnsan ve Vedanta’ya Göre Oluşumu*, 18. bl.
8. Bu, Fabre d’Olivet’nin (*Yeniden Oluşturulmuş İbrani Dili*) “açıklamış olduğu İbranice “*tohu ve-bohu*” ifadesinin tercümesidir.
9. Bkz. *Tekvin*, 1, 2-3.

ma planı, varlık halleri birlikteliğinin merkezi planını oluşturur. Üç boyutlu haçın yatay kollarının bulunduğu bu merkezi plan, onun dikey kolu olan Semavi Işın'a kıyasla *Prakriti*'nin kine benzer bir rol oynar: bu daima, sembolik olarak, Göğe kıyasla Yeryüzü'dür; ve bu, aynı zamanda, tüm kozmogonik tradisyonların "Suların yüzeyi" (la surface des Eaux) olarak adlandırdıkları şeydir.¹⁰ Yine, bu planın "aşağı sular" (Eaux inferieures) ile "yüksek sular"ı yani birlikteliği Evrensel tezahür etmiş ve etmemiş tüm insan'ın bütünsel olanağını oluşturan hallerin şekilli ve şekilsiz, bireysel ve bireysel dışı olan iki kaosunu, ayıran plan olduğu söylenebilir.¹¹

"Suların" aynasında yansıyan Semavi Işını vücuta getiren Evrensel Zihin'in (*Atmâ*) bu edimiyle Sular'da bir ilahi kıvılcım, potansiyel Evren'de (Brahman'da ya da Dünya Yumurtası) ise Hindu tradisyonunda "*Hiranyagarbha*" (yani, altın embriyon) olarak adlandırılan "Yüce olmayan (non suprême) *Brahma*"nın belirlenimi olan yaratılmamış bir manevi tohum, mahfuz kılmıştır.¹² Özel olarak alınan her varlıkta, bu manevi ışığın (nûrun) kıvılcımı (ışığın ateşin doğasının her kıvılcımında sürekli oluşu gibi, bölünmez olan özünü kendinde içermesi nedeniyle) kuvve halinde özdeş olduğu bütünsel birlik ile fiilen özdeşleşmek için gelişerek, merkezden tüm yönlere doğru ışıyacak ve yayılımında, varlığın tüm olanaklarının tahakkuk ettirilmesini sağlayacak olan deyim yerindeyse bir parçasal birim oluşturur.¹³ Varlıklardaki evrimi tersine gelişen (ki, bu durum yalnızca görünüştedir, zira gerçekte bu ilke alelade-

10. Bkz. *İnsan ve Vedanta'ya Göre Oluşumu*, 5. bl.

11. Bkz. *Tekvin*, 1, 6-7.

12. Bkz. *İnsan ve Vedanta'ya Göre Oluşumu*, 13. bl.

13. A.g.e., 5. bl.

liklerden etkilenmez ve bu sarmalama durumu yalnızca tezahür açısından (dik sembolizmde görmüş olduğumuz gibi yatay planda çizilmiş haç olan ve bu merkezin etrafındaki dönüşüyle evrensel devrelerin herbirini oluşturan evrimsel süreci oluşturan) *swastika*'nın merkezinde de tezahür eden “Agni”dir.¹⁴ Bu dönüş hareketinin içinde hareketsiz kalan tek nokta olan merkez, ilkesel¹⁵ değişmezliğin görüntüsü olan hareketsizliği nedeniyle, “varoluş çarkı”nın (roue d'exis-

-
14. “Agni”, onu doğuran ışın gibi, ışıklı (ya da, nurlu) bir ilke olarak tasavvur edilir. Ateş de edilgin öge olan suya kıyasla etkin öge olarak kabul edilir. Swastika'nın ortasındaki Agni, aynı zamanda Hristiyan simgeselliğindeki dört ırmağın kaynağındaki kuzudur. *İnsan ve Vedanta'ya Göre Oluşumu*, 3. bl.. *Dante'nin Batınîliği*, 4. bl. *Âlem'in Hükümdarı*, 9. bl.
15. “İlke” sözcüğü burada, kozmik evrimi yöneten evrensel norm olarak, tüm varlıkların içinde bulunan Varlığı ifade etmez. İlkenin doğası, Varlığın doğası anlaşılmazdır. Yalnızca sınırlı olan beşerî bir tarz (mode) anlaşılabilir ve ifade edilebilir. İlk kutup, varlıkların evrenselliğinin ekseni olarak işlev görmesi bakımından, onu açıklamaya çalışmaksızın, yalnızca onun kutup olduğunu, evrensel evrimin ekseni olduğunu söyleyelim. (*Tchoung-tseu*, 25. bl.). Bu nedenledir ki, “on bin varlığın anası” olan Tao (*Tao te-king*, 1. bl.), “Büyük Birlik”tir (Tai-i). Yukarıda gördüğümüz gibi, kutup yıldızındadır: “Tao'ya bir isim vermek gerekirse (ki, bu aslında mümkün değildir), ona (yaklaşık eş değeri olduğu) “Büyük Birlik” adı verilebilir... Onbin varlık (ya da tüm varlıklar –ç.n.) Tai-i tarafından üretilmişler, yin ve yang değişikliğine uğratılmışlardır”. Batı'da, eski “işlemci masonlukta”, dikey eksenin sembolü olarak, ucunda kurşun bulunan bir ip gök kutbunu sembolize eden bir noktaya asılırdı. Bu, aynı zamanda, çeşitli tradisyonlarda sözü edilen “denge” ile ilişkiliydi. (*Âlem'in Meliki*, 10. bl.) Bu ibrani Kabalası'nın “hiç”inin (Ain) Uzakdoğu tradisyonunun “eylemsizliği”ne (*Wou-wei*) tekabül ettiğini gösterir.

tence) motorudur. “Göğün iradesi”nin bu dönmenin oluştuğu yatay plana tekabül eden devreye özgü yasası (*Dharma*)¹⁶, yani ifadesi, tezahürü onda mahfuzdur ve belirtmiş olduğumuz gibi, eğer öyle bir yeteneğimiz olsaydı, etkisi dikey eksenli evrimsel sarmalın sargı aralığıyla ölçülebilirdi.

Böylece varlığın olanaklarının tahakkuku, daima içsel bir etkinlik ile oluşur. Zira bu tahakkuk edimi her planın merkezinden başlar. Zaten, metafizik olarak, bütünsel varlığa yönelik olan herhangi bir dışsal etkinlik ancak bireyinki gibi izafî ve özel bir bakış açısından söz konusudur.¹⁷ Bu tahakkuk, çeşitli sembolizmalarda, “Sultan”ın yüzünde Doğu tradisyonlarında genellikle lotüs ve Batı tradisyonlarında da gül ya da menekşe çiçeğinin açması olarak ifade edilmiştir.¹⁸ Ancak, burada, çeşitli uyarlamalardan dolayı, birtakım tâlî nitelikteki ve özellikle sayısal temelli değerlendirmelerle, belirli bir



16. Bkz. *Hindu Öğretileri Araştırmasına Genel Giriş*, 5. bl. ve *İnsan Vedanta'ya Göre Oluşumu*, 4. bl. *Dharma* sözcüğü ile –sanskritçede kutup anlamına gelen– Dhuruva sözcüğü arasındaki bağıntıyı başka bir yerde belirttik. Bunlar sırasıyla, –ikisi de aynı anlama gelen ve esas olarak kararlılığı, istikrarlılığı ifade eden– diri ve duru köklerinden gelir (*Âlem'in Hükümdarı*, 1. bl.)
17. Tüm konumlandırmalar için burada söz konusu olduğu gibi, sembolü olan “iç” ve “dış” ayrımına daha ileride değineceğiz. Ancak, bir dışsal etkinin olanaksızlığının yalnızca bütünsel varlık için söz konusu olduğunu belirtmeye önem veriyoruz. Bu durum, Leibnitz’in, “bireysel özelliklere ilişkin görüşte benzer olmakla birlikte hiçbir metafizik içeriği olmayan” savı ile burada oluşturulmaya kalkışılacak bir yakınlaştırmayı içermez.
18. Biz sembolik çiçekler ile tezahür etmiş dünyanın sembolü olarak kabul edilen çark arasındaki bağıntıya başka yerde değindik (*Âlem'in Hükümdarı*, 2. bl.).

ölçüde değişebilen bu çeşitli tasvirlerin ayrıntılarına girmek niyetinde değiliz.¹⁹ Her halükârda, sözü edilen (çiçek) açma olgusu, mütekâbil varlıkların bütünleşikliği bağlamında öncelikle merkezi plandaki, yani semâvî Işın'ın²⁰ yatay yansıma planındaki bir olgu olarak tasavvur edilebilir. Ancak, bu olgu daha önce sözünü etmiş olduğumuz evrensel küresel sarmalın merkezî noktadan tüm yönlere doğru sınırı belirsizce gelişimi uyarınca, bu planın dışına da varlığın hallerinin tümüne de uzanır.

-
19. Çarkın çaplarının sayısının duruma göre değiştiğini yukarıda gördük: amblem niteliğindeki çiçeklerin yaprakları için de durum böyledir. Lotüs'ün çoğunlukla sekiz yaprağı vardır: Batı tasvirlerinde sırasıyla mikrokozmos ile makrokozmosa tekabül eden, 5 ve 6 sayılarına rastlanılır.
20. İlâhi ışın'ın (nûrun) varlığın tahakkukundaki ve yüksek hallere geçişteki rolüne ilişkin olarak, bkz. *Dante'nin Batmiliği*, 8. bl..

XXV. BÖLÜM

AĞAÇ VE YILAN

Şimdi, yukarıda biraz değinmiş olduğumuz, “ağaca sarılmış yılan” sembolünü tekrar ele alacak olursak bu figürün, incelemiş olduğumuz geometrik temsildeki dikey silindirin üzerindeki sargının tamamen aynısı olduğunu görürüz. Ağacın, belirtmiş olduğumuz gibi, “Dünyanın eksenini”ni sembolize etmesiyle yılan da evrensel tezahür devrelerinin birlikteliğini figür olarak ifade edecektir.¹ Aslında, çeşitli hallerden geçilmesi, bazı tradisyonlarda varlığın bu yılanın bedeninde göç edişi (yol alışı, halden hale geçişi) şeklinde ifa-

-
1. Bu figür ile kendi kuyruğunu parçalayan yılan “ouroboros” arasında bağıntı tam sarmal ile (sargılarından birinin düzlem olduğu kabul edilen) çembersel yin-yang figürü arasındaki bağıntının aynısıdır. Ouroboros tek başına olarak alınan bir devrenin sonu belirsizliğini temsil eder: bu “sonu belirsizlik” beşerî hâl için ve zamansal koşulun varlığından dolayı “süreklilik” görünümüne bürünür.

de edilir.² Bu yol alışın iki zıt yönde olduğu tasavvur edilir-se, yılan sembolizminin biri iyi diğeri kötü olan iki zıt yönü de açıklanmış olur.³

Yılanın yalnızca ağaca değil, fakat “Dünya Ekseni”nin çeşitli sembollerinde⁴ ve özellikle, hindu tradisyonunda görüldüğü üzere, dağın etrafına sarılması, dolanması söz konusudur (denizin çalkalanması sembolizmi).⁵ Burada, evrensel varoluşun sınırı belirsizliğini sembolize eden yılan, Shesha ya da *Ananta*, “kutupsal dağ” olan *Meru*’nun etrafına dolanmıştır.⁶

2. Bu sembolizme özellikle –yılanın bedeninin Zodyak ve onun alt kısımlarına tekabül ettirildiği– gnostik Pistis Sophia’da rastlanılır. Bu durum bizi ouroboros figürüne götürür. Zira bu koşullarda ancak bir ve aynı halin tarzlarından geçilerek bir tek devrenin tamamlanması söz konusu olabilir, ki bu durumda varlığın değişimleri beşerî bireysel halin uzantılarıyla sınırlanmaktadır.
3. Kimikez sembol –bu iki veçheye tekabül etmek için– ikiye bölünür ve o zaman –caduce (kadüse, yani Hermes’in bastonu) figüründeki gibi bir ve aynı eksene ters yönlerde dolanmış iki yılan figürü ortaya çıkar. Brahman bastonunun –Swastikanın iki dönüş yönüne uygun olarak dolanmış iki çizginin içerildiği– çeşitli şekillerinde bunun bir eşdeğerini buluyoruz. Bu sembolizmin burada ele alamayacağımız çeşitli uygulamaları vardır: bunların en önemlilerinden biri beşer varlığındaki lâtif akışkanlarla ilişkili olanıdır, (*İnsan ve Vedanta’ya Göre Oluşumu*. Bu özel bakış açısında mikrokozmos ve makrokosmos kıyaslaması da geçerlidir.
4. Buna, Âlem’in Yumurtası’nın bazı figürasyonlarında ve omphalos’un çevresinde rastlanılır (*Âlem’in Hükümdarı*, 9. bl.). Bu bağlamda ağaç, taş, yumurta ve yılan sembollerinin arasındaki bağıntıya daha önce işaret ettik: buradan ilginç değerlendirmeler çıkarılabilir ancak konumuzdan çok uzaklaşmış oluruz.
5. Bu sembolik öykü *Ramayana*’da bulunmaktadır.
6. Bkz. *Âlem’in Hükümdarı*, 9. bl.

Sırasıyla yüksek haller ile aşağı hallere tekabül eden *deva*'lar ile *Asura*'lar tarafından zıt yönlerle (iki zıt yöne) çekilmiştir. Böylece, yılanın *deva*'lar yönünden ya da *Asura*'lar yönünden tasavvur edilmesine bağlı olarak, biri iyi diğeri kötü olan iki yönünün varlığı söz konusudur.⁷ Öte yandan, bunlar iyi (hayır) ve kötü (şer) olarak yorumlandığında açıkça “Bilim Ağacı”nın ve daha önce sözünü etmiş olduğumuz, diğeri benzeri sembollerin iki zıt yönü ile bir tekabüliyet içerir.⁸

Yine, yılanın genel sembolizminde, (iyilik ile kötülüğün, her ikilemin birbirinin vasıtasıyla anlaşılabilen iki ögesi gibi, hayırlı bir karşılıklı bağıntılılığını öngörecektir biçimde) kötü olarak değilse de en azından varlığın sınırı belirsiz tezahür

7. Bu iki veçhe Asura sözcüğünün iki zıt anlamıyla da (*asu-ra*: hayat veren, aydınlık ve *a-sura*: ışıksız, karanlık) bağıntılandırılabilir. Yalnızca ikinci anlamdadır ki, Asurular (semâvi kürelerin parlaklığı ifade eden) Devalar'a zıt düşerler: diğeri anlamda ise, tersine, bu ikisi özdeşleşirler (bazı vedik metinlerdeki Mitra ile Varuna'da bu durum görülür). Ortaya çıkabilecek çelişki görünümünü çözümleyebilmek açısından bu çifte anlamlılığa çok dikkat etmek gerekir. Devresel zincirleme açısından Asura'lar Devalar'dan önce-dirler. İbrani Yaratılış sembolizminde bitkilerin yıldızlardan önce yaratılmış oluşu en azından ilginçtir: nitekim hindu tradisyonuna göre bitkiler Asura'ların doğasındandır, yani beşerî hâle kıyasla aşağı olan hâller ile ilişkilidirler. Oysa, semavi cisimler doğal olarak Devalar'ı yani yüksek halleri- temsil ederler. Bitkisel özün cennetteki gelişiminin önceki devreden gelen tohumların gelişimi olduğunu da ekleyelim. Bu durum da yine aynı sembolizm bağlamındadır.

8. Janus'un biri geleceğe diğeri ise geçmişe dönük olan iki yüzü mefhumu da zaman sembolizmi bağlamındadır. Çeşitli tradisyonel tarzlardaki tüm bu semboller arasındaki derin bağıntıyı belki bir gün daha açık biçimde göstermek fırsatını buluruz.

devrelerinden geçmeye zorunlu oluşunu ifade etmesi bakımından “korkutucu” olarak belirttiği bir başka yönü de tasavvur edilebilir.⁹ Bu yön, özellikle, bazı ölümsüzlük sembollerinin muhafızlığını yapan yılanın (ya da onun eşdeğeri olan ejderhanın) rolüne tekabül eder: nitekim, yılanın *Hesperide*’lerin bahçesindeki altın *elma ağacına* ya da *Colchide* ormanındaki “altın yaprağı”nın asılı olduğu *gürgen ağacına* dolanışı bu bağlamdadır. Açıktır ki, bu ağaçlar “Yaşam Ağacı”nın¹⁰ türleridirler ve dolayısıyla yine “Dünyanın Eksenini”ni temsil ederler.¹¹

Varlığın, kendini tam olarak tahakkuk ettirmek için, bu devresel zincirlenmeden kurtulması ve çevreden merkeze geçmesi, yani eksenin varlığının içinde bulunduğu hali temsil eden plan ile temas ettiği noktaya gelmesi gerekir. Böylece, önce bu katılma, sonra da bu temel plandan başlayarak dikey eksenin yönüne uygun olarak bütünleşme oluşur. Devresel süreçler içinde tüm haller arasında süreklilik (kesintisiz olarak birbirini izleme) söz konusu olduğunda, merkeze ge-

-
9. Varlığın Nirvana’ya ulaşabilmek için kurtulması gereken şey, “hayat çarkı”nın dönüşüdür, ya da Budik Samsâra’dır. Çokluk ve çeşitliliğe bağlanmak da, bir anlamda, varlığı ilk baştaki birlikten uzaklaştıran ve onun Hayat Ağacı’nın meyvesini elde etmesini engelleyen, Kitab-ı Mukaddes’deki günah girişimidir: ve aslında, bundan dolayıdır ki varlık devresel mütasyonlara, yani doğuma ve ölüme tâbidir.
 10. Bu rahmet, *İbrani Kabalası*’nda Hayat Ağacı ile doğrudan bağıntılandırılan “çiğ (şebnem) akışı”dır (*Âlem’in Hükümdarı*, 3. bl.).
 11. Yine, buna yeterince yakın olan bir diğer bakış açısından, çoğu tradisyonda yılanı ya da ejderhayı “gizli hazinelerin” koruyucusu olarak gösteren sembolik destanları değerlendirmek gerekir. Bunlar, “kara taş” ve “yeraltındaki ateş” örneği çok önemli başka sembollerle de ilişkilidirler (*Âlem’in Hükümdarı*, 1. ve 7. bl.).

çiş esasen varlığın gelişiminde bir kopmayı, kesintiye gerektirir. Bu bağlamda, matematik açıdan, sürekli değişim içinde olan sınırı belirsiz bir dizinin “sınıra geçişi” ile kıyaslanabilir. Aslında sınır, tanım itibariyle belirli bir nicelik olmakla birlikte, değişim sınırı belirsizce sürse bile sınıra ulaşamaz. Bu değişime tabi olmaması nedeniyle, “son”unu oluşturduğu diziye ait değildir ve ona ulaşmak için o diziden çıkmak gerekir. Aynı şekilde, “Değişmez Ortam”ı, (matematik dizinin tümünün, değişiminde, ona yarasını veren ancak kendisi bu yasanın ötesinde olan “sınır”ına göre belirlenişi gibi) harekete katılmaksızın kumanda eden belirli ve değişmez noktaya ulaşmak için tezahür etmiş olan hallerin ve bunların mütasyonlarının sınırı belirsiz dizisinden çıkmak gerekir. Nasıl ki, sınıra geçiş ya da onun bir tür özel durumu olan bütünleşmede tedric yok ise, metafizik tahakkukta da “tedric” olmaz. O, kendisinden önce hiçbir analizin olamayacağı ve zaten olsa da hiçbir değer taşımayacağı bir sentez gibidir.

İslâmi öğretilerde, bu söylediklerimizle bağıntılı olan ilginç ve önemli bir husus vardır: sözlük anlamı “açılış” olan *Fatiha* suresinde, yani *Kur’an*’ın birinci suresinde sözü edilen “*doğru yol*” (*Sırât-ı mustakîm*), Lao-tseu’nin “*Te*”si gibi, “*doğru* (ya da, düz)” olması ve yükselmek (kalkmak) anlamına gelen “*kam*” kökü uyarınca burada dikey yönün söz konusu olduğu tasavvur edilmelidir. Böyle olduğunda, bu “*doğru yol*”un “*Dalâlette olanların ya da Tanrı’nın gazabına uğrayanların değil de, Tanrı’nın lütfuna mazhar olanların yolu*” olarak tanımlandığı sonuncu ayetin anlamı kolayca anlaşılabilir. İlâhi lütfu mazhar olanlar varlıkları evrensel (ilâhi) irade ile uyum içinde olarak “Göğün etkinliği”ne (activité du ciel) doğrudan muhatap olanlar ve bu etkinlik tarafından yüksek hallere ve

bütünsel tahakkuka yöneltilenlerdir. Öte yandan, gazabın lütufatı doğrudan zıt oluşu nedeniyle, gazap da dikey eksen vasıtasıyla tahakkuk eder. Fakat, inici yöndedir, aşağı hallerle ilişkilidir.¹² Bu semavi yolun (cennet yolunun) zıttı olan cehennem yoludur ve bu iki yol dikey eksenin beşerî halden itibaren, biri yukarı diğeri ise aşağı yönde olmak üzere, ayrıldığı yarılarını oluştururlar. Nihayet, sözcüğün özgün anlamında, delâlette olanlar insanların çokluk ve çeşitliliğe kapılmış olan ve “Merkezdeki Ağaç”ın etrafına sarılmış olan yılanın kıvrımlarıyla temsil edilen tezahür devrelerinde yanılğı içinde başıboş dolaşan çoğunluğudur.¹³

Yine, bu bağlamda, şunu hatırlatalım ki, İslam sözcüğünün özgün anlamı “*İlahi iradeye teslim olmak*”tır.¹⁴ Bu nedendir ki, bazı maneviyatla ilgili öğretilerde hiçbir varlığın ken-

12. Varlığın dikey eksen boyunca bu inişi özellikle “meleklerin düşüşü” ile temsil edilir. Beşerî varlıklar söz konusu olduğunda, bu durum ancak istisnai bir duruma tekabül eder ve böylesi bir varlık *Velîyü’ş-Şeytan* olarak adlandırılır. Zira o evliya’nın ya da Velîyü’r-Rahmân’ın bir tür tersidir.

13. Bu üç varlık kategorisi sırasıyla seçilmişler, atılmışlar ve yolunu şaşırtmışlar olarak adlandırılabilir. Bunlar üç guna’ya tam olarak tekabül ederler (birincisi satwa’ya, ikincisi tamas’a ve üçüncüsü rajas’a). Kur’an’ın bazı zahiri yorumcuları atılmışların Hristiyanlar olduğunu öne sürmüşlerdir: fakat, bu, zahiri açıdan bile çok tartışılır olan, dar bir yorumdur ve, her halükarda, Hakikat’e uymaz. Bu kategorilerden burada söz konusu olan birincisine ilişkin olarak “seçilmiş”in, İslam’da, peygamber’e ve, batını açıdan da, İman-ı Kâmil’e özgü bir kavram olduğunu belirtmemiz gerekiyor.

14. Bkz. *Âlem’in Hükümdarı*, 4. bl. orada bu sözcüğün selamet ve barış sözcükleriyle yakınlığını belirtti.

dini ilahi iradeden bağımsız kılamaması ve sonuç olarak herkesin zorunlu olarak kendisi için olduğu ifade edilir. Varlıkların müminler ve kafirler olarak tefrik edilmesi¹⁵ yalnızca birincilerin bilinçli ve iradeli olarak evrensel düzene uygun davranmalarına karşın, ikincilerin bu düzene ancak zoraki uyanlar ile tamamen gaflet ve delalet içinde olanlardan oluşmasından kaynaklanır. Böylece, üç varlık kategorisiyle karşılaşmaktayız. Bunlardan “*mümin*” olanlar barışın hüküm sürdüğü “*doğru yol*”u (chemin droit) izleyenlerdir ve bunların ilahi iradeye uygun olarak davranmaları, bunları “ilahi plan”ın gerçek işbirlikçileri kılmaktadır.

15. Bu ayırım yalnızca insanlarla ilişkili değildir, zira İslam tradisyonunda cinler için de uygulanır: aslında, tüm varlıklar için uygulanabilir.

XXVI. BÖLÜM

BÜTÜNSEL VARLIK İLE BİREYSELLİĞİN ORTAK ÖLÇÜLERİNİN BULUNMAYIŞI

Şimdi bizim için çok büyük önem taşıyan bir hususu ele alacağız: söz konusu olan burada sunduğumuz tradisyonel varlık mefhumu, ilkesinde ve bu dayandığı ilkedен dolayı Batı zihniyetinin kolay kolay kurtulamadığı tüm insanbiçimci (anthropomorphique) ve yermerkezli (géocentriques) kavrayışlardan esaslı bir biçimde farklıdır. Hatta, sonsuzcasına farklı olduğu bile söylenilebilir ve bu hiç de bir abartma olmaz ve böyle bir deyim tam yerinde olur. Saf metafizik, insanbiçimciliği hiçbir biçimde kabul edemez.¹ Şayet, kimi kez, bu bağlamda, insanbiçimci ifadelerе yer verilmişse, bu tamamen zahiri nitelikteki bir olgudur ve bunun nedeni bir şeyi açıklamak için beşerî dilden yararlanmak zorunda olunmasıdır. Dolayısıyla, bu durum tüm ifadelerin sınırlı olmaları ne-

1. Bu hususta bkz. *Hindu Öğretileri Araştırmasına Genel Giriş*, 7. bl.

deniyle kaçınılmaz olarak yetersiz olmalarının bir sonucudur. Bu durum, beşerî bireyselliğin kavrayış zayıflığının bireysellik alanını aşan şeyleri kavramadaki yetersizliğinin bir tür mazarreti olarak kabul edilmektedir.

Bu yetersizlikten dolayı, tüm zahirî ifadeden önce formel (biçimsel) düşünce bağlamında, bu türden (bireysel alanı aşar gibi olan, çev.n.) bir şey oluşur ki bu, “özgün biçimi olmayan” bir ifade niteliği de taşır: yoğun olarak düşünülen her fikir sonunda biçimlenir, bir tür insan biçimini yani onu düşünen insanın biçimini alır. Şankaraşarya’nın bir ifadesiyle “düşünce, insanın içinde erimiş maddenin dökümcünün kabında yayılışı gibi akar.” Düşüncenin yoğun olması onun suyun bir sürahiyi ağzına kadar dolduruşu gibi insanı tamamen kaplamasına yol açar.² Dolayısıyla, onu içeren ve sınırlandıranın biçimini alır. Yani başka bir deyişle, insanbiçimli (antropomorphe) olur. Bu da yine bireysel varlığın varoluşunun kısıtlı ve özelleşmiş koşulları içinde hiç kurtulamadığı bir yetersizliktir. Aslında onun bunu bir bireysellik olarak başarabilmesi söz konusu değildir. Zira böyle bir sınırlanmanın tam olarak aşılabilmesi ancak bireysellik dışı ve bireysellik üstü hallerde, yani, bütünsel varlığın fiili tahakkuku sırasında ulaşılan biçimsellik dışı hallerde mümkündür. Bu bağlamda olabilecek tüm itirazları önlemek için bunu belirttikten sonra, şunu da belirtelim ki: sonunda tüm uzayın sembolize ettiği tam yayılımında tahakkuk etmiş olan ilk Birlik ile tümleşmek için haçın üç boyutu itibariyle tümleşen varlığın bütünselliği olarak tasav-

2. Yoğunluk sözcüğü burada niceliksel bir anlamda alınmamalıdır; zira düşünce uzaysal koşula tabi olmadığı için, düşüncenin biçimi konumlandırılmaz. Düşünce cismani düzeyde değil, latif düzeyde yer alır.

vur edilen “Zat” (Soi) ile aynı uzayın sonsuz küçük bir ögesi ile temsil edilen herhangi bir bireysel değişimiarasında bir ortak ölçüt olmadığı açıktır. Hatta düzlem (ya da en azından, yaptığımız kısıtlamalarla yani yalıtık olarak alındığında, düzlem olduğu kabul edilebilecek olan) figürasyonu ile yine, üç boyutlu uzaya kıyasla (zira, bu figürasyon uzayda yani, varlık mertebelerinin tümünün birlikteliğinde konumlandırıldığında, yatay planın dikey eksen boyunca sonsuz küçük bir nicelikte yer değiştirdiğinin kabul edilmesi gerekir) sonsuz küçük bir öge içeren bir halin tümleşikliği arasında da hiçbir ortak ölçünün bulunmadığı açıktır.³ Sonsuz küçük ögeler söz konusu olduğuna göre, zorunlu olarak kısıtlı ve sınırlı bir geometrik temsilde bile, gerçekte kıyaslamış olduğumuz iki ögenin herbirinin sembolize ettiği şeyler arasında, bazı olağan niceliksel ölçülerdeki görelî birimlerin seçiminde, daima söz konusu olanın tersine, hiçbir konvansiyona bağımlı olmayan mutlak bir “ortak ölçüsüzlüğün” söz konusu olduğu görülür. Öte yandan, bütünsel varlık söz konusu olduğunda, “Sonsuz”un sembolize edilebileceğinin kabul edilmesi ölçüsünde bir “sınırı belirsiz” (indefini), “Sonsuz” (infini) söz konusu olur. Ancak tabîî ki bu hiç de (Batılı matematikçilerin ve filozofların yeterince yaygın olarak yaptıkları gibi) onların birbirine karıştırılabileceği anlamına gelmez. “Sınırı belirsiz” olanı Sonsuz’un imgesi olarak alabilirsek de, sınırı belirsizliğine ilişkin akıl yürütmeleri Sonsuz’a uygulayamayız. Sembolizm iner ve hiç bir zaman tekrar yükselmez.”⁴

3. Temel Zat ve Benlik ayrımının, yani sonuçta “bütünsel varlık” ile bireysellik ayrımının, *İnsan ve Vedanta’ya Göre Oluşumu*’nda daha tam olarak ele alınmış olduğunu hatırlatalım.

4. Matgioi, *Metafizik Yol*, s. 99.

Bu tümleştirme, mütekabil uzaysal temsile bir boyut ekler. Sınırı belirsizin yayılımındaki ilk derecesi olan çizgiden yola çıkıldığında basit integralin bir yüzeyin hesaplanmasına ve çifte integralin de bir hacmin hesaplanmasına tekabül ettikleri bilinir. Dolayısıyla, çizgiden (kapanmayan sınırı belirsiz çemberi ya da, olası tüm pozisyonlarda eşzamanlı olarak tasavvur edilen, düzlem sarmalı oluşturan iki boyutlu haç ile ölçülen) yüzeye geçmek için bir ilk entegrasyon gerekmişse, yüzeyden üç boyutlu haçın merkezinden kendisinin konumlanmış olduğu uzayın tüm yönlerine doğru oluşan ışıma ile (bir titreşimsel hareketin bize imgesini verdiği) sınırı belirsiz “küremsi”-yi (spheroide) ürettiği hacime, yani “Yol”un evrensel sarmalını sembolize eden her yönde daima açık olan hacime, geçmek için de bir ikinci entegrasyon gerekir.

XXVII. BÖLÜM

BEŞERÎ BİREYSEL HALİN VARLIĞIN BÜTÜNLÜĞÜNDEKİ YERİ

Önceki bölümde insanbiçimciliğe ilişkin olarak söylemiş olduğumuz şeylerle beşerî bireyselliğin yalnızca cismani tarz ile kısıtlı olarak değil de, bütünsel olarak alındığında bile bütünsel varlık hallerinin sınırı belirsiz hiyerarşisinin içinde imtiyazlı ve “dizi-dışı” bir yerinin olamayacağı açıkça anlaşılır. O arada, tüm diğer hallerin herhangi biri gibi, evrensel varoluşun tüm devrelerinin arasındaki ilişkiyi belirleyen uyum yasası uyarınca, ne ileride ne de geridedir, tam kendi yerindedir. Bu yer, söz konusu hali nitelendiren ve alanını sınırlandıran, özel koşullar tarafından belirlenir. Şayet biz bunun farkına varamıyorsak, bunun nedeni, bizim beşerî bireyler olarak bu koşulların dışına çıkamamamızdır. Ancak, bu yerin olması gereken yer olduğunu ve başkasının olamayacağını, her şeyin bütünsel düzenin bir ögesi olarak olması gereken yerde durduğunu bilmek, bireyler ola-

rak, bizim için daima yeterlidir. Ayrıca, bu aynı uyum yasası uyarınca, “evrimsel helisin (sarmalın) her yerde ve her noktasında düzenli oluşuyla, bir halden diğerine geçiş bir ve aynı halin içindeki bir durumdan diğerine geçiş kadar mantıklı ve basit olarak yapılır.”¹

Ancak, (her şeyin kesintisiz olarak birbirine zincirlenmesini öngörmesi nedeniyle Evrensel nedensellik (illiyet) açısından gerekli olan) süreklilikte bir kısıtlılık niteliğindeki şunu belirtmemiz gerekiyor iki: daha önce söylemiş olduğumuz gibi devrelerin katedilmesi bakış açısının dışındaki başka bir bakış açısını gören varlığın gelişiminde (tekamülünde), devreler arasında bir kopma (süreksizlik) ânı (moment) vardır. Kesinlikle yalnızca kendisine özgü bir karakteri olan bu “ân”, Semavi Işın’ın etkisiyle bir yansıma planında kozmogonik ışımının olduğu (*Fiat Lux*) ve “Olanaklar (Mümkünat) Kaosu”nun tümüyle aydınlandığı “ân”dır. Bu “ân”dan itibaren kaosu yerini düzen alır, karanlığın yerini aydınlık alır, fiil kuvvenin yerini alır, gerçeklik (réalité) gizliliğin (virtualité) yerini alır. Bu titreşimin etkisi gittikçe büyüyecek ve yansıyarak varlığın diplerine ulaşacak biçimde doruğuna ulaştığında, varlık artık kendini tam olarak tahakkuk ettirmiş olduğundan dolayı şu ya da bu özel devreyi geçirmek zorunda değildir. Zira bunların tümünü sentetik ve “ayrıştırmacı olmayan” bir kavrayışın tam eşzamanlılığı içinde içerir.

“Değişken varlıkların tezahür derecelerini tanımlayan tüm özel koşulların dışında ve ötesinde olan “Değişmez varlığa dönüşlerini” içerir olarak kavranılan, sözcüğün tam anlamıyla, “dönüşme”yi oluşturan budur. Bilge Shi-ping-wen “değişme-

1. Matgioi, *Metafizik Yol*, s. 96-97.

nin tüm varlıkları üreten mekanizma olduğunu” söyler. “Değişme tüm varlıkların içinde özümlendikleri mekanizmadır.”²

Evrensel İnsan’ın tahakkukunu sağlayan bu “dönüşme” (biçimin ötesine geçiş), başka bir yerde belirtmiş olduğumuz gibi, Kurtuluş’tan (sanskritçe *Moksha*’dan ya da *Mukti*’den) başka bir şey değildir.³ Her şeyden önce Semavi Işın’ın müte-kabil hali, varlığın merkezî hali durumuna getiren bir yansıma planını gerektirir.

Ayrıca, ilke olarak, bu hal herhangi bir hal olabilir. Zira “sonsuz”da hepsinin eşdeğer olması, beşerî halin (hal olarak) diğerlerinden hiçbir farkının olmaması hususu bu merkezi hal olmak imkanına sahip olmayı onun için olduğu kadar diğer haller için de mümkün kılar. Dolayısıyla “dönüşme”ye, temel olarak alınan beşerî halden ve hatta bu halin her tarzından ulaşılabilir. Bu da bunun özellikle beden sahibi yeryüzü insanı için mümkün olduğu anlamına gelir. Başka bir deyişle, ve yeri geldiğinde belirtmiş olduğumuz gibi,⁴ “Kurtuluş” a yaşarken de ulaşılabilir (*Jivan-mukti*). Bu durum aslında, onu elde eden varlık için tüm diğer hallerde olduğu gibi tüm tarzların ve tüm hallerin sınırlayıcı koşullarından mutlak ve tam bir kurtuluşa ermesini engellemez.

Varlığın hazırlık niteliğindeki birtakım evrelerden geçtikten sonra “dönüşme”nin gerçekleştiği o belirli “ân” a ulaşmasını sağlayan fiili gelişim (tekamül) sürecine ilişkin olarak bu-

2. A.g.e., s. 76 Deyimin tam olması için, Matgioi’nun Philastre’nin *Yi-king* tercümesinden talihsizlik eseri olarak alıntılanmış olduğu ve burada hiç uygun düşmeyen “mekanizma” terimi yerine “süreç” teriminin konulması gerekir.

3. *İnsan ve Vedanta’ya Göre Oluşumu*, 17. bl.

4. A.g.e., 18. bl.

rada bir şeyler söylemeyi düşünmüyoruz. Zira çok açıktır ki, bu konu böyle salt kuramsal nitelikte kalmak zorunda olan bir incelemenin çerçevesinin dışında kalır. Biz yalnızca beşerî varlığın imkanlarını bütünsellik bağıntısı nedeniyle, kaçınılmaz olarak, varlığın Sonsuz ya da mükemmel açısından aralarında hiçbir ayrımın söz konusu olmadığı hallerinin herbirinde de söz konusu bulunan olanakları belirtmek istedik.

XXVIII. BÖLÜM

BÜYÜK ÖLÇÜ

Son değerlendirmeler ile başlangıçta söylemiş olduğumuz arasında bir mukayese yapacak olursak, İnsan-ı Kâmil'in tradisyonel kavranılışında, her ne kadar deyimde insan sözcüğü içeride hakikatte insanbiçimci olan hiçbir şeyin kesinlikle bulunmadığının kolayca farkına varılır. Şayet her türlü antropomorfizm net olarak antimetafizik ise ve böyle olduklarından dolayı bir kenara bırakılmaları gerekiyorsa, bir insan merkeziliğin (anthropocentrisme) hangi anlamda ve hangi koşullarda yasal (ya da haklı) olabileceğini belirlememiz gerekmektedir.¹ Öncelikle, belirtmiş olduğumuz gibi insanlık, dahil ol-

-
1. Bu insanbiçimciliğin, bazı profan kavrayışlarda görülenin tersine, yeryüzü merkezlilik (geocentrisme) ile hiç bir bağdaşıklığı yoktur. Bu bağlamda yanlış anlamalara yol açabilen husus yeryüzünün kimi kez cismânî halin bütününi sembolize eder olarak alınmasıdır:

duğu varoluş derecesinde, kozmik bakış açısından, gerçekten “merkezi” bir rol oynamaktadır. Fakat yalnızca bu dereceye kıyasla. Yoksa kuşkusuz bu derece, içerdiği sınırı belirsiz sayıdaki dereceler içinde yalnızca birini oluşturduğu ve diğerlerine kıyasla hiçbir özel durumunun bulunmadığı evrensel varoluşun bütünü açısından değil. Dolayısıyla, ancak izafî ve sınırlı bir anlamda insanmerkezcilikten söz edilebilir. Fakat bu durum, insan mefhumu için ve sonuç olarak da İnsan-ı Kâmil için söz konusu olan kıyası “başka bağlama oturtma” (transposition) için yeterlidir.

Bir diğer bakış açısına göre, bir varlığın herhangi bir haldeki tezahürü için olduğu kadar, her beşerî birey için de kendini bütünsel varlığa kıyasla merkez haline getirmek olanağına sahip olmanın söz konusu olduğunu gördük. Dolayısıyla, bunun bir tür kuvve halinde olduğu ve buradaki amacın bu olanağı kuvveden fiil² çıkarmak olduğu söylenilebilir. Dolayısıyla, bu varlığa bu kuvveden fiile geçirme olgusundan önce ve bu olguyu gerçekleştirmek amacıyla, bir tür ideal olarak merkezde konumlanmak izni verilmiştir.² Beşerî halde bulunması nedeniyle, saf metafizik (yani, evrensel) açıdan tasavvur edildiğinde özel perspektifi, olanın tersine, bu hale doğal olarak baskın bir önem kazandırır. Bu baskınlık böylece, bu varlığın söz konusu halini çıkış noktası ve tahakkuku için temel olarak alıp onu kendi bütünselliğinin gerçekten (geometrik tem-

ancak, yeryüzü beşerîyetinin, beşerîyetin tümü olmadığını söylemeye gerek bile yoktur.

2. Burada, Dante'nin –uzaysal değil de, zamansal bir sembolizm uyarınca– kendini –üç aleme yaptığı yolculuğunu tamamlamak için– “büyük sene”nin (Rande année) ortasında konumlandırış tarzı ile kıyaslanabilir olan bir şey vardır. (*Dante'nin Bâtınlılığı*, 8. bl.).

silimizdeki yatay koordoneleler planına tekabül eden) “merkezi hali” yapması durumunda, deyim yerindeyse, doğrulanmış olacaktır. Bu en önce söz konusu varlığın beşerî halin merkezi ile tekrar bütünleşmesini, özgün olarak “kadim hal”in tekrar oluşturulmasına dayalı olan bütünleşmeyi gerektirir. Sonra da bu aynı varlık için, beşerî merkezin evrensel merkez ile özdeşleştirilmesini gerektirir. Bu iki evreden birincisi beşerî halin tümleşikliğinin gerçekleştirilmesi evresidir, ikincisi de varlığın bütünselliğinin gerçekleştirilmesi evresidir.

Uzakdoğu tradisyonuna göre, “gerçek insan” (*tchenn-jen*), kadim hale dönüşü ve sonuç olarak insanlığı tam olarak gerçekleştirmiş biçimde artık kesin olarak “Değişmez Ortam”-da konumlanmıştır. Böylece “çark-ı felek”in değişkenliğinden kurtulmuştur. Bu derecenin üstünde, aslını söylemek gerekirse, insanlık düzeyini ve bu düzeyin özgül koşullarını aşmış olması nedeniyle artık bir insan olmayan “müteal insan” (*chen jen*) bulunur. Bu bütünsel tahakkuka ulaşmış, “yüce ile özdeşleşmiş” olandır. Dolayısıyla gerçekten Evrensel İnsan olmuştur. Gerçek insan için ise durum böyle değildir. Ancak onun da, en azından kuvve halinde İnsan-ı Kâmil olduğu söylenebilir. Şu anlamda ki, çevreden merkeze geçmiş olduğu için onun da artık türden başka hallerden geçmesi gerekmediğinden, onun için de beşerî hal, bütünsel varlığın fiili olarak olmasa da merkezî hâli olacaktır.³

3. Bu iki derece arasındaki farklılık, başka yerde, kuvve halinde ölümsüzlük ile fiilî tahakkuk ettirilmiş ölümsüzlük arasındaki farklılık olarak adlandırmış olduğumuz iki evredir. Gerçek insan Arap terminolojisindeki kadim insana tekabül eder ve müteal insan da Kâmil İnsan’a tekabül eder. Gerçek insan ile müteal insan arasındaki bağıntı için bkz. *Büyük Üçlü*, 18. bl.

Bu durum Uzakdoğu tradisyonundaki “Büyük Üçlü” (Grande Triade) deyiminin hangi anlamda alınmasının gerektiğinin anlaşılmasını mümkün kılmaktadır: üç öge Gök (*Tien*), Yer (*Ti*) ve İnsan’dır (*Jen*). Bu sonuncu öge, diğer ikisinin arasında onların doğalarını kendinde birleştirerek bir tür aracı rolü oynar. Bireysel insanın bile, evrensel tezahürün iki kutbuna, yani hem Göğe (*Purusha*) hem de Yere (*Prakriti*) katılımı söz konusudur. Fakat, bu durum yalnızca insana özgü olan bir şey değildir. Zira, tezahür etmiş olan tüm varlıklar için bu aynı durum sözkonusudur. Evrensel varoluşta söz konusu rolünü oynayabilmesi için insanın kendini her şeyin merkezinde konumlandırmayı başarmış olması, yani en azından “gerçek insan” haline gelmiş olması gerekir. Ancak bu olgu yalnızca bir tek varoluş derecesi için söz konusudur. Yalnızca “müteal insan” olma durumunda bu imkan tam olarak tahakkuk ettirilir. Bu, tüm hallerin senteziyle, gök ile yer’in birliğinin tam olarak tahakkuk ettiği gerçek “aracı”nın Kelam (Verbe) ile özdeş olan İnsan-ı Kâmil olduğu anlamına gelir. Bu arada şunu da belirtelim ki, Batı tradisyonlarındaki birçok hususların salt ilahiyat ile ilişkili olanları da dahil en derin açıklamaları burada bulunabilir.⁴

-
4. Yer ile göğün birleşmesi, kutsal doğa ile beşerî doğanın İsa Mesih’in kişiliğinde birleşmesiyle aynı şeydir. İsa Mesih’in eski sembolleri arasında altı kollu yıldız, yani Süleyman’ın mührünün iki üçgeni de bulunur (*Âlem’in Hükümdarı*, 4. b.). Albert le Grand ile Aquino’lu Thomas’ın da bağlı oldukları bir hermescilik okulunun sembolizminde dik üçgen kudsiyeti, ters üçgen ise (Tanrı’nın suretinde olup “Suların Aynası”nda ters yönde yansımaları söz konusu olan) beşer doğasını temsil eder ve bu iki üçgenin birleşmesi iki doğanın (İslam tasavvufundaki Lâhût ile Nâsût) birleşmesini ifade eder. Hermesci özel bakış açısından, beşerî üçlem (ruh, can, beden)

Öte yandan, gök ile yer'in, biri etkin diğeri edilgin olarak birbirini tamamlayan iki ilke olması nedeniyle, birleşmeleri “erdişi” (Androgyne) figürüyle temsil edilebilir. Bu bizi İnsan-ı Kâmil'e ilişkin olarak baştan beri sunmuş olduğumuz değerlendirmelerden bazılarına götürür. Yine burada da, bu iki ilkeye katılım, tezahür etmiş olan her varlık için söz konusudur ve varlıkta *yang* ve *yin* terimleriyle ifadesini bulur. Fakat oran değişiktir ve her defasında bu ilkelerden biri ya da diğeri baskındır. Bu iki ilkenin tamamen dengeli birleşimi ancak “kadim hal”de (état primordial) gerçekleştirilebilir.⁵ Bütünsel

simyadaki üçleme (kükürt, civa ve tuz) tekabül eder. Öte yandan, sayısal sembolizm açısından, birlik ve birleştiricilik, aracılık sayısı olan “6” sayısı Süleyman'ın Mührü'nü ifade eder: Bu sayı aynı zamanda Yaratılış (Genese) sayısıdır. Beş ve altı kollu (ya da köşeli) yıldızlar sırasıyla mikrokozmos ile makrokozmosu ve (beş duyunun ve beş cismani elementin tekabül ettikleri) beş koşula bağımlı olan bireysel insan ile İnsan-ı Kâmil'i ya da Logos'u temsil ederler. Evrensel varoluşa kıyasla Kelâm'ın rolü Süleyman'ın Mührü figürünün içine çizilmiş olan haçın işleviyle belirlenebilir: dikey kol iki zıt üçgenin tepelerini ya da tezahürün iki kutbunu birbirine bağlar ve yatay kol ise Sular'ın Yüzeyi'ni temsil eder. Uzakdoğu tradisyonunda, Süleyman'ın Mührü'nden tamamen farklı olmakla birlikte ona sayısal olarak eşdeğer olan bir sembolden söz edilir: Weu wang'ın *Yi-King*'deki her biri Fo-Hi'nin sekiz koua'sının ya da üçlünün üst üste konulmasıyla oluşmuş olan 64 altılısını oluşturur biçimde, duruma göre kırık ya da düzgün olan altı tane paralel çizgi (Ejderha sembolizmiyle bağıntılı olarak) Kelâm'ın grafiklerini oluştururlar. Bu durum, onları sırasıyla Süleyman'ın Mührü'nün iki dik ve birbirine ters üçgeni ile özdeşleştirir.

5. Bu nedenledir ki, yin-yang'ın iki yarısı birlikte tam çembersi şekli oluştururlar (bu şekil, planda, üç boyutlu uzaydaki küresel şekle tekabül eder.)

hale gelince, onda artık hiçbir biçimde *yang* ve *yin* ayrımı söz konusu olamaz. Zira artık ilkesel farksızlık vardır. Dolayısıyla artık “erdişilik”ten bile söz edilemez, zira bu bir ikilem içerir. Ancak kendiliğinde tasavvur edilen varlığın öz ve özdek, gök ve yer, *Purusha* ve *Prakriti* ayrımlarının ötesinde oluşu nedeniyle nötrlükten söz edilebilir. Dolayısıyla, yalnızca tezahüre kıyasladır ki, *Purusha-Prakriti* çifti, yukarıda söylemiş olduğumuz gibi İnsan-ı Kâmil ile özdeşleştirilebilir.⁶ Yine bu bakış açısına göre, İnsan-ı Kâmil gök ile yer arasında tezahürün ötesine geçildiğinde bu iki ögenin kaybolmaları nedeniyle bir “aracı” durumundadır (mediateur).⁷



-
6. “Erdişi’nin, varlığın tahakkukundaki gerçek yerine ve kâdim hal ile ilişkileri ile ilgili olarak burada belirtmiş olduğumuz bu kavrayışın –öğretileri kozmolojik alana ve beşerî halin (saf metafizik alanıyla karıştırılmaması gereken) lâtif alandaki, yani sonuçta “ara âlem” denilebilecek olan alandaki uzantılarına gönderme yapan– hermescilikteki önemli rolünü açıklar.
7. İncil’deki şu “Gök ile Yer geçer (ya da, yok olur –ç.n.) fakat benim sözlerim hiç geçmez (yani, yok olmaz)” şeklindeki ifadenin yüksek anlamı buradan anlaşılabilir. Kelâm ve sonuç olarak onunla aynı olan Evrensel İnsan, Gök ile Yer ayrımının ötesindedir. Dolayısıyla, o ezeli ve ebedî olarak olduğu gibi kalır, oysa tüm tezahür ve tüm farklılıklar topyekün “dönüşüm”ün (transformation) içinde yok olurlar.

XXIX. BÖLÜM

MERKEZ VE ÇEVRE

Sunmuş olduğumuz değerlendirmeler bizi, –şayet aksi bir durum üzerinde ısrarla durma tedbirliliğini göstermemiş olsaydık– bazılarının haksız olarak zannedecekleri gibi uzayı, (Pascal’ın sık sık kullanmış olduğu ve belki de bunu ilk söyleyenin o olmadığı bir deyiş ile): “merkezi her yerde olan ve çemberi (çevresi) hiçbir yerde olmayan bir küre” olarak tasavvur etmeye yöneltmemektedir. Her halükarda burada Pascal’ın yanlış yorumlanmış olan bu cümleyi hangi anlamda kullanmış olduğunu araştırmak niyetinde değiliz. Çok açıktır ki, “iki sonsuz”a ilişkin çok ünlü değerlendirmelerin sahibi olan bu zat, başka açılardan tartışılmaz yetilere sahip olmakla birlikte metafiziğe ilişkin hiçbir bilgiye sahip değildi.¹

1. Çok sayıda sınırsız elbette mümkün değildir. Zira, birbirlerini sınırlarlar. Öyle ki, gerçekte hiçbiri de sınırsız olamaz. Birçokla-

Küllî varlığın uzaydaki temsilinde kuşkusuz her nokta, tüm tespitlerden önce, kuvve olarak içinde konumlanmış olduğu bu yayılımın temsil ettiği varlığın merkezidir. Ancak, gerçek merkez belirlenmediği sürece o, yalnızca kuvve olarak öyledir. Bu belirlenme, merkez için kendi başına, aslında hiçbir yerde olmayan (zira uzaydaki koşula tabi olmayan) ilkesel noktanın doğasıyla özdeşlik içerir. Bu özdeşlik onun noktanın tüm olanaklarına sahip olmasını sağlar. Dolayısıyla, uzaysal anlamda her yerde olan, ancak bu ilkesel noktanın –tüm yayılımı dolduran, ancak yalnızca (bu her yerde bulunan sonuçta gerçek “her yerde hazır ve nazırlığın” hissi olarak algılanabilir belirtisini oluşturduğu) basit tarzları olan– tezahürleridir.² Dahası, yayılımın –onlara intikal ettirdiği titreşim ile– bir tür özümseme ile onları kendisinin bölünmez ve kayda şarta bağlanmaz doğasına katılımını sağlaması bakımındandır. Bu katılım, fiili olması ölçüsünde, onları uzaysal koşula bağımlılıktan kurtarır.

Tüm bunlarda, çeşitli vesilelerle hatırlatmış olduğumuz ve hiçbir zaman gözden uzak tutulmaması gereken ve bazılarının sistemli olarak bilmezden gelir gibi oldukları temel bir genel yasanın varlığının dikkate alınması gerekir: bu yasa, sembol olarak alınan olay ya da (temelde aynı şey olan) hissedilebilir nesne ile mümkün olabildiği ölçüde sembolize edilmek istenilen metafizik mefhum ya da ilke arasındaki kıyaslamanın daima terselme (inversée) içermesidir ki, zaten gerçek kıyas-

rı gibi Pascal da, sınırsız olanı (infini) tanımsız (indéfini) olanla karıştırmaktadır. Bu sonuncusu, nicelik olarak yayılmış vaziyettedir ve her iki yönde de yükselen ve alçalan bir büyüklük çizgisi izler.

2. Bkz. *İnsan ve Vedanta'ya Göre Oluşumu*, 25. böl., 3. baskı.

ta bu böyledir.³ Böylece, bütünsel varlığın sembolü olarak değil de fiilî gerçekliği içinde alınan uzayda hiçbir nokta merkez değildir ve olamaz. Tüm noktalar uzayda yer almaları bakımından aynı şekilde (bütünlüğünde çarkı feleğin ya da evrensel varoluşun dışsallığı diyebileceğimiz çemberinden veya çevresinden daha fazla hiçbir şey olmayan bu alanda tahakkuk eden imkanlardan biri olan uzayda yer almaları bakımından) tezahür alanına aittirler.

Şayet bir noktaya kadar tezahür ve suret aleminde kendi kavramlarımızı bir başkasına iletebiliyorsak, biz bunu ancak sözkonusu kavramları tezahür ettiren bir takım suretler (formlar) vasıtasıyla gerçekleştiririz. (Zira burada söz konusu olan sınırlı bireyselliktir. Öyle ki zaten bunun dışında da “başkası” diye bir şeyden bahsedemezdik. En azından beşerî alem içerisinde bu kelimenin içerdiği “ayrımcı” anlamı gözönünde bulundurulduğunda bu böyledir). Yani, bir takım alakalar (correspondances) ve analogiler çerçevesinde gerçekleşir. İşte her türlü sembolizmin ilkesi ve varlık sebebi de budur. Yine her ne şekilde olursa olsun her türlü ifade şekli gerçekte bir sembolden başka bir şey değildir.⁴ Yalnız ifade etmek istediğimiz şey (düşünce) ile onu ifade eden ve bir insan olarak sedace kendi vasıtasıyla temsil edebileceğimiz ve hatta anlayabileceğimiz bozulmaya mahkum sureti birbirine karıştırmaktan sakınmalıyız. Zira en kötü metafizik (veya daha doğru bir ifadeyle anti-metafizik) hatalar, sembolleri ya yeterli anlamamamak veya yanlış anlamak suretiyle gerçekleştirilmektedir.

3. Bu konuda, daha başlangıçta bireysel insan ile “Evrensel İnsan (İnsan-ı Kâmil’e) dair yapılan mukayeseye bakılabilir.

4. Bkz. *Hindu Doktrinleri Araştırmalarına Genel Giriş*, 2. kısım, 7. bölüm.

Ve bu bağlamda, tanrı Janus'un iki figür ile temsil edildiğini hatırlayalım. Oysa tanrı Janus'un bir tek figürü vardır, fakat bu figür dokunulabilir ve görülebilir türden olan söz konusu iki figürden hiçbiri değildir.⁵

Bu Janus'un sembolü (figürü) “geçmiş ve gelecek” ile “iç ve dış” ayrımlarına uygulanabilir. Hiçbir izafî ve alelade varlığın kendi kısıtlı koşullarından çıkmaksızın temaşa edemeyeceği Janus'ün yegane yüzü, her şeyi “ezeli ve ebedi şimdi”-de gören *Şiva*'nın üçüncü gözü ile kıyaslanabilecek olan bir bağlamdadır.⁶

Bu koşullarda ve sözünü etmiş olduğumuz kısıtlılıklar nedeniyle, Pascal'ın yukarıda belirtmiş olduğumuz ifadesini tüm kıyaslamalardaki (geometrik terimlerle ters bir *homothetie* bağıntı olarak adlandıracağımız) normal bağıntıya uygun hale getirmek için tersine çevirebiliriz. Hatta çevirmemiz gerekir. Zaten, böyle bir *duruma*, daha önce değinmiş olduğumuz taeocu metinlerden birinde de rastlıyoruz. “Yasanın eksenini olan nokta, çevresi boyunca tüm aleladeliklerin, ayrımların ve bireyselliklerin dönüp durdukları bir çemberin hareketsiz merkezidir.”⁷ İlk bakışta, bu iki imgenin birbiriyle kıyaslanabilir olduğuna inanabiliriz. Oysa aksine, bunlar birbirinin tamamen aksidirler. Sonuçta, Pascal kendini geometrici imgelemine teslim etmiştir ki o da metafizik açıdan gerçek ilişkileri tersine çevirmiştir. Gerçekte hiçbir yerde bulunmayan merkezdir. Zira, söylemiş olduğumuz gibi, o aslında “Konumlanmamıştır” (ya da konumsuzdur, non-localisé). O, tezahür eden kıyasla

5. Matgioi, *Metafizik Yol*, s. 21-22.

6. *İnsan ve Vedanta'ya Göre Oluşumu*, 20. bölüm, 3. bsk. ve *Âlem'in Hükümdarı*, 5. bölüm.

7. *Tchoang-tseu*, 2. böl.

kesinlikle müteal olduğu için ve her şeyin içinde bulunması nedeniyle hiçbir tezahür yerinde bulunamaz. O duyularla ve hissî düzeye bağımlı olan tüm yetilerle ulaşılabilecek olan her şeyin ötesindedir: “İlkeye, görme ya da işitme yoluyla ulaşılamaz... İlke duyulamaz. Duyulan o (yani ilke) değildir. İlke görülemez, görülen şey o değildir... İlke, hayal edilemez olduğundan dolayı, tasvir de edilemez”⁸ Görülebilen, işitilebilen, hayal edilebilen, söz ile ya da yazı ile ifade edilebilen her şey kaçınılmaz olarak tezahür (ve hatta biçimsel tezahür) âlemine dahildir. Dolayısıyla, gerçekte, her yerde bulunan çevredir. Zira uzaydaki her yer ya da daha genel olarak (uzayın burada evrensel tezahürün bir sembolü olması bakımından) tezahür etmiş olan her şey, tüm aleladelikler, tüm ayrımlar ve tüm bireysellikler “biçim akımlarının” öğeleridir, “kozmik çark”ın çemberindeki noktalardır.

Dolayısıyla, birkaç sözcükle özetleyecek olursak, yalnızca uzayda değil, fakat tüm tezahürde, her yerde bulunanın dış (exterieur) ya da çember olduğunu; merkezin ise tezahür etmemiş olduğu için hiçbir yerde bulunmadığını söyleyebiliriz. Ancak (ve işte buradadır ki “ters anlam” olgusu tüm ifadesini kazanır) kendisi hiç tezahür etmemiş olan ve tezahür etmemiş olması bakımından tüm olası tezahürleri ilke olarak içeren, her şeyin “hareketsiz motoru” olan, her farklılaşmanın ve her değişimin değişmez (kendisi değişmeyen ç.n.) kökeni olan bu asli nokta olmasaydı, tezahür etmiş olan şeyler kesinlikle bir hiç olurlardı. Bu nokta, bir tür kendisinden dışarı çıkarak, gizilgüçlerinin sınırı belirsiz çokluk ve çeşitlilikteki tarzlarını oluşturarak tüm bu uzayı dolduracak biçimdeki açılım-

8. A.g.e., 22. böl.; Bkz. *İnsan ve Vedanta’ya Göre Oluşumu*, 15. bölüm, 3. böl.

larıyla tüm uzayı (ve diğer tezahürleri) üretir. Ancak, tüm bu gelişimi oluşturmak için noktanın kendisinin dışına çıktığını söyledığımızda, bu çok yetersiz ifadeyi sözcük anlamında almamak gerekir. Zira bu büyük bir hata olur.

Tüm olanaklarını tahakkuk ettirmesi “başlangıç ile aynı olan” sona, her şeyi ilke olarak içeren ilk baştaki Birliğe (zat olarak kabul edilen) kendiliğinde hiçbir biçimde kendinden başka olamaz olan (zira, böyle bir durum ikiliği söz konusu kı-lardı) ve dolayısıyla sonuç olarak, kendiliğinde tasavvur edildiğinde kendinden hiç çıkmamış olan Birliğe, (“geri dönüş” ya da “tekrar başlayış” mefhumu burada hiçbir biçimde uygulanabilir olmaksızın) geri dönmek içindir.

Zaten, nokta tarafından sembolize edilen kendiliğinde varlık ve hatta evrensel varlık söz konusu olduğunda, bizim de yapmış olduğumuz gibi ancak Birlik’ten söz edebiliriz. Fakat, varlığın sınırlarını aşarak mutlak Kemali tasavvur etmek istediğimizde, aynı zamanda, bu Birliğin ötesine (ne herhangi bir sembolizmin temsil edebileceği, ne de kendisine herhangi bir ismin verilebileceği) yani “metafizik sıfır” a geçmemiz gerekir.⁹

9. Bkz. *İnsan ve Vedanta’ya Göre Oluşumu*, 15. böl., 3. bsk.

XXX. BÖLÜM

UZAY SİMGESELLİĞİ ÜZERİNE SON VURGULAMALAR

Buraya kadarki bölümlerin hiçbirinde “uzay” ve “yayılım” terimlerinin anlamları arasında net bir ayrım yapmaya çalışmadık. Hatta çoğu durumda bunları, aralarında neredeyse fark gözetmeksizin birbirinin yerine kullandık. Ancak, süreç ile zaman arasındaki farklılık gibi, böyle bir ayrım bazı felsefi incelikler açısından önem taşıyabilir. Hatta kozmoloji açısından gerçek bir değer de taşıyabilir. Fakat kuşkusuz, saf metafiziğin bununla alıp veremeyeceği bir şey olmaz.¹

-
1. Halbuki araştırma genellikle uzayın bir parçalandırılması olarak algılanırken; zaman ile süre arasındaki ilişki bazen zıt anlamda ele alınır: Bazı kavrayışlara göre, gerçekten de meselâ skolastik filozoflarda zaman, sadece süre'nin bir özel tarzıdır/durumdur (mode). Ancak, kabul edilebilir olan böyle bir yaklaşım, bizim şu andaki konumuza yabancı bir yaklaşımdır. Bu konuda, sadece şunu söyleyebiliriz ki, “süre” kavramı genellikle andalık tarzı belirle-

Zaten genel olarak, çalışmamızın açıklığı ve belirginliği açısından illa da gerekli olmadıkça her türden dil karmaşıklıklarından sakınmayı yeğliyoruz. Bize ait olmayan ancak tümüyle kabul ettiğimiz bir düstur uyarınca, “terminolojilerin tartışma konusu olduklarını, bunlarda yanılğı ve çaptan düşürmelerin söz konusu olabildiğini” aklımızda tutarak, metafiziğe yeni bir terminoloji yüklemekten sakınıyoruz. Kanıtlamaları açısından duydukları gereksinimden dolayı yeni terminolojileri yaratanlar, metinlerini anlaşılmaz bir hale getirmekte ve bunlara öylesine bir aşk ile bağlanıyorlar ki, sonunda bu kuru ve yararsız yeni terminolojiler, önerilen sistemin çoğu kez yegane yeniliğini oluşturur hale geliyor.”²

Bu genel nedenlerin dışında, gerçekte yalnızca üç boyutlu bir özel yayılımı sık sık uzay olarak adlandırmış olsak ve bu incelemiş olduğumuz uzaysal sembolün en yüksek evrenselleştirme derecesinde olsak bile, bütünsel varlığın (daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi kaçınılmaz olarak) yetersiz bir tasavvurunu oluşturmak için, söz konusu ettiğimiz yayılımın sınırlarını aşmadık. Ancak, daha belirleyici bir dil kullanmak istenildiğinde, kuşkusuz “uzay” sözcüğü yalnızca tüm özel yayılımları ifade etmek için kullanılabilir. Böylece fiili hale geçirilmesi beşerî halin dahil olduğu varoluş derecesindeki bazı tezahür tarzlarının özel koşullarından birini oluşturduğu uzaysal imkan, sınırı belirsizliğinde, her biri sınırı belirsiz olan ve aralarında boyut sayısı ya da başka karakteris-

mek için kullanılır. Yani, başka mertebelerdeki varlıklardaki dahil, beşerî mertebedeki zaman mefhumuna kıyasî olarak tekabül eden her türlü durum kastedilmektedir. Ancak, bu kavramın kullanımı, bazı karışıklıklara neden olma riski taşımaktadır.

tikler bakımından farklılıklar bulunan tüm olası yayılımları içerir. Çok açıktır ki, olağan geometriyi inceleyen “Öklidçi” (Euclidienne) denilen yayılım, üç boyutlu yayılımın bir özel durumundan başka bir şey değildir. Zira onun kavranılabilir olan tek tarzı değildir.³

Buna rağmen, uzaysal olanak, onu tasavvur ettiğimiz tüm bu genellik içinde bile, yine de belirlenmiş (yani sınırlı) bir olanaktır. Kuşkusuz sınırı belirsizdir ve hatta bu çok kuvvetten (üslü çoklukları söz konusu edilmektedir, ç.n.) sınırı belirsizdir. Fakat yine de “sonlu”dur. Zira, özellikle sayıların birimden itibaren dizisinin gösterdiği gibi, sınırı belirsiz “sonlu”dan kaynaklanır (ya da, “sonlu”ya dayanır): bu ise ancak “sonlu”nun, bu sınırı belirsiz olanı kuvve halinde içermesi koşuluyla mümkündür. Çok açıktır ki, ne “daha çok olan” “daha az olan”dan çıkabilir, ne de sonsuz olan sonlu olandan çıkabilir. Zaten, başka türlü mümkün olsaydı, uzaysal olananın dışında bulunan ve her biri de aynı şekilde sınırı belirsizce gelişebilecek olan sınırı belirsiz sayıdaki başka olanakların birlikte varolmaları mümkün olmazdı,⁴ Her şey bir yana, yalnızca bu değerlendirme bile o denli suistimal edilmiş olan bu “sonsuz uzay” (espace infini) mefhumunun saçmalığını kanıtlamaya rahat rahat yeterlidir.⁵ Zira gerçekten sonsuz olan,

-
3. Öklidçi olmayan geometriler arasındaki mantıksal tutarlılık bunun yeterli bir kanıtıdır. Ancak, tabii ki, gerek bu geometrilerin, gerekse hipergeometrinin ya da üçten fazla boyutlu geometrinin muhtevalarının incelenme yeri burası değildir.
 4. Psikologların tasavvur ettikleri biçimiyle alelade düşünce, uzayın dışındadır ve hiçbir biçimde uzayda konumlanamaz.
 5. “Sonsuz sayı” gibi, sözde “niceliksel sonsuz” da, her türüyle, ancak ve ancak sonsuzluk bağlamında söz konusu olabilirler. Böyle

yani bütünsel ve evrensel imkan olan ancak ve ancak her şeyi içine alan şeydir. Öyle ki, onu dışarıdan sınırlayabilecek hiçbir şey yoktur. Kesinlikle bulunmayan gerçekten “sonsuz”dur, yani bütünsel ve evrensel imkan’dır.⁶

Geometrik sembolizmden bağımsız olarak tasavvur edeceğimiz varlığın çok ve çeşitli halleri ile ilgili metafizik kurama ilişkin değerlendirmelerin geri kalanını başka bir incelemeye bırakarak, bu çalışmayı burada sona erdiriyoruz. Şimdilik oluşturduğumuz sınırların dahilinde kalmış olmak için, yalnızca sonuç niteliğinde olması kaydıyla şunu ekleyeceğiz: sınırı belirsizce çok ve çeşitli değişiklikleriyle, yegane olan varoluştaki varlığın özdeşliğinin bilincindeydi ki, “Semâvî Işın” (Rayon Céleste) denilen bu müteal ve şekilsiz, dolayısıyla bedenlenmemiş (ya da, cismânî olmayan, nonincarné) ve bireyselleşmemiş öge, tüm diğer haller için olduğu gibi, bizim beşerî bireysel halimizde de merkezinde tezahür eder. Biçimsel (şeklî) türden olan tüm yetilerden üstün olan, dolayısıyla, aslında “mâkul üstü” (supra rationnelle) olan ve Evren’deki her

olduğunda bu “sözde sonsuz”da içerilen ve matematikçiler ile filozofları çok meşgul eden tüm çelişkiler de yok olurlar.

6. Yukarıda belirttiğimiz gibi, –insanbiçimcilik ile bağıntılı olan– yerküremerkezcilik dar görüşünü kabul etmemiz ne denli olanaksız ise, şu, özellikle bazı astronomlarca rağbet gören ve sürekli –tamamen saçmalık olan (zira, ancak uzaydan ve zamandan bağımsız olan sonsuz ve ebedi olabilir)– “Sonsuz uzay” ve “ebedi zaman” mefhumlarının söz konusu edildiği bilimsel ya da daha çok sözde bilimsel lirizm türünü de o denli onaylamıyoruz. Burada da, temelde, yine modern zihniyetin Evrensel olanağı kendi –duyusal olarak anlaşılabilir olan dünyanın sınırlarını hiç aşamayan– yetilerinin ölçüsünde sınırlandırmak girişimlerinden biri söz konusudur.

şeyi birbirine bağlayan ve birleştiren uyum yasasına uygun bu bilinçtir ki, bireysel varlığımız için –ondan ve onun tabi olduğu koşullardan bağımsız olarak– ezeliyet ve ebediyet hissi-ni gerçekten oluşturur.⁷

-
7. “Duyum” (His) sözcüğünün burada özgün anlamında alınmamış olduğu kendiliğinde anlaşılmaktadır: bu sözcük burada kiyasî “başka bağlama oturtma” ile –duyumun kendi düzeyinde yaptığı gibi– nesnesini doğrudan kavrayan bir sezgisel yetiyi ifade ediyor olarak kabul edilmelidir. Ancak, entellektüel sezgi ile duyumsal sezgi ve akıl –üstü ile akıl– altı arasındaki tüm farklılık burada da söz konusudur.

DİZİN

B

bireysellik 20, 24, 68, 149, 155,
159, 160, 178, 179
birlik 13, 42, 58, 59, 60, 63, 68,
69, 70, 73, 74, 75, 76,
81, 82, 83, 143, 164,
189

boşluk 42, 45, 63, 67
Büyük Ölçü 185

Ç

çevre 58, 147

D

değişmez ortam 62, 158
Dikey 32, 53, 61, 142, 146, 155
dönüş 41, 62, 69, 91, 118, 135,
139, 165, 170, 196

E

Evrensel İnsan 25, 28, 29, 37,
183, 190, 193
evrensel varoluş 22, 46, 87, 95,
97, 98, 104, 140, 150,
159

G

gerçek insan 187, 188
Guna 47, 49, 50, 51, 52, 163,
174

H

Haç 14, 31, 35, 37, 38, 60, 77,
110
Hayat Ağacı 68, 78, 79, 80, 81,
82, 83, 84, 85, 86, 172
Hristiyan 29, 45, 68

İ

İncil 27, 111, 190

İnsan-ı Kâmil 25, 28, 29, 31, 32,
33, 34, 55, 65, 159, 160,
185, 186, 189, 190, 193İsa Mesih 16, 80, 82, 83, 90, 91,
188

J

Janus 171, 194

K

Kabala 42, 43, 84

Kelam 32, 40, 45, 46, 130, 160,
188

kozmoloji 197

Kur'an 111, 173, 174

Kutsal Saray 39, 68

kutup 47, 57, 70, 85, 91, 165,
166

kutupsal 86, 115, 133, 170

L

Lao-tse 63

Lao-tseu 173

Leibnitz 20, 34, 35, 56, 58, 118,
124, 166

Lie-tseu 64, 69

Logos 29, 40, 189

M

makrokozmos 25, 34, 104, 105

Matgioi 150, 151, 152, 156,
157, 179, 182, 183, 194merkez 39, 58, 61, 62, 66, 80,
101, 117, 141, 142, 147,
165, 186, 187, 192, 193

mezhep 12, 13

mikrokozmos 35, 104, 105, 167,
170, 189

mitoloji 15, 16

Muhyiddin İbn Arabi 25, 111

Musa 81, 129, 130

N

Nirvana 62, 172

nokta 27, 40, 42, 43, 44, 45, 46,
52, 61, 62, 65, 68, 69,
70, 78, 92, 99, 100, 101,
116, 117, 119, 120, 121,
122, 124, 125, 126, 127,
128, 131, 143, 147, 151,
158, 165, 192, 193, 194,
195, 196

P

Pascal 191, 192, 194

Prakriti 49, 51, 53, 54, 55, 66,
109, 147, 164, 188, 190Purusha 26, 53, 54, 55, 66, 109,
147, 188, 190

S

sarmal 92, 134, 139, 143, 146,
151, 169

Sattwa 50, 52

Sefer Yetsira 42, 43, 44, 111

semavi ışın 161

sembol 27, 37, 65, 81, 89, 91,
92, 170, 192

sembolizm 39, 52, 57, 58, 64,
81, 147, 171, 179, 186,
189

senkretizm 12, 14

Sırât-ı mustakîm 173

Swastika 57, 89, 90, 91, 92, 93,
165

T

Talmud 41

Tamas 50, 51, 52

tezahür 20, 21, 22, 23, 24, 25,
26, 27, 29, 42, 43, 44,
45, 49, 50, 54, 55, 56,
58, 62, 63, 67, 71, 72,
73, 76, 83, 84, 87, 91,
96, 97, 99, 100, 109,
110, 111, 112, 123, 124,
125, 128, 129, 135, 147,
156, 157, 164, 165, 166,
169, 171, 173, 174, 182,
188, 189, 190, 193, 194,
195, 198, 200

tradisyon 31, 82, 85, 89

tradisyonel 11, 12, 13, 14, 17,
25, 29, 33, 34, 55, 66,
93, 107, 109, 111, 129,
150, 171, 177, 185

U

Upanişad 51, 71, 72, 110

uzay 40, 46, 68, 98, 124, 162,
197, 198, 199, 200

Ü

Üç Gunalar 49, 50, 51

V

Vahdet-i Vücud 33

varlık halleri 32, 137, 139, 163,
164, 181

Varlık Mertebeleri 19, 21, 99,
179

varoluş 15, 20, 21, 22, 23, 26,
27, 28, 29, 31, 40, 41,
46, 50, 52, 54, 57, 58,
60, 61, 66, 70, 74, 77,
79, 83, 87, 89, 95, 96,
97, 98, 99, 103, 104,
105, 110, 112, 117, 121,
130, 139, 140, 142, 150,
152, 155, 159, 162, 165,
186, 188, 198

Y

Yahudi 29, 90

yatay 31, 32, 35, 39, 47, 50, 51,
53, 54, 57, 58, 60, 61,
77, 84, 85, 97, 98, 100,
101, 103, 104, 108, 109,
112, 115, 116, 119, 134,
137, 138, 139, 140, 141,
142, 143, 146, 147, 148,
149, 150, 151, 155, 157,
158, 159, 160, 161, 163,
164, 165, 166, 167, 179,
187, 189

yayılım 32, 52, 98, 100, 103,
107, 121, 122, 123, 124,
143, 144, 197, 199

Yeryüzü Cenneti 78, 84, 85

Yön 27, 32, 35, 39, 60, 68, 70,
92, 103, 125, 141, 142,
148, 163, 172

Z

Zat 20, 21, 179

zıtlıklar 62

Zohar 41

YATAY VE DİKEY BOYUTLARIN SEMBOLİZMİ

RENÉ GUÉNON

"Niyette birlik ve değişmez merkeze sürekli olarak yönelme eğilimi, sembolik olarak kıbleye yönelmeyi gerektirir. Birliği kendinde tam olarak gerçekleştirmeyi başarmış olan için, tüm zıtlıkların ortadan kalkmış olmasıyla, savaş hali de sona ermiştir. Zira artık, bütünsel bakış açısının tüm özel bakış açılarının üzerinde olması nedeniyle sadece mutlak düzen vardır. Böyle bir varlığa hiçbir şey zarar veremez. Onun için artık kendi içinde de dışında da hiçbir düşman yoktur. Kendi içinde oluşturduğu birlik aynı şekilde ve eş-zamanlı olarak kendi dışında da oluşmuştur; daha doğrusu, o varlık için yine bir zıtlık olan iç ve dış ayrımı ortadan kalkmıştır. Her şeyin kesin olarak merkezinde bulunmakla o, 'kendi kendisinin yasası'dır. Zira, onun iradesi Evrensel iradeyle birdir. O, 'İlahi Huzur' olan Büyük Barış'a kavuşmuştur. İlkel birlik ile aynileşmekle, 'ezelî ve ebedî şimdi'nin mutlak eş-zamanlılığında, 'her şeyde birliği ve birlikte her şeyi' görür."

Guénon, bazı dinî sembollerin "tradisyonel bilimler"e uygun şerhini yaptığı bu kitapta sembollerin ilke(l)sel ve metafizik anlamlarını ön plana çıkarmaya çalışmaktadır.



insan

YATAY VE DİKEY BOYUTLARIN SEMBOLİZMİ

RENÉ GUÉNON

ÇEV: FEVZİ TOPAÇOĞLU

KİTAP NO	DİZİ ADI	DİZİ NO	BASKI
3 0 7	GUÉNON KİTAPLIĞI	6	3

- twitter.com/insanyayinlari
- facebook.com/insanyayinlari
- instagram.com/insanyayinlari
- insanyayinlari.com.tr

ISBN 978-975-574-836-8

