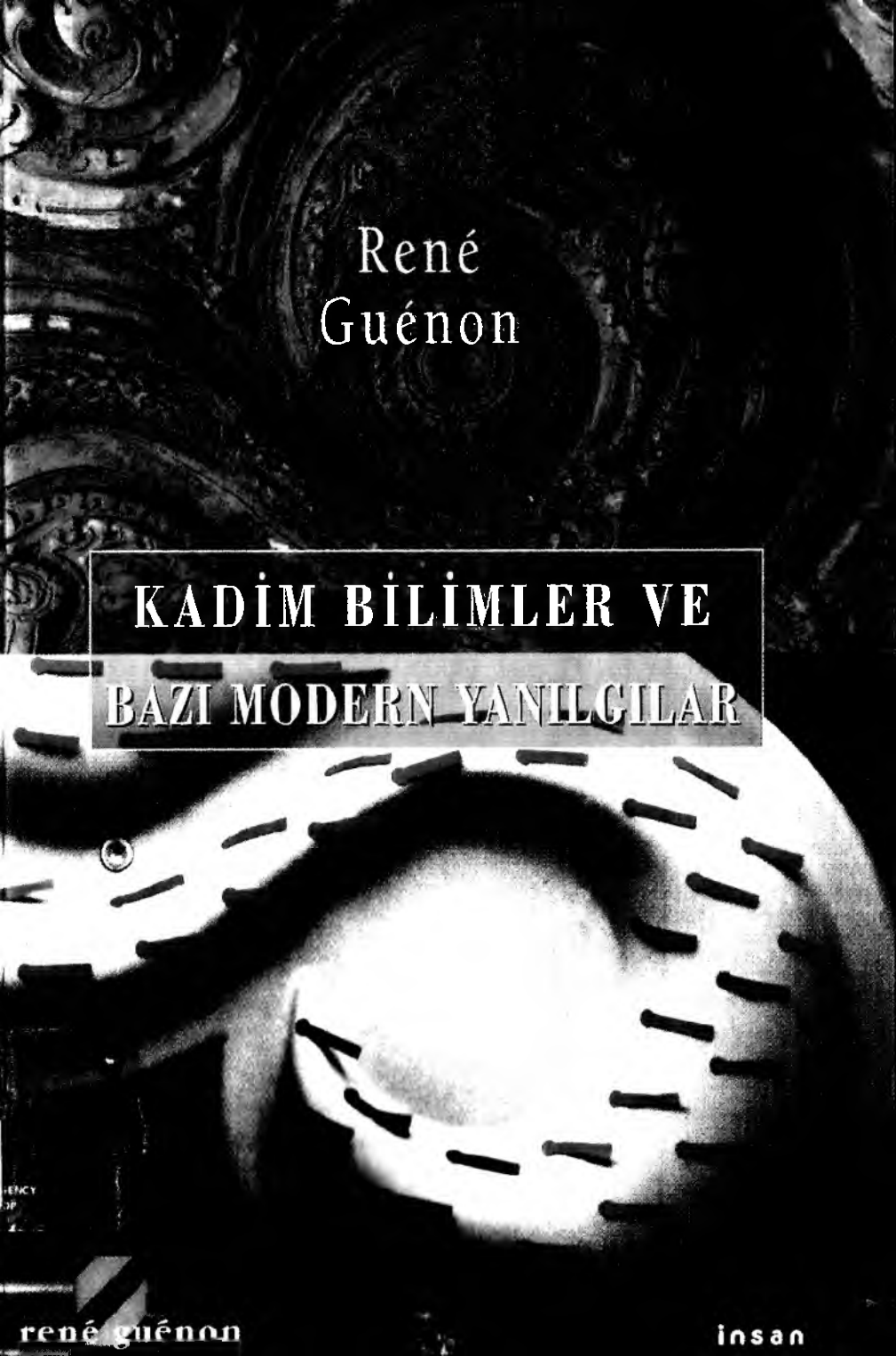




René
Guénon

KADİM BİLİMLER VE
BAZI MODERN YANILGILAR

insan yayınları : 288
rené gu  non dizisi : 4

istanbul 2000

isbn 975-574-260-3

orijinal ismi
m  langes

kadim bilimler ve bazı modern yanılgılar
ren   gu  non

  viren
fevzi topa  o  lu

i   d  zen
insan

kapak d  zeni
erhan ak  a  o  lu

baskı
  alı   ofset

cilt
istanbul m  cellit

insan yayınları
keresteciler sitesi, mehmet akif cad.
kestane sok. no: 1 merter-istanbul
tel. 0212. 642 74 84 fax. 0212. 554 62 07
<http://www.insanyayinlari.com.tr>
e-mail: insanyay@superonline.com.tr

**Kadim Bilimler
ve
Bazı Modern Yanılgılar**

RENÉ GUÉNON

Çeviren
Fevzi Topaçoglu



insan yayınları

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) incelemeleri onu sahih bir Gelenek (Tradition) olmadan batını 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 Traditionelles*'de yayınlandı. 1952 yılında hayata gözlerini yuman çağımızın bu büyük metafizikçisi ve arifi geride 20 kadar eser bıraktı. Bunlardan bir kısmı sağlığında, bir kısmı da ölümünden sonra basılmıştır. Daha önce Türkçe'ye *Modern Dünyanın Bunalımı, Doğu ve Batı, Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alamelleri, 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.

İÇİNDEKİLER

Önsöz ... 7

BİRİNCİ KISIM

METAFİZİK VE KOZMOLOJİ ...11

Birinci Bölüm : Demiurgos ...13

İkinci Bölüm : Tektanrıcılık ve Melekler İlmî ...27

Üçüncü Bölüm : Ruh ve Akıl ...31

Dördüncü Bölüm : Ebedî İdeler ...35

Beşinci Bölüm : Sessizlik ve Yalnızlık ...39

Altıncı Bölüm : Kendini Bil ...45

Yedinci Bölüm : Sayıların Oluşumuna Dair Bazı Tespitler ...53

İKİNCİ KISIM

BİLİMLER VE GELENEKSEL SANATLAR ... 61

Birinci Bölüm : İnisiyasyon ve Meslekler ... 63

İkinci Bölüm : Matematik İşarelemeye İlişkin Tesbitler ... 69

Üçüncü Bölüm : Sanatlar ve Tradisyonel Kavranışları ... 85

Dördüncü Bölüm : Bedensel Varoluş Koşulları ... 91

ÜÇÜNCÜ KISIM

BAZI MODERN YANILGILARA DAİR ... 109

Birinci Bölüm : Eskilerin Sözde “Ampirizm”i ... 111

İkinci Bölüm : Bilginin Yayılması ve Modern Zihniyet ... 117

Üçüncü Bölüm : “Değer”in Bâtıllaşması ... 123

Dördüncü Bölüm : Ölçüler Anlayışı ... 131

Beşinci Bölüm : Mormonluğun Kökenleri ... 135

Altıncı Bölüm : Marifet ve Ruhçu Okullar ... 147

Yedinci Bölüm : Orta Asya’daki Bir Misyona Dair ... 175

Sekizinci Bölüm : Tradisyonel Öğretiler Karşısında Profan Bilim ... 183

Önsöz

René Guénon'un ve onun, La Gnose -kendisi tarafından 1909'da kurulmuş olan dergi- dönemindeki takma adı olan *Palingénius*'un belirli bir sayıdaki makalelerini, bir kitap haline getirmek ve böylece okurların uzun süreden beri tükenmiş olan dergi sayılarını aramak zorunda kalmalarını önlemiş olmak için, *Karşımlar* (Mélanges) başlığı altında bir araya getirdik. Bu makaleleri şu şekilde üç kısma ayırdık: Metafizik ve Kozmoloji - Bilimler ve Tradisyonel Sanatlar - Bazı Modern Yanılgılar. Birinci kısmın 1. bölümündeki "Le Démiurge" (Demiurgos, Eflatun felsefesinde evreni düzenleyen Tanrı) başlıklı makalenin, tahminimizce, 1909 yılında Guénon 23 yaşındayken baskıya verilmesi ile "La science profane devant les doctrines traditionnelles" (Tradisyonel öğretiler karşısında kutsal-dışı bilim) başlıklı makalenin 1950 Nisan-Mayıs'ında yayınlanışına kadar aradan 40 seneden fazla bir zaman geçmiştir. Yaklaşık yarım yüzyıl süren bu zaman zarfında Guénon'un entellektüel tutumlarının -özellikle modern dünyaya yönelik eleştirileri açısından- fazla değişmiş olduğu söylenilemez.

Tradisyonel öğretinin kuramsal sunusu planında Demiurgos'u derin anlamını değiştirmeksizin bazı noktalarda farklı bir tarzda sunmuş olması muhtemeldir. Zira metafizik görüşü hep aynı kalmıştır.

1946'daki "Monothéisme et angéologie" (Tektanrıcılık ve melekiyat ilmi) adlı makale çoktanrı (polythéiste) yanılığı tradisyonel tarzların, çeşitli özniteliklerin Yüce İlke ile olan gerçek bağıntılarının kavranılamamasından kaynaklanan bir dejenereleşme olarak açıklar. Orada Guénon, *Mandukyaupanishad*'a dair yorumunda, *Shri Shankaracharya*'yı, bu kez Batılıların daha iyi anlayabileceği bir biçimde yeniden ele alır. Daha "Demiurgos"ta bile *shankarya* ile ilişkili pek çok ifadenin bulunduğunu belirtelim.

"Esprit et intellect"de (Zihin ve müdrike, 1947) sözcüklerin anlamlarının kullanıldıkları farklı gerçeklik düzeylerine göre değiştiği belirtilir.

Müdrike ya da *Buddhi* bireysel-üstü bir doğadadır, zira o *Atmā*'nın tezahürde belirmesinden başka şey değildir. Dolayısıyla, Zihin sözcüğü Müdrike anlamında alınırsa, onu -*Prakriti*'nin ilk ürünü olan- evrensel düzeydeki bir İlke olarak kavramak gerekir.

Bazılarının görüşünün tersine olarak, "ebedi mefhumlar"ın (1947), ilkesel "ana örnek"lerini (archétypes) oluşturdukları tezahür etmiş varlıklara kıyasla hiçbir biçimde basit bilkuvvellikler olarak düşünülmemeleri gerekir. Aslında, İlkede bilkuvve halde olan hiçbir şey yoktur, tersine, herşeyin -tüm varoluşun tek gerçek temelini oluşturan- bir "ezeli ve ebedi şimdi"de sürekli olarak var olması söz konusudur". Eşyayı farklı olarak görmek "bitkilerin köklerini kesmek ile" eşdeğerdir. Bilkuvve olan bizim İlke'deki gerçekliğimiz değil fakat bizim -tezahür süreci içinde bulunurken- bu hususta sahip olabileceğimiz bilinçtir.

VI.Bölüm: "Kendini bil" Guénon'un 1931'de *El-Ma'rifah* dergisine vermiş olduğu bir makalenin başlığını oluşturur. Guénon'un —1930 martında Kahire'ye gitmiş olmasına karşın— "Tasavvuf" a olan ilgisinin 1912'lerde başlamış olduğunu anımsatalım.

"Matematik hususlara ve sayıların oluşturulmasına ilişkin belirlemeler" adlı makale Bilgi (Gnose) döneminde, 1910'da, yazılmıştır. 1946'da, N.R.F.de, "Tradisyon" koleksiyonunda yayınlanmış olan "Les Principes du calcul infinitésimal" (Sonsuz-küçük hesabın ilkeleri) adlı eserde bu meyanda geliştirmeler yapılmıştır.

1930'da yazılmış olan "Les Remarques sur la production des nombres" (Sayıların oluşturulmasına ilişkin belirlemeler) *Demiurgos*'un devamını oluşturur. Bu eserde Pisagorculuk ve Kabbala etkisi görülür (Bkz. "Formes traditionnelles et cycles cosmiques" (Tradisyonel tarzlar ve kozmik devirler, İnsan Yayınları), III.Bölüm.

"İnisiyasyon ve meslekler" daha az eski olan bir makaledir, zira 1934 nisanında "Voile d'Isis"de (Isis'in perdesi) yayınlanmıştır. Yazar orada niçin inisiyasyonun insanlığın aslı halinden (état primordial) git-tikçe uzaklaşması oranında (daha çok) gerekli olduğunu açıklamaktadır. Guénon, "Les arts et leur conception traditionnelle" de (Sanatlar ve tradisyonel sanat mefhumu), mesleklerin ve sanatların dejenerleşmesinin "düşüş"ten ya da içinde bulunulan devirin inici (descendant) nitelikte olan gidişinden kaynaklandığını belirtiyor. Ancak, Batı'da halen geçerli bir biçimde varlığını sürdüren inşaatçılık mesleğine dayalı "küçük sır"lara inisiye olmanın mümkün olduğunu da ifade ediyor (bu konuda bkz. "Aperçus sur l'initiation" -İnisiyasyona toplu bakışlar-).

Ne yazık ki, Guénon, 1912'nin Ocak ve Şubat aylarında —yani La Gnose'un son iki sayısında— başlamış olduğu, "Les conditions de l'existence corporelle"i (Cismani varoluşun koşulları) bitirmeye zaman bulamamıştır. Dolayısıyla, sözünü etmiş olduğumuz metinde yalnızca Akasha ve Vayu'nun içerilmesine ve diğer öğelerin (Ateş, Su, Toprak - Tejas, Apa, Prithvi-) ele alınmış olmamasına rağmen, metnin ilgili okurların ilgisini yeterince çekeceğini ve bunu "Melanges"daki (Seçmeler) diğer metinlerle birlikte sunmanın şayanı tercih olacağını düşündük.

"La Gnose et les écoles spiritualistes" (İrfan ve ruhçu okullar) bizi tekrar başlangıç noktamıza, yani "Demiurgos" dönemine -1909 kasımına- getirir. Bu kesin bir tavır alıştır, zira Guénon "Bir evrensel ilke özel olaylardan çıkarsanamaz... Bilginin ilkelerini sadece kendi kendimizde bulabiliriz yoksa dışsal nesnelerde değil" demektedir

"Melanges"ın (Seçmeler) 176. sayfasından itibaren sıralanan bir makaleler dizisinde spiritüalist (ruhçu) denilen okullara, -yani okültistlere, teozofistlere ve spiritlere- yönelik eleştiriler yer alır. Bu eleştiriler, birkaç sene sonra, "L'Erreur Spirite" (Ruhçu Yanılgı) ve "Le Théosophisme"de (Teozofizm) tekrar ele alınıp geliştirileceklerdir.

Nihayet, sonuncu bölüm olan, "La science profane devant les doctrines traditionnelles"de (Tradisyonel öğretiler karşısında kutsallık-dışı bilim) -nisan 1950- La Gnose döneminde takınılmış olan tutumlar bu kez "bilimsel" lere karşı doğrulanmaktadır.

"Gayr-ı meşru olan kutsal-dışı bakış açısidir, zira o, eşyayı sanki bunlar tüm ilkelerden bağımsızmışlar gibi kabul eder ve onları hiçbir müteal ilke ile bağıntılandırmaz. Modern bilim gerçek bir bilgi olarak kabul edilemez, zira bazen doğru olan şeyleri ifade etse bile, onları su-

nuş tarzı yanlışdır, ve her hâlükârda bunların doğruluk nedenlerinin ancak ve ancak ilkelere bağımlılıkları olduğunu belirtemez...”

“Bu haliyle bilimin yol açtığı pratik uygulamalar onun değerlerinden tamamen bağımsızdır...ve doğalarını hiç bilmedikleri güçleri kullandıklarını bilginlerin kendileri de kabul ederler; bu uygulamaların çoğu kez tehlike içermelerinde bu bilgisizliğin kuşkusuz çok büyük payı vardır...”

Bir çeyrek asır sonra, bugün, Guénon’un son uyarılarının doğruluğunu inkâr etmek güçtür.

Kuşkusuz, bu durum beşerî devrenin tamamlanmasını önlemeyecektir, fakat hiç olmazsa bazılarının, içinde yaşadığımız çağı ve *Shri Ramana Maharshi*’nin “The great Süfi” (Büyük Süfi) adını vermiş olduğunun eserinin daima süren güncelliğini daha iyi anlamalarını belki de mümkün kılacaktır.

Robert Maridort

Birinci Kısım

METAFİZİK VE KOZMOLOJİ



Birinci Bölüm

DEMIURGOS*

I

İnsanların kafalarını daima meşgul etmiş olan sorunlar vardır. Ancak, bunların içinde, genel olarak çözümünü en zor olanı muhtemelen filozofların çoğunun ve özellikle ilahiyatçıların karşısına aşılmaz bir engel gibi çıkan, Kötülüğün kökeni sorunudur. Yaratmayı Tanrı'nın doğrudan edimi olarak gören ve bu nedenle O'nu iyilik ile kötülüğün sorumlusu olarak kabul etmek zorunda kalanlar için bu ikilem çözümsüzdür. Ancak, şayet varlıklar Kötülük ile İyilik arasında seçme yapabiliyorlarsa, bu, İyilik ile Kötülük, zaten genel olarak var demektir; ve şayet varlıklar, her zaman İyiliğe yönelik iken kimi kez de Kötülüğe yönelebiliyorlarsa bu onların mükemmel olmadıkları anlamına gelir: o halde, Tanrı madem mükemmeldir nasıl olmuş da mükemmel olmayan varlıklar yaratabilmiştir?

Mükemmel olandan mükemmel olmayanın çıkamayacağı açıktır. Zira, bunun mümkün olması için mükemmelin mükemmel olmayanı, ilkesel olarak içermesi gerekir, ki o zaman da o mükemmel değildir. Dolayısıyla, mükemmelden mükemmel olmayan (bir şey) çıkamaz; o

*Bu makale, René Guénon'un yazdığı ilk yazısı olmasa da en azından yayınladığı ilk yazıdır. Makale, *La Gnose* dergisinin ilk sayısında Kasım 1909'da yayınlanmıştır.

halde, o ancak "hiç"ten (*ex nihilo*) yaratılmış olabilir. Fakat, bir şeyin "hiç"ten gelebileceği ya da, başka bir deyişle, hiçbir ilkesi olmayan bir şeyin var olabileceği nasıl kabul edilebilir? Zaten "*ex nihilo*" yaradılışı kabul etmek yaratılmış olan varlıkların sonunda yok olacaklarını kabul etmek olur. Zira bir başlangıcı olmuş olanın bir sonunun da olması gerekir, ve hiçbir şey, bu "hiç"ten -*ex nihilo*- yaradılış varsayımında ölümsüzlükten söz etmekten daha mantıksız değildir. Ancak, yaradılışın böyle kavranılması (zaten) bir saçmalıktır, zira böyle bir şey akli başında olan hiç kimsenin reddedemeyeceği nedensellik ilkesine ters düşer ve Lükretos ile birlikte "*Ex nihilo nihil, ad nihilum nil posse reverti*" diyebiliriz.

İlkesi olmayan hiçbir şey var olamaz; ancak bu ilke nedir? Ve, gerçekte, tüm şeylerin yalnızca bir tek İlkesi mi vardır? Evrenin bütünselliğinin, her şeyi içerdigi çok açıktır, zira tüm parçalar "Bütün"de (le Tout) içerilir. Öte yandan, Bütün zorunlu olarak sınırsızdır, zira sınırlı olduğu varsayılırsa bu sınırın ötesinde bulunan (bir şey) "Bütün"de bulunmamış olur, dolayısıyla böyle bir varsayım saçmadır. Sınırı olmaya-na Sonsuz denilebilir, ve, herşeyi içerdigine göre, bu Sonsuz her şeyin ilkesidir. Zaten Sonsuz zorunlu olarak bir tanedir, zira birbirleriyle özdeş olmayan iki Sonsuz birbirini olumsuzlar; dolayısıyla, buradan şeylerin tümünün sadece bir tek İlkesi olduğu ve bu İlke'nin de -Sonsuz olan zorunlu olarak Mükemmel olacağından- "Mükemmel" (le Parfait) olduğu sonucu çıkar.

Dolayısıyla, Mükemmel olan yüce İlke'dir, ilk Neden'dir; o herşeyi bilkuvve içerir ve herşeyi o yaratmıştır; fakat, madem ki sadece bir tek İlke vardır, alışlagelmiş olarak Evren'de var oldukları kabul edilen; Var olan ve Var Olmayan, Ruh ve Madde, İyi ve Kötü gibi tüm zıdlıklar ne olacaktır? Burada en başta sorulmuş olan soru ile (mükemmel olan Tanrı'nın nasıl olup da mükemmel olmayan varlıklar yarattığı sorusuyla- Ç.N.) karşı karşıya bulunuyoruz ve bu soruyu şimdi daha genel bir tarzda ifade edebiliriz: nasıl olmuş da Birlik (Unite), İkiliği üretebilmiştir?

Bazıları -birbirine zıt olan- iki ayrı ilkenin varlığını kabul etmek gerektiğini zannetmişlerdir; ancak, daha önce söylemiş olduğumuz husus bu varsayımın bir kenara atılmasını sağlar. Aslında, böyle iki ilke var olduğunda bunların ikisi birden sonsuz olamaz, zira o zaman ya birbirlerini olumsuzlarlar ya da birbiriyle özdeş olurlar. Şayet sadece biri son-

suz olursa o (sonsuz olan) diğ erinin ilkesi olur; nihayet, ş ayet her ikisi de sonlu olurlarsa o zaman da gerçek ilkeler olamazlar, zira sonlu olanın kendiliğ inden var olmuş olabileceğini söylemek bir şeyin “hiç”den gelebileceğini söylemek olur; değil mi ki, sonlu olan her şeyin —kronolojik olarak değilse bile mantıksal olarak— bir başlangıcı vardır. Dolayısıyla, bu sonuncu durumda, —sonlu olmaları nedeniyle— her ikisinin de sonsuz olan ortak bir ilked en gelmeleri gerekir ve böylece tek bir ilke'nin var olduğu hususuna gelmiş oluyoruz. Zaten, alışıl agelmiş olarak, ikilikçi (dualiste) oldukları kabul edilen pek çok öğret i aslında sadece görünüş te öyledirler. Zerdüş t dininde olduğu gibi Manikeizm'de de ikilikç ilik —gerçek bâunî Birlik öğretisini ö rt en— salt zâhîrî (exoterique) bir öğretiydi: Ahuramazda ve Ehrimen, her ikisi de, Zervane-Akerene tarafından meydana getirmişlerdi ve ahir zamanda hitamında onunla kaynaşacaklardı.

Dolayısıyla, ikilik zorunlu olarak Birlik'ten ü rer, zira kendi başına var olamaz; ancak ikilik nasıl üretilebiliyor? Bunu anlayabilmek için, ilk önce, ikiliğ i en az özelleşmiş veçhesiyle -yani “Var Olan” ve “Var Olmayan” (L'Etre et le Non-Etre) zıdlığı açısından- haliyle ele almamız gerekiyor; her ikisi de zorunlu olarak “(tam) Mükemmel”de (Perfecti-on total) içerildiklerine göre, öncelikle bu zıdlığın ancak zahiren var olabileceğ i açıktır. Dolayısıyla, yalnızca ayırmadan (distinction) söz etmek daha yerinde olur. Fakat bu ayırım nedir? Gerçekte bizden bağımsız olarak (bir) ayrımlanma var mıdır; ya da bu ayırım sadece bizim eşyaya bakış tarzımızın bir sonucu mudur?

Ş ayet, “Var Olmayan” (Non-Etre)dan sadece “hiçlik” (néant) anlaşıyorsa ondan söz etmek boşunadır, zira “hiç” olan bir şey hakkında ne söylenebilir. Ancak, “Var Olmayan” var olmak imkânı olarak kavranılırsa iş tamamen değ işir. O zaman Varlık —bu şekilde kavranılan— “Var Olmayan”ın tezahürü olur ve “Var Olmayan”da kuvve halinde iç erilir. Bu durumda “Var Olmayan” ile “Var Olan” arasındaki bağıntı tezâhür etmemiş olan ile tezâhür etmiş olan arasındaki bağıntıdır ve tezâhür etmemiş olanın -ilkesi olduğu- tezâhür etmiş olandan yüksek olduğu söylenebilir. Zira o tüm tezâhür etmiş olanı ve ona ilaveten tezâhür etmeyi ve de hiçbir zaman etmemiş ve etmeyecek olanı da, kuvve halinde iç erir. Aynı zamanda, burada gerçek bir ayırmadan söz etmenin mümkün olmadığı da görölmektedir, zira tezâhür etmiş olan “tezâhür etmemiş olan”da ilke olarak iç erilir. Ancak, “tezâhür etmemiş olan”ı

doğrudan kavrayamayız , onu ancak "tezahür etmiş olan" vasıtasıyla kavrayabiliriz. Dolayısıyla, bizim için bu ayrım vardır, fakat sadece bizim için vardır.

"Var Olan" (Etre) ve "Var Olmayan" (Non-Etre) şeklindeki İkilik için bu böyle olunca, İkiliğin tüm diğer veçheleri için de bunun haydi haydi böyle olması gerekmektedir. Özellikle modern zamanlarda pek çok felsefi sistemin -sarsılmaz bir temelmışçesine- üzerine bina edilmiş olduğu Ruh ve Madde ayrımının ne denli yanılgısal olduğu daha buradan bile görülmektedir. Bu ayırlama olmadığında tüm bu sistemlerden geriye hiçbir şey kalmaz. Üstelik, yeri gelmişken şunu da belirtelim ki, İkilik "Üçlük"süz olamaz, zira şayet yüce İlke, farklılaştığında -aşında, sadece bizim onları değerlendiriş tarzımızdan dolayı ayrı olan- iki ögenin oluşumuna yol açıyorsa bu iki öge ve bunların ortak İlkeleri bir "Üçlü" (Ternaire) oluştururlar. Öyle ki, gerçekte, asıl Birliğin ilk farklılaşmasından doğrudan oluşan "Üçlük"tür yoksa "İkilik" değildir.

Şimdi, yine "İkilik"in özel bir veçhesinden başka birşey olmayan, İyi ile Kötü ayırımına dönelim. İyi ile Kötü karşılaştırıldıklarında, genel olarak İyi Mükemmellik ile ya da, en azından, daha aşağı bir derecede olup da mükemmelliğe yönelik olmak ile bağıntılandırılır; Kötü ise mükemmel olmayandan başka birşey değildir. Fakat, "mükemmel olmayan" Mükemmel'e nasıl zıd olabilir? Mükemmel'in her şeyin İlkesi olduğunu ve, öte yandan, Mükemmel'in mükemmel olmayanı üretemeyeceğini -dolayısıyla mükemmel olmayanın aslında var olmadığını ya da, olsa olsa, yalnızca "bütün Mükemmel"in (Perfection totale) oluşturucu bir ögesi olarak var olabileceğini- gördük. Fakat, böyle olduğuna göre, o, aslında, "mükemmel olmayan" olamaz ve bizim "mükemmel olmayan" olarak adlandırdığımız sadece göreliliktir (nisbiyettir). Böylece, bizim yanılgı olarak adlandırdığımız şey sadece nisbi gerçekliktir, zira tüm yanılgılar bütünsel "Hakikat"ta zorunlu olarak içerilirler. Böyle olmazsa bütünsel "Hakikat" -kendisinin dışında olan bir şey tarafından sınırlanmış olacağından dolayı- mükemmel olamaz, bu da onun Hakikat olmamasıyla eşanlamlıdır. Dolayısıyla, yanılgılar, ya da daha çok nisbi hakikatler, bütünsel Hakikat'in parçalarıdır. Dolayısıyla nisbiliğe yol açan şey parçalanmadır, ve, bu nedenle, nisbilik gerçekten mükemmel olmamanın eş anlamlısı olsaydı, parçalanmanın Kötülüğün nedeni olduğu söylenebilirdi; fakat, Kötülük ancak İyilik'ten ayrımlandığı için Kötülüktür.

Şayet Mükemmel (Parfait), İyilik (Bien) olarak adlandırılırsa, nisbi olan hiçbir biçimde (İyilik'ten) ayrılmaz zira o, "Mükemmel"de ilke olarak içerilir. Dolayısıyla, külli açıdan, Kötülük yoktur. O'nun varlığı, sadece, tüm şeyleri —onları (Mükemmel'in kendisi olan) ortak İlke'lerinden ayırarak— parça halinde alıp, onlara, bu ortak İlke'de içerilirlermişcesine bireştirici (synthétique) bir açıdan değil de analitik açıdan bakıldığında var olacaktır. Mükemmel olmayan böyle (analitik bakışın sonucu olarak) ortaya çıkmıştır. Kötü'nün İyi'den ayrılmamasıyla —bu ayrılmamanın sonucu olarak ki— ikisi de yaratılmış olmaktadır. Zira, İyi ile Kötü ancak bunlar birbirine zıt olarak kavranıldıklarında gerçektirler ve hiç Kötülük olmazsa, sözcüğün olağan anlamında, İyilik'ten de söz etmeye gerek kalmaz, sadece Mükemmellik söz konusu olur. Dolayısıyla, İyi ile Kötü'yü yaratan ve eşyaya parçasal açıdan bakarak onlarda Birliğin yerine Çokluğu (Multiplicité) gören ve böylece iktidarına tâbi olan varlıkları bölünmüşlük ve karışıklık alanı içine kapatan bu kaçınılmaz İkilik -Dualité- yanılıştır. Söz konusu alan ise Demiurgos'un Mülkü'dür (l'Empire du Démon).

II

İyi ile Kötü ayrımına ilişkin olarak söylemiş olduğumuz şey "Aslı Düşüş" (Chute originelle) simgeselliğinin anlaşılmasını —en azından bu şeylerin ifade edilebilirlikleri ölçüsünde— mümkün kılmaktadır. Bütünsel Hakikat'ın, ya da Kelâm'ın parçalanması -zira, temelde ikisi de aynı şeydir-, yani nisbiliği oluşturan parçalanma, ayrılmış parçaları "İlk-biçimlerin Adem"ini (Adam protoplastes) -yani, ilk oluşturucuyu- meydana getiren Adam Kadmon'un bölünmesi ile aynı şeydir. Bu bölünmenin nedeni Nahash'tır, Bencillik'tir ya da bireysel varoluş arzusudur. Bu Nahash hiç de insanın dışındaki bir etken değildir, fakat o insanda önce sadece kuvve halinde bulunur ve ancak insanın kendisinin onu dışsallaştırması ölçüsünde dışsallaşır. Bu tefrik olma sevki tabiisi, bölünmeye yol açıcı doğasıyla, insanı yasak meyveyi İyilik ve Kötülük Bilimi Ağacı'nın meyvesini (fruit de l'Arbre de la Science du Bien et du Mal) —Cennetteki yasak meyveyi— tatmaya yani bizzat İyi ve Kötü'yü tefrik etmeye iter. O zaman insanın gözleri açılır. Zira, varlıklar arasında oluşan ayrılmama sonucunda, onda içsel olarak bulunan artık dışsal olmuştur. Şimdi varlıklar onların bireysel varoluşlarını belirleyen ve sınırlandıran biçimlere bürünmüşlerdir ve böylece insan ilk biçimlendirici (for-

mateur) olmuştur. Fakat, kendisi de artık bu bireysel varoluşun koşullarına bağımlıdır, ve o da bir biçime, ya da, Kitab-ı Mukaddes'deki deyim uyarınca, bir deriden elbiseye bürünmüştür. "İyi ile Kötü"nün alanına kapatılmış, Demiurgos'un Mülküne tâbi olmuştur.

Çok kısa ve çok eksik olmakla birlikte, bu sunulandan Demiurgos'un gerçekte hiç de insanın dışında bulunan bir güç olmadığı anlaşılmaktadır. O, ilke olarak, İyi ile Kötü ayrımı yapan insanın iradesinden başka birşey değildir. Fakat, sonradan, bireysel varlık olarak -kendisine ait olan- bu irade tarafından sınırlanmış olan insan, bu iradeyi kendisinin dışında olan bir şeymiş gibi kabul eder ve böylece o insandan ayrı bir şey haline gelir. Dahası, o onun kendi kendisini kapatmış olduğu alandan çıkma çabalarına ters düştüğü için, ona kendisine düşman bir güç olarak bakar ve onu Şeytan (Shathan) ya da Rakip olarak adlandırır. Ayrıca, kendimizin yarattığı ve her an yaratmakta olduğu -zira, bu hiçbir biçimde belirli bir zamanda gerçekleşip bitmiş bir yaratıma olgusu değildir- bu Rakib'in kendi zaunda hiç de kötü olmayıp sadece bize zıd olan şeylerin bütünü olduğuna dikkati çekelim.

Daha genel bir bakış açısından, ayrı bir güç haline gelmiş olan ve kendi başına bir varlık olarak görülen Demiurgos, Yuhanna İncili'nde sözü edilen bu "Dünyanın Prensi"dir. Yine, burada da, ashını söylemek gerekirse, ne iyidir ne de kötü, ya da daha çok -İyi ile Kötü'yü kendinde içerdigi için- her ikisidir de. Onun alanı kendisinden ayrılmış olduğu "yüksek Âlem"e ya da ilkesel Evren'e zıd olan "aşağı Âlem" olduğu kabul edilir ancak bu ayrımlanmanın hiçbir zaman mutlak bir gerçeklik olmadığını unutmamak gerekir. O, ancak bizim onu tahakkuk ettirmemiz ölçüsünde gerçektir. Zira bu aşağı Âlem "ilkesel Evren"de kuvve halinde içerilir ve hiçbir parçanın "Bütün"den gerçek anlamda çıkamayacağı açıktır. Zaten, düşüşün sınırsızca sürmesini önleyen de budur. Fakat bu sadece tümüyle simgesel bir ifadedir ve düşüşün derinliği sadece bu ayrımlanmanın gerçekleştirildiği ölçüyü gösterir. Bu kısıtlanmayla Demiurgos Adam Kadmon'a ya da ilksel İnsanlığa, Kelâm'ın tezahürüne zıd düşer, fakat sadece bir yansıma olarak, zira o hiçbir biçimde bir südur değildir ve bir kendiliğinden varoluşu yoktur. O, Zohar'ın iki yaşlısı figürüyle ve Süleyman'ın Mühüründeki iki zıd üçgen ile temsil edilmektedir.

Dolayısıyla, Demiurgos'u varlığın kapkaranlık ve tersine dönmüş bir yansıması olarak kabul etmek durumundayız, zira gerçekten bun-

dan başka bir şey olamaz. Dolayısıyla, o bir varlık değildir; ancak, daha önce belirtmiş olduklarımızdan çıkacağı üzere, o ayrımlanmışlıkları -ya da bireysel varoluş sahibi olmaları- ölçüsünde varlıkların kollektivitesi olarak düşünülebilir. Bizler, ayrılığı kendi kendimiz yarattığımız ölçüde -yalnızca bu ayrımlama ölçüsünde var olan- ayrık varlıklarız; bu ayrıklığı yarattığımız ölçüde, bizler, Demiurgos'un öğeleriyiz. Ve ayrı ayrı varlıklar olarak -Yaradılış olarak adlandırılan- bu aynı Demiurgos'un alanına aitiz.

Dolayısıyla, Yaradılışın tüm öğeleri, yani yaratıklar, Demiurgos'ta içerilirler ve gerçekte de Demiurgos onları ancak kendi kendisinden çıkarabilir, zira "hiç"ten (*ex nihilo*) yaradılış imkânsızdır. Yaratıcı olarak alındığında, Demiurgos, önce bölünmeyi oluşturur ve kendisi de bundan hiçbir biçimde gerçekten ayrı değildir. Zira o ancak bölünme varolduğu sürece vardır. Sonra, bölünmenin bireysel varoluşun kaynağı olması ve biçim ile tanımlanması nedeniyle, Demiurgos'un oluşturucu (*formateur*) olarak kabul edilmesi gerekir ve o zaman o -daha önce görmüş olduğumuz üzere- İlkel Adem (Adam *protoplastes*) ile özdeş olur. Yine, bu sözcükten tüm biçimlerin ortak hazinesi olan ilkel kaos anlaşılabilir, Demiurgos'un Maddeyi yarattığı söylenilebilir; sonra, karışıklığın hüküm sürdüğü bu kaotik ve karanlık Maddeyi -ondan bütünü Yaradılışı (yaratılmışları) oluşturan pek çok biçimleri çıkartarak- organize etmiştir.

Şimdi Yaradılış'ın noksan olduğuna mı hükmetmek gerekecektir? Kuşkusuz, onun noksan olduğu hükmüne varılamaz. O sadece, —evrensel bakış açısından— tam Mükemmelliğin oluşturucu öğelerinden biridir. O, ancak analitik açıdan, İlke'sinden ayrık olarak alındığında nokсандır ve zaten böyle olması ölçüsündedir ki, o Demiurgos'un alanıdır. Fakat, şayet mükemmel olmayan Mükemmel'in bir ögesinden başka şey değilse, o gerçekten mükemmel olmayan değildir. Buradan da aslında, İyi ile Kötü ayrımı gibi, Demiurgos'un ve alanının da evrensel açıdan var olmadıkları sonucu çıkar. Aynı şekilde, evrensel bakış açısından Madde'nin var olmadığı sonucu da çıkar: Maddi görünüm yanılgıdan ibarettir. Ancak, bundan, bu görünüme sahip olan varlıkların var olmadıkları sonucu çıkarılmamalıdır. Bu bir başka yanılgıya, abartılı ve iyi anlaşılmamış bir idealizme kapılmak olur.

Madde var olmadığına göre, o zaman Ruh ve Madde ayrımı da ortadan kalkar. Aslında, herşeyin —modern filozofların çoğunun ona ver-

miş olduklarından tamamen farklı bir anlamdaki— Ruh olması gerekir. Bu modern filozoflar, Ruh'u maddeye tamamen zıd olarak kabul etmekle birlikte onu hiç de biçimden bağımsız olarak görmemektedirler. Bu durumda onun maddeden farklılığının ne olduğu sorulabilir. Buna yanıt olarak, Madde'nin yayılımlı (etendue) oluşuna karşılık onun yayımlımsız olduğu söylenilecek olursa, yayımlımsız olanın nasıl olup da bir biçime bürünebileceği sorusu ortaya çıkar. Ayrıca, niçin Ruh'u tanımlamak istenilmektedir? Ruh'u, gerek düşünce ile olsun gerekse başka bir tarzda olsun, daima bir biçim ile tanımlamaya çalışılmaktadır. O zaman o (tanımlamak istenilen) artık Ruh olmaz. Gerçekte, evrensel Ruh Varlıktır, yoksa şu ya da bu özel varlık değildir. O tüm varlıkların ilkesidir ve böylece onların tümünü içerir. Bu nedenledir ki, herşey Ruh'tur.

İnsan bu hakikatin gerçek bilgisine ulaştığında kendisini ve herşeyi küllî Ruh ile özdeşleştirir. O zaman onun için tüm farklar ortadan kalır. Öyle ki, o artık herşeyi onlar -onlar onun dışında değil de kendisindeymişler gibi temaşa eder. Zira, karanlığın güneşin karşısında yok olması gibi, yanılğı da gerçeğin karşısında yok olur. Böylece bu bilgi vasıtasıyla insan Madde'nin ve bireysel varoluşun bağlarından kurtulur. O artık bu Dünya'nın Prensi'ne bağımlı değildir, o artık Demiurgos'un Mülkü'ne tâbi değildir.

III

Bu söylenilmiş olanlardan, insanın yeryüzünde varoluş durumunda iken de Demiurgos'un alanından ya da hylique âlemden (madde-süret âleminden) çıkabileceği ve bu çıkışın İrfan (Gnose), yani bütünleştirici (integrale) bilgi ile tahakkuk ettiği sonucu çıkıyor. Ayrıca, bu bilginin analitik bilim ile ortak olan hiçbir yanının bulunmadığına ve onu hiç gerektirmediğine dikkati çekelim. Bütünsel senteze ancak analiz yolu ile ulaşılabilirliğini zannetmek günümüzde çok yaygın bir yanılğıdır. Oysa, tersine, olağan bilim tamamen izafidir ve, hylique âlem ile sınırlanmış olması nedeniyle, evrensel açıdan ancak bu âlem kadar vardır.

Öte yandan, çeşitli Âlemler'in, ya da genel olarak kabul edilen deyim ile, Evren'in çeşitli planlarının hiç de bölgeler ya da yerler olmayıp varoluş kiplikleri ya da varoluş halleri olduklarına da dikkati çekmemiz gerekiyor. Bu, nasıl olup da yeryüzünde yaşamını sürdürmekte olan bir insanın gerçekte hylique âleme değil de psişik Âlem'e ya da hatta pnö-

matik (latif) Âlem'ine ait olabildiğinin anlaşılmasını mümkün kılıyor. İkinci doğumu oluşturan budur. Fakat, aslını söylemek gerekirse bu durumda söz konusu olan sadece, insanın iki âlemden bilinçli olmasını sağlayacak biçimde psişik âlemden doğuştur. İnsan bu durumdayken henüz latif (pneuma) âleme ulaşamamıştır, yani evrensel ruh ile henüz özdeşleşmemiştir. Bu sonuncu durum ancak üçlü Bilgiye bütünüleşmiş halde sahip olan kişi tarafından elde edilir. Bu bilgi o kişinin fani doğum gereksiniminden ebedî olarak kurtulmasını sağlar. Sadece latif varlık (pneuma) planına ulaşmış olanlar kurtulmuşlardır denildiğinde ifade edilmek istenilen de budur. Dolayısıyla, psişiklerin hâli ancak geçici bir hâldir. Bu, Işığı almaya hazır duruma gelmiş ancak onu henüz almamış, bir ve değişmez olan Hakikat'ın bilincine henüz ulaşmamış olan varlığın durumudur.

Fani doğumlardan söz ettiğimizde bundan varlığın değişimlerini, pek çok ve değişik tarzlardan geçişini anlıyoruz. Burada ruhçuların (spirites) ve teozofistlerin kabul ettikleri biçimiyle reenkarnasyon öğretisine -ki, bir fırsatını bulduğumuzda bunu açıklayacağız- benzeyen hiçbir şey yoktur. Pneumatique (Latif varlık) olan, fani doğuşlardan kurtulmuştur. Yani sûreti, dolayısıyla demiurgos Âlemi'ni aşmıştır. O artık değişime tâbi değildir ve dolayısıyla devinimsizdir. Bu hususa daha sonra değineceğiz. Psişik, tersine, Oluşum (formation) âlemini aşmamıştır ve simgesel olarak birinci Gök ya da Ay âlemini simgeler. Buradan tekrar yeryüzü âlemine gelir. Ancak bu, gerçekte yeryüzünde tekrar bedenleneceğinden dolayı değildir, sadece kurtuluşa ermeden önce, nasıl olurlarsa olsunlar yeni sûretlere bürünmesi gerektiğinden dolayıdır.

Belirtmiş olduklarımız, bazı ifade farklılıklarına rağmen, gnostik öğretisi ile doğu öğretileri ve özellikle -Brahmanlığa dayalı tüm metafizik sistemlerin en gelenekçisi olan- Vedanta arasındaki uyumu, hatta gerçek özdeşliği göstermektedir. Bu nedenledir ki, Sankaracharya'nın *Ruh Bilgisine Dair Risale'sinden* (*Traité de la Connaissance de l'Esprit*) bazı alıntılar yaparak varlığın çeşitli hallerine ilişkin olarak söylemiş olduklarımızı tamamlamamız gerekmektedir.

"Tam ve nihâi kurtuluşa ermenin tek yolu Bilgi'dir; tutku bağlarını çözen tek vasıta odur; Bilgi olmadan, Güzellik olmaz.

"Eylem cehalete ters düşmediğinden onu uzaklaştıramaz; fakat, Işığın karanlığı yok edişi gibi, Bilgi de cehaleti yok eder."

Cehalet, burada, *hylique* (madde-sûret) âlemin karanlıklarına bürünmüş, Maddenin ve bireysel ayrılıkların yanıltıcı görüntüsüne kapılmış olan varlığın halidir. Daha önce belirtmiş olduğumuz üzere, eylem alanına hiç dahil olmayıp onun üzerinde bulunan Bilgi vasıtasıyla tüm bu yanılgılar ortadan kalkar.

“Dünyevi tutkulardan kaynaklanan cehalet uzaklaştığında; bulut dağıldığında güneşin ışığını saçması gibi, Zihin de bir bütün halinde, özgün görkemiyle uzaktan parıldar.”

Fakat, bu dereceye ulaşmadan önce, varlık -psişik âleme tekabül eden bir ara evreden geçer. O sırada kendinin artık maddî beden değil de bireysel ruh olduğunu zanneder. Zira o, henüz Demiurgos'un alanından çıkmamış olduğundan dolayı, onun için henüz tüm ayrımlar ortadan kalkmamıştır.

“Kendisini bireysel ruh (âme individuelle) olarak tahayyül eden insan, bir ip parçasını yanlışlıkla yılan zanneden kişi gibi, korkuya kapılır. Ancak, kendisinin nefis (âme) değil de evrensel Ruh (Esprit universel) olduğunun bilincine varınca korkusu kaybolur.”

İki zuhurat âleminin, yani -kaba ve maddî tezahürler bütünü olan *hylique* âlem ile psişik âlemin, bilincine varan kişi, iki kez doğmuştur, *Dwidja*'dır. Fakat, yalnızca, tezahür etmemiş olan Evren'in ya da biçimlenmemiş olan Âlem'in, yani Latif (*Pneumatique*) Âlem'in bilincine varmış olan ve kendini evrensel Ruh -*Atmâ*- ile özdeşleştirmiş olan kişi *Yogi* olabilir.

“İdraki mükemmel olan *Yogi*, herşeyi onlar kendisindeymişler gibi temâşâ eder ve böylece, Bilgelik gözüyle, herşeyin Ruh olduğunu görür.”

Bu arada, *hylique* Âlem'in uyanıklık haline, psişik âlemin rüya haline ve latif (*pneuma*) âlemin derin uykuya benzetildiğini belirtelim. Bu bağlamda, “tezahür etmemiş olan”ın -ilkesini oluşturması nedeniyle- “tezahür etmiş olan”dan üstün olduğunu anımsatmamız gerekiyor. İrfâni (*gnostique*) öğretiyeye göre, *Pneumatique* (Cism-i Latif) Evren'in üstünde artık sadece İlahî özniteliklerinin bütününden oluşmuş olarak kabul edilebilecek olan *Plérôme* bulunur. Bu dördüncü bir âlem değil fakat Üç Âlem'in, -ne tezahür etmiş olan ne de tezahür etmemiş olan, tanımlanamaz, tahayyül edilemez, kavranılamaz- müteal İlkesi'nin, Evrensel Ruh'un kendisidir.

Yogi ya da latif (*pneuma*) âlemin mensubu -zira, ikisi de temelde ay-

nı şeydir- kendini artık kaba ya da lâtif bir biçim olarak değil de, biçimi olmayan bir varlık olarak algılar. O zaman evrensel Ruh ile özdeşleşir. Bu hal Sankaracharya tarafından şu tarzlarda tasvir edilir.

"O, ona ulaşıldıktan sonra artık ulaşılabilecek hiçbir şeyin kalmadığı, mutluluğu tadıldıktan sonra tadmak istenilebilecek başka hiçbir mutluluğun kalmadığı ve irfanına erişildikten sonra irfanına erişilecek başka hiçbir şeyin kalmadığı Brahma'dır.

"O, görüldükten sonra başka hiçbir şeyin temaşa edilmediği; özdeşleşildikten sonra artık hiçbir doğuşun söz konusu olmadığı; algılandıktan sonra artık algılanacak hiçbir şeyin kalmadığı Brahma'dır.

"O -ortada yukarıda ve aşağıda- her yere dağılmış olan ve herşeyin içinde bulunan hakiki, canlı, mutlu, ikiliksiz, bölünmez ezeli ve ebedi ve bir tek olan Brahma'dır.

"O, boyutsuz, yayılımsız, yaratılmamış, bozulmaz, biçimi olmayan, niteliği ya da karakteri olmayan Brahma'dır.

"O, herşeyi aydınlatan, ışığı Güneşi ve tüm ışıklı cisimleri parıltıdan fakat bunların ışıklarının kendisini göstermeye yeterli olmadıkları Brahma'dır.

"O, kendi ebedi özüne nüfuz eder ve tüm görünür Âlem'i Brahma olarak temaşa eder.

"Brahma Âlem'e hiç benzemez ve Brahma'nın dışında hiçbir şey yoktur; onun dışında olarak var gibi görünen herşey bir yanılgıdır.

"Tüm görülenlerin, tüm duyulanların arasında Brahma'dan başka hiçbir şey yoktur ve, ilkenin bilincine varılmasıyla, Brahma gerçek, canlı, mutlu, ikiliksiz Varlık olarak temaşa edilir.

"Bilginin gözü gerçek, canlı, mutlu, herşeye nüfuz eden Varlığı temaşa eder; fakat, kör bir insanın ışığı hiç göremeyişi gibi, cehaletin gözü de onu hiç keşfedemez.

"Manevi Bilgi'nin Güneşi kalbin göğünde yükseldiğinde karanlıkları yok eder, herşeye nüfuz eder, herşeyi kucaklar ve aydınlatır."

Burada sözü edilen Brahma'nın yüksek Brahma olduğuna dikkati çekelim. Onu aşağı Brahma'dan ayırmaya çok özen göstermek gerekir, zira o, varlığın yansıması olarak kabul edilen Demiurgos'tan başka şey değildir. Yogi için sadece, herşeyi içeren ve onun dışında hiçbir şey bulunmayan yüksek Brahma vardır; Demiurgos ve eseri artık yoktur.

"Kendi özgün zihnini haccetmiş olan, (yani) zaman, mekân ve koşullanmayla hiç ilişkili olmayan, her yerde bulunan, soğuğu ya da sica-

ğı hissettirmeyen, daimi bir mutluluk ve tüm sıkıntılardan münezzehtirlik sunan bir şeyi haccetmiş olan; o kişi eylemsizdir; o herşeyi bilir ve ebedî Güzelliği elde eder.”

IV

Üç Âlem’i ve varlığın onlara tekabül eden hallerini karakterize ettikten ve Demiurgos’un egemenlik alanını aşmış olan varlığın ne olduğunu mümkün olabildikince belirttikten sonra, önceki sunulmuş olanlardan birtakım sonuçlar çıkarmak için, İyi ile Kötü ayrımı konusuna dönmemiz gerekiyor.

Öncelikle, şu belirtilebilir: İyi ile Kötü ayrımı tamamen yanılğısal ise, aslında yok ise, aynı durumun ahlâk için de geçerli olması gerekir. Zira, ahlâkın temelini bu ayrımın oluşturduğu, ahlâkın temelde böyle bir ayrımı varsaydığı çok açıktır. Ahlak vardır, fakat İyi ile Kötü ayrımının var olduğu ölçüde vardır, yani Demiurgos’un alanına ait olan şeyler için vardır; evrensel bakış açısından ise onun hiçbir varoluş nedeni olmaz. Gerçekte, ahlak ancak fiile uygulanabilir; fiil ise -ancak “biçimsel” olan için ya da tezahür etmiş olan için söz konusu olabilen- değişimi öngörür. Biçimsel olmayan Âlem değişimden, dolayısıyla da fiilden münezzehtir, onların üzerindedir ve bu nedenledir ki, artık Demiurgos’un Mülkü’ne ait olmayan varlık fiilsizdir (sans action).

Bu durum, Evren’in çeşitli planlarını hiçbir zaman birbirine karıştırmamaya çok özen göstermek gerektiğini gösterir, zira bir plan için doğru olan şey bir diğer plan için doğru olamayabilir. Nitekim, zorunlu olarak, ahlâk sadece -fiilin alanı olan- sosyal planda vardır; fakat, metafizik planda ya da evrensel planda, onun varlığı artık söz konusu olmaz, zira artık fiil yoktur.

Bu nokta açıklığa kavuştuktan sonra, fiil’in ötesinde olan varlığın fiile tam olarak sahip olduğunu, belirtmemiz gerekiyor. Ancak, bu potansiyel bir etkinliktir, dolayısıyla hiç fiile geçmeyen bir etkinliktir. Bu varlık, yanlış olarak öne sürülebileceği gibi devinimsiz değil fakat değişimsizdir, yani değişimin ötesindedir. Nitekim, O -Kitab-ı Mukaddes’teki “Varlık, Varlıktır” (l’Etre est l’Etre) ifadesi uyarınca- daima kendi kendisinin aynısı olan Varlık ile özdeşleştirilir. Taocu öğretideki Semâ’nın Etkinliği’nin fiilsiz bir etkinlik olduğu; Semâ’nın Etkinliği’ni yansıtan Bilge’nin fiilsizliği temaşa ettiği ifadesi de bu bağlamdadır. Ancak, ayın -önünden bulutlar geçerken-bize devinim halindeymiş gibi görünmesi

gibi, Pneumatique (Latif Varlık) ya da Yogi olarak nitelemiş olduğumuz bu Bilge de, bize devinimliymiş gibi görünebilir; fakat, bulutları dağıtan rüzgârın ayın üzerinde bir etkisi olmaz. Aynı şekilde, demiurgos âleminin çalkalanmasının da Bilge'nin üzerinde etkisi olmaz; bu bağlamda yine Sankarâchârya'dan alıntılar sunabiliriz:

"Tutkular denizini aşmış olan Yogi, Sükûnet ile birleşmiştir ve Ruh'ta eğlenir.

"Fânî zâhîrî nesnelerden alınan zevkleri terk etmiş olup, manevî zevkleri tadmakta olarak, o sakindir ve muhafazasının altındaki bir mesele gibi dingindir, ve kendi özünün içinde eğlenir.

"Gökkubbenin bünyesinde dalgalanandan etkilenmemesi gibi, o da bedende ikamet eder fakat bedenın özelliklerinden etkilenmez; herşeyi bildiği için, olan biten şeylerden etkilenmez."

Buradan, pek çok yanlış yoruma konu olmuş olan, Nirvâna sözcüğünün gerçek anlamını kavrayabiliriz; bu sözcük, dar anlamda, esintinin ya da çalkalanmanın sona erişî anlamına gelir, dolayısıyla artık hiçbir çalkantıya kapılmayan, biçimsellikten kesin olarak kurtulmuş olan, varlığın halini ifade eder. Biçim olmazsa ortada hiçbir şeyin kalmayacağı inancı, en azından Batı'da, çok yaygın olan bir yanılgıdır. Oysa, aslında, hiç olan biçimdir ve biçimsel olmayan (informel) herşeydir; dolayısıyla, Nirvana, bazı filozofların öne sürmüş oldukları gibi, mahv olmak değil de, tersine dolu dolu var olmaktır.

Tüm bu söylenenlerden hiç fiilde bulunmamak gerektiği sonucu çıkarılabilir; ancak, bu da -ilke açısından değilse bile en azından uygulama açısından- doğru olmaz. Gerçekten, fiil Demiurgos'un Mülkü'ne ait olan bireysel varlıkların koşuludur; Pnömatik ya da Bilge aslında fiilden münezzehtir, fakat bir bedenın içinde bulunduğu sürece fiil halindeymiş gibi görünür; dışsal olarak diğer insanlara bütünüyle benzer. Fakat, kendisi bunun yanıltıcı bir görüntü olduğunu bilir ve bunu bilmesi onun fiili gerçekten aşmış olması için yeterlidir, zira kurtuluş Bilgi ile olur. Fiilden münezzehe olmuş olması nedeniyle artık ızdırap çekmez, zira ızdırap çabanın, dolayısıyla fiilin, sonucudur ve -aslında mükemmel olmayan hiçbir şey bulunmamasına rağmen- bizim gayrı mükemmel olarak adlandırdığımız da bu durumla bağıntılıdır.

Kuşkusuz, herşeyi, Vedalar'da da belirtildiği gibi -"Nasıl ki, değişik toprak biçimlerinden başka şey olmamalarına rağmen, topraktan yapıma kap kacaklara çeşitli isimler veriliyorsa nesneler de sadece isimleri

bakımından farklıdır.”- hiçbir bireysel nesne ayrımı söz konusu olmadan, evrensel zihinde yer alıyormuşlarcasma, kendi içinde temaşa eden için fiil var olamaz. Tüm bu biçimlerin ilkesi olan toprağın kendisi biçimsizdir (sans forme), ancak onların hepsini fiilen içerir: evrensel Ruh da böyledir.

Fiil değişimi, yani biçimlerin -yerlerini başkaları alacak biçimde- sürekli olarak yok olmalarını, tahribini de içerir; bunlar bizim doğum ve ölüm olarak adlandırdığımız değişimlerdir, henüz kurtuluşa ermemiş ya da, henüz, sözcüğün etimolojik anlamında, biçimselliğin ötesine geçmemiş (transformation) olup son dönüşüme uğramamış olan varlığın geçirmesi gereken çeşitli hal değişiklikleridir. Bireysel şeylere, ya da asılları itibarıyla geçici ve fânî olan biçimlere bağlanmak cehalete özgüdür. Biçimden azad olmuş olan varlık için biçimler hiçbir şey değildir, ve bu nedenledir ki, o varlık beden içinde bulunurken dahi beden özelliklerinden hiç etkilenmez.

“Böylece o rüzgar gibi özgürce dalgalanır, zira onun hareketleri tutkular tarafından hiç engellenmez.

“Suretler yok edildiklerinde Yogi ve tüm varlıklar herşeye nüfuz eden özün içine girerler.

“O niteliksiz ve fiilsizdir, yok olmaz; tutkusuzdur, mutludur; değişmez, biçimi yoktur, ezeli ve ebedi olarak özgür ve saftır.

“O, her yere yayılmış olan ve eşyanın aynı zamanda hem içine hem de dışına nüfuz eden pnöma (cism-i latif) gibidir; o bozulmaz, çürümez; o herşeyde aynıdır, saftır, ulaşılmazdır, biçimi yoktur, değişmez.

“O, ezeli ve ebedi olan, saf, özgür, biricik, hep mutlu, yegâne, hazır ve nâzır, sonsuz büyük Brahma’dır.”

Varlığın manevi Bilgi ile ulaştığı hal işte budur; böylece o bireysel varoluş koşullarından, Demiurgos’un Mülkü’nden ebediyen kurtulur.

İkinci Bölüm

TEKTANRICILIK VE MELEKLER İLMİ*

daha önce söylemiş olduklarımız çoktanrıclığın doğmasına yol açmış olan hatanın doğasının anlaşılmasını mümkün kılar: sonuçta "çağrışım"ın¹ en aşırı derecesinden başka birşey olmayan bu hatayı oluşturan şey, tamamen bağımsız olarak kabul edilen birçok ilkelerin var olduğunun kabul edilmesidir. Oysa ki, bunlar, aslında, "Yüce İlke"nin az ya da çok ikincil veçhelerinden başka birşey değildirler ve de olamazlar. Bunun ilahi yönlerle ilişkin bazı tradisyonel gerçekliklerin kavranılmasının sonucundan başka şey olamayacağı açıktır; böyle bir kavrayışsızlığın yalıtılmış kişilerde var olması daima mümkündür, ancak kaybolmakta olan bir tradisyonel tarzın aşırı dejenerleşmişliğine tekabül eden bu kavrayışsızlığın genelleşmesi, olağan olarak zannedilenden çok daha enderdir. Her halükarda, hiçbir tradisyon, kendi zâtında, çoktanrıci olamaz; çoktanrıclığın, -gerçekte sadece bir sapma olup sonradan oluşmuş olduğunu değil de- modernlerin çoğundaki evrimci görüşler uyarınca, başlangıçta var olmuş olduğunu kabul etmek tüm normal düzeni tersine çevirmektir. Her gerçek tradisyon esas itibarıyla tektanrıci; daha kesin bir ifadeyle, her gerçek tradisyon -herşeyin ondan türemiş olduğu ve tamamen ona tâbi olduğu- yüce İlke'nin²

* Etudes traditionnelles, Ekim-Kasım 1946.

birliğini kabul eder ve özgün anlamıyla tektanrıcılığı -dinsel tarzdaki tradisyonlarda özel olarak büründüğü ifade biçimiyle- bu kabul oluşur. Ancak, -her türlü bakış açısı karışıklığını önlemek için gerekli olan bu açıklamanın hatırdı tutulması kaydıyla- sonuç olarak, bir mahzuru olmaksızın, bu tektanrıcılık teriminin ilkesel birliğin tüm ifadeleri için kullanılabileceğini ifade edebiliriz. Öte yandan, başlangıçta tektanrıcılığın bulunmuş olmasının gerektiğini söylediğimizde bunun -kuşkusuz, hiçbir zaman var olmamış olan- bir sözde “ilkel basitlik” varsayımı ile ortak olan hiçbir şeyinin bulunmadığı kendiliğinden anlaşılıyor.³ Zaten, bu meyandaki bir yanlış anlamamanın oluşmaması için tektanrıcılığın ilahi sıfatların mümkün olabilecek tüm çoğulluğunu içerebileceğinin ve, -daha önce açıklamış olduğumuz üzere- sıfatların bu tarz değerlendirilmesiyle yakından ilişkili olan, melekler ilminin tektanrıcılığın en bariz ve en güçlü bir biçimde ifade edildiği tradisyonel tarzlarda önemli bir yerinin olduğunun belirtilmesi yeterlidir.” Dolayısıyla, burada hiçbir bağdaşmazlık yoktur, meleklerin çağrıştırılması bile, meleklerin yalnızca “semâvi araçlar” —yani kısacası, daha önce belirtmiş olduğumuz üzere, sūrî olmayan tezahürde, şu ya da bu ilâhî vecheyi temsil eder olarak alınması koşuluyla en katı tektanrıcılık açısından bile tamamen doğru ve normaldir.

Bu bağlamda, “tarihsel bakış açısına ya da sözde öyle olana ilişkin —ve çağdaşlarımızın çoğunda görülen ve özellikle, çeşitli vesilelerle sözünü etmiş olduğumuz, “alıntılar” (emprunts) kuramıyla bağıntılı olan— suistimalleri de zikretmemiz gerekiyor. Nitekim, yazarların, örneğin, İbranilerin Babil’in zaptına kadar melekler bilimine ilişkin bilgilerinin olmadığını ve bu bilimi Kaldelilerden aldıklarını öne sürdüklerini yeterince sık olarak gördük; kimileri de, melekiyat biliminin kökenini Mazdeizm’in oluşturduğunu öne sürmektedirler. Bu tür iddiaların bunlarda söz konusu olanın, sözcüğün modern ve psikolojik anlamında, fikirler ya da gerçek temeli bulunmayan kavrayışlar olduklarını ortaya koydukları yeterince açıktır. Oysa, bizim gibi tradisyonel bakış açısına sahip olanların tümü için ise, tersine, belirli bir düzeydeki bir gerçeklik söz konusudur. Böyle bir bilginin niçin bir öğretiden diğerine “alıntılanmış” olmasının gerektiği hiç anlaşılmamaktadır, oysa —her iki öğretinin de tek ve aynı hakikatin ifadesi olmaları bakımından— aynı şekilde ve aynı sıfat ile öğretilerin birinde olduğu gibi diğerinde de bulunabileceği çok iyi anlaşılmaktadır. Eşdeğer bilgiler her yerde bulunabilirler ve hatra bulunmaları gerekir; ve burada eşdeğer bilgilerden söz

ettiğimizde, temelde aynı olan bilgilerin söz konusu olduklarını ifade etmek istiyoruz.⁴ Bu meyanda melekler biliminin (melekiyat) ya da eş-değerinin, ona verilen ad ne olursa olsun, tüm tradisyonlarda bulunduğu söylenilebilir; ve, buna bir örnek olarak, hindu tradisyonundaki “Deva”ların gerçekte Yahudi, Hristiyan ve İslam Tradisyonları’ndaki meleklerin tam eşdeğerleri oldukları söylenilebilir. Tüm bu durumlarda, tekrar söyleyelim ki, söz konusu olan şey bir tradisyonel öğretinin tezahürün biçim-dışı ya da bireysellik-ötesi hallerine —gerek yalnızca kuramsal olarak, gerekse bu hallerin tahakkuk ettirilmeleri amacıyla— gönderme yapan parçası olarak tanımlanabilir.⁵ Açık ki, burada —çoktanrıcılık melekler biliminin yanlış anlaşılmasının sonucu bile olsa— kendiliğinde herhangi bir çoktanrıcılık ile en ufak bir bağıntısı olmayan bir şey söz konusudur; fakat, çoktanrı tradisyonların bulunduğu zannedenler, örneklerini verdiğimiz türden “alıntı”lardan söz ettiklerinde melekûbilimin çoktandricılığın tektanrıcılığa bir “bulaşmasından” başka bir şeyi ifade etmediğini telkin etmek ister gibidirler. Yani, putperestliğin bazı simgelerin yanlış anlaşılmasından doğmuş olabileceğinden dolayı, simgecilğin putperestliğin bir türevinden başka birşey olmadığını söylemek gibi; öncekinin tamamen benzeri olan bir durumdur, ve bu kıyaslamanın eşyayı böyle bir tarzda tasavvur etmenin saçmalığını tamamen ortaya koyduğunu düşünüyoruz.

Önceki incelememizi tamamlamaya yönelik olan bu tesbitleri sona erdirirken Jacob Boehme’den —kendine özgü terminolojisiyle ve belli de, onda sık sık görüldüğü gibi, biraz karanlık bir tarzda meleklerle ilahi veçheler arasındaki bağıntıları doğru bir biçimde ifade ediyor gibi görünen bir pasajı sunacağız: “Meleklerin yaradılışının bir başlangıcı vardır. Fakat, onların yaratılmış oldukları güçlerin hiçbir zaman başlangıcı olmamıştır. Ancak, ezeli ve ebedî başlangıcın oluşumunda hazır bulunmuşlardır... Vahyedilmiş olan Kelâm’dan, ezeli ve ebedi doğadan, ilahi vahiy niyazından çıkmışlardır ve imgesel yaratıklar haline getirilmişlerdir (yani, yalıtılmış yaratıklar halindeki parçaları oluşturmuşlardır).⁶ Ve, ayrıca, Boehme şunları da eklemektedir: “Her meleksi prens, Tanrı’nın sesinden çıkmış olan bir özelliktir ve Tanrı’nın yüce adını taşır”.⁷ M.A.K. Coomaraswamy sonucu cümleyi zikrederek ve onu yunan ve hindu tradisyonlarındaki “Tanrılar”a ilişkin çeşitli metinler bağlamında ele alarak, söylemiş olduklarımızla tamamen uyum içinde olarak, şunları belirtmektedir: “Böyle bir Tanrı çokluğunun bir çoktanrıcılık olmadığını söylemeye gerek bile yoktur,

zira tüm bunlar kökenlerini oluşturan ve, sık sık hatırlatılmış olduğu üzere, onda birleştikleri Yüce Tanrısallığın meleksi özneleridir.”⁸

¹Herhangibirşeyin, İlke'nin dışında kendine özgü bir varlığının bulunduğu kabul edildiğinde “şirk” meydana gelir, fakat doğal olarak bununla çoktanrıcılık arasında pek çok dereceler bulunabilir.

²Gerçekten Yüce İlke söz konusu olduğunda, “ikiliksizlik”ten (nondualite) söz edilmesi gerekir, bunun doğrudan bir sonucu olarak, Birlik yalnızca Varlık düzeyinde bulunur, fakat, metafizik görüş açısından en büyük öneme haiz olan bu ayrım, bizim burada söylememiz gerekeni hiç etkilemez, ve “tektanrıcılık” teriminin anlamını genelleştirebileceğimiz gibi, aynı şekilde ve karşılıklı bağıntı içinde olarak, ifadeyi basitleştirmek için, yalnızca ilkenin birliğinden söz edebiliriz.

³Bkz. Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri, 11. bölüm. Bazılarının nasıl olup da aynı zamanda hem “ilkel basitliğe” hem de ilk başlangıçtaki bir “çoktanrıcılığa” inanabildiklerini anlayabilmek yeterince zordur: bu da modern zihniyetin sayısız çelişkilerinden biridir.

⁴Melekiyat bilimi ile çeşitli tradisyonların kutsal dilleri arasındaki ilişkilere daha önce atıfta bulunduk; bu da söz konusu uyarımanın çok karakteristik bir örneğidir.

⁵Birinci duruma örnek olarak hristiyan ilahiyatının meleklerle ilişkili olan bölümü zikredilebilir (ve, ayrıca, daha genel olarak, zâhirîcilik burada doğal olarak ancak kuramsal planda yer alabilir), ve, ikinci duruma ilişkin örnek olarak da ibrani tradisyonundaki “pratik Kabbala” zikredilebilir.

⁶Mysterium-Magnum, VIII, 1.

⁷De Signatura Rarum, VI, 5. —ilk yaratılış olan “Tanrı'nın sesinden çıkış” konusunda bkz. İnisiyasyona toplu bakışlar, s. 394-395.

⁸What is Civilizations? —Albert Schweitzer Festschrift. —Coomaraswamy, bu meyanda, Philon'un melekleri eflatuncu anlamda “ide”lerle yani, ilahi müdrikede, ya da, hristiyan ilahiyatı dilinde ifade edilecek olursa, “mümkünlerin yeri” olarak tasavvur edilen Kelâmda içerilen “ezeli ve ebedi akıllar” ile özdeşleştirmesine değinmektedir.

Üçüncü Bölüm

RUH VE AKIL *

Ruh'un (esprit) "Atmā"dan başka birşey olmadığı bize belirtilmişse de, bu aynı ruhun yalnızca "Buddhi" ile özdeşleşir gibi görüldüğü durumlar vardır; bunda çelişkili olan bir şey yok mudur? Burada basit bir terminoloji sorununun varlığını görmek yeterli olmazdı. Zira, şayet öyle olsaydı, pekala da bunun üzerinde durulmayabilirdi ve bu "ruh" sözcüğüne âdice verilen az ya da çok muğlak ve usulsüz anlamlar —bimiz yaptığımızın tersine olarak— ayırım gözetilmeksizin kabul edilir geçilirdi. Batı dillerinin metafiziğe ilişkin fikirlerin ifade edilmeleri konusunda çok açıkça belli olan yetersizliklerinin kuşkusuz anlam karışıklıklarını önlemek için gerekli tüm tedbirlerin alınmasını engellemesi gerekir. Aynı sözcüğün bu iki ayrı tarzda kullanılmasını doğrulayan şey, gerçekliğin çeşitli düzeylerinin arasındaki —bazı terimlerin bunların birinin bağlamından diğerinin bağlamına oturtulmasını mümkün kılar— tekâbüliyetidir.

Söz konusu durum, yine birçok farklı tarzlarda kullanılabilen "öz" (essence) sözcüğünün durumuyla kıyaslanabilir. Öz, evrensel tezahür görüşü açısından, "Prakriti"ye kıyasen tasavvur edilen "Purusha"yı ifade eder; ancak, bu ikilemin ötesine de götürülebilir ve, "ilahi öz"den

* *Etudes traditionnelles*, Temmuz-Ağustos 1947.

söz edildiğinde bu, zorunlu olarak öyledir. “İlahi öz” deyimini kullananlar, ilâhîlik kavrayışlarında bile, saf Varlığın ötesine geçmemektedirler.¹ aynı şekilde, bir varlığın maddesinin tamamlayıcısı olarak “öz”den söz edilebilir, fakat bu varlığın nihai gerçekliğini oluşturan da “öz” olarak nitelendirilebilir. Bunun nedeni ise, birincinin sonuçta ikincinin tezahür bağlamındaki ifadesinden başka hiçbir şey olmamasıdır. Dolayısıyla, bir varlığın ruhunun onun özü ile aynı şey olduğu söylenilebilir-se, ruh bu iki anlamdan herhangi birinde olarak kavranılabilir; ve, mutlak gerçeklik açısından ise, ruh ya da öz “Atma”dan başka birşey değildir ve olamaz. Yalnız şuna iyi dikkat etmek gerekir ki, atma, zatında —ve ilkesel olarak— tüm gerçekliği içerdiği için hiçbir şey ile karşılıklı bağıntı içinde olamaz. Böylece, bir varlığın —koşullanmış halleri içinde— oluşturuvcu ilkeleri söz konusu olduğunda (örneğin, ruh-nefs-beden üçlüsündeki) ruh olarak tasavvur edilen şey artık —kayda şarta tabi olmayan— Atmâ olamaz, fakat onun tezahürde en doğrudan biçimde temsil eden şey olur. Bunun artık madde ile karşılıklı bağıntı içindeki öz olmadığını da ekleyebiliriz. Zira “öz”ün tezahüre göre değerlendirildiği doğru ise de, o tezahürün içinde değildir; dolayısıyla, o aslında tezahür etmiş olan tüm ilkelerin birincisinden ve en yüksekinden başka şey olamaz.

Beşeri bireyin durumu örneğindeki gibi bir tezahür durumundaki bakış açısıyla olaya yaklaştığımızda, böyle bir durumda “perspektif” sorununu denilen şeyi de işin içine sokmak gerekir: nitekim, bireyselden farklı olarak evrenselinden söz ettiğimizde bunun içine yalnızca tezahür etmemiş olanı değil, fakat tezahürün içinde bireysel-üstü olan herşeyi de —yani, Buddhi’nin de dahil olduğu— biçimsel olmayan tezahürü de katmamız gerekir. aynı şekilde, bireyselliğin psişik ve bedensel öğeleri içermesi nedeniyle, ancak bu bireyselliğe kıyasla müteal olan ilkeleri (yani, yine Buddhi’yi ya da akı) mânevi olarak niteleyebiliriz; bu nedenle, sık sık yapmış olduğumuz gibi, bize göre saf entellektüellik ile manevîlik temelde eşanlamlıdır diyebiliriz, ve akıl da, yukarıda sözü edilmiş olanlar tarzında olarak, bir başka bağlama oturtulabilir. Bu meyanda, yine her ne kadar “guna”lar Prakriti’de mündemiç iseler de, “sattwa”ya ancak bir mânevi ya da “mânevileştirici” eğilim olarak bakılabileceğini belirteceğiz. Zira o, varlığı yüksek hallere doğru yönelten eğilimdir; bu nihayet, bireysel-üstü halleri beşer varlığı ile “kayda şarta tabi olmayan hal” arasındaki —her ne kadar bu hal ile (en yüksekinden bile olsa) ko-

şullanmış bir hal arasında hiçbir ortak ölçü gerçekten yok ise de— aracı dereceler olarak tezahür ettiren aynı “perspektif”in bir sonucudur.

Üzerinde çok özel olarak durulması uygun düşecek olan şey, saf aklın aslında bireysellik-üstü olan doğasıdır; zaten, bu deyim, normalde, yalnızca bireysel alanın ötesinde olanı ifade etmek için kullanılabilircek olan bir deyimdir.² Buradan ruh ile bireysel düzeydeki öğeler arasındaki ayrımın bu sonuncular arasında ve özellikle psişik öğeler ile bedensel öğeler arasında, yani sırasıyla (sonuçta her ikisi de biçimsel tezahürün tarzlarından başka şeyler olmayan) latif tezahüre ait olanlar ile kaba tezahüre ait olanlar arasında bulunabilecek olan ayrımların tümünden de çok daha derin olduğu sonucu çıkar.³

Dahası var: Prakriti'nin ürünlerinden birincisi olarak, Budhi yalnızca tezahürün tüm hallerinin arasındaki bağı oluşturmaz, fakat diğer yandan da, eşya ilkesel tertip açısından tasavvur edildiğinde —Atma'nın kendisi olan— manevi Güneş'ten doğrudan neşet eden ışıma (ışık, nur) olarak belirir; dolayısıyla, onun aynı zamanda Atma'nın her ne kadar Atma,⁴ kendiliğinde, hiçbir olağanlıktan etkilenmez ve değişmez ise de ilk tezahürü olduğu söylenilebilir.⁵ Işık aslında birdir ve Güneş ile onun ışınlarında —her ne kadar tezahür etmiş olan varlığı temsil eden göz yanılgısal olarak bir farklılık belirliyorsa da— farklı bir doğada değildir.⁶ Temeldeki bu ortak doğallık nedeniyle, Buddhi, sonuçta, Atma'nın tezahürdeki ifadesinden başka şey değildir. Tüm halleri birbirine bağlayan bu ışıma, simgesel olarak, —bu hallerin onun sayesinde varlıklarını sürdürdükleri “soluk” (nefes) ile de temsil edilir, ve başka vesilelerle açıklamış olduğumuz gibi, o “sutratma”dır, bu da yine onun gerçekte Atmâ ya da, daha doğrusu, yalnızca —tezahür halleri içindeki varlıklarca yanılgısal olarak kaynağından ayrı bir varoluş atfedilen tüm ışımaları “ayrısız” bir halde kendinde içeren güneş tarafından temsil edilen— yüce ilke değil de, tezahür halleri de tasavvur edildiğinde Atma'nın büründüğü görünüm olduğu anlamına gelir.

Bundan doğrudan çıkan sonuç, varlığın yalnızca beşeri halde değil, fakat herhangi bir (bireysel ya da bireysel-üstü) tezahür halinde olduğu sürece, varlık için ruh ile akıl —ve gerçek maneviyat ile gerçek entellektüellik— arasında hiçbir gerçek farklılık bulunmayacağıdır. Başka bir deyişle, son ve yüce amaca ulaşmak için, bu varlığın onu mânevi Güneş'e bağlayan ışımadan başka yolu yoktur; başlangıç noktasındaki yolların görünüşteki çeşitliliği ne olursa olsun, bu yolların tü-

mü de ergeç bu yegane “eksen”i oluşturan yol ile birleşmek durumundadırlar; ve varlık bu yolu sonuna dek izlediğinde —onun dışında olanın yanılgisal olarak var olmakta olduğu— “kendi öz zatına” ulaşacaktır. Zira, ruh, öz ya da başka bir isim ile ifade edilen bu “zat” herşeyi içeren mutlak gerçeklik ile, yani yüce ve kayda şarta bağlı olmayan Atmâ ile aynıdır.

¹“Purushattana” teriminin kullanımı, hindu tradisyonunda, Purusha’nın başka bir bağlama oturtulmasının ifadesidir.

²Bu kabuller ile bu aytı sözcüğe haksız olarak atfedilen anlamlar arasındaki en açık ve en önemli farklılığın burada ifade edilmekte olduğu söylenilebilir.

³Bu nedenledir ki, insan kendi “nefsinden” ya da kendi “bedeninden” söz ettiği gibi “kendi ruhundan” söz edemez, zira aidiyet eki özgün olarak “ben”e (moi) yani bireysel düzeye ait olan şeyler için kullanılabilir. Bireysel varlığın öğelerinin üçleminde (ruh, nefis ve beden) ruh bireysel varlığa göre mütealdir.

⁴Bkz. Büyük Üçlü, s. 80, 2 nolu dipnot.

⁵Upanişad ifadesiyle “herşeyin kendisinden tezahür ettiği, fakat kendisi hiçbir şeyde tezahür etmemiş olan.”

⁶Işığın, ruhun doğasının tradisyonel simgesi olduğu bilinir; bu meyanda “ma-nevi ışık” ve “akledilebilir ışık” (lumiere intelligible) deyimlerinin, eşanlamlıymışlar gibi kullanıldıklarına başka bir yerde değinmiştik. Bu durum ruh ile akıl arasındaki bir özdeşliği açıkça içerir

Dördüncü Bölüm

EBEDİ İDELER*

Önceki bölümde, ruh (esprit) ile müdrikenin özdeşleştirilmesi bağlamında olarak, "İlâhi Müdrike"den (Intellect divin) söz edilmesinde hiçbir güçlüğü olmadığını belirtmiştik. Bu da, açıkça, bu terimin (aklın) tezâhür âleminin ötesindeki bir başka bağlama oturtulmasını içerir. Ancak, bu noktanın üzerinde daha fazla durmak gerekir, zira söz konusu özdeşleştirmenin temeli buradadır. Varlık mefhumuyla sınırlanmış olarak kalmak ya da "Varlığın-ötesi"ne geçmek durumlarıyla bağıntılı olarak konuya farklı düzeylerden bakılabileceğini hemen belirteceğiz. Ancak, ilahiyatçıların ilâhi Aklı ya da Kelâmı (Verbe) ele alırken sadece tezâhürün imkânlarını -ki bunlar Varlıkta içerilmektedirler- göz önüne aldıkları zaten kendiliğinden anlaşılmaktadır; Varlık'tan "yüce İlke"ye geçişi sağlayan transpozisyon (başka bağlama oturtma) ilahiyat alanıyla değil, fakat saf metafizik ile ilişkilidir.

Bu ilâhi Akıl kavrayışı ile Eflatun'un "mâkûl âlem"i (monde intelligible) arasında özdeşlik bulunup bulunmadığı, ya da başka ifadeyle eflatuncu anlamdaki "ideler" ile Kelâm'da ezeli ve ebedî olarak içerilenlerin aynı şey olup olmadıkları sorusu akla gelebilir. İki durumda da, tezâhür etmiş olan varlıkların "ilk örnek"leri söz konusudur; ancak, en

* Etudes traditionnelles, Eylül 1947.

azından doğrudan olarak, mâkûl âlem “saf Varlık”tan çok “biçimsel olmayan tezahür” düzeyine, yani, hindu terminolojisine göre, sadece Varlık açısının değerlendirilmesiyle sınırlı kalmanın oluşturduğu kısıtlılık haliyle bile olsa, *Atmâ*’dan çok -Evrensel olarak alınan- *Buddhi*’ye tekâbül ediyormuş gibi gelebilir. Bu iki bakış açısının da tamamen haklı oldukları kendiliğinden anlaşılır.¹ Ancak, böyle olmakla birlikte, eflatuncu “ide”lerin tam olarak ebedi oldukları söylenilemez, zira bu deyim, en yüksek ve İlke’ye en yakın düzeyinde bile olsa, tezâhüre ait olan herhangi bir şey için kullanılamaz. Oysa, ilkesel düzeyle ilişkili olan herşeyin kesinlikle sürekli ve değişmez olması ve hiçbir varis kabul etmemesi nedeniyle, Kelâm’da içerilen “ide”ler -Kelâm’ın kendisi gibi- zorunlu olarak “ebedi”dirler². Buna rağmen, bizce çok muhtemelen, gerçekte olduğu gibi, Eflatun’un kendisi için de bakış açılarının birinden diğerine geçişin daima mümkün olmuş olması gerekiyor. Bu hususun daha yakından incelenmesini başkalarına bırakmayı tercih ederek, sonuçta öğretisel olmaktan çok tarihsel nitelikte olan bu hususun üzerinde fazla durmayacağız.

Yeterince acayip olan şey bazılarının ebedi fikirleri ilkesel “ilk örnekler”ini oluşturdukları tezahür etmiş varlıklara kıyasla yalnızca basit “bilkuvve varlıklar” olarak değerlendiriyor gibi görünmeleridir. Burada, kuşkusuz özellikle “mümkün” ile “gerçek” âdi ayrımından, başka bir yerde açıklamış olduğumuz üzere³ metafizik bakış açıdan en küçük bir değer taşımayan ayırmadan, kaynaklanan bir yanılgı vardır. Bu yanılgı gerçek bir çelişkiye yol açtığında daha da ciddiyet kazanır ve nasıl olup da bu durumun da farkına varılmadığını anlamak güçtür. Gerçekte, İlke’de bilkuvve olan hiçbir şey bulunamaz, tersine herşey sürekli olarak bir “ebedi şimdi”de fiilen yer alır ve her varoluşun yegâne gerçek temelini oluşturan da bu fiilliliktir. Oysa, yanlışlığı, ebedi ideleri, İlke’ye biçimsellik dahil ederek bir çelişki daha oluşturacak biçimde, -varlıklar ile onların bir aynadaki yansımaları arasında bulunandan daha sıkı bir bağlantısı olmayan- bir tür hayaller olarak görmeye dek vardırırlar vardır. Bu, aşımı söylemek gerekirse, İlke ile tezahür arasındaki bağıntıların tamamen bir tersine çevrilmesidir ve bu durum daha geniş açıklamaları gerektirmeyecek denli açıkça ortadadır. Hakikat, kuşkusuz, tüm bu yanlış kavrayışlardan çok uzaktır: söz konusu olan ide varlığın ilkesidir, yani onun tüm gerçekliğini oluşturandır ve o olmadığında varlığın bir salt hiçlik olacağı şeydir. Bunun tersini savunmak tezahür etmiş

olan varlık ile İlke arasındaki tüm bağı koparmak olur ve, aynı zamanda da bu varlığa gerçek bir varoluş atfedilirse bu varoluş, ister istemez, ancak İlke'den bağımsız bir varoluş olur.⁴ Öyle ki, başka bir vesileyle belirtmiş olduğumuz gibi, sonuçta kaçınılmaz olarak "ortak koşmak" (şirk -association-) hatası ortaya çıkar. Tezahür etmiş olan varlıkların, tüm pozitif gerçekliğiyle, varoluşlarının İlkesel varlığın bir "iştirāk"inden başka bir şey olamayacağı kabul edildikten sonra bunun üzerinde en küçük bir kuşkunun bile bulunmaması gerekir. Hem bu "iştirāk"i ve hem de ebedi mefhumların sözde "bilkuvvelīgi"ni kabul etmek bir çelişki daha oluşturur. Ashında, bilkuve olan hiç de bizim İlke'deki gerçekliğimiz değil, fakat yalnızca -tezahür etmiş varlıklar olarak- bizim bu gerçeklik hakkında sahip olabileceğimiz bilinçtir, ki bu da kuşkusuz tamamen başka şeydir; ve bizim -her "oluşum"un dışında ve ötesinde olan- gerçek varlığımıza ilişkin bilinç, yani bir tür böylece kuvveden fi ile geçmiş olacak olan bir şeye ilişkin değil, fakat, mümkün olabilecek en mutlak gerçek anlamıyla, ilkesel olarak ve ebedi olarak ne olduğumuza ilişkin bilinç, ancak metafizik tahakkuk ile oluşur.

Şimdi, ebedi mefhumlarla ilişkili olarak söylemiş olduklarımız ile tezahür etmiş akıl konusu arasındaki bağıntıyı kurmak için doğal olarak yine, hangi biçim altında ifade edilecek olursa olsun, *sutratma* doktrinine dönmek gerekir. Zira, tradisyonel olarak bu bağlamda kullanılmış olan çeşitli simgesellikler temelde tamamen eşdeğerdirler. Dolayısıyla, daha önce değinmiş olduğumuz üzere, ilahi Akl'ın manevi, tezahür etmiş olan Akl'ın (sadece) o güneşin bir ışığı olduğu söylenilebilir.⁵ Böylece, İlke ile tezahür arasında Güneş ile onun ışınlarının arasındakikindan daha fazla bir kopma söz konusu olamaz.⁶ Dolayısıyla, her varlık, içinde bulunduğu her tezahür halinde, akıl vasıtasıyla İlkeyle doğrudan bağıntılıdır ve bu durum İlkenin, tüm varlıkların "hakikat"ini ebedi olarak içermesi nedeniyle, ilahi Akıl'dan başka birşey olmamasından dolayıdır.⁷

¹Bişimsel olmayan tezahür düzeyinde ve her varlığa göre tasavvur edilen "fıkır"ın ya da "ilkörneğin", temelde, farklı bir ifade biçimiyle de olsa, katolik "koruyucu melek" kavrayışına tekabül ettiğini vurgulamak yararlı olabilir.

²Burada, Varlık alanı ile öteki-âlemden olan arasında hiçbir ayırım yapmıyoruz, zira, açıktır ki, Varlık'taki daha özel tezahür olanakları tüm diğerleriyle birlikte, Bütünsel tezahürde bulunan aynı olanaklardan hiçbir farklılık arz etmezler. Tüm farklılık sadece, bu olanakların tezahür ile ilişkilerinin dikkate alınıp alınmamasına bağlı olarak, içinde bulunan bakış açısındandır ya da düzeydedir.

³Bkz. Varlığın Çeşitli Halleri, II. Bölüm.

⁴Bkz. Kutsal Bilimin Temel Simgeleri, LXII. bölüm (birkilerin kökleri).

⁵Buddhi Evrensel'de tasavvur edildiğinde, bu ışığa tek olur (hindu tradisyonundaki "Güneş'in yegane ayağı). Fakat, özel varlıklar için görünüşte sınırı belirsizce çok olacaktır (her varlığı, hangi halde olursa olsun, manevi Güneş'e sürekli olarak bağlayan ışın —ya da nur, "sushumna"—).

⁶Başka bir yerde belirtmiş olduğumuz simgesellik uyarınca, Güneş'ten itibaren ki yayılımları ölçüsünde tezahürü gerçekleştirenler bu ışımalarıdır.

⁷İslami gelenegin terim ile her varlığın el-hakika'sı ya da "hakikat"ı ne olursa olsun, kendisi el-Hakk'ı ya da mutlak anlamdaki hakikati oluşturan ilahi İlke'de yer alır.

Beşinci Bölüm

SESSİZLİK VE YALNIZLIK*

kuzey Amerika yerlilerinde ve istisnasız tüm kabilelerde, kollektif bir nitelik taşıyan çeşitli türden törenlerin dışında, bunların en fazla derinliği olanı olarak kabul edilen ve en yüksek düzeyde yer alan bir -yalnız başına ve sessiz olarak yapılan- ibadet vardır.¹ Kollektif törenler, gerçekte, daima şu ya da bu derecede, görelî olarak zahîrî bir nitelik taşırlar. Şu ya da bu derecede diyoruz, zira, bu hususta, tüm diğer tradisyonlarda olduğu gibi burada da doğal olarak zahîrî olarak nitelenen, yani ayırım gözetilmeden herkesin iştirak ettiği törenler ile inisiyatik törenler arasında bir ayırım yapmak gerekir. Zaten sözünü ettiğimiz ibadet türü, diğerlerini dışlamaya ya da onu diğerlerine zıd olarak görmeye gerek kalmaksızın, yalnızca bir tür başka düzeyden olması itibariyle diğerlerinin üzerinde yer almaktadır. Hatta, gerçekten etkili olması ve etkin sonuçlar üretebilmesi için, inisiyasyonu gerekli bir koşul olarak öngördüğü bile düşünülebilir.²

Kimi kez bu ibadet, dua etmek ile bağıntılandırılmıştır, fakat kuşkusuz bu tamamen yanlıştır. Zira bunda, ne türde olursa olsun, hiçbir talep söz konusu değildir. Genel olarak ilahilerde söylenilen dualar ancak çeşitli ilahî tezahürlerin oluşmasını sağlamaya yöneliktir. Oysa

* *Etudes traditionnelles*, Mart 1949.

burada aslında tamamen başka şeyin söz konusu olduğunu göreceğiz.³ Bu hususta, başka bir yerde tanımlanmış olduğumuz anlamda⁴, “okuyup üfleme”den (incantation) söz etmek kuşkusuz çok daha doğru olur. Aynı şekilde, bunun -İslam tradisyonundaki zikir ile tamamen kıyaslanabilir olan bir anlamda alınarak, fakat esas olarak sessiz ve tamamen içsel olduğu belirtilerek- bir “yakarma” (invocation) olduğu da söylenebilir.⁵ Bu meyanda Ch. Eastman şunları yazmıştır:⁶ “Büyük Gizemin teması sessiz, iç sükûnetiyle, yalnız başına yapıldı. Sessizdi zira buna düşkün her söylem kaçınılmaz olarak zayıf ve eksik kalırdı, nitekim atalarımız nefisleri sözsüz bir temâşa içinde Tanrı’ya ulaşırlardı; bu yalnız başına yapıldı zira onlar yalnızlık hâli içinde olduğunda Tanrı’nın bize daha yakın olacağını düşünürlerdi, ve burada rahiplerin insan ile Yaratıcı’nın arasında hiçbir aracılık işlevleri olmazdı.”⁷ Gerçekte, benzeri durumda aracı söz konusu olamaz, zira bu tapınma -burada “Büyük Gizem” olarak ifade edilen- yüce İlke ile doğrudan bir iletişim kurmaya yöneliktir.

“Büyük Gizem”in her biçimin ve her ifadenin ötesinde olması nedeniyle bu iletişim yalnızca salt sessizlik içinde ve sessizlik ile oluşturulabiliyor değil, fakat aynı zamanda sessizliğin kendisi “Büyük Gizem”dir. Bu savı doğru olarak nasıl anlamak gerekir? Öncelikle, bu bağlamda gerçek “gizem”in, aslında ve yalnızca, -ancak sessizlik ile temsil edilebilen- “ifade edilemez olan” (inexprimable) olduğu anımsatılabilir.⁸ Fakat, dahası, “Büyük Gizem”in “tezahür etmemiş olan” (le non-manifeste) olması hasebiyle, kendisi de bir tezahür etmemişlik hali olan sessizliğin kendisi böyle olmakla yüce İlke’nin doğasına bir katılım ya da yüce İlke’nin doğasıyla bir uyum gibidir. Öte yandan, sessizliğin, İlkeyle bağıntısı açısından, ağıza alınmamış Kelam olduğu söylenilebilir. Bu nedendir ki, “kursal sessizlik (İlke ile özdeş olarak alınan) Büyük Ruh’un sesidir”.⁹ Hindu tradisyonunda *parâ* ya da “tezahür etmemiş olan”¹⁰ olarak betimlenen sesin ilksel tarzına tekabül eden bu ses tapınma halindeki varlığın çağrısına yanıtır: çağrı ve yanıt -her biri de salt içsel bir özlem ve aydınlanma olarak- aynı şekilde sessizdirler.

Bunun böyle olması için sessizliğin, gerçekte, sadece -ruhsal olarak bile olsa- telaffuz edilmiş herhangi bir söz ya da söylev yokluğundan daha fazla olan bir şey olması gerekir. Gerçekten de, bu sessizlik yerliler için “varlığın üç kısmının da mükemmel denge içinde bulunmasıdır”, yani varlığın bu üç kısmı, batı terminolojisinde, ruh, nefis ve

beden olarak adlandırılanlardır. Zira, -tam olarak geçerli bir sonuç alınabilmesi için- varlık bütünüyle onu oluşturan tüm öğelerinde tapınma olayına katılmak zorundadır. Bu denge koşulunun gerekliliğini anlamak kolaydır; zira, tezahürde, denge “tezahür etmemiş olan”ın ilkesel belirsizliğinin, sessizlik tarafından da pekâlâ temsil edilen belirsizliğin, imgesi ya da yansıması gibidir. Dolayısıyla, “tezahür etmemiş olan”ın ilkesel belirsizliğinin sessizlik ile özdeşleştirilmesinde şaşılacak hiçbir şey yoktur.¹¹

Yalnızlığa gelince, öncelikle, bunun sessizlik ile birlikte olmasının bir tür normal ve hatta gerekli olduğunu ve, başka varlıkların yanındayken bile kendisinde sessizliği tam olarak oluşturan kişinin böylece zorunlu olarak kendini onlardan yalıtıldığını belirtmek uygun düşer. Kaldı ki, sanskritçe *mauna* teriminin ifade ettiği anlam açısından -ki, kuşkusuz hindu tradisyonunda sözünü etmiş olduğumuz hale en iyi uygulanabilen anlamdır- sessizlik ve yalnızlık birbirini gerektirmektedir.¹² Tezahürün özünde olan ve onun aşağı derecelerine inildikçe artan çokluk, böylece, zorunlu olarak “tezahür etmemiş olan”dan uzaklaşır. Yine, ilke ile iletişime geçmek isteyen varlık herşeyden önce -tüm öğelerinin uyumunu ve dengesini sağlayarak- kendisinde birliği mümkün olabildiğince oluşturmak zorundadır. Ve, aynı zamanda, kendisini tüm dışsal çokluktan yalıtması gerekir. Böylece, birlik gerçekleştiğinde, çoğu durumda görelî bile olsa, varlığın imkanlarına göre ilke’nin “iki-liksizliği” (non dualite) ile belirli bir uygunluk içindedir. Yukarı sınırındaki yalıtılmanın anlamı sanskritçedeki -mükemmellik ve bütünlük anlamlarına gelmekle birlikte, tam ifadesinde mutlak ve kayıtsız şart-sız hali, nihai Kurtuluş’a ermiş olan varlığın halini ifade eden- *kaivalya* terimiyle ifade edilir.

Bundan çok daha düşük ve hatta henüz tahakkukun ilk evrelerine ait olan bir derecede şöyle bir durumun söz konusu olduğu belirtilebilir: dağılmanın söz konusu olduğu durumda yalnızlık -çokluğa zıd olması ve belirli bir birlik (unite) ile çakışması açısından- aslında yoğunlaşmadır. Yoğunlaşmaya tüm tahakkukların zorunlu vasıtası ve koşulu olması bakımından istisnasız tüm tradisyonel öğretilerde ne denli çok önem verildiği bilinir. Bu sonuncu noktanın üzerinde daha fazla durmak bize pek yararlı gibi görünmüyor, ancak, son olarak daha özellikle dikkati çekmek istediğimiz bir diğer sonuç var: bu da, söz konusu yöntemin, varlığın güçlerinin her tür dağılımına karşıt olması nedeniyle,

öğelerinden herhangi birinin ayrıık ve az ya da çok düzensiz bir gelişimini ve özellikle de psişik öğelerin -bir tür kendi kendileri için- gelişimini, bütünüün uyum ve dengesine daima ters düşen gelişimi, dışladığıdır. Paul Coze'ye göre, "Yerliler, maddi ile manevi arasındaki vasıta olan *orenda*'yı¹³ geliştirmek için herşeyden önce maddeye egemen olmak ve ilahi olana yönelmek gerektiğine inanırlar". Bu, sonuçta, yerliler psişik alana -bu düzeyde elde edilecek olan sonuçların tamamen ikinci dereceden olmaları ve bir tür fazlalık oluşturmaları nedeniyle- tehlikeleri önlemenin tek çaresi olarak ancak "yukarıdan" girmeyi uygun görüyorlar demeye gelir.. Ve şunu ekleyelim ki: kuşkusuz bu durum, bu tür sonuçlara çoğu kez yakıştırılmış olan ve hatta, gerçek maneviyatın ne olduğu hususunda hiçbir fikirleri bulunmayan, profan ve yüzeysel gözlemcilerin bu sonuçlarda tüm gördükleri şey olan âdi "büyü"den olabileceğince uzaktır.

¹Burada kullandığımız bilgiler çoğunlukla Paul Coze'nin kitabından alınmıştır (1' Oiseau-Tonnerre). Bu yazarın Yerlilere (Kızılderililer ç.n.) ve onların tradisyonlarına karşı ilginç bir sempatisi vardır: tek sakıncalı husus "metapsisist" kavrayışlarından fazla etkilenmiş benzemesidir. Bu durum yorumlarından bazılarında belirginleşmekte ve kimikez psişik ile manevinin birbirine karıştırılmasına yol açmaktadır. Ancak, burada ele aldığımız konu açısından böyle bir durum söz konusu değildir.

²Burada da her zaman inisiyasyonu gerçek anlamında alıyoruz. Yoksa etnologların onu, kabile törenleriyle bağımlı olarak, kullandıkları anlamda değil: yerlilerde her ikisi de geçerli olan bu iki hususu birbirinden ayırmaya özen göstermek gerekir.

³Yerlilerin tradisyonlarında bu ilahi tezahürler bir dörtlü oluştururlar. Bu durum makrokozmetik ve mikrokozmetik açılara uygulanabilen bir kozmik simgeselliğe uygundur.

⁴Bkz. İnisiyasyona Toplu Bakışlar, XXIX. bölüm.

⁵Bu meyanda, bazı İslami tarikatların, özellikle Nakşibendiliğin, sessiz bir zikir uyguladıklarını belirtmekte yarar vardır.

⁶P. Coze'nin anlattığı Ch. Eastman, Sioux kökenlidir, ve "beyaz" eğitimine rağmen kabilesinin tradisyonunu iyi muhafaza etmiş gibidir; dışsal görüşlerin yarattığı intibaların tersine, bu durumun istisna oluşturmadığını düşünmek için nedenler vardır.

⁷Batı dillerinin alışkanlığıyla kullanılmış olan sonucu sözcük, işin temeline inildiğinde, kuşkusuz yanlışır. Zira, gerçekte "Yaratıcı Tanrı" ancak İlahi Varlığın tezahür etmiş veçheleri için söz konusu olabilir.

⁸Bkz. İnisiyasyona toplu bakışlar, XVII. Bölüm.

⁹Bu kısıtlamayı yapıyoruz, zira bazı durumlarda "Büyük Ruh" denilen yalnızca ilahi tezahürlerden birinin tasavvuru olarak belirmektedir.

¹⁰Bkz. İnisiyasyona toplu bakışlar, XLVII. bölüm.

¹¹Burada ilkesel ayrımsızlığın karşılığı için kullanılan bu terim ile, daha aşağı bir anlam olarak, ifade edilebilecek olan ile (yani *materia prima*'nın farklılaşmamış saf bilkuvve hali ile) ortak olan hiçbir şeyinin bulunmadığını hatırlatmaya gerek bile yoktur.

¹²Bkz. İnsan Ve Vedanta'ya Göre Oluşumu, 3 baskı. XXIII. bölüm.

¹³Bu örenda kelimesi Iroquois diline ait bir kelimedir, ancak, avrupalı eserlerde bir alışkanlık olarak, kolaylık olsun diye, kıızılderililerin farklı halklarında mevcut benzer anlamdaki her türlü kavram için kullanılmaktadır: bu kavram, farklı modalitelerdeki psişik ve hayatî kuvvetlerin tamamıdır. Demek ki aşağı yukarı hindu gelenegindeki *prāna* ile uzak-doğu gelenegindeki *k'i* kavramının tam karşılığını ifade etmektedir.

Altıncı Bölüm

"KENDİNİ BİL"*

"kendini bil" cümlesi alışlagelmiş bir ifadedir, ancak bu cümle-
nin tam anlamı çoğu kez gözden kaçırılır. Bu deyimle ilişkili
karışıklıklar konusunda iki soru akla gelebiliyor: birincisi bu deyim
kaynağına ilişkindir, ikincisi ise gerçek anlamına ve varlık nedenine
ilişkindir. Bazı okurlar bu iki sorunun birbirinden tamamen ayrı olduk-
larını ve aralarında hiçbir ilişkinin bulunmadığını zannedebilirler. An-
cak, dikkatli bir inceleme yapılarak düşünüldüğünde birbiriyle yakın-
dan bağıntılı oldukları bariz biçimde ortaya çıkmaktadır.

Yunan felsefesini incelemiş olanlara bu bilgece deymi ilk kez kullan-
mış olan kimdir diye sorulsa, aralarından çoğu Sokrat diye yanıt vermek-
te tereddüt etmez ve içlerinden kimileri de bu deymi Eflatun'a ya da Pi-
sagor'a atfederler. Bu zıd görüşlerden, bu farklı kanaatlerden bu cümle-
nin bu filozoflardan hiçbirine ait olmadığı ve dolayısıyla bu deyim kökeni-
ni onlarda aramamak gerektiği sonucunu çıkarmaya hakkımız olur.

Bu filozoflardan ikisinin, Pisagor ile Sokrat'ın, hiçbir yazılı metin
bırakmamış oldukları düşünülecek olursa, böyle bir sonuca varmak bi-
ze meşru gibi görünüyor.

* Arapça'dan tercüme edilmiş bir makale olup *el-Ma'riye* dergisi, sayı: 1, Mayıs
1931'de yayınlanmıştır.

Eflatun'a gelince, felsefi yetkinliği ne olursa olsun, neyin onun kendisi tarafından ve neyin de hocası Sokrat tarafından söylenilmiş olduğunu ayırtetmeye kimsenin gücü yetmez. Sokrat'ın öğretisinin büyük bölümü bize ancak Eflatun tarafından iletilmiştir; öte yandan Eflatun'un diyaloglarında sergilenmiş olan bilgilerin bazılarının Pisagor'un öğretilerinden edinilmiş olduğu da bilinmektedir. Buradan da, bu üç filozofun kendi özgün ürünleri olan bilgilerin saptanmasının son derece güç olduğunu görüyoruz. Eflatun'a atfedilmiş olan çoğu kez Sokrat'a da atfedilmektedir ve söz konusu olan kuramların arasında bazıları bu ikisinden de önceki döneme aittir ve Pisagor okulundan gelmedirler ya da Pisagor'un kendisine dek dayanırlar.

Gerçekte, incelemekte olduğumuz deyimın kökeni adları geçen bu üç filozofun zamanlarından çok daha gerilere uzanmaktadır. Hatta, felsefe tarihinden bile eskidir ve felsefe alanını da aşmaktadır.

Bu sözcüklerin Delfi'deki Apollon tapınağının kapısının üzerinde yazılı olduğu söylenilmektedir. Daha sonra Sokrat ve diğerleri tarafından -bunların öğretilerinin ve amaçlarının arasındaki farklılıklara rağmen- öğretilerinin bir ilkesi olarak benimsendi. Bu deyim, Sokrat'tan çok önce, Pisagor'un da kullanmış olması olasıdır. Bu şekilde, bu filozoflar öğretilerinin tamamen kişisel bir şey olmadığını, daha eskiye -özgün, spontane ve ilâhi ilham kaynağıyla doğrudan bağıntılı olan- daha yüksek bir bakış açısına dayandığını ifade etmek istiyorlardı.

Bu filozofların, -sanki hakikat tek bir kişinin malı olabilecekmış gibi, hakikatı kendi özgün düşüncelerinin ürünü olarak ortaya koyabilmek ve düşüncelerinin tek yaratıcısının kendileri olduğunu göstermek amacıyla- yeni olan bir şeyi ifade etmek için tüm çabalarını harcayan modern filozoflardan çok farklı olduklarını görüyoruz.

Şimdi de, eski filozofların niçin öğretilerini bu deyim ile ya da bu türden başka deyimlerle bağıntılandırmak istemiş olduklarını ve niçin bu deyimın her türlü felsefeden daha üstün olduğunu söylenebileceğini göreceğiz. Bu sorunun ikinci bölümünün yanıtıyla ilişkili olarak, bu yanıtın -söylenilene göre ilk kez Pisagor tarafından kullanılmış olan- "felsefe" sözcüğünün kökensel ve etimolojik anlamında içerildiğini belirteceğiz. Felsefe sözcüğü, özgün anlamında, Bilgeligi (Sophia) sevmek, onu istemek ya da onu elde etmeye yönelmek anlamına gelmektedir.

Bu sözcük daima bu bilgelige ulaşmaktaki bir hazırlığı ve özellikle filozofa, yani bilge olmak isteyeneye bu yolda yardımcı olabilecek incelemeleri belirtmek için kullanıldı.

Böylece, araç amaç olarak alınamayacağından dolayı, bilgelik aşkı bilge olmak demek değildir. Ve, bilgeliliğin gerçek içsel bilgiyle özdeş olması nedeniyle, felsefi bilginin sadece yüzeysel ve zâhiri bilgi olduğu söylenilebilir. Dolayısıyla, felsefenin kendi başına özgün bir değeri yoktur. O sadece, yüksek ve gerçek bilgiyi elde etmek -yani bilgelik- yolundaki bir ilk aşamadır.

Eski filozofları incelemiş olanlar, bunların -biri zahiri, diğeri ise batını olmak üzere- iki tür eğitimlerinin olduğunu iyi bilirler. Dolayısıyla, yazılı olanların tümü sadece zâhiri türe dahildirler. İkinci türe gelince, bizim bunun doğasını tam olarak anlayabilmemiz mümkün değildir. Zira, hem sadece birkaç seçkin kişiye özgüdür, hem de bir gizliliği vardır. Şayet, bunda basit felsefeden üstün olan bir şey bulunmasaydı bu iki niteliğin var olmaları için de hiçbir neden olmazdı.

En azından, bu batını öğretinin bilgelik ile doğrudan ve yakın ilişkili olup hiç de -zaten akılcı bilgi olarak nitelendirilen- felsefe gibi, sadece akla ya da mantığa hitap eder olmadığı düşünülebilir. Antik filozoflarca akılcı bilginin, yani felsefenin, bilginin en yüksek derecesi olmadığı, bilgelik olmadığı kabul edilirdi.

Nasıl ki, zahiri bilgi söz ile ya da kitaplar ile öğretilbiliyorsa bilgelik de aynı şekilde öğretilir mi? Bu gerçekten imkansızdır ve neden böyle olduğunu da göreceğiz. Ancak, öncelikle şunu belirtelim ki, felsefi formasyon yeterli değildir, zira o sadece sınırlı bir yeti ile, yani akıl ile ilişkilidir. Oysa, bilgelik varlığın gerçekliğinin bütünüyle ilişkilidir.

Dolayısıyla, felsefeden daha yüksek düzeyde olan ve artık akıla değil de ruha ve nefise hitap eden -ve içsel hazırlanma diyebileceğimiz- bir hazırlık söz konusudur. Pisagor okulunun en yüksek dereceleri böyle bir nitelik taşıyor gibidir; etkisi, Eflatun okulu vasıtasıyla, İskenderiye okulunun yeni eflatunculuğuna dek yayılmıştır, bunlarda ve aynı çağın yeni-pisagorcularında tekrar açık bir biçimde belirginlik kazanmıştır.

Her ne kadar bu içsel hazırlıkta da sözcükler kullanılıyor idiyse de, bu sözcükler sadece içsel temasayı tesbit etmek için kullanılan birer simge durumundaydılar. Bu hazırlık ile kişi -onun, daha önce elde etmiş olduğu akılcı bilgiyi aşmasını mümkün kılan- bazı hallere yönelirdi ve tüm bunlar akıl düzeyinin üzerinde olmaları nedeniyle felsefenin de üzerindeydiler. Zira, felsefe sözcüğü, gerçekte, daima yalnızca akıl ile ilişkili olan bir şeyi ifade etmek için kullanılır.

Ancak, modernlerin, bu şekilde tanımlanmış olan felsefeyi bizzat kompleymiş gibi kabul etmeleri ve böylece ondan daha yüksek ve üstün olanın da var olduğunu unutmaları şaşırtıcıdır.

Batını eğitim, "mystères" (mister'ler-gizemler-sırlar) adını aldığı eski Yunan'da bilinir hale gelmeden önce Doğu ülkelerinde biliniyordu. İlk filozoflar, özellikle Pisagor, eski fikirlerin yeni bir ifadesinden başka birşey olmayan öğretilerini bunlarla bağıntılandırmışlardı. Çeşitli kökenlere dayalı birçok "mister" çeşidi vardı. Pisagor ile Eflatun'a esin kaynağı olmuş olanlar Apollon kültü ile bağıntılıydılar. İçerdikleri şeylerin sözcüklerle ifade edilemez olup yalnızca sözsüz bir tarzda öğretilebilir olması nedeniyle, "Mystère"lerin daima gizli ve farklı bir karakteri olmuştur. Mystère (sır) sözcüğü, etimolojik olarak, *tam sessizlik* (silence total) anlamına gelir. Ancak, sözcüklerin kullanımını gerektiren ve zahiri öğretinin metodu diyebileceğimizden başka hiçbir yöntem bilmeyen modernler, yanlış olarak, sözcüklerin kullanılmadığı herhangi bir öğretinin bulunmadığını zannetmişlerdir.

Bu sözlü olmayan öğretinin insanı içsel hallere yönelterek, onun gerçek bilgiye ya da bilgeliğe tedrici olarak ulaşmasını mümkün kılmak için figürler, simgeler ve başka vasıtalarla yararlandığını ifade edebiliriz. Bu, tüm sırların ve başka yerlerdeki onlara benzer şeylerin esas ve nihai amacıdır.

Özellikle Apollon kültüyle ve Apollon'un kendisiyle bağıntılı olan "mister"lere gelince, onun güneş ve - manevi anlamında, tüm bilgilerin neşet ettiği ve tüm bilimlerin ve sanatların türediği kaynak olan- ışık tanrısı olduğunu anımsamak gerekir.

Apollon törenlerinin Kuzey kökenli oldukları ve bu durumun, hindu *Veda'sı* ile pers *Avesta'sı* gibi kutsal kitaplarda ifade edilen, çok eski bir tradisyon ile bağıntılı olduğu söylenilmiştir. Bu kuzey kökenlilik-den, daha özel olarak, evrensel bir manevi merkez olarak geçen Delfi için de söz edilmiştir; Delfi tapınığında "omphalos" denilen ve dünyanın merkezini simgeleyen bir taş vardı.

Pisagor'un öyküsünün ve hatta Pisagor (Pythagore) isminin Apollon törenleriyle kesin bir bağıntısının bulunduğu düşünülmektedir. Apollon'un bir adı da Pythios'du ve Pytho'nun Delfi'nin orijinal adı olduğu söylenilmiştir. Tapınakta Tanrılar'dan esin alan kadının adı Pythie idi. Dolayısıyla Pisagor (Pythagore) ismi Pythie'nin rehberi anlamına gelmektedir; bu durum Apollon ile de bağıntılı olmaktadır. Yine, Sok-

rat'ı insanların en bilgisi olarak ilan edenin Pythie olduğu da anlatılır. Buradan, Pisagor gibi, Sokrat'ın da Delfi manevi merkeziyle bir bağıntısının olabileceği çıkıyor.

Tüm bilimler Apollon'a atfedilmekle birlikte, bunun özellikle geometri ve tıp için böyle olduğunu ekleyelim. Pisagor okulunda geometri ve matematiğin tüm dalları yüksek bilgiye hazırlıkta ilk planda yer alıyorlardı. Bu yüksek bilgi karşısında bu bilimler bir yana atılmıyor, fakat tersine manevi bir hakikatin simgeleri olarak görülüyorlardı. Eflatun da geometriyi tüm diğer öğrenimler için zorunlu bir hazırlık olarak kabul ediyordu ve okulunun kapısının üzerine şunları yazdırmıştı: "*Geometri bilgisine sahip olmayan hiç kimse buradan içeriye girmesin*". Eflatun'un "*Tanı daima geometri yapar*" şeklindeki bir diğer ifadesiyle karşılaştırıldığında -Eflatun'un geometri yapan bir Tanrı derken Apollon'u kastettiğini eklersek- bu sözün anlamı anlaşılıyor.

Dolayısıyla, şimdi Antik filozofların Apollon simgeciliği ve törenleriyle olan bağınıtları anlaşıldıktan sonra, bu filozofların Delfi tapınağının kapısında yazılı olan cümleyi kullanmış olmalarına şaşırılmamak gerekir.

Tüm bunlardan sonra, burada ele almış olduğumuz cümlelerin gerçek anlamını ve modernlerin, bu meyanda, içine düşmüş oldukları hatayı kolayca anlayabiliriz. Bu hata onların bu cümleyi -daima kendilerinininkiyle kıyaslanabilir bir düşünsellik atfettikleri- bir filozofun basit bir sözüymüş gibi algılamalarından kaynaklanmaktadır. Fakat, gerçekte, kadim düşünce modern düşünceden derinlemesine farklıydı. Böylece, çoğu bu cümleye psikolojik bir anlam atfederler; oysa, onların psikolojik olarak niteledikleri yalnızca -varlığın özü olmayıp- sadece zahiri değişimlerden ibaret olan ruhsal olayların incelenmesiyle ilişkilidir. Diğer bir kısmı da, özellikle bu cümleyi Sokrat'a atfedenler, bunda ahlaki bir amacın, pratik yaşamda uygulanabilecek bir yasanın varlığını görüyorlar. Tüm bu zahiri tarzdaki yorumlar, her zaman tamamen yanlış olmakla birlikte, onun -ilk başta sahip olduğu ve ona atfedilmek istenilenden çok daha derin bir anlam içeren- kutsal karakterini ortaya koymuyorlar. Bu cümle öncelikle, hiçbir zahiri eğitimin insanın kendisinde bulacağı gerçek bilgiyi veremeyeceğini ifade eder. Zira, aslında, her bilgi ancak kişisel bir kavrayış ile elde edilebilir.

Böyle bir kavrayış bulunmadığında hiçbir eğitimden etkili bir sonuç sağlanamaz, ve ona tabi tutulanda kişisel bir rezonans oluşturmayan bir

eğitim hiçbir bilgi sağlamaz. Bu nedenledir ki, Eflatun “insanın öğren-
diği herşeyin önceden onda bulunmakta olduğunu” söylemiştir. Tüm
deneyimler, insanı çevreleyen tüm zahiri şeyler ancak onun kendisinde
bulunanın bilincine varması için birer vesiledirler. Bu uyanışa *anamne-
sis* denilmiştir ki bu, “belirsiz anı”lar (*rémiscence*) ile ilişkilidir.

Bu durum her bilgi için geçerli olduğuna göre, daha yüksek ve da-
ha derin bir bilgi için haydi haydi geçerlidir, ve, insan bu yüksek bilgi-
ye doğru ilerlerken, tüm zahiri ve duyularla algılanabilir imkanlar -gi-
derek tüm yararlarını yitirecek biçimde- gittikçe daha yetersiz hale ge-
lirler. Şayet herhangi bir derecede bilgelik elde etmekte yardımları ola-
bilirlerse de onu gerçekten elde etmeyi sağlamak açısından yetersizdir-
ler ve -her ne kadar bir dış yardım başlangıçta insanın başka yerde bu-
lamadığını ve özellikle akılcı bilginin üstünde olanı kendisinde ve ken-
disi vasıtasıyla bulmasında yardımcı olabiliyorsa da- Hint’te gerçek gu-
ru’nun ya da mürşidin hiç de dış dünyada değil, fakat insanın kendinde
bulunduğu yaygın olarak söylenilir...

Söylemiş olduğumuz üzere Delfi tapınağında -makrokozmos ile
mikrokozmos arasındaki tekabüliyeteye bağlı olarak- birinde bulunanla-
rın tümünün diğerinde bulunanlar ile doğrudan bağıntılı olacak biçim-
de dünyanın merkezini olduğu kadar beşerî varlığın merkezini de tem-
sil eden, *omphalos* adı verilmiş olan bir taş vardı. İbn Sina “*Sen kendini bir
hiç zannediyorsun, oysa dünya sende bulunmaktadır*” diyor.

Antikitede, *omphalos*’un gökten düşmüş olduğuna ilişkin inanışın
yaygın olduğunu vurgulamak ilginç olacaktır ve bu konuda,
Yunanlılar’ın bu taşla karşı olan hissiyatı ile bizim Kâbe’deki kutsal siyah
taşla (*hacerü’l-esved’e*) karşı olan hissiyatımız arasında benzerlik söz ko-
nusudur.

Makrokozmos ile mikrokozmos, aralarındaki benzerlik açısından,
birbirinin imgesidir, ve onları oluşturan öğelerin birbirine tekabüliyeti
insanın herşeyi bilmesi için önce kendisini bilmesinin gerektiğini gös-
termektedir. Zira, gerçekte, o herşeyi kendisinde bulabilir. Bu nedenle-
dir ki, bazı bilimler, özellikle -çağdaşlarımızca hemen hemen hiç bilin-
meyen- kadim bilginin konusunu oluşturanlar çifte bir anlama sahiptir-
ler. Bu bilimler, zahiri açıdan makrokozmos ile ilişkilidirler ve bu bakış
açısından değerlendirilebilirler. Ancak, aynı zamanda, bunların insanın
kendisiyle ve -kendi özgün varlığını oluşturmamasından başka şey olma-
yan bir gerçekleştirmeyle- bilgiyi kendisinde gerçekleştirebilmesini

mümkün kılan içsel (batını) yol ile ilişkili olan deruni bir anlamları da vardır. Aristo "varlığı oluşturan onun tüm bildikleridir" diyor. Yani, öyle ki, -görüntüsünün ya da gölgesinin değil de- gerçek bilginin bulunduğu yerde bilgi ile varlık bir ve aynı şeydirler.

Eflatun'a göre, gölge duyularla algılanandır ve hatta, daha yüksek olmasına rağmen, akılcı bilginin kaynağını da duyular oluşturur. Gerçek bilgiye gelince o, akıl düzeyinin üstündedir; ve gerçeğin tahakkuku, ya da varlığın kendi kendisini gerçekleştirmesi -daha önce değinmiş olduğumuz tekabüliyet uyarınca- dünyanın oluşumuna benzer.

Bu çifte anlam, Doğu halklarındaki aynı amaca yönelik olan tüm eğitim tarzlarında bulunduğu gibi, eski misterlerde de bulunuyordu.

Batı'da da, -her ne kadar bugün Batılılar'ın çoğunun onun doğasına ya da hatta varlığın ilişkin hiçbir fikirlerinin bulunmayacağı bir biçimde kaybolmuş ise de- tüm Ortaçağ boyunca, bu eğitim var olmuş gibi görünmektedir.

Tüm bu anlatılardan çıkan sonuç, gerçek bilginin yolunun akıl değil, fakat ruh ve varlığın bütünü olduğunu görüyoruz. Zira o, bu varlığın tüm halleriyle tahakkukundan -yani, varlığın bilgilenmesinin amacına ulaşıp yüce bilgeliği elde etmesinden- başka bir şey değildir. Aslında, nefse ve hatta ruha ait olan yalnızca -gerçek zatiyet oluşturan ve yalnızca varlık kendi özgün merkezine ulaştığında, tüm güçlerinin (herşeyin ilkesel halleriyle içerildiği) tek bir nokta misali birleşmiş ve yoğunlaşmış olmasıyla bulunabilen- "asıl öz"e giden yolda katedilecek olan aşamaları temsil eder. Ve böylece o, herşeyi kendisinde ve kendisinden olarak bilebilir; varoluşunun bütünü onun kendi özünde içerilir.

Bunların, sözcüğün modern anlamıyla, psikolojiden ne denli uzak şeyler oldukları ve hatta nefsin -bu yoldaki bir ilk adımdan başka bir şey olamayan- daha gerçek ve daha derin bir bilgisinden de ötede bir bilginin söz konusu olduğu kolayca görülmektedir. Burada, *nefs* sözcüğünün anlamının nefis (âme) ile kısıtlı tutulmamasının gerektiğini vurgulamak önem taşır. Zira, bu sözcük ilgili cümlelerin arapça tercümesinde bulunmaktadır. Oysa Yunanca'daki eşdeğeri olan *psyche* orijinal metinde bulunmaz. Dolayısıyla, bu sözcüğe alışılmış anlamı vermemek gerekir, zira kesinlikle-onu öz sözcüğüyle bağdaştırılabilir kılan ve Bizatihi Varlık ile ya da Hakiki Varlık ile bağınılandıran- çok daha yüksek bir başka anlam içermektedir. Bunun kanıtım, Yunanca deyimini adeta tamamlayıcı nitelikte olan, "*Kendini bilen Rabbi'ni bilir*" şeklindeki hadiste buluyoruz.

İnsan kendisini bilerek, “deruni öz”üne, yani varlığının merkezine ulaştığında Rabbi’ni de bilmiş olur. Ve Rabbi’ni bildiğinde, aynı zamanda -O’ndan gelen ve O’na dönen- herşeyi de bilmiş olur. Herşeyi, Muhyiddin İbn Arabî’nin deyişiyle “onun dışında kesinlikle hiçbir şeyin bulunmadığı” (zira, hiçbir şey Sonsuz’un dışında bulunamaz)- İlahî İlke’nin yüce birliği içinde kavrar.

Yedinci Bölüm

SAYILARIN OLUŞUMUNA DAİR BAZI TESPİTLER*

Üçlü tezahürünün ötesindeki Varlığa ulaşmak için çaba harcayan ve evrensel ikili tezahürün üzerinde hiç durmayan Batı'nın en yüksek teogonilerinde (kevnîyat), "Başlangıçta, herşeyden önce, Birlik vardı" denilir. Ancak, Doğu ve Uzak-Doğu teogonilerinde ise "Başlangıçtan ve hatta temel Birlik'ten önce Sıfır vardı" denilir. Zira, onlar Varlığın ötesinde "Varlık-Olmayan"ın, bulunduğunu, "tezahür etmiş olan"ın ötesinde -onun ilkesini oluşturan- "tezahür etmemiş olan"ın bulunduğunu ve "Varlık-Olmayan"ın, "Hiçlik" (Neant) olmayıp tersine -aynı zamanda mutlak Mükemmellik ve bütünsel Hakikat olan evrensel Bütün ile özdeş olan- sonsuz Mümkünat olduğunu bilmektedirler.

Kabbala'ya göre Mutlak, tezahür etmek için etrafında karanlıkların olduğu, hiç tükenmezcesine nuranî olan bir nokta üzerinde yoğunlaşmıştır. Karanlıkların içindeki bu ışık, sınırsız metafizik alandaki bu nokta, hiçbir şey olmayan bir bütünü oluşturan bu hiçlik, deyim yerindeyse, "Varlık-Olmayan"ın bünyesindeki "Varlık"dır, edilgin Mükemmelliğin içindeki etkin Mükemmellik'tir. Nurlu nokta "Birlik"tir (Vahdettir), -sonsuz evrensel İmkan'ın imgesi olan sınırsız yayılım ile temsil edilen- "metafizik Sıfır"ın olumlanımıdır. Birlik, Varlığın sınırı belirsiz

* La Gnose dergisi, Haziran-Temmuz-Ağustos, 1910.

sayıdaki tezahürlerinin neşet edecekleri merkez haline gelmek üzere kendini olumladığında (s'affirmer) —onu ilke olarak, tezahürsüzlük halinde içeren “Sıfır” ile birleşir; daha burada, kuvve halinde, Onlu (De-naire) —kadim Birliğin eksiksiz gelişimi olan tam sayı— oluşur.

Bütünsel imkan, aynı zamanda evrensel pasifliktir, zira bazıları tezahür edecek yani Varlık-Birlik'in (Être-Unité) etkisiyle, kuvveden fiile geçecek olan tüm özel olasılıkları içerir. Her tezahür bütünsel tezahürü ifade eden çemberin bir ışıdır; ve, noktaları sınırı belirsiz sayıda olan bu çember de yine —Birliğin oluşturduğu “merkez”ine kıyasla— “Sıfır”dır. Ancak, çember yalnızca tezahürün sınırını, Varlığın “Varlık-Olmayan”daki alanının sınırlarını belirler. Dolayısıyla, tahakkuk etmiş olan “Sıfır”dır, ve Birlik, bu sınırı belirsiz çemberdeki tezahürünün bütünüyle Onlu'daki gelişimini tamamlar.

Öte yandan, Birliğin olumlanmasından sonra, tüm tezahürden önce bu Birlik, onu ilkesel olarak içeren “Sıfır”ı zıd olacak olursa, Mutlak'ın bünyesinde —Varlık ile “Varlık-Olmayan” ayrımına yol açan ilk farklılaşmayla— İkili oluşur; ancak, Demiurgos'a ilişkin incelememizde, bu ayrımın ne olduğunu gördük. Orada Varlığın, ya da etkin Mükemmel'in —Khien—, Varlık-Olmayan'dan, ya da pasif Mükemmel'den —Kho-uen— hiç de ayrı olmadığını gösterdik ve, tüm tezahürün çıkış noktası olan bu ayrımın bizim onu yaratmamız ölçüsünde var olduğunu (zira, biz Varlık-Olmayan'ı ancak Varlık vasıtasıyla, tezahür etmemiş olanı ancak tezahür olan vasıtasıyla kavrayabiliriz) gösterdik. Dolayısıyla, Mutlak'ın Varlık ve “Varlık-Olmayan” biçiminde farklılaşması yalnızca bizim eşyayı tasavvur ediş tarzımızı ifade eder, yoksa başka herhangi bir şeyi değil.

Ayrıca, bu açıdan bakılacak olursa, -her ne kadar, aslında, Mutlak (kendisi de tüm tezahürün birinci ilkesi olan) “Varlık”ın ilkesi olan “varlık olmayan” ile birleşiyor gibiyse de- Mutlak'ın “Varlık olmayan”ın ve “Varlık olan”ın, “tezahür etmemiş olan”ın ve tezahür etmiş olanın, ortak ilkesi olduğu söylenilebilir. Dolayısıyla, burada İkili (ya da, iki rakamlı olan -binaire-) dikkate alınacak olursa, hemen Üçlü (Ternaire) ile karşı karşıya kalırız; ancak, gerçekten bir üçlünün, yani bir tezahürün, söz konusu olabilmesi için, Mutlakın en ilk “Birlik” (unité) olması gerekir. Ve, gördük ki, Birlik yalnızca -Mutlak'ın olumlanımı olan- Varlık'ı temsil etmektedir. Hepsini bilkuvve kendinde içermekte olup, kendisinin alt katları olarak neşet ettireceği sayıların belirsiz çokluğunda teza-

hür edecek olan bu "Varlık-Birlik"tir (Être-Unité). Tüm sayılar, varlığın topyekûn tezahür sürecinin katedilmesiyle tahakkuk eden ve İlk Birlik'ten itibaren oluşumunu görecektir olduğumuz Onlu'da (Denair) içerilirler.

Önceki bir incelememizde tüm sayıların Birlik'ten çiftler halinde neşet ediyor olarak kabul edilebileceklerini görmüştük; Eon'ların Plerome'daki kavuşmalarını simgeledikleri kabul edilebilecek olan bu ters ya da birbirini tamamlayıcı sayı çiftleri -farklılaşmamış ya da tezahür etmemiş bir durumda- Birlik'te içerilirler:

$$1 = 1/2 \times 2 = 1/3 \times 3 = 1/4 \times 4 \\ = 1/5 \times 5 = \dots = 0 \times \infty$$

Bu $1/n \times n$ gruplarından hiçbirisi ne Birlik'den ne de diğer gruplardan farklıdır. Ve, ancak, onu oluşturan iki öge ayrı ayrı ele alındığında farklıdır; alışlagelmiş bir nitelemeyle, yanlış olarak, birbirine zıt oldukları kabul edilen -oysa, birbirini tamamlayıcı olan- iki (etkin ve edilgin, olumlu ve olumsuz, eril ve dişil) ilke ayrımlandığında İkilik (Dualite) doğar. Ancak, bu iki ilke "Birlik"nin içinde beraber olarak var olurlar ve onların (bu) bölünmez ikiliği de -en ilk Birliğin yansıması olan- tali bir birliktir. Böylece, bu iki birbirini tamamlayıcı öge, onları içeren Birlik ile beraber, "Üçlü"yü (Ternaire) oluştururlar. Bu Üçlü "Birlik"nin ilk tezahürüdür. Zira, iki "bir"den türediğinde -kaçınılmaz olarak- "üç" de oluşmuş olur:

$$1 + 2 = 3$$

Nasıl ki Varlık-Olmayan'ı ancak Varlık vasıtasıyla kavrayabiliyorsak, "Varlık-Birlik"i de ancak - bizim müdrikemizin "Birlik"de yarattığı farklılaşmanın ya da kutuplaşmanın gerekli ve doğrudan sonucu olan- onun üçlü tezahürü vasıtasıyla kavrayabiliriz. Bu üçlü tezahür, ona hangi açıdan bakılırsa bakılsın, daima bozulmaz bir üçlüdür, yani bir "Üçlü Birlik"tir (Tri-Unité). Zira, onun üç ögesi hiçbir biçimde birbirlerinden gerçekten ayrı değildirler. Onlar, sadece, tüm tezahürün onların vasıtasıyla oluştuğu iki kutbu kendinde içerir olarak kavranılan aynı "Birlik"tirler.

Bu kutupluluk hemen Üçlü içinde yer alır. Zira, Üçlü'nün üç ögesi-
nin bağımsız varoluşlara sahip oldukları düşünülürse, -altı sayısını
oluşturacak biçimde- birincinin yansıması olan yeni bir Üçlü'nün var
olduğu anlaşılır:

$$1 + 2 + 3 = 6$$

Bu ikinci Üçlünün, kendiliğinde, hiçbir gerçek varoluşu yoktur; De-
miurgos neşet ettirici Logos'a kıyasla ne ise, o da birinciye karşı odur,
yani birincinin karanlık ve terselmiş bir görüntüsüdür. Ve, daha sonra
"Altı"nın Yaratılışın sayısı olduğunu göreceğiz. Şimdilik, bu sayının,
tüm ayrımlanmalardan -yani, tüm tezahürden- bağımsız olarak bireşim-
sel ilksel Birliği tasarlamak yerine "Üçlü-Birlik" in üç ögesini birbirlerin-
den ayrımlamamızın sonucunda ortaya çıkmış olduğunu vurgulamakla
yetinelim.

Üçlü'ye Birliğin tezahürü olarak bakıldığında Birliği de "tezahür et-
memiş olan" olarak düşünmek gerekir. O zaman, Üçlü ile bağıntılı olan,
bu Birlik -burada bir üçgenin merkezi ile üç tepesi şeklinde düşünüle-
bilecek olan- "Dörtlü"yü (Quaternaire) üretir. Yine, üç tepesi ilk üç sa-
yıya tekabül eden bir üçgen ile simgelenen Üçlü'nün, gerekli olarak, ifa-
de edilmemiş olan ilk ögesini, gerçekten de ifade edilemez olan "Sıfır" ın
oluşturduğu "Dörtlü"yü varsaydığı söylenilebilir. Böylece, Dörtlü'deki
ilk öge Sıfır olarak da düşünülebilir, "en ilk Birlik" olarak da düşünüle-
bilir. Birinci durumda, ikinci öge tezahür eden Birlik olur, diğer ikisi ise
onun çifte tezahürünü oluştururlar. İkinci durumda ise, tersine, bu son
iki ögenin, yukarıda sözünü etmiş olduğumuz iki tamamlayıcı ögenin,
mantıksal olarak, dördüncü ögeden önce gelmeleri gerekir. Zira, dör-
düncü öge onların -aralarında (ilksel Birliğin yansıdığı) dengeyi sağla-
yan- birleşiminden başka birşey değildir. Nihayet, Üçlü, en aşağı yönü-
yle, birbirini tamamlayan iki öge ile -bu ikisinin bileşimi olup bunlara
(çift görünümü vermeyecek biçimde) katılarak- dengeyi sağlayan üçün-
cü ögeden oluşmuş olarak alınacak olursa, burada da Üçlü doğrudan -
onun gelişimi olan- bir Dörtlü'yü zorunlu kılar.

Dörtlü nasıl kavranılırsa kavranılsın, onun tüm sayıları içerdiği
söylenilebilir, zira, dört terimi ayrı ayrı olarak alındığında, onun "On-
lu"yu (Denaire) içerdiği görülür:

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

Bu nedenledir ki, tüm tradisyonlarda “bir”in “iki”yi, “iki”nin “üç”ü, “üç”ün de tüm sayıları üretmiş olduğu ifade edilir; Birliğin Dörtlülükteki açılımı doğrudan -kendi bütünsel açılımı olan- “Onlu”yu gerçekleştirir.

Dörtlülük, durgun halde alındığında, geometrik olarak kare ile temsil edilir; dinamik olarak tasarlandığında ise haç ile temsil edilir. Haç kendi merkezinin etrafında döndüğünde -merkez ile birlikte “Onlu”yu temsil eden- çemberi oluşturur. Kadran dönüşü denilen budur ve bu, belirtmiş olduğumuz, aritmetik olayın geometrik sunuluşudur. Tersine olarak, çemberin dörtlülüğü hermetik sorunu çemberin -birbirine dik iki çap ile- dörde eşit parçaya bölünmesiyle temsil edilecektir ve bu sayısal olarak (öncekinin ters yönünde yazılan) denklem ile ifade edilir:

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

Dört asal sayının birlikteliğiyle oluşmuş olarak kabul edilen Onlu, Pisagor’un *Tetraktis* dedigidir. Onu ifade eden simge üçlü biçimindeydi, köşelerinin her biri dört öge içeriyordu ve bütününde on ögeden oluşuyordu. Bunun figürünü, Pisagor’un *Philosophumena*’sının tercümesinin dipnotunda sunduk.

Üçlü ilkesel Birliğin ilk tezahürünü temsil eden sayı ise, Dörtlülük onun tüm yayılımıdır ve -dört dalının her biri birbirine dik olan (sınırı belirsiz) iki çizginin kesişmesiyle oluşmuş olan- haç ile temsil edilir. Böylece, Varlığın sınırı belirsiz pleromatique çemberinin dört temel noktası -Kabbala’da Tetragramı ifade eden YHWH kelimesinin dört harfi ile belirtilen noktalar- yönünde uzanırlar. Dörtlülük, Adam Kadmon’un tezahür etmiş olan Kelam’ının (Verbe) sayısıdır, ve onun aslında yayılmanın (neşet etmenin -emanation-) sayısı olduğu söylenilebilir. Zira, yayılma Kelam’ın tezahür tarzıdır; Varlığın tezahürünün diğer düzeyleri, mantıksal sıralamayla, onun kendinde içerdiği -ve bütünü “Onlu”yu oluşturan- sayıların gelişimiyle, ondan türerler.

Birliğin -bu Birlik’ten ayrılmışlığı içeren- dörtlülük yayılımı, birliğe eklenerek, beş sayısını üretir; haç, merkezi ve dört koluyla bunu da simgeler. Zaten, bu -aslında, Birliğin tezahüründen başka birşey olmaması nedeniyle, hiç öyle olmamakla birlikte- Birlik’ten ayrılarak kabul edilen her yeni sayı için böyle olacaktır. Bu sayı, kadim Birliğe

eklenerek sonraki sayının doğmasına yol açacaktır. Sayıların bu ard arda üreyiş tarzını ilk ve son kez vurgulamış olup bir daha bu hususa dönmeyeceğiz.

Haçın merkezi dört kolun başlangıç noktası olarak tasavvur edilirse, bu merkez kadim Birliği temsil eder; şayet, tersine, bu merkez yalnızca onların kesişme noktası olarak kabuledilirse, o zaman yalnızca - bu Birliğin yansıması olan- denge durumunu temsil eder. Bu ikinci bakış açısında, kabbalada merkezi ifade eden Ş harfi tetragramın YHVH'in (dörtlüyü ifade eden, ve haçın kollarını temsil ettikleri kabul edilen, dört harfin -Ç.N.) ortasına girerek YHŞVH "Beşli"yi oluşturur. Bu durumu yalnızca yeri gelmişken belirtmek istemiş olup, Kabbala'daki beşliyi ifade eden harflerin oluşturdukları sözcüğün anlamının üzerinde durmayacağız. Özellikle mikrokozmosun ya da bireysel insanın simgesi olan "Yanan (ya da, alevli) Yıldız"ın beş ucu da "Beşli"yi simgeler. Nedeni şudur: Dörtlül "Kelâm"ın tüm yayılımı ya da tezahürü olarak kabul edilirse, bu yayılımın bir alt katmanı olarak tezahür etmiş olan her varlık aynı şekilde dört sayısıyla karakterize olacaktır. Birlikten ya da "tezahür ettiren merkez"den (centre emanateur) ayrıldığı ölçüde bir bireysel varlık olacaktır ve dörtlünün bu ayrılmasının açıkça "Beşli"nin (ya da, "Beşe bölünebilir"in -Quinaire-) yaratılışı olduğunu görmüş buluyoruz.

Demiurgos üzerine olan incelememizde bireysel varoluşa yol açan ayrılmanın Yaratılışın çıkış noktası olduğunu belirttik; gerçekte, "Beşli" ancak, beş sayısıyla karakterize olan, bireysel varlıkların Birlikten ayrık oldukları tasavvur edildiğinde var olur. Bu durum da altı sayısının doğmasına yol açar. Daha önce görmüş olduğumuz gibi, bu sayının, biri diğerinin terselmiş yansıması olan, iki "Üçlü"den oluştuğu kabul edilebilir. Makrokozmosun ya da yaratılmış olan Dünyanın simgesi olarak, Süleyman'ın Mühüründeki iki üçgen de bunu temsil eder.

Şeyler (eşya) bizden bizim onları kendimizden ayırmamız ölçüsünde ayırırlar; bu aynı ölçüde de dışsal ve aynı zamanda da kendi aralarında ayrık olurlar; ve böyle olduğunda şekillere bürünmüş olarak belirirler ve Yaratılışın doğrudan sonucu olan bu oluşum (ya da, durum) Altıyı izleyen sayı ile yani "Yedili" (yediye bölünebilir -Septenaire-) ile karakterize olur. Yalnızca, bunun Yaratılışın (Genèse) birinci bölümüne uygun olduğunu belirteceğiz: BRAŞİT kelimesinin altı harfi, Yaratılışın altı evresi ve yedi Elohimin oluşturucu rolü yedi gezegensel küre ile

simgelenen ve en aşağı küreyi Ay küresinin oluşturduğu ve Sûret Alma Âlemi olarak kabul edilen ve ilk yedi sayıya da tekabül ettirilebilecek olan doğal güçlerin bütünü temsil ederler.

Ele aldığımız şekliyle Yedili gerek çifte üçgen ve bunların merkeziyle, gerekse -etrafında yedi gezegenin işaretleri bulunan- yedi ucu bir yıldız ile belirtilebilir; doğal güçlerin, yani dinamik haldeki Yedilin simgesidir. Durağan halde kalındığında, bir üçlü ile bir dörtlünden oluşur olarak kabul edilebilir ve bu durumda üzerinde bir üçgen bulunan bir kare şekliyle ifade edilir; tüm bu geometrik şekillerin anlamları üzerinde söylenecek çok şey var, fakat bunlar bizi konumuzdan uzaklaştırır.

Sûret Alma bizi, -bizim için Varlığın tezahürünün sınırını belirleyen ve sekiz sayısı ile karakterize olan- maddî tahakkuk denilebilecek olana götürür. Bu, yedi gezegensel kürenin içinde yer burada maddî dünyanın bütünü simgeler olarak kabul edilmesi gereken yeryüzü dünyasına tekabül eder; dünyaların (âlemlerin) hiçbirisi bir yer (mekan) değil, fakat varlığın bir halidir ya da bir tarzıdır. Sekiz sayısı bir denge mefhumu ile de bağıntılıdır, maddî tahakkuk bir sınırlanmadır, şeylerde oluşturduğumuz ayırmda —derecesi simgesel olarak “düşüş”ün derinliği denilenin ölçüsü olan ayırmda— bir tür duraklama noktasıdır; daha önce belirttiğimiz gibi, “düşüş” bizi ilk başlangıçtaki “Birlik”ten ayırıp bireysel varoluşu yaratan bu ayırmanın ifade ediliş tarzından başka şey değildir. Sekiz sayısı, durağan halde, birinin köşeleri diğerinin kenarlarının ortasına gelecek şekilde içiçe geçmiş olan iki kare ile temsil edilir. Dinamik halde ise, birinin kenarları diğerindeki dik açılarını ortaylarını oluşturacak şekilde olan aynı merkezli iki çarmıh şekliyle temsil edilir.

Sekiz sayısı “Birlik”e eklendiğinde bizim için varlık tezahürünü sınırladığından dolayı, Birlikten ayrılmamış maddî tahakkuka tekabül ettiği için, çember ile gösterilecek ve çoğulluğu ifade edecek olan dokuz sayısı oluşur. Sınırı belirsiz sayıdaki noktaların tümünün Varlığın (yalnızca) biçimsel tezahürünü oluşturdukları bu çembere tahakkuk etmiş sıfır olarak bakılabileceğini başka yerde belirttik. Dokuz sayısı Birliğe eklendiğinde, Sıfır ile Birliğin (Unité) birleşmesinin sonucu olan ve -merkeziyle birlikte olarak- çember ile temsil edilen “on” sayısını oluşturur.

Öte yandan, “Dokuzlu” üç tane Üçlü olarak da düşünülebilir, bu durağan açıdan her biri kendisinin bir üstündekinin yansıması olarak üstüste konulmuş üç tane üçgen ile ifade edilir, arada bulunan üçgen

terstir. Bu figür üç Dünya ile bu dünyaların ilişkilerini simgeler; bu nedenle “dokuzlu” çoğu kez hiyerarşi sayısı olarak kabul edilir.

Nihayet, merkeziyle birlikte “onlu” Varlığın bütünsel tezahürüne, Birliğin tam gelişimine tekabül eder; dolayısıyla, ona çoğullukta tahakkuk ettirilmiş Birlik olarak bakılabilir. “Onlu’dan itibaren yeni bir denge oluşturmak üzere sayılar dizisi yeniden başlar:

$$11=10+1, 12=10+2, \dots 20=10+10;$$

bunu bir üçüncü dizi izler ve bu olgu sınırı belirsiz bir süre boyunca devam edip gider. Bu dizilerin her birinin birinci diziyi başka bir evrede ya da başka bir tarzda tekrar ürettiği düşünülebilir, dolayısıyla bunlar birbirlerine paralel olarak üstüste dizilmiş farklı alanlardaki çemberlerle ifade edileceklerdir; ancak, gerçekte, aralarında hiç kopma olmadığından dolayı, bunların hiç kapanmaması gerekmektedir, öyle ki her birinin sonu bir diğerinin başlangıcıdır. Bunlar adeta çember değil, fakat bir silindirin üzerindeki helisin birbirini izleyen sipirleridirler ve silindirin sınırının belirsiz oluşu gibi, bunların da sayısı belirsizdir; bu sipirlerin her biri silindirin eksenine dikey olan çembersi bir plana yansır, fakat aslında başlangıç ve bitiş noktaları o (yansıdıklar) planlarda değildir. Evrimin geometrik temsilini incelerken başka bir yapıtta bu konuyu tekrar ele alacağız.

Şimdi birbiriyle ve özellikle bir sayının kendi kendisiyle kendi üslü çokluklarını oluşturacak biçimde çarpılmasına, çarpılarak artışın başka bir tarzına, geçmemiz gerekiyordu. Ancak, geometrik temsil bizi burada, ayrı olarak incelememiz daha uygun düşecek olan , uzayın boyutlarına ilişkin değerlendirmelere sürükleyecektir; o durumda onlunun ardışık güçlerini özellikle ele almamız gerekecektir, bu da bizi belirsizin sınırları ve belirsizden sonsuza geçiş konusunu yeni bir vechesiyle incelemeye yöneltmektedir.

Önceki vurgulamalarda sadece sayıların Birlik’ten yola çıkılarak üretilmesinin Varlığın tezahürünün -ilkeden, yani (birlik ile özdeş olan) Varlığın kendisinden itibarenki mantıksal sıralanımıyla- çeşitli evrelerini nasıl simgelediğini belirtmek istedik; ve şayet Sıfır, kadim Birliğe öncel olarak kabul edilirse, o zaman Varlığın ötesine, Varlık-Olmayan’a (Non-Etre), yani Mutlak’a dek gidilmiş olur.

İkinci Kısım

BİLİMLER VE GELENEKSEL SANATLAR



Birinci Bölüm

İNİSİYASYON VE MESLEKLER*

bilimlerin ve sanatların Batı'daki bugünkü "profan" (kutsal-dışı) kavranılışının çok modern bir şey olduğunu ve bunların tamamen farklı bir karakterde oldukları bir önceki hale kıyasla bir dejenerleşme içerdiklerini sık sık belirttik. Aynı şey meslekler için de söylenilebilir; zaten, sanatlar ile meslekler arasındaki bir ayrım da -adeta bu profan saptmadan doğmuş olan ve yalnızca onun için bir anlam ifade eden özgül modern bir olgudur. Eskinin sanatçısı ya da meslek erbabı (artifex) altında bugünkü anlamdaki bir sanatçı ya da meslek erbabından daha fazla olan bir şeydi. Zira, en azından kökünde, onların etkinliği daha derin bir düzeydeki ilkelerle bağlantılıydı.

Geleneksel medeniyetlerin tamamında, gerçekten de, insanlığın her türlü faaliyeti özü itibarıyla İlkeler'e (Principes) dayalı olduğu kabul edilir. Böylece onun sanki 'transforme' (aşkın olana bağlı değişme -çev-) olduğu söylenebilir. Yoksa o, genelde profan bakış açısına uygun olan basit bir dış tezahüre indirgenemez. O, gelenekle bütünleşmiştir ve onu yerine getiren herkes için geleneğe dahil olmada bir vasıta teşkil eder. Basit zahiri bakış açısında bile bu böyledir: Örneğin, İslam uygarlığı ya da Orta Çağ hristiyan uygarlığı gibi bir uygarlık söz konusu olduğunda en olağan fiillerin bile "dinsel" karakter taşıdıklarını anlamak-

* Voile d'Isis, Nisan 1934.

ta güçlük çekilmez. Bu durum, dinin hiç de modern batılılar (en azından kendilerinin hala bir dinsel inancı olduğunu düşünenler) için olduğu gibi, başka şeylerle ilgisi olmayan aynı bir yere sahip bir şey olmasından dolayıdır. Aksine, din insanın tüm varlığına ya da o varoluşu oluşturan her şeye nüfuz eder ve özellikle sosyal yaşam dinin alanı içinde yer alır gibidir. O kadar ki, bu koşullarda, şu ya da bu nedenle tradisyonun dışında olanlar -ve dolayısıyla durumları bir anormallik oluşturanlar- için söz konusu olanların dışında, gerçekte "profan" olan hiçbir şey yoktur. Ayrıca, din adının verilebileceği hiçbir şeyin bulunmadığı bir yerde, farklı karakterlere sahip olmakla birlikte aynı rolü yerine getiren tradisyonel ve "kutsal" bir hukuk yok değildir. Söz konusu bu tesbitler, istisnasız bütün geleneksel medeniyetlere uygulanabilir. Dahası da var: zahirilikten batınilige (bu terimler her ne kadar her duruma uymuyorlarsa da, alışılmış oldukları için kullanıyoruz) geçerseniz, çok genel olarak mesleklerle ilişkili olan ve onları temel olarak alan bir inisiyasyonun var olduğunu görüyoruz. Bu durum, bu mesleklerin hala yüksek ve derin bir anlam taşımalarındandır. Biz, bunların inisiyasyon alanına dâhil etmeyi sağlayacak bir yolu nasıl gerçekten sunduklarını göstermek istiyoruz.

Bunun en iyi şekilde anlaşılmasını mümkün kılan hindu öğretisinin "swadharma" olarak adlandırdığı durumdur. Yani her varlığın kendi özgün doğasına uygun olan mesleği ifa etmesidir. Yine bu kavram ile ya da daha çok bu kavramın yokluğuyla ki profan kavrayışın noksanlığı en net biçimde belirir. Profan kavrayışta olan bir insan onun gerçekten ne olduğuyla ya da onu bir başkası değil de kendisi yapan ile hiçbir gerçek bağlantısı bulunmaksızın rastgele herhangi bir mesleği edinebilir. Hatta —sanki bu meslek tamamen onun dışında olan bir şeymiş gibi— onu istegine göre değiştirebilir. Tradisyonel kavrayışta ise, tersine, herkesin normal olarak kendi doğasına uygun olan işlevi görmesi gerekir ve -parçası olduğu sosyal örgenleşmede yansıması oluşan- ciddi bir düzensizlik söz konusu olmaksızın başka bir işlevi yerine getiremez. Dahası, böyle bir düzensizlik genelleştiğinde, herşeyin birbiriyle bağıntılı olması bakımından, o düzensizliğin kozmik ortam üzerinde de etkileri olur. Çağımızın koşullarında çok geçerli olan bu nokta üzerinde fazla durmaksızın, iki kavrayışın karşıtlığının, en azından bir açıdan, bir "niteliksel bakış açısı ve bir "niceliksel" bakış açısı karşıtlığı bağlamında alınabileceğini belirteceğiz. Tradisyonel kavrayışta varlıkların etkinliğini belirleyen onların temel nitelikleridir; profan kavrayışta ise, bireyler -hiçbir

gün nitelikleri yokmuşcasına- birbirinin yerine geçebilen “birim”ler (unités) olarak görülür. Modern “eşitlik” ve “tektiplilik” fikirleriyle açıkça yakından bağıntılı olan bu kavrayış, mantıksal olarak ancak içinde özgün manevi olan hiçbir şeyin bulunmadığı, salt “mekanik” bir uygulama sağlayabilir; ve günümüzde olan da budur. Dolayısıyla, modernlerin “mekanik” mesleklerinin burada sözünü ettiğimiz olanakları hiçbir biçimde sunamayacaklarının iyi anlaşılması gerekir. Doğrusunu söylemek gerekirse, onlar —sözcüğün bizi burada ilgilendiren tradisyonel anlamında— meslek olarak bile kabul edilemezler.

Sayet, meslek insanın kendisine ait olan, onun özgün doğasının bir tezahürü ve yansıması olan bir şey ise; az önce söylemiş olduğumuz gibi, onun bir inisiyasyona temel oluşturabilmesini ve hatta, genelde, bu amaca en uygun şey olduğunu anlamak kolaydır. Gerçekten, inisiyasyonun temel amacının beşeri bireyin olanaklarını aşmak olduğu ne denli doğru ise, onun çıkış noktası olarak ancak —olduğu gibi— bu bireyi alabileceği de o denli doğrudur. İnisiyatik yolların —yani, bireysel doğaların (bireyin yolunda ilerleyişi ölçüsünde azalacak olan) farklılığına uygun düşecek biçimde bu amaca ulaşmak için kullanılan vasıtaların— çeşitliliği buradan kaynaklanır. Bu vasıtalar, ancak ilgili bireylerin doğalarına uygun olduklarında etkili olabilirler. Daha çok ulaşılabilir olandan daha az anlaşılabilir olana ya da zahir olandan batin olana ulaşmak gerektiğinden dolayı, bu vasıtaların bu doğanın dışarıda tezahür etmesine yol açan etkinliğin içinden belirlenmesi normaldir. Ancak içsel doğaya gerçekten tercüman olmasıyla ki, bu etkinliğin böyle bir rolü oynayabileceği kendiliğinden anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, sözcüğün inisiyatik anlamında, gerçek bir “nitelik” sorunu söz konusudur. Normal koşullarda, mesleğin icra edilebilmesi için bu nitelikselliğe sahip olunması gereklidir. Bu, aynı zamanda inisiyatik eğitim ile profan eğitim arasındaki köklü farklılık ile de bağıntılıdır: yalnızca “dıştan” öğrenilmiş olanın burada hiçbir değeri yoktur; söz konusu olan varlığın kendisinde bulunan kuvve halindeki olanakları “uyandırmaktır” (ve Eflatunun “bulanık anı” dediğinin gerçek anlamı da buradadır).

Bu son değerlendirmeler inisiyasyonun mesleği vasıta olarak almakla aynı zamanda, ve bir tür tersine, bu mesleğin icrası üzerinde de bir yansımasının olacağını anlaşılmasını mümkün kılar. Varlık —mesleki etkinliğinin yalnızca bir dışsal ifadesini oluşturduğu— olanaklarını tam olarak tahakkuk ettirdiğinde ve böylece bu etkinliğin ilkesini oluştura-

nın bilincine vardığında, önceleri doğasının yalnızca “insiyaki” bir sonucu olanı artık bilinçli olarak yapar hale gelecektir. Böylece, onun için inisiyatif bilgiyi doğuran kaynak olan meslek aynı zamanda kendisinden ayrılamayacağı bir bilginin uygulanma alanı haline gelir. Böyle olduğunda iç ile dış arasında tam bir tekabülîyet oluşur ve ortaya çıkan eser, herhangi bir derecedeki veya az ya da çok yüzeysel olan bir ifade değil, aksine onu kavramış ve uygulamış olanın gerçekten tam olarak bir ifadesi olur, bir ‘şah-eser’ olur.

Bu, görüldüğü gibi, sözde modernlerin yapmaya alışmış oldukları tartışılardan da öte olan bir ayrımcılıkla, meslek erbabından üstün gördükleri ve gerçek sanatçılığın belirtisi olarak kabul ettikleri bilinçdışı ya da bilinçaltı “esinlenme”den çok uzak olan bir şeydir. Sanatçı olsun ya da meslek erbabı olsun, böyle bir “esinlenme” ile hareket eden kişi her halükarda bir profandır. Kuşkusuz böyle olması o kişide bazı olanakların bulunduğunu gösterir. Fakat bunların bilincine gerçekten varmadıkça “deha” olarak adlandırılan duruma bile ulaşsa bu hiçbir şeyi değiştirmez. Olanaklarının üzerindeki kontrolünün eksikliğinden dolayı, başarıları bir tür rastlantısal olur —ki, bu durum “dahi”lerin kimi kez noksan oldukları deyiimiyle de ifade bulur—. Bu durumu gerçek bir bilginin söz konusu olduğu duruma yakınlaştırmak nitelikte olarak tüm söylenilebilecek olan şey gerçekten, bilinçli olarak ya da bilinçsiz olarak ifa edenin doğasından kaynaklanan edimin hiçbir zaman az ya da çok —anormal bir şey olması nedeniyle daima biraz yetersiz kalmanın söz konusu olabileceği— zahmetli bir iş izlenimini vermeyeceğidir. Tersine o, kemalini —yöneldiği amaca tam uyumunu dolaysız biçimde ve deyim yerindeyse gerekli olarak içeren— doğaya uygunluktan alacaktır.

Şimdi, şayet meslek inisiyasyonları olarak adlandırılabilir olan alanın daha kuvvetli bir tanımını yapmak istersek, onların özgün olarak beşeri halden kaynaklanan olanakların —inisiyasyonun nihai amacı olmamakla birlikte, zorunlu olarak onun en azından birinci evresini oluşturan biçimde— geliştirilmesiyle bağıntılı olan “küçük sır”lar düzeyine ait olduklarını söyleyebiliriz. Gerçekte, bu gelişmenin öncelikle —daha sonra bu beşerî halin aşılmasını mümkün kılmak üzere— bütünlüğünde tahakkuk ettirilmesi gerekir. Ancak, bunun da ötesinde, şu çok açıktır ki, bu meslek inisiyasyonlarının dayalı oldukları bireysel farklılıklar tümüyle kaybolurlar ve artık hiçbir rolleri kalmaz. Başka vesilelerle

açıklamış olduğumuz gibi, “küçük sır”lar tradisyonel öğretilerin “ilk hâl” olarak adlandırdıklarının tekrar oluşturulmasına yöneliktirler. Ancak, varlık, henüz beşeri bireysellik alanına dahil olan bu hale geldiğinde, her ne kadar bu işlevlerin kaynağını bu hâl oluşturuyorsa da çeşitli “uzmanlaşma” işlevlerini doğuran farklılıklar kaybolmuştur. Gerçekte herhangi bir işlevin yerine getirilmesinin içerdiği şeylere tümüyle ünsiyet oluşturabilmek için bu ortak kaynağa ulaşmak gerekmektedir.

İnsanlığın tradisyonel öğretilerde ifade edilen ve çevrimsel yasalarına uygun olan tarihine baktığımızda; başlangıçta, insanın varoluş hallerinin tümüne ve tüm işlevlerle ilişkili olanaklara —bunlarda oluşacak tüm ayrışmalardan önce— doğal olarak sahip olduğunu söylememiz gerekir. Bu işlevlerdeki bölünme, ilk başlangıçtaki halden daha düşük olan, fakat insanın ancak belirli olanaklara sahip olmakla birlikte ilk başlangıçtaki olanakların bilincinde olduğu bir halin ortaya çıktığı bir evre oluşur. Yalnızca daha büyük bir engellenmenin söz konusu olduğu bir evrededir ki, bu bilinç kaybolur. O zaman insanın, bu bilinç ile mündemiç olduğu önceki hali tekrar bulmasını mümkün kılmak için inisiyasyon gerekli olur. İnisiyasyonun amaçlarının ilki ve en doğrudan olanı budur. Bunun mümkün olması için, kesintisiz bir silsile ile tekrar oluşturulması sözkonusu olan hale ve buradan da giderek “ilk hâl”e dek uzanan bir intikal gerekir. Yine inisiyasyon burada da durmuyor, —“küçük sır”ların “büyük sır”lara hazırlık oluşturmaktan ibaret olmalarından dolayı— insanlığın kökenlerinin de ötesine yönelmek gerekiyor. Gerçekten de, —daha önce başka bölümlerde belirtmiş olduğumuz gibi, inisiyasyon töreni vasıtasıyla düzenli olarak intikal ettirilen “manevi etki”-olan “gayri insani” bir ögenin müdahalesi olmaksızın, en aşağı ve en temel derecesinde bile gerçek bir inisiyasyon sözkonusu olamaz. Böyle olduğundan dolayı, inisiyasyonun ve yine tradisyonel ve yasal kavranışlarında mesleklerin, sanatların ve birimlerin kökeninin “tarihsel” olarak araştırılması gerekir. Zira, tüm ikinci nitelikteki farklılaşma ve uyarlanmalarıyla birlikte onlar da, benzer şekilde —onların tümünü ilke olarak içeren ve böylece insanlığın da ötesindeki başka varoluş düzenleriyle bağıntılandıkları (ki bu, herbirinin Evren’in Büyük Mimarının planının gerçekleştirilmesine kendi payında katılması için gereklidir)- “ilk hâl”den türemişlerdir.



İkinci Bölüm

MATEMATİK İŞARETLEMeye İLİŞKİN TESBİTLER*

modernlerin tek bildikleri ve hatta tek imkan dahilinde olarak kabul ettikleri modern bilimlerin, aslında eski tradisyonel bilimlerin tahrif edilmiş kalıntılarından ibaret olduklarını vurgulamak fırsatını sık sık bulduk. Öyle ki, bunlar eski tradisyonel bilimlerin —ilkelerden koparak ve gerçek kökensel anlamını yitirerek bağımsız bir gelişmeye uğramış ve kendine yeterli bir bilgi gibi kabul edilir olmuş— en aşağı kısmıdır. Sayılar biliminin ve geometrinin eskiler için ne oldukları dikkate alındığında, modern matematikler de bu hususta bir istisna oluşturmazlar. Pisagore ve eflatuncu kuramların en az ölçüde bir incelenmesinin bile göstereceği gibi, burada eskilerden söz ettiğimizde, bunlara “klasik” antikiteyi de dahil etmek gerekir. Nitekim, söz konusu bilimlerin “ampirik” kökenli oldukları görüşü —ki, gerçekte, tersine, o bilimlerde ne denli ilerlenirse o denli tüm ampirizmden uzaklaşılr— bu anlayışsızlığın bu denli tam olmasından başka hangi neden ile açıklanabilir?

Modern çağdaki matematikçiler, sayının gerçekte ne olduğunu bilmiyor gibidirler. Zira tüm bilimlerini, onlar için az ya da çok yapay bir

* *La Gnose*, Nisan-Mayıs 1910.

işlemler yığını olan (ki, bu da, sonuçta, sayının yerine rakamı koydukları anlamına gelir) hesaplamaya indirgemektedirler. Sayının rakam ile karıştırılması günümüzde çok yaygındır. Oysa, rakam aslında sayının giysisinden başka bir şey değildir. Bedeni bile demiyoruz. Zira o daha çok bazı açılardan, haklı olarak sayının gerçek bedeni (vücudu) olarak kabul edilebilecek olan geometrik biçimdir. Ancak, rakamların, şekilleri bir ya da birkaç kişinin fantazileriyle oluşturulmuş olan, tamamen keyfi işaretler olduklarını söylemek istemiyoruz. Nasıl alfabe karakterleri varsa, sayı karakterleri de olmalıdır (zaten, bazı dillerde bunlar birbirinden ayrı degildirler) ve her ikisinin de bir hiyeroglif kökeni olduğu kabul edilebilir.

Kesin olan şudur ki, matematikçiler anlamlarını artık bilmedikleri ve unutulmuş tradisyonların kalıntıları gibi olan simgeleri kullanmaktadırlar. Daha da kötüsü, yalnızca bu anlamın ne olabileceğini kendilerine sormakla kalmayıp, böyle bir anlamın var olmasını istemiyor gibidirler. Giderek her işaretlemeyi, tamamen keyfi bir biçimde oluşturulmuş olan basit bir uzlaşma olarak görmek eğilimindedirler. Aslında öyle olması gerçekten imkansızdır, zira herhangi bir nedeni olmaksızın hiçbir zaman bir belirlemede, özellikle şunu değil de bunu yeğlemede uzlaşmaz.

Bu mantık-dışı kavramların en çarpıcı örneklerinden biri de, başka vesilelerle geniş biçimde açıklamış olduğumuz gibi, gerçekte ancak "sınırı belirsiz" olabilecek olan sözde "matematik sonsuz"dur. Bu sonsuz ile "sınırı belirsiz" karışıklığının sadece bir sözcük sorunu olduğunun zannedilmemesi gerekir. Matematikçilerin sonsuz işareti (∞) ile ifade ettikleri şey hiçbir zaman gerçek anlamında "sonsuz" olamaz. Tıpkı sadece devresel, yalnızca düzeyinde —yani, süreklilik denilende— sınırı belirsiz olan çember gibi, bu sonsuz işareti de kapalı, dolayısıyla görünür biçimde sonlu olan bir figürdür. Bu ebediyet ile sürekliliğin karıştırılmasının sonsuz ile "sınırı belirsiz"ın karıştırılmasıyla aynı bağlamda olduğunu görmek zor değildir. Gerçekte, "sınırı belirsiz" kavramı "sonlu" kavramının bir geliştirilmesidir. Ancak, bundan gerçekliğin özel bir tarzı olan niceliğin (zaten, kendiliğinden sınırlanmış olması nedeniyle; niceliksel ve belirlenebilir olmayan) "sonsuz" çıkarılamaz. Öte yandan, sonsuz —yani, matematikçilerin tanımı uyarınca, tüm diğer sayılardan büyük olan bir sayı— fikri kendiliğinde çelişkili olan bir fikirdir. Zira bir "N" sayısı ne denli büyük olursa olsun bir "N+1" sayısı —sayıların

sınırı belirsizce sıralanımı yasası uyarınca— ondan daha büyük olacaktır. Bu çelişkiden -bir us yürütmenin gerçek erimini her zaman tam olarak görememiş olan filozofların bazılarının da (zira bunlar arasında, yalnızca yanlış “matematik sonsuz” a karşı öne sürülebileni “metafizik sonsuz” a da uygulanabilir olarak görmüş olanlar vardı) belirtmiş oldukları gibi, birçok başka çelişkiler de çıkar. “Sonsuz” u tanımlamaya kalkışmak açıkça saçmadır. Zira her tanım zorunlu olarak bir sınırlanmadır ve Sonsuz ise sınırları olmayandır. Sonsuzu bir formüle dahil etmeye, yani sonuçta ona bir şekil vermeye kalkışmak Evrensel Bütün’ü kendisindeki en küçük öğelerden birinin içine sığdırmaya çaba sarfetmektir, ki bu da açıkça imkansızdır. Nihayet, sonsuzu bir nicelik olarak kavramak yalnızca onu —az önce belirtmiş olduğumuz gibi— sınırlamak değil, fakat, dahası, onu çoğalabilir ya da azalabilir olarak kavramaktır da (ki, bu da önceki kadar saçmadır). Benzeri değerlendirmelerle, bazıları diğerlerinden daha büyük ya da daha küçük olan birçok “sonsuz” un birbirine karışmadan ve birbirini dışlamadan birlikte var oldukları sonucuna çabucak varılır ve hatta “sonsuz” un da yetersiz kalmasıyla “sonsuz ötesi” yani “sonsuz” dan daha büyük olan sayılar âlemi icad edilir. Basit temel mantığa bile karşıt düşen bir sözcük yığını, bir yığın saçmalık ortaya çıkar.

“Sonsuz büyük” için söylemiş olduğumuz şey aynı şekilde, yine aynı derecede yanlış olarak, “sonsuz küçük” denilen için de doğrudur: $\frac{1}{n}$ sayısı ne kadar küçük olursa olsun $\frac{1}{n+1}$ sayısı ondan daha küçük olacaktır. Sonuç olarak bu işaretlemeye verilmesi uygun olan anlam konusunu ele alacağız. Dolayısıyla, gerçekte ne “sonsuzcasına küçük” ne de “sonsuzcasına büyük” vardır, sayılar dizisi ancak sınırı belirsizcesine artar ya da azalır olarak kavranılabilir. Öyle ki sözde “matematik sonsuz” pekâlâ da —“sonlu” dan kaynaklanan ve dolayısıyla ona daima indirgenebilir olan— “sınırı belirsiz” den başka şey değildir. Bu nedenle “sınırı belirsiz” de sonludur. Yani sınırlıdır. Onun sınırlarını bilmesek ya da belirleyemesek bile, bu sınırların var olduğunu biliriz. Zira her “sınırı belirsiz” kendi dışındaki başka şeylerin varlığıyla, sınırlanmış olan belirli bir düzendir. Buradan, bir sınırı belirsizler çokluğu tasavvur edilebilir. Hatta bunlar birbirlerine eklenebilir ya da birbirleriyle çarpılabilirler, bu da doğal olarak —artan ya da eksilen yönde— farklı büyüklüklerdeki “sınırı belirsiz” lerin ve hatta farklı “sınırı belirsiz” düzenlerinin varlığının kabul edilmesine yöneltir. Buradan, az önce işaret

ettiğimiz ve sözde “matematik sonsuz”un yerine “sınırı belirsiz” konulduğunda saçma olmaktan çıkan saçmalıkların gerçekte neyi ifade ettiklerini anlamak kolaydır. Ancak bunların tümünün de sonsuz ile hiçbir ilişkisi yoktur, ve ona kıyasla daima boşurlar. Bu değerlendirmeler, aynı zamanda, analiz yoluyla senteze ulaşmanın imkansız olduğunu da kesin bir biçimde gösterirler. Sınırı belirsiz sayıdaki ögeler istenildiği kadar birbirine eklensin asla Bütün elde edilemez. Zira Bütün sonsuzdur yoksa “sınırı belirsiz” değil: o “sonsuz”dan başka bir biçimde kavranılamaz, zira o ancak kendinin dışında olan bir şey tarafından sınırlanabilir, ve o zaman da o “Bütün” olmaz. Onun tüm bu ögelerin toplamı olduğunun söylenebilmesi ancak bu toplam entegral anlamında alındığında mümkündür ve bir entegral ögeleri tek tek alınarak hesaplanmaz. Analitik olarak bir ya da birçok “sınırı belirsiz”in aşılabildiği kabul edilse bile, evrensel açıdan bir adım bile ilerlenilmiş olmazdı, ve sonsuza kıyasla daima aynı noktada bulunurdu. Tüm bunlar ayrıca, kıyâsi olarak, niceliğin dışındaki başka alanlara da uygulanabilir. Bundan doğrudan çıkan sonuç, bakış açıları ve yöntemleri tamamen analitik olan profan bilimin bazı sınırları aşamayacağıdır. Buradaki noksanlık, bazılarının inanmak istedikleri gibi, basitçe profan bilimin şimdiki halinde münde miç değildir, fakat onun doğasında, yani, kısacası, ilkelerden yoksunluğundadır.

Sayılar dizisinin —artan ve eksilen olarak— iki yönde “sınırı belirsiz” olarak kabul edilebileceğini söyledik. Fakat bu biraz daha açıklama gerektiriyor, zira hemen bir itiraz oluşabilir: bu itiraz gerçek sayının, saf sayı olarak adlandırılabilen olanın, tam sayı olduğudur. Birimden (unité) başlayan tam sayılar dizisi sınırı belirsizce artar, fakat tamamen tek yönde gelişir ve böylece diğer ters yön, sınırı belirsiz olarak azalma yönü, orada ifadesini bulamaz. Ancak, tam sayıların dışında başka çeşitli sayı türleri ortaya atılmıştır. Alışıl gelmiş olarak, bunların sayı fikrinin yayılması oldukları söylenilmektedir, ve bu bir bakıma doğrudur. Fakat, bu yayılmalar, aynı zamanda, onun bozulmalarıdır da, ve matematikçilerin çok kolayca unutmuş gördükleri budur. Zira onların “uzlaşmacılık”ları onların bu fikrin kökenini ve varoluş nedenini bilmezden gelmelerine yol açmaktadır. Aslında, tam sayıların dışındaki sayılar daima, herşeyden önce, tam sayıların aritmetiği olan saf aritmetik açısından mümkün olmayan işlemlerin sonucu olarak belirmektedirler. Ancak, bu işlemleri basitçe imkansız olarak görmekle yetinmek yerine,

onların sonuçlarının böyle değerlendirilmesi keyfi değildir. Bu, genel olarak, süreksiz nicelik olan sayının —uzaysal büyüklükler örneği— sürekli nicelik türündeki büyüklüklerin ölçümüne uygulanmasının sonucudur. Niceliğin bu tarzlarının arasında bir doğa farklılığı vardır. Öyle ki, biri diğerine tam olarak tekabül etmez. Bu duruma bir ölçüde çare bulmak için, tam sayılar dizisinden oluşan bu süreksizin entervallerini, terimlerin arasına —bu değerlendirmelerin dışında hiçbir anlamı olmayan— kesirli ve ölçülür olmayan başka sayılar sokarak, bir tür indirgemeye çalışılmaktadır. Ayrıca, belirtmek gerekir ki, buna rağmen sayının temelde süreksiz olan doğasından zorunlu olarak daima —sürekliliğin tam bir eşdeğerinin elde edilmesine imkan vermeyen— bir şey kalmaktadır. Entervaller istenildiği kadar indirgenebilir, yani sonuçta sınırsızcasına indirgenebilir, fakat yok edilemez. Dolayısıyla, burada yine “sınırı belirsiz”in belirli bir yönü söz konusudur ve bu “sonsuz küçük” hesabının ilkelerinin bir inceleniminde işe yarayabilir, fakat bizim burada ilgilendiğimiz konu bu değil.

Bu sakınımlılıklarla ve bu koşullarda, sayı fikrinin değinmiş olduğumuz bu yayımlarından bazıları kabul edilebilir. Bu şekilde, özellikle tam sayıların ($\frac{1}{n}$) şeklindeki simgelerle temsil edilen, ve tam sayıların sınırı belirsizce çoğalan dizisine simetrik olarak, sınırı belirsizce azalan bir dizi oluşturacak olan terslerini tasavvur edebiliriz. Yine, ($\frac{1}{n}$) simgesi kesirli sayılar fikrini çağrıştıracak olsa da, söz konusu sayıların burada öyle tanımlanmadıklarını belirtmek gerekir. Her iki dizi-yi karşılıklı olarak birbirinden büyük ve birbirinden küçük olan sayılardan oluşmuş olarak, yani ortak sınırlarını —her ikisinin de, tüm sayıların ilk kaynağı olması nedeniyle, ondan kaynaklandıkları— birimin (unité) oluşturduğu iki büyüklükler düzeni olarak kabul etmek bizim için yeterlidir. Kesirli sayılardan söz etmiş olduğumza göre, bu hususta bunlara ilişkin olarak sunulan olağan tanımın da saçma olduğunu ekleyeceğiz: kesirli sayılar birimin kısımları olamazlar, zira gerçek birim zorunlu olarak bölünmezdir ve onun kısımları (parçaları) yoktur: aritmetik olarak bir kesirli sayı mümkün olmayan bir bölmenin bir bölümünden başka şey değildir. Ancak, bu saçmalık —yalnızca uzlaşma sonucu olarak öyle olup, gerçekte sayıdan başka türdeki büyüklükler olan— “ölçü birimleri” ile aritmetik birim arasındaki bir karışıklıktan kaynaklanmaktadır. Örneğin, uzunluk birimi, aritmetiğe yabancı olan nedenlerle seçilmiş olan ve —tüm diğer uzunlukların ölçümünde kıyaslama

sağlaması için— kendisine “1” sayısı tekabül ettirilen, belirli bir uzunluktan başka birşey değildir. Ancak, sürekli bir büyüklük oluşturmaları bakımından, tüm uzunluklar sayısal olarak birim tarafından temsil edilmiş olsalar da, her zaman ve sınırı belirsiz biçimde bölünemez değildirler. Dolayısıyla, bu birim başka uzunluklar ile kıyaslanarak bu ölçü biriminin bölümleri belirlenebilir. Ancak, böyle olmakla, bunlar hiçbir biçimde aritmetik birimin bölümleri olmazlar. Kesirli sayıların — birbirleriyle tam olarak bölünebilir olmayan— büyüklükler arasındaki oranları temsil eder olarak kabul edilmeleri, gerçekte, yalnızca bundan dolayıdır. Bir büyüklüğün ölçümü, gerçekte, onun —ölçü biçimi (yani, temelde kıyaslama ögesi) olarak alınan— aynı türden başka bir büyüklüğe oranının sayısal ifadesinden başka bir şey değildir. Buradan her ölçümün temelde bölmeye dayalı olduğu görülmektedir, ve buradan başka önemli belirlemeler de oluşturulabilir, ancak bunlar konumuzun dışında kalır.

Bunları belirttikten sonra, —artan yönde — tam sayılar dizisiyle ve —azalan yönde — onların terslerinin dizisiyle oluşan çifte sayısal “sınırı belirsizliği” tekrar ele alabiliriz. Bu iki dizi —bunların her birinin kendi özgün tersini oluşturan (zira, $\frac{1}{1} = 1$) birimden yola çıkarlar. Dizilerden birinde ne kadar sayı varsa diğerinde de o kadar sayı vardır. Öyle ki bu iki sınırı belirsiz birliktelik tek bir sıralanım oluşturur olarak kabul edilirlerse, birimin bu sayılar sıralanımında tam ortada bulunduğu söylenilebilir. Gerçekten, dizilerin birindeki her (n) sayısına diğer dizideki bir $\frac{1}{n}$ sayısı tekabül eder, şöyle ki: $n \times \frac{1}{n} = 1$ ’dir. (İki ters sayının birlikteliği, bunların birbirleriyle çarpılmalarıyla birimi tekrar üretir). Daha genelleştirmek için, bizim yaptığımız gibi, yalnızca tam sayıları ve onların tersleri dizisini dikkate almak yerine kesirli sayıları da dahil etmek istenilseydi, bu açıdan hiçbir şey değişmezdi. Bir yanda birimden büyük olan tüm sayılar, öte yanda ise tüm birimden küçük olan sayılar olurdu. Yine, burada her $a/b > 1$ sayısına diğer grupta bir $b/a < 1$ terssayısı tekabül ederdi, ve karşılıklı olarak, öyle ki $a/b \times b/a = 1$ olurdu, ve böylece birim tarafından birbirinden ayrılmamış olan bu iki gruptan birinde ne kadar sayı varsa, diğerinde de tamamen o kadar sayı bulunurdu. Yine, ortada bulunan birinin mükemmel denge haline tekabül ettiği ve birbirine ters olan ya da birbirini tamamlayan —ve bu birbirini tamamlayıcılık ile bölünmez ikileminde görelî (relatif) bir birim oluşturan— “çift”ler halinde kendisinden çıkmış olan tüm sayıları

kendinde içerdigi söylenilebilir. Bu değerlendirmelerden çıkan sonuçları geliştireceğiz.

Daha önce söylenilmiş olan şeyler uyarınca, tam sayılar ile onların tersleri dizileri birincinin sayıları sınırı belirsizce büyür olarak, ikincisinin sayıları ise sınırı belirsizce küçülür olarak tasavvur edilirse, bu şekilde —bu sayıların içinde bulundukları alanın sınırları açısından— sayıların bir yandan sınırı belirsizce büyüğe, öte yandan ise sınırı belirsizce küçüğe yönedikleri söylenilebilir, zira değişken bir nicelik ancak bir sınıra doğru yönelebilir. Söz konusu alan, sonuçta, olası tüm yayılımıyla tasavvur edilen sayısal niceliğin alanıdır. Bu durum sınırlar hiçbir biçimde —ne denli büyük ya da küçük olarak alınsalar bile—şu ya da bu özel sayı ile belirlenmemiştir, ancak sayının —sayı olarak— doğasıyla belirlenir anlamına gelir. Bundan dolayıdır ki, sayı; doğası belirli olan başka herşey gibi, kendisi olmayan herşeyi dışlar ve burada “sonsuz” hiçbir biçimde söz konusu olamaz. Zaten, sınırı belirsizce büyük olana zorunlu olarak bir sınır tasavvur edilmesinin gerektiğini belirtmiş bulunuyoruz ve bu bağlamda matematikçilerce “sınırı belirsizce büyümek” anlamında kullanılan “sonsuzla doğru yönelmek” deyiminin de yine bir saçmalık olduğu ve sonsuz’un açıkça her türlü sınırın yokluğunu gerektirmesinden dolayı kendisine yönelinebilecek herhangi bir şeyin söz konusu olmadığı anlaşılabilir. Bu aynı belirlemelerin sayıdan başka nicelik türleri için de geçerli olduğu kendiliğinden anlaşılır. Bunların her birinin kendi düzeninde, benzer şekilde sınırı belirsizce yayılımı olabilir, ancak bu yayılım aşında, doğası itibarıyla, niceliğin tüm genelinde de söz konusu olduğu üzere, sınırlıdır. Yalnızca, niceliğin uygulanamaz olduğu şeylerin var olması olgusu bile tek başına sözde “niceliksel sonsuzluk mefhumunun çelişkili olduğunu göstermeye yeterlidir.

Öte yandan, bir alan sınırı belirsiz olduğunda, biz onun sınırlarını açık seçik olarak bilmemekteyizdir. Dolayısıyla, o sınırları kesin bir biçimde belirleyemeyiz. Sonuç olarak, olağan “sonlu” ile tüm farklılık buradadır. Dolayısıyla, burada bir tür belirlenimsizlik vardır, ancak durum yalnızca bizim bakış açımızdan böyledir, gerçekte ise böyle değildir. Zira biz onları görmüyoruz diye sınırlar yok değildirler. Bizim görüp görmememiz eşyanın doğasında hiçbir şeyi değiştirmez. Yine, sayıya ilişkin olarak, bu görünüşteki belirsizliğin sayıların sınırlanımının —bu sınırlanımın yalıtık olarak alınabilen herhangi bir parçası için söz konusu alanın tersine— herhangi bir sayı ile sona ermemesinden kaynaklandığı

söylenilebilir. Dolayısıyla, ne denli büyük bir sayı olsa da sınırı belirsizce büyük ile özdeşleştirilebilecek olan bir sayı yoktur ve, doğal olarak, bunların simetrik değerlendirmeleri de sınırı belirsizce küçük ile ilişkili olarak aynı bağlamdadır. Ancak, en azından, bir sayı, —şayet telafuz ya da yazı ile ifade edilemiyorsa— sürekli büyüyen ya da küçülen sayıların bir momentinde söz konusu olduğu üzere, pratikte, tanımsız bir sayı olarak nitelendirilebilir. Bu, belki de, basit bir perspektif sorunudur, ancak, sonuçta, —sonlu'nun yalnızca sonlu'yu üretebilmesinden dolayı— sınırlılıktan katiben kurtulamayan, sadece tamamen gözden yitlik bir şekilde ötelerde bulunan “sınırı belirsiz”in karakterine uygundur.

Bu bağlamda, yeterince ilginç olan bazı sorular ortaya çıkabilir: nitekim, niçin Çin dilinde “sınırı belirsiz”in simgesel olarak “on bin” sayısı ile ifade edildiği sorusu sorulabilir: örneğin, “on bin yaratık” deyişi —gerçekte sınırı belirsiz bir çoklukta olan— tüm varlıkları ifade etmektedir. Çok dikkate değer olan bir husus da şudur: aynı şekilde yunan dilindeki kullanımda da bir kelime, üzerinde sadece aksesuar niteliğindeki basit bir harekeleme farkıyla her iki düşünceyi de ifade eder: $\mu\upsilon\pi\omicron\tau\iota$, on bin iken $\mu\upsilon\pi\upsilon\tau\iota$ kelimesi sınırı belirsizliği ifade eder. Bu olgunun gerçek nedeni şudur: bu on bin sayısı “on”un dördüncü kuvvetidir: dolayısıyla, *Tao Te King*'in formülü uyarınca “bir ikiyi türetmiştir, iki üç'ü türetmiştir, üç de tüm sayıları türetmiştir.” Bu durum, üç'den doğrudan türemiş olan “dört”ün sayıların bütününe bir tür eşdeğer oluşunu içerir ve bu dörtlünün “(ya da, dörde bölünebilirin) oluşmasıyla, aynı zamanda ilk dört sayısının toplanmasıyla tam bir sayısal devreyi temsil eden “onlu”nun da oluşmasından dolayıdır: $1+2+3+4=10$. Bu pisagorcun *Tetraktis*’tir, buna tekrar daha özel olarak bir fırsat bulduğumuzda değineceğiz. Sayısal sınırı belirsizliğin bu tarz temsil edilşinin uzaysal düzende müteakabiliyetinin söz konusu olduğu da belirtilebilir: bir derecenin yüksek bir kuvvete yükseltgenmesinin, bu düzende, bir boyutun eklenmesi anlamına geldiği bilinir. Oysa bizim uzayımız yalnızca üç boyutlu olduğundan üçüncü kuvvetin ötesine geçildiğinde onun sınırları aşılmış olmaktadır. Bu, başka bir deyişle, dördüncü kuvvete yükseltildiğinde onun sınırı belirsizliğinin sona erdiği anlamına gelir, zira bu yükseltme gerçekleştiğinde bu uzaydan çıkılmış olur.

Bu son değerlendirmelerden ne sonuçlar çıkarsa çıksın, sınırı belirsizce büyük, gerçekte, matematikçilerin ∞ işaretiyle ifade ettikleridir;

bu işaretin bundan başka bir anlamı olamaz. Daha önce belirtilmiş olanlar uyarınca, bu şekilde temsil edilen şey belirli bir sayı değil, fakat tüm bir alandır. Bunun böyle olması ise, daha önce belirttiğimiz üzere, sınırı belirsizin içinde yer alan eşitsizliklerin ve hatta farklı büyüklük düzenlerinin tasavvur edilebilmeleri için gereklidir. Benzer biçimde, küçülen sayılar düzeninde bizim ölçme olanaklarımızın sınırlarının ötesinde bulunan, ve dolayısıyla pratik olarak bize kıyasla niceliksel açıdan yok olarak tasavvur etmeye yöneldiğimiz “sınırı belirsizce küçük”e gelince —temelde varoluş nedeni yalnızca sürekli değişikliklerin incelenmesi olan—diferansiyel hesabı işin içine sokmadan onu bütünlüğünde —sıfırın anlamlarından birini oluşturacak biçimde— “0” simgesiyle ifade edebiliriz. Bu simgenin —sınırı belirsizce büyük/ünkilerin aynısı olan nedenlerle— belirli bir sayıyı temsil etmediğinin iyi bilinmesi gerekir.

Dolayısıyla, tam sayılarla ve onların tersleriyle, büyüyen ve küçülen yönlerde, sınırı belirsizce uzanır olarak kabul ettiğimiz sayılar dizisi şöyle ifade edilebilir:

$$0 \dots \frac{1}{4}, \frac{1}{3}, \frac{1}{2}, 1, 3, 4 \dots \infty;$$

merkezi birimden eşit uzaklıktaki iki sayı ya birbirine terstirler, ya da birbirlerini tamamlayıcıdır. Dolayısıyla, daha önce açıklamış olduğumuz üzere, çarpımlarıyla “birim”i tekrar üretirler: $1/n \times n=1$. Öyle ki dizinin iki ucu için şöyle bir formül ifade edilebilir: $0 \times \infty=1$. Ancak, bu sonucu çarpımın iki ögesi olan “0” ile “ ∞ ”un gerçekte belirli sayıları temsil etmemeleri olgusundan $0 \times \infty$ ’un belirsiz bir şekli oluşturdukları sonucu çıkar ve, o zaman, “n” herhangi bir sayı olarak, $0 \times \infty=n$ olması gerekir. Ancak, her halükarda, bu şekilde -iki zıd sınırı belirsizliğin birbirini nötralize etmesiyle- oluşan “sonlu”ya gelinmektedir. Yine, “ ∞ ” simgesinin hiç de sonsuzu temsil etmediği burada çok net olarak görülmektedir: zira, “sonsuz”un ne zıddı ne de tamamlayıcısı olabilir, ve sonsuz ne sıfır ile, ne birim ile, ne de herhangi bir şey ile karşılıklı ilişki içinde olabilir. Mutlak Bütün olarak Varlığı olduğu kadar “Varlık-Olmayan”ı da içerir, öyle ki “sıfır”ın kendisi bile, bir salt hiçlik olmadığında, “sonsuz”da içerilir olarak kabul edilmelidir.

Zaten, varlığın tüm tezahürün ilkesi oluşu gibi, sayıların sınırı belirsizce çoğalmasının başlangıç noktası olan “birim”in tezahür etmek olanağını simgeleyişi gibi, o da, kendi düzeninde, tezahür etmemek ola-

nağını simgeleyen “sıfır”ın “varlık-olmayan”ın simgesi olarak alınması onun sınırı belirsizce küçüğü temsil etmesinden dolayı değildir. Sadece ve sadece onun matematik bir değerliliği uyarınca, “nicelik yokluğu”nu ifade etmesinden dolayıdır.

Sıfır nasıl tasavvur edilirse edilsin, her halükarda, bir salt hiçlik olmaz: sınırı belirsizce küçük söz konusu olduğunda bu durum çok açıktır. Burada bizim açımızdan dikkate alınamayacak denli ufak bir niceliğin nicelik yokluğu bağlamında alınmasından kaynaklanan bir türetilmiş yan anlamı söz konusudur. Ancak, gerçek nicelik yokluğuna geldigimizde, bu açıdan yok olan başka açılardan pekâlâ da öyle olmayabilir. Bu durum nokta konusunda daha bir belirginlik kazanır: nokta yayılım-sızdır, yani uzaysal olarak hiçtir, fakat bunun böyle olması, başka yerde göstermiş olduğumuz gibi, onun tüm yayılımın ilkesi olmasını engellemez. Matematikçilerin sıfırı bir salt hiçlik olarak kabul etmek alışkanlığında olmaları ve bunu böyle kabul ederken de ona aynı zamanda sınırı belirsiz bir kuvvet atfetmeleri gariptir (öyle ki, sıfır harici bir rakamın sağına konulduğunda bu aynı sıfırın yinelenmesiyle sınırı belirsizce büyüyen bir sayı söz konusu olur örneğin, on sayısı ve bunun kuvvetleri): Şayet sıfır gerçekten bir salt hiçlik olsaydı bu durum oluşamazdı ve o zaman sıfır herhangi bir değerlilikten yoksun olan gereksiz bir işaret (rakam) olurdu: dolayısıyla, burada buraya kadar belirtmiş olduklarımıza eklenmesi gereken bir diğer tutarsızlık söz konusudur.

Sınırı belirsizce küçüğü temsil eder olarak kabul edilen sıfıra gelecek olursak, herşeyden önce iyi bilinmesi gereken şey, bunun alanının sayıların iki yönlü olarak sınırı belirsizce sıralanımında bizim değer biçme olanaklarımızın ötesinde bulunan tüm şeyleri içerdiğidir. Böyle olduğuna göre, nasıl ki sınırı belirsiz'den büyük sayılardan söz edilemezse, sıfır'dan küçük sayılardan da söz edilemez. Bu ikincisi daha da kabul edilemezdir, zira sıfır salt bir 'her türlü nicelik yokluğunu' ifade ettiği takdirde nicelik yokluğundan daha küçük olan bir niceliğin varlığını kabul etmek tamamen kabul edilemezdir; Oysa, belirtmiş olduğumuzdan biraz farklı bir anlamda da olsa negatif sayılar kavrayışının matematiklere sokulmasıyla ve bu sayıların kökeni de bir sayının kendisinden daha küçük olan bir sayıdan çıkarılmasını içeren gerçekten olanaksız bir çıkartmanın işaretlemelerinden daha fazla hiçbir şey olmadıklarının unutulmasıyla yapılmak istenilmiş olan budur. Ancak bu negatif sayılar kavrayışı ve bundan çıkan sonuçlar başka bazı açıklamaları da gerektirmektedir.

Negatif sayılar kavrayışının kaynağı, temelde, tamamen bir çıkartma yapmanın olanaksız olması durumudur. Ancak bir çıkarmanın mesafeler ya da zamanlar örneği iki zıd yönde kıyaslanabilir olan büyük-
lüklerle ilişkili olması durumunda böyle bir yorumlama yapılabilir. Bu negatif sayılara ilişkin alışılmış geometrik temsil buradan kaynaklanır: bir doğrunun üzerindeki mesafeler yönlerine göre pozitif olarak ya da negatif olarak kabul edilirler ve bu doğru üzerinde başlangıç olarak kabul edilen bir nokta saptanır ve bu noktanın hangi yanından uzandıklarına bağlı olarak mesafeler negatif ya da pozitif olarak nitelenirler ve başlangıç sıfır olarak kabul edilir. Dolayısıyla, doğrudaki her noktanın katsayısı onun başlangıç'a olan mesafesini ifade eden sayı olacaktır ve bu sayının işaretini oluşturacak olan "+" ya da "-" yalnızca noktanın başlangıcın hangi tarafında olduğunu gösterecektir.

Aynı şekilde, bir çemberin üzerinde de pozitif ve negatif yönlerde bir işaretleme yapmak mümkündür, bu da benzeri belirlemeleri mümkün kılar. Dahası, doğrunun iki yönde de sınırı belirsiz olmasından dolayı, bir pozitif sınırı belirsiz ile bir negatif sınırı belirsiz tasavvur edilmiştir ve bunlar $+\infty$ ve $-\infty$ gibi saçma deyimlerinin oluşturulmasına yol açmıştır. Bir "negatif sonsuz"un ne olabileceği ve herhangi bir şeyden ya da (matematikçiler sıfırı hiç olarak kabul ettiklerine göre) "hiç"ten "sonsuz" çıkarıldığında geriye neyin kalacağı sorusu akla gelmektedir. Bunlar açık bir dille ifade edilmeleri her tür anlamdan yoksun olduklarının hemen ortaya konulmuş olması için yeterli olan şeylerdendir. Yine, eklemek gerekiyor ki, sonra da özellikle fonksiyonların değişikliklerinin incelenmesinde "pozitif sınırı belirsiz" ile negatif sınırı belirsizi birbirlerine karıştırmış gibi kavramaya yöneliniyor. Öyle ki başlangıçtan yola çıkan ve ondan değişmez biçimde pozitif yönde uzaklaşan bir devingen (mobile) devinimi sınırı belirsiz bir zaman boyunca sürerse ona negatif yönden yaklaşacaktır. Bundan doğrunun, sınırı belirsiz de olsa, gerçekte bir kapalı çizgi olmasının gerektiği sonucu çıkar. Ayrıca, doğrunun plandaki özelliklerinin bir kürenin yüzeyindeki büyük bir çemberin özelliklerinin tamamen benzeri oldukları ve böylece plan ile doğrunun —çapı sınırı belirsizce büyük olan— bir küre ve bir büyük çember ile özdeşleştirilebilecekleri gösterilebilir (plandaki olağan çemberler de bu aynı küredeki küçük çemberler ile kıyaslanabilir). Bunun üzerinde daha fazla durmaksızın, burada uzaysal sınırı belirsizliğin sınırlarının bir tür doğrudan kavranıldığını belirteceğiz. Dolayısı-

la, tüm bunlarda şayet biraz mantıksallık görüntüsü muhafaza etmek istenilirse “sonsuz”dan hala nasıl söz edilebilir?

Pozitif ve negatif sayılar belirtmiş olduğumuz tarzda alınarak sayılar dizisi şu şekilde oluşturulabilir:

$$- \infty \dots -4, -3, -2, -1, 0, 1, 2, 3, 4, \dots + \infty,$$

bu sayıların sıralanışı doğrudaki müteakabil noktaların —yani, bu aynı sayıların karşılıklı katsayılarını oluşturduğu noktaların— sıralanışının aynıdır. Her ne kadar iki yönde sınırı belirsiz de olsa, bu dizi daha önce tasavvur ettiğimizden tamamen farklıdır: “1”e kıyasla değil de sıfıra kıyasla simetriktir (mesafelerin başlangıcı sıfır’dır). Ve bu merkezî terim olan 0’dan (sıfırdan) eşit uzaklıkta olan iki sayı onu tekrar üretirler (ancak, bu cebirsel toplama ile yani, işaretleri açısından yapılan bir aritmetik çıkartma ile gerçekleşir, yoksa çarpma ile değil). Bu işaretlendirmenin yapaylığından bir uygunsuzluğun kaçınılmaz olarak ortaya çıktığı hemencecik görülebilir: “birim” başlangıç noktasına konulduğunda tüm sayılar dizisi doğal olarak ondan başlayarak sıralanır; fakat, başlangıç noktasına “sıfır” konulduğunda, tersine ondan hiçbir sayı çıkarmak olanaklı değildir. Bunun nedeni, ikinci durumda dizinin oluşumunun gerçekte aritmetik olmaktan çok geometrik değerlendirmelere dayalı olmasıdır ve matematiklerin bu iki dalının karşılıklı olarak bağlantılı oldukları niceliklerin arasındaki doğal farklılığının, daha önce belirtmiş olduğumuz üzere, aritmetik ile geometri arasında tam bir tekabüliyeti asla olanaklı kalmamasıdır. Öte yandan, bu yeni dizi hiçbir zaman önceki gibi bir yönde sınırı belirsizce büyüyen ve diğer yönde ise sınırı belirsizce küçülen bir dizi değildir: gerçekte, o her iki yönde de aynı şekilde sınırı belirsizce büyüyen bir dizidir, zira bu dizide sıfırın iki yanında sıralanan sayılar tam sayılardır. Yalnızca “mutlak değer” (valeur absolue) denilenin —ki, bu deyim de en azından gariptir, zira söz konusu olan daima aslında görelî olan bir düzendir— salt niceliksel bağlamda dikkate alınması gerekmektedir, ve pozitif ya da negatif işaretler bu bağlamda hiçbir şey değiştirmemektedirler, zira onlar az önce açıklamış olduğumuz üzere yalnızca “konum” ilişkilerini ifade etmektedirler. Dolayısıyla, negatif sınırı belirsiz hiçbir zaman sınırı belirsizce küçük ile özdeşleştirilemez, tersine, o tıpkı pozitif sınırı belirsiz gibi “sınırı belirsizce büyük” bağlamındadır: aralarındaki tek fark onun başka bir

yönde gelişmesidir. Bu durum uzaysal ya da zamansal büyüklükler söz konusu olduğunda tamamen kabul edilebilir, fakat, gelişimin zorunlu olarak tek yönde olduğu, aritmetik büyüklükler söz konusu olduğunda bu tamamen anlamsızdır. Negatif sayılar hiç de "sıfırdan küçük olan sayılar değildirler, ve taşıdıkları işaret onların büyüklükleri açısından sıralanışlarını değiştiremez: bunu daha net olarak kavrayabilmek için, örneğin, -2 katsayılı noktanın -1 katsayılı noktadan daha fazla başlangıçtan uzak olduğu, ve (-2) sayısının -1 sayısından gerçekten daha küçük olması durumunda zorunlu olarak olmasının gerekeceği gibi) daha az uzak olmadığı hususunu dikkate almak yeterlidir. Aslını söylemek gerekirse, negatif olarak nitelenen, hiçbir zaman ölçümün nesnesi olarak mesafelerin kendileri değildirler, fakat yalnızca onların katedildikleri yöndür. Burada tamamen farklı olan iki şey söz konusudur, ve bu negatif sayılar işaretlemesinin yol açtığı güçlüklerin büyük kısmının kaynağında bunların birbirine karıştırılması yatar.

Bu aynı işaretlemenin garip ve mantıksız sonuçları arasında, cebirsel denklemlerin çözümü bağlamında olarak ortaya çıkarılmış olan, "hayali" denilen nicelikleri belirteceğiz: bunlar negatif sayıların kökleri olarak sunulmaktadır, ki burada da bir olanaksızlık söz konusudur. Oysa, başka bir anlamda alınsaydılar, gerçek olan bir şeye tekabül edebilirlerdi. Ancak, her halükarda kuramları ve bunun bugün görüldüğü biçimiyle analitik geometrideki uygulaması gerçek bir karmaşa ve saçmalık yığınının ve karşıt matematikçilerin önerilerini kaale bile almayan bir aşırı ve yapay genelleştirme gereksiniminin ürünü olmaktan başka hiçbir şey değildir. Örneğin, çember asimptotlarına ilişkin bazı teoremler, burada söylemiş olduklarımızda hiç abartma olmadığını yeterince kanıtlarlar. Bunlarda tam anlamıyla geometrinin değil de geometri diline çevrilmiş cebirin söz konusu olduğu söylenilebilir. Ancak, kötü olanı böyle ve tersi yöndeki (geometrinin cebir diline çevrilmesi yönündeki) bir çevrimin bir ölçüde olanaklı olmasından bu olgunun hiçbir şey ifade etmeyeceği durumlarda yararlanılmasıdır. Zira, tüm gerçekliğin yitirilmesine dek varan bir aşırı uzlaşmacılıkla birlikte giden bir fikirlerdeki olağanüstü karışıklık semptomu söz konusudur.

Hepsi bu değil, ve son olarak yine, negatif sayıların mekanikteki kullanılımlarının çok tartışılır olan sonuçlarından söz edeceğiz. Bu, zaten, gerçekte, nesnesi itibariyle bir fizik bilimdir, ve onu matematiklerin tamamlayıcı bir parçasıymış gibi almak birtakım çarpıtmaları içerir.

Çok uzun açıklamalar yapmaksızın, birinci duruma bir örnek olarak, hiçbir şeyin örneğin, ne tersine doğanın hiçbir yerinde devinimsizliğin bulunmadığını gösteren deneyimin, ne de bu sözde devinimsizliği, ancak hiçbir özelliğin yokluğunda söz konusu olabilecek olan sözde devinimsizliği, kavraması olanaklı olmayan müdrikenin doğruladığı sözde “devinimsizlik” ilkesini belirteceğiz. Böyle bir terim olsa olsa, saf gücülük için kullanılabilir, fakat bu fizikçilerin tasavvur ettikleri nicelikselleştirilmiş ve nitelikselleştirilmiş “madde”den kesinlikle tamamen başka bir şeydir. İkinci durumun bir örneğini, “etki ile tepkinin eşitliği” ilkesi denilen şey oluşturur. Bu doğal güçlerin genel denge yasasından hemen çıkartabilen bir ilkedir: bu denge her bozuluşunda hemen tekrar kurulmaya yönelir, bir etkinin onunkine eşit yoğunluktaki bir tepki yaratması bundan kaynaklanır. Bu yalnızca hiç de sadece cismani âlem ile değil fakat, tüm halleri ve tüm tarzlarıyla, tezahürün tümünde de geçerli olan etki ile tepkinin birbirine uyarlılığının basit bir özel durumudur. Ve bu denge konusunun üzerinde biraz durmak istiyoruz.

Birbirini dengeleyen iki güç birbirine zıd iki vektör ile gösterilir, yani eşit uzunlukta olup yönleri ters olan iki doğru parçasıyla gösterilir: şayet aynı noktaya uygulanan iki güç aynı yoğunlukta ve aynı doğrultuda fakat ters yönde iseler birbirlerini dengelerler. O zaman uygulandıkları nokta üzerinde etkisiz oldukları için onların birbirlerini yok ettikleri söylenir. Oysa bu güçlerden biri iptal edilse diğeri hemen etkinleşir, bu durum da o gücün gerçekte hiçbir zaman yok olmamış olduğunu kanıtlar. Güçler yoğunluklarıyla orantılı olan katsayılar ile karakterize edilirler ve yönleri ters olan iki güç işaretleri farklı olan katsayılarla gösterilirler: biri f ise, diğeri $-f$ olur. Bu ele aldığımız durumda, aynı yoğunlukta olan iki gücün katsayılarının “mutlak değer” olarak: $f=f$ olması gerekir ki bundan eşit olmaları koşulu olarak $f=-f=0$ ifadesi çıkarılır. Yani bu iki gücün ya da zonları ifade eden vektörlerin toplamı sıfırdır: denge sıfır ile tanımlanır. Matematikçilerin yanlış olarak sıfır’ı (sanki hiçlik herhangi bir şey ile simgelenebilecekmiş gibi) hiçliğin bir tür simgesi olarak görmelerinden, “denge”nin bir var olmamak hali olduğu gibi yetirince acayip bir sonuç çıkmaktadır. Hatta kesinlikle bu nedenledir ki, birbirini dengeleyen iki gücün birbirini nötrleştirdiklerini söylemek yerine, bunların birbirlerini yok ettiklerini söylemektedirler ki, bu, en basitlerinden bir örnek ile göstermiş olduğumuz gibi, gerçeğe aykırıdır.

Gerçek denge kavramı bundan tamamen başkadır: onu anlamak için tüm doğa güçlerinin (ve, yalnızca, çok özel bir durumdan başka hiçbir şey olmadıklarını tekrar belirteceğimiz, mekanik güçlerin değil) ya çekici ya da itici olduklarına dikkat etmek yeterlidir. Birinciler baskı oluşturuca ya da katılaştırıcı olarak kabul edilebilirler. İlk başlangıçta homojen olan bir ortamda bir noktada oluşan her basınca, zorunlu olarak, başka bir noktada ona eşdeğer olan bir genişlemenin tekabül edeceğini anlamak kolaydır. Öyle ki daima birbiriyle karşılıklı bağıntı içinde olup biri var olmadan diğeri var olamayan iki güç merkezinin varlığını tasavvur etmek gerekir. Bu, tüm tezahürün tabii olduğu ilkelerin ikiliğiyle bağlantılı olup tüm doğal olaylara uygulanabilen, kutupsallık yasası olarak adlandırılabilir olmaktadır. Bu durum özellikle elektrik ve manyetik alanlarda açıkça görülür. Şayet, biri basınç yaratıcı diğeri ise genişletici nitelikte olan iki gücün bir noktaya etki ettiklerini kabul edecek olursak, bu güçlerin dengede olmaları ya da birbirlerini nötrali-ze etmeleri için gerekli olan koşul bu iki gücün yoğunluklarının (bunlar aynı türden olmayabilecekleri için) eşit değil de eşdeğer olmalarıdır. Güçler oluşturdıkları basınç ya da genişlemeyle orantılı olan katsayılarla karakterize edilebilirler, öyle ki, basınç yaratıcı bir güç ile genişletici bir gücü ele alalım: birincisi bir $n > 1$ katsayısı ile karakterize olurken, diğeri $n < 1$ katsayısı ile karakterize olacaktır; yeterli neden ilkesinin basit bir uygulanımıyla bu katsayıların her biri söz konusu noktanın bulunduğu ortamın ilgili gücün etkisiyle ulaştığı yoğunluk ile bu ortamın (hiçbir gücün etkisi altında olmayıp homojen olarak kabul edildiği) ilk baştaki yoğunluğun birbirine olan oranını oluşturabilir. Ne bir basınç ne de bir genişleme söz konusu olduğunda, bu oran zorunlu olarak birim'e eşittir. Zira ortamın yoğunluğu değişmemiştir; dolayısıyla, bir noktaya etkiyen iki gücün birbirini dengelemesi için onların bileşeninin katsayısının birim olması gereklidir. Bu bileşenin katsayısının söz konusu iki gücün birbirini dengelemesi için onların bileşeninin katsayısının birim olması gereklidir. Bu bileşenin katsayısının söz konusu iki gücün katsayılarının (klasik kavrayıştaki gibi toplamı değil de) çarpımı olduğu kolayca görülür; İki katsayı n ile n' birbirinin tersi olarak: $n'=1/n$ yazılabilir ve böylece denge koşula $n.n'=1$ biçiminde ifade edilebilir; ve denge şartı için de $nn'=1$ elde edilir, böylece, denge sıfır ile değil de birim ile tamamlanmış olur.

Dengenin, tek gerçek olan, bu birim ile tanımlanmasının birimin tamsayılar ile onların terslerinin çifte sınırı belirsizce dizilişinde merkezde (ya da, ortada) bulunması olgusuna uygun düştüğü görülmektedir. Buna karşın, pozitif ve negatif sayıların yapay dizisinde, bu merkezi konum "sıfır" tarafından bir tür suistimal ediliyor gibidir. Var-olmak hali olmaktan çok uzak olarak, denge tersine ikincil ve çoğul tezahürlerinden bağımsız olarak kendiliğinde varoluştur; ayrıca zaten hiçbir biçimde, sözcüğün metafizik anlamında, "varlık-olmamak" değildir, zira-birim'in tüm sayılar çoğulluğunun başlangıç noktası oluşu gibi, varoluş da, bu ilksel ve farklılaşmamış haldeyken bile, tüm farklılaşık tezahürlerin çıkış noktasıdır. Tasavvur ettiğimiz biçimiyle ve içinde dengeyi barındıran bu birim Uzak-Doğu tradisyonunda "Değişmez Ortam" olarak adlandırılmıştır; ve, bu aynı tradisyona göre, bu denge ya da bu armoni (uyum) "Göğün Etkinliği"nin varlığın her halinin ve her tarzının merkezindeki yansımasıdır.

Eksiksiz olduğu hiçbir zaman iddia edilmemiş olan bu incelemeyi burada bitirirken bundan pratik türden bir sonuç çıkaracağız: bu inceleme modern matematikçilerin kavrayışlarının niçin bizde başka herhangi bir profan bilim temsilcilerinininkilerden daha fazla saygı uyandırmadığını yeterince açık olarak göstermektedir; onların kavrayış ve görüşlerinin bizce hiçbir önemi yoktur, ve şu ya da bu kuruma ilişkin olarak yapacağımız ve bu alanda olduğu gibi, tüm diğer alanlarda da yalnızca tradisyonel bilgiye dayalı olabilecek olan değerlendirmelerde bunları dikkate almamız hiçbir biçimde gerekmez.

Üçüncü Bölüm

SANATLAR VE TRADİSYONEL KAVRANILIŞLARI*

Profan bilimlerin görelî olarak yeni (ve eski tradisyonel bilimlerin, ya da daha çok, geri kalanı tamamen unutulmuş olup yalnızca içlerinden birkaç tanesinin kavranılamamasından kaynaklanan) bir dejeneleşmenin ürünü oldukları hususunun üzerinde sık sık durduk. Bu bağlamda, bilimler için doğru olan sanatlar için de doğrudan ve zaten bunların arasında eskiden şimdi olandan çok daha az ayrım vardı; Latince “artes” (Sanatlar) sözcüğü kimi kez bilimler için de kullanılırdı, ve Orta Çağda “özgün sanatlar” deyimini modernlerin her iki kategoriye de dahil edebildikleri şeyleri içeriyordu. Yalnızca bu husus bile sanatın o zamanlar bugün ondan anlaşılandan başka bir şey olduğunu ve, bir tür yekvücut olduğu, gerçek bir bilgiyi içerirdi; ve bu bilgi kuşkusuz ancak tradisyonel bilimlerce içerilebilirdi.

Orta-Çağ’ın, “Aşk Sıddıkları” (Fidéles d’Amour), yedi “özgür sanat” örneği, bazı inisiyatik örgenleşmelerinin “gök”lerle yani inisiyasyonun çeşitli derecelerine tekabül eden hallerle tekabüliyet içinde oldukları ancak buradan anlaşılabilir.¹ Bunun için, bilimler gibi sanatların da, onlara gerçek bir batını değer kazandıran bir “başka bağlama oturtma-

* Voile d’Isis, Nisan 1935.

ya" müsait olmaları gerekiyordu: böyle bir başka bağlama oturtmayı olanaklı kılan şey, hangi düzeyden olurlarsa olsunlar, daima müteal ilkelere bağımlı olan tradisyonel bilgilerin doğasıdır. Bu şekilde, bu bilgiler gerçekliğin çeşitli düzeyleri arasındaki tekabüliyeteye dayalı oldukları için simgesel denilebilecek olan bir anlam kazanırlar. Ancak üzerinde durulması gereken husus burada kazai (rastlantısal) olarak eklenmiş olan bir şeyin hiç söz konusu olmadığı, fakat tersine tüm normal ve yasal bilgilerin derin özünü oluşturan ve böyle olmakla, bilimlere ve sanatlara kökenlerinde mündemiç olan ve onlar hiçbir sapmaya uğramadıkları sürece de öyle olarak kalan bir şeyin söz konusu olduğudur.

Ayrıca, mesleklerin de, bu yapının başka bölümünde belirtmiş olduğumuz üzere, tradisyonel kavranılışlarında, bir inisiyasyona temel oluşturdukları düşünülürse, sanatların bu tür kavranılışına şaşırmmak gerekir.² Dahası, bu bağlamda, sanatlar ile meslekler arasındaki ayrımın özgül modern bir şey olduğunu söylemiş olduğumuzu ve sonuçta profan bakış açısının oluşmasına yol açmış olan bu aynı dejenerleşmenin bir sonucu olarak, tradisyonel zihniyetin yadsınmasını ifade ettiğini hatırlatmamız gerekiyor. Temelde, gerek sanat olsun, gerekse meslek olsun, bunlarda, inisiyatik bilgiye gittikçe yakından bağlanan bazı yüksek bilgilerin şu ya da bu derecede uygulanması söz konusuydu. İnisiyatik bilginin işin içine doğrudan katılması da -sırasıyla "büyük sırlar" ve "küçük sırlar" uygulamaları ile bağıntılandırılabilir olan, "ruhban sanatı" ve "hükümdar sanatı" deyimlerinde de açıkça görüldüğü gibi-sanat olarak nitelendiriliyordu.

Şimdi, sanatları, daha dar ve alışlagelmiş bir kabul ile, yalnızca "güzel sanatlar" bağlamına alırsak, daha önce belirttiklerimize dayanarak, onların her birinin birtakım gerçeklikleri bazıları görsel, bazıları ise işitsel olarak ifade etmeye yönelik birer simgesel dil oluşturmalarının gerektiği söylenilebilir, ki sanatların yaygın olarak plastik sanatlar ve fonetik sanatlar olarak iki gruba ayrımlanmaları da buradan kaynaklanır. Önceki incelemelerimizde birbirine tekabül eden ve birbiriyle dayanışık olan iki törensellik türü arasındaki fark gibi, sanatlar arasındaki bu ayrımlılığın da, köken itibariyle, yerleşik halkların tradisyonları ile göçebe halkların tradisyonları arasındaki farklılığa dayandığını belirttik.³ Sanatlar bu iki türden hangisine dahil olurlarsa olsunlar, onların bir uygarlık ne denli tradisyonel ise o denli açık olarak simgesel oldukları kolayca gözlemlenebilir. Zira, bu durumda onların gerçek değerini oluşturan

ran şey kendilerinde içerdiklerinden çok olağan dilin sınırlarını aşacak biçimde sundukları ifade olanaklarıdır. Tek kelimeylele, onlar herşeyden önce tefekküre, olabildiğince derin ve geniş bir kavrayışa dayanak oluşturmaya yöneliktir, ki bu her simgeselliğin varoluş nedenidir.⁴ En ufak ayrıntılara varıncaya dek herşey bu amaca uygun olmalıdır, yalnızca “dekoratif” nitelikte olan ya da yalnızca “süs” niteliğinde olan herhangi bir şeye yer verilmemelidir.⁵

Böyle bir kavrayışın (gerek, temelde sanat ancak hiçbir şey ifade etmediğinde olması gerektiği gibidir anlamına gelen “sanat sanat içindir” örneği olsun, gerekse bilgi açısından daha fazla bir değer taşımayan “ahlak oluşturunca” sanat örneği olsun) tüm modern ve profan kuramlardan olabileceğince uzak olduğu görülmektedir. Tradisyonel sanat kuşkusuz, bazı psikologların deyimiyle bir “oyun” ya da insana yalnızca -zevk söz konusu olduğunda herşeyin salt bireysel tercihlere indirgenmesi nedeniyle mantıksal olarak zevkler arasında hiçbir hiyerarşinin kurulamaz olmasından dolayı-, nedenleri pek bilinmeksizin “yüksek” olarak nitelenen, bir tür özel zevk veren bir şey değildir. Az ya da çok muamma gerektirmeksizin, olağan dilin rahatça yeterli olduğu boş duygusal ifadeler de tabii ki değildir. Her halükarda o dille ifade edilecek olanlara nispetle çok daha karmaşıktır. Bu durum, bize, bu arada, bazılarının inisiyatif simgesellik de dahil olarak tüm simgeselliklere atfetmek istedikleri “ahlakçı” yorumların tamamen boş olduklarını hatırlatmak için bir vesiledir: Şayet, gerçekten benzeri bayağılıklar söz konusu ise, niçin ve nasıl olup da sıradan bir şekilde bunları “gizleme” yoluna gidilmediğini anlamak mümkün değildir; ve o zaman gerçekte ne simgeselliğin ne de inisiyasyonun var olduklarını söylemek daha iyi olurdu.

Bunları belirttikten sonra, çeşitli tradisyonel bilimlerin arasında sanatların, kuşkusuz (burada herşeyin birbiriyle dayanışık ve temel birlik ile bozulmaz biçimde bağıntılı olması nedeniyle) diğerleriyle de şöyle ya da böyle bağıntılı olmakla birlikte, en sabit biçimde bağıntılı olduklarının hangileri olduğu sorusu sorulabilir. Bilimsel uzmanlaşma ve bilimlerin ayrışması kavrayışı (bir ilke hatası içermesi ve profan bilimleri esinlendiren ve biçimlendiren, “analitik” zihnin karakteristiği olması bakımından) açıkça antitradisyoneldir. Zira tüm tradisyonel bakış açıları temelde “sentetik”tirler (bireşimcidirler). Bu ihtiyat kaydıyla, tüm sanatların temelini oluşturanın sayı bilimiyle doğrudan bağıntılı olan ritim biliminin çeşitli tarzlarıyla bir uygulanımı olduğu söylenilebilir. Ay-

rica iyi bilinmesi gerekir ki, sayı biliminden söz ettiğimizde hiç de modernlerin profan aritmetiğinden söz etmiyoruz, fakat en çok bilinen örneklerine Kabbala'da ve pisagorculukta rastlanılan ve eşdeğeri, değişik ifadelerle ve az ya da çok büyük geliştirmelerle, tüm tradisyonel öğreti-lerde bulunandan söz ediyoruz.

Belirtmiş olduğumuz husus özellikle zaman içinde açılımlar içerir fonetik sanatlarda belirgindir. Şiirin ilk başlangıçta "Tanrıların dili"ni ya da "kutsal dil"in ifade ediliş biçimi olması onun ritmik karakterinden kaynaklanır⁶ ve hatta bu işlevinden, edebiyatın henüz ortaya çıkmamış olduğu, görelî olarak yakın bir zamana dek bir şeyler muhafaza etmiştir.⁷ Müziğe gelince, onun üzerinde durmak kuşkusuz gereksizdir ve onun sayısal temeli, tradisyonel verilerin yokluğu nedeniyle yalan yanlış olarak da olsa modernlerce bile bilinmektedir. Eskiden özellikle Uzak-Doğu'da açıkça görüldüğü üzere, müziğe ancak dünyanın halinde devresel dönemlere bağlı olarak oluşan değişikliklere bağlı olarak bir takım değişiklikler getirilirdi. Zira müzik ritimleri hem beşeri düzen ile hem sosyal düzen ile ve hem de kozmik düzen ile yakından bağıntılıydı ve hatta bunların aralarındaki bağıntıyı bir tür ifade ederlerdi. Pisagorcu "kürelerin uyumu" kavrayışı da tamamen bu bağlamdadır.

Plastik sanatlar için ise bu durum aynı derecede doğrudan olarak bir belirginlik arz etmez, fakat aynı şekilde böyle bir durumun varlığı söz konusudur. Yalnız, bunlarda ritim, deyim yerindeyse, eşzamanlıdır (öncekindeki gibi zaman içinde ardışık bir yayılımı yoktur). Özellikle, bu ikinci grupta tipik ve temel nitelikte olan sanatın mimarlık olduğu ve yontu, resim örneği diğerlerinin sonuçta, en azından kökenleri açısından, basit türevler olduklarına dikkat edildiğinde bu durum anlaşılabilir; dolayısıyla, mimarlıkta ritim bütünün çeşitli parçaları arasındaki orantılarla ve sonuçta, bizim ele almış olduğumuz bakış açısından, sayıların ve onların birbirlerine oranlarının uzaysal (mekandaki) ifadeleri olan geometrik şekillerle doğrudan ifade edilir.⁸ Açık ki, burada da geometrinin profan matematikçilerinkinden (ki, geometrinin profan matematikçilerinkine kıyasla eskiliği bu bilime "ampirik" ve faydacı bir köken atfetmek isteyenleri tamamen yalanlar) çok ayrı tutulması gerekir; ve öte yandan, burada sanatların tradisyonel bakış açısından, onlara kimi kez aynı gerçekliğin değişik dillerdeki ifadeleri olarak bakılmasına yol açacak denli birbiriyle bağıntılı oluşlarının bir örneğiyle karşı karşıyayız. Bu durum her simgeselliğin temelinde bulunan "tekabülîyetler yasası"nın tamamen doğal bir sonucudur.

Bu belirttiğimiz birkaç husus, ne denli kısa ve eksik olarak ifade edilmiş olsalar da, en azından —gerek bazı bilimlerin uygulanması bağlamında temel açısından, gerek simgesel dilin çeşitli tarzları bağlamında anlamlarının ifade edilişleri açısından ve gerekse insanların gerçek bilgiyi ulaşmasına yardımcı olan vasıtalar bağlamındaki işlevleri açısından— tradisyonel sanat kavrayışın da esas olanın ve onun profan kavrayıştan en derin biçimde farklılaştırmanın anlaşılmasını sağlamak için yeterlidir.

¹Bkz. L'Esoterisme de Dante (Dante'nin batınlığı), s. 10-15

²Bkz. Bu kitabın II. Kısımının I. Bölümü (İnisiyasyon ve meslekler), s. 71

³Bkz. "Niceliğin egemenliği ve çağın alametleri"nin 21. Bölümü "Kabil ve Habil" ve yine "İnisiyasyona toplu bakışlar"ın 16. Bölümü (Tören ve simge).

⁴Bu ne bir "put" ne de bir hayal ve bireysel fantazi ürünü olan Hindu kavramı "Pratika"dır; bu iki, bir tür birbirine zıd olan, batılı tercümesinin ikisi de aynı derecede yanlıştır.

⁵Bazı simgelerin anlamlarını yitirmesiyle süs motiflerine dönüşerek dejenere olmaları profan sapmanın karakteristik çizgilerinden biridir.

⁶Bkz. "La Langue des Oiseaux" -Kuşların dili- (Kutsal bilimin temel simgeleri, s. 75)

⁷Modern derin bilgililerin işi "edebiyat" sözcüğünü ayırım gözetmeksizin her şeye, hatta -geri kalanlarla aynı sıfat altında alınan ve aynı yöntemlerle incelendikleri öne sürülen- kutsal metinlere bile uygulamaya dek vardırırmış olduklarını görmek oldukça ilginçtir. Eskilerin şiirinin ne olduğu konusunda tamamen bilgisiz olarak, "Kitab-ı Mukaddes şiirleri"nden söz ettiklerinde de niyetleri yine herşeyi tamamen beşeriliğe indirgemektedir.

⁸Eflatun'un "geometrice Tanrısı"nın, tüm sanatları temsil eden Apollon ile özdeş olduğunu belirtmek uygun düşer.



Dördüncü Bölüm

BEDENSEL VAROLUŞ KOŞULLARI*

kapila'nın Sankhyasına göre, sezgisel olarak kavranılabilir olan, ancak kendiliklerinde tezahür etmemiş oldukları için herhangi bir evrensel tezahür biçiminde kavranılamaz olan beş *tanmatra* ya da temel cevher (öz) vardır. Bu aynı nedenden (tezahür etmemişliklerinden) dolayı, onlara özel adlar vermek olanaksızdır. Zira onlar hiçbir biçimsel tezahür ile tanımlanamazlar.¹ Bu *tanmatra*'lar kuvve halindeki ilkelerdir, ya da Efflatun'un öğretisini anımsatan bir deyim ile, fiziksel madde âlemin beş temel ögesinin "ilk örnek" (arketip) oluşturan mefhumlarıdır. Aynı tekabüliyet uyarınca, bu ilkesel mefhumlar aynı zamanda kombinezonları bedensel varoluşlar olarak adlandırdığımız şu özel tezahür olanağının sınırlarını oluşturan beş koşulu bilkuvve içerirler. Böylece, beş *tanmatra* ya da beş ilkesel mefhum temel "öge"leri, fiziksel tezahürün —onun yalnızca özel belirlenimlerini, dışsal değişikliklerini oluşturan— beş "maddi" ögesinin ilk nedenlerini oluştururlar.² Bu beş ilkesel mefhum, fiziksel tarzda, bedensel varoluş yasalarının bağıntılı oldukları beş koşul içinde kendilerini ifade ederler. Yasa —ilke ile sonuç arasındaki aracı olarak— "neden" in etkin, "sonuç" un ise edilgin olarak kabul edilebileceği neden sonuç ya da $\propto$ ve $\sqcap$ olarak tasavvur edilebilen ve en aşırı iki uç olarak

* *La Gnose*, Ocak sayısı , 1912.

kabul edilen —ki, yaylımlarının evrenselliğinde, her kiplik için de öyledirler — cevher-madde ilişkisini ifade eder. Ancak, ne cevher ne de madde kendiliklerinde bu tezahür alanına dahildirler. Aynı şekilde, Yin-Yang uçları da “devresel eğri”ye (*courbe cyclique*) dahil değildirler. O planın ötesinde ve berisindedirler ve bundan dolayıdır ki, gerçekte, varoluş eğrisi hiçbir zaman kapanmış değildir.

Fiziksel dünyanın beş ögesi,³ bilindiği gibi, Eter (*Akāṣa*), Hava (*Va-ya*) Ateş (*Tejas*), Su (*Āpa*) ve Toprak (*Pṛithvi*). Gelişimlerine göre sıralanışları veda öğretisine uygundur.⁴ Bu öğeleri sık sık fiziksel maddenin —mevcudat âleminin tümünü birleştirerek tüm uzayı dolduran kadim homojen Eter’den itibaren (heterojenleşme, vb. ile) oluşan— çeşitli yoğunluk dereceleri ya da halleriyle özdeşleştirmek istenilmiştir. Bu bakış açısında en yoğun dan en latife gidilerek toprak katı hale, su sıvı hâle, Hava gaz haline ve Ateş de daha da az yoğunluklu hale —fizikçilerin yeni keşfettikleri ve özel gözlem ve deneyim yöntemleriyle incelemekte oldukları ısınma haline— tekabül ettirilmektedir. Kuşkusuz, bu bakış açısı bir gerçeklik payı içermektedir, fakat aşırı sistematiktir, yani aşırı parçasaldır (*particularise*) ve öğelerin arasında oluşturduğu düzen öncekinden (vedik öğretiye uygun olandan) bu noktada farklıdır. Zira bu sıralamada Ateş “Hava”dan önce ve sanki ateş kökensel kozmik ortamdan (Eterden) farklılaşan ilk unsurmuş gibi “Eter”den sonra gelir. Tersine, ortodoks öğretisine uygun düşen sıralamada (Eter’den farklılaşarak) oluşmuş olan ilk unsur “Hava”dır ve nötr unsur olan (etkin edilgen ikiliğini ancak kuvve halinde içeren) Hava, kutuplaşma sonucunda farklılaşarak (bu ikiliyi kuvveden file geçirerek), etkin unsur olan “Ateş”i ve (tamamlayıcı unsurun kendiliğinden —spontane— etkisine karşılık olarak yansıma tarzında etki yapması nedeniyle, “tepkisel” unsur olarak da nitelendirilebilecek olan) edilgin unsur olarak “su”yu üretir. Bu etki ve tepkiden bedensel tezahürün sonuncu unsuru olan “Toprak” oluşur. Bu unsurları fiziksel maddenin farklı titreşimsel tarzları olarak da kabul edebiliriz.⁵ Bu incelemenin devamında sunacağımız tespitler bunu doğrulayacaklardır.

Herşeyden önce, Eter ile Hava’nın, bazı hak mezheplere aykırı okulların öne sürdüklerinin tersine, ayrı unsurlar olduklarını bilmemiz gerekiyor.⁶ Ancak bu hususta söyleyeceğimizi daha anlaşılır kılmak için öncelikle, bedensel varoluşun tabi olduğu beş koşulun “uzay (mekan), zaman, madde, şekil ve yaşam” olduklarını hatırlatacağız. Bu hatırlat-

malardan sonra, bu beş koşulu tek bir tanımda birleştirmek için, bir bedenin zaman ve uzay (mekan) içinde yaşayan maddi bir şekil olduğu "söylenilebilir. Öte yandan, "fiziksel dünya" deyimini kullandığımızda bunu hep "bedensel tezahür âlemi" anlamında kullanacağız.⁷ Beş koşul ile ilişkin olarak yapmış olduğumuz sıralama —ilerdeki bölümlerde onların (hepsi de benzer şekilde bu beş koşula tabi olan) beş duyuya ve beş unsura sırasıyla tekabüliyetleri belirlenene kadar— aralarındaki ilişkilerle ilgili olarak hiçbir önyargıda bulunmaksızın yapılmış olan geçici bir sıralamadır.

1. En latif unsur olarak kabul edilen ve tüm diğerlerinin (onun kadim birliğine kıyasla bir tezahür dörtlemesi oluşturarak) ondan türemiş oldukları "Akâşa", Eter, tüm fiziksel âlemi işgal eder.⁸ Ancak, bu alanı doğrudan algılanabilir kılan bu durum değildir ve özel niteliği uzamlılık değil, fakat sestir; bu biraz açıklama gerektiriyor. Gerçekte, Eter, ilk başta homojendir; diğer öğeleri (Hava'dan başlayarak) oluşturan farklılaşması bu sınırı belirsiz kozmik ortamdaki herhangi bir başlangıç noktasından itibaren oluşan temel bir devinimden kaynaklanır. Bu temel devinim fiziksel maddenin titreşimsel devininin ilk örneğidir. Uzay açısından başlangıç noktasının etrafında izotrop olarak (yani, ortak merkezli dalgalarla) helis biçiminde bir burgaç halinde uzayın tüm yönlerinde —hiçbir zaman kapanmayan, sınırı belirsiz bir küre oluşturacak biçimde— yayılır. Bedensel varoluşun çeşitli koşullarını daha önce belirttiğimiz sıraya göre, birbirlerine bağlayan bağları belirtmek için bu küresel şeklin tüm şekillerin ilk örneği (arketipi) olduğunu ekleyeceğiz. O küre herşeyi kuvve halinde içerir ve kutupsal nitelikteki ilk farklılaşması (örneğin, Eflatun'un simgesel Erdişi kavrayışının anlaşılmasında kolaylık sağlayacak olan) Yin-Yang deymi ile ifade edilebilir.⁹

Aslında, biz, tüm farklılaşmalardan önce (onların kökeninde yer alarak) esirde oluşan hareketten söz ettiğimizde,¹⁰ söz konusu olanın, yalnızca (uzayda ve zamanda tek tipli olan) yayılım biçimini ifade etmek için ya da daha çok geometrik tasvirinin yapmış olmak için, bizim (sonsuz küçük dalga uzunluklu ve periyodlu olan) ondüle biçimli ya da titreşimsel hareket olarak adlandırabileceğimiz temel hareket olduğuna iyi dikkat etmek önem taşır. Biz ancak diğer öğeleri dikkate alarak bu titreşimsel hareketin bizim için çeşitli duyum düzeylerine tekabül eden karmaşık değişimlerini tasavvur edebiliriz.

Şimdi, cismani duyumlar arasında titreşimsel hareketin algılanabilir tipini bize sunanın, bizim onu doğrudan duyumsamamızı mümkün kılanın, hangisi olduğu sorusunu sormamız gerekmektedir. Temel fizik bize bu iş için gerekli olan koşulların, dalga boyu ve yayılımı bizim duyusal algımızı mümkün kılan sınırlar içinde olan, işitsel titreşim tarafından yerine getirildiğini öğretmektedir.¹¹ Dolayısıyla titreşimsel hareketi doğrudan algılayanın işitme duyusu olduğu söylenilebilir. Burada, kuşkusuz, böyle işitsel tarzda algılananın esiri titreşim olmayıp, katı, sıvı ya da gaz halindeki bir ortamın titreşimi olduğu şeklinde bir itiraz öne sürülecektir. Böyle olması, titreşimsel hareketin yayılma ortamının esir olmasını engellemez. Bizim işitsellik yetimizin alan sınırlarına teka-bül eden algılanabilirlik sınırları içine girmesi için yalnızca daha yoğun bir ortamda (tartılabilir maddede) yayılarak basit titreşimsel hareket karakterini yitirmeksizin (ancak, dalga boyu ve periyodu artık sonsuz küçük olmaksızın) amplifiye edilmesi gerekir. Böyle işitsel niteliğe sahip olması için, bu hareketin bu niteliği önceden, kökensel ortamında — Esir'de— kuvve halinde (doğrudan) içermesi gerekir.¹² Dolayısıyla (ilk baştaki ayrışmamışlık durumunda içerilen) potansiyel haldeki bu nitelik Esir'in —bizim cismani duyumsayışımız açısından— karakteristik doğasını oluşturur.¹³

Öte yandan, Esir'in bize kendini beş duyudan özellikle hangisiyle tezahür ettirdiği araştırılacak olursa, bunun işitsel duyu olduğu kolayca tespit edilebilir. Bu, sahip oldukları çeşitli algıların kökenlerinin sıralanımını kontrol etmeye alışkın olanlarca deneysel olarak kanıtlanabilecek olan bir olgudur. Bunun böyle olmasının nedeni şudur: zamanın maddi olarak algılanabilmesi (yani, maddeyle, bizim bedensel organizmamızla, temas etmesi) için ölçülebilir hale gelmesi gerekir, zira ölçülebilirlik, fizik âlemde, bizim duyusal algılayıcılık niteliğimizin genel bir karakteridir,¹⁴ oysa, zaman bizim için doğrudan olarak öyle (ölçülebilir) değildir. Zira, kendiliğinde bölünebilir değildir, ve biz ölçümü ancak bölmeyle —en azından, tümleştirme örneği tüm diğer ölçme tarzlarını da dikkate alırsak, kullanımlı ve duyusal bir tarzda— yapabiliriz. Dolayısıyla, zaman ancak kendini bölünebilir bir değişken ile ifade ederek ölçülebilir hale gelir. İlerde görüleceği gibi, bu değişken ancak bölünebilirliğin temel bir karakterini oluşturduğu uzay (ya da, mekan) olabilir. Dolayısıyla, zamanı ölçmek için onu uzay (ya da, mekan) ile ilişkiselliği, bir tür onunla kombine oluşu içinde tasavvur etmek söz

konusudur.¹⁵ Bu kombine oluşun sonucu harekettir ve bu hareket ile katedilen alan bir artarda tasavvur edilen yer değiştirmeler dizisinin toplamı olarak bu alanı katetmek için kullanılan zamanın fonksiyonudur. Bu alan ile bu zaman arasındaki ilişki söz konusu hareketin yasasını verir.¹⁶ Tersine olarak, yine —daha önce, belirli bir hareketin içinde olarak, bu iki koşul: uzay ile zaman arasında varsayılan bağıntının tersine çevrilmesiyle zaman da uzayın fonksiyonu olarak kabul edilebilir; bu durumda, bu hareketin zamanın bir uzaysal ifadesi olarak kavranılması söz konusudur. En doğal olan karvayış, en basit fonksiyon ile sayısal olarak ifade edilecek olan kavrayış olacaktır. Dolayısıyla, (dairemsi ya da düz çizgi şeklinde olan) salınımlı tek tip (yani, sabit hızlı ya da sabit salınım periyodlu olan) ve temel titreşimsel hareketin uzayın yönleriyle bağıntılı olarak bir farklılaşmayı içeren bir tür amplifikasyonu olarak kabul edilebilecek olan bir hareket söz konusu olacaktır. İştisel titreşim de aynı karakterde olduğundan dolayı, duyular arasında, bize zaman sezgisini özellikle verenin iştme duyusu olduğu anlaşılır.

Şimdi eklememiz gereken bir husus var, o da şudur: uzay ve zaman, hareketin gerekli koşullarını oluşturmakla birlikte, hiç de ilk nedenleri değildirler. Onlar tüm etkilerinin bütünselliğini potansiyel olarak içeren ve sınırsız kayıtsız ve şartsız Evrensel güç¹⁷ olarak tasavvur edilen bütünsel ve yüce "Neden"de birleşen aynı esas nedenlerin bu bağlamda onun doğrudan nedenleri olarak kabul edilebilecek olan sonuçlarıdır. Zira kendileri tarafından koşullandırıldığı önceki etkilere kıyasla ikincil olan diğer etkisinin, -hareketin, kendileri vasıtasıyla tezahür ettiği etkilerdir.

Öte yandan, hareketin gerçekleşmesi için kımıldayan bir şey, başka bir deyişle hareketin üzerinde etkin olduğu bir şey gereklidir.¹⁸ Bu kımıldayan şey maddedir, madde bu şekilde hareketin oluşumunda salt edilgin koşul olarak belirir. Harekete boyun eğen maddenin tepkimeleleri olarak (zira, edilgenlik daima bir tepkime içerir) maddede, daha önce söylemiş olduğumuz gibi, (algı nesnesi olarak değil de, salt kavrayış nesnesi olarak)¹⁹ bileşimleri maddenin —fiziki tezahürün dayanağı olarak— şu bildiğimiz tarzını oluşturan unsurlara tekabül eden çeşitli —duyusal olarak— algılanabilir nitelikler oluşur. Dolayısıyla, bu alanda etkinlik maddeye mündemiç ve onda kendiliğinden oluşuyor değildir, ancak, bu maddenin uzay (mekan) ve zaman ile birlikte var oluşuyla, bir yansıma tarzında olarak maddeye aittir ve hareket halindeki maddenin bu etkinliği yaşamın kendisini değil, fakat bizi ilgilendiren alanda-

ki tezahürünü oluşturur. Bu etkinliğin ilk sonucu bu maddeyi biçimlendirmektir. Zira madde ilk baştaki Esirî ortamda homojen ve farklılaşmış haldeyken biçimsizdir; ancak, özel imkanının bütünsel yayılımında potansiyel olarak içerilen tüm biçimleri alabilecek haldedir.²⁰ Dolayısıyla, biçimin fizik ya da cismani tarzdaki tezahürünü belirleyenin hareket olduğu söylenilebilir; ve nasıl ki tüm biçimler farklılaşma sonucunda ilksel küresel biçimden türüyorlarsa, tüm hareketler de her biri temel küresel burgaçtan uzayın izotrop olarak tasavvur edilmemesi ölçüsünde farklılaşan helis biçiminde (döne döne yükselen) birer hareket olan bir ögeler birlikteliğinden oluşur.

Bedensel varoluşun beş koşulunu daha önce inceledik, bu konuyu farklı bakış açılarından tekrar ele alacağız ve bu unsurların dördünün karakterlerini inceleyeceğiz.

2. Temel sıralanımında ikinci unsur olan "Vayu", Hava'dır, ve özellikle de hareket halindeki Hava'dır (ya da farklılaşmış hareketin ilkesidir,²¹ zira bu sözcük ilk anlamında nefesi ya da rüzgarı ifade eder).²² Dolayısıyla, hareketlilik kadim Esirî'den ilk ayrılmış olan ve (dışsal kutuplaşmanın ancak Ateş ve Su ikileminde söz konusu olmasından dolayı) henüz onun gibi nötr olan bu unsurun karakteristik doğasıdır. Aslında, bu ilk farklılaşma temel nitelikte olan ve kozmik ortamın homojenliğinden bir kopmayı belirleyen bazı —özel ve çıkış noktasından itibaren belirlenmiş— yönleri izleyerek yayılan titreşimsel bir hareketler birlikteliğinden (bileşiminden ya da koordinasyonundan) oluşan bir hareketi gerektirir. Bu farklılaşma oluştuğunda uzaya artık izotrop olarak bakılabilebilir, tersine uzay artık koordinat eksenleri olarak alınabilecek olan ve onu yayılımının herhangi bir bölümünde ve hatta kuramsal olarak bütününde ölçmeye yaradıkları için uzayın boyutları olarak adlandırılan birçok belirli yönlerin birlikteliği söz konusudur. Bu farklılaşmanın oluşmasından itibaren uzay artık izotrop (eşyönlü) değildir, tersine, bu o zaman koordine sistemleri olarak alınan ve onu yayılımının herhangi bir parçasında ve hatta, kuramsal olarak yayılımının bütününde ölçmeye yarayan ve dolayısıyla "uzayın boyutları" olarak adlandırılan belirli birçok yönler birlikteliğiyle bağınılandırılabilir. Noktanın, kendiliğinde, uzayda yer almadığına ve hiçbir biçimde uzay (mekan) tarafından koşullandırılmadığına (zira tersine, uzayı yaratan odur, bu da onun uzayı potansiyel olarak içerdigi anlamına gelir) dikkat etmek önem taşır.²³ Uzay noktadan türer; yoksa

nokta uzay tarafından belirlenmez. Fakat, ikincil olarak (tüm tezahür ya da dışsal “içkin doğası”na kıyasla, ancak kazai olarak ve alelade olarak) nokta sınırı belirsiz çoğalabilirlikteki gizil güçlerinin yayılımını (kendinden ve kendi tarafından) tahakkuk ettirmek için uzayda kendi kendini belirler. Yine, bu kadim ve ilk noktanın tüm uzayı doldurduğu söylenilebilir. O, işgal edebileceği her özel konumda, yani kesin olarak özel imkanlarına tekabül eden değişimlerinde, yalnızca bu alanda konumlanır. Böylece, yayılım noktada potansiyel halde bulunur. Nokta ilk tezahüründe, kendi kendinin karşısında konumlanmak için bir tür ikiye bölündüğünde yayılım fiili olarak varoluş haline girer zira o zaman (her ne kadar, bunlar —ilke olarak ve özde— bir ve aynı nokta iseler de) iki nokta arasındaki mesafeden söz edilebilir. Oysa, yalnızca tek bir noktanın varlığı kabul edildiğinde (ya da, daha çok, nokta sadece ilkesel birlik veçhesiyle tasavvur edildiğinde) açıktır ki bir mesafe söz konusu olmayacaktır. Ancak, temel uzaklığın yalnızca (bizim için ancak bir simge karakterinde olan) uzaysal ya da geometrik temsildeki ikiye bölünmeye tekabül eden uzaklık olduğuna iyi dikkat etmek gerekir. Metafizik olarak, nokta Varlığı ilkesel birliğinde ve ilkesel kimliğinde, yani Atma’yı tüm özel koşulların (ya da belirlenimlerin) ve tüm farklılaşmaların dışındaki haliyle temsil ediyor olarak kabul edilirse, bu noktanın “kendisi” (içinde yansıdığı imgesi olarak kabul edilebilecek olan) “dışsallaşmış” ve bu ikisinin arasındaki onları birleştiren ve aynı zamanda da ayıran ve birbirleri arasındaki ilişkiyi, geometrik olarak nedenden noktadan sonuç noktasına giden yöneltilmiş bir doğru olarak tasavvur edilen mesafe algısıyla oluşturulan bir nedensellik bağıntısı içeren ilişkiyi belirleyen “mesafe”, sırasıyla üçlünün (ya da, “üç bölünebilir”in) kendini bilir olarak kabul edilen varlıkta (yani, Buddhi’de) ayırmadığımız, üç unsuruna tekabül ederler. Bu unsurlar, bu bakış açısının dışında, tamamen birbirlerinin aynısıdırlar ve *Sat*, *Chit* ve *Ananda* olarak adlandırılırlar.

Noktanın, Birliği içerisinde Varlığın simgesi olduğunu söylüyoruz. Bu durum şöyle kavranılabilir: bir boyutlu yayılım ya da çizgi niceliksel olarak “a” sayısı ile ifade edilirse, iki boyutlu yayılımın ya da, yüzeyin niceliksel ölçüsü “a²” olacaktır ve üç boyutlu yayılımın ya da hacmin niceliksel ölçüsü de “a³” olacaktır. Böylece, yayılıma bir boyut ilave etmek müteakbil niceliğin üssünü bir birim büyütmeyle eş değerdir. Tersine, yayılımı bir boyutluk indirgemek bu aynı üsü bir birimlik kü-

çölmekle eşdeğerdir. Sonuncu boyut yani çizgi (dolayısıyla üssün sonuncu birimi) iptal edilirse, geometrik olarak geriye nokta kalır. Sayısal olarak da bu Birliğin noktasının niceliksel ifadesini oluşturan "a⁰" kalır. Dolayısıyla bazılarının yaptığı gibi, noktanın sayısal olarak sifıra teka-bül ettiğini zannetmek bir hatadır, zira o öyle olduğunda bile bu bir olumlamadır, saf ve sade Varlığın (tüm evrenselliğinde) olumlanmasıdır. Kuşkusuz, onun hiçbir boyutu yoktur, zira kendiliğinde, belirtmiş olduğumuz gibi, yalnızca tezahürlerinin (ya da, özel belirlenimlerinin) sınırı belirsizliğini içeren uzayda konumlanmamıştır. Hiçbir boyutu olmadığından dolayı, açıktır ki, hiçbir biçimi de yoktur; fakat onun biçiminin olmadığını söylemek hiç de onun hiçbir şey olmadığını söylemek değildir (Zira, sıfır onu nokta ile özdeşleştirenlerce böyle, yani hiçlik olarak tasavvur edilmektedir) ve zaten, biçimi olmasa da, o fiil halinde tahakkuk ettirildiğinde (en azından fizik âlemde) tüm biçimleri içerir hale gelecek olan uzayı kuvve halinde içermektedir.²⁴

Noktanın dışsallaşarak tezahür edişinden itibaren yayılımının fiilen oluşmuş olduğunu, zira noktanın bu şekilde tezahür edişiyle yayılımı (uzayı) da tahakkuk ettirmiş olduğunu belirttik. Fakat bu durumun yayılıma zamansal bir başlangıç sağladığını zannetmemek gerekir. Zira söz konusu olan şey yalnızca —uzayın yayılımının bütünselliğinde içirilen (ve onun yalnızca cismani yayılımıyla sınırlanmış olmayan)²⁵— tasavvur edilen bir yayılım ilkesinin salt mantıksal bir başlangıç noktasıdır. Zaman yalnızca, noktanın bu iki durumu birbirini izler olarak kabul edildiğinde söz konusu olur. Oysa, öte yandan, aralarındaki neden-sellik ilişkisi onların eş zamanlılıklarını içerir. Yine, bu birinci farklılaşmanın ardışıklık veçhesini taşımasıyladır ki (yani, zaman kipliğini içermesiyledir ki)²⁶ bu farklılaşmadan ortaya çıkan mesafeye, daha önce sözünü etmiş olduğumuz temel titreşimsel hareketin niceliğinin ölçüsü olarak bakılabilir.

Ancak, eşzamanlılık ile ardışıklık birlikte var olmasaydılar hareket mümkün olmazdı, zira, o zaman, ya hareketli nokta bulunmadığı yerde bulunacaktı (ki, bu saçmadır) ya da hiçbir yerde bulunmayacaktı (bu da, gerçekte hareketin oluşabilmesi için hiçbir uzay alanının bulunmadığı anlamına gelir).²⁷ Özellikle bazı grek filozofları tarafından hareketin olanaklılığına karşıt olarak getirilmiş olan kanıtlamalarda bu husus içermektedir. Zaten modern filozof ve bilimcileri en çok zorlayan sorunlardan biri de budur. Oysa, çözümünü çok basittir, ve daha önce başka

yerde belirttiğimiz üzere bu çözüm eşzamanlılık ile ardışıklığın birlikte var oluşuna dayanmaktadır: tezahür tarzlarındaki ardışıklık, ilkede ise kuvve halinde eş zamanlılık nedenler ile sonuçların zincirlenmesini mümkün kılar (her sonuç nedeninde kuvve halinde içerilir ve neden sonucun fiilen gerçekleşmesinden hiç etkilenmez ve bundan dolayı hiçbir değişikliğe uğramaz.)²⁸ Fizik bakış açısından, ardışıklık kavramı zaman koşuluyla bağıntılıdır ve eşzamanlılık kavramı da uzay (ya da, mekan) koşuluyla bağıntılıdır.²⁹ Bu iki müteakıl kavramı; salt (esas olarak durağan olan) uzaysal açıdan, bir cisim “tamamen eriyebilirlik” şeklinde ifade edilen budist kuramına zıd olarak, kimlik tüm değişimlerde muhafaza edilerek, bu aynı cismin, (cisim olarak olduğu kadar öz olarak da içkin gerçekliğini oluşturana kıyasla kazai ve alelade değişimleri olan) sınırı belirsiz çokluktaki bir pozisyonlar, (uzaysal bakış açısıyla ilişkisinde kinetik olan) zamansal açıdan ardışık olan pozisyonlar, dizisindeki kendisiyle eş zamanlı olarak birlikte var ederek birbiriyle uyuşturan (ya da dengeleyen) şey kuvveden fiile geçişi sırasında bu iki koşulun birliğine ya da bileşimine dayalı olarak oluşan harekettir.³⁰

Öte yandan, hareketin zamanı ve onun uzay ile birlikte varoluşunu gerektirmesi bizi şu vurgulamayı yapmaya yöneltmektedir: bir cisim fizik uzayın üç boyutundan herhangi birinde hareket edebilir. Zira, gerçekte cismin hareketinin (sabit ya da değişken) yönü ne olursa olsun, bu hareket daima söz konusu uzaydaki üç koordinat eksenine göre yönlendirilmiş olan bileşenlerin az çok karmaşık bir birlikteliğiyle bağıntılıdır: fakat yine, her halükarda, bu cisim daima ve gerekli olarak zaman içinde hareket eder. Dolayısıyla, zaman uzaya eşzamanlılıkta ardışıklık yüklendiğinde uzayın bir başka boyutu haline gelecektir. Başka bir deyişle, zamansal koşulu iptal etmek fizik uzaya bir ilave boyut eklemeye tekabül eder. Dolayısıyla, bu dördüncü boyut söz konusu alandaki “her yerde hazır ve nazır olmaya” tekabül eder, ve bu “zamansızlık” bağlamına oturtulmayladır ki, tezahür etmiş olan Evre’nin “sürekli varoluşu” kavranılabilir. Yine mucizevi ya da doğaüstü olarak görülen tüm olaylar da (her değişimin —özel bir dışsal değişim türü olan— hareket ile özdeşleştirilemeyeceği dikkatle alınarak) buradan açıklanabilirler. Bu olaylar yanlış olarak doğaüstü ya da mucizevi olarak nitelendirilmektedirler.³¹ Zira onlar da (bedenli bireyselliğin yalnızca birini oluşturduğu pek çok bireysellik tarzından birinde ya da diğesinde olarak) bizim bireysellik alanımıza, “hareketsiz zaman” kavramının tüm sınırı belirsizliğini kabul etmemizi sağladığı alana dahildirler.³²

Noktanın, tezahürlerinin sınırı belirsizliğiyle, tüm uzayı (ya da, yayılımı) doldurduğu şeklindeki kavrayışımıza geelim. Dinamik bakış açısından,³³ bu değişimlerin (tüm noktaların oluşturdukları) yayılımı da (her biri kuvve halinde yayılımın merkezleri olan) güç merkezleri olarak kabul edilmeleri gerekir. Güç —nokta ile simgelenen— varlığın iradesinin (bu iradenin, evrensel anlamda, Varlığın erimez biçimde kendisiyle birleşmiş olan ve kendini varlığın etkinlik alanı üzerinde, yani, aynı simgesellikle, edilgin olarak ya da durağan bakış açısından (bu güç merkezlerinden herhangi birinin eylem alanı olarak) tasavvur edilen yayılımın üzerinde uygulayan etkin gücü ya da “üretici enerjisi” (Shakti)³⁴ olmasıyla (tezahür etmiş olan tarzda) olumlanmasından başka şey değildir.³⁵ Böylece, tüm tezahürlerinde, noktanın etkin ve edilgin, ya da deyim yerindeyse, doğrudan ve yansımali tarzlarda kutuplaştığı kabul edilebilir.³⁶ Etkin ya da doğrudan olan dinamik bakış açısı öze tekabül eder ve edilgin ya da yansımali olan durağan (statik) bakış açısı ise maddeye tekabül eder.³⁷ Fakat, tabii ki, birbirini tamamlayıcı olan bu iki bakış açısının tezahürün her tarzında söz konusu olması noktanın ilkesel birliğine (ve simgesini oluşturduğu Varlığa) hiç hanel getirmez ve bu durum bu incelemenin başında belirtmiş olduğumuz gibi, evrensel tezahürün iki kutbu olan öz ile maddenin temel özdeşliğinin net olarak kavranılmasını mümkün kılar.

Yayılım maddi bakış açısından alındığında, fizik dünyamızda, —onda kesin bir farklılaşmaya yol açan bir karmaşık hareket oluşmadıkça— kadim Esirden (*Akasha*) hiç ayrı değildir. Ancak, olası hareket bileşimlerinin sınır belirsizliği —tümü de ilk başlangıçtaki küresel şekilden farklılaşma yoluyla— sınırı belirsizce çoğalmasına yol açar. Fizik bakış açısından; her farklılaşmanın gerekli ögesi, dolayısıyla tüm formel tezahürlerin ve (herbirinin yaşamsal alanda, benzer şekilde zamana ve mekana bağımlı olınasıyla ve öte yandan, -fiziksel olarak hareket ile beliren etkinliğin üzerinde uygulandığı- bir maddi altkatmanın varlığının öngörülmesiyle) yine eşzamanlı olarak tüm yaşamsal tezahürlerin koşulu harekettir. Tüm cismani suretlerin (formes) zorunlu olarak canlı olduklarını vurgulamak önem taşır. Zira suret gibi, yaşam da her fiziksel varoluşun bir koşuludur.³⁸ Bu fiziksel yaşam, en azından bizim dünyevi bakış açımızdan, mineral, bitkisel ve hayvansal olmak üzere (ancak, bunların arasında yapılacak ayrımın tamamen göreceli bir değer taşımasıyla) üç âleme tekabül eden sınırı belirsiz sayıda dereceler

içerir.³⁹ Buradan şu çıkar: bu alanda herhangi bir suret, daima onun özgün yaşamını tezahür ettiren bir hareket ya da etkinlik halindedir ve yalnızca bir kavramsal soyutlamayla durağan olarak tasavvur edilebilir.⁴⁰

Şeklin fizik olarak tezahür etmesi ve bizim için hissedilebilir olması hareketlilik ileldir. Yine, hareketliliğin Hava'nın karakteristiği oluşu gibi, dokunmak da ona özgün olarak tekabül eden duyudur, zira biz biçimi (şekli), genel olarak, dokunma duyusu ile algılarız.⁴¹ Ancak, yalnızca temas ile oluşan bu duyum, sınırlı algılayışı nedeniyle, cismani yayılımın bütünsel kavranılışını bize doğrudan ve hemen (bir anda) veremez.⁴² Bu imkan yalnızca görme duyusu için söz konusudur. Ne var ki, bu yayılım biçimsellikler tarzındadır, zira bu yayılımın tezahürünü koşullandıran biçimdir, bu en azından fizik âlemde böyledir.⁴³

Öte yandan, Hava'nın Esir'den kaynaklanışı gibi, ses de Esir'de algılanır; farklılaşık hareketin, daha önce belirtmiş olduğumuz üzere, uzayın yönlerinin ayrımlılığını gerektirışı gibi, havanın sesin algılanışındaki rolü, esiri üreşimlerin yayıldığı ortamı oluşturmasının yanında, özellikle sesin bize geldiği yönün belirlenmesini sağlamaktır. İşitmenin fizyolojik organları arasında (üç boyutlu yayılım ile ve üç boyutlu yayılım vasıtasıyla tam hale gelen) yön belirlenimiyle ilişkili olanı fizik uzayın üç boyutuna uygun düşecek biçimde yönlerdirilmiş olan, "yarı çemberi kanallar"dır.⁴⁴

Nihayet, başka bir bakış açısından, Hava yaşamsal soluğun (*prāna*) kaynaklandığı ortamdır. Bu nedenle, solunumun ve özümlemenin, bu soluğun beş özel şeklini oluşturan, beş evresi bütünlüklerinde "Vayu" ile özdeşleştirilir. Bu, havanın yaşam ile ilişkili özel rolüdür. Dolayısıyla, önceki öge için olduğu gibi bu öge için de cismani varoluşun beş koşulu ve bunların ilişkileriyle bağıntılılığın söz konusu olduğunu belirlemiştik. İlk ikisinden kaynaklanan ve şimdi sözünü edeceğimiz diğer üç ögenin her biri için de bu böyledir.*

* Metin burada sona eriyor.

¹Bunlar ancak duyuşsal niteliklerin çeşitli tertipleriyle kıyaslanarak tasavvur edilebilir, zira, bireysel ve görelî (izafî) varlıklar olarak tezahür âlemine ait olmamız edenîyle, biz onları ancak bu şekilde (özel etkilerinden birkaçında, dolaylı olarak) tanıyabiliriz. Zaten, Pisagorculuktan doğrudan türemiş olan bu durumun, bazı he-lenik tradîsyonel öğretilerin kökenleri ve bir ilk kaynak olarak Uzak-Kuzey ile ba-gımlılıkları açısından, özel bir önemi vardır.

²Beş tanmatra'lar ne bu koşullar, ne de bu koşullara tekabül eden ögeler ve du-yuşsal nitelikler vasıtasıyla tezahür etmiş olarak kabul edilebilirler. Tersine, tüm bu şeyler ve sonra da bunların sınırı belirsiz eklemlenmelerinden üremiş olanlar (ilke, dayanak ve son) olarak beş "tanmatra" vasıtasıyla tezahür etmişlerdir.

³Bu ilkel ögelere, daha özellikle "varlığını sürdürmek" anlamında olarak, "bhuta" (bhu'dan -olmak, var olmak- gelir) denilir; dolayısıyla, "bhuta" terimi öz-dekşel (maddî) bir belirlenim ifade eder ve bu durum da bedensel öge kavramına tekabül eder.

⁴Esir ile Hava'nın, diğer üç ögenin oluşumunun belirtildiği Veda metninde (Chbandogya Upanishad) belirtilmemiş olan, kökeni başka bir kısımda belirtilmiş-tir (Taıttiriyaka Upanishad).

⁵Condillac'ın "Traite de Sensations" (Duyular üzerine) adlı kitabında yer alan ideal statü tarzında bir kavrayışa hiçbir biçimde yönelemeyiz.

⁶Özellikle; atomcu grek filozoflarının çoğuyla bu noktada uyuşan Jaina'lar, Ba-uddha'lar ve Charvaka'lar; ancak, beş ögeyi kabul etmekle birlikte onları Esir, Ateş, Toprak, Su ve Hava şeklinde sıralayan Empedokles istisna oluşturur. Bu hususun üzerinde daha fazla durmuyoruz, zira çeşitli grek "fizik felsefe" okullarını burada incelemek durumunda değiliz.

⁷Batı dillerinde eşdeğer deyimlerin bulunmaması, başka yerlerde belirtmiş ol-duğumuz gibi, metafizik fikirlerin sunuluşunda büyük güçlük çıkarmaktadır.

⁸"Her yere dağılmış olan Esir eşyanın aynı zamanda hem içine, hem de dışına nü-fuz eder" (Sankaracharya'nın fidesi "Le Demiurge", 1. Bölüm, bu kitabın 1. kısmı).

⁹Embriyolojik türden birçok değerlendirme bunu destekleyici niteliktedir, fa-kat bu hususa fazla değinirsek konumuzdan çok uzaklaşmış oluruz.

¹⁰Hareket, üretilmesini mümkün kılan zaman ve mekan koşulları içinde, ancak bu koşullardan bağımsız olan ilkesel bir nedenin etkisiyle (yansıma tarzında dışsal-laştırılan etki ile) başlayabilir.

¹¹Herhangi bir hareketteki hız katedilen alanın o alanı katetmek için harcanan zamana, her anki, oranıdır; ve, genel formülüyle, bu oran (ki, hareketin tekdüze olup olmayışına bağılı olarak sabittir ya da değildir) söz konusu hareketin belirley-ci yasıasını ifade eder (biraz ileriye bakınız).

¹²Diğer duysal niteliklere de gücül olarak sahiptir, ancak dolaylı olarak, zira onları ancak çeşitli karmaşık değişikliklerle (genleştirme ise, tersine basit bir değişikliktir, tüm değişikliklerin ilkidir) fiil halinde üretebilir.

¹³Zaten, bu işitsel nitelik diğer dört ögeye de aittir, ancak özgün ya da karakteristik nitelik olarak değil de, hepsinin Esir'den kaynaklanması nedeniyle. Her öge, ardışık gelişim sırasını oluşturan dizide, doğrudan kendisinden öncekinden südür ediyor olarak, onunla aynı duyumlarla algılanabilir, ve, buna ilaveten kendi özgün doğasına uygun düşen başka bir duyum ile de algılanır.

¹⁴Bu karakter fizik varoluş koşulları arasında maddenin de bulunmasıyla bağlantılıdır; fakat, ölçüyü gerçekleştirmek için, tüm diğer koşulları uzay (mekan) ile bağıntılandırmamız gerekir. Burada, zaman için bunun böyle olduğunu görüyoruz. Maddeyi bölmeye ölçüyoruz, ve o da yayılımı, yani uzayda konumlanması ölçüsünde bölünebilir (atomcu kuramın saçmalığının kanıtlanması için bölümün daha ilerideki kısımlarına bkz.)

¹⁵Bir diğerine bağımlı olan değişken niceliğin matematik anlamında.

¹⁶Bu, daha önce bahsetmiş olduğumuz, ve her an (yani, zaman ve mekanın sonsuz küçük değişimleri) için alındığında, zamana kıyasla mekan (uzay) türevini gösteren hız formülüdür.

¹⁷Bu Kitab-ı Mukaddes simgeselliğinde çok net olarak açıklanmıştır: fizik dünyaya özgü kozmogonik uygulama açısından, Kabil (güçlü ve müktedir dönüştürücü, merkezileştiren, kavrayan ve kendine asimile eden) "zaman"a, Habil (yumuşak ve barışçı) özgürleştirici, serbest bırakan ve ferahlaştıran, buharlaştıran, merkeziliği izale eden) uzaya, ve Şit (Sheth) (şeylerin temeli ve dibi) "hareket"e tekabül ederler (bkz. Fabre d'Olivet'in çalışmaları). Kabil'in doğuşu Habil'inkinden öncedir, yani zamanın duysal olarak algılanabilir tezahürü uzayınkinden, mantıksal olarak öncedir, aynı şekilde ses de ilk gelişen "duysal olarak algılanabilir" niteliklidir. Habil'in Kabil tarafından öldürülüşü, şeylerin dışsallığında, eşzamanlılığın ardışıklık tarafından görünüşte yok edilidir. Şit'in doğuşu bu katlin hemen ardından, sanki bu katlin temsil ettiğiyle koşullanmış gibidir ve ancak Şit, ya da hareket, her ne kadar varlığı zaman ile uzayın/uzay zaman'a kıyasla edilgin olarak- birbiri üzerindeki etkinliğinin sonucu ise de, kendiliğinden, Kabil ile Habil'den kaynaklanmaz; fakat, o da, onlar gibi Adem'in kendisinden doğmuştur, yani o da onlar (Kabil ve Habil) gibi İnsan-ı Kamil'in güçlerinin dışsallaşmasından doğrudan ortaya çıkmıştır.

Zaman, -geçmiş, şimdi ve gelecek olarak- üç yönüyle, şekillerin akışıyla en son Dönüşüme doğru götürdüğü varlıkların ardışık olarak kabul edilen tüm değişimlerini kendi aralarında birleştirir: böylece, Shiva, Mahadeva görünümünde, üç gözü olarak ve/elinde uçlu çatalı tutarak Şeyler Çarkı'nın (Roue des Choses) ortasını-

da durur. İlkesel ve merkezi bir noktanın gücüllüklerinin genişmesiyle (yayılmasıyla) oluşan uzay, (dışsal ve analitik olarak) eş zamanlı kabul edilen şeyler çoğulluğunu birliği içinde bir arada var olmalarını sağlar, şeylerin tümü onda içerilir ve onu tamamen dolduran Esir tarafından nüfuz edilir. Böylece, Vishnu, Vatudeva yönüyle, şeyleri çeşitli değişimlerle tezahür ettirir, onlara içkin özlerinde nüfuz eder, şeyler- onun yüce özünün birliği bozulmaksızın Şeyler Çarkı'nın çemberi üzerinde yer alırlar. (Bhagavad-Gita, x). Nihayet hareket, ya da "mütasyon", zuhuratındaki tüm değişimin ya da çeşitlemenin yasasıdır, devresel ve evrimsel yasadır, Prajapati'yi ya da "yaratılmışların Efendisi" olarak kabul edilen Brahma'yı tezahür ettirir ve aynı zamanda onun "organik cevherini sağlar ve onu besleyip yaşatır."

¹⁸Fakat Spinoza'nın anladığı anlamda değil.

¹⁹Bkz. "Meryem Ana'nın günahsız gebeliği" dogması (Abdül Hadî'nin "Sahaif Ataridiyah'a ayrılmış sayfalar" isimli yazısı, La Gnose, ocak 1911, s. 35).

²⁰Bkz. "Le Demiurge" (Demiurgos) ve bu kitabın 1. Kısımındaki 1. Bölüm (Veda alınısı).

²¹Bu farklılaşma herşeyden önce, görececek olduğumuz gibi, uzaydaki bir ya da birçok özel yönlerin varlığı fikrini içerir.

²²Vayu sözcüğü, gitmek anlamındaki "va" kökünden türemiş olup, aynı anlamda olarak fransızcadan ("il va" şeklinde) ve latince (ire) ile İngilizcede (to go) şeklinde -aynı fikri ifade eden "i" ve "ga" kökleriyle benzeşik biçimde- ifadeler vardır. Kıyası olarak, bedenimizi çevreleyen ve organizmamızı etkileyen atmosferdeki hava tarafımızdan basıncından (statik ve homojen hal) önce yer değiştirmeleriyle (kinetik ve heterojen hal) duyuşal olarak algılanır. Düz çizgi halindeki hareketi ifade eden "Aer" sözcüğünün Fabre d'Olivet'ye göre "herşeye hareket ilkesini veren" anlamına geldiğini hatırlatalım.

²³Sözkonusu tezahür anlamında, "öz" merkezi (ilk noktayı) ve madde de çemberi (bu noktadan başlayan yayılımın sınırı belirsiz yüzeyini) oluşturur; bkz. İbrani alfabesinin iki uç harfinden oluşan sözcüğün hiyeroglif anlamı.

²⁴Noktanın yer değiştirmesiyle çizginin, çizginin yer değiştirmesiyle yüzeyin ve yüzeyin yer değiştirmesiyle de hacimin oluştuğu dikkate alınarak, noktadaki uzaysal kuvvenin gelişimine ilişkin olarak tamamen temel nitelikte bir bilgi edinilmiş olur. Yalnız, bu bakış açısı yayılımı ve hatta üç boyutlu yayılımı gerektirir, zira buradaki üç ardışık ögenin her biri bir sonrakini ancak kendisine dışsal olan bir boyutta hareket ederek üretebilir. Tersine tüm bu ögeler sınırı belirsiz ve kapalı olmayan küresinin (sphéroide) katlanmasıyla, ve katlanması içinde, eş zamanlı olarak tahakkuk etmişlerdir (henüz zaman ortada yoktur). Bu katlanma (ne olursa olsun) bilfiil bir uzay içinde değil, fakat her türlü pozitif işlevden yoksun olan bir salt boş-

luğun içinde oluşur. Bu boşluk kendiliğinden hiç üretici değildir, fakat edilgin güç olarak, etkin güç olan noktanın içerdiklerinin tümüyle doludur (böylece, bir tür, noktanın pozitif içerdiklerinin tümüyle doludur noktanın pozitif yön olmasına karşı o da negatif yöndür). İlkesel noktanın gizil güçleriyle homojen ve izotrop olarak dolu olan bu boşluk noktanın sonraki tüm değişim ve farklılaşmalarının merkezi (ya da, "geometrik noktası") olacaktır; böylece.

Esir bizim fizik dünyamız için ne ise, o da evrensel tezahür için öyle olacaktır. Bu tarzda ve noktanın etkin güçlerinin yayılımını bütünüyle içerir olarak tasavvur edildiğinde, bu boşluk "vardır" (tersi durumda ise "yoktur", zira boşluk -kendiliğinde- ancak "yokluk" olarak kavranılabilir), ve, bu şekilde Budistlerin, Esir ile özdeşleştirerek, maddi olmadığını kabul ederek bedensel öğelerden saymadıkları "evrensel boşluk'tan (Sarwa-Shunya) tamamen farklılaşır. Zaten, gerçek "evrensel boşluk" bu tasarladığımız ve (uzaysal olarak noktanın gizil güçleriyle simgelenen) varlığın tüm olanaklarını içeren bu boşluk değil, fakat, tam tersine, bunun dışında olan her şeydir ve ne "öz"ün ne de "madde"nin herhangi bir biçimde söz konusu olduğu yerdir. Bu, o halde, "Varlık-Olmamak"tır (ya da metafizik "sıfır"dır), ya da daha doğrusu bunun bir vechesidir ve, ayrıca, bütünsel Olasılık'ta hiçbir dışsal ya da zahiri gelişme yapmayabilen ve dolayısıyla kesinlikle ifade edilemez olanların tümüyle doludur.

²⁵Astronomlar yalnızca bu cismani yayılımı bilirler ve yine, gözlem yöntemleriyle, bunun ancak belirli bir parçasını inceleyebilirler. Zaten onlarda uzayın şu sözde "sonsuzluğu" fikrinin oluşmasına yol açan da bu durumdur. Zira her analitik bilim için söz konusu olan bir entellektüel miyopluk ile, duyuşal deneyimi aşan her şeyi "sonsuz" olarak nitelendirmek eğilimindedirler.

²⁶Bu konumlandırma, ayrıca, (burada ele aldığımızdan önce olan) bir ilk yansımayı, ilksel noktanın, onu tahakkuk yolundaki yayılmanın fiili merkezi haline getirmek için (kendini belirleyerek) onunla özdeşleştiği yansımayı içerir ve sonra ilksel nokta, kendi tezahür alanı olan, bu yayılımın tüm noktalarında yansır.

²⁷Nokta (gücüllüğü edilgin tarzda olarak) uzayda hareketi tahakkuk ettirmek için yani her hareketin, ilkel bile olsa, zorunlu olarak gerektirdiği kuvveden fiile geçişi tahakkuk ettirmek için konumlandığında ya da belirlendiğinde (hiçbir yerde değil de) "herhangi bir yeredir".

²⁸Leibniz "önceden oluşturulmuş armoni" (ahenk) kuramını formüle ederken (ki, bu formül onu yorumlamak isteyenlerce genel olarak çok yanlış anlaşılmıştır) bu sonucu en azından sezmiş gibidir.

²⁹Leibniz zaman ile uzayı da (onları algılanabilir kılan bu özel bakış açısının dışında tamamen tasavvur halinde kalan) bu iki kavram ile açıklamıştır.

³⁰Tüm bu durumların, bir aynı yayılımda konumlanmış olan yerler olarak, eş-zamanlı olarak birarada var oldukları açıktır, ve bu yayılımın (niceliksel olarak eş-değer) farklı parçalarını oluştururlar. Hepsı de aynı şekilde bir aynı cisim tarafından işgal edilebilirler. Bu aynı cisim bu konumların her birinde- bir yandan diğer konumlardan izole edilmiş olarak ve diğer yandan bu konumların (zamansal bakış açısının dışında) bütünü açısından- durağan (statik) olarak tasavvur edilebilir.

³¹Fizik zamanın olağan koşullarından çıkılmadığı için açıklanamaz gibi görünen olgular vardır; nitekim, yaralanmış organik dokuların birden bire tekrar oluşmaları, ki bazı durumlarda buna mucizevi olgu olarak bakılır, doğal değildir denilir, zira bu dokuların tekrar oluşmasına ilişkin fizyolojik yasalara terstir. Söz konusu yasalar hücrelerin pek çok ve ardışık ikiye bölünmeleri olgusunu içerir, bu olgu zorunlu olarak zamanı da işin içine sokar. Önce, bu tür bir tekrar oluşmanın, ne denli aniden olursa olsun, gerçekten anlık olduğu, yani hiçbir zamanı gerektirmediği kanıtlanmamıştır, ve bazı durumlarda hücrelerin çoğalmasının normal durumlardakinden daha çabuk olduğu vakidir, bu durumlarda bizim duygusal algımızla ölçemeyeceğimiz kadar kısa zaman parçaları söz konusu olabilir. Sonra, gerçekten anlık (instantane) olan bir olayın varlığı kabul edilse bile, yine de, olağan durumlardan farklı olan fakat aynı şekilde doğal olan bazı özel durumlarda bu olay zamanın dışında cereyan eder (bu durumlarda çoğalan hücrelerin ikiye bölünmesinin eş-zamanlılığına eşdeğer olan, ya da en azından bedensel ya da fizyolojik açıdan böyle ifade edilebilecek olan bu "anlık olmak" -instantaneite- böyle bir hali içerir) ya da, başka bir deyişle, bu olay olağan durumlardakinin tersine "zamansızlık"ta oluşur. Olayın, görünüşteğine çok aykırı olan, gerçek anlamını kavrayabilmek bu soruyu çözümleyen kişi için artık hiçbir mucize söz konusu olmaz. Ve "şimdiki zamanda yaşanan bir olayın nasıl olup da geçmişte olmamış olduğu" sorusu açısından bunu belirtmek çok önem taşıyor. Bu olgu (ki, -ardışıklığın bir nedensel bağıntı olmaması bakımından- gelecekte olacak olan bir şeyin şimdiki zamanda önlenmesinden daha imkansız değildir) hiçbir biçimde bir geçmişe dönüşü öngörmez (ki, bu dönüş de daha henüz gerçekleşmeden geleceğe gidış kadar imkansızdır). Zira "ezeli ve ebedi şimdi"de ne geçmiş ne de gelecek vardır.

³²Burada, bu sınırı belirsizliğin (yine uzaysal simgesi bağlamında olarak) bu sayısal temsiline ilişkin bir vurgulama yapabiliriz: "a" sayısıyla ifade edilsin: ölçümün temel olarak onlu bölme ile yapılmasından dolayı $a = 10n$ yazılabilir. O zaman yüzey: $a^2 100^2n$ olur ve hacim: $a^3 1000 n^3$ olur, buna bir "a" faktörü daha ilave etmek gerekir ve: $a^4 10000 n^4$ olur. Ayrıca, 10'un bütün kuvvetlerinin, Birlik'in tam tezahür olan "Ona bölünebilir" (Denaire) "Dörde bölünebilir" (quaternaire) içerilişi gibi, 10'un dördüncü kuvvetinde gizil güç olark içerildiği söylenebilir.

³³"Dinamik'in "kinetik" ile hiçbir biçimde eşanlamlı olmadığını vurgulamak gerekir: hareket gücün herhangi bir ediminin sonucu olarak kabul edilebilir (bu edim uzaysal bir yorum ile ölçülebilir, yoğunluğu belirlenebilir), fakat hareket bu güç ile özdeşleştirilemez; zaten, edim halindeki güç (ya da, irade) başka tarzlarda ve başka koşullarda hareketten tamamen başka şeyler üretebilir.. Zira, biraz yukarıda belirtmiş olduğumuz gibi, hareket dışsal âlemdeki yani evrensel tezahürün bütünündeki, sınırı belirsiz sayısadaki olası değişimler arasından yalnızca bir özel haldir.

³⁴Bu etke üç çeşitli veçhede tasavvur edilebilir: yaratıcı iktidar olarak daha özellikle Kriya-Shakti adını alır. Bilgi iktidarı olarak Jnana-Shakti adını alır. Arzu (irade) iktidarı olarak Ichchya-Shakti adını alır, vd. Varlık tarafından dış âlemde tezahür ettirilen öz nitelikler çoğulluğunun çeşitli veçheleri Evrensel Güç'ün birliğini bozamaz. Bu birlik Varlığın temeldeki birliğiyle karşılıklı bağıntı içindedir ve hatta bu birlik tarafından içerilir. Psikolojik tertipte bu aktif güç AYS (iş, erkek) "entellektüel insan"ın "uçucu (lâtif) yetisi" (faculte volitive) olan AŞH (işa, kadın) ile temsil edilir (Bkz. Fabre d'Olivet, *La Langue hebraïque restituée*).

³⁵Tümleşik bürünlüğünde Varlığın (yalnızca tezahür olanakları açısından) dışı yanı olarak kabul edilen Evrensel Olasılık burada etkin güç (Shakti) ve edilgin güç (Prakriti) olarak kutuplaşır. Varlığın erkek yanı ise, yüce ve kendiliğinden "devinimsiz" kimliğinde varlığın kendisi olan "Pusuha"dır.

³⁶Fakat, bu kutuplaşma kuvve halinde kalır (dolayısıyla, algılanabilir değil de tamamen ideal kalır). Ancak, ikisi de fiili halde kutuplaşmış olan Ateş ile Suyun birbirini tamamlayıcılığıyla durum değişikdir (Hava nötrdür).

³⁷Uzayın her noktasında, durağan hal, ilksel noktanın özüne -onunla özdeşleşme oluşturan biçimide doğrudan katılan— dinamik yöne kıyasla yansıma durumundadır: fakat dinamik yön de, bölünmez birliğinde alınan bu noktaya kıyasla yansıma durumundadır. Etkinlik ile edilginliğin birbirini tamamlayıcı olan iki öge arasındaki bir ilişkiyi ya da bir bağıntıyı ifade ettikleri hiçbir zaman gözden kaçırılmamalıdır.

³⁸Fizik dünyada, yaşam ancak şekiller ile tezahür edebilir. Fakat, bu durum, bu fizik dünyanın dışında şekli olmayan bir yaşamın var olması olasılığını hiç çürütemez. Yaşam da yayılımının tüm sınır belirsizliğiyle, Evrensel Varlığın çeşitli özel ve yansımaları yönlerinden kaynaklanan tüm diğer olanaklardan yalnızca biri olarak tasavvur edilmelidir.

³⁹Özellikle en ilksel, bir tür embriyonal, biçimleriyle birbirine bağlanıyor gibi görünen bu üç âlem arasında kesin ayrımlar yapılmasını sağlayacak karakterler belirlemek imkansızdır.

⁴⁰Fizik bakış açısından, sözde "maddenin cansızlığı ilkesi" hakkında ne düşünülmesi gerektiği burada açıkça görülmektedir.[maddenin gerçekten cansız, yani her tür öznitelikten ya da canlılık özelliğinden yoksun olması ve dolayısıyla üzerine hiçbir biçimde kendisinin nedeni olmadığı bir etkinin uygulandığı, salt edilgin ve akıcı bir güç olması, yineliyoruz, ancak onun bu yalnızca alıkatmanını oluşturduğu etkiden ayrık olarak tasavvur edilmesiyle kavranılabilir. Ve (ona yalnızca, bu etkinliğe bir destek sağlamak için yaptığı ve kendisine hiçbir bağımsız gerçeklik sağlamayan olağan bir yansıtmadan dolayı) oluşan tepki ile, maddeyi, fizik varoluşun uzaysal koşulları içinde, tüm algılanabilir olayların yeri yapan, tüm cismani değişimlerin cevhersel ve plastik ortamı haline getiren bu etkinliktir.

⁴¹Bu bağlamda, dokunma organlarının organizmamızın atmosfer ortamıyla temas halinde olan tüm (dışsal ve içsel) yüzeyine dağılmış olduklarını vurgulamak yerinde olur.

⁴²Temasın (fizik maddenin, daha sonra ele alacağımız özelliği olan nüfuz edilemezliği nedeniyle) ancak yüzeyler arasında oluşmasından dolayı bunun sonucu olan algı ve yalnızca yüzey kavrayışını sağlar, işin içine uzamın yalnızca iki boyutu girer.

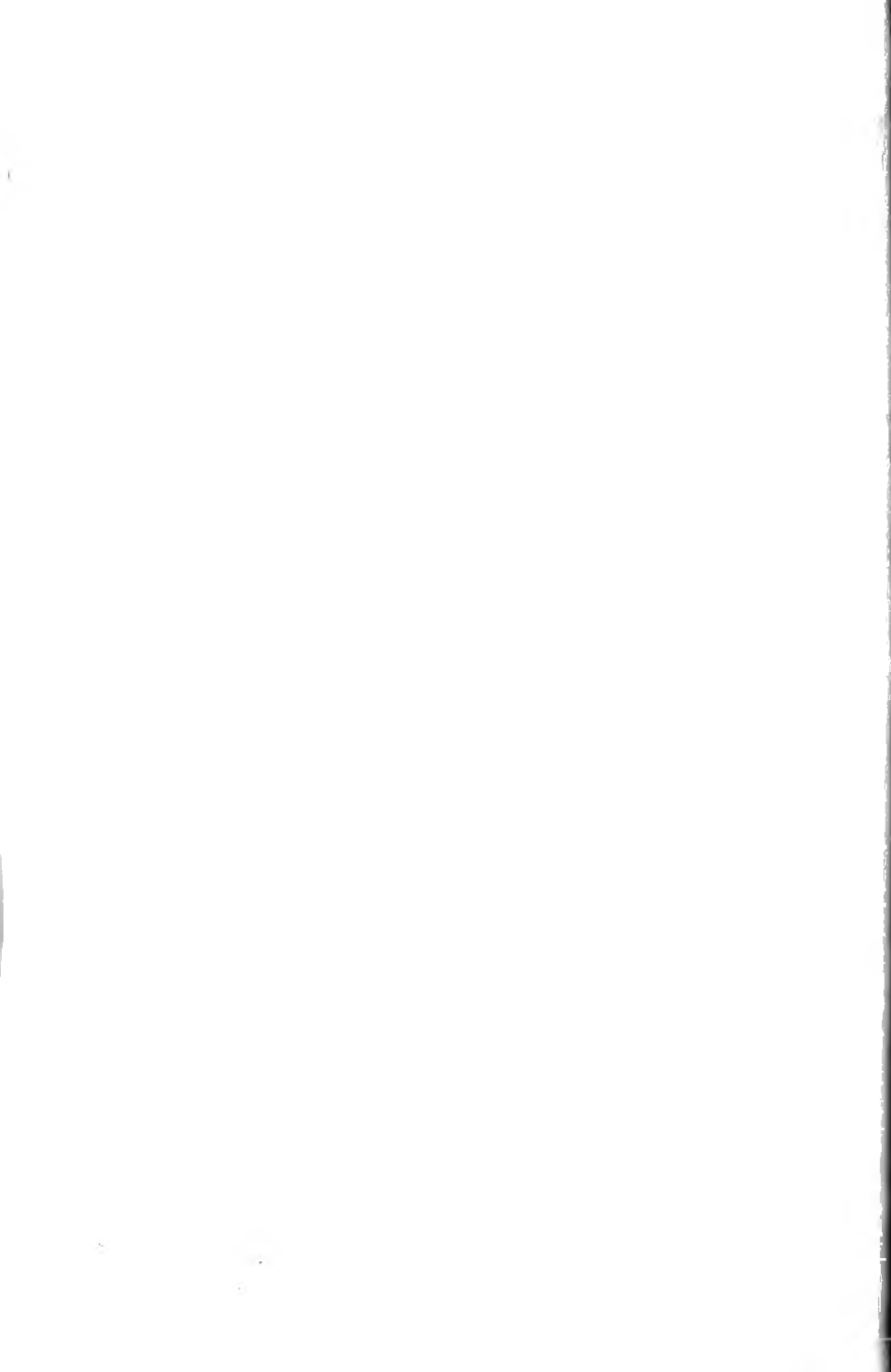
⁴³Varoluş, ve özellikle bedensel varoluş koşullarının sınırı belirsizce eklemlenebilme olanaklarını belirtmek için bu kısıtlılığı hep vurguluyoruz.

⁴⁴Uzayın yönlerinin Vaisbwanara'nın kulakları olduğunun niçin söylenilmiş olduğunu bu açıklamaktadır.

*Metin burada sona eriyor.

Üçüncü Kısım

BAZI MODERN YANILGILARA DAİR



Birinci Bölüm

ESKİLERİN SÖZDE "AMPİRİZMİ"*

Eskilerin bilimleriyle modernlerin bilimlerinin arasındaki başlıca farklılığı tradisyonel bilimler ile profan bilimlerin arasındaki farklılığı, pek çok vesilelerle açıkladık. Fakat bu husus, üzerinde ne kadar durulsa az olacak denli çok yanlışların söz konusu olduğu bir husustur. Nitekim, eskilerin biliminin salt "ampirik" (deneysel, görgül) olduğunun üzerinde hiç kuşku duyulamayacak bir husus olarak ifade edildiğini sık sık görüyoruz, ki bu, temelde, eskilerin bilimi tam anlamıyla bir bilim bile değildi, yalnızca bir tür tamamen pratik ve yararcı bilgiydi demeye gelir. Oysa, tam tersine, bu türden uğraşların yalnızca modernlere özgü olduğu kolayca belirlenebilir, ve yine deneye ilişkin olan herşeyin eskilerce ancak çok düşük derecede bir bilgi sağlayabilir olarak kabul edildiğini görebilmek için klasik denilen "antikite"den daha gerilere bile gitmeye gerek kalmaz. Tüm bunların modernlerin söz konusu iddiası ile nasıl bağdaşabildiğini pek anlayamıyoruz. Garip bir tutarsızlık ile, bu iddiayı öne sürenler, ayrıca, (asıl kendilerinin deneyci olduklarını düşünmeden) eskileri deneyciliklerinden dolayı hep hor görürler!

* *Etudes traditionnelles*, Temmuz 1934.

Diğer pek çoğu gibi, söz konusu yanılının da kaynağı "evrimci" ya da "ilerlemeci" görüştür: bu görüş uyarınca, her bilginin başlangıçta kaba halde olduğu ve giderek azar azar geliştiği ve yükseldiği kabul edilir. Tabii ki hiçbir belirlenmeye dayanmadan, bir tür ilkel kaba basitlikten söz edilir. Yüksek olanın aşağı olandan çıkabileceğini kabul etmek çelişkili (ya da, tutarsız) değilmişçesine, herşeyin aşağıdan başlamış olduğu iddia edilir. Böyle bir kavrayış yalnızca bir yanılğı değil, fakat tam anlamıyla "gerçeğe karşıt"tır. Bu kavrayışın, modern zihniyetin karakteristiği olan garip bir tersine çevirme ile, gerçeğe tamamen aykırı düşüğünü belirtmek istiyoruz. Gerçek şudur ki, tersine, ilk baştan beri (manevilikten maddiliğe doğru yani, yüksek olandan aşağı olana doğru giden ve beşeri etkinliğin her alanında tezahür eden ve de yeterince yakın zamanlarda tüm müteal ilkelerden ayrılmış olan ve yalnızca mümkün kıldıkları pratik uygulamalarca doğrulanan profan bilimlerin ortaya çıkmasına yol açmış olan) bir tür derece düşüşü ya da bir tür sürekli "iniş" (descente) söz konusudur. Zaten, saf bilginin var olabileceği kuşkusuna bile sahip olmayan ve eskilerden söz ederken onlara yalnızca kendi eğilimlerini yansıtan (zira, eskilerin kendisinininkilerden tamamen farklı eğilimlerinin olmuş olabileceğini tasavvur bile etmeyen ve nesneleri ve¹ yöntemleri açısından kendisinin tamamen saplanmış olduklarından tamamen farklı olan bilimlerin var olmuş olabileceklerini kavrayamayan) modern insanın tüm ilgilendiği de bu tür bilimlerdir.

Bu aynı yanılğı felsefi bir kuram olarak "ampirizm"i (yani, yine çok modern olan" her bilginin tamamen deneyimden ve daha özellikle duyusal deneyimden kaynaklandığı" fikrini) de içerir: gerçekte, bu "herşeyin aşağıdan geldiğinin" olumlanım biçimlerinden biridir. Açık ki, her bilginin ilk halinin "ampirik" olması gerektiğini kabul etmek için bu önyargılı fikrin dışında başka hiçbir neden yoktur. Aynı sözcüğün iki anlamı arasındaki (yani, olağan ampirizm ile felsefi ampirizm arasındaki Ç.N.) yaklaştırma kuşkusuz rastgele olmuş değildir ve modernleri eskilere bir "ampirizm" atfetmeye yöneltenin onların felsefi "ampirizm"leri olduğunu söyleyebiliriz. İtiraf etmemiz gerekir ki, böyle bir kavrayışın nasıl mümkün olabildiğini hiçbir zaman anılamadık. Bu kavrayış bizce bu denli gerçeğe aykırıdır: hiç de duyulardan gelmeyen bilgilerin varlığı tamamen bir gerçektir, fakat yalnızca olaylara (ya da, gerçeklere) dayandıklarını söyleyen modernler bunları bilmezden gelmektedirler ya da, kendi kuramlarıyla uyumadıklarından dolayı, bile

bile inkar etmektedirler. Sonuçta, bu ampirik kavrayışın var oluşu yalnızca bunu ortaya atmış olanlarda ve bunu kabul etmiş olanlarda başta saf ruhsal sezgi yetisi olmak üzere bazı duyu ötesi yetilerin tamamen yitirilmiş olduğunu kanıtlamaktadır.²

Modernlerin anladıkları biçimiyle bilimler, yani profan bilimler, genel olarak, hissi verilerin akılcı bir geliştirilmesinden ne daha fazla ne de başka bir şeyi içermektedirler. Dolayısıyla, çıkış noktaları açısından, gerçekten "ampirik" olan bilimler profan bilimlerdir. Modernlerin bilimlerinin bu çıkış noktasını, haksız yere, tüm bilimlerin kökeni olarak kabul ettikleri söylenilebilir. Yine, bilimlerinde bile, zayıflamış ve derece düşüşüne uğramış ve gerçek doğalarını bilmedikleri eski bilgi kalıntılarının bulunduğu görülür. Temel kavramlarının duyuşsal olarak algılanabilir deneyimden kaynaklanamayacağı matematik bilimlerinin özellikle bu bağlamda olduklarını düşünüyoruz. Bazı filozofların bu kavramların kökenlerinin "ampirik" olduğunu açıklama çabaları kimi kez kesinlikle komik olmaktadır! Ve, şayet bazıları bizim zayıflama ya da derece düşüşünden söz edişimizi protesto etmeye kalkacak olursa onlardan örneğin tradisyonel sayılar bilimini profan aritmetik ile kıyaslamalarını isteriz; öyle yaptıklarında, bizim ne demek istemiş olduğumuzu kuşkusuz kolayca anlayacaklardır.

Zaten, profan bilimlerin çoğunun kökenleri anlaşılmamış tradisyonel bilimlerin kalıntılarına dayanır: başka bir yerde, bu bağlamda özellikle karakteristik olarak, gerçek simyadan değil de, bunun "suflör"ler —yani, hermesçi simgeleri gerçek anlamlarını bilmeyerek, kabaca oluşturmuş olan, profanlar— tarafından tahrif edilmiş bilgilere dayalı olan kimyadan söz etmiştik. Yine bu bağlamda olarak, eski yıldızbiliminin bu bilimin "ruhunu" oluşturan ve modernlerce kesin olarak yitirilmiş olan herşeyden yalıtılmış olan maddi kısmını temsil eden astronomiden de söz etmiştik. Modernler —Kildan isminin gerçekte eski bir ruhban sınıfını ifade ettiğinden kuşkulanamaksızın— astronominin "kildanî çobanlar" tarafından tamamen "ampirik" olarak keşfedilmiş olduğunu buldaca tekrar edip durmaktadırlar! Bu türden örnekler çoğaltılabilir, kutsal kozmogoniler ile "nebula kuramı" ve diğer benzeri hipotezler arasında bir kıyaslama yapılabilir, ya da yine, tıbbın (eski "ruhban sanatı" olduğu zamanki durumuna kıyasla) dejenerleşmişliği gösterilebilir. Sonuç hep aynıdır: profanlar, ne kapsamlarını ne de anlamlarını kavrayabildikleri bilgi kırıntılarını gasp etmişlerdir, ve bunlardan sözde ba-

ğimsız bilimler oluşturmuşlardır. Dolayısıyla, bu şekilde oluşturulmuş olan modern bilim aslında cahillerin bilimidir.³

Sık sık belirtmiş olduğumuz gibi, tradisyonel bilimler müteal ilkelere bağılılıklarıyla karakterize olmuşlardır. Az ya da çok alelade uygulamalarında müteal ilkelere sıkı sıkıya bağılıdırlar ve bu durum “ampirizm”in tam zıddıdır. Ancak, profanlar zorunlu olarak ilkelerden yoksundurlar ve bundan dolayı bilimcileri de dahil olarak modernler temelde “ampirik”tirler. Atıfta bulunmuş olduğumuz derece düşüşünden sonra insanlarda bilgi eksiklikleri oluşmaya başlayınca, yani en azından Kali-Yuga’nın başlangıcından itibaren, kaçınılmaz olarak profanlar oluşmuştur. Fakat güdük ve işe yaramaz bilimlerinin ciddiye alınabilmesi ve olduğundan farklı biçimde görülebilmesi için, onu muhafaza etmek ve iletmekle yükümlü olan inisyatik örgenleşmelerin de birlikte kaybolması gerekmiştir, ve batı âleminde son yüzyıllarda olmuş olan da budur.

Yine şunu ekleyelim ki modernleşen eskilerin bilgilerini değerlendiren aralarında, profan cahilliğin bir doğrudan sonuna alarak ve antitadisyonel zihniyetin temelini oluşturacak biçimde, “insan-üstü” (supra-human) olan her ögenin inkar edildiği açıkça görülmektedir. Sadece herşeyi tamamiyle beşerî ölçülere indirmekle kalınmıyor, ayrıca, “evrimcilik” anlayışının beraberinde getirdiği herşeyi tersine çevirme işlemiyle de iş, her şeyin kökenine “beşer-altı” (infra-human) olanı koymaya kadar gidiyor. En kötüsü de, çağdaşlarımızın gözünde, bu işlerin böyle geliştirmiş gibi görünmesidir: öyle bir duruma gelindi ki, bunların reddedilebilmesi bile mümkün görülmez olduğu gibi, başka bir şekilde de olabileceği bile düşünülmediğinden ötürü çok zayıf temellere sahip hipotezler “vâkıa” (faits) imiş gibi sunulmaktadır. En kötüsü de bu durumdur diyeceğiz, zira bu durum, böyle bir noktaya gelindiğinde, modern zihniyetteki sapmanın artık onarılamaz hale gelmiş olabileceği kaygısını uyandırmaktadır.

Yine bu değerlendirmeler tradisyonel bilgiler ile profan bilgiler arasında bir uyumun ya da yakınlaştırmının olanaksızlığının, bu yöndeki çabaların boşuna olduğunun ve birincilerin ikincilerin bir teyidini almaya hiç gereksinimlerinin olmayışının anlaşılmasında yardımcı olabilirler. Bu hususun üzerinde durmamız, bu eleştirdiğimiz tarzdaki bakışın tradisyonel öğretiler hakkında biraz fikir —ancak, tabi ki, deyim yerindeyse “zahiri” ve onların derin doğasına nüfuz etmek ve modern bilim ile bunun pratiklerinin aldatıcı prestijinden etkilenip yanılgıya düş-

memek açılarından, yetersiz bir fikir— sahibi olanlarda bugün ne denli yaygın olduğunu bilmemizden dolayıdır. Bu tür kişiler, birbirleriyle hiçbir biçimde kıyaslanamayacak olan şeyleri böyle aynı plana koymakla yalnızca zamanlarını kaybetmekte ve boşuna çaba sarfetmiş olmakla kalmamaktadırlar. Aynı zamanda doğru yoldan çıkmak ve başkalarını da her türden yanlış kavrayışlara sürüklemek tehlikesini de içermektedirler ve "okültizmin" çok çeşitli değişkenleri bu tehlikenin çok gerçek olduğunu ortaya koymaktadırlar.

¹Modernlerin tüm tarihsel olayları bu türden nedenlere bağlayarak açıkladıklarını öne sürmeleri de aynı türden bir yanılmanın sonucudur, zira herşeyden çok ekonomik motiflerden etkilenmektedirler.

²Bu yetilerin fitili uygulamalar açısından yitirilmesi, zira bu yetiler her beşer varlığında ancak aul halde varlıklarını sürdürürler; fakat bu yitirme o dereceye varabilir ki, bu yetilerin tezahür etmeleri imkansız hale gelebilir, ve çağdaşlarımızın çoğunda gördüğümüz de bu durumdur.

³Olayların acayip bir cilvesi olarak, çağımızın "bilimciliği", "laikliği" herşeyin üzerinde tutmaktadır, bu cehaletin itirafı da işte bu olgudur.



İkinci Bölüm

BİLGİNİN YAYILMASI VE MODERN ZİHNİYET*

modern “propaganda” ve “bayağılaştırma” eğilimleri ve modernlerin gerçek bilgiye karşı anlayışsızlıkları hakkında ne düşündüğümüzü daha önce, birçok vesilelerle, belirttik. Yine bu bağlamda, benzer biçimler ve yöntemlerle, herkese eşit olarak dağıtıldığı öne sürülen bir “öğretim”in ancak bir tür aşağı düzeyde eşitlemeye yol açabilecek olan düşüncesizce yayılmasının, genel olarak içerdiği sayısız mahzura bir kez daha değinmek niyetindeyiz: Çağımızda başka her alanda olduğu gibi burada da nitelik niceliğe feda edilmiştir. Yine de, bu tutumun söz konusu profan öğretinin karakterinden kaynaklanan, en azından görelî bir özrü olabilir: o da bu öğretimin, sonuçta, zaten sözcüğün gerçek anlamında hiçbir bilgi ve kesinlikle bir nebze bile derinlik içermemesidir. Onu özellikle zararlı kılan da onun aslında olmadığı bir şey olarak gösterilmesidir, onu aşan herşeyi inkar etmek eğiliminde olunmasıdır, ve böylece de daha yüksek bir alana yönelebilmek için hiçbir olanak sağlamamasıdır. Fakat, belki de bunlardan da kötü olanı ve burada özellikle dikkati üzerine çekmek istediğimiz husus bazılarının bu aynı profan eğitimin bir tür model olarak ve bu öğretilerin doğası ve bunlar ile bu-

* *Etudes traditionnelles*, Mayıs 1940.

gün “bilim” ve “felsefe” sözcükleriyle ifade edilmek istenilenlerin tümü arasındaki köklü farklılıklar hiçbir biçimde dikkate alınmaksızın oluşturulmuş olan değerlendirmelere uygulanarak tradisyonel öğretilerin sunabileceğini zannetmeleridir. Burada modern zihniyetin, daha tanım itibariyle, kökten zıd olduğu şeye sirayet etmesi söz konusudur, ve bu durumun – böyle bir sirayete çoğu kez iyi niyetle ve bir kasıt gütmeksizin, araç olanlar için bile- ahlak bozucu sonuçlarının neler olabileceğini tahmin etmek zor değildir.

Bu bağlamda birçok açıdan yeterince şaşkınlık verici olan bir örnek sunalım: öncelikle, “Hint’te, uzun süre, veda öğretisinin bazı yönlerinin gizli tutulmalarının gerektiğinin” ve “bazı gerçeklerin bayağılaştırılmasının tehlikeli olarak görüldüğünün” ve de “küçük bir inisiye çemberinin dışında bunlardan söz edilmesinin yasaklandığının” ifade edildiği görüldüğünde biraz şaşkınlık elde değil. Bu ifadelerin bizim için yalnızca sözünü ettiğimiz zihniyeti “ortaya koymaya” yarayan bir örnek oluşturması nedeniyle hiçbir isim vermek niyetinde olmadığımız kolayca anlaşılabilir. Ancak, şaşkınlığımızı açıklamak için, hiç değilse, bu ifadelerin bir doğu uzmanına ya da herhangi bir teozofiste değil de bir doğuştan Hinduya ait olduğunu belirtmek gerekiyor. Oysa, öğretilerin kuramsal yanının —(kuşkusuz, burada tahakkuk ya da onun özgün araçları konunun dışında kalmaktadır) açıklanabilir olmayış durumunun dışında— daima sunulmuş olduğu bir ülke varsa o da Hint’tir. Dahası hindu tradisyonel örgenleşmenin oluşumu da ortada olduğuna göre, şu ya da bu şeyden söz edilmesini yasaklayabilecek niteliğe kimin sahip olabileceği hiç anlaşılamamaktadır. Gerçekte, böyle bir durum ancak batınlık ile zahirilik arasında net bir ayrım olduğunda söz konusu olabilir: oysa Hint için böyle bir ayrım söz konusu değildir. Yine, öğretilerin bayağılaştırılmasının “tehlikeli” olduğu da söyleneniemez. Bayağılaştırılmaları —bu mümkün olsa bile— daha çok sadece yararsız olurdu. Fakat, gerçekte, bu düzeydeki gerçekler doğaları itibariyle her tür “bayağılaştırma”ya direnirler. Ne denli açık olarak sunulabilirler bile, onları ancak yalnızca onları anlayabilecek nitelikte olanlar anlayabilirler, diğerleri için onlar yok gibidirler. Ayrıca, bizim sözde ezoteristlerin (batınilerin) sözde “sır”larına ilişkin düşüncelerimiz yeterince bilinmektedir: kurumsal düzeydeki bir kısıtlama ancak basit çıkarıcılık ile, dolayısıyla tamamen alelade nedenlerle, savunulabilir; ve herhangi bir zahiri sır, temelde, ancak bir simge olmak, ve kimi kez de çıkar güdülmemiş

olmayabilen bir "disiplin" in simgesi olmak değerini taşır.. Fakat, modern zihniyet o şekilde oluşmuştur ki, bu konular erimleri ve anlamları modernlerden tamamen kaçan şeylerdir. Herşeyin "avamı" (public) hale gelmiş olacağı ("olacağı" diyoruz, zira gerçekte, her şeye rağmen, henüz o durum oluşmadı) bir dünyanın canavarı karakteri özel bir inceleme konusu olmaya değerdi. Fakat bazı belki de kolay önvarsayım-lara girişmenin zamanı değil, ve, yalnızca, "camdan arı kovanları"nda yaşayabilecek denli düşmüş olan insanlara ancak acıyabileceğimizi söyleyeceğiz.

Alıntıları sürdürülim: "Bugün bu kısıtlamalar dikkate alınmamaktadır; ortalama kültür düzeyi yükselmiştir ve ruhlar bütünsel öğretiyi almaya hazır hale gelmiştir." Burada, şu "kültür" sözcüğüyle ifade edilen profan öğreti ile tradisyonel öğretinin birbirine karıştırılması olabildiğince net olarak görülmektedir. Bu tradisyonel öğretim ile ve onu almaya müsait olmakla en ufak bir ilişkisi olmayan bir şeydir. Üstelik, "ortalama düzey" in sözde yükselmişliğinin karşılığı kaçınılmaz olarak entelektüel elitin kaybolması olacaktır dolayısıyla "kültür"ün tradisyonel öğretiyi almaya hazırlanmanın tam tersini ifade ettiği söylenilebilir. Ayrıca, bir Hindu'nun Kali-Yüga'nın hangi noktasında bulunduğumuzdan nasıl olup da —"Vedanta sisteminin tümüyle halka açıklanmasının zamanı gelmiştir diyebilecek derecede- tamamen bilgisiz olabildiği sorusunu kendimize sormaktayız. Devresel yasalara ilişkin olarak en ufak bir bilgi sahibi olanın, tersine, içinde bulunduğumuz zamanın sözü edilmiş olan öğretisel hususların açıklanması için en uygun olmayan zaman olduğunu söylemesi gerekir. "İnsanların tümü" tradisyonel bilgiye şimdiye dek hiç ulaşmamışsa —ki, bu bilgiler zaten öyle bir amaçla oluşturulmamıştır- şimdi hiç ulaşacak değildir, zira bu "insanların tümü" hiçbir zaman şimdiki kadar anlayışsız olmamıştır. Kaldı ki, bu aynı nedenle, gerçekten derin düzeydeki bir tradisyonel bilgiyi oluşturan ve böylece bir "bütünsel öğreti"ye tekabül eden herşey gittikçe daha zor ulaşılır hale gelmektedir ve bu durum her yerde böyledir. Modern ve profan zihniyetin istilası karşısında, çok açıktır ki, bu başka türlü olamazdı. Nitekim, nasıl olur da gerçeği, onun tam tersini olumlayacak derecede, bilmezden gelinebilir ve bu nasıl olur da gerçeklerin en tartışılmaz olanını ifade ediyormuşçasına o denli soğukkanlılıkla yapılabilir?

Veda öğretisini yaymakla sağlanabilecek yararları açıklamak için öne sürülen nedenler de daha az olağanüstü değildir: Bu bağlamda, birinci

olarak “sosyal fikirlerin ve siyasal örgenleşmelerin gelişeceği” iddia edilmektedir. Bu gerçekten bir gelişme olsa bile (ki, her halükarda bu gelişmenin hangi yönde olacağının belirtilmesi gerekir), bunun da bir metafizik öğretinin kavranılışı ile olan bağlantısı, profan öğretinin yayılımıyla olan bağlantısından daha fazla olmayan bir şeydir. Zaten bu iki “gelişme” arasında en azından pratikte, bir uyuşmadan çok bir bağdaşmazlıktan söz etmenin daha doğru olacağını düşünmek için Doğu’nun herhangi bir ülkesinde siyasal uğraşların tradisyonel gerçeklerin öğretimine ne denli zarar verdiklerini görmek yeterlidir. Modernlerin salt profan anlamdaki “sosyal yaşamı”nın maneviyat ile ne gibi bağları olabileceğini gerçekten anlayamıyoruz. Tersine bir tradisyonel uygarlık ile bütünleşmiş olduğu zamanlarda “sosyal yaşam”ın böyle bağları vardı, fakat o bağları yok etmiş olan ve hâlâ da yok etmekte olan modern zihniyettir. O halde, en karakteristik çizgisi tüm maneviyata aykırı düşmek olan bu “gelişme”den ne beklenilebilir?

Bir başka iddia da şöyledir: “Ayrıca, Vedanta bilimsel gerçeklere yabancı değildir, bugün artık bilimsel sır kalmamıştır; yeni bilimsel buluşları yayınlamaktan çekinilmemektedir.” Gerçekte, bu profan bilim yalnızca “halk” için oluşturulmuştur ve sonuçta varlık nedeni de budur: aslında onun görüldüğünden hiç de daha fazla bir şey olmadığı çok açıktır. Zira profan bilim, ilkesel olarak, -daha doğrusu ilke yoksunluktan dolayı- eşyanın yüzeyinde kalır. Kuşkusuz, profan bilimde gizli tutulmaya değecek ya da daha doğrusu bir elitin kullanımına hasredilecek hiçbir şey yoktur, ve elit onu ne yapsın. Yalnız, profan bilimin sözde gerçekleriyle Vedanta gibi bir öğreti arasında bir özdeşleştirme nasıl mümkün olabilir? Söz konusu olan hep aynı birbirine karıştırmadır ve bu karıştırmayı yapan birinin öğretmek istediği tradisyonel öğretiyi hangi noktaya dek kavrayabileceği (ya da, kavranmış olabileceği) sorusu akla gelebilir. Her halükarda bu tür görüşler ancak muhataplarındaki söz konusu kavrayışı engelleyebilirler. Tradisyonel zihniyet ile modern zihniyet arasında, gerçekte, hiçbir uyuşmazlık olamaz. İkincinin lehine olan her taviz —en aşırı ya da en mantıksal noktaya, yani, gerçek bir çarpıtmaya dek vardırılmadığında bile— birincinin aleyhine olmuştur ve ancak öğretinin zayıflamasına yol açmıştır.

Tüm bunlarda, gerçek bilginin yayılmasının içereceği tehlikeler gibi bir bakış açısına yönelmediğimiz görülecektir: bizim söylemek istediğimiz şey böyle bir yayımın, özellikle bugünkü koşullarda, tamamen

imkansız olduğudur: zira, dünya böyle bir olguya hiçbir zaman bugün olduğu kadar uzak olmamıştı. Ancak, illa da tehlikelerden söz etmek gerekiyorsa, şunu söyleriz: eskiden geleneksel gerçekler oldukları gibi ve hiçbir “bayağılaştırma”ya maruz bırakılmadan ortaya konulduklarında yanlış anlaşılma tehlikesi vardı. Şimdi ise, hiç anlaşılma riski vardır. Bu belki de birincisinden daha az kötüdür, fakat bu durumun yayma taraftarlarına bir yararı olduğunu zannetmiyoruz.



Üçüncü Bölüm

“DEĞER”İN BÂTILLAŞMASI*

Yapıtlarımızın birinde, en çarpıcı karakterleri yalnızca bir sözcüğün sahip olduğu —ve bu sözcük ile çağrıştırılan fikir insanların çoğu için, ne denli çok muğlak ve kıvamsız olursa o denli büyüyen— prestije dayanmak olan bazı özgül modern “batıl inanışlara” değindik. Sözcüklerin, ifade ettiklerinden ya da ifade etmeleri gerekenden bağımsız olarak, kendiliklerinde sahip oldukları etki hiçbir zaman şimdiki kadar büyük olmamıştır. Burada törensel ifadelerde mündemiç olan gücün adeta bir karikatürü söz konusudur ve bunu inkar etmeye en çok meyilli olanlar, garip bir “geri dönüş” şoku ile, onun ‘temelde’ bir tür profan parodisinden ibaret olana kapılmakta birinci gelenler olmaktadır. Zaten, ifadelerin ya da sözcüklerin, bu gücünün iki durumda da aynı düzeyde olmadıkları kendiliğinden anlaşılır. Törensel ifadelerin temelinde, “kutsal bilim”e dayalı olan gücü dop dolu bir gerçeklik olup, ancak göre, en değişik alanlarda uygulanır. Bunun profan taklidi ise, tersine, doğal olarak yalnızca salt “psikolojik” ve herşeyin üzerinde duygusal olan —yani, en yanılgısal alan ile ilişkili olan— bir etkinlik oluşturabilir. Ancak, bu demek değildir ki, böyle bir etkinlik sonuçsuzdur, zi-

* *Etudes traditionnelles*, Aralık 1937.

ra bu yanılğların kendiliklerinde ne denli anlamsız olsalar da beşeri etkinliklerin tümü üzerinde çok gerçek olan sonuçları vardır. Herşeyden önce, her gerçek entellektüelliğin tahrip edilmesinde büyük ölçüde payları vardır, zaten modern alt üst etme “planı”ndaki başlıca rolleri de muhtemelen bu olsa gerektir.

Sözünü ettiğimiz bätül inanışlar zamana göre belirli bir ölçüde değişiklikler gösterirler. Zira çağımızdaki herşey için olduğu gibi bunda da bir tür “moda” söz konusudur. Burada söylemek istediğimiz, bir şeyin yenisi ortaya çıktığında diğerlerinin yerini hemen tamamen aldığı değildir, zira çağdaş zihniyette bunların varlıklarını bir arada sürdürdükleri kolayca belirlenebilir. Ancak, en yeni olan en azından baskın konumda olmakta ve diğerlerini az çok ikinci plana atmaktadır. Böylece, burada özellikle ele aldığımız husus açısından, önce “akıl” batılaştırılmıştır. Bu olgu doruk noktasına 18. yy. sonlarında ulaşmıştır, sonra “bilim ve ilerleme” bätül inanışları ortaya çıkmıştır (bunlar birincisiyle yakından bağıntılı olup, daha çok 19 yy. ın karakteristigidirler). Daha yakın zamanlarda ise, içinde bulunduğumuz yy. ın ilk yıllarında büyük bir sükse yapmış olan, “yaşam”ın inanış bağlamına oturtulması söz konusu olmuştur. Nasıl ki, herşey sürekli artan bir hızla değişiyorsa, bu bätül inanışlar da belki bir tür bağıntılı oldukları bilimsel ve felsefi kuramlar gibi, gittikçe daha çabuk yıpranıyor gibidirler. Nitekim, yine yeni bir bätül inanışın, henüz birkaç senelik bir geçmiş olmakla birlikte diğerlerinin önüne geçmeye başlamış olanı “değer”e ilişkin bätül inanışın doğuşuyla karşı karşıya gibiyiz.

Kuşkusuz, felsefenin ve özellikle modern felsefenin önemini abartmak eğiliminde değiliz, zira genel zihniyet üzerinde az ya da çok etkin olan öğelerden biri olabileceğini kabul etmekle birlikte onların en önemlisi olmadığını ve hatta “sistematik” oluşu nedeniyle, bir etken olmaktan çok bir sonuç olduğunu düşünüyoruz. Fakat, böyle olsa bile, bu zihniyette dağınık olarak bulunanı daha net tanımlanmış olarak ifade eder ve dolayısıyla, başka türlü olduğunda gözlemciden kaçabilecek olanları, ya da en azından belirlenmeleri daha zor olanları, bir tür büyütec gibi açıklığa kavuşturur. Böylece, burada söz konusu olanı iyi anlamak için öncelikle modern felsefi kavrayışların tedrici düşüşünü, başka yerde daha önce belirtmiş olduğumuz evrelerini hatırlatmak yerinde olacaktır: önce herşey “beşeri” ve “akılcı”ya indirgenmiştir, sonra “akılcı” teriminin anlamı sonunda bu terim ile en aşağı işlevler tasavvur edi-

lır hale gelecek denli gittikçe daralacak biçimde sınırlandırılmıştır. Nihayet, sözde “sezgicilik” denilen ilk ve onunla az ya da çok doğrudan hissim olan çeşitli kuramlarla “akıl-altı”na (infrarationel) inilmiştir. Akılcılar kuşkusuz, onlar için çok görelî bir “doğru” söz konusu iken hâlâ bir “doğru”yu “gerçek” ile değiştirmek istediler (ki, bu sözcüklerin normal anlamlarında kalındığında, aşağı yukarı aynı olan fakat aslında öyle olmaktan çok uzak olan bir şeydi). Zira burada olağan kullanımda “gerçeklik” sözcüğünün yalnızca (duyusal olarak) algılanabilir düzeydeki şeyleri (yani, kesinlikle ancak en ufak dereceden bir gerçeklikleri olan şeyleri) ifade eder hale gelmesine yol açmış olan acayip çarpıtmanın hesaba katılması gerekir. Sonra, “pragmatist”ler doğruyu tamamen bir kenara atıp, onun yerine “yararlı”yı geçirdiler. İşte o zaman “öznel”e (subjektif) yönelindi, zira çok açıktır ki, bir şeyin yararlılığı hiç de o şeyin kendi içinde bulunan bir nitelik olmayıp, tamamen onu tasavvur edene ve onu o şeyin kendi değerlendirmesinin dışında ne olduğuyula yani, temelde, (gerçekte ne olduğuyula hiç ilgilenmeden) bir tür bireysel değerlendirme konusu yapan kişiye bağlıdır. Kuşkusuz, tüm entelektüalitenin inkarı kolay değildir.

“Sezgici”ler ve “pragmatist”ler, onlara yakın olan bazı çok az önemli okulların temsilcilerinin yaptıkları gibi kuramlarını “yaşam felsefesi” etiketiyle süslemektedirler. Fakat öyle görünüyor ki, bu deyim çok rağbet görmeye başlamıştır, ve bugün en gözde olanı da “değerler felsefesi”dir. Bir “pragmatist”in “doğru”ya saldırışı gibi, bu yeni felsefe de, nasıl anlaşılacak istenilirse istenilsin, “gerçeğe” saldırır gibidir. Bu felsefenin “pragmatizm”e, bazı açılardan, yakınlığı da açıktır, zira “yararlılık” gibi “değerlilik” de basit bir bireysel değerlendirmedir, ve “özel” karakteri, görüleceği gibi, belki de diğerinden daha güçlüdür. Zaten, bu “değer” sözcüğünün günümüzde gördüğü rağbetin kısmen ona kökenden mündemiç olmayıp, sonradan oluşturulmuş olan yeterince kaba maddî anlamından kaynaklanması mümkündür: “değerli”den ya da “değerlendirme”den söz edildiğinde, hemen “sayılabilir” olan bir şey akla gelir ve bu şeyin modern dünyaya özgü olan “nicelikçi” zihniyete uygun olması önem taşır. Ancak, bu durum açıklamanın olsa olsa yarısıdır: aslında, herşeyi “eylem”e bağlayışıyla tanımlanan “pragmatizm”in “yararlılık” kavramının yalnızca maddecî bir anlamda olmayıp, aynı zamanda ahlaki (moral) bir anlamda da olduğunun hatırlanması gerekir. “Değer” bu iki bağlamda da anlam taşır, ancak söz konusu kavrayışta açıkça baskın

olan ikinci bağlamdaki anlamdır, zira o kavrayışta “ahlâkî” ya da daha doğrusu “ahlakçı” yön daha abartılmıştır. Bu “değerler felsefesi”, herşeyden önce bir idealizm biçimi olarak belirir, ve onun, “gerçeğe” karşı düşmanlığının açıklaması kuşkusuz buradadır, zira, modern filozofların özel dilinde “idealizm” gerçekçiliğe karşıtır.

Modern felsefenin büyük ölçüde ikircil anlamlar içerdiği bilinir ve bunlardan yeterince dikkate değer olan biri de “idealizm” etiketinin içerdiği anlam ikirciliğidir: gerçekte bu sözcük hem “ide”den (“fikir”den), hem de “ideal” den (“ülkü”den) türetilebilir ve “değerler felsefesi”nde varlığı kolayca görülebilecek olan iki temel karakterlilik bu çifte türetilbilirliğe tekabül eder. Açıktır ki, burada “ide” (fikir) yalnızca modernlerin tek bildikleri olan (ki, bu hususun üzerinde duruşumuzun bir diğer anlam ikinciliğinin çözümünde yararlı olacağı biraz ilerde görülecektir) “psikolojik” anlamda alınmaktadır. Burada, söz konusu kavrayışın “özelci” yönüyle karşı karşıyayız, ve, “ideal”e gelince, o bu kavrayışın ahlakçı yönünü temsil eder. Böylece, “idealizm”in (biri öznel, diğeri ise ahlâkî olan) iki anlamı burada sıkıca birleşirler ve, deyim yerindeyse birbirlerine dayanak olurlar. Zira ikisi de bugünkü zihniyetin yeterince genel olan eğilimlerine tekabül ederler. “Psikolojicilik” yalnızca “profesyonel” filozoflara özgü olmayan bir ruh halini içerir, ve bu “ideal” sözcüğünün çağdaşlarımızın çoğunu ne denli etkilemiş olduğu çok iyi bilinir!

Neredeyse inanılmaz olan bir husus da sözü edilen felsefenin kendini “eflatuncu idealizm” olarak sunmasıdır. “Esas gerçekliğin nesnede değil de fikirde, yani bir düşünce ediminde bulunduğu” biçimindeki ifadenin Eflatun’a atfedildiği görüldüğünde belirli bir şaşkınlığa kapılmamak zordur. Öncelikle, şunu belirtelim ki, modernlerin “idealizm” sözcüğüne verdikleri anlamda bir “eflatuncu idealizm” yoktur. Eflatun’un “fikir”lerinde (idees) “psikolojik” ve “özel” olan hiçbir şey yoktur ve bir “düşünme edimi” ile ortaklaşa olan herhangi bir şey de kesinlikle yoktur. Eflatun’un ideleri, tam tersine, herşeyin müteal ilkelidir ya da ilk örnekleridir (arketipleridir). Bu nedenle onlar tam gerçekliği oluştururlar, ve her ne kadar Eflatun’un kendisi öyle ifade etmezse de, (ve dahası hiçbir yerde özel olarak bir “fikirler kuramından” da söz etmiyorsa da), “fikirler âlemi”nin, sonuçta, ilahî müdrikeden (Intellect divin) başka bir şey olmadığı söylenilebilir. Bunun bir bireysel düşüncenin üretilmesiyle ne ilişkisi olabilir? Sadece, “felsefe tarihi”

açısından bile burada gerçekten hiç görülmemiş bir hata vardır. Eflatun herhangi bir derecede “idealist” ve “öznelci” olmadığı gibi, aynı zamanda Eflatun’dan daha bütünsel olarak (integralement) “gerçekçi” olunamaz. “Gerçeğe” düşman olduklarını açıkça belirtenlerin Eflatun’u kendilerinin selevi olarak göstermeleri kuşkusuz tutarsızlıktan da ötedir. Dahası, bu aynı filozoflar kendi “ahlakçılık”larını Eflatun ile bağıntılandırmak için Eflatun’un “İyi mefhumu”na verdiği bir tür “merkezi” role aşıta bulunmaya kalkıştıklarında aynı derecede kötü olan bir hata daha yapıyorlar. Burada, skolastik terminolojisinden yararlanarak ifade edecek olursak, bu filozofların hepsinin “Müteal İyi” ile “ahlaki iyi”yi birbirine karıştırdıkları söylenilebilir. Bunlar bazı temel kavramlar konusunda bu denli cahildirler. Sonuçta söz konusu olan sadece felsefe olsa bile, modernlerin eski kavrayışları bu şekilde yorumladıkları görüldüğünde —böyle yapmakla— daha derin bir düzeydeki öğretileri aşırı çarpıtmakta olmalarından dolayı yine şaşkınlığa düşmek mümkün müdür?

Gerçek şudur ki, ideler ve “iyi” kavramı üzerinde çok kötü sözcük oyunları ve “ruhsal” ile “mânevi” arasında birbirine karıştırmalar yapmaksızın “değer felsefesi” ile herhangi bir eski öğreti arasında en ufak bir bağının bulunduğunu söylenilemez. “Değer felsefesi” tersine, hem “öznellik” hem de “ahlakçılık” açısından en tipik olarak modern olanlarından biridir. Onun, böyle olmakla, trdasyoneel zihniyete ne denli zıt düştüğünü anlamak zor değildir: zaten, mantıksal sonucu “doğruyu” (ki, bugün buna “gerçek” de deniliyor) bireysel düşünme işlemlerine dayandırmak olan tüm “idealizm” de öyledir. Belki bazı idealistler böyle bir sonucun korkunçluğu karşısında ve (ve entellektüel bozulmanın şimdiki derecesine varmamış oludğu sıralarda) kimi kez geri adım atmışlardır. Artık şimdiki filozofların bu tür tereddütlerinin olacağını zannetmiyoruz. Fakat, tüm bunlardan sonra, hâlâ bu özel “değer” fikrinin yeni bir parola ya da, deyim yerindeyse, yeni bir “telkin” olarak ortaya atılmasının neye yarayabileceği sorusu akla gelebilir. Modern sapmanın hemen hemen tümüyle her düzeydeki çarpıtmalara yol açacak biçimde bir dizi yerine koymalar (ikameler) olarak tasavvur edilebileceği dikkate alındığında bu sorunun yanıtı çok kolaylaşır. Gerçekte, bir şeyin onun yerine az ya da çok kaba bir parodi getirilerek tahrif edilip giderek yok edilmesi o şeyin yok edilmek istendiğinin açıkça belirtilmesinden daha kolay bir yoldur. Hatta gerçekte artık var olmayan bir şey

söz konusu olduğunda bile (onun yeniden oluşturulmasını önlemek ya da böyle bir niyeti olanların önüne engel çıkarmak için bir taklidini oluşturmakta yarar vardır. Böylece, manevi otoriteyi tahrip etmek için onu daha başından tamamen inkar ederek değil de, sahte bir otoriteyi, bireysel aklın otoritesini, onun yerine geçirerek “özgür inceleme” fikri icad edildi. Ya da yine, “felsefi akılcılık” entellektüelliğin yerine onun bir karikatüründen ibaret olanı geçirmeyi kendine iş edindi. “Değer fikri bize ikinci duruma dahilmiş gibi görünüyor: gerçekte, uzun zamandan beri artık hiçbir gerçek, yani eşyanın tabiatına köklü biçimde dayalı olan hiyerarşi tanınmıyor; ancak, araştırmaya kalkmayacağımız şu ya da bu nedenden dolayı (ilk kandırılanlar olan filozoflar için değil de) halk zihninde tamamen duygusal ve dolayısıyla tamamen “özel” ve modern eşitlikçilik açısından —“ideal”in bulutlarına, deyim yerindeyse imgelemin (tahayyülün) kuruntularına sürgün edilmiş olmalarından dolayı— da zararsız olan değerlendirmelere dayalı olan sahte bir hiyerarşi oluşturmakta yarar görülmüştür. Sonuç olarak, “değer”lerin tüm gerçek hiyerarşileri inkar etmeye yöneltilmiş olan bir dünyadaki sahte bir hiyerarşiyi temsil ettikleri söylenilebilir.

Yine yeterince az güven verici olan bir husus da, bu “değerleri” manevi olarak nitelendirmeye cüret edilmesidir ve “manevi” sözcüğünün suistimali tüm diğerleri kadar anlamlıdır. Gerçekten de, burada bir diğer sahteciliği, daha önce çeşitli tarzlarını ortaya koymuş olduğumuz sahte maneviyatçılığı görüyoruz. “Değerler felsefesi” bu bağlamda da bir rol oynamış mıdır? Her halükarda kesin olan şey, artık “materyalizm” ile “pozitivizm”in baskın bir etkilerinin söz konusu olduğu evrede bulunmadığımızdır. Artık söz konusu olan başka şeydir, amacına ulaşması için daha ince (ya da, daha kurnaz) bir karaktere bürünmesi gereken bir şeydir. Bu husustaki düşüncemiz artık felsefi kavrayışlarda “idealizm” ile “öznellik”in içerildiği ve gittikçe de daha fazla içerilir olacağıdır ve bunların genel zihniyet üzerindeki etkilerinin gerçek entellektüelliğin her tekrar oluşturulması girişimlerine karşı başlıca engelleri oluşturacaklarıdır.

Dördüncü Bölüm

ÖLÇÜLER ANLAYIŞI*

Çağımızda her alanda hüküm süren karışıklık karşısında, bu karışıklıktan kurtulmak için herşeyi yerli yerine koymayı, yani herşeyi doğasına ve önemine uygun olarak diğerlerine kıyasla tam yerinde konumlandırmayı bilmek gerekliliğinin üzerinde sık sık durduk. Bu, çağdaşlarımızın çoğunun artık bilmedikleri bir şeydir, zira onlar artık hiçbir gerçek hiyerarşi kavrayışına sahip değildirler. Tüm tradisyonel uygarlıkların adeta temelinde yer alan bu kavrayış, bu nedenle —modern zihniyet denileni üretmiş olan— yıkıcı güçleri yok etmeye daha özellikle yönelik olan kavrayışlardan biridir. Bugün ruhsal düzensizlik her yerde, kendilerini “tradisyoncu” olarak koyanlarda bile vardır. Bu sözcüğün içeriğinin, bu tür şeylere karşı etkin bir tepki göstermek bakımından ne denli yetersiz olduğunu daha önce gösterdik. Bugün ölçü anlayışında acayip bir biçimde eksiklik vardır, o denli ki yalnızca en alelade ve hatta en anlamsız olanı esas öneme sahip olarak görmekle kalınmakta, fakat normal olan ile anormal olan, haklı olan ile haksız olanı, birbirlerine eşdeğermişler ve aynı varoluş hakkına sahipmişler gibi birbirine eşit olarak kabul edilmektedir.

* *Etudes traditionnelles*, Aralık 1937.

Bu ruh halinin yeterince karakteristik bir örneğini bir “yeni to-masçı”¹ (néo-thomiste) filozofta buluyoruz. Bu filozof yakın zamanlarda yayınlanan bir makalesinde “İslam ya da Orta Çağ hristiyanlığı örneği “ruhban” (biz olsak tradisyonel derdik) tipteki uygarlıklarda kutsal savaş kavramının bir anlamının olabileceğini, ancak bugünkü “profan tipteki uygarlıklarda” bu kavramın tüm anlamını yitirdiğini ifade etmektedir. Kendini bu tarzda ifade ediş, temelde, bir “ilerleme”nin söz konusu olduğunu ima eder, ya da en azından “Kesin olarak aşılmış” ve artık ona dönülmesi gerekmeyen bir şeyin varlığını söz konusu eder gibi değil midir? Ayrıca, bize en azından bir tane başka “profan tipteki uygarlık” örneğinin gösterilmesini isterdik, zira biz kendi payımıza, tam bir anomali olan modern uygarlığın dışında var olan ya da var olmuş olan başka bir profan uygarlık tanımıyoruz. Burada (“profan uygarlıklar” deyiimiyle) çoğul kullanılmış olması bu “profan tip” ile (istisnasız tüm normal uygarlıkların tipi olan) “ruhban ya da tradisyonel tip” arasında bir paralellik, ya da, biraz geride söylemiş olduğumuz gibi, bir eş-değerlilik oluşturulmasını mümkün kılmak için tamamen kasıtlı olarak yapılmış gibidir.

Burada yalnızca bir durumun belirlenmesi söz konusu olsaydı hiç bir itiraza gerek kalmazdı. Fakat, profan uygarlık durumunun belirlenmesi ile bu durumun (yani, profan uygarlığın) inkarı olduğu tradisyonel uygarlık gibi yasal meşrû kabul edilmesi arasında gerçekten bir uçurum vardır. Bugünkü koşullarda “kutsal savaş”ın (cihadın) söz konusu olmadığı çok açıktır ve bu hususta herkes hemfikirdir. Fakat, böyle olmasından dolayı, tutup da “kutsal savaş” kavramının artık bir anlamı olmadığı söylenilmesin, zira “bir fikrin (ve özellikle bir tradisyonel fikrin) özündeki değeri” aleladelikten tamamen münezzehtir ve “tarihsel gerçek” denilen ile hiçbir bağıntısı yoktur. O tamamen başka bir gerçeklik düzeyindedir. Bir fikrin “değerini” yani, sonuçta doğruluğunu (zira, bir fikrin değerinin fikrin doğruluğundan başka şey olamayacağını düşünüyoruz) beşerî olaylara bağlı kılmak (yanlış olduğunu başka vesilelerle belirtmiş olduğumuz ve yalnızca modern göreceliğin tarzlarından biri olan) “tarihselciliğe” özgüdür. “Tradisyoncu” bir filozofun böyle bir bakış tarzına sahip olması çok can sıkıcı bir biçimde anlamlıdır! Ve, profan bakış açısını (onda yalnızca bir dejenerleşme ya da sapma göreceğine) tradisyonel bakış açısı kadar geçerli olarak kabul ediyorsa, çok özgül biçimde modern ve profan olan ve, bilindiği gibi, “doğ-

ru"ya tanınan hakkı herhangi bir yanlışa da tanımaya dayanan bir tutum olan "hoşgörü" yanılışına kapılmış demektir.

Bu örnek üzerinde biraz genişçe durduk, zira söz konusu zihniyeti çok temsil edici niteliktedir. Ancak, tabii ki, buna az çok yakın bağlamlardan bu tür birçok başka örnek kolayca bulunabilirdi. Tradisyonel öğretilerin az ya da çok yetkili (ancak, her halükarda az "yetkin") temsilcilerince profan bilimlere atfedilen önem, sonuçta, sözü edilen eğilimlerle bağlantılıdır. Zayıflığı özellikle dinin savunulmasında belirginleşen benzeri bir tutum, onu kabul etmek gerektiğine inananlarda bu şekilde yapmakla öğretilerin —muhafaza ettiklerini zannettikleri (oysa, yalnızca düşürdükleri ve zayıflattıkları)— değeri konusunda çok garip bir bilgisizliğin bulunduğunu göstermektedir. Böylece, tradisyonel karakterde olan her şeyi yok etmeyi amaçlayan ve onları böyle boş profan tartışmalar alanına sürüklerken ne yaptıklarını çok iyi bilenlerce kendilerine kurulmuş olan tuzığa düşerek, farkında olmaksızın ve bilinçsizce en kötü durumlara sürüklenmişlerdir. Ancak, tradisyonun mütealligini kesin olarak muhafaza ederektir ki, tradisyonun —düşmanlarının saldırılarına karşı— ulaşılamazlığı muhafaza edilmiş olur. Fakat ölçü ve hiyerarşi anlayışının eksikliğinden dolayı, bunu bugün kim anlıyor ki!

Modernlerin anladıkları anlamdaki bilimsel bakış açısına verilmiş olan tavizlerden söz ettik. Ancak, felsefi bakış açısına ilişkin olarak, çok sık rastlanılan yanılışlar da aynı türden perspektif hatası içeriyorlar, zira bu bakış açısı, tanım itibariyle, diğerinden daha az profan değildir. Basit bireysel düşüncenin, esasen beşer üstü olan, tradisyonel öğretilere paralel olan ya da zıd düşen ürünleri olan salt beşerî "sistem"ler getirmek isteyenlerin —çoğu kez ciddiye aldirabildikleri— iddiaları karşısında gülümsemekle yetinebilmek gerekir. Bunun sonuçları daha az kötü ise de, bu yalnızca felsefenin çağımızdaki genel zihniyet üzerinde biliminki kadar yaygın bir etkisinin olmamasından dolayıdır. Ne var ki, tehlikenin olmadığı ya da ihmal edilebilir olduğu zannına kapılırsa burada da büyük hataya düşülür, zira tehlike hemen ortaya çıkmaz. Öyle ki, bu bağlamda, birçok tradisyoncunun çabaları onları, tradisyonnel zihniyetin yeniden oluşturulması açısından, hiçbir gerçek yarar elde edilemeyecek olan bir alana sokarak nötrleştirmiş olsa bile, bu durum düşman için bir kazançtır. Siyasal ya da sosyal düzeydeki bazı yanılışlar konusunda, başka bir vesileyle belirtmiş olduğumuz fikirler de benzeri durumda uygulanma imkanı bulurlar.

Bu alanda şunu da belirtelim ki, bu felsefi bakış açısında kimi kez, eğlenceli durumlar söz konusu oluyor: bazı tartışmacıların, olağandışı bir tutum ile, onları izlemeyi kesin olarak reddeden kişiler karşısındaki “tepki”lerinden ve yürüttükleri tüm muhakemelerin —nedenlerini anlayamayamaları ölçüsünde kabullenemedikleri— boşa çıkışı karşısındaki şaşkınlıklarından ve hatta kızgınlıklarından söz ediyoruz. Bizi kendi kişisel fantazilerinin küçük kurgularına bizim ancak yalnızca tradisyonel gerçeklere yöneltmemiz gereken türden ilgi göstermeye zorlamış olan kişilere bile rastladığımız oldu. Doğal olarak, onları ancak reddediyorduk, bu durum ise gerçekten tasvir edilemeyecek kızgınlık belirtilerine yol açıyordu. Dolayısıyla bu durumlarda yalnızca ölçü anlayışının değil, aynı zamanda gülünçlük anlayışının da yokluğu söz konusuydu.

Daha ciddi konulara gelelim: perspektif yanılgılarından söz etmekte olduğumuza göre, bunların, aslını söylemek gerekirse, tamamen başka bir düzeyden olan (zira, bu yanılgı tradisyonel alanda ortaya çıkmaktadır) bir tanesinden söz edelim; bu yanılgı sonuçta insanların kendi bakış açılarını aşan şeyleri kabul etmekte, genel olarak çektikleri zorluğun özel bir şeklidir. Bazılarının, ki bunlar çoğunluğu oluştururlar, ufukları bir tek tradisyonel tarz ile ya da o tarzın bazı yönleriyle sınırlanmış olabilir, ve dolayısıyla bu tür kişiler az çok “yerel” (local) denilebilecek olan bir bakış açısı içine kapatılmış olabilirler, bu durum kendiliğinde tamamen haklı olan ya da kabul edilebilir bir durumdur ve zaten önlenemezdir: ancak, buna karşın hiç kabul edilemez olan şey, bunların bu aynı bakış açısının, içerdiği tüm sınırlanmalarla, tüm tradisyonların temelindeki birliğin bilincine varmış olanlar da dahil olarak, istisnasız—herkesin bakış açısı olması gerektiğini düşünmeleridir. Böyle bir anlayışsızlık içinde olanların karşısında, bunlar kim olurlarsa olsunlar, yüksek bir düzeye ulaşmış —ve dolayısıyla, perspektifleri zorunlu olarak tamamen farklı— olanların hakkını en sıkı bir biçimde korumalıyız. En azından bugün için, anlayamadıklarının karşısında eğilmeleri ve yetkinlik alanlarına girmeyen şeylere hiç karışmamaları, temelde, onlardan tek istediğimiz şeydir. Onların sınırlı bakış açılarının bazı avantajları da olduğunu düşünüyoruz, öncelikle bu bakış açısı onların entellektüel olarak yeterince basit bir şey ile iştigal etmelerini ve bunun onları tatmin etmesini mümkün kılmaktadır ve sonra içinde bulundukları tamamen “yerel” (local) durumda kimseyi engelleyici değil, ve bu durum da onların —direnebilmeleri muhtemelen mümkün olamayacak olan— düşmanca saldırılara maruz kalmalarını önlemektedir.

¹Her türlü karışıklığı ve karşı çıkışları önlemek için hemen burada belirtelim ki, "neo-thomisme" kavramından thomasçılığın bir adaptasyon girişimini anlamaktayız. Öyle ki, bunun bile modern düşüncelerden az kahr sonuçları yok değildir. Kendilerini "anti-modern" olarak tanımlayanların bile inanılmaz derecede modernlikten etkilendiğini görürüz. Çağımız bu tür zıtlıklarla doludur.



Beşinci Bölüm

MORMONLUĞUN KÖKENLERİ*

mormonlar Amerika'da yayılmış olan dinsel ya da sözde dinsel mezheplerin kuşkusuz en eskilerinden ve en önemlilerinden biridir, ve Mormonların kökenlerini incelemekte yarar olduğu kanaatindeyiz.

19. yy.'ın başında, Yeni İngiltere'de ticaret yapmak için —ki iflas etmekte gecikmedi— görevinden ayrılan Salamon Spalding adlı presbiteryen mezhebinden bir papaz yaşıyordu. Ticaret yaşamındaki başarısızlığından sonra “Bulunmuş el yazmaları” adını verdiği ve kaybettiği servetini tekrar elde etmesini sağlayacağını umduğu Kitab-ı Mukaddes tarzında bir roman yazmaya koyuldu. Ancak, hesaplarında yanıldı, zira kitabını yayınlamadan öldü. Bu kitabın konusu Yusuf peygamberin soyundan oldukları öne sürülen Kuzey Amerika yerlileriyle ilişkiliydi. Kitap Yahuda kralı Sedecias'ın M.S. 5 yy.'a dek süren döneminden itibaren olan savaşları ve göçleri anlatan bir uzun öyküydü. Bu metin elden ele aktarılarak Mormon adlı birine dek gelir. Mormon da bu yazıları toprağa gömmek suretiyle saklar.

* *Etudes traditionnelles*, 1940.

Çok sıkıcı, olağanüstü derecede monoton ve acınacak bir stilde kalem alınmış olan bu kitabı yazmak fikri Spalding'e nereden gelmişti? Bu sorunun tam olarak yanıtlanması bizce olanaksız gibi görünüyor. Bu kitabı yazmak fikrinin onda kendiliğinden mi oluştuğu, yoksa başka birisi tarafından mı ona telkin edildiği sorusu akla gelebilir, zira onun İsrail'in kayıp on kabilesinin başına ne geldiğini tek başına araştırmaya ve bu soruyu kendi tarzında çözümlemeye kalkmış olması uzak bir olasılıktır. Bazılarının bu kabilelerin izlerini İngiltere'de bulmaya çalışmış oldukları biliniyor. Hatta bazı İngilizler, kökenlerini buna dayandırmakla bile övünüyorlardı. Diğerleri ise uluslarında bu aynı kabileleri çok daha uzaklarda ve hatta Japonya'da aramaya kalkışmışlardır. Kesin olan şey, Doğu'nun bazı bölgelerinde özellikle Çin'de, güney Hint'te (Cochin), Babil'in zaptedildiği dönemlerden beri oralarda olduklarını öne süren çok eski yahudi kolonilerinin bulunduğuudur. Bir Amerika'ya göç fikri belki de çok daha gerçek dışı görünebilir, oysa Spalding'den başkaları da bu fikre kapılmışlardır. Burada yeterince garip bir çakışma vardır. 1825'de, Portekiz kökenli bir Yahudi, ABD' nin eski Tunus konsolosu Mordehay Manuel Noah, Niagara nehrinde bulunan "Grand Island" isimli bir adayı satın aldı, ve tüm dindaşlarını gelip bu adaya yerleşmeye çağırdı. Bu adaya kendisi "Ararat" adını verdi. Aynı yılın eylül ayının ikisinde bu yeni sitenin kuruluşu şatafatlı bir biçimde kutlandı. Oysa — ve belirtmek istediğimiz de budur ki— Yerliler de, İsrail'in kayıp kabilelerinin nesebinden olmak sıfatıyla, bu kutlamaya temsilciler göndermeye davet edilmişlerdi ve yeni Ararat'ı bir sığınma yeri olarak görmeleri istenilmiştir. Bu proje gerçekleştirilmedi ve kent hiçbir zaman kurulamadı. Yirmi sene kadar sonra Noah yazdığı bir kitapta Yahudi ulusunun Filistin'de konumlanmasını öğütledi, ve her ne kadar onun adı bugün bayağı unutulmuşsa da, onun siyonizmin gerçek kurucusu olarak kabul edilmesi gerekir. Bu anlattığımız dönem Mormonluğun kuruluşundan yaklaşık beş yıl öncesidir. Spalding ölmüştü ve Noah'ın onun "Bulunmuş el yazmaları"ndan haberinin olmuş olduğunu zannetmiyoruz. Her halükarda, bu metnin olağanüstü bir kaderinin olacağı o zamanlar hiç tahmin edilememişti. Spalding'in kendisi de bu metnin bir gün gelip de yığınlarca yeni bir ilahi vahiy olarak kabul edileceğini muhtemelen hiç düşünmemişti. O zamanlar bugün günümüz Amerikalılarında onları kabul etmeye hazır bir çevrenin bulunduğu "Oahspe incili" ya da "Aquari-en incili" örneği ipsiz sapsız acayip metinler gibi sözde "vahyedilmiş" metinlerin düzenlenmesi henüz söz konusu değildi.

*

Vermont'daki Palmyra'da, Joseph Smith adında, ünü oldukça kötüye çıkmış olan bir genç adam vardı. Bu genç adam çevresinin dikkatini önce kendisinin övüldüğü bir rüyetin öyküsünü anlatmakla çekmişti. Sonra, kendisini "hazine keşfedicisi" olarak ilan etti. Toprağa gömülmüş hazinelerin yerlerini bazı yöntemlerle keşfedip kendilerine göstereceğine inandırdığı saf kişilerden aldığı paralarla geçiniyordu. İşte o sıralardadır ki, yazarının ölümünden oniki yıl sonra, Spalding'in el yazması Joseph Smith'in eline geçti. Bu metnin ona onun dalavere ortaklarından olan, Sydney Rigdon tarafından verilmiş olduğu zannediliyor. Bu kişi de, muhtemelen o metni çiraklık yaptığı bir matbaadan aşırırmıştı. Spalding'in dul karısı, kardeşi ve eski ortağı "Bulunmuş el yazması" ile "Mormon kitabı"nın aynı olduğunu belirlemiş ve resmen kabul etmişlerdir. Fakat, "Hazine bulucusu", bu kitabı bir meleğin yol göstericiliğiyle, üzerinde hiyeroglif yazıları bulunan altın kaplamalar şeklinde olarak Mormon'un onu gömmüş olduğu yerde bulmuş olduğunu öne sürüyordu. Bu iddiasına meleğin ona aynı zamanda, İsrail'in Büyük Rahibi'nin göğüslüğünde (yani, giysisinde) resimleri bulunan "Urim" ile "Thummim"den başka şey olmayan iki yarı saydam taşı da buldurmuş olduğunu ekliyordu.¹ İddiasına göre, bu taşları elde etmiş olmasının ona getirmiş olduğu lisan kabiliyeti ve peygamberlik ruhu ile gizemli plakaları tercüme de etmişti. Bir düzine tanık bu plakaları görmüş olduklarını ifade etti. İçlerinden üçü meleği de görmüş olduklarını ve onun kendilerini havalandırıp uçurmuş olduğunu belirttiler. Bunlardan, Martin Harris, el yazmasının yayın masraflarının karşılanması için, çiftliğini sattı. Oysa, New York'lu profesör Anthon sözde hiyerogliflerin bir eşantiyonunu inceledikten sonra bunların düzmece olduğunu söyleyerek onu uyarmıştı. Smith'in birkaç pirinç levha satın alıp üzerlerine çeşitli alfabelerden alınma harfler çizmiş olduğu varsayılabilir. Anthon'a göre,² plakalarda özellikle bir yunan ve ibrani harfleri karışımı ve Humloldt tarafından yayınlanmış olan Meksika takviminin kaba bir taklidi içeriyordu. Smith'e başlangıçta yardım etmiş olanların onun kandırdıkları mı, yoksa işbirlikçileri mi olduğunu söylemek son derece zor. Harris'e gelince, "Mormon Kitabı"nın başlangıçta pek tutulmaması nedeniyle serveti tehlikeye girince yeni inancı reddetmekte gecikmedi ve Smith ile bozuştı. Smith ise kısa bir süre sonra geçim masraflarının taraftarlarınca karşılanmasını buyuran bir vahiy aldı. Sonra, 6 nisan

1830' da aldığı bir diğer vahiy ile de, insanlara yeni bir dini anlatmak ve "Ahir zaman ermişleri Kilisesi"ni kurmakla görevlendirilen Smith, Allah'ın peygamberi olarak tayin edildi. Bu kiliseye dahil olmak için yeni bir vaftiz gerekiyordu. Smith ve ortağı Crowder bu vaftizleri yapıyorlardı. Kilisenin o zamanlar yalnızca altı tane mensubu vardı, fakat bir ay sonra bu sayı otuza çıktı, bu sayıya Smith'in babası ve kardeşleri de dahildi. Bu Kilise, sonuçta, protestan mezheplerinin ya da Kiliselerinin çoğundan tamamen farksızdı. Kurucunun o zamanlar koyduğu 13 şart arasında şu maddeler de vardı: çocukların vaftiz edilme yasağı (4. madde), "İnsanın peygamberlikle ve papazın okuduğu kimsenin başınız üzerine ellerini koymasıyla Tanrı'ya çağrılabilmesine" inanmak (5. madde), "Peygamberlik, vahiy, rüyetler, şifa verme, şeytan kovuculuk, dillerden tercümeler yapmak" gibi mucizevi insanların Kilise'de bahsedildiğine inanmak (7. madde), Mormon Kitabı'nın "Tanrı kelamı" olarak kabul edilerek İncile eklenmesi (8. madde), nihayet "Tanrı'nın Krallığına ilişkin daha başka vahiylerde de bulunacağına" inanmak (9. madde). Onuncu madde de şöyleydi: "İsrail'in bir araya geleceğine ve on kabilenin tekrar oluşturulacağına inanıyoruz; Siyon'un bu kıta üzerinde tekrar ihya edileceğine, İsa'nın yeryüzünde hükümrân olacağına, ve yeryüzünün yenilenip cennetsi bir hale geleceğine inanıyoruz". Bu maddenin başlangıcı ilginç bir biçimde Noah'ın projelerini hatırlatmaktadır; devamında, Protestan kiliselerinde sözü edilen ve Yeni İngiltere'nin bu bölgesinde, 1840'larda, "Yedinci Gün Adventistleri"nin doğuşuna yol açmış olan bir "İsa'nın tekrar yeryüzüne inip bin yıl yaşayacağı" inancı ifade ediliyor. Nihayet Smith ilk Kilise organizasyonunu tekrar oluşturmak istemiştir: Havariler, Peygamberler, Patriarklar, Evanjelistler, Eskiler, Diakrlar, Rahipler ve İlahiyat Bilginleri (Docteurs). ile iki ruhban hiyerarşisi (biri Harun ile ilişkili, diğeri ise Melkisedek ile ilişkili) oluşturmayı düşünmüştür.

Yeni Kilisenin ilk müdavimleri az eğitilmiş kişilerdi, çoğunlukla küçük çiftçiler ya da zenaatkarlardan oluşuyorlardı. İçlerinde en az cahil olan, muhtemelen Smith'e Spalding'in el yazmasını temin etmiş olan Sidney Rigdon idi. Yine, bir vahiy ile, yapıtın yazınsal kısmının yükümlülüğü verilen kişi de oydu, ve 1846'da yayınlanan ve Mormonların bir tür "Yeni Ahit'i" olan "Doktrinler ve Ahitler" adlı kitabın birinci bölümünün de onun elinden çıkmış olduğu iddia ediliyor. Rigdon, kendisine ihtiyacı olan Peygamberi hükümrânlığı ikisi arasında paylaştıran bir

vahiy almaya zorlamakta gecikmedi. Ancak, mezhep büyümeye ve dışarıda da tanınmaya başlamıştı. Kilisede mucizelerin olduğuna inanan Irving İngilizleri, Smith'e bir "rahipler konsili"nin imzasını taşıyan bir mektup gönderdiler ve sempatilerini belirttiler. Ancak, başarı Smith'e, onun pek onur verici olmayan geçmişini hatırlatmaktan geri kalmayan, rakipler getirdi. yine, 1831'den sonra peygamber ikametgah değiştirmenin daha emniyetli olacağına karar verdi: New York'a bağlı Seneca Kontluğu'ndaki Fayette'de bulunan ikametgahından (kilisesi de buradaydı) Ohio'daki Kirtland'a taşındı. Sonra Rigdon ile birlikte batı ülkelerine bir seyahat yaptı, ve dönüşünde, "Ermis"lere Missouri'deki Jackson Kontluğu'na bir "Kutsal Siyon" kurmalarının buyrulduğu bir dizi vahiy geldi. Birkaç ay içinde, 1200 mümin "Yeni Kudüs"ün oluşturulması için çalışmalara başladılar. Fakat, daha ilk girişimlerinden itibaren her türlü zorluk ile karşılaştılar ve sonunda Siyon'u terk ettiler. Bu arada, Joseph Smith, Kirtland'da bir ticarethane ve bir banka kurmuştu, Smith ve ailesinin bankanın kasasından sınırsız alım hakları vardı. 1837'de banka iflas etti ve dolandırıcılıktan dolayı tehdit edilen Smith ile Rigdon Missouri'deki sadıklarının yanına kaçmak zorunda kaldılar. Onların Siyon'dan çıkarılışının üzerinden dört yıl geçmişti, Smith, Missouri çevresine gelir gelmez müminlerine "düşmanları ayaklarının altında ezmelerinin" zamanının geldiğini ilan etti. Missourililer onun tutumunu öğrendikten sonra çileden çıktılar, ve düşmanlıklar hemen başladı. Mağlup olan mormonlar taviz vermek ve bölgeyi çabucak terk etmek zorunda kaldılar. Otoritelere teslim edilen peygamber muhafızların elinden kaçmayı başararak müminlerine Illinois'da iltihak etti. Burada, "Azizler" yeni bir kent, Missisipi nehri kıyısındaki Nauvoo kentini, kurdular. Kente Avrupa'dan bile yeni müminler geldi, zira 1837'de İngiltere'ye gönderilmiş olan bir misyon on bin vaftizli getirmişti ve bir vahiy bu dine yeni girmiş olanların "paraları, altınları ve kıymetli taşlarıyla" birlikte Nauvoo'ya koşmalarını buyurdu. Illinois eyaleti kent ile bir işbirliği anlaşması yaptı. Joseph Smith kentin belediye başkanı oldu ve kendisinin generali olduğu bir milis oluşturdu. Ondan sonra at üzerinde ve üniforma ile sık sık ortalıkta görünmekten hoşlanır oldu. Askerî müşaviri, Birleşik Devletler ordusunda görev yapmış olan general Bennet adlı biriydi. Bu Bennet, Smith'in ilahi misyonuna kesinlikle inanmamakla ve hatta kendisine de uygulanmış olan Mormon vaftizi işlemini "eğlenceli bir maskaralık" olarak nitelendirmekle birlikte

Smith'e hizmetlerini sunduğu bir mektupta "sadakat ve samimi bir iman ile ona hizmet edeceğini" vaad etmişti. Mezhebin ününün yayılması Smith'i o denli cesaretlendirmişti ki, 1844'de, Birleşik devletler başkanlığına aday oldu.

Bu dönemlerde çok eşlilik (polygamie) Mormonlukça kabul edilir oldu. Bunu buyuran vahiy 1843'de gelmişti, fakat bu vahiy uzun süre gizli tutuldu ve küçük bir inisiye grubuna münhasır olarak kaldı. Ancak on sene kadar sonradır ki, bu uygulama Mormon şefleri tarafından umuma açıklandı.³ Ancak, vahyi ne kadar gizli tutulmuşsa da, herşeye rağmen vahyin gereğinin uygulanmasının sonuçları olmuştu. Mezhebin bünyesi içinde oluşan bir muhalif grubu protestosunu "The Expositor" gazetesinde duyurdu. Peygamberin yandaşları bu gazetenin atölyesini yakıp yıktılar. Redaktörler kaçtılar ve otoritelere Joseph Smith ile kardeşi Hiram hakkında kamu düzenini bozmaktan suç duyurusu yaptılar. Bir tutuklama emri çıktı, ve Illinois hükümeti emri yerine getirmeleri için milislere çağrıda bulundu. Direnemeyeceğini anlayan Joseph Smith teslim olmayı uygun gördü. Kardeşiyle birlikte Kontluğun hapishanesine (Carthage) kapatıldı. 27 temmuz 1844'de silahlı bir kalabalık hapishaneyi bastı ve tutukluların üzerine ateş açtı. Hiram Smith bulunduğu yerde öldürüldü, ve Joseph pencereden atlayıp kaçmak isterken mesafeyi hesaplayamayıp yere düşerek öldü: otuzdokuz yaşındaydı. Saldırganların kendiliklerinden toplanmış olmaları pek muhtemel değildir. Kimin tarafından yönetildikleri ya da en azından teşvik edildikleri bilinmemektedir, fakat birinin Joseph Smith'i, tüm amaçlarına ulaşmakta olduğu bir sırada, yok etmekte yarar görmüş olması çok muhtemeldir.

Her ne kadar bazıları onu samimi bir fanatik olarak göstermek istemişlerse de, Smith'in bir düzmece olduğu tartışılmazdır. Fakat, Smith'in bu dalaverelerini yalnız başına düzenlemiş olması pek muhtemel değildir; bir hareketin görünürdeki önderlerinin, kendilerinin bile tanıyamadıkları gizli yönlendiricilerin vasıtası oldukları birçok benzeri durum vardır; ve Rigdon gibi bir kişi Smith ile söz konusu yönlendiriciler arasında aracılık işlevi görmüş olabilir. Smith'in kişisel ihtirası, kayıtsızlığına eklenince onu az ya da çok karanlık amaçların gerçekleştirilmesine uygun hale getiriyordu. Fakat, bazı sınırlar aşıldığında, bu ihtiras tehlikeli olmaya başlıyordu ve böyle bir durumda, olağan olarak, vasıta acımasızca yok edilir. Smith'in başına gelen de açıkça buna benzeyen bir durumdur. Bu değerlendirmeleri yalnızca hipotez olarak yapıyoruz,

yoksa hiçbir yakıştırma yapmak istemiyoruz. Ancak, bu belirttiklerimiz kişiler hakkında kesin bir yargı yürütmenin zor olduğunu ve gerçek sorumluluklarının belirlenmesinin yalnızca dış görünümle yetinenlerin düşünemeyecekleri kadar karmaşık bir iş olduğunu göstermek için yeterlidir.

*

Peygamberin ölümünden sonra, dört varis Rigdon, William Smith, Lyman Wight ve Brigham Young arasında tartışmalar başladı. Sonunda galip çıkan eski dülgere ve "Havariler koleji" başkanı Brigham Young oldu ve "görevci, vahiy alan ve Ahir Zaman ermişlerin başkanı" olarak ilan edildi. Mezhep yayılmasını sürdürüyordu. Ancak, kısa süre sonra dokuz kontluğun sakinlerinin Mormonları yok etmek için birleştikleri haberi geldi. Bunun üzerine Mormon şefleri, Yukarı Kaliforniya'nın Meksika'ya ait olan uzak ve ıssız bir bölgesine kitlesel göç kararı aldılar. Bu karar bir "katolik haberleşmesiyle", 20 Ocak 1846'da ilan edildi. Mormonların komşuları gelecek yazdan önce gitmeleri koşuluyla onları rahat bırakmayı kabul ettiler: "Azizler" bu süreden Nauvoo tepesinde inşa etmekte oldukları ve bir vahiy ile bazı gizemli hikmetler atfedilmiş olan tapınağı tamamlamak için yararlandılar: kutsama Mayıs ayında yapıldı. Illinoislular Mormonlar'da bir samimiyetsizlik ve göç etmek isteksizliği görerek bunların evlerini bastılar ve evlerde oturanları kovaladılar ve 17 Eylül'de boşaltılmış olan kenti işgal ettiler. Göç edenler zorlu bir yolculuğa koyuldular. Çoğu yollarda kaldı, hatta bazıları soğuktan ve çeşitli yoksulluklardan dolayı öldüler. İlkbaharda, başkan bir öncü grubuyla yola çıktı. 21 temmuz 1847'de, Büyük Tuzlu Göl vadisine ulaştılar ve orayı Kenan diyarına benzeterek, gerçek Siyon'u, yani Jackson kontluğundaki, Smith'in vahiylerinde sözü edilen, kenti tekrar fethedene dek orada bir Siyon benzeri oluşturma kararını aldılar. Dört bin kişilik bir koloni oluşturuldu. Koloni çabuk büyüdü ve altı yıl sonra, nüfusu otuz bin oldu. 1848'de, bölge Meksika tarafından Birleşik Devletler'e devredildi. Bölgede oturanlar kongreden hükümler bir devlet olarak kabul edilmelerini istediler. Fakat Kongre bölgeye Utah adını verdi ve bölge ancak nüfusu altmış bini bulunca özgür bir devlet olabilecekti. Bu durum mormonları Devlet olabilmek amacıyla nüfuslarını artırmak için propagandalarını yoğunlaştırmaya yöneltti, böylece çekeşliliği ve bazı özel kurumlarını

gerçekleştirebileceklerdi. Bu arada başkan Brigham Young Utah'ın yöneticisi oldu. Mormonların maddi refah düzeyi nüfusları gibi, giderek devamla arttı. Bazı tatsız süreçler de yaşandı, örneğin 1851'de bir bölünme oldu: göç edenlerden ayrılmış olanlar, merkezi Iowa'daki Lamoni'de bulunan ayrı bir Kilise kurdular ve yalnızca bu Kiliseyi geçerli olarak kabul ettiler. Bunların başına da peygamberin öz oğlu olan Joseph Smith geçti. 1911'de yapılmış olan bir resmi istatistiğe göre, bu tekrar örgenleştirilmiş Kilisenin üye sayısı elli bin idi, oysa ki Utah'daki Kilisenin üçyüzelli bin taraftarı vardı.

*

Mormonluğun başarısı şaşırtıcı olabilir. Bu başarı daha çok mezhebin hiyerarşik ve teokratik örgenleşmesinden kaynaklanabilir, bunu kabul etmek gerekiyor. Öğretisinin zıvalığı bile bazı ruhlarla çekici gelmiş olabilir: özellikle Amerika'da bu türden en saçma şeyler bile inanılmaz bir biçimde rağbet görebilmektedir. Bu öğreti ilk başta olduğu gibi kalmamıştır, ve bunu anlamak zor değildir, zira gelen yeni vahiyler onu her zaman değiştirebilirdi: nitekim, çokeşlilik "Mormon Kitabında" "Tanrı'nın gözünde çok kötü bir şey" olarak nitelendiriliyordu. Böyle olması Smith'in çok eşliliği "büyük bir hayır" olarak niteleyen bir başka vahiy almasını engellememiştir. Öğretisel yenilikler özellikle Orson Pratt'dan kaynaklanıyor gibidir. Smith yaşamının son döneminde bu kişinin entellektüel egemenliği altına girmişti. Pratt'ın Hegel'in ve, Parker ve Emerson gibi yazarlarca tanıtılmış olan, bazı başka Alman filozofların fikirlerine değin az çok muğlak bir bilgisi vardı.⁴

Mormonların dinsel kavrayışları en kabasından bir insan biçimcilik (anthropomorphisme) içeriyordu. Onların din kitaplarının birinden alıntılanmış olan şu ifadeler bu durumu kanıtlar:

"28. Soru. Tanrı nedir? –Bir bedeni ve kol ve bacakları bulunan zeki ve maddî bir varlıktır.

"38. Soru. Tutkuları var mıdır? –Evet, yer, içer, nefret eder, sever.

"44. Soru. Aynı anda birçok yerde birden bulunabilir mi? –Hayır."

Bu maddî tanrı Colob gezegeninde ikamet eder. O yaratıkların yine maddî olarak babasıdır ve onları oluşturmuştur, ve peygamber son

sözünde "Tanrı insanın ruhunu yaratmak iktidarına sahip olmamıştır. Bu fikir insanın değerini benim gözümde düşürdü; ancak, daha iyisini de biliyorum." Onun bildiği ya da bildiğini iddia ettiği şey şudur: öncelikle, Mormonların tanrısı "evrimleşen" bir tanrıdır. "Temel maddenin iki partikülünün kaynaşması" onun kökenini oluşturmuştur ve tedrici bir gelişmeyle insan biçimini almıştır: "Tanrı, kendiliğinden anlaşılacağı üzere, başlangıçta bir insandı, ve sürekli bir gelişme ile şimdiki haline gelmiştir. Aynı şekilde edebiyen ve sınırı belirsizce gelişebilir. İnsan da aynı şekilde bilgi ve iktidar açısından arzu ettiği noktaya kadar gelişebilir. Dolayısıyla, insan ebedi bir gelişmeye sahip ise, kuşkusuz bir gün gelecek ve Tanrı'nın şimdi sahip olduğu bilgi kadar bilgiye sahip olacaktır". Joseph Smith şunları da söylüyor: "tanrının şu anda dünyadaki en zayıf evladı gün gelecek, İsa'nın ya da babasının bugün sahip olduklarından daha fazla egemenlik, güç ve şana sahip olacaktır. Ancak bu arada İsa'nın ve babasının iktidarlara ve yükselmeleri de aynı oranda artacak ve sürecektir". Ve Orson'un kardeşi Parly Pratt bu fikri şöyle geliştirmektedir: "Bu dünya aşırı kalabalıklaştığında insan ne yapacaktır? Başka dünyalar oluşturacak ve bir arı topluluğu gibi uçup gidecektir. Ve bin çiftçi toprağına göre fazla sayıda (yani, besleyemeyeceği kadar) çocuk yaptığında, onlara Çocukların madde sonsuzdur; kendinize bir dünya yaratın ve oraya gidin diyecektir". Gelecekteki yaşam tasvirleri de olabildiğince maddidir, ve anglo-sakson ruhçularının Summerland (Güzdiyarı) tasvirleri kadar gülünçtür: "Varsayın ki, dünyamızdaki her yüz kişiden biri ölüp de dirildiklerinde cennetten pay alanlardan olacaklar, bunların her birine düşecek olan pay ne olacaktır? Yanıtlayalım: her biri yüz elli toprak senedine sahip olabilecektir; bu da bol yiyecek elde etmeleri, harika konutlar inşa etmeleri ve çiçek ve benzeri bitkiler yetiştirmeleri için rahat rahat yetecektir." Bir diğer "Havari", Deseret Üniversitesi mühürdarı ve Ordre Patriarcal adlı kitabın yazarı Spencer de şunları söylemektedir: "Ermişlerin gelecekteki yaşamları hiç de hayali bir şey değildir: burada olduğu gibi, orada da kendileri ve aileleri için eve ihtiyaçları olacaktır. Evlerinden, toprak değerlerinden, eş ya da çocuklarından yoksun kalmış olanlar bunların yüzer mislini elde edeceklerdir. İbrahim ile Sara sadece dünyada değil, fakat tüm gelecek dünyalarda da çocuk vermeye devam edeceklerdir... Tekrar doğuş size, ebediyen yanınızda kalacak olan has kadınınızı verecek, ve kendi etinizden olma çocuklar yetiştireceksiniz". Bazı ruhçular bize "semavi evlilikler" den ve "astral çocuklar"dan söz etmek için öldükten sonra tekrar doğu-

şu bile beklememektedirler!

Hepsi bu değil: Mormonlar, yalnızca onlara ait olmayan ve modern düşünüşte birçok örneklerine rastlanılabilecek olan “evrim halindeki bir Tanrı” fikrinden sınırı belirsiz bir hiyerarşi oluşturan bir tanrılar çoğulluğuna geçmişlerdir. Smith’e “günümüzdeki Kitab-ı Mukaddes’in tahrif edilmiş ve güdük olduğu, ona ilk baştaki saflığını kazandırmanın Smith’in görevi olduğu” ve Yaratılış bölümünün ilk ayetinin “önder Tanrı yer ve gök ile birlikte diğer tanrıları da yaratmıştır” biçiminde yorumlanmasının gerektiği vahyedilmiştir. Ayrıca, “bu tanrıların her biri kendi oluşturduğu dünyadaki tenlerin özel tanrısıdır”. Nihayet, daha da olağandışı bir şey olarak, Brigham Young’un 1853’deki bir ifsaatı bize bizim gezegenimizin Tanrısı’nın, Mikail başmeleğinin bir başka türü olan Adem’in bizim gezegenimizin Tanrısı olduğunu ifade etmektedir: “Adem babamız yeryüzü cennetine geldiğinde, eşlerinden biri olan Havva’yı da beraberinde getirdi. Bu dünyanın örgenleştirilmesine yardım etti. Mikail odur, dünyada en kadim olan odur. O bizim babamızdır ve Tanrımızdır, bizimle ilişkili olan tek Tanrı odur”. Bu uydurma öykülerde bize bazı haham kurgularını hatırlatan şeyler vardır, ancak, öte yandan, Willam James’in “çoğulculuğu”nu düşünmekten de kendimizi alamıyoruz. Mormonlar, pragmatistlere özgü olan bir sınırlı Tanrı (Wells’in “Görünmez Kral”)ı kavrayışını ilk kez ifade etmiş olanlardan değil midirler?

Yeterince muğlak ve karmaşık ifadelerden çıkarılabildiği kadarıyla, Mormonların kozmolojisi, bilincin ve zekanın maddeye mündemiç olarak kabul edildiği bir tür atomcu monizmdir. Ezeli olarak var olmuş olan tek şey, “şimdi var olan her partikülü ezeliyetin tüm derinliklerinde özgür dolaşım halinde var olmuş olan sınırı belirsiz bir zeki ve hareketli maddedir. Hayvan ya da bitki âlemlerindeki her birey canlı ve zeki bir ruha sahiptir. Kişiler Tanrı’nın ezeli ve ebedi gerçekliğinin bulunduğu otağlardan başka şey değildirler. Yalnız bir tek Tanrı’nın bulunduğunu ve onun ezeli ve ebedi olduğunu söylediğimizde özel olarak herhangi bir varlıktan değil, fakat büyük bir özekler çeşitliliğini içeren şey yüce Hakikatten söz ediyoruz”. Burada karşılaştığımız muşahhas olmayan bir Tanrı kavrayışı, daha önce sözünü etmiş olduğumuz insan biçimli ve evrimleşen bir tanrı kavrayışıyla kesin olarak çelişiyor görünmektedir. Ancak kuşkusuz bir ayırım yapmak ve Colob gezegeninde ikamet eden cismani Tanrı’nın Mormonların yine tanrılar olarak adlandırdıkları

dıkları bu “özel” varlıklar hiyerarşisinin önderi olduğunu kabul etmek gerekir. Yine yöneticileri bir dizi “inisiasyon”dan geçen Mormonluğun, gerçekten bir zahiriliğinin ve bir batınilığının olduğunu kabul etmek gerekir. Ancak, devam edelim: “Her insan formasyonuna giren madde partikülleri kadar (bir) zeki bireyler karışımıdır”. Burada, hem, en zahiri anlamında Leibnitz monadçılığını, ve hem de bazı “yeni ruhçu”ların (neo-spiritualistes) destekledikleri “çok-psişizmlilik” (polypsychisme) kuramını hatırlatan bir şey buluyoruz. Nihayet, hep aynı fikirler bağlamında olarak, başkan Brigham Young, vaizlerinden birinde, “iyilerin mükafatının ebedi bir gelişme olacağını, ve kötülerin cezasının da özdeklerindeki herşeyin ilkel öğelerine bir dönüş olacağını” söyler. Çeşitli okültizm okullarında, benzer şekilde, ölümsüzlüğe ulaşamayanların “sonunda çözülecekleri” ifade edilir. Özellikle ikinci bir mesihin geleceğine inananlar örneği, bazı protestan mezheplerinde insanın ancak “koşullu bir ölümsüzlüğe” ulaşabileceği kabul edilir.

Mormon öğretilerinin ne ölçüde değer taşıdıklarını göstermek ve garipliklerine rağmen ortaya çıkışlarının yalıtık bir olay olmadığının anlaşılması için yeterince şey söyledik. Sonuçta, bu öğretilerin birçok bölümlerinde çağdaş dünyada pek çok tarzda ifade bulmuş olan ve günümüzdeki gelişimi, gerekli önlemler alınmazsa, genelleşme tehlikesi içeren bir ruhsal dengesizliğin arazi gibi görünen eğilimler temsil edilir. Amerikalılar, bu bağlamda, Avrupa’ya çok can sıkıcı hediyeler sunmuşlardır.

¹Bkz. Çıkış, XXVIII, 30. -Bu iki ıbranice sözcük “ışık” ve “hakikat” anlamındadırlar.

²Bay Howe’a mektup, 17 Şubat 1834.

³Söz konusu ifşaat mezhebin resmi organında (The Millenary Star -Bin yıllık Yıldız-, 1853 yılı ocağı) yayınlanmıştır. Daha önce değinmiş olduğumuz diğer ifşaatların tümü “Doctrines et Alliances” (Öğretiler ve Ahitler) adlı kitaptan alınmıştır- her birinin kitaptaki yerini burada belirtmeye gerek görmedik.

⁴Orson Pratt, 1853’de, The Seer (Görücü) adlı bir yayın çıkardı, oradan birçok alıntı yapmış bulunuyoruz.



Altıncı Bölüm

MARİFET VE RUHÇU OKULLAR*

marifet, en geniş anlamıyla, bilgidir. Dolayısıyla, gerçek marifet bir okul ya da özel sistem olamaz, onun herşeyden önce Bütünsel Hakikatin araştırılması olması gerekir. Ancak, bunun böyle olmasından dolayı onun, tüm öğretileri, bunlar ne olurlarsa olsunlar, her birinin de bir doğruluk payı içerdikleri gerekçesiyle kabul etmesinin gerektiğini düşünmemek gerekir. Zira, sentez (bireşim) hiç de modern batı biliminin analitik yöntemlerine alışmış olan ruhların çok kolayca zannettikleri gibi birbirini tutmayan öğelerin acayip bir karışımı ile elde edilmez.

Bugün, ruhçu olarak adlandırılan çeşitli okullar arasındaki birlikten çok söz edilmektedir. Fakat bu birliği oluşturmak için harcanmış olan çabalar şimdiye dek boşa çıkmıştır. Bunun hep böyle olacağını düşünüyoruz, zira birbirine o denli benzemez olan tüm bu ruhçuluk adı altında toplanan öğretileri birleştirmek mümkün değildir. Bu sözde ruhçu öğretilerin çoğu için varlığı söz konusu olan hata, bu öğretilerin gerçekte başka bir bağlama oturtulmuş olan materyalizmden ibaret olmaları ve olağan bilimin madde âlemini incelemekte kullandığı yöntemlerin ruh-

* *Le Gnose*, Aralık 1909 ile Ağustos'dan Kasım'a kadar 1911'de "Les Ne'o-spiritualiste" başlığıyla yayınlanmıştır.

sal alana uygulanmak istenilmesidir. Bu deneysel yöntemler hiçbir zaman basit olayların dışındaki herhangi bir şeye ilişkin bilgi vermezler, ki basit olayların üzerine de herhangi bir metafizik kuramın inşa edilmesi mümkün değildir. Zira bir evrensel ilke özel olgulardan çıkarsanamaz. Ayrıca, maddi vasıtalarla manevi âlemin bilgisinin edinilebileceğini öne sürmek açıkça saçmadır. Biz o bilginin ilkelerinin ancak kendi içimizde bulabiliriz, yoksa kesinlikle dış nesnelerde değil.

Kuşkusuz, bazı deneysel incelemelerin kendi alanlarında görelî bir değeri vardır. Fakat bu alanın dışında hiçbir değerleri kalmaz. Bu nedenle, örneğin psişik denilen güçlerin incelenmesi bizim için başka herhangi bir gücün inceleniminden ne daha az ne de daha fazla bir önem içerir. Bu incelemeyi yapan bilgin ile dayanışma içinde olmak için hiçbir nedenimiz yoktur. Kuşkusuz, yalnızca bu psişik denilen güçlerin incelenmesinden söz ediyorum, yoksa önyargılı bir düşünceden yola çıkarak bunda ölümlerin bir tezahürünü görenlerin uygulamalarından değil. Bu uygulamalar ancak deneysel bir bilimin görelî önemine sahiptirler, ve herhangi bir güç cahillerce kullanıldığında daima söz konusu olan tehlikeyi içerirler.

Dolayısıyla, manevi bilgiyi arayanların deneyciler, psişistler ya da diğerleriyle birleşmeleri mümkün değildir. Böyle olması hiç de arayanların bunları küçümsemesinden dolayı değil, fakat sadece onlar ile aynı planda çalışıyor olmamalarından dolayıdır. Bunların, yine deneysel bir temele dayalı olup da metafizik iddiaları olan öğretileri ciddi biçimde herhangi bir değer verilemeyecek olan ve daima saçma sonuçlara götüren öğretileri kabul etmeleri de imkansızdır.

Dolayısıyla, Marifetin tüm bu türden öğretileri bir kenara bırakıp yalnızca tüm halkların kutsal kitabında içerilen orta yollu tradisyon ve her devirde uyum sağlamak için çeşitli biçimlere bürünmekle birlikte, aslında her yerde aynı olan Tradisyona yönelmesi gerekir. Ancak, yine burada da bu gerçek tradisyonu günümüzde maalesef sık sık bilmedikleri şeylerden söz etmek istemiş olan bir yığın az ya da çok okültist okul tarafından ortaya sürülen tüm yanlış ve kurgusal yorumlardan ayırtlamaya çok özen göstermek gerekir. Bir öğretiyi, ona daha çok otorite kazandırmak için, hayali kişilere atfetmek ve kendini Tibet'in en hücre bölgelerinde ya da Himalayalar'ın en ulaşılmaz tepelerinde kaybolmuş olan inisiyatik merkezlerle ilişki içinde olarak göstermek kolaydır. Fakat gerçek inisiyatik merkezleri bilenler bu iddialar hakkında ne düşünmek gerektiğini bilmektedirler.

Bu söylemiş olduklarımız ruhçu denilen okulların birliğinin imkansız olduğunu, ve zaten böyle bir şey mümkün olsaydı bile hiçbir gerçek sonuca ulaşılmasını sağlayamayacak olduğunu, ve dolayısıyla çok hevesli olan fakat bu çeşitli okulların gerçekte ne oldukları konusunda yeterli bilgiye sahip olmayanların zannettikleri kadar temenni edilir bir şey olmaktan çok uzak olduğunu göstermiş olmak için yeterlidir. Gerçekte, mümkün olan tek birleşme gerçek tradisyonu tüm kadim saflığıyla muhafaza etmiş olan orta yollu inisiyatik merkezlerin birleşmesidir. Bu birleşme halen vardır ve her zaman da var olagelmıştır. Tüm ilkelere içerildiği gizemli Thebah, zamanı gelip de açıldığında ışığı gözleri körleşmeden temas edebilenlere evrensel Sentezin değişmez yapısını gösterecektir.

La Gnose dergisinin yayınlanmaya başlamasından itibaren ruhçu olarak adlandırılan çeşitli okullarla her türlü dayanışmayı çok açık olarak reddettik. Zira bu hususta okuyucularımızın zihninde hiçbir kuşkun oluşmasına yol açmamak istiyorduk. Aslında, “yeni ruhçuluk”¹ adı altında toplanabilecek olan tüm bu görüşlerin, bizim tek ilgilendiğimiz konu olan metafizik ile modern Batı’nın bilimsel ya da felsefi okullarınınkinden daha fazla bir bağıntıları yoktur. Ayrıca, doğrulanmamış olup pek makul da olmayan iddiaları nedeniyle, yeterince bilgilendirilmemiş kişilerde son derecede müessif, ve başkalarını saygınlıktan düşürücü yanıtların dışında hiçbir sonuca da yol açmayan, kafa kırıksıklıklarına yol açabilmek ciddi uygunsuzluğunu da içerir.

Bu nedenledir ki, sözü edilmiş olan kuramlara teveccüh etmenin hiç gerekmediğini düşünüyoruz. Kaldı ki, teveccüh etmiş olsak bile onların az ya da çok yetkili temsilcilerin bundan mütehasşis olacaklarını ve bize daha az düşmanlık sergileyeceklerini kesinlikle zannetmiyoruz. Dolayısıyla, böyle bir teveccüh göstermek, bizim açımızdan, bize hiçbir yararı olmayıp tersine zararı dokunabilecek ve bizim bu konudaki gerçek duygularımızı bilenlerce başımıza kakılabilecek olan bir salt zayıflık olur. Dolayısıyla, tüm bu yeni ruhçu kuramların ilkelere daha az yanlış olarak ve hangi biçimde ve hangi alanda tezahür ederse etsin modernleşme eğiliminden daha az zararlı olmadığını ilan etmekte tereddüt etmiyoruz.²

Aslında, Katolikliğin bizim sempatimizi kazanmış olduğu bir nokta varsa, o da onun modernleşme ile mücadelesidir.² Katoliklik, ondan çok daha yavaş ve çok daha az yayılmış olan ve zaten onun alanının dı-

şında ve başka bir zeminde bulunan yeni ruhçuluk ile çok az ilgileniyor gibidir, ki bu nedenle Katoliklik ancak yandaşlarından bu tür öğretilere yönelecek olanların dikkatini bunların tehlikelerine çekebilir. Ancak, şayet birisi, her tür tavizden uzak durarak ve dolayısıyla çok daha geniş bir eylem alanı oluşturarak birçok kişiyi geri dönemeyecek biçimde yoldan çıkarmış olan bu tür saçmalık ve muzırlıkların yayılmasını önlemenin pratik bir yolunu bulursa, bu kişi ruh sağlığı için çok yararlı bir iş yapmış ve bugünkü Batı insanların büyük bir kısmına çok büyük hizmette bulunmuş olur.³

İlke olarak her tür polemikten uzak durmamız nedeniyle, bizim böyle bir rolümüz olamaz. Ancak, entellektüel alandan çıkmaksızın, yeri geldiğinde bazı öğreti ve inanışların saçmalıklarını gösterebiliriz ve kimi kez ruhçuların kendi iddialarıyla çelişen ifadelerinin altını çizebiliriz. Zira ruhçularda mantıksızlıklara oldukça rastlanılır ve tutarsızlık yeterince yaygındır. Bu durum çoğu kez yalnızca düşünce boşluğunu dolduran az çok şatafatlı sözcüklere, az çok rumturaklı cümlelere kapılmayanlarca farkedilebilir. Bu bölümü de yukarıda belirtmiş olduğumuz amaç ile yazıyoruz, konuyu her gerektiğinde tekrar ele alabiliriz ve belirttiklerimizin, henüz zaman varken yeni ruhçuların arasında bulunan iyi niyetli ve daha iyi bir akibete layık olanların gözlerini açacağını umarız.

*

Ruhçuluğun temel hipotezlerini, yani reenkarnasyonu (defalarca ölüp tekrar bedenlenmeyi), ölümlerle maddi vasıtalarla iletişim kurmayı, ve insanın ölümsüzlüğünün sözde deneysel olarak kanıtlanmasını kesinlikle reddettiğimizi defalarca ifade ettik.^{4,5} Bu kuramlar yalnızca ruhçulara özgü de değildirler, ve özellikle reenkarnasyona inanış ruhçularla birlikte teozofistler ve çeşitli kategorilerden okültistler için de söz konusudur.⁶ Bu öğretilerin hiçbir şeyini kabul edemeyiz, zira bunlar metafiziğin en temel ilkelerine kesin olarak zıddırlar. Dahası, ve bu nedenle, açıkça antitradisyoneldirler. Dahası, her ne kadar taraftarları ellerinden geleni yaparak, metinleri zorlayıp tahrif ederek, bu öğretilerin kökeninin en eski antikiteye dayandığını kanıtlamaya çalışıyorlarsa da, bunlar 19. yy.' da icad edilmişlerdir. Bu amaç için en olağandışı ve en beklenilmeyen argümanları kullanmaktadırlar. Nitekim, çok kısa bir süre önce, adını vermeyeceğimiz bir dergide katolik "Bedenin dirilmesi"

dogmasının reenkarnasyoncu bir anlamda yorumlanmış olduğunu gördük ve dahası, böyle iddiaları öne sürmeye cüret eden kişi, büyük ihtimalle sapıtmış olan bir rahiptir! Reenkarnasyonun Katolik kilisesince hiçbir zaman açıkça mahkum edilmemiş olduğu bir gerçektir, ve bazı okütistler bunu her vesileyle, belirgin bir hoşnutlukla, vurgulamaktadırlar. Ancak, bunun böyle olmasının tamamen sadece gün gelip de böyle bir çılgınlığın tasavvur edilebileceğinden kuşku duymanın bile mümkün olmamış olmasından dolayı olduğundan kuşku bile duymuyor gibidirlere. "Bedenin dirilmesi"ne gelince, bu gerçekte, Batını olarak, Evrensel İnsanı kendisinde tahakkuk ettiren varlığın, bütünlüğünde, şimdiki haline kıyasla geçmişte kalmış gibi kabul edilen (oysa, "zaman-dışı" varlığın daimi etkinliğinde ezeli ve ebedi olarak varlıklarını sürdüren) halleri tekrar bulmasına tekabül edebilecek olan "Ölülerin dirilmesi" mefhumunun hatalı bir ifadesinden ibarettir.^{7,8}

Aynı dergideki başka bir makalede, istem dışı, hatta tamamen bilinçsizce yapılmış olan yeterince ilginç bir itirafa rastladık. Bir ruhçu "Hakikatın, "görelî"nin mutlak'a oranında bulunduğunu" ifade etmektedir. "Sonlu"nun sonsuza oranı olan bu oran zorunlu olarak "sıfır"a eşittir. Dolayısıyla, sonucu siz çıkarın ve kesinliğinin gelecekte deneysel olarak kanıtlanacağı öne sürülen şu "manevi hakikat"den geriye bir şey kalıp kalmadığını görün! Katolik din kitabının insanbiçimli (anthropomorhe) Tanrısına ilişkin olarak öğrettiğinin sadık bir taklidi oluşturularak, böyle bir hakikat ile⁹ "beslemek" ve "bu hakikatı öğrenmek, sevmek ve ona hizmet etmek" için yapılmış (ya da, yaratılmış) olduğuna inandırılmak istenen zavallı insan yavrusu, "psiko-entellektüel"! Bu manevi eğitimde her şeyin üzerinde bir duygusal ve moral amacın güdülmesiyle aklımıza, burada, tüm kusurlarına rağmen bu görelî bakış açısında tartışılmaz bir değerleri olan eski dinlerin yerine onların yerini hiçbir zaman layıkıyla tutamayacak ve özellikle, öne sürülen sosyal rolü hiç yerine getirmeyecek olan acayip kavrayışları getirmek çabasının mı söz konusu olduğu sorusu geliyor.

Reenkarnasyon konusuna dönelim: bunun metafizik açıdan imkansızlığını, yani saçmalığını kanıtlamanın yeri burası değildir. Bu kanıtlamayla ilişkili tüm öğeleri daha önce sunduk ve bunu başka incelemelerde de tamamlayacağız.¹⁰ Şimdilik, bu inanışın onların kavrayışındaki dayanağını keşfedebilmek için onların bu konuda söylediklerini incelemekle yetinmek durumundayız. Ruhçular özellikle reenkarnasyonu

“deneysel olarak” kanıtlamak istiyorlar (?) ve bazı okültistler, bu konuda ve “ölümsüzlüğün bilimsel kanıtlanması” konusunda kanıtlayıcı olacak hiçbir şeye doğal olarak ulaşamamış olan bu araştırmalarda onları izlemektedirler. Öte yandan, teozofistlerin çoğu reenkarnasyoncu kuramda yalnızca duygusal motiflerle kabul edilmesi gereken, fakat hiçbir akılcı ya da duyusal olarak algılanabilir kanıtını ortaya koymanın imkansız olduğu bir tür dogma, bir iman türü görmektedirler.

Şayet, izleyen kısımlarda gereken tüm referansları verememişsek bundan dolayı okuyuculardan özür dileriz, zira hakikatin saldırganlaştırılabileceği kişiler var. Ancak, bazı okültistlerin reenkarnasyonu kanıtlamak için kullandıkları muhakemenin anlaşılmasını sağlamak için, herşeyden önce, bizim auita bulunduklarımızın dünya küresini merkez kabul eden sistemin yanlış olduğunu belirtmemiz gerekiyor. Onlar, gerek Auguste Strindber ve diğerleri gibi fizik astronomi açısından, gerekse hiç değilse o noktaya dek varmadan, yaşayanlarının doğasına ilişkin belirli bir imtiyazdan yola çıkarak, Yeryüzünü Evrenin merkezi olarak kabul etmektedirler.¹¹ Onlara göre, gerçekte, yeryüzü küresi üzerinde beşeri varlıkların yaşadığı tek dünyadır, zira diğer gezegenlerdeki yaşam koşulları Dünya küresindekinden insan yaşamını mümkün kılamayacak derecede farklıdır. Dolayısıyla, “insan” sözcüğünden yalnızca beş fizik duyuya sahip olan ve bunlara tekabül eden (konuşma ve yazı dahil olarak) çeşitli yetileri ve yeryüzündeki insan yaşamının tüm işlevleri için gerekli olan tüm organları bulunan cismani bir bireyi anlamaktadırlar. Ne insanın bundan başka yaşam tarzlarıyla da var olduğunu ne de maddi ve biçimsel olmayan zaman dışı, uzay dışı bir tarzda ve özellikle yaşamın dışında ve ötesinde var olabileceğini kavramaktadırlar.¹² ¹³ Dolayısıyla, insanlar yalnızca Dünya küresinde bedenlenebilirler, zira evrende onların yaşayabilecekleri başka hiçbir yer yoktur. Bunun (Louis Figuiet’in¹⁴ kabul ettiği gibi insanın çeşitli gezegenlerde “bedenlenebileceği”, ya da çeşitli dünyalarda —Blanqui’nin tasavvur edişine göre “eşzamanlı olarak”;¹⁵ Nietzsche’nin “ebedi dönüş” kuramında içerilişine göre de “ardışık olarak”¹⁶ —bedenlenebileceği örneği) birçok başka kavrayışa ters düştüğüne dikkati çekelim. Bazıları beşeri bireyin, fizik dünyanın farklı gezegenlerinde,¹⁷ aynı zamanda yaşamakta olan birçok “maddi beden”i olabileceğini bile öne sürmektedirler.¹⁸

Sözünü etmiş olduğumuz okültistlerin yerküre merkezli öğretilerine, Kutsal metinlerin basit ve bayağı yorumlarının kabulünü de ekle-

diklerini belirtelim. Ezoteristlerin ve kabbalacıların üçlü ve yedili anlamlarıyla alay etmek için hiçbir fırsatı kaçırmamaktadırlar.¹⁹ Dolayısıyla, onların kuramlarına göre, Kitab-ı Mukaddes'in ezoterist yorumlamasına uygun olarak, kökende, insan "yaratıcının ellerinden çıkarak" onun "bahçesini işlemek için", yani, onlara göre, o zamanlar daha latif olduğu varsayılan "fizik maddeyi evrimleştirmek için" Yeryüzü'ne yerleştirilmiştir. Burada, "insan" sözcüğünden tüm insan topluluğunu, beşer türünün tümünü anlamak gerekmektedir. Öyle ki, bilinmez —şakat kuşkusuz çok büyük— sayıda olan "tüm insanlar" aynı anda Yeryüzü'nde bedenlenmişlerdir.²⁰ Bu durumda, bedenlenmemiş hiç bir insan bulunmadığı için, kuşkusuz hiçbir doğum söz konusu olamazdı. Nitekim, ezoterik anlamında birçok asırlık bir süreç içinde cereyan etmiş olan tüm bir olaylar dizisini içeren tarihsel bir olgu olarak alınan "düşüş"e (ya da, "cennetten kovulma"ya) kadar insanın ölümsüz olmasıyla bu böyle olmuştur.²¹ Dolayısıyla, yine de uygun oldu üzere, olağan Kitab-ı Mukaddes kronolojisi biraz genişletilerek, Dünya'nın tarihi —yaratılıştan bu yana— altı bin yıla yakın olarak kabul edilmektedir (bazıları da bu süreyi onbin yıla yakın olarak kabul etmektedirler).²² "Düşüş"ten (cennetten kovulduktan) sonra, fizik madde daha kabalaşır, önceki özellikleri değişime uğrar, çürümeye yönelir ve bu madde içinde hapsedilmiş olan insanlar ölmeye, "bedensizleşmeye" başlarlar. Sonra da doğmaya başlarlar, zira "uzayda"(?) Yerküresinin görünmez atmosferinde", kala kalmış olan bu "bedensiz" insanlar "tekrar bedenlenmeye", yeni insan bedenlerinin içinde yeryüzündeki fizik yaşama tekrar dönmeye yönelirler. Böylece, yeryüzü beşeriyetinin başlangıcından sonuna dek, periyodik olarak tekrar tekrar doğmaları gerekenler hep aynı insan varlıklarıdır.²³

Görüldüğü gibi, bu muhakeme çok basit ve tamamen mantuksaldır, ne var ki bu muhakemenin çıkış noktasını, yani insan varlığı için yeryüzünün bedensel varoluş tarzından başka tarzlarda var olmanın imkansızlığını kabul etmek koşuluyla. Oysa, böyle bir kabul, yineleyelim ki, Metafizigin temel kavramlarıyla bile hiç bağdaşmaz. Öyle görünüyorki, bu muhakeme reenkarnasyon hipotezinin lehine olarak öne sürülebilecek en sağlam argümandır.

Beşerî koşulların eşitsizliğindeki bir sözde adaletsizliğin belirlenmesine dayandırılan duygusal ve moral türden argümanları bir an bile ciddiye alamayız. Bu belirleme, tamamen, daima özel olguların —onları

parçalarını oluşturdıkları birliktelikten yalıtarak— dikkate alınmasından kaynaklanır. Oysa ki o özel olgular bu birliktelikteki yerlerine oturtulsaydılar kuşkusuz hiçbir haksızlık, ya da, hem daha doğru hem de daha geniş anlamlı bir terim ile, hiçbir dengesizlik olamazdı. Zira bu olgular tüm geri kalanları gibi, bütünsel armoninin (uyumun) öğeleridirler.²⁴ Bu konudaki görüşümüzü yeterince açıkladık ve kötülüğün hiçbir gerçekliğinin (realite) bulunmadığını, kötülük olarak adlandırılanın analitik olarak değerlendirilen bir görelilik (izafiyet) olduğunu ve insan zihninin bu özel bakış açısının ötesine geçildiğinde mükemmel görünmemenin yanılğısal olduğunu, zira mükemmel değilmiş gibi görünenin ancak mükemmelin ögesi olarak var olabileceğini, oysa “Mükemmel”in mükemmel olmayan hiçbir şeyi içermeyeceğini gösterdik.²⁵

Beşeri koşulların çeşitliliğinin bireylerin kendileri arasında var olan doğal farklılıklardan başka bir şeyden kaynaklanmadığını, yeryüzündeki beşeri varlıkların bireysel doğasında mündemiç olduğunu, ve (hiç kimsenin henüz adalet adına protesto etmeye kalkışmadığı, ki böyle bir şey gülünç olurdu) hayvan ve bitki türlerinin arasındaki farklılıklardan ne daha fazla adaletsiz ne de daha az gerekli olduğunu anlamak zor değildir.²⁶ Her bireyin özel koşulları (o bireyin bir tarzını ya da bir özel halini oluşturduğu) bütünsel varlığın mükemmelliğine katılır ve varlığın bütünlüğünde herşey nedenler ile sonuçların uyumlu zincirlenmesiyle birbirine bağlanmış ve dengelenmiştir.²⁷ ancak, en ufak bir metafizik kavrayışına sahip olan bir kişi nedensellikten söz edildiğinde bundan (yeryüzü dışı bir “gelecek yaşam” a uygulandıktan sonra, yeni ruhçular tarafından Yeryüzündeki ya da hiç değilse fizik dünyadaki, sözde “art arda yaşamlara” uygulanmaya kalkışılan) mistik dinsel telafiler ve cezalar kavrayışına uzaktan ya da yakından benzeyen herhangi bir şeyi anlamaz.^{28,29}

Ruhçular özellikle bu tamamen insan biçimci kavrayışı suistimal etmişlerdir, ve ondan çoğu kez en aşırı derecede saçma olan sonuçlar çıkarmışlardır. Kurbanın katilini intikam almak için başka bir varoluşa değin izlemesi olgusu bunun iyi bilinen bir örneğidir: böylece kurban katil haline gelirken, katil de kurban haline gelerek yeni bir varoluşa intikamını alacaktır... ve bu böyle sürüp gidecektir. Bu bağlamdaki bir diğer örnek de bir yayayı ezen arabacı olayıdır. Ceza olarak bir sonraki yaşamında yaya olacak olan arabacıyı bu kez arabacı olan önceki yaya ezecektir. Fakat, mantıksal olarak, bu böyle sürüp gidecek ve bu iki

bedbaht kişi sırayla birbirini ezecektir ve de bu durum yüzyılların sonuna dek sürecektir, zira bu olayın durması için hiçbir neden yoktur.

Tarafsız olmak için, bazı okültistlerin bu hususta ruhçulardan hiç geri kalmadıklarını eklememiz gerekiyor. Zira bunlardan birinin genel olarak önemsiz görünen fiillerin bile yol açabilecekleri dehşet verici sonuçlara ilişkin olarak³⁰ şu öyküyü anlattığını duyduk: bir okul öğrencisi bir kalemi kırıp yere atıyor; metal kalemin molekülleri ne kadar değişim geçirsel de bu çocuğun kendilerine yapmış olduğu kötülüğün anılarını muhafaza ediyorlar. Sonuçta, birkaç yüzyıl sonra, bu moleküller bir makinanın aksamına geçiyorlar ve günün birinde bir kaza oluyor ve bir işçi bu makina tarafından parçalanarak ölüyor. Bu işçi işte o geçmişteki kötülüğünün cezasını çekmek için işçi olarak bedenlenmiş olan söz konusu öğrencidir.³¹ Bu öyküleri icad edenlerin ve özellikle de bunlara inananların zihniyetine ilişkin olarak doğru bir fikir vermiş olmak için yeterli olan böyle fantastik öykülerden daha acayip olan bir şeyi tahayyül etmek kuşkusuz zordur.

Reenkarnasyon kavrayışıyla yeterince bağıntılı olan, ve yeni ruhçuların arasında epey taraftarı olan bir kavrayış da her varlığın evrimi sırasında art arda tüm dünyasal ve diğer yaşam biçimlerinden geçmesinin gerektiği şeklinde olanıdır.³² Buna yanıt olarak söylenecek tek söz vardır: böyle bir kuram, sırf herhangi bir varlığın diğer varlıklarca işgal edilmekte oldukları için hiçbir zaman geçemeyeceği belirsiz sayıda canlılık biçimlerinin var olması nedeniyle bir imkansızlığı ifade eder. Dolayısıyla, bir varlığın evriminin sonuna ulaşması için bireysel olarak tasavvur edilen tüm imkanlardan geçmesinin gerektiğini öne sürmek saçmadır, zira bu önerme bir imkansızlığı içerir. Burada, Batıda çok yaygın olan, “senteze ancak analiz vasıtasıyla ulaşılabilceği” şeklindeki şu tamamen yanlış kavrayışın bir özel durumunu görebiliriz.³³ Bir varlık böyle belirsiz sayıdaki imkanları kullanmış olsa bile, tüm bu evrim, Mükemmeli’e kıyasla, zorunlu olarak daima “sıfır”a eşit olur, zira “sonlu”ya dayalı olan ve (sayıların oluşturulmasında açıkça görüldüğü üzere) onun tarafından üretilen ve dolayısıyla da “sonlu”da gücül olarak içerilen “sınırı belirsiz”, sonuçta, “sonlu”nun kuvvetlerinin (Potentialites) geliştirilmesinden başka şey değildir. Dolayısıyla “Sonsuz” ile hiçbir bağıntısı olamaz, bu da “Sonsuz”a kıyasla ancak “sıfır” olabilir.³⁴ Dolayısıyla, evrimin analitik kavramı “sıfır”ı en son sonucu daima “sıfır” olacak olan sınırı belirsiz sayıda ayrık ve ardışık toplamalarla

kendi kendisine eklemeyi içermektedir. Analitik işlemlerin bu kısır dizisinden ancak tümleştirme ile çıkabilir, ve bu mantıksal olarak, öncesinde hiçbir analizin bulunmadığı bir dolaysız ve müteal sentez ile bir anda yapılır.³⁵

Öte yandan, çeşitli vesilelerle açıklamış olduğumuz gibi, fizik dünya bütünüyle, içerdigi tüm imkanların bütünsel açılımında tek bir bireysel varlık oluş halinin tezahür alanından başka şey değildir. Bu aynı varlık oluş hali —fizik dünyanın çok kısıtlı bir bölümü olan— yeryüzü yaşamının tüm tarzlarına tekabül eden kuvvetleri (potentialistés) hayali içerir. Dolayısıyla, bugünkü bireyselliğin —bedensel tarzın ötesine sınırı belirsizce uzanan— tam gelişmesi tezahürleri fizik dünyanın bütünü nü oluşturan tüm (iş) kuvvetleri kapsadığına göre, özellikle yeryüzü yaşamının çeşitli tarzlarına tekabül eden kuvvetleri de kapsar. Dolayısıyla, bu durum varlığın en aşağı yaşam tarzından —yani, mineral halden— en yüksek yaşam tarzı olarak kabul edilen insan yaşamına ulaşınca dek, sırasıyla bitkisel ve hayvansal yaşam tarzlarından —bu tarzların her birinin içerdigi çeşitli dereceler de dahil olarak— geçerek tedricen yükselmesini mümkün kılan bir varoluşlar çoğulluğu ön varsayımını gereksiz kılar. Birey bütünsel yayılımında tüm bu derecelere tekabül eden imkanları eşzamanlı olarak içerir. Fakat, bu eşzamanlılık bireyin —tek olan— bedensel tarzının gelişiminde zamansal ardışıklığa dönüşür. Bu gelişme sırasında, embriyolojinin gösterdiği gibi, örgenleşmiş varlıkların en ilkeli olan tek hücrelilerin de ötesinde billur halinden başlayarak yeryüzündeki beşeri yaşam tarzına ulaşınca dek tüm müteakıl evrelerden geçer.³⁶ Ancak, bizim için, bu hususlar hiçbir zaman “dönüşümcü” (transformiste) kuramın bir kanıtını oluşturmaz. Zira “bireyin gelişiminin türün gelişimine paralel olduğu” şeklindeki sözde yasayı yalnızca bir salt hipotez olarak görebiliriz. Gerçekte, bireyin gelişmesi, ya da ontojenik gelişme, doğrudan gözlem ile belirlenebilir ise de türün gelişmesinin (Phylogénique) de bu şekilde belirlenebilir olduğunu kimse öne süremez.³⁷ Zaten, bu kısıtlı anlamında bile, ardışıklık sadece tohumun tüm gelişmelerden önce varlığın bütünü nü gücül olarak içermesi olgusundan dolayı hemen hemen tüm önemini yitirir. Bu bakış açısı (yani, ardışıklık Ç.N.) daima varlığın çeşitli halleri metafizik kuramının bizi zorunlu olarak götürdüğü eş zamanlılığa bağımlı olmak durumundadır.

Dolayısıyla bedensel tarzın esasen görelî olan embriyonal gelişmesi bir kenara bırakıldığında, eşzamanlı varoluş nedeniyle, bireyde ancak yaşamsal tarzların ya da bunlara mütakabil imkanların sınırı belirsizliği söz konusu olabilir. Yani bir (zamansal değil de) salt mantıksal süreklilik ya da, bu tarzların ya da bu imkanların bireysel varlık halinin (içinde bedensel olarak tahakkuk etmedikleri) yayılımındaki bir hiyerarşi söz konusu olabilir. Bu bağlamda, ve bu kavrayışların bize özgü olmadıklarını göstermek için, Batıda halen mevcut olan ender ciddi inisiyatif Kardeşlikler'den (Fraternite initiatives) birinin öğretilerinden bazı alıntılar sunmanın ilginç olacağını düşündük.³⁸

"Maddî yaşamda tezahür etmeden önce, monad manevî âlemdeki hallerin her birinden ve sonra da astral imparatorluğun krallıklarından geçer³⁹ ve böylece mümkün olan en aşağı planda, yani mineral planında dışsallaşır. Buradan itibaren, onun gezegendeki mineral, bitkisel ve hayvansal yaşamın geniş boşluklarına nüfuz ettiğini görürüz. İçinde bulunduğu evreye özgü yüksek ve daha içsel yasalar gereğince, onların ilâhî nitelikleri kuvvetiyle (potentialites) gelişmeye çalışırlar. Bir şekil bu kuvvetlere sahipse ve yetileri tükenmişse, hemen başka bir yeni ve daha yüksek düzeyden olan şekil cezbedilir. Böylece, monadların her biri sırayla gittikçe daha karmaşık yapıya ve daha çeşitli işlevlere sahip olur.⁴⁰ Böylece, dış dünyadaki yaşamına madensellik ile başlayan canlı monadın evriminin büyük sarmal eğrisi yavaş yavaş farkedilmeksizin, fakat sürekli olarak gelişir.⁴¹ İnsan ruhunun sahip olduğu harika, kavranılmaz gücün uyum sağlamak yeteneği için ne bürünemeyeceği kadar basit bir şekil, ne de nüfuz edemeyeceği kadar karmaşık bir organizma vardır. Zorunluluk dönemi (ya da, geçilmesi zorunlu olan, aşağı maddî düzeylerle bağıntılılık dönemi- Ç.N.) süresince dehasını, manevî sûdur derecesini, ve kökünde ait olduğu halleri kesin olarak, matematik bir doğruluk ile, muhafaza eder."⁴²

"Evrimin tersine gelişmesi (geriye gidiş, involution) sırasında, monad, nasıl olursa olsun, hiçbir şeklin içinde gerçekten bedenlenmiş değildir. Çeşitli âlemlerden geçerek inişi ilâhî yetilerinin tedrici bir kutuplaşmasıyla olur. Bu durum onun sarmal çevrimin öznel ve inici yayının tedrici dışsallaşma koşullarıyla temasından ileri gelir."

"*Ghost-Land*'ın yazarı, insan bu dünyaya gelmeden önce sınırı belirsiz sayıdaki başka dünyalarda, kişiliği olmayan bir varlık olarak, yaşamlar sürer derken bir mutlak hakikati ifade etmiştir. Tüm bu dünyalarda,

ruh, kaba hallerini devri ilerlemesi onu muzaffer işlevi bu ruha 'bilinç' bahşetmek olan özel hale ulaşabilir kılana dek geliştirir.⁴³ Yalnızca bu aşamadır ki, o gerçekten bir insan haline gelir. Kozmik yolculuğunun tüm diğer evrelerinde o yalnızca embriyon halindeki bir varlıktır. Kişiselleşmemiş olan insan ruhunun yalnızca bir parçasının parıldadığı geçici bir şekildir."

"Bilincin büyük katına, maddi tezahürlerin zirvesine ulaşıldığında, ruh artık hiçbir zaman madde kalıbına girmez, hiçbir zaman *maddi olarak bedenlenmez*. Ondan sonra, *onun tekrar doğuşları artık ruh âleminde olur*. İnsanın (bedenli olarak - Ç. N.) birçok kez doğduğu şeklindeki acayip mantıksız öğretiyi destekleyenler, kuşkusuz, Manevi Bilincin aydınlık halini kendilerinde hiçbir zaman geliştirmemiş olanlardır. Böyle kişiler olmasaydı bugün "dünyasal bilgelige" soyunmuş böyle birçok erkek ve kadın tarafından rağbet gören reenkarnasyon kuramının hiç taraftarı olmayacaktı. Zahiri bir eğitim gerçek Bilgiye ulaşmak bakımından bir değer taşımaz."

Doğada reenkarnasyonun lehine olarak hiçbir örnek bulunmaz, buna karşın, tersi yönde pek çok örnek bulunur. Meşe palamudu meşe haline gelir, hindistancevizi palmiye ağacı haline gelir. Ancak, meşe ağacı binlerce meşe palamudu vermesine rağmen kendisi hiçbir zaman meşe palamudu haline gelmez; aynı şekilde palmiye ağacı da hindistancevizi haline gelmez. İnsan için de bu böyledir: ruh insan planında tezahür ettikten ve böylece dışsal yaşamın bilincine ulaştıktan sonra, kaba hallerinden hiçbirine artık hiçbir zaman dönmez."

"Yakın zamanlardaki bir tebliğde bir önceki yeryüzü yaşamlarında (bir dilenci bedeninde olmuş olsalar bile) bir krala yakışır biçimde asil ve liyakatlı bir yaşam sürmüş olanların bir sonraki yaşamlarında gerçekten asiller, krallar, ya da başka yüksek makam sahibi kişiler olacakları ifade edilmektedir! Fakat, biz kralların ve asillerin geçmişte ne olmuş olduklarını ve halihazırda ne olduklarını biliyoruz: çoğu kez, manevi açıdan değer verilebilecek olan en kötü insan örnekleri. Bu tür iddialar ancak sahiplerinin duygusallığın etkisi altında konuştuklarını ve Bilgi yönünden noksan olduklarını göstermeye yararlar".

"Tüm sözde "hatıraların uyanışı" ve bunların sayesinde bazı kişilerin geçmişteki yaşamlarını hatırlamaları basitçe yakınlık (kaynaşma — affinite—) ve süret (forme) yasalarıyla açıklanabilir. Hatta yalnızca bu yasalarla açıklanabilir. Her insan ırkı, kendiliğinden alındığında, ölüm-süzdür. Her devir için de bu böyledir: Hiçbir zaman birinci devir ikinci

devir olmaz, ancak birinci devrin varlıkları (manevi olarak) ikinci devrinkilerin atalarıdır. ⁴⁴ Böylece, her devirde çeşitli insan ruhları gruplarının birlikteliğinden oluşan büyük bir aile bulunur, her koşul bu ailenin *ethinlik*, *suret* ve *cazibe* yasalarıyla belirlenir: bir yasa üçlüsü söz konusudur.”

“Böylece, insan meşe palamudu ve meşe ağacı ile karşılaşılabilir: meşe palamudunun bir meşe ağacı haline gelişi gibi, embriyon halindeki kişiselleşmemiş insan ruhu da insan haline gelir, ve meşe ağacının sayısız meşe palamudu verisi gibi, insan da sınırı belirsiz bir sayıdaki ruhlarla manevi âlemdede doğmak olanakları sağlar. İkisinin arasında tam tekabüliyet vardır, ve bundan dolayıdır ki, eski kelt papazları bu ağaca tüm diğer ağaçlardan daha fazla saygı gösterirlerdi”. Burada eski Kelt papazlarının sözcüğün olağan ve maddeci anlamında “ruhların beden değiştirmesini” (transmigration) kabul etmekten ne denli uzak oldukları, ve yineliyoruz ki, tamamen modern olan reenkarnasyon kuramını ne denli az düşünmekte oldukları görülmüyor.

*

Yakınlarda, bir yabancı ruhçu dergide, yazarının, İsa'nın “ikinci geliş”nin yakın bir zamanda tahakkuk edeceğini ilan ederken, bu gelişin bir reenkarnasyon tarzında olacağını iddia eden kişilerin bu tuhaf fikrini, haklı olarak, eleştirdiği bir makaleyi okuduk. ⁴⁵ Ancak, işin daha eğlendirici yanı şu ki, bu aynı yazarın bu tezi kabul edemeyeceğini yazmasının nedeni, İsa'nın dönüşünün çoktan gerçekleşmiş olması! Bu yazar “İsa çoktan gelmiştir, zira bazı merkezlerde onun tebliğleri alınmaktadır” demektedir. Böyle, İsa ve Havarilerinin ruhçu seanslarında tezahür ettiklerine ve medyumlar vasıtasıyla konuştuklarına inanmak için gerçekten çok sağlam bir imana sahip olmak gerekir! Şayet, insanların bir inanca gereksinimleri varsa (ki, Batılıların büyük çoğunluğunun buna gereksinimleri var gibidir), bu inancın en cahilinden bir katolikinki, ya da hatta samimi bir materyalistinki olmasını ne denli tercih edeceğimizi belirtmekte tereddüt etmiyoruz. ⁴⁶

Daha önce söylemiş olduğumuz gibi, biz yeni ruhçuluğu, hangi şekil altında olursa olsun, sosyal ve moral rolleriyle eski dinlerin yerini kesinlikle tutamaz olarak görüyoruz. Oysa ki, yeni ruhçuluğun kendine belirlemiş olduğu amaç da sosyal ve moral bağlamdadır. Daha önce,

özellikle, bu akımı geliştirenlerin öğretime ilişkin önerilerine atıfta bulunduk. Yine, kısa bir süre önce bunlardan birinin bu konudaki bir yazısını okuduk. Bu kişiler ne derlerse desinler, atmosferde “zıd elektrik ile yüklü iki büyük karabulut” gördüklerinde şimşek çakmalarının, yıldırım düşmelerinin, vd. nasıl engellenebileceğini birbirlerine soran, ve diğerlerinin uzay konularına saldırışı gibi, “öğrenim özgürlüğüne saldıran bu “akılları havada ruhçuların” “liberal ruhçuluğunu biz pek “denge”li bulmuyoruz. Ancak, “okul öğretiminin nötr kalmasının gerektiğini kabul ediyorlar, fakat bu “nötr”lüğün “ruhçu” sonuçlara yol açması koşuluyla. Bize bu gerçek olmayıp yalnızca görünüşteki bir “nötrlük”müş gibi geliyor ve bir parça mantık anlayışına sahip olan biri bu konuda başka türlü hiç düşünemez. Fakat, sözü edilen türden kişilere göre, tersine burada bir “derin nötrlük” söz konusuymuş! Sistem zihniyeti ve önyargılı fikirler kimi kez acayip çelişkilere götürürler, ve sözünü ettiğimiz durum bunun bir örneğidir.⁴⁷ Herhangi bir sosyal etkinlik iddiasında bulunmayan bize gelince, açıktır ki, bu şekilde konulan bu öğretim sorunu bizi hiçbir sıfatla ilgilendiremez. Gerçek bir değeri olabilecek olan tek yöntem “tümleşik eğitim” yöntemidir;⁴⁸ ve maalesef, bugünkü zihniyet bunun, batıda ve özellikle bazı liberal ruhçuların gözdesi olan protestan zihniyetin eğitimin tüm derecelerinde ve dallarında egemen olduğu Fransa’da, en küçük ölçüdeki bir uygulanımına bile girişmekten kuşkusuz daha çok uzun süreler uzak kalacaktır.

*

Sözü edilen söylemi yapan kişi (ki, tevazusuna helal getirmemek için burada adını anmak istemiyoruz...) bizim “kendisiyle ortak olan hiçbir şeyimizin bulunmadığını” (ki, yalnızca onunla değil, fakat diğer yeni ruhçularla da ortak olan hiçbir şeyimiz yoktur) ve bu durumun bizi “kardeşliği, erdemi bir kenara atmaya, Tanrı’yı, ruhun ölümsüzlüğünü ve Mesih’i inkar etmeye” yöneltmesinin gerektiğini ve daha bir sürü ileri tutarı olmayan şeyi söylemiş! Bu dergi ile herhangi bir polemigi kendimize kesinlikle yasaklamamıza rağmen, bu iddialara verilecek olan yanıtımızı burada sunmanın yararsız olmayacağını düşünüyoruz.

“...Her şeyden önce, Bay X.... ne derse desin, onun Tanrısının bizimki olmadığı kesindir. Zira o tüm modern Batılılar gibi, (bireysel de-

meyelim de) müşahhas ve bir ölçüde insan biçimli (anthropomorphe) olan bir Tanrı'ya inanıyor. Bu tanrının "metafizik Sonsuz" ile ortak olan hiçbir şeyi yoktur.⁴⁹ Onun İsa'nın, yani tek Mesih'in, Tanrısallığının bir "bedenlenmesi" olduğu şeklindeki kavrayışı için de aynı şeyi söyleyeceğiz. Biz, tersine, ilahi "tezahür"lerin bir çoğulluğunu (ve hatta sınırı belirsizliğini) kabul ediyoruz. Fakat, bunlar hiçbir biçimde "bedenlenme"ler değildirler, zira herşeyden önce, böyle bir kuram ile bağdaşmayan, Tektanrıcılığın saflığını korumak gerekir.

"Ruhun ölümsüzlüğü"nü bireyselci kavranılışına gelince, bunda durum daha basittir, ve Bay X.. bizim bu kavrayışı (bu kavrayış gerek yerküre dışındaki bir "gelecek yaşam" biçiminde olsun, gerekse, kuşkusuz çok daha gülünç olarak, çok ünlü reenkarnasyon —tekrar bedenlenme— kuramı biçiminde olsun) tamamen olumsuzladığımızı ilan etmekte tereddüt edeceğimizi zannetmişse acayip bir biçimde yanılmıştır.

"Önceden varoluş" ve "sonradan varoluş" soruları, açıktır ki, herşeyi zaman dışında tasavvur eden herhangi biri için geçerli değildir. Zaten, "ölümsüzlük" yaşamın sınırı belirsizce bir uzanımından başka şey olamaz, ve yaşam, zamanın ve tüm diğer bireysel varoluşu kısıtlayıcı koşulların ötesinde bulunan Ezeliyet ve ebediyete kıyasla daima ancak sifıra eşittir.⁵⁰ Batılıların "ben"lerini (moi) herşeyin üzerinde tuttuklarını iyi biliyoruz. Ancak, böyle tamamen duygusal olan bir eğilimin ne değeri olabilir ki? Hayali tesellileri Hakikat'e tercih edenler kendileri bilirler!

Nihayet, "kardeşlik" ve "erdem" açıkça basit moral kavramlardan başka şey değildirler. Tamamen görelî olan yalnızca sosyal etkinliğin çok özel ve kısıtlı alanıyla ilişkili olan moralin, tamamen metafizik olan marifet ile kesinlikle hiçbir ilişkisi yoktur.⁵¹ Ve, Bay X' in metafiziğe değin hiçbir bilgisinin olmadığını söylemenin, onun dediği gibi, kendimizi fazla riske atmak olacağını zannetmiyoruz. Zaten, bunu onu hiç kınamadan söylüyoruz, zira hiçbir zaman incelemek fırsatı bulunmamış olanın bilinmeyeceği tartışmasız olarak kabul edilebilecek olan bir şeydir: kimseden imkansız gerçekleştirmesi beklenemez!

Daha önce, üzerinde durmaksızın, ruhçu ya da değil, reenkarnasyoncu tezi "deneysel olarak" kanıtlamaya çalışan kişilerin bulunduğunu söyledik.⁵² en bayağısından bir sağduyuya sahip olan herkese böyle bir iddia o denli tutarsız gelir ki, bunun ancak kötü bir şaka olabileceği düşünülür. Ancak durum hiç de öyle değil gibi görünmektedir (yani,

ona inananlar vardır Ç.V.). Nitekim, psişizm üzerinde yapmış olduğu çalışmalarıyla⁵³ belirli bir bilimsel değerlendirme sahibi olmuş ancak maalesef, bu arada da giderek tamamen ruhçu kuramları benimsemiş olan (ki, bilginlerin bir tür saflıklarının olması durumuna sık rastlanmaktadır...) ⁵⁴ ciddi ve ünlü bir deneycinin bazı hipnotik ve manyetik öznelere oluşturulduğu zannedilen “hafıza gerilemesi” vasıtasıyla yapılan sözde “ardışık yaşamlar” a ilişkin araştırmaların sunuşunu içeren bir kitabı, çok yakın bir zaman önce yayınlandı.⁵⁵

“Oluşturulduğu zannedilen” diyoruz, zira her ne kadar o bilginin iyi niyetinden hiç kuşku duymuyorsak da, en azından onun önyargılı bir varsayımına dayalı olarak o şekilde yorumladığı olguların, gerçekte, çok başka ve çok daha basit bir biçimde açıklanabildiklerini düşünüyoruz. Sonuçta, bu olgular şu şekilde özetlenebilir: belirli bir hal içinde bulunan süre ruhsal olarak, geçmişteki bir dönemde içinde bulunmuş olduğu koşullara götürülebilir. Böylece o geçmiş zamanda cereyan etmiş olanları şimdiki zamanda cereyan ediyorlarmış gibi anlatabilir. Bundan da, bir “hatıra”nın değil de, bir “hafıza gerilemesi”nin söz konusu olduğu yargısına varılmaktadır. Burada kullanılmış olan terimlerde açıkça bir çelişki vardır, zira “hatıra” olmaksızın hafıza söz konusu olamaz; ancak, bu husus bir yana, herşeyden önce sırf özne geçmiş zamandan o sanki tekrar şimdiki zaman olmuş gibi söz ettiğinden dolayı hatırlamak yetisinin gerçekten dışlanıp dışlanmadığı sorusu sorulmalıdır.

Buna hemen hatıraların, kendiliklerinde, ruhsal olarak daima şimdiki zaman oldukları şeklinde yanıt verilebilir.⁵⁶ onların bizim hali hazırdaki bilincimiz için geçmiş olayların hatıraları olarak nitelendirilmesini mümkün kılan şey şimdiki zamandaki algılarımızla kıyaslanmalarıdır. Yalnızca, bu kıyaslamadır ki, —ruhsal tercümeleri oldukları dışsal olaylar arasında bir zamansallık ilişkisi oluşturarak— bunların birbirlerinden ayırılmasını mümkün kılar.⁵⁷ Şayet, bu kıyaslama herhangi bir nedenle (örneğin gerek tüm dışsal izlenimlerin anlık olarak yok edilmesiyle olsun, gerekse başka bir şekilde olsun) imkansız hale gelirse, hâtıra artık zaman içinde şimdiki zamandaki diğer farklı psikolojik ögelere kıyasen konumlandırılmadığı için, geçmiş temsil ediciliğini yitirir ve geriye sadece şimdiki zamandaki aktüelliği kalır. Söz konusu olgu da işte o zaman oluşur: öznenin içinde bulunduğu hal onun aktüel bilincindeki —bireysel yetilerinin bu yetilerin normal haldeyken oluşturdukları (ve başka bir yöndeki) gelişmesinin

anlık olarak aleyhine olacak biçimde belirli bir yöndeki açılmasını içeren— bir değişikliğe tekabül eder. Dolayısıyla, böyle bir halde bulunmaktayken, özne şimdiki zamandaki algılardan yoksun bırakılırsa, ve ayrıca, aynı zamanda belirli bir andan sonraki tüm olaylar bilincinden uzaklaştırılırsa (ki, bu olgu telkin vasıtasıyla tamamen gerçekleştirilebilir) aynı âna ilişkin hatıralar böyle değişime uğramış olan bilince kendilerini ayırık olarak sunduklarında (yani, öznenin aktüel bilincini oluşturur hale geldiklerinde) hiçbir biçimde geçmişte konumlandırılamazlar ya da geçmişteki bir olgu olarak görülemezler. Zira bilinç alanında birlikte bir “zamansal öncelik” bağıntısı içine oturtulabilecekleri hiçbir öge bulunmaz.

Tüm bunlarda, zaman kavrayışında normal haldeki kavrayışa kıyasla bir değişikliğin olduğu bir ruh halinden daha fazla hiçbir şey söz konusu değildir. Zaten bu iki hal de bir ve aynı bireyselliğin farklı tarzlarından başka şey değildirler.⁵⁸ Aslında, burada ne varlığın zamantı koşulunu aşmış olduğu yüksek ve bireysellik dışı haller, ne de bireyselliğin bu aynı kısmi aşkınlığı içeren bir genişlemesi söz konusu olabilir. Zira, tersine, özne belirli bir ana götürülmektedir bu da onun aktüel içinde bulunduğu hal tarafından koşullandırılmış olduğunu göstermektedir. Ayrıca, söz konusu (yüksek ve bireysellik dışı) hallere tamamen aktüel ve kısıtlı bireysellik alanına dahil olan vasıtalarla ulaşamaz. Bu haller herhangi bir biçimde oluşturulmuş olsalar bile, hiçbir biçimde özel varoluş koşullarının varlığın yüksek hallerininkilerle hiçbir temas noktasının bulunmadığı ve özel bireysellik olmakla kendi özel sınırlarının ötesinde olanı, zorunlu olarak, onaylamayan ve dolayısıyla da ifade edemeyen bu bireysellikçe algılanabilir hale getirilemezler.⁵⁹

Geçmiş fiili olarak dönmek konusuna gelince, bu da beşerî birey için, geleceğe gitmek kadar, açıkça imkansız olan bir şeydir.⁶⁰ Wells’in “zaman makinası”nın bir salt fantaziden başka bir şey olabileceğini ve “zamanın tersine çevrilebilirliği”nden ciddi olarak söz edilebileceğini hiçbir zaman düşünmedik. Uzun tersine çevrilebilirdir, yani uzayın herhangi bir bölümü bir yönde katedildikten sonra onun tersi bir yönde de katedilebilir, zira uzay eş zamanlı ve daimi olan öğelerin bir koordinasyonudur; fakat zaman, tersine, ardışık ve geçici öğelerin koordinasyonudur. Bu nedenle tersine çevrilemez. Zamanın tersine çevrilebilirliği varsayımı, ardışıklığın yadsınması ya da başka bir deyişle zaman koşulunun ortadan kaldırılması demek olur.⁶¹ Oysa bu “zamanın tersine çevrilebileceği” fikrini olumlu karşılayan ve bunun bir “mekanik te-

orem"e (?) dayandırılabilirliğini öne sürmüş olan kişiler çıkmıştır. Bunların fantastik hipotezlerinin kökenini daha açık olarak göstermek için önermelerini burada aktarmanın ilginç olacağını düşünüyoruz.

"Bir cisimler sisteminin tüm ardışık hallerini karmaşık dizisini bildiğimizi kabul ederek ve bu haller de birbirini izliyor ve belirli bir düzen içinde neden işlevi gören geçmiş ile sonuç niteliğinde olan "gelecek"te yer alıyor olarak, bu hallerden birini alalım ve ne bileşen kütlelerde ne de bu kütleler arasında etkileşen güçlerde herhangi bir değişikliğe yol açarak,⁶² her hızı ona eşit ve zıd bir hız ile değiştirelim. Bu işlemi tüm hızları "tersine çevirmek" olarak adlandıracağız ve bunun olabirliğini de sistemin hareketinin tersine çevrilebilirliği olarak adlandıracağız."⁶³

Burada bir an duralım, zira bu "sistemin hareketinin tersine çevrilebilirliği" zorunlu olarak zaman içinde yapılan hareket açısından bile tam da bizim kabul edemeyecek olduğumuz şeydir: sistem, ters yönde, yeni bir ardışık haller dizisi içinde daha önceden uzayda (mekanda) içinde bulunmuş olduğu durumları tekrar oluşturacaktır. Fakat bu böyle olsa da zaman asla (önceki durumlardaki) aynı zaman olmayacaktır ve yalnızca bu koşulun (zamanın) değişmiş olması sistemin yeni durumlarının öncekilerle hiçbir biçimde aynı olmaması için yeterli olacaktır. Ayrıca, söz konusu muhakemede geçmiş ile gelecek arasındaki ilişkinin neden-sonuç ilişkisi olduğu varsayılmaktadır. Oysa, nedensel ilişki, tersine, kesinlikle eşzamanlılığı içerir, bundan da, birbirini izliyor olarak kabul edilen bu hallerin, bu bakış açısından, birbirlerini oluşturamayacakları sonucu çıkar. Fakat devam edelim.⁶⁴

"Dolayısıyla, bir cisimler sistemindeki hızların tersine çevrilmeleri gerçekleştirildiğinde,⁶⁵ bu şekilde tersine döndürülmüş olan bu sistem için geçmişteki ve gelecekteki hallerinin tam dizisini bulmak söz konusu olur. Bu araştırmanın zorluğu aynı sistemin tersine dönüştürülmüş durumundaki ardışık haller için daha mı az olur, yoksa daha mı çok olur? Ne daha az olur, ne de daha çok olur. Bu araştırma⁶⁶ sistemin bir durumu için çözümlendiğinde diğeri için çözümlenmesi çok basit bir değişiklik ile, teknik terimlerle, zamanın cebirsel işaretinin değiştirilmesiyle, $+t$ yerine $-t$ (ve karşılıklı olarak) yazılmasıyla mümkün olur.

Aslında, kuramsal olarak çok basit olan, fakat "negatif sayılar" uygulamasının tamamen yapay bir yöntem olduğu ve hiçbir gerçeklik türüne tekabül etmediği dikkate alınmadığından dolayı⁶⁷ bu muhakemenin sahibi hemen hemen tüm matematikçilerde görülen ciddi bir hata-

ya düşmüştür ve sözünü ettiği işaret değişikliğini yorumlamak amacıyla hemen şunları ekliyor: “Yani, bu aynı isimler sisteminin her iki ardışık haller dizisi arasında yalnızca geçmişin gelecek olması ve geleceğin de geçmiş olması farkı bulunacaktır.⁶⁸ Aynı dizinin ters bir yönde katedilmesi söz konusu olacaktır. Hızların tersine çevrilmesi sadece zamanı tersine çevirecektir. Ardışık hallerin ilk dizisi ile onun tersine çevrilmiş olan ikincisinde, her an aynı sistem figürü ve aynı eşit ve zıt hızlar bulunacaktır.”

Maalesef, gerçekte, hızların tersine çevrilmesi sadece uzaysal (mekansal) durumları tersine çevirir, yoksa zamanı değil. Bu, “ters yönde katedilen aynı ardışık haller dizisi olmak yerine”, birinciye, yalnızca uzay açısından, ters yönden benzer olan ikinci bir dizi olur: bu böyle oldu diye, geçmiş gelecek haline gelmez ve gelecek ancak her an olup bittiği üzere art ardalığın doğal ve normal yasası uyarınca, geçmiş haline gelir.

Bunu belirttikten sonra, başlangıçta sunmuş olduğumuz psikolojik açıklamayı tamamlamak için yine sözde “geçmişe dönüş”ün yani gerçekte, sadece öznenin bilinçaltı hafızasından atıl halde bulunan bilinç düzeyine çıkarılmasının, yalnızca fizyolojik içinden her izleniminin onu algılayan organizmada bir iz bırakmasıyla kolaylaştırılmış olduğuna dikkati çekmemiz gerekiyor. Bu işlemin belirli sinir merkezlerince nasıl kaydedildiğini burada araştırarak değiliz. Bu tamamen deneysel bilim ile ilişkili olan bir incelemedir, ve zaten bu bilim de hafızanın çeşitli biçimleriyle ilişkili merkezleri aşağı yukarı tamamen belirlemiştir.⁶⁹ Bu merkezler üzerine yapılacak olan bir etki, telkinini oluşturduğu bir psikolojik öge ile desteklendiğinde, özneyi sözünü etmiş olduğumuz deneyimleri yapmak için elverişli olan bir hale sokmayı mümkün kılmaktadır.⁷⁰

Fakat tabii ki, belirtmiş olduğumuz fizyolojik tekabüliyet ancak öznenin organizmasını gerçekten etkilemiş olan izlenimler için mümkündür. Yine, psikolojik bakış açısından, herhangi bir varlığın bireysel bilinci, açıktır ki, ancak bu varlığın aktüel bireyselliğiyle bir bağınası olan ögeler içerebilir. Bu belirttiğimiz deneysel araştırmaları bazı sınırların ötesinde —yani, aktüel durumda, öznenin doğumundan ya da en azından embriyonsal yaşamının başlangıcından önceki dönemlerde— sürdürmenin gereksiz olduğunu göstermek için yeterli olması gerekir. Oysa, belirtmiş olduğumuz gibi, önyargılı reenkarnasyon varsayımına dayanılarak, yapıldığı iddia edilen budur ve böylece özneye geçmişteki yaşamlarının “tekrar yaşatılabildiği” ve bu arada “bedenlenme-

miş ruhun” başına neler gelmiş olduğunun da incelenebilmiş olduğu zannedilmiştir.

Burada, tam bir fantaziyle karşı karşıyayız: canlı varlığın henüz bireyselleşmemiş halde bulunduğu bir zaman söz konusuysa bu canlı varlığın “geçmiş yaşamlarından” nasıl söz edilebilir ve o varlığı kökeninin de ötesine yani, hiçbir zaman içinde bulunmamış olduğu dolayısıyla onun için hiçbir gerçekliğe tekabül etmeyen koşullara götürmek nasıl istenilebilir? Bu, deyim yerindeyse tamamen yapay bir gerçeklik, yani hiçbir —duyusal olarak algılanmış— gerçekliği temsil etmeyen bir aktüel ruhsal gerçeklik yaratmak olur; deneyci tarafından verilen telkin bunun başlangıç noktasını oluşturur ve öznenin hayal gücü gerisini tamamlar. Başlangıç telkini dışında “bireysel ruhun hiç de kendisinin oluşturmadığı ve nesneleri yalnızca bu iki (biri dış kaynaklı, diğeri içsel) psikolojik öge türü arasında —ancak rüya halinden uyanma haline az çok bilinçli bir geçiş ile yapılabilecek olan— bir kıyaslama oluşturulmadıkça dış kaynaklı algılardan ayrılmıyabilen ruhsal kavrayışlardan⁷¹ kaynaklanan bir dünya yarattığı olağan rüya hali için de bu böyledir.⁷² Böylece, bir rüya bir öznedeki özel telkinlerle, kısmen ya da tamamen, hayali algılar oluşturularak meydana getirilenin —tek bir fark (deneycinin kendisinin de kendi telkinine kapılması ve öznenin uydurduklarını “hatıraların uyanması” olarak kabul etmesi)⁷³ dışında— tamamen benzeridir. İşte, reenkarnasyoncuların kuramlarının lehine olarak verebildikleri tek “deneysel kanıt” olan sözde “art arda yaşamların teması”nın neye indirgendiği görülüyor.

Telkinden “psikoterapi”de, ayyaşların ya da manyakların tedavisinde ya da bazı geri zekalıların ruhlarının geliştirilmesinde yararlanmaya çalışılması övgüye değerdir ve sonuçları ne olursa olsun, buna diyecek bir şeyimiz kesinlikle yoktur. Fakat, bu noktada kalınsın ve telkinin sözünü ettiğimiz gibi uydurmalar için kullanılmasına son verilsin. Ancak, yine de, gelip de bize “ruhçuluğun açıklık ve aydınlığını” övecek ve onu en basit bayağı felsefe ile karıştırdıkları “metafizik karanlık”na karşıt olarak gösterecek olan kişiler çıkacaktır.⁷⁴ ruhçuluk acayip biçimde açık, ne var ki bu açık olan şey onun saçma olduğu! Fakat tüm bunlar bizi hiç şaşırtmıyor, zira ruhçuların ve çeşitli kategorilerden diğer “psişist”lerin tümünün, bizim yakın zaman önce uğraşmış olduğumuz zevat gibi olduklarını çok iyi biliyoruz. Onlar metafiziğin ne olduğu konusunda kör cahiller ve biz de bunu onlara öğretmeye uğraşamayacağız: İtalyanca’da saygısızca söylendiği gibi “sarebbe lavar la testa all’ asino.”

¹Bu yeni-ruhçuluğu klasik ya da ruhbansal denilen ruhçuluktan iyi tefrik etmek gerekir. Bu yeni-ruhçuluk, kuşkusuz, pek ilginç olmayan ve metafizik bakış açısından hiç değer taşımayan bir öğretilerdir. Ancak, hiç değilse bu da diğerleri gibi kendini bir felsefi sistem olarak koyuyordu. Tamamen yüzeyseldi, başansız da, onu özellikle üniversite eğitim için çok uygun hale getiren bu derinlikten yoksunluğu sağlamıştı.

²Bkz. "Etudes sur la Franc-Maçonnerie"deki "Masonik Ortodoksluk" bölümü (II. Cilt, s.262).

³Bu türden dernek ve birliklerin pek çok olduğu o dönemde, örneğin, hangi taraftan ya da görüşten olursa olsun tüm sağduyulu kişilere yönelik olarak, bir "anti-okültist birlik" kurulabilirdi.

⁴Bkz., özellikle bu kitaptaki "Le Demiurge", adlı makale ve yine "Le Symbolisme de la Croix" (Haç simgeselliği) ve "L'Erreur spirite" (Ruhçu Yanılgı).adlı kitap -lar.

⁵Bkz., "Etudes sur la Franc-Maçonnerie" (Farmasonluk üzerine incelemeler), c.II, s.273.

⁶Ancak, amerikan ruhçularının çoğunun istisna oluşturdukları ve reenkarnasyoncu olmadıkları bilinmektedir.

⁷Kuşkusuz, bu batını yorumun tamamen zahiri olan güncel katolik öğretisiyle ortak olan hiçbir yanı yoktur. Bu konuda, Le symbolisme de la Croix'ya bkz.

⁸Bkz. "Pages dediees a Mercure" (Merküre ithaf edilen sayfalar), *La Gnose*, 2.yıl, n.1, s.35 ve no.2, s.66.

⁹Yazar bizi bunun "bir neoplazma olmadığı" hususunda uyarmak inceliğini gösteriyor, o halde bunun ne olabileceğini kendimize soruyoruz.

¹⁰Bkz., "Le Symbolisme de la Croix" (Haç simgeselliği) ve "L'Erreur Spirite" (Ruhçu Yanılgı).

¹¹Anaksimendros ve Anaksimenes örneği eski filozoflara, kuşkusuz yanlış olarak atfettikleri görüşlerden yola çıkarak, işi yıldızları yerkürenin yansımaları, imgeleri ya da buhurları olarak görmeye dek vardırırlar da çıkmıştır (bkz. Philosophumena tercümesi, s.12, 15); bazı okültistlere özgü astronomi kavrayışlarından daha sonra tekrar söz edeceğiz.

¹²Ayrıca şunu belirtelim ki, başka gezegenlerde yaşayanlara ilişkin hipotezler öne sürmüş olan tüm yazarlar, astronomlar, ya da diğerleri, belki de bilinçsiz olarak bunları yeryüzündeki beşer varlıklarının az ya da çok değiştirilmiş olan imgelerle tasavvur etmişlerdir. (Bkz., özellikle C.Flammarion, "La pluralité des mondes habités", ve "Les mondes imaginaires et les mondes réels").

¹³Fizik dünyada bireysel varlıkların varoluşu beş koşulun birlikte varoluşuna bağlıdır. Bu koşullar: uzay (mekan), zaman, madde, sürat ve yaşamdır. Bunlar beş

bedensel duyuya ve beş elemente de tekabül ettirilebilirler: çok önemli olan bu konu, içerdigi tüm geliştirmelerle başka çalışmalarımızda ele alınacaktır.

¹⁴Ölümün ertesi günü ya da bilime göre gelecekteki yaşam: Bkz. "Evrenin büyük mimarının niyeti", (Farmasonluk üzerine incelemeler, c.II, s.273.

¹⁸Şöyle bir ifadeye bile rastladık: "Şayet rüyamızda öldürülmüş olduğunuzu görürseniz, bu, çoğu durumda, o anda başka bir gezegende öldürülmüş olduğunuz anlamına gelir."

¹⁹Bu onların kimi kez kabala yanmaya kalkışmalarına engellemez: ve bunlar diğerlerini "fantazi yapmakla" suçlayanlardır!

²⁰"İnsan ruhları arasında yaş farkları"nın bulunduğunu ve hatta bu farklılığın belirlenmesinin bile mümkün olduğunu öne süren bazı başka okültizm okulları bu fikirde değildiler- ardışık bedenlenmelerin sayısının belirlenebilmesi için çalışanları bile vardır.

²¹Adem'in "cennetten kovuluşu"nın batıni ve metafizik yorumu için bkz. "Demurge".

²²Dünyanın "onbin yıllık geçmişi" olduğu görüşüne bu "onbin" sayısının sayısal anlamda değil de, bu geçmişin süresinin bir tür belirsizliği anlamında olarak karşı çıkmıyoruz. (Bkz. bu kitabın Matematik işaretleme üzerine belirlemeler bölümü, s.78)

²⁴Bkz. "L'Archeometre" 2.yıl, no.1, s.15, not 3 - Sosyal alanda, adalet olarak adlandırılan şey, bir Uzak-Doğu ifadesiyle, ancak haksızlıkları başka haksızlıklarla telafi etmeye dayanır (bu kavrayış liyakat, telafi, ceza örneği mistik-dinsel mefhumları ve batılı moral ve sosyal ilerleme kavrayışını kabul etmez)- birbirlerini dengeleyerek uyum haline giren tüm bu haksızlıklar toplamı, birlikteliğinde, beşeri bireysellik bakış açısından en büyük adaleti oluşturur.

²⁵Bkz. Bu kitabın "Le Demiurge" adlı bölümü.

²⁶Kasıpların temelini oluşturur olarak kabul edilen bu beşeri koşulların çeşitliliği konusunda bkz. "L'Archeometre", 2.yıl, no1, s.8 ve d.

²⁷Zamanın ve varoluşun herhangi bir özel tarzının herhangi bir koşulunun dışında olarak tasavvur edilen tüm öğelerin birlikte varoluşunu öngörür; bu birlikte varoluşun ilerleme fikrini geçersiz kıldığını bir kez daha belirtelim.

²⁸Bu dinsel yaptırımlar kavrayışı, boş olduklarını daha sonra kanıtlayacağımız, bati fedakarlık, takdime ve kefarete kavrayışlarıyla bağlantılıdır.

²⁹Teozofistlerin çok haksız olarak "Karma" diye adlandırdıkları şey aslında nedensellik yasasından başka şey değildir. Bu yasa yanlış anlaşılmaktadır, zira varlığın hallerinin sınırı belirsiz bütünlüğüne münhasır olarak kabul edileceğine, bireysel alan ile ilişkili tutularak sınırlandırılmaktadır. Aslında, sanskritçe "Karma" sözcüğü

(yapmak anlamına gelen) “kri” fiil kökünden gelmektedir ve yalnız “eylemi ifade etmektedir. Yoksa başka hiçbir şeyi değil. Dolayısıyla, onu kullanmaya kalkan batılilar onu gerçek anlamından uzaklaştırmışlardır, ve birçok doğu terimi için de aynı durum söz konusudur.

³⁰Burada söz konusu olan tamamen bireysel (ve hayali) sonuçların metafizik kuram ile hiçbir ilişkilerinin olmadığını söylemeye bile gerek yoktur. Başka yerde sözünü edeceğimiz metafizik kurama göre, en basit bir hareket bile, varlık hallerinin sınırı belirsiz idizisi içinde akisler oluşturarak ve büyüyerek, yatay ve dikey çifte yayılım ayarında, evrenselde sınırı belirsiz sonuçlara yol açabilir.

³¹İşi doğuştan sakatlıkların “önceki yaşamlardaki” kazaların sonucu olduğunu öne sürdürmeye dek vardırıan okültistler vardır.

³²Yalnızca yaşam biçimlerinden söz ediyoruz, zira böyle bir görüşü savunanlar yaşamın (biçimsel yaşamın) dışında hiçbir şeyi kavrayamazlar, öyle ki, onlara göre, bu deyim tüm olasılıkları içerir, bize göre ise, tersine çok özel bir tezahür içerir.

³³Bkz. “Le Demiurge”.

³⁴Sonsuz’a oranla (daha doğrusu oransızlıkla) Sınırı belirsiz için doğru olan şey sınırı belirsizin her özel veçhesi için de doğrudur (yalıtık olarak alınan her olasılığın gelişimine tekabül eden özel sınırı belirsizlik için de doğrudur). Dolayısıyla, bu, sonuçta Ezeliyet ve Ebediyet’e kıyasla ancak sıfır olabilecek olan ölümsüzlük (yaşam olasılığının sınırı belirsizce artışı) içinde doğrudur. Bu noktaya daha geniş olarak değinmek fırsatını bulacağız (yine, bkz. “Evrenin büyük mimarı”, “Etudes sur la Franc-Maçonnerie”, c.II, s.273).

³⁵Varlığın bütünselliğinin evrensel hacimi tahakkuk ettiren bir çifte tümleşme (integratio) ile matematik olarak temsil edilmesine değin daha fazla ayrıntı için bkz. “Haç simgeselliği”.

³⁶Özellikle artış açısından, ikiye bölünme ya da tomurcuklanma açısından. Bilirlilerin yaşamına ilişkin olarak özellikle, Kalküta’lı, profesör J.C.Bose’un, çeşitli Avrupa bilginlerin (daha fazlasını söylemiş olmamak için) “esinlenmiş” oldukları dikkate değer çalışmalarına bkz.

³⁷Tamamen bilimsel olan “dönüştürmecilik” sorusunun Metafizik için hiçbir önem taşımamasının nedenini daha önce belirttik (Bkz. “Bilimsel kavrayışlar ve masonluk ideali”, Etudes sur la Franc-Maçonnerie c.II, s.288.

³⁸H.B. of L. harfleriyle ifade edelin bu kardeşliğe ilişkin olarak, kötü bilgilendirilmiş ya da kötü niyetli kişilerce keyfi olarak yayılmış olan saçmalıkların üzerinde durarak zaman kaybetmeyeceğiz- fakat, her ne kadar bazıları bu Kardeşliğin öğretilerinden bir kısmını, bunları kendi kavrayışlarına uyarlamak için tamamen değiştirerek sahiplenmekte yarar görmüşlerse de, bu Kardeşliğin her tür okültist harekete yabancı olduğunu belirtmeyi gerekli görüyoruz.

³⁹Yani, latif tezahürün, elementlerle tekabüliyetlerine göre dağılmış olan çeşitli halleri.

⁴⁰Yani, mümkün olan tüm değişimler dizisini oluşturmuştur.

⁴¹Tabi ki, bu dışsal bakış açısından.

⁴²Tüm yaşamsal tarzların birlikte varoluşlarını içerir.

⁴³Bu gelişmenin, burada söz konusu olan özel hale tekabül eden belirli bir alana ulaşana dek tedrici yayılımla.

⁴⁴Bu nedenledir ki, Hindu tradisyonunda, bizimkinden önceki (ve bizimkine kıyasla ay küresine tekabül ettirilen) çağın varlıklarına "Pitri'ler" (babalar ya da atalar) adı verilmiştir. Pitri'ler yeryüzü beşeriyetini kendi suretlerine göre oluşturmuşlardır, ve bugünkü beşeriyet de kendisinden sonraki kuşak için aynı rolü oynamaktadır. Devreler arasındaki bu nedensel ilişki, yalnızca mantıksal zincirlemeler açısından ardışık olan tüm devrelerin birlikte varoluşlarını öngörür. Başka türlü olsaydı, böyle bir ilişki olamazdı (Bkz. İnsan ve Vedanta'ya göre oluşumu).

⁴⁵Birkaç seneden beri özellikle teozofistlerin arasında çok rağbet görmüş olan bu acayip görüş aziz Valtizci Yahya'nın İlyas peygamberin bir tekrar bedenlenmiş olduğunu öne süren kişilerinkinden hiç de daha fazla acayip değildir; ayrıca, bazı Kitap-ı Mukaddes metinlerini reenkarnasyonun lehinde olacak biçimde yorumlamaya çalışmış olan bazılarına ilişkin olarak da daha sonra birkaç söz edeceğiz.

⁴⁶Bkz. "Evrenin büyük mimarı", Etudes sur la Franc-Maçonneries.

⁴⁷Bu bağlamda, kuramlarında ta'min edici açıklamaları bulunmadığı için gözlemlenmiş olguları kabul etmeyi redd eden bilgilerin tutumunu hatırlatabiliriz.

⁴⁸Bkz. meslekdaşımız F.Ch.Barlet'in "L'instruction integrale" (Tümleşik eğitim) adlı yapıtı.

⁴⁹Zaten, Tanrı sözcüğünün kendisi insanbiçimci kavrayış ile bağıntılıdır, ki, başka bir şeye tekabül edemez hale gelmiştir. Metafizik ile dinler arasındaki uçurumu belirterek, onun bu tarz kullanımını engellemek isterdik.

⁵⁰Bkz. bu kitabın 191. sayfası, 38 nolu dipnot.

⁵¹Bu moral konusunda bkz. Conceptions scientifiques et Ideal maçonnique(Bilimsel kavrayışlar ve masonluk ideali) adlı yapıt.

⁵²Bkz. "L'Erreur Spirite" ("Ruhçu Yanılgı") adlı kitabın Reenkarnasyon ile ilişkili bölümü.

⁵³Konusu iyi tanımlanmamış bir incelemeler birlikteliğini ifade etmek için, ne denli muğlak ve kesinlikten yoksun olsa da, daha iyisi olmadığı için, "Psişizm" terimini kullanıyoruz. Bir zat (Dr. Richet zannediyoruz) bu terimi "metapsişik" şeklinde geliştirmek meşum fikrine kapılmıştır. Bu terim Metafizik terimine az çok öz-

deş ya da paralel olan birşeyi akla getirmek gibi engin bir uygunsuzluk içermektedir (ki, bu durumda, bunun başka bir isim ile Metafizigi ifade etmek değilse ne olabileceğini pek anlayamadık). Oysa burada söz konusu olan, tam tersine, fizik bilimlerinden olabildiğince alınmış yöntemlerle incelemelerin yapıldığı bir deneysel bilimdir.

⁵⁴Sözünü ettiğimiz durum yalıtık değildir, ve, bu durumun, çoğu iyi bilinen, tamamen benzerleri de vardır: Crookes'un, Lombroso'nun, Dr.Richet'nin ve C.Flammarion'un durumlarını başka yerlerde anlatık ve bunlara William James'in ve durumda ekleyebiliriz. Tüm bunlar bir analizci bilginin, değeri ve özel alanı ne olursa olsun, spiritleşimin ve okültizmin müşterilerinin kaynağını oluşturan şu cahil ve saf kitle alanının dışında olmadığını kanıtlar.

⁵⁵Burada hipnotizma ile manjetizmanın hangi noktaya kadar birbirinden tefrik edileceğini araştırıyoruz: böyle bir ayrımın gerçek olmaktan çok sözde kalıyor olması çok muhtemeldir, ve, her halükarda, bizim burada ilgilendiğimiz konu açısından bu hiçbir önem taşımamaktadır.

⁵⁶Bu hatıraların açık ve aydın bilinç alanında ya da (tamamen genel anlamıyla) "bilinçaltı"nda bulunmaları fazla önem taşımaz. Zira, normal olarak, her zaman bunların birinden diğerine geçebilirler, bu da burada yalnızca bir derece farkının söz konusu olduğunu gösterir.

⁵⁷Tabi ki, bizim bireysel bilincimizin bakış açısından dışsaldırlar. Zaten bu hatıra ile algı ayrımı en temel psikolojiyle ilişkilidir ve, öte yandan, dışsal olarak kabul edilen nesnelerin algılanış tarzı konusundan ya da bu nesnelerin algılanabilirlik niteliklerinden bağımsızdır.

⁵⁸Bireysel bilincin bozulmalarına tekabül eden (kendiliğinden ya da yapay) haller de vardır. Bu hallerin en önemlileri yanlış bir deyim ile "çifte kişilik oluşumu" olarak adlandırılır.

⁵⁹Bu durumlarda yalnızca fiziksel, ve hatta çoğunlukla yeryüzüyle ilişkili olaylar söz konusudur (oysa, diğer yeterince tanınan deneyci, yakın zaman önce, Mars gezegenindeki sözde "önceki yaşamlara" ilişkin ayrıntılı bir öyküyü -orada olup bitenlerin bu denli kolayca yeryüzü lisanında aktarılabilmesinden dolayı hiç de şaşkınlığa düşmeden!— yayınlamıştır. Bu öyküde varlığın yüksek halleriyle ilişkilendirilebilecek loan hiçbir şey yoktur, ve zaten böyle bir şeyin var olup olmadığı da "psisistlerin" akıllarının ucundan bile geçmemektedir.

⁶⁰Bu konuda ve devamı için bkz., bu kitabın "Bedensel varoluş koşulları" adlı bölümü. s..

⁶¹Zaman koşulunun bir iptali mümkündür, fakat buradaki durumlarda değil zira bu durumlar zamanı daima gerektirirler. Başka yerde "ezeli ve ebedi şimdi"den

söz ederken, bunun geçmişe dönüş ya da geleceğe naklediliş ile ortak olan hiçbir şeyinin bulunmadığını belirtmeye özen gösterdik. Zira, ardışıklığın -yani, bizim güncel varlığımız için zaman koşulunun tüm gerçekliğini oluşturan- ortadan kalkması nedeniyle geçmiş ve gelecek de ortadan kalkmıştır.

⁶²"Bu kütleler üzerinde" denilmesi daha uygun olurdu.

⁶³Bir diğerne zıd ya da farklı yöndeki bir hız o diğerine tam anlamıyla eşit olamaz, yalnızca niceliksel açıdan eşdeğer olur, ve, diğer yandan (bu yasaların normal olarak işlemeye devam etmesi durumunda böyle bir tersine dönmenin oluşmayacağı dikkate alındığında) bu "tersine çevirme"nin söz konusu hareketin yasalarında hiçbir şeyi değiştirmemesi mümkün olarak görülebilir mi?

⁶⁴İnsan ve Vidanta'ya göre oluşumu -Şayet herhangi bir izlenimin anısı başka ruhsal olayların nedeni olabiliyorsa, bu şimdiki zamanda ortaya çıkan anıdan dolaydır, yoksa geçmişteki izlenim burada hiçbir şeyin nedeni olmamaktadır.

⁶⁵Muhakemeyi yapan kişi burada parantez içinde "gerçekte değil de, salt düşüncede" şeklinde bir açıklama yapmak ihtiyatlılığında bulunmuş: burada mekânın alanından tamamen çıkmaktadır ve sözünü ettiğinin bir "cisimler sistemiyle" artık hiçbir ilişkisi yoktur. Fakat, kendisinin de sözde "tersine çevirme"ye gerçekleştirilemez olarak baktığına dikkat etmek gerekir (onun muhakemesini "hafıza gerilemesi"ne uyarlamak isteyenler ise bunu gerçekleştirilebilir bir şeymiş gibi koymaktadırlar).

⁶⁶Kuşkusuz, zira her iki durumda da tüm öğeleri verilmiş olan bir hareketi incelemek söz konusudur, fakat, bu incelemenin gerçek ya da hatta mümkün olan bir şeye tekabül etmesi uğruna basit bir işaretleme oyununa aldanmamak gerekir!

⁶⁷Bu işaretleme ve bunun özellikle mekanik açısından içerdiği uygunsuzluklara ilişkin olarak bkz. bu kitabın "Matematik işaretlemeye ilişkin vurgulamalar" bölümü.

⁶⁸İşte acayip bir fantazma, ve matematikçilere göre basit bir cebir işareti değişikliği gibi bayağı bir işlemin bu denli acayip ve mucizevi bir güce sahip olduğunu kabul etmek gerekir!

⁶⁹Bu belirleme özellikle çeşitli "kısmi hafıza kaybı" durumlarının gözlemlenmesiyle mümkün olmuştur, ve bu durumlarda gözlenen hafıza bölünmesi türünün sözde "kişilik bölünmeleri"nin çoğunun açıklanmasını mümkün kıldığını da eklemek gerekir.

⁷⁰İlk bakışta ne denli acayip gelse de, henüz gerçekleşmemiş olmakla bireyin gizli güçlerini kendisinde taşıdığı olayların arasında da, fizyolojik olduğu kadar psikolojik de olan tekabüliyetlerin bulunduğundan söz edilebilir. Bireyin gelecekteki olaylarının şimdiki zamandaki tohumu gibi olan bu gizl güçleri ile eğilimler ve uygun-

luklar arasında bağıntı vardır. Bir hastalığa istidat, sonuçta, o hastalığa organik olarak bir uygunluktur. Birey şu ya da bu hastalığa doğuştan bir müsaitlik içerebilir, fakat o hastalık ancak gelişmesi için uygun durumlar oluştuğunda ortaya çıkar, tersi durumda ise hiçbir zaman gerçekleşmez. Fakat, birey, dışsal bir tezahür vermese bile varlığını sürdüren bir psikolojik eğilim gibi, o hastalığın tohumunu da taşır.

⁷¹Bkz. *İnsan ve Vedantaya göre oluşumu*.

⁷²Fakat, bu karşılaştırma telkin ile oluşturulmuş rüya durumunda asla mümkün değildir, zira, özne uyandığında normal bilincinde o rüyadan hiçbir hatıra bulunmaz.

⁷³Özne bunları da hatıralar olarak kabul edebilir, zira bir rüya günlük izlenimleri içindeki gibi hatıraları da içerebilir. Her iki tür öge de salt ruhsal geliştirmelerdir. Tabi ki, uyanma halinde ortaya çıkan ve çoğu kez rüyaya karışan hatıralardan söz etmiyoruz. Zira, en azından normal uyku durumunda bu iki bilinç hali birbirinde ender olarak tam aynılır, yapay uyku durumunda bu ayrılma çok daha tamdır, ve bu durum öznenin uyandıktan sonra hiçbir şey hatırlamamasını açıklar.

⁷⁴Bazıları işi, "metafizik deneyim" deyiminin bir salt anlamsızlık oluşturduğunun farkına varmaksızın, "metafizik deneyimleri" anlatmaya dek vardırırlar.



Yedinci Bölüm

ORTA ASYA'DAKİ BİR MİSYONA DAİR*

Şu sıralar, Fransız Uzak Doğu okulunun eski öğrencisi olan bay Paul Pelliot'nun, yakın zaman önce yapmış olduğu Orta Asya gezisi sırasındaki keşiflerinden çok söz ediliyor. Fransız ya da yabancı o kadar çok misyon bu bölgelerde kötü sonuçlar aldılar ki, söz konusu keşiflere karşı ilk başta biraz kuşkucu olmak normaldi. Gezgînler, kuşkusuz, bu bölgelerde coğrafi açıdan yeterince ilginç belgeler, özellikle fotoğraflar, ve de hayvanlarla, bitkilerle ve maden cevherleriyle ilişkili eşantyonlar getirdiler, fakat o kadar. Oysa, Bay Pelliot arkeolojik bulgularını önce geçtiğimiz aralık ayının 11'inde Sorbonne'daki bir konferansta sonra da 15 ve 16 aralık tarihlerinde "Echo de Paris"te yayınlanan bir makalede anlattı. Bu arkeolojik bulgularda neyin söz konusu olduğunu anlamamız için onun öyküsünü sunalım.

Söylediğine göre, önce Çin Türkistanı'ndaki Tumçuk (Toumchouq) kasabasının yakınında, içlerinde, Helen etkisinin çok net izlerini taşıyan içinde, budik heykellerin bulunduğu, hemen hemen tamamen gömülü vaziyetteki bir yıkıntı yığını bulmuş. Sonra, Çin Türkistanı'nın başlıca vahalarından biri olan Kutşar'da "budist sunakları haline getiril-

* *La Gnose*, Ocak 1910.

miş ve duvar resimleriyle süslü yapay mağaralar”da ve açık havadaki tapınaklarda araştırmalar yapmış. Bu tapınaklardan birinin avlusunda, yerde, kalın tabaka halinde bağlanmış, tuz kristalleri ve kum ile karışmış vaziyette yani oldukça kötü durumda olan el yazmaları bulmuş. “Sayfaları birbirinden ayırmak için uzun zaman ve uzman ellerin özeni gerekmişti. Bu belgeler deşifre edilemedi. Şu anda bunlara ilişkin olarak tüm söylenilebilecek olan şey bunların hrahmi denilen Hindu yazısıyla yazılmış olduklarıdır. Ancak, çoğu Orta Asya’nın şu gizemli dillerinde kaleme alınmıştır, ki Avrupa dilbilimi bu dilleri henüz yeni yeni tercüme edebilmektedir.” Görüldüğü gibi, Bay Pelliot dilbilimcilerin, ki kendisi de onlardan biridir, bazı Asya dilleri hakkında çok az bilgiye sahip olduklarını kabul etmektedir. Bu daha sonra tekrar ele alacağımız bir husustur. Şimdilik, yalnızca, bize Pelliot’nun “eski Çin, brahmi, Uygur ve Tibet dillerini çok iyi bildiğinin” teyid edilmiş olduğuna da dikkati çekelim *L’Echo de Paris*, 10 aralık. Bunu söyleyen de kendisi değildir, kuşkusuz böyle bir şey yapmayacak derecede mütevezidir.

Ne olursa olsun, görünen odur ki, Pelliot gezisinin bu ilk bölümünde, kendisinden önceki Rus, İngiliz, Alman ve Japon gezginler gibi, sadece “Takvimimizin ilk on yüzyılı içinde gelişmiş ve 1000 yılına girilirken İslam tarafından yok edilmiş olan bir esas olarak budik uygarlığın bu ülkede, kumlar arasında muhafaza olmuş olan kalıntılarını” bulmuştur. Dolayısıyla, söz konusu olan şey, “Hint, İran, Yunan ve Uzak-Doğu etkilerinin birbirine karıştığı”, ve ondan binlerce yıl öncelere uzanan bir takım uygarlıklara dayalı olarak oluşmuş olan, görelî olarak yeni bir uygarlıktır. Gerçekten de, Çin Türkistan’ı Tibet’e uzak değildir. Pelliot Tibet uygarlığının gerçek yaşını bilmekte midir, ve o uygarlığın da bazı meslektaşlarının iddia ettiği gibi “aslında budik” olduğunu mu zannetmektedir? Gerçek şudur ki, budizmin bu bölgelerdeki etkisi daima tamamen yüzeysel olmuştur ve bazılarınca bugün hala Buda dininin merkezi yapılmaya çalışılan Tibet’de bile, budizmin izlerine zor rastlanılır. Atıfta bulunmuş olduğumuz antik uygarlıklar da kumların altında kalıntılar bırakmışlardır. Fakat, onları bulmak için, kuşkusuz biraz daha derin kazmak gerekirdi. Bunun düşünülmemiş olması gerçekten esef vericidir.

Çin Türkistan’ının başkenti Urumçi’de bir süre kaldıktan sonra, Pelliot, batı Kan-su’daki Touen-Huang’a geçiyor. Burada “kent, güney-doğu yönünde, yirmi kilometre kadar uzağında (Tsien-fo-tong ya

da bin Buda mağaraları denilen) hatırsayılır budik bir mağaralar grubunun bulunduğunu biliyor. Yine, burada da budik uygarlık söz konusudur. Öyle görünüyor ki, bu bölgelerde başka hiçbir uygarlık var olmamıştır, ya da en azından, kalıntıları kalmış olan tek uygarlık budik uygarlıktır, ve bu arada belirtelim ki, herşey bize bunun tersini kanıtıyor. Ancak, bazıları için tamamen görünmez olup da diğer bazıları için tamamen belirgin olan şeylerin bulunduğuna inanmak gerekiyor. “Bu budik mağaraları uzun süre inceledik; sayıları beşyüz civarındaydı. 6. yüzyıldan 11. yüzyıla varana dek çeşitli yüzyıllara aittiler, hâlâ belirgin olan resimler ve yazılar içeriyorlardı” diyor Pelliot. Dolayısıyla, Türkistan'da olduğu gibi, Toueh-Houang'da da İsa'dan öncesine uzanan hiçbir şey yok. Tüm bunlar hemen hemen modern Çin uzmanlarının itiraflarına göre “sıkı kontrol edilmiş bir kronoloji Çin tarihinde bizden dört bin yıl öncesine dek uzanabilmeyi mümkün kılar”, ve bu dört bin yıl, onlardan önceki destansı döneme kıyasla hiçbir şey değildir.

Ancak, daha önemli olan bir buluş da şudur: Pelliot, Urumçi'de Touen-Houang'daki bir mağarada, birkaç yıl önce, eski elyazmaları bulunmuş olduğunu duymuştur. “1900 yılında, bir keşiş büyük mağaralardan birini derleyip toparlarken tesadüfen gizli bir duvar oyuğu bulmuş. Oyuk açıldığında el yazmaları ve resimlerle dolu olduğu görülmüş”. Garip olan şey bu dökümanların bulunmuş olduğu 1900 yılından 1908 yılına dek kimsenin aynı yerlerinde duran bu dökümanların önemini farketmemiş olmasıdır. Keşişin Pelliot'nun öne sürdüğü gibi hiç okuması yazması olmadığı kabul edilse bile, ki böyle bir şey de çok garip olur, bulduğu şeylerden onların değerlerini anlayabileceklerini düşündüğü başkalarına haber vermiştir. Fakat, daha da garip olanı, bu keşişin yabancılara bu dökümanları incelemesine ve içlerinden istediklerini alıp götürmelerine izin vermesidir. Şimdiye dek, hiçbir gezgin ülkelerinin ve ırklarının geçmişine ve geleneklerine ilişkin olan şeyleri, genel olarak, kıskançça bir özen ile muhafaza eden Doğululardan (böyle bir konuda) bu denli cömert bir davranış görmemiştir. Ancak, Pelliot'nun öyküsünden kuşku duyamayız; fakat, herkesin bu dökümanlara Pelliot kadar önem vermediğine inanmamız gerekiyor. Zira, tersi durumda, (Çin uzmanlarının tüm hayallerini yıkmamak için...) budik diyeceğimiz bir manastırda bu denli uzun süre güvenlik içinde olmazlardı. Kuşkusuz Tibet'i ziyaret eden tüm meraklı gezginlere tatmin olmaları ve araştırmalarını fazla ileriye götürmemeleri için yapıldığı gibi, Pelliot'ya da bu el yazmaları buldurulmuştur. Bu usul onları kaba biçimde reddet-

mekten daha nazikçe ve daha kurnazcadır, ve bilindiği gibi, Çinliler nezakette en önde gelen bir millettir.

Touen Houang'daki bu duvar oyuğunda herşeyden biraz vardı: "Brahmi, Tibet, Uygur ve çoğunlukla da Çin dilinde yazılmış metinler, kağıt ve ipek üzerine budik elyazmaları, bir nasturi (bir hristiyan mezhebi -Ç.N.) metni, bir manişist yazısı, tarih, coğrafya, felsefe, edebiyat eserleri, klasiklerin ilkörneleri (?), Uzak-Doğu'nun bilinen en eski basma kalıpları, satış sanatları, günlük notlar, ipek üzerine yapılmış çeşitli resimler, 10. ve hatta 8. yüzyıldan kalma tahta kalıp basımı resimler." Tüm bunların arasında, taocu elyazmalarının, nasturi ve maniseist metinlerinin bulunması biraz alakasız ve yeterince şaşırtıcıdır. Öte yandan, tahta kalıp basımının Çin'de hristiyanlık döneminden daha önce bilinmekte olmasından dolayı burada sözü edilen baskıların Bay Pelliot'nun zannettiği gibi, gerçekten, "dünyanın en eskileri" olması pek muhtemel değildir. Pelliot, "Uzak-Doğu tarihinde hiçbir zaman görülmemiş derecede müthiş" olarak nitelediği buluşundan o denli tatmin olmuştu ki, Çin'e tekrar gitmekte acele etti. Pekin'in, onun elindeki dökümanların değerlerinden kuşku duyamayacak denli çok nazik olan okuryazarları, ondan, geniş bir yayın faaliyetine temel oluşturmak üzere, bu dökümanların fotoğraflarını kendilerine göndermesini rica ettiler.

Pelliot bugün, seyahati sırasında toplamış olduğu resimlerden, bronzlardan, seramiklerden, heykellerden oluşan koleksiyonuyla ve özellikle Koutchar ve Touen-Houang'da bulunmuş olan elyazmaları ile Fransa'ya dönmüş bulunmaktadır. Bu elyazmalarının onlara atfedilen tüm değerleri taşıdığını kabul edersek, geriye dilbilim uzmanlarının bunları nasıl deşifre edip tercüme edecekleri sorusunun cevaplandırılması kalıyor ve bu çalışma pek kolay bir çalışma olacağı benzemiyor.

Bilginlerin tüm iddialarına rağmen, Doğu dillerinin resmi öğretiminin bugünkü durumuna bakıldığında, dilbilimde ilerlemeler olduğu kuşkuludur. Özellikle Çin uzmanlığı dalında hala ilk yorumcuların çizdiği yol izlenmektedir, ve yarım asırdan beri bu dalda pek fazla bir yol alınmamış gibidir. Bu bağlamda Lao-Tseu tercümelerini bir örnek olarak sunabiliriz. Bunlardan, G.Pauthier'nin yapmış olduğu birincisi, kuşkusuz, kaçınılmaz eksikliklerine rağmen, en iyisi ve en bilinçlisidir. Bu tercüme, daha tam olarak yayınlanamadan önce, Stanislas Julien tarafından şiddetle eleştirilmişti. Bu eleştiri, Pauthier'ninki 1833 tarihli iken, kendisinin 1842 tarihli ve ötekinden kötü olan tercümesini kayır-

mak kaygısını içeriyor gibidir. Stanislas Julien yaptığı Tao-Te king tercümesinin giriş bölümünde A. Remusat'ın *Memoires sur Lao-tseu* (Lao-tse ile ilgili hatıralar) adlı eserindeki şu ifadesine yer vermiştir: "Tao'nun metni o denli karanlık noktalar içermektedir ki, o metni tam olarak çözmek imkanımız ve yazarın ima etmek istemiş olduğu durumlara ilişkin bilgilerimiz çok azdır. Onun eserini verirken etkisi altında kalmış olduğu fikirlerden o denli uzağız ki, onun ifade etmek istediği anlamın tam olarak belirlendiği iddiaları gözûpeklik ister. Bu yetersizlik itirafına rağmen, hala Stanislas Julien'in tercümesi (ki, ne değerde olduğunu az ileride göreceğiz) otorite olarak kabul edilmekte ve resmi Çin uzmanlarından rağbet görmektedir."

Gerçekte, Philastre'nin çok dikkate değer Y-king tercümesinin ve tradisyonel yorumlarının dışında, Matgioi'nun çalışmalarına dek bu dalda gerçekten ciddi olan hiçbir şeyin yapılmamış olduğunu kabul etmek gerekir. Matgioi'den önce, Çin metafiziği Avrupa'da hiç bilinmiyordu ve hatta böyle bir şeyin varlığından bile kuşku duyulmuyordu denilirse hiç abartılmış olmaz. Tao ve Te'nin Matgioi tarafından yapılmış olan tercümelerinin Uzak-Doğu'daki Taocu bilimin bilgelerince görülüş ve onaylanmış olmaları bize onların tamamen doğru olduklarının garantisini oluşturmaktadır. Stanislas Julien'in tercümesini işte bu tercümelerle karşılaştırmamız gerekiyor. *La Haute Science*'de (2. yıl, 1894) yayınlanmış olan Tao ve Te tercümelerine eşlik eden notlara gönderme yapmakla yetineceğiz. Matgioi bu notlarda birtakım yanlış yorumları açıklamaktadır. Örneğin: "Birlikte olduklarında dört atın daha hızlı yol alıyorlar" yerine "Önünde bir yeşim taşı tableti tutmak ve dört atlı bir arabaya binmek güzeldir". "Bir göz kırpsı"nın "bir gergedan boynuzu" haline getirilmesi, ya da "gümüş"ün "soylu olmayan" anlamına alınması örneği birçok yanlış yorumu sıralayabiliriz. Daha ilginç de şudur: yerli (Çinli) bir okuryazar Matgioi'ye şunları söylemiştir: "Bay Julien'in metin açıklaması elime geçtiğinde onu adi çinceye tercüme edip öğretmenime göstermek fikrine kapıldım. O önce Doğululara has biçimde bıyık altından güldü, sonra da öfkелendi ve bana 'bilginlerinin Çin'in felsefi eserlerini bu şekilde tahrif etmeleri ve Fransız halkının kahkahalarla gülmesini sağlamak amacıyla acayip masallar haline getirmeleri için Fransızların Asyalılar'a çok düşman olmaları gerekir' dedi." Ben de, bunun üzerine, tutup da Bay Julien'in böyle yaparken aslında saygın bir tercüme yapmak istemiş olduğunu söylemeye kalkışmadım, zira öyle

yapsaydım o zaman bizim tüm bilginlerimizden kuşkulanmaya başlayacaktı. Onun yalnızca Bay Julien'in yeteneğinden kuşku duyar durumda kalmasını tercih ettim. Böylece Bay Julien, hayatta iken, anlamlarına ve kapsamlarına vakıf olmadığı metinlere saldırmakla işlemiş olduğu hatanın bedelini ölümünden sonra ödemiş oldu."

Enstitü üyesi olan Stanislas Julien'in örneğinin dilbilimcilerin, genel olarak, değerlerinin ne olduğuna ilişkin doğru bir fikir verdiğini düşünüyoruz. Ancak, bu durumun onurlu istisnaları bulunabilir, ve Bay Pelliot'nun da bunlardan biri olduğuna inanmak istiyoruz. Bunu bize kendisi, elindeki metinleri doğru tercüme ederek, kanıtlayabilir. Her halükarda, taocu metinlere ilişkin olarak, bugün artık, Matgioi'nin çalışmalarından ve özellikle metafizik açısından en önemlileri olan *La Voie Metaphysique* (Metafizik Yol) ve *La Voie Rationnelle* (Akılcı Yol) adlı iki yapıtının yayınlanmış olmasından sonra, Remusat ve Stanislas Julien zamanında bir noktaya kadar mazur görülebilecek olan bir bilgisizliğin varlığının mümkün olmaması gerekir. Fakat, resmi bilginler, özel zihniyetlerinden dolayı bundan pek yararlanabilecek durumda değiller. Bu onlar için çok esef verici bir durumdur ve şayet Bay Pelliot'ya bir öğüt vermemize izin verilirse, kendisine seleflerinin üzücü gidişatını izlemesini öğütleriz.

Çin elyazmalarından Orta Asya ve hatta bazı kutsal Hint dillerinde yazılmış olan metinlere geçecek olursak, daha da ciddi güçlüklerle karşılaşırız. Zira, daha önce belirtmiş olduğumuz gibi, Bay Pelliot'nun kendisi "Avrupa dilbiliminin bu gizemli dilleri yeni yeni tercüme edebilme-ye başlamış olduğunu kabul etmektedir. Daha da ileri gidilebilir ve, herbirinin kendine özgü yazılışı olan bu dillerin arasında, tüm Doğu'da çok kullanılan ve bazı durumlarda çözümlemeyi imkansız kılan (Avrupa'da bile hiçbir zaman tercüme edilememiş olan bir tür kayıtlar vardır) gizli yazı sistemleri bir yana, batılı bilginlerce isimleri bile bilinmeyen başka pek çoğunun bulunduğunu söyleyebiliriz. Muhtemeldir ki, bu metinleri tercüme etmek için, daha önce dilbilimin başka dallarında Mısır ve Asur uzmanlarının uygulamış oldukları yöntemlere başvurulacaktır. Bu uzmanların arasında sürüp giden bitmez tükenmez tartışmalar, bilimlerin en temel noktaları üzerinde bile anlaşılamamaları, ve yine bunların tüm yorumlarında rastlanılan apaçık saçmalıklar ulaştıkları -ve çok gürur duydukları- sonuçların çok az bir değer taşıdığını göstermekte-

dir. En ilginç, bu bilimcilerin meşgul oldukları dilleri, eskiden o dilleri konuşan ve yazarlardan daha iyi bildikleri iddiasında bulunmalarıdır. Hiçbir şeyi abartmıyoruz, zira sözde tahripli elyazmalarına ilişkin olarak, bunların, bu belgelerin kopyasını yazan kişinin kopya ettiği metni iyi anlayamamış olduğunu öne sürdüklerini gördük.

Burada, daha önce sözünü etmiş olduğumuz ilk Çin uzmanları için ihtiyat kayıtları koymaktan çok uzagız, ve ancak dilbilimcilerin iddialarını giderek hep artarsa, bilimlerinin de o derecede çabuk ilerlemeler kaydetmiş olması gerekir. Oysa, Mısır uzmanlığında, henüz hala yalnızca önceleri, Çin yazısı gibi, hiyeroglif (yani, ideografik -sûrî-) iken, dil dejenerleşmesi sonucunda fonetik -sescil- hale gelmiş olan Mısır yazısının Yunan ve Roma devri kayıtlarına uygulanabilen Champollion yöntemi kullanılmaktadır. Zaten, tüm resmi dilbilimcilerin hatası, hemen hemen tümü ideografik (sûrî) olan kutsal dilleri, sadece alfabetik ya da fonetik (sescil) olan adi diller için yaptıkları gibi tercüme etmek istemeleridir. Ideografik ve alfabetik sistemlerin kombine edilmiş olduğu dillerin de bulunduğunu ekleyelim. Fabre d'Olivet'in *La Langue hebraïque restituée* (Yeniden oluşturulmuş ibrani dili) adlı kitabında belirtmiş olduğu gibi, Kitab-ı Mukaddes ibrancisi böyledir ve bu arada bunun Kitab-ı Mukaddes metninin, doğru anlamında, gerek protestan gerekse katolik ilahiyatçıların (zaten, tamamen yanlış versiyonlara dayalı olan) yorumlarından -hâlâ nasıl olup da Tekvin kitabında Tanrı'nın iki ayrı terim ile ifade edildiğini (bu, biri zaten çoğul olan, iki terimin birbirinden tamamen farklı anlamda olduklarının ve gerçekte, ikisinin de hiçbir zaman Tanrı'yı ifade etmediklerinin farkına varmaksızın) birbirlerine sormak noktasında bulunan- modern yorumcuların kritiklerine varıncaya dek, çeşitli gülünç ifadelerle ortak olan hiçbir şeyinin bulunmadığının anlaşılması için yeterli olduğunu belirtebiliriz.

Öte yandan, ideografik dillerin tercüme edilmesini neredeyse imkansız hale getiren husus, şekillerden oluşan ve herbiri farklı bir fikri ifade eden harflerin -Evrenin çeşitli planlarıyla bağıntılı olarak- bir anlam çoğulluğuna sahip olmalarıdır. Bundan, daima, çok miktarda daha özelleşmiş -ikincil- anlamlara bölünen, üç temel anlamın var olduğu sonucu çıkar. Kutsal kitapların tam olarak tercüme edilememesini bu durum açıklamaktadır. Bu kitaplara ilişkin olarak yalnızca açıklama ya da yorumlar yapılabilir ve bu kitapların yalnızca bunların en zahiri anlamlarını kavrayabilen (ki, şimdiye dek bu mütevazî sonuca da ulaşama-

mışlardır) dilbilimci ve metin yorumcularının bununla yetinmeleri gerekirdi. Ancak, Bay Pelliot'nun bu hususta meslekdaşlarından daha başarılı olmasını ve, kendisinde bulunan elyazmalarının işe yaramasını umalım ve giriştiği bu zor işde kendisine cesaret dileyelim.

Sekizinci Bölüm

TRADİSYONEL ÖĞRETİLER KARŞISINDA PROFAN BİLİM*

herhangi bir tradisyonel öğretiyi temsil eden ya da sadece sunan birinin profan bilim karşısındaki tutumunun nasıl olması gerektiğini her ne kadar sık sık belirtmişsek de, şu son zamanlarda karşılaştığımız bazı durumlara bakılırsa, bunu herkes tam olarak anlamamış gibi görünüyor. Fakat, bunun bir mazereti olduğunu kabul etmemiz gerekiyor: bu mazeret, söz konusu tutumun, modern zihniyet tarafından az ya da çok etkilenmiş olanlar tarafından yani —en azından Batı'daki— çağdaşlarımızın büyük çoğunluğu için zor kavranılır olmasıdır. Bu zihniyette mündemiç olan ve gerek aldıkları eğitim, gerekse içinde yaşadıkları ortam tarafından kendilerine empoze edilen bu önyargılardan tamamen kurtulabilenler nadirdir. Bu önyargıların en güçlülerinden biri, kuşkusuz, aslında, profan bilim ile aynı şey olan modern bilimin değerliliğine inanıştır. Bu durumdan kaçınılmaz olarak çıkan sonuç çoğu kişide bu bilimin gerçek ya da varsayımsal sonuçlarının hiç kaale alınmayabilecek bir şey olduklarını kabul etmemek iradesinin —az ya da çok bilinçsizce— oluşmasıdır.

* *Etudes traditionnelles*, Nisan-Mayıs 1950.

Öncelikle, meşrû olmayanın, hangi düzeyde olursa olsun, profan bakış açısı olduğunu hatırlatacağız. Bu bakış açısı, temelde, eşyayı (les choses) —mûteal ilkelerin inkar edilmediklerinde bile salt bilinmemeleri nedeniyle— hiçbir mûteal ilkeye dayandırmaksızın ve bunları hiçbir ilkeye bağımlı değilmişler gibi tasavvur etmeye dayanır. Bu tanım aynı zamanda eylem ve bilgi alanına da uygulanabilir. Bu sonuncu şıkta tüm modern bilimin durumunun böyle olduğu açıkça belirir, ve, dolayısıyla, modern bilimin gerçek bir bilgi olarak kabul edilmeye hiç hakkı yoktur. Zira, modern bilim doğru şeyler sunsa bile yine onları sunuş tarzı haklı değildir, ve her halükarda bunların —yalnızca onların ilkelere bağımlılıklarından kaynaklanan— doğruluk nedenini sunamaz. Ayrıca, iyi bilindiği üzere, bilgiden söz ettiğimizde, bu bilgi bu bilimin ortaya koyduğu pratik uygulamalarla ilişkili değildir. Gerçekte, bu uygulamalar bilimin, bilim olarak, değerinden tamamen bağımsızdırlar, ve dolayısıyla, burada bizi ilgilendirmezler. Kaldı ki, bilginlerin kendileri de doğalarını hiçbir bilmedikleri güçleri kullandıklarını kabul etmektedirler. Bu bilgisizlik, kuşkusuz, bu uygulamaların çoğu kez içerdikleri tehlikeler için de söz konusudur, fakat bu şimdi üzerinde duramayacağımız bir konudur.

Böyle bir bilimin, herşeye rağmen, görelî bir düzeyde içerebileceği doğruluk payı için bu doğrunun anlaşılmasını mümkün kılabilcek tek şey olan "ilkeler ile bağıntı"yı tekrar oluşturarak meşrû kılınabilip kılınamayacağı sorusu akla gelebilir. Kuşkusuz, bu bazı durumlarda imkansız değildir: fakat, o zaman söz konusu olan bilim, gerçekte, artık aynı bilim değildir. Zira böyle bir şey bakış açısının tamamen değişmesini gerektirir, ve böylece profan bakış açısının yerini tradisyonel bir bakış açısı alır. Bir bilimin yalnızca konusuyla (nesnesiyle) değil, fakat aynı zamanda o konuyu değerlendirirkenki bakış açısıyla da tanımlandığını unutmamak gerekir. Şayet, tersi olsaydı, muhafaz edilebilecek olan ile elenmesi gereken, yani —ilkelerin bilinmemesinin oluşmalarına çok kolayca yol açtığı— tüm yanlış kavrayışlar, birbirinden özenle ayrımlanabilirdi. Doğruların (hakikatlerin) ifade ediliş tarzının, çoğu kez, düzeltilmeye gereksinimi olurdu, zira bu ifade tarzı, söz konusu doğruların profan bilimde birleştirilmiş olarak bulundukları yanlış kavrayışlardan hemen hemen daima etkilenmiştir. Yapıtlarımızın birinde, modern matematiklerin bazı bölümlerine ilişkin olarak, bu bağlamda bazı tesbitler sunduk.¹ Bize gelip de, böyle bir durumda, terminolojinin düzeltilmesi-

nin temelde fazla önem taşımayacağı, hatta —matematikçilerin kullandıkları dilde içerilen saçmalıkların zaten bilincinde oldukları, bunlara aldanmadıkları bahanesiyle— bunun için çaba harcamaya bile değmeyeceği söylenilmesin. Önce, hatalı bir dil (ifade) daima, kaçınılmaz olarak, bir düşünce karmaşıklığını gösterir. Bu karmaşıklığı izale etmek istemekte direnmek ve bunu ihmal edilebilir ya da fark etmeyecek bir şey olarak kabul etmek de inanılmayacak derecede daha kötüdür. Sonra, profesyonel matematikçiler, sonunda, bazı fikirlerin yanlışlığını farketmeler bile, bu aynı yanlış fikirlerini yansıtan ifade tarzlarını kullanmayı sürdürmekle bu fikirlerin yayılmasına, doğrudan ya da dolaylı olarak katkıda bulunmaktadırlar. Nihayet, ve daha önemlisi, artık hiçbir anlamın bağlanamadığı bir terminolojiyi kullanmak da güncel bilimin gittikçe artan “anlamdan yoksun” bir uzlaşmacılığa” indirgenmesi eğiliminin devrenin son dönemlerindeki “katılaşma”dan sonra gelen bir “bozulma” evresinin karakteristiği olan eğilimin, bir tezahüründen başka bir şey değildir.² Bazılarının bilimlerine yöneltmiş olduğumuz itirazların, gerçekte, geçersiz olduklarını göstermek isterken, bu itirazlara daha da bir teyid oluşturan bir argümanı öne sürmeleri bizimki gibi bir entellektüel düzensizlik dönemine uygun düşer ve gerçekten de ilginçtir.

Bu bizi doğrudan daha genel bir değerlendirmeye götürür: bizim, kimi kez, modern bilimi eleştirirken bilginlerin aruk kabul etmedikleri, ya da en azından artık ihtiyatlı olarak ele aldıkları kuramları işin içine soktuğumuzun ifade edildiğini biliyoruz. Uygun bir örnek olarak, dönüşümcülüğün (transformisme) bilimsel çevrelerin çoğunda —artık taraftarının kalmadığını söylememekle birlikte, (ki bu açıkça bir abartma olurdu)— artık revaçta olmadığını ifade edelim. Ancak, genel zihniyet üzerindeki etkisinde hiçbir değişiklik olmayacak biçimde, önceki gibi ve —eğitim kitaplarında ve bayağılaştırıcı kitaplarda, yani sonuçta “uzman” olmayanlarca ulaşılabilir olan herşeyde— aynı “yayılımı”nın devam ettiği doğrudur, ve bu bağlamda aynı güncelliği daima muhafaza etmektedir. Moda olan deyimlerle, “çürümüş” ya da “aşılmış” olan her türden başka kuramları içeren bu olguya da verdiğimiz önemin hiç de geniş halk kitlesine özel bir ilgi duymamızdan kaynaklanmadığının iyi anlaşılması gerekir. Gerçek neden, bu kuramların, belirtmiş olduğumuz gibi, “uzman” olmayanların tümünü etkilemesidir, ve bu etkilenmelerin arasında bu etkinin olmaması durumunda “uzmanlık”larının içine kurtarılmayacak biçimde kapatılmış olan bilginlerden hiç

beklenilemeyecek biçimdeki bir kavrayışa ulaşabilecek olanlar, ne denli az sayıda olsalar da, mutlaka vardır. Aslında söylemek gerekirse, “bu bilginlerin çoğunun dönüştürücülük”den vazgeçmelerinin tamamen sadece onun yerine, daha kurnazca olmakla birlikte, temelde ondan daha iyi olmayan ve belki de ondan daha tehlikeli olan kavrayışları geçirmek için olmadığından pek emin değiliz. Her halükarda, —şayet, gerçekten “evrim” sözcüğünden artık eskisinden tamamen farklı bir şey anlıyorsa— niçin “evrim”den her zaman yaptıkları gibi söz etmeyi sürdürmekle üzücü bir muğlaklığı sürdürmektedirler. Burada da bilimsel “uzlaşmacılığın” bir tezahürünü mü yoksa bugün sözcüklerde, gündelik kullanımında bile, görülen “anlam yitirmek” eğiliminin bir örneğini mi görmek gerekiyor? Ne olursa olsun, yeterince acayip olan şey, bazıları bizi bilimsel “güncellik” denileni yeterince dikkate almamaktan dolayı kınarlarken, başka çevrelerdeki bazılarının da, tersine, bizim şimdi tek ve başlıca ya da en korkulacak tehlikenin materyalizm olmadığını düşünmemizi ve bunu ifade etmemizi hoş görmeleridir. Herkesi memnun etmenin çok zor olduğunu kabul etmek gerekir, ve pek öyle bir niyetimizin de hiçbir zaman olmamış olduğunu belirtmemiz gerekir.

Şimdi, modern bilimlerin meşrulaştırılması konusuna tekrar dönelim: böyle bir şey, belirtmiş olduğumuz gibi, bu bilimlerin bazıları için mümkün ise de, bazıları için de mümkün değildir. Zira burada zorunlu bir koşulun varlığı söz konusudur: bu koşul o bilimin, profanlığı nedeniyle meşrû bir tarzda tasavvur etmediği konusunun (nesnesinin) kendisinin meşrû olmasıdır. Oysa, bu koşul bazı bilimlerde, daha doğrusu gerçekte modern sapmanın özgül ürünlerinden ne daha fazla ne de başka bir şey olan bazı sözde bilimlerde, yerine getirilmez. Psikanalizin durumu bu bağlamda tipik bir örnektir ve, en aşağı düzeyden psikik etkilere kaynaklanan bir sapmadan başka şey olmayı yüksek ilkelere bağlamaya uğraşmanın gereği yoktur. —resmi “öğretim” çerçevesi içine kabul edilmemeleri farklılığının dışında— tamamen benzer bir kökenleri olan ruhçuluk (spiritisme) ya da sürrealist (gerçeküstücü) saçmalıklar için de bu böyledir. Öte yandan en azından meşrû bir konuları (nesneleri) olan modern bilimlere gelince, meşrulaştırılmaları tekabül ettikleri ve gerçekte ilkelerin unutulmasından sonra oluşmuş olan dejenerasyonlarından başka şey olmadıkları geleneksel bilimlerin az ya da çok tümleşik bir tekrar oluşturulmalarına eşdeğer olacak ise de, aralarından çoğunun, daha önce belirtmiş olduğumuz gibi, eski bilimlere

kıyasla “kalıntı” karakteri taşıdıklarını unutmamak gerekir. Ancak, bu tekrar oluşturma kolay değildir. Zira bu tradisyonel bilimlerin arasında, bugün aynı ad altında rastlanılan ve, —herşeyi gittikçe daha çok istila eden profan bakış açısından kuvvetle etkilenmiş olan az çok yeni çarpıtmalarıyla karıştırılmaması gereken— astroloji örneği, gerçek “anah-tarı” kaybolmuşa benzeyenler de vardır.

İncelemiş olduğumuz konu bugün zaten ancak bir tür kuramsal bir önem taşımaktadır. Zira, gerçekte, söz konusu aklama henüz hiçbir durumda yapılmamıştır. Öyle ki, modern bilim denildiğinde söz konusu olan sadece profan bilimdir. Bu bilim ise, tradisyonel öğretilere kıyasla yok sayılabilir. Başka bir deyişle, onun bu —ilkelerden yoksunluğu nedeniyle hiçbir gerçek bağıntısının bulunamayacağı— tradisyonel öğretiler ile uyum içinde olup olmadığını belirlemek için uğraşmaya hiç gerek yoktur. Uyumsuzluk varsa, hatanın kaçınılmaz olarak profan bilimde olduğuna emin olunabilir. Tradisyonel veriler, onların gerçek doğalarını anlayan herhangi bir kişinin kabul edeceği gibi, hiçbir kuşku konusu olmazlar. Şayet, tersine, uyum varsa o bilime ne mutlu. Böyle bir durum, o bilimin bazı özel noktalarda —çok gizli ve belirsiz yollar-dan— hakikate ulaşmış olduğunu gösterir. Bu, ancak tamamen kazai karakterde olan uyuşmanın tradisyonel öğretiler açısından hiçbir önemi olmaz, zira onların hiçbir zahiri “teyid”e gereksinimleri yoktur. Söz konusu hakikatlerin, kuramlarının tümü gibi, yalnızca az ya da çok muhtemel olan basit hipotezler olarak görüneceği bir bilime başvurularak yapılacak olan teyid de zaten acayip bir teyid olurdu. Profan bilim-den alıntılanmış ya da bu bilimden az çok doğrudan olarak esinlenmiş fikirleri tradisyonel verilerle bağdaştırmak için uğraşmaya da, aynı nedenlerle, gerek yoktur. Bu tamamen boşuna ve, okültistler örneğinde olduğu gibi, çeşitli tradisyonlardan bölük pörçük biçimde alıntılanmış oldukları parçasal öğelerin gerçek muhtevaları konusunda tamamen bilgisiz olanlara özgü bir çaba olur. Bu çeşitli mezhep ve öğretileri birleştirici, melez yapı türünün yararsızlığını daha önce yeterince sık olarak açıkladık.

Öte yandan, “apolojetik denilen ve bir tradisyonu, saldırılara karşı —modern bilimler gibi— onların argümanlarını onların kendi alanlarında tartışarak korumaya yönelik olan ve hemen hemen daima az ya da çok üzücü tavizler verilmesine yol açan ve her halükarda tradisyonel öğretinin müteallığı konusunda yanlış bilgi sahibi olunduğunu gösteren

tutumun, en azından zayıflığını vurgulama fırsatını da bulduk. Bu tutum egzoteristlerin (zahircilerin) alışlagelmiş tutumudur ve bunların taraftarlarından özellikle bilimsel ya da sözde bilimsel karşıt iddialarla ikna edilerek, döndürülenlerin çıkabileceği kaygısıyla hareket ettikleri düşünülebilir. Fakat, bu “niceliksel” değerlendirmenin kendisinin yeterince profan bir olgu oluşunun dışında, bu karşıt iddialar da —esinlendikleri bilimin (pek sağlam olmadığını kanıtlayacak biçimde) sürekli değişmesi nedeniyle— pek dikkate alınmaya değer değildirler. Örneğin, ilahiyatçıların kutsal kitabı bilim ile “bağdaştırmaya” uğraştıkları görüldüğünde bu çabanın ne denli yanıltıcı olduğunu anlamak zor değildir. Zira bu çabanın tradisyonu profan bilimin içinde bulunduğu hal ile dayanışma içine sokuyor gibi olmak uygunsuzluğunu daima içermesi bir yana, bilimsel kuralların değişmesi ölçüsünde (ki, bu kuramlar, kimi kez olabildiği üzere, daha bilginler tarafından henüz savunuluyor iken bile kimse tarafından kabul edilmez hale gelebilmektedirler) sürekli olarak yinelenmesi gerekir. Mücadele edilmesi gereken karşıt iddialar da, genellikle, daha çok bilginlerin değil de bayağalaştırıcıların iddialarıdır. Bu ilahiyatçılar Kutsal Metinleri, böyle beceriksizlikle alçaltacaklarına, onların gerçek anlamlarını olabildiğince derinleştirmeye çalışsalar ve bunları yalnızca bunları anlayabilecek ve sonra da profan bilimin hipotezlerine kapılamayabilecek olanların ve tradisyonun ne olduğunun gerçekten bilincinde olanların yorumlarını dikkate almaya gerek görmeyecekleri —modernist ve rasyonalist yani, esaslı bir biçimde tradisyon karşıtı olan— bir metin yorumcusunun “eleştiri”lerinden etkilenebilecek olanlara sunsalar kuşkusuz çok daha iyi olurdu. Gerek zahiri olsun, gerekse batını olsun bir tradisyonel öğreti sunan herhangi bir kişi, yalnızca en sıkı hakikate sahip değildir, aynı zamanda profan bakış açısıyla, hangi konuda olursa olsun, en ufak bir uzlaşmadan bile kaçınmak zorundadır. Fakat, bugün Batı’da bunu anlayabilen nerede? Belki, bazıları bunun bizim işimiz değil de ilahiyatçıların işi olduğunu söyleyeceklerdir, değil mi ki, örnek olarak onları veriyoruz. Fakat, biz herhangi bir tradisyona zarar verilmesine karşı kayıtsız kalılabileceğini düşünenlerden ve hatta kendilerinininkinden başka bir tradisyona zarar verilmesinden —sanki rakibe darbe indirilmiş gibi ve bu darbeler sonuçta, tradisyonel zihniyete de zarar vermeyeceklermiş gibi— memnuluk duymaya daima hazır olanlardan değiliz. Sözünü etmiş olduğumuz dini savunma tarzı, bu saldırıların tradisyonel zihniyeti —kendile-

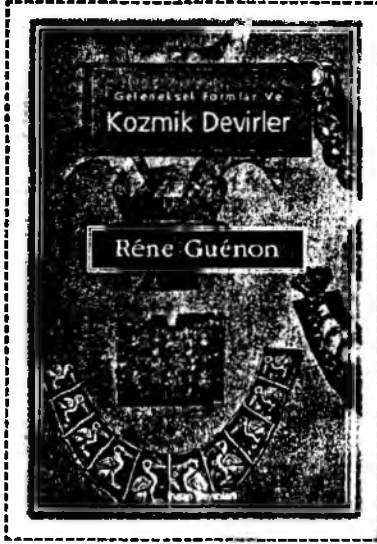
rini onun koruyucuları zannedenlerde bile— ne denli zayıflatmış olduğunu fazlasıyla ortaya koymaktadır.

Şimdi, tüm yanlış anlamaları önlemek için iyice belirtilmesi gereken bir nokta daha var: sıkı bir tradisyoncu tutuma sahip olmak isteyen birinin profan bilimin kurallarından hiç söz etmemesi gerektiği kesinlikle düşünülmemelidir. Tersine, yeri geldiğinde, profan bilimin yanlışlıklarından ve tehlikelerinden söz edebilir ve etmesi gerekir, ve tradisyonel verilere açıkça karşıt olan iddialar söz konusu olduğunda bu özellikle böyledir. Fakat, bunu daima o şekilde yapmalıdır ki, bu hiçbir zaman —ancak profan alanda konumlanarak mümkün olabilecek olan— bir “eşitler arasındaki” (dengi dengine) tartışma olmamalıdır. Gerçekte, böyle bir durumda ortada —yüksek bir otorite (tradisyonel öğreti) tarafından oluşturulmuş olan— bir yargı vardır, zira iyi bilindiği gibi, burada önemli olan yalnızca bu öğretiler ve bunu ifade eden bireysellikler, kendiliklerinde, en ufak bir öneme sahip değildirler; nitekim, yargı ile tartışma ya da polemik birbirinden ayrı şeylerdir. Şayet, anlayışsızlıktan kaynaklanan ve kötü niyetten her zaman yoksun olmayabilen bir tutum ile, tradisyonun otoritesinin değerini bilmeyenler — hiç alakası olmayan yerlerde— “polemik” görüyorlarsa, kuşkusuz onları önlemenin hiçbir imkanı yoktur. Aynı şekilde, bir cahilin ya da bir budalanın tradisyonel öğretileri “felsefe” olarak kabul etmesi de engellenemez ancak, bunun üzerinde durmaya değmez. En azından tradisyonun ne olduğunu anlayanların tümü —ki, yalnızca bunların görüşleri önem taşır— ne ile yetineceklerini (nerede duracaklarını) tam olarak bilirler. Bize gelince, bizi kendileriyle tartışmaya sürüklemek isteyen profanlar varsa, bunları, ne onların düzeyine incek ne de onların açılarından bakacak olmadığımız için, çabalarının daima boşa çıkacağı hususunda ilk ve son kez uyarıyoruz.

¹Bkz. “Sonsuz küçük hesabın ilkeleri”.

²Bkz. “Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri”





Geleneksel Formlar ve
Kozmik Devirler

RÉNÉ GUÉNON

René Guénon'un bu derlemede bir araya getirilmiş olan makaleleri, çalışmalarının belki de en "özgün" —aynı zamanda çoğu okur için de en şaşırtıcı— olan yönünü temsil etmektedirler. Bu kitaba bilinmeyen (ancak tarih-öncesini ve insanlığın ilk çağ tarihini içeren) bir tarihten parçalar ismi verilebilirdi. Zira bu tarihin başlangıcını bugünkü insanlığın başlangıç dönemlerindeki tradisyon oluşturmaktadır.

Burada sadece, Guénon'un ölümünden sonra onun yazılarını derleyenler tarafından daha önce hiçbir kitapta yer verilmemiş olan yazılar bir araya getirilmiştir.



Manevî İlimlere Giriş

RÉNÉ GUÉNON

Modern Batı'nın içerisine düşmüş olduğu krizi ustaca tahlil eden René Guénon, "kurtuluş"un yeniden Geleneğe ve metafizik değerlere dönmekte olduğunu söyler.

Bu görüşlerini çeşitli dergilerde yayımlayarak tartışan yazar, ölümüne yakın bir zamanda konular arasında belli bir uyumluluk gözetmek şartıyla yazılarının yakın arkadaşları tarafından toplanmasını ister.

İnsanın manevî seyr-i sülûku ve tahakkuku varlığın, çeşitli Tradisyonlarca "Cennet hali" (état edenique) olarak betimlenen manevî duruma ermesini, sonra da varlığın yüksek hallerine ulaşmasını ve nihayet "kurtuluş" hali olarak tanımlanabilecek olanı elde etmesini sağlamaya yönelik bir manevî etkinin özgün törenlerle iletilmesi olan inisiyasyonun doğasını tanımlamaya yönelik yazılardır.



KADİMİLERİN BAZI MODERN YANILGILAR René Guénon

"Gayr-ı meşru olan kutsal-dışı bakış açısidir, zira o, eşyayı sanki bunlar tüm ilkelere bağımsızmışlar gibi kabul eder ve onları hiçbir müteal ilke ile bağıntılandırmaz. Modern bilim gerçek bir bilgi olarak kabul edilemez, zira bazen doğru olan şeyleri ifade etse bile, onları sunuş tarzı yanlıştır, ve her halükârda bunların doğruluk nedenlerinin ancak ve ancak ilkelere bağımlılıkları olduğunu belirtmez..."

Bir çeyrek asır sonra, bugün, Guenon'un son uyarılarının doğruluğunu inkâr etmek güçtür. Kuşkusuz, bu durum beşerî devrenin tamamlanmasını önlemeyecektir, fakat hiç olmazsa bazılarının, içinde yaşadığımız çağı ve Shri Ramana Maharshi'nin "The great Sufi" (Büyük Süfi) adını vermiş olduğu eserinin daima süren güncelliğini daha iyi anlamalarını belki de mümkün kılacaktır.

ISBN 975-574-274-3



9 799755 742747