cogito
Yapı Kredi Yayınları - Üç aylık düşünce dergisi - Sayı: 44 - Bahar 2006

Ezoterizm.



Odak: Okültizm ve Fotoğraf

YKY



Ezoterizm.

Sayı: 46 Bahar 2006

Cogito
Üç aylık düşünce dergisi
Sayı: 46 Bahar, 2006
3. baskı: Ocak 2014
ISSN 1300-2880

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
adına sahibi:
LEVENT ALTUNBEK

Genel Müdür:
TÜLAY GÜNGEN

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü:
ASLIHAN DİNÇ

Bu Sayının Editörü:
E. EFE ÇAKMAK

Yayın Kurulu:
NURİ AKBAYAR, ESRA AKCAN (Columbia University), ŞEYLA BENHABİB (Yale University), BESİM F. DELLALOĞLU (Galatasaray Üniversitesi), YÜCEL DEMİREL, ZEYNEP DİREK (Galatasaray Üniversitesi), MÜNİR GÖLE, FERDA KESKİN (Bilgi Üniversitesi), M. SABRİ KOZ, KAAN H. ÖKTEN (Bilgi Üniversitesi), ZEYNEP SAYIN (İstanbul Üniversitesi), BÜLENT SOMAY (Bilgi Üniversitesi) GÜVEN TURAN
Katkıda Bulunanlar:
ŞEYDA ÖZTÜRK, KORKUT TANKUTER
Grafik Tasarım:
FARUK ULAY, AKGÜL YILDIZ

Renk Ayrımı / Baskı:
PROMAT BASIM YAYIM SAN. VE TİC. A.Ş.
Sanayi Mahallesi, 1673 Sokak, No: 34
Esenyurt-İstanbul
Tel.: (0212) 622 63 63
Sertifika No: 12039

Yapı Kredi Yayınları: 2346

Reklam ve Halkla İlişkiler:
DERYA SOĞUK

Yazışma Adresi:
COGİTO
Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
İstiklal Caddesi, No: 161 Beyoğlu 34433/İstanbul
Tel.: (0212) 252 47 00 (pbx)
Faks: (0212) 293 07 23
E-posta: ykykultur@ykykultur.com.tr
E-posta: seyda.ozturk@ykykultur.com.tr
İnternet adresi: http://www.cogitoyky.com
http://alisveris.yapikredi.com.tr

Yayın Türü:
Yerel süreli

Partner of "European Network of Cultural Journals – Eurozine"
"Avrupa Kültürel Yayınlar Ağı – Eurozine" Üyesi
www.eurozine.com

Cogito'da yayımlanan tüm yazıların
sorumluluğu yazarına aittir.
Dergide yer alan yazılar kaynak gösterilmek
kaydıyla yayımlanabilir.
Yayın Kurulu, dergiye gönderilen yazıları
yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir.
Gönderilen yazılar iade edilmez.

Sertifika No: 12334

Bu Sayıda:

Cogito'dan

5 • Ezoterizm İçin

Rüzgâr Gülü

8 • Hakların İadesi • Ten Üzerine Kış Gecesi İlhamları • Kendini Savunma Sanatı: Witold Gombrowicz'in Fikirlerle Düellosu • Gilles Deleuze İçin

Klasik

23 • İbn Arabî • Hilyetü'l-Ebdâl: Ruhî Aydınlanmanın Önkoşulları

Yeni Perspektifler

33 • José Medina • Kimlik Sıkıntısı: Kimliksizlik ve Farklılık Sorunu

60 • David Wood • İkamet Etmedeki Mesafe

91 • Agnes Heller • Modern Etiğin İki Temel Direği

Söyleşi

103 • Mahmud Erol Kılıç ile Söyleşi – A. Sait Aykut-E. Efe Çakmak • "Padişah-ı Âlem Olmak Bir Kuru Gavgâ İmiş"

Dosya: Ezoterizm

126 • Refik Algan • Ezoterizme Genel Bir Giriş

143 • Antoine Faivre - Karen-Claire Voss • Batı Ezoterizmi ve Dinler Bilimi

169 • İdris Şah • Fakirler ve Öğretileri

186 • Jean-Pierre Laurant • Ondokuzuncu Yüzyılda Ezoterizm
L'esoterisme au XIX^e siècle

218 • Xavier Accart • René Guénon ve "Geleneksel" Okul
René Guénon et l'école "traditionnelle"

233 • Thierry Zarcone • Yirminci Yüzyılda Avrupa ve Osmanlı Ezoterizminin Kesişimi: Rudolf von Sebottendorf
Un Aspect du croisement des ésotérismes entre l'Europe et l'Empire ottoman au XX^e siècle: Rudolf von Sebottendorf

260 • Aykan Erdemir - Rabia Harmanşah • Turnanın Semahı, Ezoterizmin Zamanı: Bektaşi ve Alevi Zaman Kavrayışları
280 • Pier-Luigi Zoccatelli • Çağdaş Dünyada Ezoterizm ve New Age
Esoterismo e New Age nel mondo contemporaneo

Odak: Okültizm ve Fotoğraf
300 • Clément Chéroux • Hayalet Diyalektiği: Eğlence ve İnanç Dünyasında Hayalet Fotoğrafları
319 • Louis Kaplan • Paranoyakla Doğaüstünün Kesişme Noktası: Hayalet Fotoğrafları Üzerine Spekülasyonlar
330 • Sophie Schmit • Conan Doyle: Siyah Beyaz Soruşturma

Kitap
337 • Bettina Funcke-Peter Sloterdijk • Yerçekimine Karşı

Geçen Sayıdakiler
344 • Sayı 44-45: Ten: Derinden

346 • Yazarlar Hakkında

Ezoterizm İçin

"*Cogito* neden zamanında çıkmıyor?" sorusuna cevap isteyenlere hemen söyleyeyim, artık sorunun muhatabı ben değilim. Yaklaşık dört yıl içinde yaptıklarımızı özetleyecek olursak, *Cogito*'nun on iki sayısını hazırladık, ülkemizin güzide üniversitelerinden European Cultural Foundation'a, Goethe Enstitüsü'nden Kant Vakfı'na sayısız kurumla birlikte geniş katılımlı beş uluslararası sempozyum, sayısız panel ve açık oturum düzenledik, *Cogito* yazarlarıyla birlikte, ondan fazla dilde, uluslararası platformda yankı bulan birçok yayın yaptık – dolayısıyla bundan sonra benim duymak istediğim sorular, "Az zamanda çok ve büyük işler yaptık" cevabını peşinen yapıştırabileceğim türden sorular; sonuçta insan her şeyi isteyebiliyor. Diğer sıkıcı soruların muhatabı bundan sonra, Viyana Üniversitesi'nden yeni transferimiz, *Cogito* okurunun, yıllardır *Cogito* için yaptığı çevirilerden tanıdığı (ve Saadet Özen'le birlikte bu sayının da skoreri olan) Şeyda Öztürk'tür.

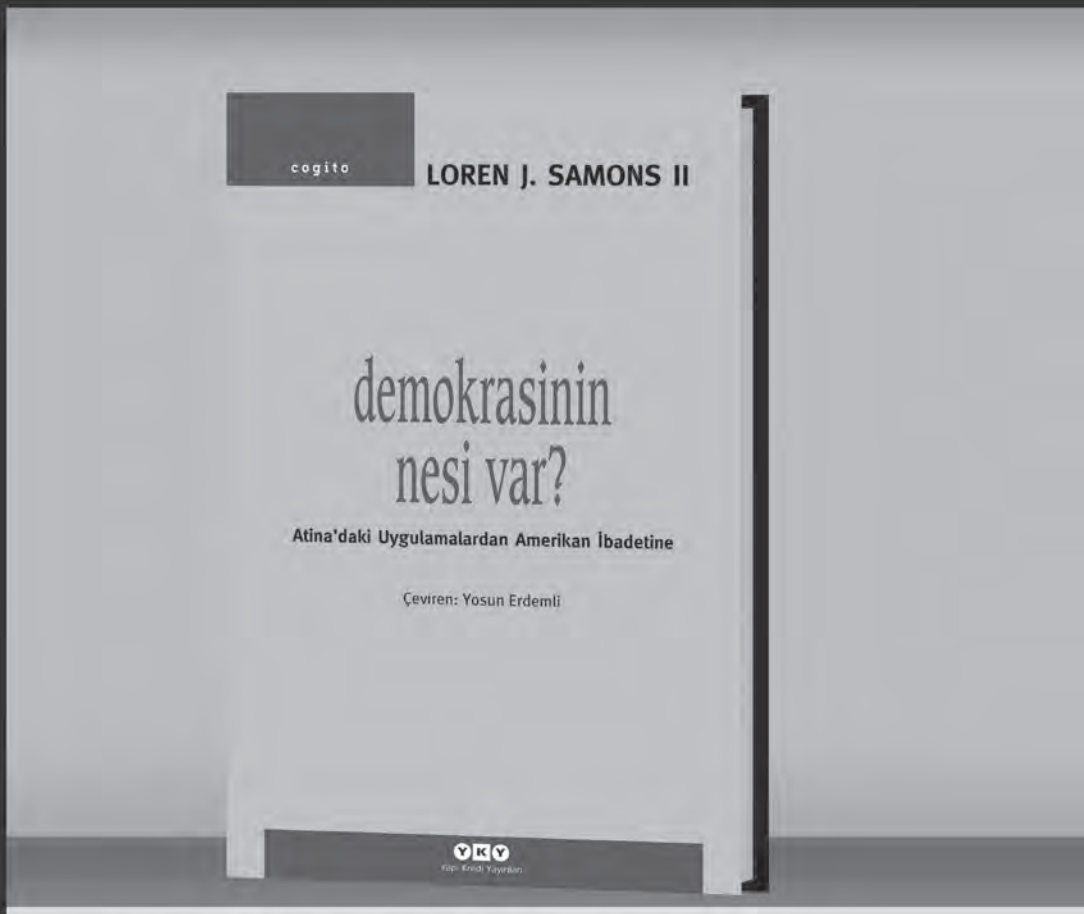
Elinizdeki sayının temelini bundan yaklaşık bir yıl önce, Thierry Zarcone'yle birlikte atmıştık. Başta "Mistisizm"e yoğunlaşmak istemiştik, sonunda ortaya böyle bir şey çıktı. Thierry Zarcone'nin çabalarıyla uluslararası ciddi bir katılım sağladığımız, Jean-Pierre Laurant, Pier-Luigi Zoccatelli, Xavier Accart gibi saygın uzmanların yazılarını ilk kez yayımlama şansına sahip olduğumuz "Ezoterizm" sayısının "Odak" bölümünü, ayaklarımız biraz yere bassın diye, "Okültizm ve Fotoğraf" temasına ayırdık.

"Yeni Perspektifler" bölümünde, David Wood'un, Zeynep Direk'in çevirisini yaptığı ve yine ilk kez *Cogito*'da yayımlanan "Distance in Dwelling" makalesini bulacaksınız. Makale Wood'un Galatarasay Üniversitesi'nde verdiği bir semineri temel alıyor. Jose Medina'nın "Kimlik Sıkıntısı" makalesi de, sevgili Agnes Heller'in iç açıcı yazısına eşlik ediyor. "Kitap Eleştiri" bölümündeyse, *Sinik Aklın Eleştirisi* adlı iki ciltlik efsanevi yapıtı çok yakında YKY'den çıkacak olan Peter Sloterdijk'ın yeni üçlemesini konu alan bir söyleşiyi okuyacaksınız.

Cogito'nun önümüzdeki sayısı "Derrida Özel Sayısı"; konuk editörümüz, aynı zamanda Yayın Kurulu üyemiz Zeynep Direk şimdiden çalışmaya başladı. İleriki sayılarda Bülent Somay'dan bir "Freud" dosyası, Ferda Keskin'den bir "Melankoli" dosyası göreceksiniz; dahası "Avrupa" sayımız kadar iddialı, büyük bir "Amerika" sayısı gelecek. Bilginize.

E. Efe Çakmak

Günümüz demokrasisine eleştirel bir bakış



İÖ beşinci yüzyıl Atina'sındaki demokrasi uygulamaları üzerinden günümüz demokratik sistemine eleştirel bir bakış **Demokrasinin Nesi Var?** Loren J. Samons'un bu çalışmadaki temel amacı, çoğunluğun egemenliğinin her zaman iyi ve adil yönetime çıkmadığını "demokrasinin beşiği" Atina örneği üzerinden göstermek. Hem antik hem modern demokrasinin sevapları ve günahları üzerine eleştirel düşüncede önemli bir durak...

Çeviren: Yosun Erdemli

YKY
Yapı Kredi Yayınları

www.ykykultur.com.tr
ykykultur.com.tr YKYHaber

YapıKredi
Kültür Sanat Yayıncılık

Hakların İadesi

yasa zoruyla hak sahibi yapılanlara...

Yasa ve haklar, insan türünün kendi türsel varoluşunun güvencesi olarak, ikili bir ilişkiye sokulmuştur. Bu ilişki, hakların zorunluluğunun yanında yasanın zorunlu olmasını, öte taraftan hakların yasa tarafından bekçiliğinin insan türünün denetimine verilmesini içerir. Doğuştan gelen hakların, bir yaratılış kipi gibi, insan denetimine verilmesi, insan türünün cansız doğa ve var olan her canlı üzerindeki hak iddiasını doğallaştırır. Bu noktada, insan türü dışındaki her canlının yaşam hakları, insanın eline verilmiş olur.

Yasanın kapısında bekleyen, yasanın öznesi olduğu iddia edilen soyut türler yaratılarak, var olan türler, yaratılmış soyut dünya içine yerleştirilir. Bu durum insan özne için de sorunludur. Kuşatılmışlık, yasanın kendi öznesini sarıp sarmalaması, özne üzerindeki her türlü tasarrufun özne dışındakilere geçmesidir. İnsan türü için bu durum, kaçma olanağını içinde taşır. Yasanın yapıcıları, yani hakların dağıtıcıları, insan özne olarak, kuşatılmışlık karşısında kendilerini koruma "hakkına" sahiptirler. Aynı kuşatılmışlık, diğer türler için bu kaçışı taşımaz. İnsan türü dışındaki varlık, insan yaratımına dönüştürülür ve böylece kaçış imkânı, kendini koruma imkânı yok edilir.

Hakların belirlenmesi ve verilmesi insan özne için geçerlidir. Bu düşünceden hareketle hak ve hukuk ilişkisi sadece insan özne için geçerli olacaktır.

hakları dağıtan, her hakka sahip olduğunu iddia eder...

İnsan dışı türlerin haklarını belirleyen insan türü, hak dağıtıcısı rolünü bir denetlenemezliğe vardırarak evrensel bir haklar sistemi yaratır. Hakların öznesi, söz sahibi olamadığı, sözde bir adalet, koruma, yardım iddiasının ışığı altında, karanlıkta bırakılır. Hakkın muhatabı ortada yoktur. Soyut bir muhatap yaratılmıştır. Yasanın ilk çatlaması: Hayvan hakları yasası adı altında çıkarılan yasa, hayvanlar için gerekli olan değil, yasa yapıcıların kendi yaşamları için gerekli gördüğü haklardır. Bu yasanın öznesi hayvanlar değil, hâlâ insandır.

hukukun öznesi insandır; doğanın öznesi hayvandır...

Kendisi için haklar çıkaran insan türü, bu hakları başka türlere yaydığında, bunu bir vicdan, etik durumuna çevirerek türün dışındakileri kaçınılmazca kendine bağımlı kılar. Yasanın ikinci çatlaması: Vicdani rahatlamanın öznesi olan hayvanlar, kendi türlerinin sürekliliği dışında tutularak başka bir türün sürekliliğine bağımlı kılınır.

Haklar üzerinden bir yaklaşım, hayvanları, kendi yaşam koşullarının dışında tutar. Yasanın öznesi bu durumda hayvan değil, insanın, kendi türünü üstün gören insanın kendisidir. "Haklar olsun, ama bu haklar insan türünün kendisi için, kendi kendini koruyabilme olanaklılığı içinde açılsın". Hiçbir hayvan bir yasa öznesi olarak "dillenip" kendini koruyamaz. Yasanın üçüncü çatlaması: Hayvan hakları söz konusu olamaz. Doğanın içinde, korkusuzca doğayla yaşayan türlerin hakları, doğanın parçası dahi olamayan tarafından verilemez. Koruma kanunları, korunacak olanı yasa yapıcıya bağımlı kılar.

Hayvan, özgürleşmesi gereken bir canlı değildir. Yaratılışından beri özgür olanın özgürleştirilmesi, onu ancak bağımlı kılabilir. Özgürleştirme çabası hayvan esaretinin artmasına neden olacaktır. Yasanın dördüncü çatlaması: Yasa, öznesini, insan özne gibi değerlendirirse, bu yasa insanın yasası olacaktır. Hayvanlar için çıkarılan yasada, hakların insan aklının kavradığının ötesinde olması gerekecektir.

insan, Tanrı yerine düşünemediği gibi, hayvan yerine de düşünemez, Tanrı aklına sahip olamayan, hayvan aklına da sahip olamaz...

Hayvan hakları, ya da yasası, eleştirel bir

duruş olmaktan öteye gidemez. Akıl sahibi insan türü kendisi için yasalar, haklar yapar, yapmalıdır da. Ama aklının sınırları dışındaki için yasa yapamaz. Bu yasa değil, her alanı, her varlığı kuşatma politikasının devamı olarak, diğer türleri bağlama yolu olur. Yasanın beşinci çatlaması: Hiçbir canlıya, kendisinden başkasının isteğine bağlı olacak bir yaşama hakkı dayatılamaz.

hak, hak iddiasında bulunan içindir...

Yasa, öznesinin sürekliliğini varsayar. Çıkarılmış olan hayvan hakları yasası ise "sözde özne"sinin bir gün tükeneceğini var saymakta. Yasanın birinci bölümünün beşinci maddesinden alıntı yapacak olursak: "[M]üşahede yerlerinde kısırlaştırılan, aşılanan ve rehabilite edilen hayvanların kaydedildikten sonra öncelikle alındıkları ortama bırakılmaları esastır." Dikkat edersek, bu madde, içinde bir "tür"ün yok edilmesini saklıyor. Yasa öznesini korur. Onun bir gün yok olacağını beklemez. Tersine öznesi için süreklilik olanağını sağladığını söyler. Burada ise tersi bir durum söz konusu. Gün gelecek yok olacak bir "tür" için neden yasa, haklar çıkarılsın? Bu, evrensel haklara aykırı bir durumdur. Bu noktada şu soru kendini duyurur: Çıkarılmış olan bu yasa, aslında bir "tür"ün modern yöntemlerle yok edilmesini hedef edinmemiş midir? Bu haliyle bir hayvan hakları yasasından bahsedilemez. Yasanın altıncı çatlaması: Hiçbir yasa, haklar öznesinin soyunun tüketilmesini kendine ilke edinemez. Böyle bir yasa, suç işler, suça teşvik eder.

Özellikle sokak hayvanları söz konusu olduğunda, onlar için evrensel haklarla ilgili yasalar çıkarmak yerine, bir "tür" olduklarının tanınmasıyla uğraşmak gerekir. "Sokak hayvanları soyu"nun ortadan kaldırılması planları yerine, bu soyun korunması, bu soy için en iyi şartların yaratılması çalışmaları yapılmalıdır. Yasanın yedinci çatlaması: Hayvan hakları yasası, koruma değil, korumama üzerine oturtulmuş, bir türün yok sayıldığı yasadır.

Sokak hayvanlarının uzaklaştırılması, uzakta tutulması çabası, yasanın içinde eğreti olarak tutulmaktadır; böylece hayvanlar gözün aşina olduğu "ucubeler"e dönüştürülür. Yasanın sekizinci çatlaması:



Gözün önündeki uzaklaştırılır, korkulacak varlıklara dönüştürülür; böylece yasa, hakkın esirgendiği bir durum yaratır. Her zaman insanlarla birlikte yaşamış olan sokak hayvanlarının yaşamın parçası olduğu kabul edilecekken, aksine yaşamdan çıkarılmaları için yöntemler, argümanlar aranmaya başlanır.

Tanrı, ilk suçu işleyeni kendinden uzaklaştırmıştır. Suçlu, suçuna devam etmekte...

Hukukta, yasaların ve hakların muhataplarının ihtiyaçlarını bir eşit oluş içinde belirler. Hayvan hakları yasası için böyle bir eşit oluş söz konusu olamaz. Bu yasanın öznesi olan hayvan neye eşit olacaktır? Yok edilişi ilke edinilen bir "özne" hiçbir şeye eşit varsayılamaz. Yasa ve hukuk, gücünü "ortadan kaldırma"yla değil, "yaşatma"yla sağlar. Buradan hareketle şunu söyleyebiliriz: Hayvan hakları yasası yasa olmaktan uzaktır. Var olamayacak bir yasanın, hakları da var olamaz. Eğreti bir yasa, hukukun sürekliliğine terstir. Yasanın dokuzuncu çatlaması: Sokak hayvanları konusunda bugüne kadar yapılmış olan yanlışları düzeltmek gerekirken, yasayla yeni yanlışları teşvik ön görülmektedir. Oysa, sokak hayvanlarının yaşamın içindeki varlığının sağlamlaştırılması gerekir.

Bir türü "kapatmak", yok etmek suçların en büyüğüdür. Tarihte suçluları, işsizleri, akıl hastalarını kapatmış olan akıl, şimdi sokak hayvanlarını kapatmanın, kapatarak yok etmenin yollarını aramaktadır. Yaşama ait olan yaşamdan alınarak, bir suçlu konumuna getirilmektedir.

Gündemde tutulmaya çalışılan olumsuz özellikler, sokak hayvanlarını bilinçli olarak sorun noktasına taşımaktadır. Böylece

sessiz yaşam dehşete çevrilir. İnsan türü yaşamını sessizce yaşayamaz. Sessiz olanın yaşamı düşmanca bulandırılır.
insan, ölemez, ancak hayvan ölmeye muktedirdir...
Kültür adına yapılan her insan eylemi içinde tüm doğallığıyla yer alan hayvan, aynı doğallık içinde yaşama "hak"kından yoksun bırakılır.
Bu metin, insan türünün haklara ihtiyacı olmayan türleri haklar adına nasıl kendine bağımlı kıldığının duyurulmasıdır. Bu nedenle, bu metin verildiği sanılan hakların iadesidir. Hukuk öznesi olan insan türü, hakları ancak kendisi için alabilir, varsayabilir. Hayvan, hukukun öznesi değildir. Hayvan hakları yasasıyla yapılan, insan türüne öldürme, yok etme, öldürebilme haklarının verilmesidir.

ZELİHA BURTEK



Ten Üzerine Kış Gecesi İlhamları

[Arapçası: *Sevânihu Leyâli'ş-Şitâ alâ beşereti'l-Ardı ve'l-Fenâ.* Mısır'da Arapça kaleme alınmıştır.]

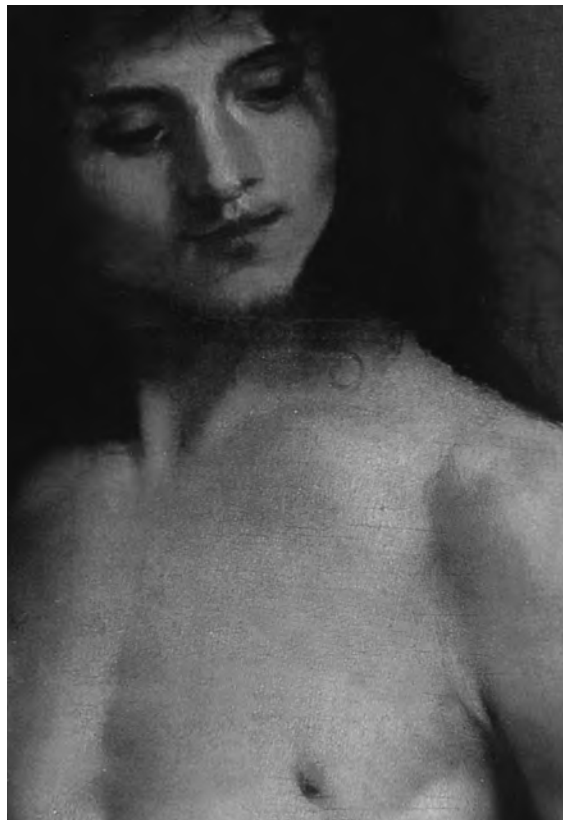
Ten Üzerine Yazı Kazımak
1 Ten üzerine yazmak insan ve dünya üzerine yazmak demektir.
2 Ten üzerine anlatı diliyle yazdığımız her şey, tarif edilemez bir şeyi tarif etmeye kalkmak demektir.
3 Çünkü ten, en soyut kavramlardandır. Çünkü tenin oluşturduğu grupta onun birinci eşi ruh, ikinci eşi kaygı, üçüncü eşi haz ve dördüncü eşi kayıp zaman algısından doğan nostaljidir ve bunların tümü soyuttur. Ten bunlar arasında var olur; tıpkı ışıkla gölge gibi; siyah, kırmızı, mavi ve yeşilin karşısında beyaz gibi. O halde başka bir yol bulmalıyım tarif için.
4 Ten bize arzular ve tarif edilemez kederlerle dolu derin bir kuyu sunar. Bu kuyunun ağzı güneşe bakar ve dibi yoktur. Sınırsız bir kuyuyu sınırlı kelimelerle tarif edip işin içinden çıkamam. Başka bir yol bulmalıyım.

Ruhun Değil Tenin Belirişleri
5 Ten bizim özbenliğimizin teşekkül safhalarında karşımıza çıkan ve diyalektik bir üslupla sürdürdüğü sonsuz savaşında değişe değişe bizi biz yapan ebedî Ténnîn (: ejderhâ) mıdır? Yoksa ebedî ejderha/ten, bizzat biz mi oluyoruz?
6 Değiştim demekten korkma. "Ben o değildim, ben hep buyum" deme. Zira "hep o" veya "hep bu" olmadığını anladığın anda kendinden bile tiksinebilirsin. Sen ve tenin bir ırmak gibidir. Sabit kaldığını sanırsın ama ne çok şey akar senden.
7 Şehevî vuslat bile dikey ve yatay çeşitlilik (: yaş seviyeleri ve eş çokluğu) bakımından ne kadar zengin olursa olsun, tek başına ömür boyu sevindirmez derin insanı ve teni. Âdemoğlu, çocuğun olacak ve zaman zaman bağırdığın o çocuğa köle olacaksın. Ten yeniden canlanmış, hayat arzusu seni yeniden istila etmiştir o an.
8 Baba olmak sıra dışı bir şeydir; tam zamanında ise muhteşemdir. Baba olmanın zamanı yirmili yaşlardır; ten rüzgârının en gür estiği taze ve kusursuz meyveler verdiği yıllar... Aptal çağın korkuta korkuta emrettiği kırklı yaşlar değil. Baba olmak aklın, ruhun, tenin; kısaca hayatın kemale yaklaştığı an olarak tasavvur edilebilir. Kemal halinin ilk basamaklarına coşku ve merakla genç yaşta yürümek gibisi var mı?
9 Çocuk büyür ve dillere düşerek başka anlamlara gelen savruk metinler gibi bazen seni sarsar; bazen seni aşar. Endişe etme, bu hep böyledir.
10 Yazıyorsan yazıların ve kitapların senin çocukların olur. Eylemlerin ve davranışların da senin çocuklarındır. Hangi çocuğunu hangi tarihte yitik, mahrum ve kovulmuş bıraktıysan git, onu ziyaret et; merhamet et zatına ki merhamet edesin gayrına.
11 Bir gün çocuğunun tohum atma gücüne sahip bağımsız bir ağaç haline geldiğini fark edeceksin. Bırak onu, kendi meyvelerini yetiştirsin. Savaşacak çağa gelmiş bir delikanlıyı kanadının altına alman, onu savaşın ve savunmanın zevkinden mahrum edecektir. Çünkü ten, sevişmek kadar

savaşmak anlamına da gelir. Feda olmak ve feda etmek de hayati ihtiyaçlardandır. Kokmamış, bozulmamış yirmi dört ayar bir ten, gerektiğinde savaşabilen bir tendir.

12 O halde oğlunun savaşçı olma vakti gelmişse onu yalnız bırak, kadim Ispartalılar gibi! Bencil olma, sal onu uçurumların kıyısına. Korkma başka şeyler de seni avutur; koyu yeşil ormanlar, muhteşem müzikler, denizler ve kitaplar…

13 Müzik insanı delirtebilir ve tenin en yoğun belirişlerindendir. Khaçaturyan dinlerken kendini büyük bir savaş meydanında bulabilirsin. Wagner, tenine asılı bütün mahmur tüyleri diken diken eder. Sarhoş yattığın bir gecenin sonuna doğru duyduğun muhteşem bir ezan… Ya da bayram sabahı kulaklarını dolduran Itrî tekbirleri… Bu tekbir kitlevî bir ayinde icra edildiği zaman kıyıdan geçen bir mülhidin bile yüreğinde inanılmaz izler bırakabilir. Bu yüzden Peygamberin çevresinde gezen düşmanlar "aman ha kulaklarınızı tıkayın, hepinizi büyüler bu Kur'an sesi" demişlerdi. Davud'un Zebur'u okunduğunda tüm Cennet halkının bu sese kulak kesildiği söylenir.



14 Kitaplar da seni dört duvar arasında delirtecek kadar büyük bir keyif kaynağı olabilir. Derhal dışarı çık ve başkaları tarafından rahatsız edilmemek için sıradan biriymiş gibi görün; sakla deliliğini. Deli olduğunu saklaman sana haz verecek, tenini taze tutacaktır. Gizli deli, belki de dünyanın en mutlu insanıdır.

15 Korkma, kitabın tene, cana, insana ve hayata bir zararı yoktur. "Kitap insanı uyuşuk yapar, tüm hayatını / hayvaniyetini alır" diyenler yalan söyler. Tenin ve hayatın tarih içinde kanla, şehvetle, acıyla, sevinçle sarmalanmış birçok büyük belirişi, kitabın sihirli kelimeleriyle gerçekleşmiştir. Peygamberlere inen vahiy bile ancak kitap ismiyle anıldıktan sonra demir yumruğa, merhamet eline, kitlelerin beyninde baş edilemez güce sahip olmuştur. İşte bunların hepsi, sevsen de sevmesen de "tenin tarih içindeki belirişleri"dir. Hegel, Prusya'nın askeri başarılarına bakıp halt etmiş, Tanrı'yı ve pek mukaddes *Geist*'ını kendi devletinde görmüştür. "Herkes, bulduğuyla avunmakta; kendi nezdindekiyle memnun." Oysa tarihte hep beliren tin değil tendir.

16 Tanrı'nın Zâhir ismi Bâtın isminden daha çok öne çıkar, daha çok mütecellîdir. Tanrı'nın rahmaniyeti, birbirine zıt görünen tüm isimlerini ve tecellîlerini saran ana isimdir, ana ağdır. İşte ten budur.

17 Ten zâhirdir ve görünürde kaybolup çürüse de bir tohum bırakır geleceğe. Feleğin çarkında dört mevsim dönen, gâh yeşeren, gâh kızaran; gâh sararan, gâh ağaran yeryüzü tendir. Baktığında doyamadığın uzun boylu, iri kara gözlü esmer kız tendir. Ona dokunduğunda seni titreten ince beli tendir. Naz yapmak için gülüp göz ucuyla sana nazar ettiğinde için gidiyorsa bu da tenin tecellîlerindendir. Onunla kenetlendiğinde seni hazdan uçuran tendir.

Ten belki Gelecekten Yiyen Bendir; belki "Ben de Anima"

18 İnsanın kendi teni ve canıyla ilgili macerasına gelince, en büyük rahmet, herhalde geleceğini bilmemektir; tenimizin yegâne gıdası budur.
19 Geleceğini bilmeyen kişi heyecanlı, kaygılı, hırslı, hüzünlü, sevinçli olur. Bırak Aristoteles'i, başka bir canlı tarif etsin sana. O canlı, bu canlı değil. Geleceğimizi ne kadar bilirsek –ki paradoksal bir şekilde hep bunu isteriz – o kadar mahzun ederiz tenimizi; o kadar bezgin bakarız hayata.
20 Ten bilinmeyene yürüyerek var olan sonsuz devinimli ve kestirilemez hesaplar üzerine kurulu kaotik bir ırmaktır.
21 Ten belki "Ben"dir.
22 "Ben"in hiçbir zaman tutarlı, sarsılmaz bir tarifi yapılamamıştır.
23 Çünkü "Ben", sonsuz bir yanılsamadır. "Ben" her an yeniden var olan ve sonra kaybolup yeniden var edilen bir hafıza şeridi-dir. Bu şerit belki sadece insanda var; belki her şeydedir.
24 "O şeridin sahibiyim!" diyorsan boş konuşuyorsun. Çünkü bu asla ispatlanamayacak bir yargıdır. Bırak, hiç olmazsa bu konuda sofist ol. Belki annemiz Türkçe imdadımıza yetişir. Aynı Farsça ve Arapça gibi Türkçede de "have" "has" gibi haddi aşan ve olur olmaz her cümleye yapışan bir malikiyet fiili yok; yer, gök ve cansız sayılan pek çok şey, aynı insan gibi eyler ve işler. Çünkü Güneş doğar (bebek gibi), meyve yüklü dal eğilir (genç kız gibi). Bırak, ana karnında bu tür fiillerin azaldığı dillerle doğan geveze –loglar bizim gibi konuşanlara animist desin. Onlar belki de tenden kopup aline olanlardır. Belki de bir dil ne kadar animist ise tenin o kadar farkındadır ve onlar Tanrı'nın Hayy isminin varlıklarda nasıl zuhur ettiğini dile getiren herkese animist diyorlar.

1994 Kışı, Kahire, Roxy
A. SAİT AYKUT

Kendini Savunma Sanatı: Witold Gombrowicz'in Fikirlerle Düellosu

Renzo Piano tarafından tasarlanmış bej ve kurşuni renkli güzel bir bina olan Houston Menil Collection'da, koleksiyon sahibinin büyük hayranlık duyduğu sürrealistlere tahsis edilmiş büyük bir oda vardır. Bu odada, Avrupa sürrealizminin neredeyse bütün saygıdeğer ressamları ve onların fantezilerinin resmedildiği tuvaller bulunur – dağlar, aynalar, şemsiyeler, elmalar ve şapkalar. Benim gibi sürrealizm hayranı sayılmayacak bir ziyaretçi tek bir şeye vurulur: Bütün o incelikli fanteziler arasında yirminci yüzyılın gerçek kâbuslarının, ne felaketi önceden görme, ne de sonradan özetleme anlamında izi bile yoktur. Sürrealistlerin genellikle övülen muhayyileleri beklentileri karşılamakta yetersiz kalmış olabilir mi? Bu ekolun savunucuları, doğal olarak, durumun böyle olmadığını, ancak basit bir insanın sürrealistlerden gerçek tarihin karmaşalarını resmetmelerini bekleyebileceğini, oysa sanatçıların daha derindeki gerçeklikle ilgilendiklerini söyleyeceklerdir. Bu, benim şüphelerimi gidermiyor – şapkalar, elmalar, şemsiyeler ve aynalar yirminci yüzyılın sanatçıları tarafından değil de, cellatları tarafından icat edilen dehşetle yan yana konulduğunda neredeyse gülünç görünüyor.
1969'da ölen Polonyalı romancı Witold Gombrowicz vaktiyle bu dehşeti anlamaya ve onun hakkında yorum yapmaya kalkmıştı. Kendisi bir sürrealist değildi, ama duyarlılığının ve üslubunun belli özellikleri onu bu hareketin sınırına yerleştirdi. Ne var ki, yazısından çok yaşam öyküsünde ve kaderinde paradoksal bir yan var. Gombrowicz geçen yüzyılın büyük felaketine tanıklık edebilir, onu eşsiz bir biçimde yorumlayabilirdi – hele ki, fevkalade bir ifadeyle "kişilerarası kilise" adını verdiği; kişilerin etkileşimlerinde ve birbirlerine karşı davranışlarında gerçekleşip, sürekli olarak ilerleyen bir psikolojik biçimlenme olarak tanımladığı kavramsal aracını düşünecek olursak. Ama bu mümkün olmadı, savaş patlak vermeden hemen önce, bir okyanus kruvazörü kılığına bürünen talih, *Boleslaw*

Chrobry gemisi, onu tarihin adeta dışında yer alan Arjantin'e nakletti – ironilerin ironisi. Gombrowicz *Günce*'de (1953-66), olup biteni çıplak gözle görmediği, bu yüzden de korkunç geçmişimiz hakkında fikir sahibi olamayacağı yolundaki ardı arkası kesilmeyen ithamlara cevaben ateşli bir savunmaya girişti. Dehşete tanık olanların onu anlamakta aciz, ifade etmekte ise tümden yetersiz olduğunu iddia etti. Kendini ustalıkla ve akıllıca savundu; ne de olsa, Arjantin'de büyük yeteneğini kaybetmemiş, aksine beslemişti. Bu konuyu Gombrowicz'i kınamaya hevesli olduğum için açmadım; kaldı ki, bu meseleyi, Avrupa'ya dönüp üstünde üniforması ve elinde tüfeğiyle (Gombrowicz, elinde tüfekle!) Hitler'in ordularına karşı savaşmadı diye, Eylül 1939'da ona saldıran bazı hiddetli Polonyalı vatanseverler gibi Gombrowicz'in aleyhinde bir mesele olarak görüyor da değilim.

Bu meseleyi ele alışımın farklı ve Sürrealizm üzerine düşüncelerim doğrultusunda biraz da soyut bir nedeni var; bir başka neden de yirminci yüzyılın en yaratıcı kişilerinin, o zamanın korkunç canavarlarıyla oldukça ender yüzleştiği gerçeği. Rilke uzun şiirlerinde I. Dünya Savaşı'nda neyin yeni ve dehşet verici olduğunu anlatmaz. Claudel, Proust'un bile Fransız yakın tarihinde asıl önemli olanı kaydetmekte başarısız olduğuna, *"le papotage dans le salon de Mme Verdurin"*i [Madam Verdurin'in salon dedikoduları] aktarmakla yetindiğine inanırdı. Buna karşın, Czeslaw Milosz'un şiiri imgelem ve tarihin iç içe geçişinin en önemli örneklerinden biridir – Milosz elbette *Ferdydurke*'ün yazarının ortağı, arkadaşı, eleştirmeni, yakın-çağdaşı, tartışmacısı ve neredeyse karşıtıdır. Sanat, Milosz'un muhteşem savaş şiirleri olmadan –"Campo di fiori", "Biedny Chrzescijanin patrzy na getto" ve "The World" başlıklı serisi– düşünülemez.

Bu konuya burada bir son verelim. *Boleslaw Chrobry* onu Arjantina ovalarına götürmeseydi, işgal edilmiş Varşova'da (ve hayatta) kalsaydı, Gombrowicz'in neler yazmış olabileceğini asla bilmeyeceğiz. Yazarın bu memlekette sessizliğe gömülmemiş, yeteneklerini boşa harcamamış olduğu gerçeği, dilek-şart kipinde yaptığımız spekülasyonlarla hayal edeceğimiz mucizelerden çok daha büyük bir mucizedir.

Milosz'a dönelim. Gombrowicz'in eserlerini Milosz'un eleştiri ve yorumlarının ışığında ele almak aydınlatıcı olur. Milosz'un Gombrowicz'e hayran kaldığı belli – Gombrowicz onu cezbetmiş, sinirlendirmiş ve şaşırtmış. Bu uzun ömürlü – ve karşılıklı – hayranlığın ayrıntılı bir tasvirini yapmak için başka bir makale yazmak gerekir. Burada sadece Milosz'un, Gombrowicz'in genel felsefi çizgisini katiyetle reddetmekle beraber, insan ruhunun mevcut durumuna ilişkin çözümlemesine hayran olduğunu söylemekle yetinelim. Örneğin Milosz *Ziemia Ulro*'da (*Ulro Ülkesi)* Gombrowicz'den bahsederken, ona göre insanın bir soğana benzediğini söyler. Zarları teker teker soyulsa da, metafiziksel özüne ulaşılamaz. Bu muhtemelen böyledir – konuya Gombrowicz'in entelektüel savlarının ışığında baktığımızda onun, en azından teoride, insanın metafiziksel bir özü olduğuna inanmadığını görürüz. Ama *Günce*'sinin ölüm, acı ve hastalık üzerine bölümlerini yazarken tam tersine inanmış olması muhtemeldir.

Edebiyata giden en az iki yol vardır. İlk yolda, mevcut edebi türler ve formlar güvenilir bir giriş kapısıdır: Bu yolu seçen acemi şairler çoğu kez soneleri, ağıtları ya da *"villanelle"*leri kendi yaratıcı çalışmalarını sürdürebilecekleri hazır odalar olarak görürler (İtalyancada *stanza*'nın aslında "oda" anlamına gelmesi tesadüf değildir); bunlar şanlı ataları tarafından inşa edilmiş ve yeni neslin taze kanını, yeni kiracılarını bekleyen evlerdir onlar için. Ovidius'tan Auden'e, Catullus'tan Ahmedova'ya – ve kendine – kadar şiirin kırılmayan sürekliliğine inanan Joseph Brodsky, edebiyata güvenen yazar türüne bir örnektir.

İkinci yol güvensizlik yoludur: miras alınmış edebi türlerin tümünün kuşkuyla, aralıksız sorgulanmasında ifade bulur. Constantin Jelensky'nin bir makalesinde oldukça yerinde bir ifadeyle belirttiği gibi, çağın ruhunu bir kabus gibi algılayan Sandomierz soylularının bir üyesi olan Gombrowicz, geleneğe hiç itimat etmemişti. Ne soneye ne de ağıta inancı vardı; romana inanmadı; edebiyatın verili türlerine hiçbir şekilde inanmadı.

Gombrowicz resme de inanmadı, özellikle soyut resme; "manzum şiir" dediği şeye de inancı yoktu. Halk konserleriyle ya da müzik virtüözlerinin göz boyayan gösteri-



leriyle hiç işi olmadı (aslında, bu gibi etkinlikleri *müzikal at yarışları* gibi eğlenceli tanımlarla tasvir etti). Sanat eserleri karşısında kendini kaybeden kişilere inanmazdı, ona göre tüm bunlar yapmacıklıktan ibaretti. İlk romanında sanat karşısında kendinden geçen "kültürlü teyze" karakterini yaratmıştı. Ne Marksistlerin ne de Katoliklerin içtenliğine güvendi. Olgunluğa inanmadı; yazılarından da görebileceğimiz üzere, toyluğu ve gençliği yüceltti.

Bir roman yazarının bu kadar çok konu hakkında fikir yürütmesi gerçekten garip değil mi? Bu görüş ve kanaatler daha çok bir kültür kuramcısına uygun değil mi? Ama, Gombrowicz'in romanları –*Ferdydurke, Atlantik Ötesi, Kosmos, Pornografi*– gerçekten roman mı? Her biri farklı bir dille yazılmış; her biri başka bir "soruna" işaret ediyor; hiçbiri hayatın nehrine, gerçekliğin okyanusuna güvenle açılmıyor. Gombrowicz bu romanlarda daha çok, birçok farklı dilde konuşmanın yollarını arayan ve yazar kimliğinin farklı veçhelerini diyaloğa sokmak için kurmaca şairler aracılığıyla yazan, dış kimlikler teorisinin (ve pratiğinin) yaratıcısı Portekizli seçkin modernist Fernando Pessoa gibi hareket ediyor. Aslında bu da oldukça garip – tek bir dili konuşmak yeterince zor değilmiş gibi, birden çok dilde konuşmaya çalışmak. Şüphesiz ki, sözcükleri kullanma şekli her şeyi ifade eder.

Gombrowicz'in, birçok insan gibi başyapıtı olarak gördüğüm *Günce*'si, sıkça alıntılanan bir pasajla başlar:

Pazartesi
Ben.
Salı
Ben.
Çarşamba
Ben.
Perşembe
Ben.

Okur bunun devamında, tıpkı Cenovalı filozof Henri-Frederic Amiel'in *Journal intime*'inde olduğu gibi, insanın manevi hayatının ve çetrefil ruhsal durumlarının sonu gelmez bir analiziyle karşılaşacağını düşünür. Oysa böyle olmaz – üstelik, henüz şiirdeki "Ben" hakkında herhangi bir bilgi verilmemiştir. Cuma'ya gelindiğinde tonda ani bir değişiklik olur: Haftanın ilk yarısındaki "Ben" yok olur ve (elbette ki Polon-

yalı) mülteci basının geçirdiği cinnetin bir çözümlemesiyle karşılaşırız.

Peki Gombrowicz'in bu itimatsızlığı, geleneğe ve edebi türlere karşı kuşkuculuğu nereden geldi? Hans-Georg Gadamer otobiyografik makalesinde I. Dünya Savaşı'nın Avrupa kültürünün mevcut formlarına itibar etmeyen bir kuşak yarattığını belirtmiş, Heidegger'in felsefi yolculuğunun nasıl başladığını anlamak için buraya bakmak gerektiğini söylemişti. Ondokuzuncu yüzyıl Polonya edebiyatının ısrarcı vatanseverliğinden tiksinen Gombrowicz de, benzer bir tutum sergilemektedir – hatta daha fazlasını. Gombrowicz'in bu tutumunun salt tarihsel bir nedeni olduğuna inanmıyorum; onun sanatsal yeteneğinin, çeşitli formları ve esasları sürekli sorgulayışında en net biçimde ortaya çıktığı tezini (her ne kadar kanıtlanamaz olsa da) öne sürülmeye değer buluyorum. O sadece edebi formlara ve kültürel davranışlara muhalif olmakla kalmaz; köklü muhalifliği ve analitik merakı, din ve Tanrı'yla, Polonya ve Polonyalılıkla ve Polonyalı mülteci cemaatiyle ilişkilerinde de kendini göstermektedir.

Gombrowicz bir bakıma mükemmel bir modernistti. Modernizmin, ondokuzuncu yüzyıl retoriğine ve mantıksız ızdırabına sığınmayı reddetme eğilimini – T.S. Elliot'ın Jules Laforgue'un şiirlerini çok beğenmesi tesadüf değildir – çok güçlü bir biçimde dile getirmiştir.

Gombrowicz'te anadili dünya edebiyatının efsanevi parlamentosunda temsil edilmeyen, önemsiz sayılan bir ülkeden gelen bir yazarın kurnazlığı, ya da ayıklığı, vardı. O umursamaz tavrıyla, Amerikan üniversitelerinin kampüslerinde yürütülen Batı edebiyatı kriterleri tartışmalarını öngördüğü gibi, 1980'lerde Kundera tarafından başlatılan, Milosz ve bölgenin diğer yazarları tarafından sürdürülen Orta Avrupa hakkındaki ünlü tartışmayı da öngörmüştü.

Gombrowicz bunu politik sebeplerden değil, sanatsal yaratıcılık üzerine yarı-aristokrat ve oldukça bireysel fikirleriyle başarmıştır. O, saçma olanı, kazara olanı ve eğitimsizliği hor gören, bakışlarını yükseklere sabitlemiş, Grek geleneğine hayran "Parnasçı" yazar ve şairlerden nasıl da farklıdır. Gombrowicz'in natüralizmle pek bir ilgisi olmamasına ve sokak diline özel bir hayranlık beslememesine rağmen, ikincil, bayağı diye adlandırdığı şey onu büyülüyordu; hiçbir şey onu değerli bir akademisyenin fikirlerinden daha çok sıkamazdı. Diğer taraftan, on sekiz yaşındaki gençlerle yaptığı sonu gelmez tartışmalara düşkündü – özellikle, kronolojik açıdan ikinci anavatanı olan ama daha yoğun deneyimleri olduğu için asıl anavatanı sayılan Arjantin'de yaptığı tartışmalara. Bu tartışmalarda arkadaşlık ettiği, şakalaştığı ve tartıştığı, etkilemeye çalıştığı, hatta âşık olduğu delikanlılar etrafını sarardı. Tabii ki bunun, *Günce*'de sadece üstü kapalı bir biçimde bahsi geçen eşcinselliğiyle ilgisi vardı. Ama bu düşkünlüğün bir nedeninin de, zihnin yaşamının geçici , kırılgan ve "yabancılaşmaya", fosilleşmeye ve hatta tahrife açık olması karşısında duyduğu sonsuz hayret olduğuna eminim. Bu durumda, yaratıcılığın – Gombrowicz'in felsefi kelime dağarcığını kullanacak olursak, bayağılığın ya da toyluğun – koşulları ve topografisi de önem kazanır. Ona göre yaratıcılık gençlikte ve kendiliğindenlikte bulunur– Nietzsche'nin net bir tekrarı.

Bu, Gombrowicz'in, henüz Tolstoy'ları, Shakespeare'leri ya da Goethe'leri olmayan taşra edebiyatlarının, taşralılıklarını yüksek sesle duyurmaları ve hatta ona sevgiyle yaklaşmaları şartıyla, samimiyet veya dürüstlük için özel bir fırsat elde edeceklerini düşünmesinin de nedenidir. Ancak o zaman başarılı olacaklardır. Burada, Gombrowicz'i Sándor Márai gibi, sıradışı bir günlük yazmış olan ve kendi gibi minör bir dilin temsilcisi olan bir Macar yazarla karşılaştırmak ilginç olur. Bu iki yazar birbirinden o kadar farklı ki! Hem de oldukça ilginç yönlerden! Öncelikle biçimsel açıdan: Márai'nin günlüğündeki yazıların çoğu aforizmalar ya da can alıcı bir cümleyle biten kısa makaleler şeklindedir. Diğer taraftan, Gombrowicz, düşünme sürecinin sadece sonucunu değil, çekinceleri ve diyalektiğiyle bütününü aktarmaya çalışır.

Ama aralarındaki asıl fark bu değildir. Márai, gayet açık olan gerçeğin farkındaydı – çok sevdiği ve bedeni ve ruhuyla ait olduğunu hissettiği Macar edebiyatı Avrupa'da hemen hemen hiç bilinmiyordu. Günlüğünde, sıklıkla bu gerçeğe ne kadar üzüldüğünü belirtmiş, buna rağmen beğeni kazanmak için taşralılığını kullanmaya çalışmamıştır – tersine, büyük bir kültürel

gelenek olarak tasavvur edilen Avrupa'ya aidiyet hisleri güçlü ve sağlamdır. Márai, Avrupalılığı onaylanmış, sorgulanmayan bir yazardı ve kederinin asıl nedeni, bir zamanlar çok büyük başarılara imza atmış bu küçük kıtanın çöküşüyle birlikte Batı dünyasının çöküşü ve modern barbarlığın zaferiydi. Öte yandan, Gombrowicz tümüyle farklı bir Avrupalıydı – onun Avrupalılığı kasıtlı bir meydan okuma içeriyordu: asi, ironik, hatta alaycı. O kıyamet tellallığı yapmıyordu; kendi ikincilliğine dair çözümlemelerinin doğru insanlar –yani birinci derece eleştirmenler– tarafından farkedilebileceğine dair, belki biraz teatral bir beklentisi vardı.

Minör bir dilde yazan bir yazar, sivrilmek zorundadır. Bir sonenin aslında bir sone olmayabileceğini, "Paris'e ait güzelliklerin garip bir şekilde yapay" olduğunu, Proust'un bir sera bitkisi olduğunu söylemesi, açıksözlülük talep etmesi gerekir; "Avrupa kültürünün" ifade tarzını kabul edemez. Tüm makbuzlarımızı görmekte ısrar eden titiz bir vergi memuru gibi olmalıdır. Márai, Gombrowicz'i kesinlikle anlayamazdı.

Gombrowicz'in sadece bir yazar olmadığı muhakkak. Kitapları Polonyalılığın şekillenmesinde bir dereceye kadar etkili olmuştur – yeni Polonya'daki siyasal yaşamı takip eden herhangi birinin görebileceği üzere, aslında oldukça küçük bir kesime etki edebilmiştir. Başına garip bir olay gelmiştir. Çünkü Gombrowicz dürüst eleştirmenlerden, edebiyat ödülleri jürilerinden ve bir avuç dolusu sadık hayrandan başka kimsenin okumadığı, fakat övülen ve sayılan *avant-garde* yazarlardan oluşan bir ailenin mensubuydu – ya da bu ailenin bir mensubu olma tehlikesiyle karşı karşıyaydı.

Elbette, *Günce* onu bu dar sınırların dışına çekerek, geniş kitlelere hitap eden farklı bir yazar olmasını sağladı. Kitabın sayfalarına serpilmiş yergiler sayesinde Gombrowicz, neredeyse Polonyalıların –en azından bazılarının– peygamberi, yasa koyucusu haline geldi. "*Birine fırlatacak bardak hazırlamak*" günlük dilin bir parçası haline geldi. Lehçe'de artık "Gombrowiczçe" konuşulabiliyor, "Gombrowicz-vari durumlar"dan bahsedebiliyoruz. Ayrıca, Polonyalı entelektüellerin en azından iki nesline güvensizliğini, şüpheciliğini, Polonyalılığın ne olması gerektiğine dair görüşlerini –daha az yerli, daha çok özeleştirel, daha çok akılcı ve kendiyle alay edebilen– telkin etti.

Gombrowicz'i ilk okuduğum zamanları net olarak hatırlıyorum. O zaman bile iki ayrı yazarla karşı karşıya olduğum izlenimine kapılmıştım – biri, garip ve büyüleyici öyküler yazan, ince bir *avant-garde* yazar; diğeri, alegorilere ya da bulmacalara baş vurmadan okuyucularıyla doğrudan konuşan deneyimli bir pedagog, mantıklı ve özeleştirel olmayı öğreten bir öğretmen. Gombrowicz'in, komünist Polonya'da tamamen yasal olmadıkları için ülkeye çantaların dibine ya da paltoların içine saklanarak sokulan ve bu yüzden putkırıcılıkları daha sansasyonel, pedagojileri daha etkili hale gelen kitaplarını böyle okuyan tek kişi olmadığımı biliyorum.

Kimileri, "Kimmiş şu sizin Gombrowicz? Onunla neden ilgilenelim?" diye sorabilirler. "Onun eserleriyle ilgili tereddütleriniz ve sorularınız var gibi görünüyor. Görüşlerine katılmıyor ya da nispeten kuşkucu yaklaşıyorsunuz. Öyleyse, neden Gombrowicz?"

Ona soracağım soruların giderek arttığı ve bazı teorileri karşısında sabrımın tükendiği bir gerçek. Biçim anlayışını ilginç buluyorum ama provokasyon unsuru ve akademi karşıtı itaatsizliği bir yana, toyluğa övgüsü desteklemesi oldukça zor bir görüş. Her geçen yıl Sheakespeare'in "Olgunluk her şeydir," derken ne kadar haklı olduğuna daha çok ikna oluyorum. Olgunluk toyluktan daha zengindir; toyluk olduğundan fazla bir şey olamaz, olgunluk ise toyluğun heyecan verici enerjisini de içerir.

Gombrowicz *Ferdydurke*'te Polonyalı romantik ozan Juliusz Slowacki hakkında büyük bir şair olduğundan başka bir şey söyleyemeyen gramer öğretmeni Profesör Pimko karakteriyle dalga geçer. Belki de bu beceriksizce yapılmış, sözde tanıma gülmemeliyiz; belki de özel yazarlar hakkında çok fazla bir şey söyleyemediğimiz bir gerçektir. Onların güçlerinin ve hiçbir eleştirel kategorinin –özellikle moda olan edebiyat kuramı kategorilerinin– ele geçiremediği mevcudiyetlerinin iktidarı altında eziliriz. Gombrowicz de büyük bir yazardı; fikirleriyle, teorileriyle ve konudan konuya atlayan tarzına rağmen büyüktü. O büyük bir yazardı; okuru kışkırtan, muhteşem cümlelerle dolu büyüleyici sayfalar yazma kabiliyetine sahip bir yazar.

Onun büyüklüğünü teorilerinde, polemiklerinde ve yarı-felsefi ve antropolojik derslerinde değil, daha derinde olan, daha sade bir alanda aramalıyız. Zaman, modernizm ve yakın tarih tarafından kışkırtılan huzursuz bir ruh olan Gombrowicz, tüm muhalefetinde ve tartışmalarında kendini ifade eder, kendini anlatır, kendisi hakkında, maceraları ve ıstırapları hakkında, acı ve keyif hakkında konuşur – bunu açıkça yapmaz, ki onu asıl ilginç kılan da budur. O, zamanımızın *Sokaktaki Adam*'ı gibidir; sadece hastalıktan, göçten, yoksulluktan ve yalnızlıktan değil, fikirlerden de çekmiş bir dostumuzdur.

Gombrowicz'in tüm yaşamı boyunca fikirlerle düello etmiş olması çeşitli şekillerde yorumlanabilir – örneğin, modern düşünce manzarasında, henüz ele geçirilmemiş bir yönelim arayan bir yazarın hırsı olarak. Ne de olsa, modern dünyada kuramlar birer işkence aletine dönüşmüşlerdir. Kuramlar, totaliter devletlerde kelimenin tam anlamıyla, yükselen ve çökmekte olan demokrasilerde ise daha acısız ve daha gülünç bir şekilde bize acı çektirebilirler. Bu yeni durumun – sokaklarda, televizyonlarda ve polis kulübelerinde hüküm süren felsefenin - trajikomikliğini ve verdiği ıstırabı belki de Gombrowicz'ten daha iyi kimse anlatamamıştır.

Bu çoğunlukla nüktedan, incelikli ve alaycı zihin, kendini *Günce*'de teşhir eder – yaşlanmanın ve acının umutsuzluğunda, bir göçmenin sorunlarında ve Polonya'dan Arjantin'e giden, yıllar sonra Avrupa'ya, Paris'e dönen; Berlin'de ve Provence'ta yaşayan; hasta ve asla yurdunda olmayan, yurdunda olmayı başaramayan, zorunluluktan dolayı seyahat eden bu kişinin maceralarında. Gombrowicz, hayatını fragmanlar halinde, engin ve canlı bir lirik tarzla teşhir eder bize. Ve tam da bu fragmanlarda, şiirsel dili en saf biçimiyle kullanarak ve varoluşun büyük şairi haline gelerek, teorilerini ve saplantılarını bütünüyle unutur. Witold Gombrowicz, özellikle hayatının son günlerinde, modern zamanın Kral Lear'ı gibiydi; Fransa'ya ve Arjantin'e sürgüne gönderilmiş bir Lear; Elizabethçi oyun yazarları tarafından terk edilmiş, uluslararası edebiyat akademisyenlerinin merhametine bırakılmış, ironik ve acı dolu otobiyografisini zamanımızın buyruklarına uygun bir biçimde yazan bir Lear.

ADAM ZAGAJEWSKİ

Gilles Deleuze için

30 Mart-6 Mayıs tarihleri arasında Akbank Sanat'ta görülebilecek olan "Gilles Deleuze İçin" sergisinin küratörü Ali Akay'la, Gilles Deleuze'ün Türkiye'de alımlanışı ve bir düşünür üzerine düzenlenen az sayıda sergiden biri olan bu serginin benzerlerinden nasıl ayrıldığı üzerine konuştuk.

Şeyda Öztürk: Gilles Deleuze üzerine bir sergi düzenleme fikri nasıl oluştu?

Ali Akay: Gilles Deleuze üzerine bir sergi düzenleme fikri iki üç seneden beri aklımda vardı. Ben bu sergiyi daha önce düzenlediğim "İlahi Komedya" sergisine ve Homeros'un *Odysseia*'sı üzerine yaptığım sergiye benzetiyorum. Yazarlar ve eserleri üzerine sergi yapma isteğim zaten vardı ve Deleuze de o projelerin içinde bir yerdeydi. Deleuze'ün felsefi ama aynı zamanda sanatsal bir üretimi var. Yapıtlarında edebiyattan, plastik sanatlara veya görsel sanatlara kadar uzanan bir çeşitliliğin yanında bir devamlılık da vardır. Sanat eserlerinin Deleuze'ün düşüncesinde başından beri önemli bir yeri olduğunu biliyoruz. Bu sergi de Akbank Sanat'ın programına iki sene önce alındı. Kısacası, bu sergiyi iki senedir üzerinde çalışmış olduğum bir proje diye tanımlamak lazım.

Ş.Ö.: Niçin başka bir filozof üzerine değil de Deleuze üzerine bir sergi düzenlediniz?

A.A.: Deleuze'ün, döneminin diğer önemli filozoflarından farklı olarak, felsefeyi felsefe dışına çekmek gibi bir kaygısı var. Hatta, 1990 yılında çevirdiğim *Diyaloglar*'da Bob Dylan'dan bir alıntı yapar ve, "Pop felsefe yapmak isterdim," der. Deleuze özellikle Félix Guattari'yle tanıştıktan sonra sanatla daha fazla ilgilenmeye başlamıştır. Guattari bildiğiniz gibi, hem plastik ve görsel sanatlara çok yakın biri.





Niçin bir başka filozof değil de, Deleuze üzerine bir sergi düzenlediğime dair soruyu, Michel Foucault üzerinden yanıtlayalım. Deleuze, "Foucault benim eşimdir," der, kendisiyle aynı tip düşünceyi paylaştığını düşünür; 1977 yılında arzu ve zevk kavramları üzerine tartışırken aralarının bozulmuş olduğunu bilsek de, felsefeleri çok yakındır. Bu yakınlığı her ikisi de ifade etmiştir. Foucault "Günün birinde yüzyıl Deleuze'cü olacak," diyerek büyük bir saygı duruşunda bulunuyor. Aynı zamanda, Foucault'nun Fransa'nın güneyinde ders verdiği sıralarda Deleuze'ü oraya almak istediğini, bunun için büyük bir mücadele verdiğini biliyoruz. Foucault'nun da Magritte üzerine yazdığı, "Bu Bir Pipo Değildir," çalışması var; edebiyat üzerine çalışmaları var; fakat buna rağmen Foucault sosyal bilime daha yakın, daha siyasi bir yerde. İkisi en çok "direnme" konusunda ayrı düşerler. Foucault son dönemlerinde iktidara karşı direnmeye öncelik verirken, Deleuze için direnme, eser üretmekten, sanat yapmaktan geçiyor. Deleuze kaçış çizgilerini; kaçarak başka yollar bulmayı, yeni yollar bulmayı ön plana alıyor. Bütün bunlar sanatsal bir tavrı ortaya çıkartıyor. Sanatçıların da kendi çizgilerini ararlarken sürekli bir arayış içinde olduklarını biliyoruz; bu kendi çizgisini sürdürmenin getirdiği bir arayış. Örneğin Foucault'da eksenler devamlı değişir, farklı konulara geçebilir; oysa Deleuze'de ayrı ayrı konulara değinirken, ele almış olduğu çizgiyi sonuna kadar götüren bir tavır var. Deleuze'ün sanata diğer filozoflardan daha yakın olduğunu düşünüyorum, ki bu da günümüz sanatçıları tarafından çok iyi algılanmış vaziyette. Deleuze'ü filozoflardan çok sanatçılar sahipleniyor.

Ş.Ö.: Peki bu sergiye dahil edeceğiniz sanat eserlerini nasıl seçtiniz?

A.A.: Bu sergide eserleri sergilenen iki sanatçı var: Jean Jacques Lebel ve Thierry Kuntzel. Lebel, Deleuze ve Guattari'nin yakın arkadaşı. Kendisinin 60'lı yıllardan beri *Fluxus* sanatçısı olarak yapmış olduğu performanslar da çok önemli. Lebel aynı zamanda Deleuze ve Guattari'yi Amerika'ya taşıyan ilk insan. Deleuze ve Guattari'yi *Anti-Oedipus*'un yayımlanmasından sonra oraya çağırdığında, bu düşünceyi Amerikan felsefe dünyasına sokmak amacındaydı. Üçü birlikte New York ve Kaliforniya'ya gidiyorlar, ne var ki bu gezi sırasında epey bir içiyorlar, konferansları kaçırıyorlar ve Deleuze Amerikan düşün dünyasına Foucault veya Derrida kadar çabuk giremiyor. Belki de bu yüzden İngilizceye en geç tercüme edilen Fransız düşünürlerden biri. Deleuze'ün çoğu eseri özellikle 90'lı yıllarda çevrildi ve günümüzde olağanüstü bir prodüksiyon var kendisinin üzerine; son yıllarda üzerine çok fazla yazılıyor. Hatta bunların kimisinin çok yüzeysel olduğunu söylemek bence mümkün. Lebel o açıdan önemliydi; kendisi hem Guattari'yle dostluğu olan birisi, hem Marcel Duchamp'ın arkadaşı, hem de büyük bir Dada koleksiyonu olan bir aileden geliyor.

Kuntzel ise sinema üzerine tez yazmış biri. Roland Barthes'la, Raymond Bellour'le çok yakın dost. Deleuze onun "Dalgalar" adlı eserinde mevcut. Bu benim 2003'de Paris'te Agnes B Galerisinde görmüş olduğum bir eser. Zaten görür görmez aklıma hemen bu sergi geldi. O zamanlar da bu sergi aklımdaydı ama Kuntzel'i tanımıyordum; fakat Bellour'la bir ahbaplığımız vardı ve ben Berlin'de Humboldt Üniversitesi'nde ders verdiğim sırada Bellour da ders veriyordu. Bir sohbetimiz sırasında Bellour'ün 2006 başında Fransa'da bir Kuntzel sergisi yapacağını öğrenince, Bellour vasıtasıyla ilişki kurdum kendisiyle. Kuntzel Fransa'nın önde gelen sanatçılarından biri. Çok yalnız duran, ortaya çıkmayan fakat çok kuvvetli çalışmalar yapan bir sanatçı. Kuntzel'in "Dalgalar" eserini aynen Agnes B Galerisinde sergilendiği gibi sergiliyoruz burada da. Kuntzel'in Deleuze'ün *Le Pli* (Kıvrım) adlı kitabından alıntılamış olduğu yazı yine sergide, eserinin yanındaki duvarda duruyor.

Ş.Ö.: Amerika'da Deleuze oldukça geç fark edildi ve onun üzerine yapılan çalışmaların bazılarını çok yüzeysel buluyorum, dediniz. Peki, sizce Deleuze Türkiye'de nasıl bir yere sahip? Deleuze çağdaşı Fransız düşünürlerden farklı bir yerde mi ve bu sergi onun düşüncesinin alımlanışını, Türk düşün dünyasındaki yerini nasıl yansıtıyor, ya da şimdiye kadar ve sonrasında buna nasıl bir katkısı oldu ya da olabilir?

A.A.: Evet Amerika'daki çalışmaların bazılarını, özellikle postmodernizm üzerine çalışmaların çoğunu oldukça yüzeysel buluyorum. Türkçeye gelirsek, Deleuze'ün Türk-

çeye ilk çevrilen kitabı *Diyaloglar*. 87-88 yıllarında Bağlam Yayınları tarafından yayımlandı. Deleuze benim tek ve belki de ilk çevirmek istediğim yazar. Çeviri çok zor ve sabır isteyen, yorucu bir iş. Ben çok sabırsız bir insanım ama, bu çeviriye çok emek vermiştim; her gün birkaç sayfa üzerine yoğunlaşarak ilerledim ve çok uzun sürdü tabii. Ama bu çeviri sürecinde kendisinden de çok yardım aldım. Paris'te olduğum için sık sık ona gidip konuşuyor, her bir kavramı kendisine açıklıyordum, o da bana yol gösteriyordu, özellikle kavramlar konusunda. Ondan sonra birkaç kitabı daha çevrildi ama çok büyük bir yere sahip olduğunu söyleyemeyeceğim. Foucault üzerine daha fazla kitap çevrildi. Ben Türkiye'ye ilk geldiğim yıllarda Deleuze'ü çok anlattım. O dönemde, Türkiye'nin siyasi ve sanatsal birçok problemi vardı. Bu bağlamda, 90'ların sonundan bugüne kadar süregelen iki dinamik görüyorum. Birincisi etnik, dinsel, cinsel kimlikler üzerinden baş gösteren genel kimlik problemi; o dönemde herkes kimlikten bahsediyor, kimliği savunuyordu. Ben bu tartışmanın içine kimliksizleşme kavramıyla oturdum. BİLAR'da yaptığımız tartışmalardan da öte (bunları *Postmodern Görüntü* adlı kitabımda aktarmıştım) İskender Savaşır, Orhan Koçak, İskender Bilgin, Gülnur Savran'la yaptığımız tartışmalarda, onların özdeşlik ve kimlik üzerine ısrarlarının karşısında ben sürekli kimliksizleşme ve fark üzerinde duruyordum. Ama bugün etrafıma bakınca kendimi artık o kadar yalnız hissetmiyorum.

Ben bunu konuştuğum sırada Türkiye'de Kürt sorunu, İslam sorunu ve Bosna'daki meşhur savaş gündemdeydi. Kimliklerin her zaman başımızın belası olduğunu görmemiz gerektiğini düşünüyordum. Cumhuriyetin kendi kimliğini bulması ve tek kişilikli bir vatandaşlık fikrini yerleştirmeye çalışması, özellikle darbe sonrasında baş gösteren güneydoğu sorunuyla çok daha fazla gündeme gelmeye başlamıştı. Buradaki on altı yıllık yaşamım süresince Kıbrıs olsun, Türk-Yunan meselesi olsun, Ermeni meselesi olsun, bütün bu meselelere siyasal ama aynı zamanda sanatsal açıdan yaklaştım. Yunanlılarla yaptığımız sergiler, Ermenistan sergisi, 2004 yılındaki Diyarbakır sergileri bu sürecin parçasıdır. Derslerde de üzerinde çok durduğum "minör politika"yı ("minör edebiyat"tan ödünç aldığım bir kavram) kimliksizleşmeye geçiş kavramı olarak kullanıyorum. Bu kimlik meselesi bence Deleuze'ün tartışmaya girmesi açısından önemli. Sanatçılar 90'lı yılların başından itibaren Deleuze'le ilgilenmeye başladılar. Önce bir grup sanatçıyla, daha sonra daha geniş bir grup sanatçıyla yaptığım çalışmalarda Deleuze, ismen olmasa bile düşüncesiyle her zaman mevcuttur. 1996 yılında Habitat sırasında, bir genç etkinlik sergisinde "yersiz yurtsuzlaşma" ana kavram olarak belirlenmişti; genç sanatçılardan oluşan bir grup bu kavram üzerinden Güneydoğu sorununu, boşaltılan köyleri ve bayrak meselesini gündeme getirmişti.

"Gilles Deleuze İçin" sergisinin yapısı şöyle: Birinci katta Kuntzel'in çalışması var; ikinci kat belgesel formatına yakın bir kat, orada dokümanlar ve Felix Guattari anıtı, Claire Parnet'yle Deleuze'ün altı kavram üzerine konuşmaları, 1975 California resimleri vb var. Üçüncü kat konferans katı, 4. kattaki kafeteryada da kitaplar var. Oraya Deleuze'ün kitaplarını koymuş olmamızın mevcut yayıncılık politikalarıyla ilgisi var. Eski kitapları keşfetme imkanımız artık yok; çok satan kitap yayımlama politikası yaygın. Eski kitapları, bulunmayan kitapları bir yere toplamak yeni bir enformasyon veriyor. Zaten ziyaretçiler de soruyorlarmış, 'Bunları satın alabiliyor muyuz?' diye. Müzik dinleme odasında ise Deleuze'ün dört dersi var: Leibniz üzerine dersi, resim üzerine iki ders ve Savaş Makinesi üzerine bir ders olmak üzere 90'ar dakikalık dört tane ders. Orada da Fransızca bilenler dersleri dinleyebiliyor. Dersin nasıl yapıldığının duyulması da önemli. Yazı ile okuma arasındaki fark çok önemlidir. Kavramsal metinler yer yer oldukça karmaşık ve zorken, derslerde Deleuze'un anlatma yeteneği ve pedagojik formasyonu görülüyor.

Sergiye ilgiye gelince; serginin kurulması aşamasında ikinci kattaki Clarie Parnet konuşmalarına önce marangoz takıldı. Altyazıları okurken, "Ben bunları gelip dinleyeyim," dedi. Ardından teknisyen takıldı. O da katılmak istedi, belki de geldiler dinlediler. Deleuze'ün Spinoza için söylediği şu şey var. "Spinoza filozoflar için değil, halktan insanlar için yazılmıştır ve herkes anlayabilir."

Ş.Ö.: Sizin de belirttiğiniz gibi, Deleuze'ün kitapları genelde zor okunan kitaplar olarak bilinir. Felsefeyi "kavram yaratma sanatı" olarak gören bir Fransız filozofun stilini ve terimlerini aktarmanın zorluğu açısından bakarsak, Deleuze Türkçede ne derece var olabilir?

A.A.: Evet, ben çeviri yaptığım sırada kitaplardan bazı pasajları Fransızlara okuyordum, bana, "Bu Fransızca değil" diyorlardı. Okuması zor bir yazardır Deleuze. Ama dilinin içine girilebilen bir yazar aynı zamanda. Dile bir kere girdikten sonra bütün o kitaplar kolaylıkla okunabilir. Dilinin içine girmek için çaba harcamak lazım.

Deleuze'ü Türkçede var etmek, her dilde olduğu gibi, oldukça zor. Metinlerini İngilizceye tercüme ederken, benim hiç hoşlanmadığım şekilde cümlelerini kesip kesip anlaşılır hale getiriyorlar. Kitaplarının İngilizce çevirilerini okumak daha kolay oluyor ama bütün bir üslup yok oluyor, salt enformasyon haline geliyor. Deleuze'ün sanat için de, edebiyat için de söylediği şu şey çok önemli: Yazar, sanatçı, filozof enformasyon taşıyan biri değildir, o reklamcıların işidir. Dolayısıyla İngilizce çevirilerde bir reklamcılık işi yapılıyor.

Dile girmek çok önemli bence, bir sanatçının vermiş olduğu esere bakmak çok önemli. Ben bunu hep bir armağan verme-alma ilişkisi olarak yorumladım; armağana karşı armağan üretmek, onun harcadığı zamanın bir kısmını ona geri vermek demek. Felsefe kitaplarında da böyledir. Onların yazılmasına harcanan zamana karşı okurun bir çaba, zaman harcaması gerekli oluyor.

Ş.Ö.: Salt tüketimden farklı olarak, beraber üretime girmek.

A.A.: Evet, orada okuyucu sadece seyirci değil, ziyaretçidir; basit bir ilişki değildir okumak. Çeviri ise zaten ihanettir. Bir çevirmenin başka bir çevirmeni beğendiği enderdir.

Sergide de şunu görüyorum: Türkiye'de son birkaç yıldır hakim olan yorgunluk, bıkkınlık dışında bir durumla karşı karşıya kaldık, olağanüstü bir ilgi var. Bütün konferanslar oturacak yer kalmayacak kadar kalabalık oldu. Çok heyecanla karşılandı. Türkiye'nin popüler kültürü, Barbie operasyonunu, Ağca'yı vs. konuştuğu bir ortamda birinin gelip bir filozofun sergisini merak etmesi çok heyecan verici. Tabii Deleuze'ün popülerliğe çok uzak durduğunu söyleyemeyeceğim. Parnet'yle konuşmalarında, pop felsefe yapmak isterdim diyor ya, ben de o söyleşiden popüler açıdan daha ilginç olabilecek kavramları almayı tercih ettim. Bir filozof tenis üzerine ne diyebilir, içki ve alkolizm üzerine ne diyebilir, onu göstermek istedim. Elbette ki o konuşmalarda felsefe tarihi de var, arzu da var ama kolaylıkla içine girilebilecek konular da var. Her dakika orada değilim ama ilgi var. Belli bir ilgi olacağını tahmin ediyordum ama bu kadarını değil. Bu sergi medya üzerinden değil de daha çok kulaktan kulağa iletilen bir sergi, herkes kendi merakına göre geliyor.

Ş.Ö.: Deleuze sergisi, bir filozof, bir düşünür üzerine düzenlenen ender sergilerden biri. Bu serginin benzerlerinden farkı nedir?

A.A.: Fransa'da Barthes sergisi ve Jean Paul Sartre sergisi olmuştu; bu serginin onlardan farkı, mekân değil format farkı. Bu bahsettiğim iki sergide Sartre'ın veya Barthes'ın sanat üzerine yazıları veya onlar üzerine sanat eserleri vardı; bu açıdan kapalı sergiler bunlar. Ama bu sergide, örneğin, Kuntzel'in bağımsız varlığı, bir filozofun kendi çevresi içinde tıkanıp kalmadığını, dışarıya açıldığını gösterir. "Dışarı" kavramı, dışarının düşüncesi öne çıkıyor. Bu sergiyi duyunca Deleuze'ün ve Guattari'nin portrelerini vermek isteyen kişiyi reddettim, çünkü serginin konseptine uymazdı bu; sergiyi başka bir formata sokacak, "içine kapalı" biçime getirecekti.

Hilyetü'l-Ebdâl:[1] Ruhî Aydınlanmanın Önkoşulları

İBN ARABÎ[2]

Bize bilmediğimiz şeyleri İlham edip öğrettiği için Allah'a hamdolsun. Allah'ın üzerimizdeki inayeti büyüktür, tartışılmazdır. Şerefli efendimiz Muhammed'e selam olsun; en büyük makamda sözün en derli toplu ve kalıcı olanı ona verilmiştir.

İmdi ben Peygamber'in amcaoğlu olan Abbas'ı[n kabrini] ziyaret etme münasebetiyle gittiğim Taif'te [h.] 592 yılının Cumadelulâ ayının 12. gününde (13 Nisan 1196) Pazartesi akşamı el-Miye'nin evinde istihareye yattım; Rabbime "hayırlı bilgiler nasib et" diye niyazda bulundum.[3] İstiharemin sebebi, Harranlı Ebu'l-Ganâim'in azatlısı olan Habeşli arkadaşım Ebû Muhammed Abdullah bin Bedr ile Tilimsanlı Ebû Abdullah Muhammed bin Halid Sadefî'nin –Allah her ikisini de doğru üzerinde muvaffak kılsın– "şu mübarek ziyaret günlerinde ahiret için faydalı olacak birşeyler" yazmamı istemeleridir. Hemen bu gece Allah'tan hayırlı [ilhamlar] murad ettim ve şu fasikülü[4] yazıp "Hilyetü'l-Ebdâl' diye adlandırdım. Bu hilyeden zuhur eden bilgi ve derin haller o iki arkadaşıma ve başkalarına saadet yolunda azık olsun; [müridin] iradesinin tüm renklerine ve dallarına açılan bir kapı olsun istedim. Varoluşu[5] yaratandan destek ve yardım isteriz.

1 Giriş

Hüküm hikmetin sonucudur. Bilgi, marifet [denen derin araştırma ve tahkikin] sonucudur. Hikmeti olmayanın hükmü geçerli olmamalıdır. Yaratanı hakkıyla bilerek yargıda bulunan daima diktir, ayaktadır, pörsümez. Allah'ı hakkıyla tanıyan daima tefekkür halindedir. Bilgili olan hâkimler "Lam" harfindendirler. Ârif olan hikmet sahipleri ise "Bâ" harfindendirler.

2 Zuhur öncesi durum

Zahidin ihtiyacı dünyayı terkedebilmesiyle gerçekleştiği, mütevekkil tüm işlerinde efendisi olan Tanrı'ya güvendiği, mürid sema ve vecd ile huzur bulduğu, abid, ibadet ve zorluklara katlanmayla tatmin olduğu; hikmet sahibi arif Tanrı'da yoğunlaşarak kendini gerçekleştirdiği; manevi hüküm ve güç sahibi âlimler Tanrı'nın gayb hazinesinde eriyip yok oldukları için, onların nasıl bu hale geldiklerini hiçbir âlim, hiçbir mürid hiçbir abid tam olarak bilemez. Onların bu haline hiçbir mütevekkil ve zahid de gereğince tanık ve vakıf olmamıştır.[6] [Hiçbiri, kendi halleri hususunda hakiki şuur sahibi olamadılar] Zahidin dünyayı terkedişi elbette bir bedel içindir, mütevekkilin tevekkülü maksadını elde etmek içindir, müridin vecdi ve coşkusu ruhundaki sıkıntıları defetmek içindir, abidin zorluklara katlanışı Tanrı'ya yakın olmak içindir. Arifin amacı ise Tanrı'yla buluşmadır.

Hak ancak tüm çizgilerini, resmini, ismini ve hüviyetini imha edene yansır.

Marifet ve tüm diğer derin nitelikler alfabedeki harflere benzer; hepsi de bir başka şey için vesiledirler, işarettirler. İsim, çizgi ve resim gibi şeylerin tümü, gözün saf gerçeği görmesini engelleyen sebep perdesidirler; ışığı gölgeleyen yapraktırlar.

Eğer oluş / oluşum öne çıkmasaydı hakiki zat (el-ayn) tüm çıplaklığıyla zuhur ederdi. İsimler olmasaydı, sadece isimlerin sahibi belirgin hale gelirdi.

Sevgi olmasaydı kavuşum / kabz daimi olur, [varlık hiç zuhura gelmezdi].

Kavuşumun hazzı / nasibi olmasaydı sadece mertebeler egemen olurdu.

Hüviyet ["o" olmak] olmasaydı enniyet ["ben" olmak] zuhur ederdi.

"O" olmasaydı, "Ben" ortalığı kaplardı.

"Sen" olmasaydı, bilinmezlik fermanı heryere duyurulurdu.

"Anlamak / anlaşılmak" olmasaydı, "bilme"nin iktidarı tek ceberrut olurdu.

Bu karanlıklar dağılıp fena (:yokluk) halinin ince kırıntıları uçuşunca içime şu beyitler ilham edildi:

Sonsuz varlık yansıdı, senin gönlüne
En derin kuyularından, ezelin ve ebedin
Gözler görmekten aciz kalıp perdelenmişse
Bir mesel bu sadece, ama sebebi sensin.

Kalbin kanat çırptığı kafeste tek gerçek,
"O"nu onda görenin fani olmayacağıydı,
Ve mesaj, kelâm gömleğiyle, bilgiyle sarılıydı,
Göründü işaret taşları zirvede, yer ve zamanın.

3 Abdülmecid bin Seleme'nin aydınlanışı

Endülüs'te Merşanetü'z-Zeytun'da Allah'ın ermiş kullarından biri vardı Abdülmecid bin Seleme adında. Onu tanırdık; çocuklara Kur'an öğretir, fıkıhtan anlar, hadisleri ezbere okur, Tanrı sevgisiyle dopdolu olduğu her halinden belli olurdu. Yoksullara yardım etmekten geri durmayan bu mütevazı kişi, bir gün bana şunları anlattı, Allah onu doğruda baki kılsın:

"Bir gece herzamanki gibi bir miktar Kur'an okuyup seccademde sakin bir şekilde oturmuş, başımı dizlerimin arasına koymuştum; Allah'ı anıyordum. Ansızın garip bir kuvvetin seccadeyi altımdan çektiğini hissettim. Bu garip kişi hemen bir hasır buldu ve seccade yerine bu hasırı sererek;

— Bunun üzerinde namaz kıl! dedi.

Evimin kapısı sıkı sıkı kilitliydi; onun nasıl buraya girdiğini anlamamıştım, korktum ve tir tir titremeye başladım. Ansızın seslendi:

— Tanrı'yla dost olan, hiçbir şeyden korkmaz.

Devam etti:

— Her zaman sadece Tanrı'dan çekin.

Sonra sakinleştim, bana cesaret geldi ve ona dedim ki:

— Efendim, abdal nasıl abdal olur?

— Ebû Talib Mekkî'nin Kûtu'l-Kulûb kitabında bahsettiği gibi dört aşamadan geçmekle kişi ruhen olgunlaşıp abdal olur. Dile hâkimiyet, mideye hâkimiyet, uykuya hâkimiyet.[7]

Bu sözleri söyledikten sonra döndü gitti, nasıl eve girdiğini, nasıl çıktığını asla anlamadım. Ama kapıya baktığımda hâlâ açıktı. Onun bıraktığı hasır ise altımdaydı! Tüylerim diken diken olmuş vaziyette ardından bakakaldım!"

Bu adam abdal tayfasındandı ve ismi Muaz bin Eşres idi. Allah ondan razı olsun. Onun bahsettiği dört esas, yolumuzun temel direkleridir. Kimin ayağı kayar da ana esaslara dikkat etmezse kendini kaybeder; bulamaz Tanrı'ya giden yolu.

4 "Sumt": Dile hâkim olarak aydınlanma

Dile hâkim olmak yani doğru zamanda susmak, iki kısımdır.

Allah'tan başkasıyla Allah'tan başka birşey konuşmamak. Bu, zahiri olarak masivadan tamamen kopabilmek demektir.

Esas sumt, kalbin her türlü düşünceden, boşaltılmasıdır. Mutlak surette sükût herhangi bir olay, kişi, şey hakkında bile kalpten birşey geçirmemeyi başarmaktır.

Kim ki diline hâkim olur da kalbine hâkim olamazsa onun sorumluluğu azalmış ama yok olmamıştır. Daha ermemiştir, hamdır o. Kim ki hem dili hem kalbi derin sükut haline erişmişse o, kendi ruhunun sırlarına vakıf olmaya başlamış demektir; ve Rabbi ona tecelli eder. Kim ki kalbini sükuta erdirmiş ama diline konuşma hakkı vermişse hikmet lisanıyla konuşma seviyesini tercih etmiş demektir. Kim de ne diline ne de kalbine sükut dizgini takmamışsa şeytanın maskarası olur; ruhunu şeytanın memleketine çevirir.

Dile hâkim olmak umum halkın mertebesidir, hakikat yoluna ilk koyulanlar da böyle yapar.

Kalbe hâkim olmak, yüce tecellilere tanık olan mukarreb (: Tanrı'ya yakın olan) kişilerin halidir.

Yücelme yoluna koyulan saliklerin sükut hali, manevi afetlerden uzak durmaktır. Mukarreb kişilerin sükut hali ise, Tanrı'ya yakın olmanın verdiği hazzı derin bir sukun içinde yaşamaktır.

Kim ki bu anlamda suskunluğu tüm hallerinde yaşarsa artık o sadece Rabbiyle başbaşa kalmayı başarmıştır. Aslında susmak, özellikle de iç konuşmaları defetmek insan için imkânsızdır. Bu yüzden, hiç olmazsa, mütemadiyen başka varlıklarla kurduğu diyaloğun bitmesinin hemen ardından Rabbiyle diyaloğa geçerse bu durum, kendisi için daha hayırlı olur. Kurtuluş yolunun kapısını aralar. O artık konuştuğunda doğruyu söyler, çünkü kendini Rabbinde fani etmiştir; sanki Rabbinin tercümanı olmuştur. Kuran'da şöyle buyurulur: "O kendi arzu ve hevâsıyla konuşmadı!" (Necm Sûresi, ayet: 3).

Doğruyu konuşabilmek, doğru dilekte bulunmak, yanlışı söylememekten, yanlış şeyi dilememekten geçer. Esasında Tanrı dışında birşeyle konuşmak her hâlükârda sakıncalıdır; konuştuğunda Allah'ın [tecellilerini] bulmamak başlı başına kötüdür. Rabbimiz buyurdu: "Onların çoğu fısıltılarında hayır yoktur; ancak sadaka vermeyi, iyilik yapmayı veya insanlar arasını düzeltmeyi isteyenler hariç." (Nisâ Sûresi, ayet: 114) Bu durumun tam yetkinleşmesi ile ilgili olarak şöyle buyurulur: "oysa onlar Hakk'a tapan, Allah'ı birle-

yici olarak dini yalnızca Allah'a tahsis edip ona ibadet etsinler diye emrolunmuşlardı..." (Beyyine Sûresi, ayet: 5)

Sumt hali, vahiy türlerinden birinin makamıdır.

Sumt, yani verimli sükut Tanrı bilgisini getirir insana.

5 "Uzlet": Yalnız kalarak aydınlanma

Uzlet derin sükutun merdivenidir. İnsanlardan uzaklaşan adam, konuşacak kimse bulamayınca dilini terbiye etmeyi öğrenir. Yalnızlık iki kısımdır:

Müridlerin uzleti ki maddi yalnızlık demektir; başkalarından fiili olarak uzaklaşmak demektir.

Tamamen kalbin yoğunlaşmasıyla gerçekleşen ve dış dünyadaki herşeyin kalpten atılmasıyla son bulan, derin kişilerin (:muhakkiklerin) uzleti. Onların gönlünde Tanrı bilgisinden başka birşey kalmaz. O kendi kalbinde Tanrı'yı müşahede eder.

Yalnızlaşanların üç amacı vardır. Diğer insanların muhtemel kötülüklerinden arınmak, kendisinin yıkıcı etkilerinden başkalarını korumak, -ki bu, ilkinden daha yücedir– ve Tanrı ile dostluğu tercih edip tüm masivayı boşamak. İkinci amaç birinciden daha yücedir demiştik; çünkü birinci amaçta insanlara suizanda bulunmak, onları kötü saymak vardır; ikinci durumda ise kişinin kendi nefsini muhasebe etmesi daha çok öne çıkar. Senin kendi nefsin hakkında suizan etmen başkaları hakkında suizan etmenden daha iyi! Çünkü sen kendini başkalarından daha iyi bilirsin.

Ama yalnızlığı tercih edenlerin en yücesi, Rabbinin dostluğunu tercih ederek inzivaya çekilenlerdir. Kim, Rabbinin dostluğunu amaçlayarak yalnızlaşırsa kimse onu bilmez, Hak tarafından ona verilen ruhi sır ve yeteneklerden kimse haberdar olmaz.

Yalnız kalma isteğinin bir kalbe yerleşmesi, iki basamakta gerçekleşir; önce bir "yabancılaşma" gereklidir. Yabancılaşma, yabanıl kalma hissi, kişinin kopmak istediği hal ve şeylere (: masiva) karşı tepki alıştır. Sonra varmak, sığınmak istediği şeye doğru yanaşmak, ilişmek, ünsiyet peyda etmek basamağı gelir. İnsanı gönüllü ve huzurlu yalnızlığa iten de budur.

Yalnızlık, verimli suskunluğu zenginleştirir; ona katkıda bulunur. Suskunluk, aslında yalnızlığın getirdiği zorunlu hallerdendir. Burada dilin susmasını kastediyorum. Kalbi susturmak, uzlet yoluyla elde edilemez. Yalnız kalan kişi ne denli gayret etse de Tanrı'dan başka biriyle masiva hakkında konuşabilir. Bu yüzden susmayı yolun esaslarından kıldık.

Kim uzlete yapışırsa ilahî birliğin sırlarına vakıf olur. Böylece onun önünde ahadiyyet sıfatının (: Tanrı'nın mutlak birliğinin makamı) sırları açılır.

Uzlet hali, mürid veya muhakkikin tüm beşeri niteliklerden soyutlanarak yücelmesi demektir. Uzletin en yüksek derecesi, mutlak halvet makamıdır. Bu makam "yalnızlık içinde yalnızlık" demektir. Böyle bir uzletin semeresi, umumi uzletten daha güzeldir; daha verimlidir. Yalnızlaşan, ayrılan anlamında "mutezil" kişi Tanrı hakkında kesin bir inanç ve güven hissiyle dolmalıdır; ta ki hiçbir fikir geçmesin gönlünden. Eğer o, kesin güvenden ve "Tanrı'yı görüyormuşçasına bilme makamı"ndan (: el-yaqîn) mahrum ise uzlet zamanını bir tür azık saysın; yalnızlığı esnasında ilahî yansımaların aynası olmak için beklesin. Umulur ki ruhen güçlenir de Tanrı'yı görüyormuşçasına inanma makamına yaklaşır. Verimli uzletin ön şartlarından biri de bu makama geçebilmektir.

Uzlet, dünya hakkında açık ve doğru bilgiler getirir insana.

6 "Açlık": Bedene hâkim olarak aydınlanma

Açlık, bu ilahî yolun üçüncü esasıdır. Dördüncü esas olan uykusuzluğu da içerir. Tıpkı uzletin sükûtu içermesi gibi.

Açlık iki türlüdür.

İradi açlık: müridin bilerek, nefsi terbiye etmek için girdiği açlıktır.

Mecburi açlık: muhakkiklerin (: derin sufilerin) açlığı bu türdendir. Zira muhakkik kişi kendini "aç kalacağım!" diye bir amaç ve niyet çerçevesinde aç bırakmaz. Ama ilahî ünsiyet makamında ise yediğini azaltmak zorunda kalır bazen. Muhakkik kişi, ilahî heybet dediğimiz güç ve kudret makamında ise onun yemeği çoğalacaktır. Muhakkik sufilerin yemek konusundaki rahatlıkları, tanık oldukları azamet haline uygundur. Hakikat nuru, olanca ağırlığıyla azamet renginde onlara yansıyınca buna dayanmak için güçlü bir bedene sahip olmak durumundadırlar. Eğer muhakkik sufi az yeme durumundaysa ona yansıyan tecellinin ünsiyet ve dostluk rengi taşımasından ötürüdür.

Ama bu yola yeni giren müridde durum farklıdır. Onun çok yemesi, Tanrı zikrinden ve fikrinden uzaklaşmasına kanıttır. Sanki Tanrı'nın kapısından ötelere sürülmüştür de şehvetin dizginleri ele aldığı nefis onu yönetmektedir. Hayvani hisler onda güçlüdür. Müridin az yemesi, ilahî raihanın kalbine yavaş yavaş dolduğuna işarettir. Böylece bedeninin isteklerini takip etme derdinden uzaklaşıp yücelmektedir.

Açlık, zorlanma derecesine varan bir ifrata gidilmediği sürece hem yeni mürid hem de muhakkik için iyidir. Yeni müridi güzel ve üstün hallere hazırlar; muhakkiki ise ilahî sırlara vakıf kılar. Ancak açlıkta aşırıya gidilirse aklın yitirilmesine, saçma sapan hayallerin görülmesine ve mizacın bozulmasına yol açılmış olur.

Öyleyse mürid kendi kendine "ben yüceleceğim" diyerek açlık nöbetlerine giremez! Ancak ehil bir üstad nezdinde, onun uyarı ve yönlendirmeleriyle bu işe girişir. Tek başına bu işe karar vermemelidir. Mürid tek başına kaldığında açlık prensibini uygulamak istiyorsa yemeğini dikkatli bir şekilde azaltmalı; oruç tutmalı, gece ile gündüz arasında tek bir öğünle yetinmeye alışmalıdır. (....)[8]

Açlığın kendine özgü halleri ve mertebeleri vardır. Tevazu, efendilik, sakinlik, açık kalplilik, fuzuli işlerle uğraşmama, gönülden kötü şeyleri geçirmeme ve kendini Allah'a muhtaç hissetme açlığın müridde oluşturduğu hallerdir. Açlık muhakkikte ise daha farklı hallere yol açar: ince ruhluluk, merhamet, hoş dillilik, dostluk, varlık ve sahip olmak hissinin kaybedilmesi, Tanrı'dan gelen izzet ve heybet sebebiyle beşeri / hayvani niteliklerden uzaklaşma gibi. Açlık hali, muhakkiki "samedaniyet makamı"na (: Tanrı'nın sonsuz güç sahibi olduğunu ve hiçbirşeye ihtiyacı olmadığını; herşeyin Tanrı'ya muhtaç olduğunu derinden hissetme) götürür. Bu makam, kendine ait sırları, yansımaları olan yüce bir derecedir ve biz *"Mevâqıu'n-Nucûm"* kitabında kalpten söz açınca bundan bahsettik. H. 596 yılında Câbiye şehrinde bunu yazmıştım. Daha sonra birçok nüsha kopye edildi ama ben orada yoktum; bu kısım (: menzil) sabit değilmiş o nüshalarda.

İlahî gayret sahibinin faydalanacağı haller vardır açlıkta. Yoksa sıradan birinin bu manada açlıktan medet umması gereksizdir. Ama şu da bir gerçek ki sıradan kişinin açlığı, mizacın düzene girmesine, bedenin daha sıhhatli bir şekilde nimetleri tatmasına yol açabilir.

Açlık insanın Şeytanı daha iyi tanımasına yol açar. Allah bizi ve sizi korusun ondan.

7 "Uykusuzluk" Zihne hâkim olarak aydınlanma

Uykusuzluk aslında açlığın semeresidir. Mide tamtakır olunca uyku da çekip gider. Uykusuzluk iki türlüdür:

Gözün açık kalması; fiili uykusuzluk,

Kalbin uyanık kalması, zihnî uykusuzluk

Kalbin uyanıklığı anlamında uykusuzluk, insanın ilahî müşahedeleri talep ederek gafletten, aymazlık halinden uyanması demektir. Gözün uyanık kalması ise geceleri uyumamak yoluyla kalpteki himmeti (: manevi yoğunluk ve yüce bir amaca kilitlenme) artırmak için yapılır.

İnsan gözünü kapatıp uykuya dalınca, kalbin manevi eylemi durur. Bedenî uyku devam etmekle birlikte kalp uyanıksa, onun isteği evvelce fiili olarak uyanıkken tanık olduğu şeylere erişmektir. (.....)[9]

Uykusuzluğun faydası, kalbin hiç ara vermeden manevi işine devam etmesidir. Bu sayede ilahî hazinelere erişmek mümkün olur. Uykusuzluk bir tür bakım ve "vakti yenileme" demektir hem mürid hem de muhakkik açısından... Ancak muhakkik sufi, ilahî ahlak gömleğine daha fazla bürünürken yeni mürid bunu bilmez, bunu tadamaz.

Uykusuzluk makamı, kayyumiyet makamıdır. (: Tanrı'nın her an kâinatı yönettiği ve bir an ilgisini esirgese herşeyin yok olacağını yoğun olarak hissetme makamı). Bazı dostlarımız kişinin kayyumiyet makamıyla bütünleşmesini, kendini bu mertebede gerçekleştirmesini yasakladılar. Bazı dostlarımız da bu makamın ahlakına bürünmeyi yasakladılar.

Bir keresinde Ebû Abdullah bin Cüneyd'le görüştüm; o da bundan menediyordu. Ama biz bu fikirde değiliz. İlahî hakikatler bize şunu öğretti ki; insan-ı kâmil, ilahî mertebenin tüm isimlerini yüklenecektir. Eğer bazı dostlarımız bu konuda çekimser kalıp [tavakkuf ettiyse] insanın hakikati ve varoluşu hakkında yeterince bilgiye sahip olamayışlarındandır bu tavırları. Eğer o dostumuz kendini hakkıyla tanısaydı, bu gibi hususlar ona zor gelmezdi.

Uykusuzluk insana nefsini tanıtır.

Böylece ilahî bilgiyi elde etme yolunun, ruhi aydınlanmanın dört esası tamamlanmış oldu. Bilgi bunların üzerinde yükselir. Allah'ı tanımak, kendi nefsini tanımak, dünyayı tanımak ve Şeytanı tanımak bu esaslar üzerine dayanılırsa mümkün olur. İnsan kendi nefsinden kopup masivadan[10] uzaklaşarak inzivaya çekilirse; Rabbini anarak başka şeyi unutursa; bedenî gıdayı terkedip herkesin uyuduğu zaman uyanık kalmayı başarırsa onda dört temel nitelik "tahakkuk" etmiş olur. Onun beşeri / hayvani yönü melekiliğe dönüşür; ibadeti, efendiliğe dönüşür; zihnî algıları somut [beş duyusu gibi] keskinleşir, duyarlı hale gelir. Bilmediği, görmediği şeyleri yakından bilmiş, görmüş gibi olur. İçte kalan gizli hususlar ona aşikâr olur. O bir yeri terkedip gittiğinde kendi ruhi "bedel"ini oraya bırakır; o şehrin ruhları onun yanına gelir; onunla sohbet eder.[11] Eğer o yerin halkı bu ruhani varlığı sever

ve bağırlarına basarlarsa onlar için bedenî surete bürünür. Onlarla konuşur, aslında onlardan uzaktadır ama dileklerini dinleyen, yerine getiren biri karşılarındaymış gibi görünür oralılara. Bazen bu "bedel"in asıl sahibi kendi vatanına dönmek isterse oralı insanların herhangi bir talebi olmadan da geliverir ve dolaşır yurdunda.

Ama uzaklarda iken kendi vatanında görünme, abdal olmayan kişiler tarafından da gerçekleştirilir. Aradaki fark şudur: Yüce kişi bir abdal olarak oradan gittiğinde bilinçli olarak kendi görüntüsünü, "bedeli"ni bırakır; o bu işin bilincindedir. Ama abdal olmayan kişinin başına bu iş geldiğinde o kendi benzerini "bedel"ini orada terkettiğini bilmez bile. Çünkü o yukarda izah ettiğimiz dört esasa dayanmamış, bunları hakkıyla uygulamamıştır.[12]

Allah sizleri ve bizleri bu esasları anlama ve uygulama yolunda başarılı kılsın, hepimizi ihsan makamında ağırlasın. Daima veren dost odur.

Allah'a hamdolsun, efendimiz Muhammed'e,
Ailesine ve arkadaşlarına selam olsun.

Çeviren: A. Sait Aykut

Notlar

1 Başlığı "Abdalların Hayat Tarzı" olarak çevrilebilecek bu risalede ruhun olgunlaşması ve ezoterik aydınlanma için gerekli olan nefis terbiyesinin esasları; kısaca bu işin maddî koşulları anlatılır. Başlığın devamı bazı nüshalarda şöyle bir cümleyle tamamlanır: "ve bu yolda belirginleşen ruhî haller ve derin bilgiler" Bkz.; İbn Arabî, "Hilyetü'l-Ebdâl", *Resâil,* neşreden: Muhammed Şihâbeddin el-Arabî Dâr-ı Sâdır, s. s. 507-513, Beyrut: 1997. Muhammed Şihabeddin, bu neşrini h. 997'de istinsah edilmiş bir nüshaya dayandırmıştır.

2 Endülüslü büyük sufi. Sevenleri nezdinde Şeyh-i Ekber / En Büyük Üstad diye bilinir. 28 Temmuz 1165'te Endülüs'ün Mürsiye kentinde (Güney İspanya) doğdu. Arapların cömertliğiyle ünlü Tayy kabilesine mensuptur. İbn Tufeyl ve İbn Rüşd'ün çağdaşıdır. Otuz yıl boyunca sürecek seyahatleri sonunda Şam'a yerleşti ve 1240 yılında burada vefat etti. Kuzey Afrika, Mısır, Hicaz, Bağdat, Malatya ve Konya'ya gelen İbn Arabî, Anadolu üzerinde yoğun bir şekilde etkisini hissettiren düşünürlerdendir. İbn Arabî'nin irili ufaklı 300 civarında eseri vardır. Basılı eserleri 50 kadardır. En meşhurları Fusûsu'l-Hikem ve Futûhat-ı Mekkiyye'dir. İbn Arabî üzerine düşülen şerh, talikat, reddiye ve araştırmalar binlerle ifade edilir. Bugün bile yaşıyormuş gibidir; fikirleri, sıcak münakaşaların konusudur. İbn Arabî aynı zamanda güçlü bir söz ustasıdır.

3 Hayırlısını istemek, istihareye yatmak: Yapılacak bir iş veya açıklama için doğru mu yanlış mı diye rüyaya yatmak ve rüyada görülen sembollere gore hareket etmek demektir.

4 Esas metinde el-Kürrase deniyor. Kürrâse forma sisteminin atasıdır; duruma gore 16 ya da 32 sayfaya denk düşer.
5 Metindeki terim "el-kevn"dir ve pasif anlamıyla varlık, kâinat, varoluş demektir. Aktif anlamıyla varlık ise "el-vücûd"dur.
6 Burada hiçbir kişi ve varlığın kendi hali ile ilgili olarak tam bir bilinç sahibi olamayışını / Tanrısal bilince eremeyişini anlatıyor. Bu bilince eremeyiş, İbn Arabi ontolojisinde varlığın zuhurdan önceki mutlak yokluk haline benzetiliyor.
7 Ebû Talib Mekkî 996 yılında Bağdat'ta vefat etti. Yukarda anılan eseri tasavvufun en önemli klasiklerinden sayılmaktadır.
8 Burada silik bir bölüm var. Okuyamadım.
9 Siliktir.
10 Mâsivâ: Tanrı gayrında her şey; tüm fanilik âlemi.
11 İbn Arabî bu satırlarda "abdal"ı tarif ediyor. Abdal, "bedel"in çoğuludur, tebeddül ile aynı köktendir; değişim, dönüşüm yaşayan ulu eren demektir. Bu değişim hem ruhîdir hem de bedenîdir. Abdallar, duası kabul olan kişilerdir; ama sıradan biri gibi görünürler. Eski Türklerden kalan, "don" yani kılık ve şekil değiştirme sonucu her yer ve iklimde zuhur edip iyilere, zayıflara yardım etme fikri de buna benzer bir anlayıştır.
12 Burada kısa bir şiir var, doğru çevirememe kaygısıyla almadım.

yeni perspektifler

Kimlik Sıkıntısı: Kimliksizlik ve Farklılık Sorunu

JOSÉ MEDINA

Yirminci yüzyıl değişik özgürleşme hareketlerine tanıklık etmiştir: ırksal ve etnik hareketler, kadın hareketi ve gay hareketi. Bu farklı hareketler, *farklılığın* tanınması için verilen mücadelede ortak bir nedende buluşmuş; *kimlik politikaları* etiketi altında sınıflandırıldıklarından, kimlikleri baskı altında tutulanların kurtuluş ve onay kazanma savaşımının farklı cepheleri olarak anlaşılmışlardır. Bu açıdan bakıldığında, *farklılık sorununun* kimlik politikaları dahilindeki farklı hareketlerin birleşmesine yol açtığı düşünülebilir. Ne var ki, bu sorun bir dayanışma kaynağı olduğu kadar bir bölünme kaynağı da teşkil etmiştir. Özgürleşme hareketleri dahilinde ittifaklar oluşmasını uygun bulmayan birçok kimse bu ittifakların yanlış yorumlanan bir dayanışma adına farklılıkları feda ettiğini ileri sürmekte. Bu kişiler, kimlik politikasının, her bir farklılığın ve özgürleşmesi için yola çıkılan her ayrı hareketin kendine özgülüğünü sindirerek *tüm farklılıkları aynı şekilde* ele almaya zorlayan ve böylece kendi amacını yadsıyan *homojenleştirici* eğilimine karşı çıkıyorlar. Farklı ırksal ve etnik hareketler arasındaki ittifaklar sıklıkla bu türden direnişlerle karşılaşmaktadır. Örneğin, Hispaniklerin karşı karşıya oldukları sorunların Afrikalı-Amerikalıların sorunlarından bütünüyle farklı olduğu ve bu farklılıkları görmezlikten gelmenin her iki grubun da aleyhine olduğu ileri sürülmüştür.[1] Öte yandan, gay hareketinin ırksal ve etnik hareketlerle aynı türden bir politik savaşım içinde olduğunu düşünmenin de, ikinci grup, sömürünün sosyoekonomik koşullarını değiştirmeye çalışırken, ilkinin böyle bir derdi olmadığından, bir hata olduğunu ileri sürüyorlar.[2] Kimlik politikalarının birleştirilmesine karşı direnişin birçok başka şekli zikredilebilir. Kimlik politikasının değişik alanlarında

(toplumsal, ekonomik ve yasal) baskılara karşı verilen değişik savaşımların, aslında, birbirlerinden radikal şekilde farklı olduklarını, her birinin uzlaşmacı ittifaklara güvenmeksizin kendi yolunda ilerlemesinin çok daha iyi olacağını duymak hiç de alışılmamış bir şey değildir.

O halde, farklılık sorunu, farklı kimlik politikası hareketleri için bir birlik ve dayanışma kaynağı olduğu kadar, bir çapraz-savaş kaynağı da olmuştur. Ayrıca, farklılık sorunu, bu hareketlerin her biri içinde hem bir birleştirici güç hem de bir iç-kavga kaynağı işlevi görerek, aynı dinamikleri harekete geçirmektedir. Farklılığın derine kadar indiği ve herhangi bir ortak kimlik çağrısının adaletsiz olduğu ileri sürülmektedir. Bu hareketlerde bayrak olarak kullanılan yaftalar ("kadın", "Afrikalı-Amerikalı", "Hispanik", "gay", "lezbiyen"…vb), iç farklılıkları göz ardı ederek, çeşitlilik içeren bir gruba ortak bir kimlik dayattığı için, zımnen baskıcı sayılmaktadır. Farklılığın tanınması için savaşım veren politik hareketlerin her biri içinde, farklılıkların tanınmamasını, hatta hareketin ileri sürdüğü ortak kimliğe dahil olmak üzere bu farklılıklardan kurtulmaya kadar zorlanıyor olmayı protesto eden çok sayıda üye görüyoruz. Irksal ve etnik azınlık gruplarına dahil kadınlar, feminist hareket içinde kendilerine söz verilmediğini ileri sürüyor, bu hareketin öznesiyle özdeşleşemediklerini vurguluyorlar; gay'ler ve lezbiyenler, ırksal ve etnik hareketlerden dışlandıklarından (ya da kenarda bırakıldıklarından) yakınıyor; gay hareketi ise, erkek egemen ve beyaz-egemen olmakla eleştiriliyor. Bazıları, farklılık sorununun bir paradoksa, (kimlik politikasının temellerini zayıflatan) kimlik paradoksuna yol açtığını ve kimlik politikasının temellerini dinamitlediğini söyleyecek kadar ileri gidiyor: Bir grubun özgürleşmesini ve güçlenmesini amaç edinen herhangi bir politik hareket, o grubun kimliğinin kesin olarak saptanmasını gerektirir, çünkü böyle bir hareket, grubun bütün üyelerinin ortak kimliğinin çıkarlarına göre belirlenir; fakat bu hareketler insanları grup kimliğinin sabit kalıplarına girmeye zorlamakla, özgürleştirmek üzere yola çıktıkları kimlikleri bastırmaya ve baskı altına almaya başlar sonunda.[3]

Aşağıda, farlılık *sorunu* denilen şeyin, politik hareketler dahilinde ve arasında aldığı bütün şekillerde, kimlik hakkında temel yanlış anlayışlara dayandığını göstermeye çalışacağım. İlk yanlış anlama, *kimliği ve farklılığı birbirinin zıddı* olarak ele almayı içeriyor, bu da bizi toplumsal cinsiyet, cinsellik, ırk ve etnisite gibi kimlik kategorilerinin (en azından bir dereceye kadar) homojen olması gerektiğini varsaymaya zorluyor. Yani, politik hare-

ketlerin dayandığı çeşitli kimlik durumlarının, bir kalıcılığa sahip olacaklarsa, belli miktarda bir homojenliğe sahip olması (ve bu ölçüde farklılıkların dışlanması) gerektiği varsayılıyor. Benim farklılık sorunu teşhisimle göstermeyi amaçladığım ikinci yanlış anlama, kimliğin *ayrık* unsurlardan ya da boyutlardan oluşan bir şeymiş gibi ele alınmasıyla ilgilidir. Günümüzde toplumsal cinsiyet, cinsellik, ırk ve etnisitenin, karmaşık ve ilginç biçimlerde birbiriyle ilişkili olduğu evrensel olarak kabul edilmektedir. Ama yine geniş bir kesimde, bu farklı kimlik yönlerinin, her birinin diğerlerinden soyutlanarak ele alınabilmesi amacıyla analitik olarak, her birine ilişkin farklı politik savaşların birbirinden bağımsız olarak yürütülebilmesi için de stratejik olarak ayrıştırılabileceği varsayılmaktadır. Bu *tek boyutlu* mantık, kimlik incelemesini konu edinen akademik disiplinlerde ve kimlik politikası uygulamalarında yaygındır. Bu mantığın, görünüşte masum olmasına karşın, kavramsal ve politik olarak kuşkulu olduğunu ileri sürüyorum.

Farklılık sorununa yol açan yanlış anlamalarla ilgili teşhisimi ve eleştirel değerlendirmemi geliştirirken iki ana tez savunacağım. Öncelikle, *kimliğin farklılıkla yakından bağlantılı olduğunu* ve bütün kimlik kategorilerinin, temelinde heterojen ve zorunlu olarak istikrarsız olduğunu ileri süreceğim (çünkü bunların istikrarsızlık kaynakları kendi içlerindedir ve ne denli katı biçimde sabitlenmiş olurlarsa olsunlar, bir istikrarsızlaştırma sürecini ellerinde bulundururlar). İkinci olarak, kimliğin, *çoğulcu* ya da *çok boyutlu* bir mantık gerektiren *çok yönlü* bir olgu olduğunu ileri süreceğim. Benim görüşüme göre, kimliğin farklı yönleri birbirinden ayrı, teker teker ya da eşgüdüm içinde gelişmemiştir; toplumsal cinsiyeti, cinselliği, ırkı ve etnisiteyi şekillendiren süreçler, ayrılmaz şekilde birbiri içine karışmıştır; öyle ki, onları ayrıştırmak (yalnızca analitik ya da stratejik olarak bile olsa) çarpıtıcı ve politik açıdan tehlikelidir, çünkü karşılıklı bağlılık ilişkilerini yok eder, direnme ve yıkma yollarını tıkar. Bu iki tezi geliştirirken, geç Wittgenstein felsefesini ve toplumsal cinsiyet araştırmalarını, terso kuramı [Süreyyya Evren ve Erden Kosova, 2004 yılında Boğaziçi Üniversitesi'nde düzenlenen "Queer, Türkiye ve Kimlik" konferansında sundukları "Terso Hamleler" bildirisiyle "queer" kelimesini Türkçede en iyi karşılayacak terimin "terso" olduğunu söylemişlerdi – ed. n.] ile eleştirel ırk kuramının kesişme noktasındaki literatürü kullanacağım. Özellikle de feminist kuram ile terso kuramının kesişme noktasında geliştirilmiş olan, performans olarak toplumsal cinsiyet ve cinsellik kuramından türemiş fikirlere başvuracağım.[4] Renkli

kadınların feminist kurama yönelttiği eleştirel meydan okumaları temel alacağım.[5] Bundan başka, toplumsal cinsiyet, cinsellik, ırk ve etnisite üzerine çalışan eleştirel kuramcıların disiplinlerarası çalışmalarına başvuracağım.[6] Bu yazıdaki amacım, farklılık sorunu adı verilen *sorunu* çözmek, daha doğrusu halletmek için konuyla ilgili genel literatürdeki farklı fikirleri ve argümanları bir araya getirmektir.

"Biz bir aileyiz!"

Toplumsal cinsiyet, cinsellik, ırk ve etnisiteden konuşurken akla gelen ilgili *kimlik* kavramı nedir? Hiç kuşkusuz, birbirinden ayırt edilemeyenlerin mutlak özdeşliği değil *(herhangi* bir canlı varlığın, böyle mutlak biçimde kendine özdeş olması anlaşılır şey değildir). Aynı toplumsal cinsiyetten, aynı cinsellik yöneliminden, aynı ırktan ya da aynı etnisiteden insanlar üzerine konuştuğumuzda, *görece* özdeşlikten, yani bir bakıma özdeşlikten bahsediyoruzdur. Özdeşlik iddialarının gereğinden güçlü bir okumasından kaçınmak için, bu görece özdeşlik kavramının bile daha ayrıntlı bir biçimde nitelenmesi gerekmektedir. Özdeşlik belirli açılara göre görecelendirildiğinde, başka açılardan farklılığın önüne geçmez. Fakat görece bir özdeşlik, ilgili yönde farklılığın olmadığı anlamına mı gelir? Duruma bağlıdır bu. Bazen, iki şey, örneğin renk yönünden, *tam olarak* özdeştir deriz: Kesinlikle aynı renk tonuna, aynı parlaklığa, aynı koyuluğa vb sahiptir bu iki şey. Oysa bazen, ton, parlaklık, koyuluk vb bakımından farklılıklar olsa bile, *hafif* bir renk özdeşliğinden söz ederiz. Görece özdeşliğin bu gevşek anlamı *benzerlik* kavramıyla yakından ilişkilidir. Bir bakıma benzer olan şeyler, aynı bakımdan (ötekiler bir yana) birbirlerinden biraz farklı da olabilir; fakat farklılıklar, bir grupta toplanabilmeleri ve aynı kategorinin ya da *ailenin* üyeleri olarak ele alınabilmeleri için birbirine olabildiğince yaklaştırıldıkları bir bağlamda görmezlikten gelinir. Öyleyse, benzerlik bir *farklılık bağlamı* içinde *ikili* anlamda iş görür: Şeylere, ilgili bakımdan olduğu kadar diğer bakımlardaki farklılıkları üzerinden de benzer olarak bakılabilir; bu farklar gözardı edilebilecek ve hatta gözardı edilen farklardır. (İlgili) benzerlikleri, ancak (ilgisiz) farklılıklara *gözlerimizi kapadığımız* kadar görebiliriz. Bu görme ve bu körlük birbirini önceden varsayar ve birbirinden bağımsız olarak anlaşılamaz: benzerlik algısı için her ikisi de gereklidir.

Wittgenstein'ın son dönem felsefesinden alabileceğimiz derslerden biri şudur: Kendimizi ve dünyayı tanımlamak için kullandığımız kavramların

çoğu, değişmez, kesin özdeşlik ölçütlerine göre kullanılmaz. "Oyun" ya da "iskemle" gibi bir kavram kullanırken, farklı şeylere, hiçbir bakımdan tam olarak özdeş olmasalar da, aynı diye bakarız: yani, kategorileştirmelerimizde, farklı şeylere, ortak olarak sahip oldukları bir özellik (ya da özellikler grubu) olmasa bile, aynı kategorinin örnekleri olarak bakılır: farklı türden birçok etkinlik oyun diye adlandırılır, farklı türden birçok eşya da iskemle diye adlandırılır ve bu genel kavramlar grubuna dahil olan şeylerin listesine her gün yeni maddeler ekleyebiliriz (her gün yeni oyunlar icat eder, yeni tür iskemleler üretiriz). Wittgenstein bu kavramların, üyeleri çeşitli yönlerden birbirine benzeyen *aileler* gibi olduğunu öne sürmüştü: bazılarının saçları, bazılarının burunları benzer olabilir, diğerlerinin benzer konuşma ya da gülme tarzları vb vardır. Aileler heterojen öğelerden oluşur; bütün üyelerinin sahip olması gereken özel hiçbir şey yoktur: yalnızca bazı benzerlikler gösterirler, belli "ailevi benzerlikleri"[7] paylaşırlar, fakat üyeliği belirleyen, zorunlu ve uygun sabit koşullar grubu yoktur. Wittgenstein'ın dediği gibi, aileler gibi işlev gören bu kategorilerin üyelerini bir araya getiren ve bir arada tutan şey, "üst üste gelen ve kesişen karmaşık bir benzerlikler ağıdır."[8] Wittgenstein'ın bir kavramın gücüyle bir ipliğin gücü arasında kurduğu benzeşim bu noktayı açıklar: "Bir kavramı genişletiriz... [B]ir ipi eğirirken bir lifi öbürünün üzerine sardığımız gibi. İpin gücü, herhangi bir lifin boylu boyunca ötekinin üzerinden sarılmasında değil, birçok lifin üst üste gelmesindedir."[9]

Demin gördüğümüz gibi, benzerlik ikili anlamda farklılıklara bağlı olduğuna göre, bir kavramın üyelerinin ailevi benzerliğini oluşturan bu benzerlikler ağına, *üst üste gelen ve kesişen iki farklılık ağının* eşlik etmesi gerekir: Ailenin üyelerini başka ailelerin üyelerinden ayıran bir ağ; ailelerin kendi üyeleri arasındaki, temelde gizlenen ve ailevi özdeşlik adına dikkate alınmayan farklılıklardan oluşan bir başka ağ. Bu ağları bir arada tutan ilişkinin dinamik bir ilişki olduğunu söylemeliyiz: bugün bir aileyi ötekinden ayıran farklılıklar, yarın önemsiz hale gelebilir; öte yandan, bugün ihmal edilebilir olarak düşünülen iç farklılıklar, yarın, bazı kişileri aile üyeliğinden çıkarma noktasına gidebilecek kadar önemli farklılıklara dönüşebilir. Aynı zamanda, farklılıklar arasındaki bu dinamik salınmalar, aile kimliğini devam ettiren benzerlikler ağı içindeki değişimleri karşılar, çünkü bütün bu ağlar karşılıklı olarak birbirine bağlıdır ve eşzamanlı olarak oluşur. Böylece aileler ve kavramlar arasındaki benzeşim, değişikliğin altını çizer: Aile, üyeleri çabu-

cak değişen canlı bir birimdir; aynı şekilde, bir kavramın kapsadığı şey de değişime uğrayabilir, ucu açık bırakılmalıdır. Ayrıca, kavramın genişliği değişmese, aile içindeki üyelik aynı kalsa bile, aile üyeleri arasındaki ilişkiler (bunların başka ailelerle olan ilişkileriyle birlikte) farklılaştıkça ve aile bağları gevşedikçe, değişir.[10]

Wittgenstein'ın kategorize etme açıklamasına dayanan ailevi özdeşlik görünümü iki noktayı öne çıkarır: Özdeşlik, çeşitliliğe dayalı *heterojen* bir şey olarak ve dalgalanmaya tabi *istikrarsız* bir şey olarak düşünülebilir. Özdeşliği ailevi açıdan ele alma, etnik saflık arayışının yanıltıcı olduğunu göstermek üzere etnik özdeşliğe uygulanmıştır. Bu arayış etnisitenin homojenliğini ve sabitliğini önceden varsayar; fakat etnik gruplar aileler olarak kavramsallaştırıldığında, etnik kimliklerin homojenliğinin ve sabitliğinin mitlerden başka bir şey olmadığı apaçık hale gelir. Jorge Gracia, Hispanik kimliği ailevi açıdan ele alırken, ailelerin katıksız öğelerden oluşan homojen bütünler olmadığının altını çizer: "Bunlar çatışık öğeler içerir ve karıştırmayı gerektirir. Gerçekten de karşıtlık ve karıştırma öze ait gibidir, çünkü karşıtlık ve heterojenlik olmaksızın, canlı bir birlik olanaksızdır."[11] Garcia bunun özellikle her düzeyde karıştırma veya *mestijaze* (İsp.: karıştırma) yoluyla kurulan Hispanik aile için geçerli olduğunu söylüyor: İspanyol yaşamının dil, sanat ve dinden müziğe, mutfağa ve giyime kadar bütün görünümlerini nitelendiren, bu *mestijaze'*dir. Bu heterojen özellik varken, Hispaniklerin paylaşılan kimliğini ortak özelliklere indirgeme girişimlerinin başarısız olmasına şaşmamalı. Bu başarısızlıklar, birçoğunu, Hispanik kimliğinden vazgeçmemiz ve ulusal kimliklere (Meksikalı, Kübalı, Arjantinli vb) dönmemiz gerektiği sonucuna götürmüştür, fakat bu ortak kimliklerin de aynı soruna yol açtığı sonunda görülmüştür. Bu tepki, ortak özellikler yoksa, ortak kimlik de yoktur gibi özcü bir varsayıma dayanır. Bu varsayım ise bir yanlış anlamadır. Etnik bir grup olarak Hispaniklerin birliği, çeşitlilik pahasına değil, onu temel alarak kurulabilir. Garcia'nın da söylediği gibi, Hispanik birliği, bir ortaklık birliği değil "bir çeşitlilik birliği"dir: "değişen tarihsel bağların biricik ağının" oluşturduğu bir *aile* birliği.[12] Bu ailevi-tarihsel görüş, Hispanik kimliğimizin oluşumuna katkıda bulunmuş olan geçmiş olumsallıklara çeker dikkatimizi; kimliğimizin geleceğinin açık olduğunun altını çizer ve dolayısıyla sorumluluğunu yüklenmek zorunda olduğumuz bir görev verir bize. Bu görüşe göre, etnik bir kimlik, devamlı oluşum halinde olan ve asla sabit kalamayacak dinamik bir şeydir.[13]

Bu ailevi görüş, bir bireyle bir grup arasındaki bağlantıyı içeren diğer kimlik boyutlarına uygulanmak üzere genişletilebilir. Toplumsal cinsiyet, cinsellik ve ırk bu işleme uygun görünüyor; bir topluluğa ya da aileye üye olma çerçevesinde çözümlenebilecek bir ortak kimliği içerir gibi görünüyorlar. Fakat ailevi görüşün, kimlik kategorilerine ışık tutmak için nasıl kullanılabileceğini göstermeye çalışmadan önce, iki uyarıda bulunmak gerekiyor. Öncelikle, benim Wittgensteincı görüşümde kullanıldığı haliyle aile kavramı, salt biyolojik bir kavram olarak değil, daha çok, biyolojik öğeler kadar toplumsal ve politik öğeleri de içeren melez bir kavram olarak anlaşılmalıdır. Aileler yalnızca biyolojik gruplar değil, toplumsal yapılar ve yasal kurumlardır. Yalnızca biyolojik özelliklerin aile üyeliği için yeterli bir ölçüt oluşturduğunu düşünmek yanlıştır. (Aslında, insanlar biyolojik olamayan nedenlere dayanarak da ebeveyn hakları kazanıp kaybedebilir.) İkinci olarak, her türden aile olduğunu, dolayısıyla ortak kimliklerin çözümlemesinde ancak *çoğulcu* bir "aile" kavramının yararlı olduğunu unutmamalıyız. Benim Wittgensteincı yaklaşımım belli bir aile kavramına dayanmamaktadır; özellikle de Batı'da hâkim olan ataerkil aile modeline. Jacquelyn Dowd Hall'un dikkati çektiği gibi[14] ABD'nin toplumsal, politik ve yasal kurumları göz önüne alındığında, aile değerlerine atfedilen cazibe tipik olarak, eril bir ideolojinin emrinde olan bir vesayet ve koruma retoriği içerir.[15] Bununla birlikte, güç aile üyeleri arasında çok farklı yollardan dağıtılabilir: Ailenin bir reisi olabilir de olmayabilir de; aile üyeleri arasında farklı bir yetke olabilir de, hiç olmayabilir de; benim aileyle ilgili görüşümün gerisindeki soy yaklaşımı ve karşılaştırmalı görüş açısı, ataerkil aile ilişkileri modeliyle uyumlu olmak şöyle dursun, bu modeli değiştirmeye ve genellikle baskıcı aile yapılarını eleştirmeye yöneliktir. Bu anlamda, benim aile görüşüm, bir aile kavramını yeni baştan dile getirmek ve "aile değerleri"nden tipik olarak anlaşılan şeyi ortadan kaldırmak üzere, kimlik üzerine literatürde devam eden çabalarla (özellikle de feminist kuramda[16] ve terso çalışmalarında[17]) birleşir.

Bu uyarılarla, aile kavramını toplumsal cinsiyet, cinsellik, ırk ve etnisite gibi kimlik kategorilerini çözümlemek üzere bir eğretileme olarak kullanmayı öneriyorum. Kimliğin bu farklı yanlarını aile çerçevesinde düşünmenin yararlı olup olmadığını belirlemek üzere, şu iki soru üzerine odaklanmayı öneriyorum: "Birisi nasıl bu ailelerin bir üyesi olur?" ve "Bu aileler birbiriyle nasıl ilişkilidir?" Ailevi görüşün bu sorulara iyi bir yanıt oluşturma kapasitesinin, toplumsal cinsiyet, cinsellik, ırk ve etnisiteyi aydınlatma kapasitesine

eşit olacağını ileri sürmek hiç de inanılmaz görünmüyor. Yine, benim görüşüme göre, ailevi kimlik görüşünün, pratik yararlar kadar politik yararları da olabilir; çünkü kimlik kategorilerinin daha iyi anlaşılması, kimliğin özgürleşmesini amaçlayan politik oluşumların gelişmesini kolaylaştırabilir.

Olmak ve *olmamak: Kimliğim denen bu karmaşa*

İnsan nasıl "kadın", "lezbiyen", "Hispanik" vb kimlik kategorileriyle belirlenen bu "ailelerin" bir üyesi olur? Bu soruya verilecek Wittgensteincı bir yanıta doğru atılacak ilk adım, bu kategorilerde üyeliğin olgularla *belirlenmediğini* belirtmektir. Bu, olguların üyelik sorusu için önem arz etmediğini söylemek değildir. Gerçekte, bu soruyla ilgili birçok olgu türü (biyolojik, tarihsel, toplumsal, özgeçmişsel vb) vardır. Esas olan, bu olguların kendi adlarına konuşmamasıdır, biz onlar adına konuşuruz. Bunu da diskürsif pratiklerle ve diskürsif normlara göre, diskürsif bağlamlarda yaparız. Ailevi kimliğin normatif olarak yapılanmış ve yerleşmiş uygulamalar (ya da "dil oyunları") içinde ve onlar yoluyla şekillendiği savı, Wittgenstein'ın görüşünün önemli üç parçasını zaten içermektedir: *bağlamsallık*, *işlerlik* ve *düzgüsellik*. Belli ailelerde belli şeylerin üyeliğine, ancak belirli bağlamlarda, performans zincirleri yoluyla ve bunlarda devamlı harekete geçirilen düzgüler aracılığıyla karar verilebilir. Wittgenstein'ın ileri sürdüğü gibi[18], bağlamlardan, uygulamalardan ve normlardan soyutlama yaparsak, üyelik sorusu belirsizleşir ve yanıtlanamaz: mutlak bir görüş açısında, her şey başka her şeye benzer, aynı zamanda birçok bakımdan başka her şeyden farklıdır, ailevi kimlik ise son derece keyfi olarak görülür. Fakat üyelik sorusu, bağlama bağlı, eylem temelli ve düzgüsel olarak düzenlenmiş bir şey gibi uygun şekilde kavramsallaştırıldığında, belirsiz ve keyfi olmaz. Gördüğümüz gibi, ailevi kimlik, birbiriyle ilişkili benzerlikler ve farklılıklar ağıyla sürdürülür; bu ağlar da, bazı şeylere 'benzer', bazılarına da 'farklı' muamelesi yapılan uygulamalar (ya da "dil oyunları") yoluyla canlı hale gelir. Bu uygulamalar boşlukta değil, şeylerin belirlendiği ve birlikte gruplaştırıldığı somut bağlamlar içinde olur; bu bağlamlar da katılanların davranışında sergilenen zımni düzgülerle (ya da düzgüsel beklentilerle) kurulur. İnsan, bu uygulamalarla eğitilerek benzerlikleri ve farklılıkları daha çabuk fark eder hale gelir (bu da gördüğümüz gibi, hem görmeyi hem de körlüğü içerir). İnsanın ailevi özdeşlikleri kavrayışı böylece ehlileşir.

Benzerlikler ve farklılıklar konusunda görmemizi ve körlüğümüzü şekillendiren mekanizmalar nelerdir? Daha belirli bir biçimde, şeyleri aile şeklinde gruplarken değil de, kendimizi belli ailelerin üyesi olarak tanımlar ve diğerleri tarafından böyle tanımlanırken mevzubahis olan mekanizmaları bilmek isteriz. Benzerliklerin ve farklılıkların algılanmasına eşlik eder gibi görünen iki açık aday vardır: özdeşleştirme ve karşıt özdeşleştirme/kimlik ve karşıt-kimlik [*identification/counter-identification*]. *Birine (ya da kendimize)* bir ailevi kimliği, bu kişiyi o ailenin üyeleriyle özdeşleştirerek veririz, yani onun kimliğini, onun o ailenin üyelerini birbirine bağlayan benzerlikler ağına katılışı yoluyla yorumlayarak: böylece birini, başka kadınlarla benzerliklerine vurgu yaparak bir kadın olarak görebiliriz. Fakat insan öteki ailelerin üyeleriyle karşıtlık içinde olarak da bir ailevi kimlik edinebilir; yani, kimliğine, bir aileyi diğerlerinden ayıran farklılıklar ağı içinde bakarak: böylece birini, erkeklerle farklılıklarına vurguyla, bir kadın olarak tanımlayabiliriz. Hem kimlikle ilgili benzerliğin algılanması hem de karşıt-kimlikle ilgili farklılığın algılanması kendisine tekabül eden *körlüğe* önemli derecede bağlıdır. Kuşkusuz ki biz özdeşleştiğimiz kişilerden birçok yönden farklıyken, karşıt özdeşleşme içinde olduğumuz kişilere de birçok yönden benziyoruzdur. Fakat bu farklılıklara ve benzerliklere karşı, kimlik ve karşıt-kimlik bağlamlarında ve bu amaçlarla, körüzdür. Kimliği oluşturan bu mekanizmaların körlüğü mutlak ve tamir edilemez bir şekilde oluşmuşsa, tamamen özdeşlik kategorilerine dahil oluruz; "aileler"imiz ya da kimlik gruplarımız, temellerindeki kesin kapsanma ve dışlanma ilişkileriyle, tümüyle katı ve yekpare olur. Fakat aile kimliklerimiz bundan daha karmaşıktır, kapsanma ve dışlanma ilişkilerini aynı zamanda içerir, kimi zaman da kimlik ve karşıt-kimlik arasındaki yarıklara düşer. Daha önceden kurulmuş bir kimlik kalıbına tamamen uymayan, kapsandığı halde kendini dışarıda bırakılmış hissetmeyen kişi var mıdır acaba?

Kimlik sıkıntısı her yerde vardır. "Ailelerimizi" etkileyen türlü kimlik sıkıntısı vardır. Bunlardan en temel olanı, kimlikleri sistematik olarak bütün ailelerden dışlananların, kimlikleri hiç tanınmayan görünmez yetimlerin sıkıntısıdır. Fakat kimlik gruplarının üyeleri de sıkıntıdan uzak değildir. Bu sıkıntıların kaynakları sıkıntıların kendileri kadar çeşitlidir. Kimlik sıkıntısına, özdeşleşememe neden olabilir (ailesinin üyeleriyle karşıt-kimlik içinde olma, buna bir örnek olabilir). Karşıt-kimlik belirleyememe (baskılayanı kendinden farklı ya da kendisiyle zıtlık içinde görememe de bu tür sıkın-

tıya bir örnektir) yüzünden de olabilir bu. Fakat kimlik sıkıntısı, kimliğini belirleme ve karşıt-kimlik belirleme süreçleri yerli yerinde ve en iyi şekilde çalışıyor olsa bile devam edebilir. Kimlik sıkıntısının, bu yazının amacı bakımından beni ilgilendiren türü, aile kimliğine ve temelindeki dışlama ve kapsama ilişkilerine eşlik eden, benzerliklere ve farklılıklara karşı *körlükte* köklenmektedir. Bu körlük, aile kimliğinin esasına kazınmış olan yapısal karmaşıklığı gizler: kimliği destekleyen iç içe geçmiş benzerlikler ve farklılıklar ağının heterojen ve değişken karakterini içinde taşıyan bir karmaşıklıktır bu. Bu karmaşıklık herhangi bir zamanda yüzeye çıkabilir ve sık sık çıkar da. Yüzeye çıktığında, kendimizi aile üyelerimizin yanında huzursuz hissederiz, tam olarak o aileye ait olmadığımızı hissederiz. Bu, görüşümüz iyileştiği, aile üyelerimizle farklılıklarımıza ve öteki ailelerin üyelerine benzerliklerimize karşı artık kör olmadığımız zaman olur. Feminist kuramcıların ve terso kuramcılarının *kimliksizleşme/özdeşleşmeme* olarak tanımladıkları durumdur bu. Judith Butler bunu, *"yanlış-tanıma* deneyimi, kişinin hem ait olduğu hem olmadığı bir işaret altında durmaktan duyduğu rahatsızlık" olarak tanımlamaktadır.[19]

Kimliksizleşme, özellikle berrak bir kimlik ya da karşıt-kimlik türü olarak da tanımlanabilir; yani, farklılıklarını gözden kaçırmadan bir ailenin üyeleriyle özdeşleşmenin, ya da benzerliklerini görerek başka ailelerin üyeleriyle karşıt-kimlikleşmenin bir yolu olarak. Bununla birlikte, kimliksizleşmeyi, yalnızca özel bir kimlik edinimi ve karşıt-kimlik edinimi olarak yorumlamak da yanlış olurdu. Bu yorum, kimliksizleşme ilişkisinin en karakteristik yanını; yani, hem benzerliklerin hem de farklılıkların insanın kimliğine aynı zamanda uygulandığını gözden kaçırmak olurdu. Kimliksizleşme ilişkileri, basit bir kimlik ve karşıt-kimlik ilişkisine indirgenemeyecek kimlik oluşumu sürecinin karmaşıklığına ilgi çeker. Kimliksizleşme mekanizması her şeyi karmakarışık eder ve aile kimliklerini devam ettiren yerleşik benzerlikler ve farklılıklar ağı için sıkıntı yaratır. José Muñoz'un dediği gibi, "kimlik yitirmek, kendini ve kendi öz yaşam anlatısını, bir an içinde, kültürel açıdan kimliğini yitiren özneyle 'bağlantı kurmak' üzere kodlanmamış bir nesne ya da özne gibi okumaktır."[20] Muñoz hemen, bunun sadece "insanın bir kimlik (ya da bir karşıt-kimlik) ediniminden çıkardığı şeyi bulup seçmek" olmadığını, insanın kimliğindeki ya da başkalarıyla kimlik ilişkilerindeki çok daha derin bir dönüşümü içerdiğini belirtir. Örneğin, Muñoz, performans sanatındaki farklı kimliksizleşme örnekleri çözümle-

mesinde, gay Latin Amerikalıların, Hispanik erilliğinin kültürel imgeleriyle nasıl özdeşleşmediğini ve bu imgelere ilişkin yıkıcı ifadelerinin kültürel kimlik paradigmalarının dönüşmesine nasıl katkıda bulunduğunu inceler.

Butler, kimliksizleşmenin yıkıcı potansiyelini herkesten daha iyi tanımlamaktadır. Onun görüşüne göre, kimliksizleşme, kimliğin gösterenlerinin dengesinin bozulmasına yardım eder ve bir yeniden anlamlandırma sürecini başlatır. Butler'ın dediği gibi, bir kimlik göstereni tarafından "kurulmak", gösterenin kendisini "zikretmeye, tekrarlamaya ya da taklit etmeye zorlanmak" demektir; bu gösterenin geleceği de bir "zikredilme zincirine", yani gösterenin ısrarlı zikredilişi yoluyla çalışan bir anlam zincirine bağlıdır. Fakat, kimlik gösterenlerinin bu edimsel yinelenebilirliği *yeniden anlamlandırmayı* da içerir, yani "sadık kalarak tekrar etmeyen bir tekrar, kimliğe karşı bir sadakatsizlik göstermek zorunda olan bir gösterenin, kendi geleceğini emniyet altına almak için tekrar zikredilişi – bir yanlış-kullanım.[21] Butler'a göre, kimliksizleşme, gösterenlerin tortulaşmasına karşı direncin kaynağıdır ve "bir yeniden ifade etme mecrası" olarak "diskürsif bir umut fırsatı" sunar.[22] Butler, "kimliksizleşmeyi politize etme olanakları"nı açımlarken, "eleştirel terso" olmanın önemini vurgular.[23] Kimliksizleşmenin politik doğrulaması, bir kimlik grubu içerisinde tersoluğun eleştirel olumlanmasıdır: "İçsel farklılığın daha demokratlaştırıcı bir olumlanması için çıkış noktası."[24] Yinelenen kimliksizleşme, bir kimlik grubunu giderek farklılığa ve çeşitlenmeye açık hale getirir. Fakat kimliksizleşme işinin hep bitmemiş olarak kaldığını, çünkü "sonul ya da tam bir kapsayıcılık olamayacağını" belirtmek önemlidir.[25]

Bu yazıda geliştirmekte olduğum ailevi görüş bakımından, kimliksizleşmenin dönüştürücü potansiyeli son derece önemlidir. Kimliksizleşme, ailevi kimlikleri ayakta tutan benzerlikler ve farklılıklar ağının yeniden dile getirilişini davet etmekle, aileler içindeki ve arasındaki ilişkileri karmakarış eder. Böyle olunca, kimliksizleşme, yerleşik benzerlik ve farklılık ilişkileri ile bunların ürettiği birleşmelerin ve ayrılmaların bozulması için, yıkım[26] için bir fırsat haline gelir. Kimliksizleşmenin, bir kimlik kategorisinin ve onun çevresinde örgütlenmiş olan topluluğun bağlanışını nasıl değiştireceğini açıklamak için, Anglo-Amerikan feminizminde *kadın* kategorisinin gelişimini düşünelim.

Norma Alarcón'un ileri sürdüğü gibi,[27] Anglo-Amerikan feminist hareketinin ilk aşamaları, özdeşleşme ve karşıt-özdeşleşme mantığıyla nitelenmek-

teydi. İlk aşamada, kadının kurtuluşu erkeklerle özdeşleşmeyi önceden varsayıyordu: kadınlar, "özerk, kendi kendini üreten, kendi kaderini belirleyen özne" fikrini kendilerine tahsis etmeye çalışıyor, böylece, geleneksel olarak erkeklerin ayrıcalığı olmuş olan bir şeyi kendileri için de istiyordu. İkinci aşamada egemen olan, karşıt-kimlik mantığı oldu: kadınlar kendilerini erkeğin zıddı olarak tanımlıyorlar, "kadın yöntemlerini" "erkek yöntemleri"nin karşısına dikerek kimliklerinin farklı yanlarını zıt bir biçimde geliştiriyorlardı. Çok geçmeden, bu tür karşıt düşünmenin, feminizmin yıkması gereken aynı ikili mantığı ayakta tuttuğu söylenerek karşı çıkıldı buna. Kimlik ve karşıt-kimlik mantığı feminist hareketi ya erkek-egemen kimlik şekillerine asimilasyona ya da buna karşı direnmeye, dolayısıyla hareketi bir erkek ideolojisi üzerinde asalak olarak kalmaya zorluyordu. Feminist tartışmalarda, kadınların birleştirilmiş öznelliği ya da ortak bilinci için yeni bir söylem geliştirme gereksinimi tekrar tekrar dile getiriliyordu. Kadınları birleştiren farklı "ortak adlar" öneriliyor ve tartışılıyordu. Fakat bundan da önemlisi, bu toplumsal cinsiyet üzerinden *birliğin* kendisi, feminist kuramın bölünmez özne arayışını yanlış yola sürüklediğini ileri süren zenci radikal feministlerce sorunlaştırılıyordu. Bu feminist düşünürler, *This Bridge Called My Back*'te (1981) ırksal, etnik, cinsel ve sınıf farklılıkları temalaştırılmaksızın bütün kadınların bölünmez bir kategori altında toplanmasıyla, feminist kuramın öne sürdüğü öznenin, verili olarak, yalnızca orta sınıftan heteroseksüel beyaz kadınlara dönüştüğünü ileri sürüyorlar, toplumsal cinsiyet kimliğinin ırksal, etnik, cinsel ve sınıfsal kimlikten bağımsız olarak anlaşılamayacağını belirtiyorlardı. Bu gerçek tanınmadan, feminist hareket içinde var olan derin bölünmelerin aşılamayacağını söylüyorlardı, çünkü, "İnsan, sadece erkeklere muhalefet etmekten çok daha karmaşık yollardan 'kadın olur.' 'Asimetrik ırk ve sınıf ilişkilerinin toplumun temel yapılanma prensibini oluşturduğu' kültürlerde insan 'diğer kadınlara muhalefet ederek' de kadın olabilir."[28]

Alarcón'un belirttiği gibi, *This Bridge'*de zenci feministlerin meydan okumaları "feminizmin kuramsal öznesinin hâkim olan formülasyonlarıyla *özdeşleşmeme* sürecinden" ortaya çıkıyordu.[29] Alarcón dokuz yıl sonraki bir yazısında, feminist kuramda, iç farklılıklarla uğraşmak için geliştirilen standart stratejinin onları tanımakla yetinip bir kenara bırakmak olması nedeniyle bu meydan okumaların hâlâ karşılanmadığını öne sürer: "Farklılık bir elle alınmış, öteki elle verilmişti."[30] Bu stratejinin bir örneği, Teresa de Lauretis'de bulunabilir: "Bir kimliğin heterojen ve heteronom toplumsal

cinsiyet, ırk ve sınıf temsillerinden oluştuğunu" vurguladıktan sonra, "Kadın öznenin daima toplumsal cinsiyetten yola çıkılarak toplumsal cinsiyetle kurulduğunu ve tanımlandığını" söyleyerek, toplumsal cinsiyet yoluyla birlik üzerinde ısrar ediyordu hâlâ.[31] Fakat tek başına toplumsal cinsiyet bunu kaldıramaz. Irksal, etnik, cinsel ve sınıfsal farklılıklara, ikincil ve toplumsal cinsiyet kimliğinden analitik olarak ayrılabilir bir şey gözüyle bakmakla, feministler bütün kadınları yapay bir birliğe zorlamış oluyorlar. Birlik, (geleneksel olarak varsayıldığı gibi) dayanışmanın bir gereği olmak bir yana, aslında ona bir engel teşkil eder. İstenen dayanışma türü, birlik değil çeşitlilik üzerine kurulmak zorundadır. Zenci kadınlar feminist kuramın varsaydığı bölünmez özneyle özdeşleşmeyerek yeni bir dayanışma ve dönüşmüş cemaat şeklinin gerekliliğini göstermektedir. Alarcón'un belirttiği gibi, radikal feministlerin meydan okumaları, bizim "çoklu karşıtlıklar"la uğraştığımızı ve "ırklar, sınıflar ve toplumsal cinsiyet(ler) arasındaki karşıtlıklar" karşısında birbirinden bağımsız şekilde savaşılamayacağını gösteriyor.[32] Bu meydan okumalara kimlik edinimi ve karşıt-kimlik ediniminin üniter mantığıyla karşı çıkılamaz. Bunlar kimlik gruplarının çeşitlenmesini ve çoğulcu dönüşümünü etkileyebilen *çoğulcu* bir kimliksizleşme mantığı gerektirir. Kimliksizleşmenin ortaya koyduğu çeşitliliğin ve çoğulluğun yalnızca, bu "çoğul zıtlıkların savaşımı" için oluşturulmuş toplulukların yapısında değil, aynı zamanda bu topluluklara katılanların kimliklerinde de uzlaşmış olmaları gerekir. Bu çoğulcu kişilik görüşü, Gloria Anzaldúa ve Maria Lugones gibi zenci feminist yazarların yazılarında görülebilir.

Anzaldúa *Borderlands/La Frontera*: *Yeni Mestiza*'da, kişilikten, bir çoğulluk olarak, varlığın çoğul sicillerine anlam veren bir çoğul sesler alanı olarak söz ediyor. Kişiliğin çoğulcu doğası, iki kültür arasındaki sınırlarda yaşayanların çok sesli öznelliğinde görünür olur. Fakat kimliğimizin bu iç çoğulluğu, homojenleştirilmiş kategorileri dayatan acımasız bir profilleştirmeyle engellenir ve önlenir. ABD'deki mevcut politik uygulamalar, kimliğimizi katı kategorileşmelere tabi tutar ve farklı kültürel alanlara dahil olanların (farklı ailelerden olanların) seslerini susturur. Anzaldúa'nın çeşitliliği vurgulayarak dönüştürmeyi amaçladığı durum budur.

Maria Lugones'in yazıları da benzeri bir yıkımı amaçlar. Dikkatimizi, bizden her yerde *bir* olmamızın, kişiliğimizin farklı yönlerini birleşik bir merkezde bütünlemiş olmamızın talep edildiğine çeker. Bir olmanın yarattığı bu genel huzursuzluk bizde, bir kişilik kaybı ya da kişilik yarılması ola-

rak betimlenen ikiyüzlülük ya da çoğulluk korkusuna neden olur. Lugones, bu birleşik kendilik tablosuna karşı "yaratıcı bir direnme stratejisi olarak" muğlaklığı öneriyor.[33] Onun görüşü, kimliğin değişkenliğini ve insanın kendi kişilikleriyle başkalarınınkiler arasında ilişkiselliği vurgulayarak, kimlik kategorileri için çoğulcu bir mantık öneriyor. Aynı zamanda, kültürlerarası ve ırklararası kimlik ediniminin önündeki engelleri aşma yolları olarak, "oyunculuğu" ve "dünyayı dolaşma"yı salık veriyor.[34] Lugones'in görüşüne göre, "dünya-gezisi", içinde farklı kimliklerin yeşerebileceği olağanüstü alanların keşfini içerir; "oyuncu" olmaksa insanın kendisiyle ve içinde bulunulan "dünyalar"la ilgili deneysel bir davranışa sahip olmayı içerir. Bu neşeli keşifler yoluyla, kendimizden önemli derece farklı kimselere karşı sevgi dolu bir duygu yakınlaşması geliştirebilir, böylece onlarla yakınlığımızı dönüştürebiliriz; aynı zamanda kendi kişiliklerimizi değiştirir ve genişletebiliriz.

Zenci feministlerin geliştirdiği içgörülerden ve meydan okumalardan, kimlik grupları ya da aileler arasındaki karmaşık ilişkiler hakkında olduğu kadar (ailevi) kimliğin karmaşık yapısı hakkında da çok şey öğrenebiliriz. Gerçekten de, onların, feminist ailenin iç farklılıkları uzlaştıramadığına dair şikâyetleri, bu ailenin öteki ailelerle ya da kimlik gruplarıyla ilişkilerini dikkate alamadıklarına dair şikâyetlerdir.

Ailelerin yaşamlarını bölümlere ayırmada açık tehlikeler vardır. En azından, bir ailenin yaşamının bir başka ailenin yaşamından bağımsız olarak yorumlanması, bu ailelerin üyeleri arasında karşılıklı umursamazlığa yol açar. Fakat bölümlere ayırma, çoğu kez, yalnızca kimlik edinimi yollarını engellemekle kalmadığı, aynı zamanda karşı-kimlik edinim ilişkileri de yarattığı ve dolayısıyla, bölümlere ayrılmış gruplar çoğu kez sadece birbirinden ayrılmış olmakla kalmayıp, birbirine zıtlığa da sokulmuş olduğu için durum tipik olarak daha kötüdür, bu da zıt ilişkileri yerleştirir ve pekiştirir. Böylece, aile grupları bölünmüş duruma geldiğinde, aralarındaki ilişkiler ya önemsizleşir ya da karşıt olarak yorumlanır; sonuçta, ya umursamazlık ya da düşmanlık oluşur. Bu durumun bir an önce değiştirilmesi gerekir, değişiklikse bölmelere ayırma stratejisinin ortadan kaldırılmasını gerektirir (bu da aile gruplarını zayıflatır ve evcilleşmelerine katkıda bulunarak denetim altında tutar). Kimliksizleşme bu yıkım için uygulanabilecek araçlardan biridir. Örneğin, Hispanik kimliğinin Asya ve Afrika kimliklerinden yapay olarak ayrılmasına, Hispanik Filipinliler ve Afrikalı-Karayibliler olarak kimliksizleşmeler gibi çeşitli yollardan karşı çıkılmıştır.

Kimliksizleşme mekanizması bir grubu çeşitlendirir ve gruplar arasındaki ilişkileri güçlendirir. Bu mekanizmanın aileler arasındaki uçuruma köprü kurma ve her ailenin iç çeşitliliğini öne çıkarma gücü vardır. Bu gücün temeli, kimliksizleşme sürecinin üç yönünde bulunabilir. İlk olarak, kimliksizleşme, aileler arasındaki bağları koparmayı ya da bu bağları (karşı-kimlik edinme yoluyla yapıldığı gibi) tamamen zıtlık terimleriyle yorumlamayı güçleştirerek, aile kimliklerini oluşturan benzerlik ve farklılık ağları arasındaki karşılıklı ilişkilerin altını çizer. İkinci olarak, kimliksizleşmenin kendisi, aileleri birleştiren ya da ayıran benzerliklerin ve farklılıkların değişimlere açık olduğunu anımsatır bize; gerçekten de kimliksizleşmenin kendisi bu benzerliklerin ve farklılıkların yeniden dile getirilmesi için bir fırsattır. Üçüncü olarak, bir aileye ait olmaktan ya da olmamaktan duyduğumuz rahatsızlık, kimliğimizin bir aile üyesi olmakla asla tükenmediğini, içimizde daima bir fazlalık, içimizde, kimliğimizin yetim yanları kadar başka aile birliklerine katılan parçaları da oluşturan bir kimlik fazlalığı olduğunu ortaya çıkarır. Kimliğin çok yüzlü özelliği, aslında, birden fazla aileye eşzamanlı üyeliği gerektirir.

Çok aileli birlikler temel olgusunu doğru olarak anlamak için, aile eğretilemesinin tehlikeli bir şekilde basitleştirilmesinden ortaya çıkabilecek olası bir yanlış anlamaya karşı bir uyarıda bulunmak önemlidir. Bu tehlike, bu eğretilemeyi, kimliği, birbirine eklenmiş aile birlikleri çerçevesinde bireysel olarak açıklanabilecek farklı öğelerden oluşuyormuş gibi yorumlamada kullanmaktır. Bir kimliğin, insanın cüzdanındaki kimlik kartlarına bakarak çıkarılabileceği anlamına gelirdi bu. Bu basitleştirme, insan kimliğinin farklı yanlarının birbiri içinde erimiş olduğu gerçeğini gizler. İnsanın kimliğinin karmaşıklığını, farklı ailelerle olan bağlarının birbirinden ayrılmazlığını yalanlar. İnsanın farklı ailelerdeki üyeliklerinin birbirinden ayrılmaz biçimde örüldüğü, yukarıda üzerinde durulan ailevi kimliğin oluşumundaki üç özelliğe gelişigüzel bir bakışla gösterilebilir: bağlamsallık, işlerlik ve düzgüsellik.

Evvela, ailelerimiz ya da kimlik gruplarımız farklı bölgelerde barınmaz. Bunlar, farklı alanları olan kulüpler gibi değildir. Toplumsal cinsiyet kimliğimiz için özellikle önemli olan ya da etnisitemiz için özel anlama sahip olan özgül bağlamlar olabilir. Aslında, kimliğimizin bir yanının öne çıkarıldığı ve diğer yanlarının geri plana atıldığı bağlamlar vardır. Fakat genellikle kimliğimizin farklı yanları eşzamanlı olarak, toplumsal cinsiyet bağlamlarına, ırksal bağlamlara, sınıf bağlamlarına net bir şekilde dahil edilerek

sınıflandırılamayan bir dizi durum dahilinde oluşur ve gelişir. İkinci olarak, kimliğimizin farklı yanlarının oluşumuna tek tek katkıda bulunan farklı uygulamalar yoktur. Kimliğimizi biraz cinsiyet, sonra da biraz ırk vb katarak oluşturuyormuşuz gibi bir durum söz konusu değildir. Kimliğin performans içeriği çok yüzlüdür ve bu tür bölünmeleri kabul etmez. Toplumsal cinsiyet performansımız ırk, etnisite ya da cinsellik performanslarından ayrılamaz; burada yapılacak herhangi bir ayrım yapay olur. Son olarak, kimliğin düzgüselliği de kompartımanlara ayırma için pek yer bırakmaz gibi görünüyor. Kimliğimizin farklı yanlarına ait olan düzgüler ya da düzgüsel beklentiler karmaşık yollardan (her zaman tutarlı olmayarak) birbiri üzerine biner ve birbirini keser ve damıtılamaz bir karışım içinde tipik olarak birbirine karışır. Orta sınıf mensubu, heteroseksüel bir beyaz kadından ya da işçi sınıfına mensup bir eşcinsel Latino erkekten beklenen şeyler, farklı bağlamlar ve eylemler üzerinden (ele alınabilir parçalar halinde değil) şekilsiz beklentilerden oluşan bir yığın halinde sunulur bu insanlara.

Kimliğimizin farklı yönlerini şekillendiren düzgüsel çatılar, uygulamalarımızı düzenleyen ve uygulamalarımızın yer aldığı bağlamları yapılandıran düzgüsel bir karışım oluşturarak, birbiri içine girer. Toplumsal cinsiyet ve cinsellik üzerine literatürde, toplumsal cinsiyet düzgüselliği ile cinsellik düzgüselliğinin, bu ikisinin düzgüleri kimliğin evcilleştirilmesinde birlikte çalıştıkları için, birbirinden ayırt edilemez olduğu vurgulanmaktadır. Aynı zamanda ırksal düzgülerin bu karışıma eklenmesi gerektiği de ileri sürülmektedir. Irkçı, erkekçi ve heteroseksüel ideolojiler, kimliğimizi şekillendiren düzgüsel beklentilerin üzerini örter. Ve kişinin kimliği, bu düzgüsel çatılar karışımından ne kadar saparsa, kişi o derece güçsüzleşir. Bu yüzden, başlangıçta, kimlik politikaları içindeki farklı hareketlerin, aynı zamanda birçok savaş vermenin olanaksızlığını (ya da intihar demek olduğunu) düşünüp, her defasında bir farklılığı özgürleştirmeye çalışmaları anlaşılabilir bir şeydir. Gerçekten de bu hareketler içinde bazı gruplara ayrıcalıklı bir konum verilmiş olması rastlantı değildir: örneğin, feminist hareket içindeki orta sınıftan normal beyaz kadınlara ya da terso hareketi içindeki orta sınıftan beyaz eşcinsellere; çünkü bunlar, yerleşik düzgüsel çatılardan (nispeten) minimal sapmalarından dolayı, toplumun kalanıyla konuşmada (daha) geçerli aracılar olarak görülürler. Bugün, bu düşüncelerin, bazı insanların kimlik politikası içinde lider konumuna yükselmesi için yararlı kanıtlar olarak dile getirildiğini hâlâ duyuyoruz. Bu kanıtların, tehlikeli bir bölmelere

ayırma stratejisine –dıştalayıcı bir hâkim olma mantığıyla suç ortaklığını içeren ve kimlik gruplarını içsel olarak baskıcı hale getiren bir stratejidir bu– ortak oldukları için, kuşkulu şeyler olduğunu gösterecek kadar konuştum, umarım. (Bu mantığın, başka şeyler yanında, terso hareketi içindeki cinsiyet değiştirmiş insanların sistematik olarak dışlanması nedeniyle de suçlanması gerekir.) Devir (çok az olsa bile) değişti; kimlik politikası hareketleri de yeni bir aşamaya, insanların "birçoklu zıtlıklar savaşımı" içinde birbirlerini karşılıklı olarak destekleyebildikleri bir aşamaya girdi; birbirini benimseyen iç farklılıkların dayanışmayı tehlikeye atmadığı, aksine güçlendirdiği bir aşamadır bu. Bana öyle geliyor ki, burada söylediklerim, kimlik politikası içindeki farklı kurtuluş hareketlerinin birlikte çalışabilmekle kalmayıp buna zorunlu olduklarını düşündürecek haklı nedenler sunmuştur. Çoklu savaşlar vermenin zamanıdır artık.

Bu bölümde geliştirilmiş ailevi kimlik görüşünü, bir ailenin nasıl üyesi olunduğunu, farklı ailelerin birbiriyle nasıl ilişkili olduğunu, bir hikâye anlatarak ve böylece sorduğum iki soruyu yanıtlayarak bir sonuca ulaştırmak uygun geliyor bana. Dolayısıyla, bu görüş, kimliğimizin farklı yanlarına, onların iç ilişkilerine, bunların çevresinde inşa edilen topluluklara biraz ışık tutabilir; bundan başka farklılık sorunuyla uzlaşmada bize yardım edebilir. Ama kimlik tartışmamı bitirmeden önce, daldan dala atlayan bir uygulamanın ya da "dil oyunu"nun, ailevi kimliklerin oluşumuna ve onların iç ilişkilerinin düzenlenmesine nasıl katkıda bulunacağına dair kısa bir örnek sunayım. Bu özel örneği seçmemin çeşitli nedenleri var: farklı ailevi kimliklerin eşzamanlı oluşumunu içeriyor; çeşitli türlerden kimlik yitimlerine yer bırakıyor ve kimliğin arzunun evcilleştirilmesi yoluyla nasıl şekillenebileceğini gösteriyor. Bu son öğe, burada sunulan aile öyküsünde bir izlek oluşturmasa bile, onunla bütünleştirilmesi gerekir. Aile öyküsünü daha da genişletmek ve yeni gelişmelere yol açmak için erotik öğeler kullanılabilir. Çünkü aslında arzu önemli bir karmaşıklık kaynağıdır ve hiç kuşkusuz aile ilişkilerini karıştırabilir.

Bir örnek: Ortak bir kavga alanı olarak Triana "Zencisi"

Örnek olarak, doğum yerim Andalucia'daki (Güney İspanya) Sevilla kentinin yerel folkloruna ait bir öyküyü kullanacağım. Öykü gerçeğe dayansın ya da dayanmasın, karanlık yerel tarihin bir parçası olarak tipik bir gizlilik havası içinde anlatılır.[35] Öykü, artık uygulanmayan ama 1990'lara kadar,

Sevilla'daki en eski yörelerden biri olan Triana'nın baş kilisesi Santa Ana kilisesinde yapılan garip bir ritüelin anlatı bölümüdür. Ritüel, 1845'te, kilisenin arkasında garip bir mezarın bulunmasıyla başladı. Mezar üzerine, soylu giysiler giyinmiş, siyah tenli bir genç erkek figürünü betimleyen otuz iki seramik çiniden yapılmış bir taş vardı. Taşın üzerinde şunlar yazılıydı: "Bu resim ve bu mezar, köle Iñigo Lopes'e aittir. İ.S. 1503"; altında da bütün zamanların en ünlü Avrupalı seramikçisi Francisco Niculoso Pisano'nun imzası. Triana'da büyümüş bir çocuk olarak, bu mezar taşı ve üzerinde betimlenen figür beni büyülemişti. Beni büyüleyen şey, Iñigo'nun gençliği ya da rengi değil, bir kölenin bir kilise içinde gömülü olmasıydı, çünkü Andalucia'da yalnızca resmen azizlik mertebesine çıkarılmış olanlar ya da aziz ilan edilenler bu ayrıcalığa sahip olurdu. Fakat bu mezar taşında gerçekleştirilen ritüele tanık olduktan sonra hayranlığım dehşete dönüştü. Kadınların, İñigo'nun yüzünü defalarca, kesin olarak yedi defa, sert bir biçimde tekmelediklerini görünce dehşete düştüm. Bu yedi tekmeli ritüelin, iyi bir evlilik isteyen (daha çok aşağı sınıflardan ve çoğunlukla çingene) kadınlarca yerine getirildiği söyleniyordu bana. Pek rahatlatmadı bu kafamı. Gerçekten de, bir mezar taşını yedi defa tekmelemenin size nasıl "iyi bir koca" getireceği hemen anlaşılır bir şey değildir. Bu ritüeli aydınlığa kavuşturacak bir öykü olmalıydı. Bu öykünün çeşitli versiyonlarını duydum, ama hepsinde de aynı temel öğeler var. Ben size standart versiyon olduğunu sandığım öyküyü anlatacağım; bu öykü, ritüelin nihayet, Santa Ana kilisesince yasaklanmasından hemen sonra, 12 Ağustos 2000'de, ulusal *El Pais* gazetesinin kültür sayfalarında yayımlandı.[36]

Öyküde, Iñigo Lopes'in, "torunlarını korumak üzere, adı verilmemesi gereken" bir Marki tarafından öldürüldüğü anlatılıyor. Devamı şöyle: 1493'te Kolomb, Borinquén'in (Puerto Rico) Karayip adasındaki bir kabile reisinden genç bir yerlinin kendisiyle birlikte Eski Dünya'ya gelmesini ister. Reis, Kolomb'a kendi oğlunu verir; Kolomb, Sevilla'ya varır varmaz, emanetini Fransisken keşişlerine verir, delikanlı sekiz yıl boyunca, trajik bir şekilde ölene kadar onlarla birlikte yaşar. Adı verilmeyen Marki bu noktada dahil olur öyküye: Manastırın koruyucusu olan Marki, Yeni Dünya'dan gelmiş bu delikanlıyla ta başından ilgilenmektedir. Ona, vaftiz babası olarak Iñigo Lopes adını veren de odur. Her günkü öğle sonrası ziyaretlerinde İñigo'ya klasik diller ve bilim dersleri vererek aynı zamanda öğretmenlik etmektedir. Marki, manastırın başrahibini Iñigo'yu köle olarak kendisine satması

için ikna eder. Onun efendisi olduktan sonra bir öğle sonu, Marki, Iñigo'yu kendisiyle yatmaya zorlar, fakat Iñigo reddeder. Marki diretir, hatta zorlayıcı olmaya başlar. Iñdigo'nun direncini kıramayan Marki öldürünceye kadar döver onu. Bundan sonra Marki'ye ne olduğu söylenmiyor. Iñigo'yu öldürmenin cemiyette ona iyi bir ün kazandırmış olması mümkün değil; fakat kendi malı olan birinin hayatını aldığı için bu eyleminin cezalandırılmış olduğu da düşünülemez. Iñigo'nun tanınmış bir kilisenin bahçesine gömülme onurunu kazandığını ve ölümünün, (daha o zamanlar tanınan) dünyaca ünlü bir sanatçının eseri olan bir mezar taşıyla yad edildiğini biliyoruz.

İmdi, bu öykünün yedi tekme ritüelini (haklı gösterme bir yana) nasıl açıkladığı düşünülebilir? Öykünün ışığında, ritüel, resmi bir öldürmenin, Iñigo'nun öldürülüşünün ritüelleşmiş bir tekrarı gibi görünüyor, çünkü kilise mensuplarının Iñigo'nun bedeninin simgesel temsiline attıkları tekmeler, Marki'nin onun gerçek bedeni üzerine uyguladığı şiddet eylemini yeniden canlandırmaktadır. Gerçekten de bu ritüelleşmiş öldürmenin tekrar tekrar canlandırılışı Iñigo'nun simgesel bedeninin birebir yok edilişine yakın düşmektedir. Bu öldürme ritüelinin boyuna tekrarlanışı seramikleri öylesine ciddi hasara uğratmıştı ki, sonunda Iñigo'nun yüzü silindi (bugün o yüz hatlarını ve rengini ortaya çıkarmak bayağı çaba ister). Öyle görünüyor ki, ritüelin amacı, Iñigo'nun anısını giderek öldürmek, C. Morris'in deyişiyle, anımsatıcı ipucunu yok etmek idi.[37] Ama neden? Iñigo'nun anısı neden utanılası bir anı olarak düşünülsün ki? Onun ölüm öyküsünde bir ayıp varsa, bu ayıp neden Iñigo'nun simgesel bedeniyle ilişkilendirilsin? 1845'ten sonra (açıkça, 1503'te kazandığı onurları iptal etme çabasında olan) bu davranışı hak etmek için ne yapmıştı? Herhangi bir şeyden suçlu muydu? Kilisenin bahçesine, diğer azizler arasına gömülmüş olması, onun herhangi bir günahla suçlanmadığını akla getiriyor. Eşcinsel arzuya yenilmiş, cinsellik düzgülerini çiğnemiş biri değildi. Aslında, ona öldükten sonra bir azize davranıldığı gibi davranılma onurunu kazandırmış olan şey, Iñigo'nun temizliği ve suçsuzluğuydu. Hatta bir karşı cinse ilgi duyuyor olmanın bir kurbanı gibi düşünülebilirdi.

Bununla birlikte, Iñigo edebe uygun cinsellik düzgülerini çiğnememiş olmasına karşın, onun karşı koyması, açıkça, toplumsal statüsüne ve ırksal durumuna eşlik eden düzgüsel beklentileri çiğneyen bir başkaldırı eylemi olarak görülüyor. Markiyi tatmin etmeyi reddetmişti. Nasıl cesaret edebilirdi buna? Bir köle, hem de bir "Zenci"! Öykü ve ritüel, Iñigo'nun, cezalandı-

rılmayı hak eden bir gurur suçu işlediğini ima ediyor. Başka ne yapılabilirdi ki? Markinin arzularına boyun mu eğmeliydi? Belki. Her şeye karşın, eşcinsel bir aşk ilişkisinin heteroseksüel bir ekonomide yeri olabilir. Eşcinsel bir ilişkiye (hele de bir köleyle), o ilişki kişinin evlilik görevlerini yerine getirmesini engellemiyorsa, zorunlu bir heteroseksüellikle uyumlu olarak bakılabilir. Fakat öykümüzde eşcinsel arzu nesnesi, bu şekilde heteroseksüel bir ekonomiyle bütünleştirilemezdi ve bunun için ciddi biçimde cezalandırılırdı. Yedi tekme ritüelinde, kadınlar, eşcinsel arzu nesnesini tekrar tekrar öldürerek bu cinayeti yeniden canlandırmaktadır. Kadınlarca işlenen cinayetin bu ritüelleşmiş versiyonu, arzulayan özneyi, evlilik görevlerini yapabilsin diye, eşcinsel iğvalardan kurtarma girişimi olarak, ya da rekabetten bir kurtulma yolu olarak bile yorumlanabilirdi: Iñigo'yu (ya da onun güzelliğini) yok edebilirlerse, Markiyi ele geçirebilirlerdi belki!

Bu yazıda, Triana "Zencisi" öyküsüne ve yedi tekme ritüeline bağlanabilecek bütün kimlik edinim, karşı kimlik edinim ve kimliksizleşme olasılıklarını açınlayamam. Ayrıntılı bir çözümleme yapmaya kalkışmadan, yalnızca, bu makalede geliştirilen kanıtı örneklemede kullanılabilecek ilginç birkaç noktayı yorumlayacağım.

İlk olarak, etnik ve ırksal kimliklerin öyküde ve ritüelde özel bir tarzda şekillendiğini belirtmek önemli. Önce, Karayipli yerli Sevilla'ya varır varmaz asimilasyon başlamıştır: vaftiz edilir ve Batı kanonuna göre eğitilir; mezar taşında resmedildiği gibi, fiziksel görünümüyle (giysilerine, saç kesimine ve manikürlü tırnaklarına varıncaya kadar) farklı bir biçimde Kastilyalı olmuştur. Yani, Sevilla, kültürel bakımdan homojen bir alan, yalnızca bir tek yaşam tarzına izin verilen bir yer olarak sunulmuş oluyor. Bir yandan, İspanyol yaşamının, İber Yarımadası'nda çok farklı kültürler bir arada yaşadığı için, kültürel bakımdan homojen terimlerle betimlenmesi şaşırtıcıdır ve tabii bu etnik çeşitlilik, 1492'ye kadar esas olarak Arapların oturduğu ve aynı zamanda çok güçlü bir Yahudi topluluğunun bulunduğu Güney İspanya'da belirgindi. Öte yandan, Sevilla'nın kültürel yaşamının, Kastilyalıların sert asimilasyon tavrının egemen olduğu bir yer olarak tanıtılması da şaşırtıcı değildir. Arapları ve Yahudileri Yarımada'dan kovmuş, kalanları ise din değiştirmeye ve kültürlerine asimile olmaya zorlamış olan Kastilyalılardan başka ne beklenebilirdi? Bu da İspanyol kimliğinde Kastilya yapılanmasının başladığı tarihtir. Özellikle Gracia'nın ileri sürdüğü gibi,[38] 1492'den önce tek bir İspanyol kimliği diye bir şey yoktu. Sonunda, İspanyol tacı altında

birleştirilen topraklarda, daha çok farklı dil ve geleneklere sahip halklar (Galiçyalılar, Katalanlar, Basklar vb) oturuyordu, bunlar da kendilerini bir tek halk olarak görmüyordu. (Bundan sonraki yüzyıllar boyunca, insanlar bir tek İspanya'dan değil, birçok İspanya'dan, "Las Españas", söz edecektir.) İspanyol kimliğinin kuruluşunu şiddetli iki tarih süreci kolaylaştırmıştı: Kastilyalıların önderlik ettiği Yarımada'nın birleşme süreci ve Amerikan topraklarının fethi. Amerika'nın sömürgeleştirilmesi İberyalılara kendilerini, Yeni Dünya halklarından ayrı bir halk olarak tanımlama fırsatını verdi. İspanyol kimliğinin bu karşıt tanımı bir katkısızlık miti, Amerika ile karşılaşmadan önce var olan katkısız bir İspanyol kimliği mitini yarattı.

Yeni İspanyol-Amerikan topluluğu, renk çizgisi boyunca düzenlenmişti. İki temel karakterin, beyaz Marki ile renkli Amerikan yerlisi olduğu öykümüzde apaçıktır bu. Öyküyü anlatırken ya da ünlü mezarı betimlerken, insanlar, tipik olarak İñigo'ya "Triana Zencisi" diyor, sanki o zamanlar bu yörede beyaz İspanyollar içinde yalnızca bir tek Zenci varmış gibi. Ama Iñigo, din değiştirmeye zorlanmalarından sonra, 1492'den sonra hâlâ Sevilla'da yaşayan birçok Araptan ve Yahudiden ya da geleneksel olarak Triana'da oturan, ondokuzuncu ve yirminci yüzyılda büyük olasılıkla öykü kişilerinden olan çingenelerden daha koyu renkli olamazdı.[39] Öyküde ten rengi, İspanyol olmamanın bir simgesi olarak veriliyor. Dolayısıyla, İspanyolları kendilerini beyaz olarak düşünmeye (Marki ile ya da keşişlerle, ya da öteki ikincil karakterlerle özdeşleştirmeye) çağırıyor. Öyküye destek olan beyaz düzgüselliği düşünülürse, beyaz olmayan İspanyollara gönderdiği mesaj, tam İspanyol olmadıkları, asimilasyona ve beyaz İspanyolların kurallarına uymak zorunda oldukları mesajıdır.[40] Aynı zamanda, öyküdeki kimlik ediniminin beyaz ve kara kutupları açıkça, renk kodlayan toplumsal ve sınıfsal ayrılıklardır, güçlü ve güçsüz uyruklar arasında kesin bir zıtlık koymaktadır. Triana "Zencisi" öyküsü, beyaz-egemen bir topluluğun kurallarıyla oynamaya zorlanmış ve kurallara uymayı ilk reddedişinde trajik olarak kaybeden, gücünü yitirmiş renkli bir uyruğun öyküsüdür. Sosyoekonomik merdivenin en alt basamağında olanlar için mesajın, kendi durumlarına uygun tek davranışın mutlak boyun eğme olduğu görülüyor. Ne olursa olsun boyun eğmek zorundadırlar. Yaşamlarıyla oynama tehlikesini göze almak istemiyorlarsa, iktidardakilerin, alışılmışın ne kadar dışında olursa olsun, emirlerine uymak zorundadırlar. Öyküde ekonomik iyeliğin girişilen cinsel iyelikten önce gelişi rastlantı değildir, sanki önceki, sonrakinin bir önkoşuluymuş gibi ya da

sonraki, yeterli bir boyun eğdirme uygulamasıymış gibi. Ama, öykünün, ondokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda, varlıklı ve güçlü beyaz erkeklerin Triana'nın aşağı sınıftan sakinleriyle (özellikle kadınlar, fakat ara sıra da erkeklerle) (tamamen yaygın) cinsel ilişkilerini yasallaştırdığını öne sürecek kadar ileri gitmek istemiyorum. (Bu ilişkiler, elbette hoş görülen yaygın bir olaydı, fakat gerçekten cesaretlendirildiğini görmek çok şaşırtıcı olurdu.) Öykünün, yedi tekme ritüelinde kadınlarca canlandırılan trajik sonunu akıldan çıkarmayalım. Iñigo'nun kötü ölümü farklı sınıfların ve ırksal grupların üyeleri arasındaki cinsel ilişkilerin tehlikelerine karşı bir uyarı olarak okunabilir. Öykü, kendilerini "Zenci" ile bir tutanlara şunu söylüyor: "Bir beyaz erkeğin arzu nesnesi olmaktan kaçın, çünkü olursan, tam bir teslimiyete zorlanırsın, buna karşı çıkmak ancak yaşamına mal olur." Kendilerini Marki ile bir tutanlara ise öykü şunları söylüyor: "Arzunu bir Zenci'ye bağlamaktan kaçın, çünkü seni akıl almaz aşırı uçlara gitmek gibi bir davranışa zorlayarak, kontrol edilemez hale gelebilir."

Triana "Zencisi" öyküsünde arzunun evcilleştirilmesi ve kimliğin evcilleştirilmesi eşzamanlı olarak gerçekleşir. Irksal, etnik, sınıfsal ve cinsel kimlikler altta yatan bazı sözsüz (zımni) düzgülerin denetimi altına sokulur. Bu düzgüler, yedi tekme ritüelinde, apayrı ırksal, etnik ve sınıfsal kimliğe sahip olan bir arzu nesnesinin simgesel öldürülmesi yoluyla performans içerikli olarak çağırılır. Peki, ya toplumsal cinsiyet? Ritüelde ve onun anlatısal eşliğinde toplumsal cinsiyet nasıl yorumlanıyor? Toplumsal cinsiyet ilişkileri nasıl düzgüsel denetim altına alınıyor? Ritüelin kadınlar tarafından yapılması, kadınların "Zenci"nin simgesel bedeni üzerinde, yani, *beyaz erkeğin arzu nesnesi* üzerinde şiddet uygulayan kimseler olması, son derece önemlidir. Tersine, kadınların bu öyküde olmaması kuşku çekicidir; öyküde hiçbir kadın karakter olmadığı gibi, kadınlar arka planda bile yoktur. Sevilla tamamen erkek dünyası olarak, kadınsız bir yer olarak betimleniyor öyküde. Şüphesiz ki, kadınların görünmezleştirilmesi onları güçten düşürmenin radikal bir yoludur. Öte yandan, yedi tekme ritüeli yalnızca kadınlar tarafından gerçekleştirilmekte, böylece kadınlar ironik olarak erkekçi ideolojinin hizmetinde cellatlar olmaktadır, bu da cinsel, ırkçı ve sosyoekonomik bir baskıdır. Ritüel ona katılan kadınları Iñigo ile kimlik karşıtlığına sürükleyerek, yeni bir yoldan güçlerini elden almaktadır. Kadınlar, Iñigo'nun karşısında, onunla rekabet eder bir konumda yer almaya zorlanıyor; böylece, kadınların yeri "Zenci"ninkine eşit oluyor, yani, boyun eğen bir konuma gel-

miş oluyorlar (boyun eğmekten başka elinden bir şey gelmeyen, güçsüzleştirilmiş bir uyruk konumu). Bundan da kötüsü, ritüel, kadınları, kendilerini tam bir teslimiyete sevinçle bırakarak ve böyle davranmadığı için Iñigo'yu cezalandırarak bu konumu, toplumda kendilerine ayrılmış bir yer olarak bile isteye benimsemeye çağırıyor. (Aslında, "iyi koca" yakalama amacı, sosyoekonomik merdivende daha yüksek bir basamağa tırmanma isteğini temsil ediyor, fakat bu ırksal, cinsiyetçi ve heterocinsiyetçi baskıdan kurtuluşu getirmez.) Bu örneğin, benim ailevi görüşümün önerdiği diskürsif kimlik oluşumuna ilişkin üç noktayı desteklediğini düşünüyorum. Birincisi, insanların, aralarındaki bazı benzerlikleri ve farklılıkları vurgulayarak ve ötekileri gizleyerek ya da silerek, kimlik gruplarına ya da ailelere nasıl bölünebileceğini gösteriyor. Bu yoldan benzerlikler ve farklılıklar ağı inşa ederek, özel kimlik kalıpları yaratılıyor, bu da bize bu kalıpların nasıl kırılacağı konusunda ipucu veriyor. İkinci olarak, incelediğim anlatı ve ritüel, belli kimlik edinimlerinin ve karşı-kimlik edinimlerinin nasıl baskıcı olabileceğini ve bunlara direnmek gerektiğini örnekliyor. Burada karşı-kimlik edinimi bir boyun eğme mekanizması olarak kullanılabilir. Kadınlar, Iñigo karşısında bir kimlik edinmek yerine onunla kimlik ayrışmasına girmeyi tercih edebilir, böylece uğradıkları baskıyı tanıyıp direnmeci bir eğilim gösterebilirler. Bu kimlik ayrışması, bir boyun eğme rolünü oynamayı reddetmeyi içerir. Öyküde ortaya çıkan ve ritüelde performans olarak onaylanan farklılık marjinalleşmesini bozabilecek olası ırksal ve etnik kimlik ayrışmaları da düşünülebilir. Triana "Zencisi" öyküsünün, bu kimlik ayrışımlarını ve bunlara uygun yıkıcı değişimleri davet eden yeni versiyonlarını ileri sürmek hiç de zor değildir.

Üçüncü olarak, bu örnek, ırkçı, erkekçi ve heterocinsiyetçi düzgüsel çatıların, belli bir tutarsız uygulamada birbiri içine girerek ve birbirine destek vererek nasıl bir araya gelebileceğini de gösteriyor. Bu da ırksal, cinsiyetçi, heterocinsiyetçi ve sınıfsal baskıyla eşzamanlı olarak yüz yüze gelindiğinde, tipik olarak "bir çoklu zıtlıklar savaşımı" ile karşılaşabileceğimizi gösterir. Bu farklı baskı biçimleriyle savaşırken, kimlik sıkıntılarına karşı tek bir karmaşık savaşım vermekteyizdir aslında. Fakat bu kimlik sıkıntılarının, ortak bir farklılıklardan kurtulma savaşı içinde birleştirilebilmesi, bütün farklılıkların aynı olduğunu düşünmemiz gerektiği anlamına gelmez. Kimliklerin evcilleştirilmesine katkıda bulunan (bu bölümde incelenene benzer) tutarsız uygulamalar, ortak bir kurtuluş kavgası bölgeleri olarak düşünülebilir; ama

bunlar, bu kavganın amacı olan farklı baskı şekilleriyle (örneğin, sınıf, toplumsalcinsiyet, cinsellik, ırk ve etnisiteye bağlı baskı) karıştırılmamalıdır.

Sonuç: Farklılık, Körlük ve Açık Cemaatler

Bu yazıda geliştirmiş olduğum ailevi görüş, kimliğin çok yüzlü bir olgu olduğunu ve bütün farklı boyutlarıyla kimliğin, heterojen olduğunu, yani, farklılıkla yakından ilişkili olduğunu vurguluyor. Özdeşlik ve farklılığa, karşıtlar olarak bakılmamalıdır.

Farklılık kimlik için bir sorun değildir. Farklılığı bir sorun olarak yorumlamak, bu farklılığı, kim olduğumuzun bir parçası olarak, kimliklerimizin ve onların çevresinde oluşturduğumuz toplulukların yapı taşı olarak kabul etmeye direndiğimizi gösterir. Yukarıda önerildiği gibi, farklılığı bir sorun olarak yorumlama tavrı, kendimizin ve başkalarıyla ilişkimizin bazı yanlarına karşı körlüğü, yani bizi, kendimizi özdeşleştirdiğimiz kimselerden ayıran bazı farklılıklara ve kendimizden farklı olarak düşündüğümüz kimselere yaklaştıran benzerliklere karşı körlüğü gösterir. Farklılık sorununun körlük terimleriyle bu çözümlemesi, W.E.B. Du Bois'nın "Zenci sorunu" denilen konu üzerindeki düşüncelerini anımsatıyor. *The Souls of Black Folk*'ta Du Bois, Zenci'yi, peçe imgeli bir sorun olarak düşünmedeki körlüğü açıklıyordu:[41] "Peçe"nin ardında yaşayanlar, peçenin dışındakiler için bir dereceye kadar görülmezdir; onların yaşamları opaktır, onları peçenin dışındakilerin yaşamlarına zıtlık içinde, onlar için bir engel ya da sorun olarak gösteren filtreler yoluyla algılanır. Du Bois'ya göre, "Zenci sorunu" (peçenin dışında yaşayanların nesnelleştirici bakış açılarını önceden varsayan) bir çözüm değil, bir çözülme gerektirmektedir; bu ise ancak perdeyi "yırtarak" (ve sonrasında kaldırarak) başarılabilir. Aynı şekilde, benim çözümlemem de farklılık sorununun, kimlik kategorilerinin homojen yorumlarındaki körlüğün onarılmasını içeren bir çözülme gerektirdiğini ileri sürüyor.

Kimlik ayrıştırmasının, farklılık sorununun sona erdirilmesi için bir araç olarak kullanılabileceğini ileri sürdüm, çünkü bu, bizden gizlenmiş olan benzerlikler ve farklılıklar konusundaki görüşümüzü düzeltmede bize yardımı olabilecek bir mekanizmadır. Her kimlik grubunun karşısında olduğu kadar içindeki farklılıklara da körlüğü kaldırabilecek benzer mekanizmalara ihtiyacımız var. Öteki yıkıcı mekanizmalar kadar kimliksizleşme stratejileri de topluluklarımız ya da ailelerimizce desteklenmelidir. Topluluklarımızın farklılığa karşı esnekliğini ve açıklığını garanti altına almak için kimlik iliş-

kilerinin devamlı dönüşümüyle uğraşmalıyız. Kimlik gruplarının çeşitlendirilmesinin yalnızca topluma uyumsuz olanlar için değil, herkes için esas olduğunun tanınması çok önemlidir (çünkü katkısız uyum diye bir şey yoktur). Kimliklerimiz başkalarının kimlikleriyle bağlantılıdır; kimlikler karşılıklı olarak birbirlerine bağlıdır. Kimliklerimiz birbiriyle etkileşim halinde gelişir ve topluluk desteği ister; dolayısıyla da farklılıkları tanınmazsa engellenebilirler. Benim ailevi görüşümün savı, farklılığın kimliği zayıflatmayacağı, kimlik kategorileri çevresinde örgütlenmiş toplulukları tehdit etmeyeceğidir. Farklılıklardan korkmayan açık topluluklara ihtiyacımız var, çünkü farklılıklarımızın değerini bilmeden kimliklerimizle övünemeyiz.

Çeviren: Mehmet H. Doğan

Notlar

1 Bkz. I Stavans, *The Hispanic Condition. Reflections on Culture and Identity in America* (New York: Harper Collins, 1995. Bu konuya, J.Gracia'nın *Hispanic/Latino Identity* (Oxford: Blackwell, 2000) yapıtında da değinilmektedir, ss. 159 dvm. Yazarın *Philosophy and Social Criticism* (2001)'deki eleştirilerinin yorumları için bkz. C. 27, No.2, ss. 1-75.

2 Örneğin, Augie Robles'in belgeseli *Cholo Joto* (1993)'da Ché Guevera'nın, bir terso olarak yeniden kurulan simgesel imajı üzerine tartışmaları düşünün; farklı hareketleri bir tek politik vizyon altında toplama girişimidir bu. Bir kurtuluş ikonunun bir tersoya mal edilişi ile bunun erkekçi kurtuluş ideolojileri üzerine ilginç bir tartışma, José E. Muñoz'un *Disidentifications. Queers of Color and the Performance of Politics* adlı yapıtında bulunabilir (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999), ss. 14-15

3 Kimlik paradoksu, liberallerce, kimlik politikasının ölümünü işaret eden bir yere yıkma kanıtı olarak sömürülmektedir. Bu liberal görüşün güzel bir örneği, Richard Rorty'nin *Contingency, Irony, and Solidarity* adlı yapıtında bulunabilir (Cambridge: Cambridge University Press, 1989); özellikle bkz. Bölüm 3 ("The Contingency of Selfhood") ve Bölüm 4 ("Private Irony and Liberal Hope"). Rorty, (anladığıma göre) The Paradox of Identity'den alınacak dersin, kimliğin tamamen özel bir seçim olduğu ve ona başka türlü bakmanın özel konuları kamu denetimine bırakmak gibi haksız bir girişime teslim olduğunu ileri sürüyor. Rorty'nin liberalizmine göre kimlikle ilgili tek yasal politik görev, gizliliği garanti altına almak, yani, kimliklerin gelişip serpildiği imgelem ve kendini ifade etme özel alanını korumaktır. (Rorty'nin görüşüne göre, bu Mill'in düşünme, ifade, eylem ve birleşme özgürlükleriyle zaten başarılmıştır.)

4 Özellikle bkz. J.Butler: *Gender Trouble: Feminism and Subversion of Idebtity* (New York: Routledge, 1990) ve Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex" (New York: Routledge, 1994); ve E.Sedgwick: *The Epistemology of the Closet* (Berkeley: University of California Press, 1990).

5 Bu meydan okumaların yapıldığı esas yazılar iki seçkide bulunabilir: C.Moraga ve G.Anzaldua (ed.) *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color* (New York:

Kitchen Table Press, 1981); ve G.Anzaldua (ed.), Making Face, *Making Soul/Haciendo Caras: Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color* (San Francisco: Aunt Lute Boks, 1990).

6 Bkz. örneğin, José E. Munoz (1999) ve Siobhan B. Somerville, *Queering the Color Line: Race and The Invention of Homosexuality in American Culture* (Durham: Duke University Press, 2000).

7 Bu ünlü Wittgensteincı kavram, çoğunlukla, tamamen bedensel benzerliklere gönderme yapılarak çok dar bir biçimde okunmaktadır. Bunun Wittgenstein'ın aklında olan şey olması olanaksızdır, çünkü o bu kavramı "oyun" ve "sayı" gibi terimlerin anlamını aydınlatmak için ileri sürüyor, bu da bir grup bedensel benzerliklere dayanmaz gibi görünüyor. Bkz. *Felsefi Araştırmalar* ss. 66-67 (Oxford: Blackwell, 1976). "Ailevi Benzerlik" kavramının dar yorumundan kaçınmak için, bunun yerine, grup üyeliğini belirtebilecek her türden *ortaklıkları* kapsayacak daha geniş ve *daha soyut benzerlik* kavramını kullanacağım.

8 A.g.e., s. 66.

9 A.g.e., s. 67.

10 Ailevi kimliğin göstergesi haline gelmiş bu benzerlikler ve farklılıklar ağının bir tarihi olduğunu belirtmek önemli: bunlar bazı kurumların devamlı kullanımı sonucu, yani şeylere, ortak linguistik uygulamalarımızda özel bir şekilde davranışımız sonucu ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla, bu benzerlikler ve farklılıklar ağı, açıklanmamış açıklayıcılar olarak düşünülmemelidir; bunlar, sırf uygulamalarımızda onlara (eleştirel) anlam verdiğimiz için, bir grup içinde üyeliğin semptomları olarak görülür oldukları için tanısal bir değer kazanır. Benim görüşüme göre, ailevi kimliği ayakta tutan benzerlikler ve farklılıklar ağı bir soy açıklamasına, yani uygulamalarımızla güçlendirilmiş ortak konuşma ve eyleme yolları aracılığıyla oluşmalarına ait bir soy araştırmasına ihtiyaç gösteriyor.

11 J.Gracia (2000), s. 50.

12 Gracia (2000), s. 49.

13 Yukarıda kısaca verilen Wittgensteincı yaklaşımı destekleyen noktaları Gracia'nın ailevi-tarihsel açıklamasından aldım. Fakat, (Etnisitenin tarihsel yapısına ekternalist bir yaklaşımla ilgili) bu açıklamanın, bu yazıda geliştirdiğim kimlik görüşüyle uyuşmayan tarafları var. Gracia'nın görüşünün eleştirel bir değerlendirmesi için bkz. (yakında çıkacak) The Journal Of Speculative Philosophy'deki değerlendirmem.

14 Bkz. J.Dowd Hall, "The Minds That Burns in Each Body: Women, Rape, and Racial Violence", A. Snitow, C.Stansell ve S. Thompson'un (ed.) *Powers of Desire: The Politics of Sexuality* (New York: Monthly Review Press, 1983) içinde, ss. 302-316

15 Dowd Hall, Linç olgusuna dair ilginç bir çözümlemede (1983), ırksal ve cinsel baskının ilginç bir biçimde, on yıllarca linci haklı göstermek için kullanılmış olan koruma retoriği ile nasıl ilişkili olduğunu göstermektedir: beyaz kadınlar, ailenin kurumsal çerçevesinde korunma içinde olanlardı; siyah erkekler, korunma ihtiyacı içinde olanlardı. Aile kurumu ve ona eşlik eden koruma retoriği, böylece ırkçı ve cinselci önyargıları (sırf siyah bir erkek olduğu için bir tehdit olduğu varsayımı; ya da sırf beyaz bir kadın olduğu için, incinebilir, savunmasız ve cinsellikten yoksun bırakılmış olma varsayımı gibi) sürdürmekte kullanıldı.

16 Bkz, örneğin, N.Armstrong ve L.Tennenhouse, *The Imagınary Puritan: Literature, Intelectual Labor, and the Origins of Personal Life* (Berkeley: University of California Press, 1992).

17 Bkz, örneğin, *Paris Yanıyor* filminde, akrabalığın eleştirel yeniden dile getirilişi üzerine düşünceler konusunda, Butler (1993), ss.124 dvm.1991 tarihli, (Jennie Livingston'ın yapımcısı ve yönetmeni olduğu) bu belgesel, Harlem'de, katılanların karşıt cins giysileri giydiği eğlenceler (drag balls) üzerinedir; bu eğlenceler (Afrikalı-Amerikalı ve Latinoların), ana-baba figürlü ve farklı türlerden rol modelleri içeren "aileler" olarak düzenlenen "evler"inde yapılır.

18 *Philosophical Investigations*'ın I.Bölümünde, bu konuda bir belirsizlik kanıtları bataryası geliştirir. Bu kanıtların bir çözümlemesi için bkz. benim *The Unity of Wittgenstein's Philosophy: Necessity, Intelegibility, and Normativity* adlı kitabım (Albany: SUNY Press, 2002).
19 Butler (1994), s. 219
20 José Muñoz (1999), s. 12
21 Butler (1994), s. 220
22 Butler (1994), s. 219
23 Butler (1994), s. 219 ve 223 dvm.
24 Butler (1994), s. 219
25 Butler (1994), s. 221
26 Kimliksizleş(tir)menin, insanın iktidar konumundakilerle farklılıklarını ve güçsüzleştirilmiş kimselerle benzerliklerini vurgulayan baskı için kullanılabileceğini yadsımak değildir. Kimlik ediniminin ve karşı-kimlik ediniminin her zaman baskıcı olduğunu söylemek istemiyorum, çünkü bunların yıkıcı mekanizmalar olarak işlev gördüğü bağlamlar da vardır elbette.
27 N.Alarcón: "The Theoretical Subject(s) of This Bridge Called My Back and Anglo-American Feminism", G. Anzaldua (1990) içinde, ss. 356-369.
28 Alarcón (1990), s. 360.
29 Alarcón (1990), s. 366, benim vurgulamalarım.
30 Alarcón (1990), s. 364.
31 T. De Lauretis, "Feminist Studies/Critical Studies: Issues, Terms, and Contexts", T. De Lauretis'in (ed.) Feminist Studies/Critical Studies'i içinde (Bloomington: Indiana University Press, 1986), s. 9 ve s. 14.
32 Alarcón (1990), s. 366.
33 "On the Logic of Pluralist Feminism", C.Card'ın (ed) Feminist Ethics (Bloomington: Indiana University Press, 1991) içinde, s. 43.
34 Bkz. Yazarın "Playfulness, 'World Travelling, and Loving Perception", *Hypatia* (1989), C. 2, No.2, ss. 3-19.
35 Kurgusal ve tarihsel anlatılar arasındaki belirsizliği, İspanyolcada sürdürmek kolaydır, çünkü "historia" terimi "tarih" ve "öykü" anlamına gelir ve birçok bağlamda bu sözcük her iki anlamı da iletir.
36 Şurası ilginç: kilise, bu ritüele bir buçuk yüzyıl izin verdikten sonra, paha biçilemez seramik portreyi korumak üzere ritüeli önleme önlemleri almıştır; fakat ritüelin kendisinin kilise tarafından saldırgan, çirkin ve kınanacak bir şey olarak görüldüğüne dair bir işaret yoktur.
37 Bkz. Charles E. Morris, "My Old Kentucky Homo: Lincoln and Politicis of Queer Public Memory" (Elyazması).
38 J.Gracia (2000), Bölüm 5, özellikle ss. 90-96.
39 Aslında, Iñigo, seramik mezar taşı portresinde oldukça soluk görünüyor, ama (büyük hasara uğramış) seramiklerin ilk rengi tamamen farklı da olabilir.
40 Bu yerel anlatının, son iki yüzyılda Triana'daki çingenelerle payolar (çingene olmayanlar) arasındaki ilişkileri düzeltmede yardımcı olduğunu ileri sürmek inanılacak şey değildir.
41 Bkz. *The Souls of Black Folk*, ss. 359-360, W.E.B. Du Bois'nın *Writings*'i (New York: The Library of America, 1986) içinde.

İkamet Etme'deki Mesafe

DAVID WOOD

Giriş

(1) Çoğu büyük boyuttaki antik 'sanat' eserinin en iyi gökyüzünden görüldüğü, bilinen bir gözlemdir. Bu gözlem, 60'larda gelişen yeryüzü sanatı –Walter De Maria'nın *Çöl Kesişimi*, Isamu Noguchi'nin *Mars'tan Görülecek Heykel* [gerçekleştirilmemiştir!] ve Dennis Oppenheim'ın *İptal Olmuş Hasat* gibi eserleri– için de çoğunlukla doğrudur. Eski insanların gördükleri de aynı gökyüzü müydü? Ve ayrıcalıklı gibi görünen bu perspektifin anlamını ve statüsünü nasıl anlayacağız? Hemen akla gelen birkaç seçenek var. Von

Distance in Dwelling

DAVID WOOD

Introduction

(1) It is a common observation about many ancient large scale 'art' works that they are best seen from the sky. The same is often true of the earth art that blossomed in the 60s - work such as Walter De Maria's *Desert Cross*, Isamu Noguchi's *Sculpture to be seen from Mars* [unrealised!], and Dennis Oppenheim's *Cancelled Crop*. Is this the same sky that the ancients saw? And how are we to understand the significance and status of this apparently privileged perspective? There are a number of immediate options. Von Daniken proposed a literal realism (*Chariots of the Gods*) to explain ancient art-works - that human beings are aliens from outer space, for whom a heavenly perspective would have seemed normal. Or again, we might propose a theological interpretation - that they are attempts at communication with the

Daniken antik sanat eserlerini açıklamak için *Tanrıların Arabaları*'nda literal bir gerçekçilik önerdi. İnsanlar uzaydan gelen yaratıklar oldukları için göksel bir perspektif onlara normal görünecekti elbette. Ya da buna benzer bir biçimde, tanrıbilimsel bir yorum ortaya atabiliriz – antik sanat eserleri tanrılarla iletişim kurma girişimleriydi. Son olarak, onları açıklamak için insanın düş kurma gücüne başvurmak gerektiği varsayılabilir. Bu eserler gökyüzünde hayal edilmiş bir bakış açısından görülmek için tasarlanmışlardı. İlk iki seçeneğin, yani gerçekçi ve tanrıbilimsel yorumların, en iyi biçimde hayal gücü aracılığıyla anlaşılacağı savunulabilir.

(2) Yeryüzünde ikamet edişimizi anlayışımızda hayal gücünün nasıl bir yeri vardır? 60'lar bir bütün olarak yeryüzünün, "mavi gezegenin" uydudan çekilmiş ilk resimlerinin çoğalışına tanıklık etti. Coğrafya derslerinde kullanılan kürenin dönüşünü görmüş olanlar için bile bu resimler olağanüstü resimlerdi. O resimlere bakarken üstünde durduğumuz yeryüzünün resimlerini görüyorduk. Bu speküler deneyimde kaçınılmaz olan, belli bir nesneleştirme vardı. Biz felsefecilere, uzun zamandır, söz konusu nesneleştirmeye yol açan bakış açısından şüphe etmek öğretilmişti. Merleau-Ponty'nin 'kuşbakışı düşünce', ya da 'tanrının gözünden görme' dediği bakış açısıydı bu. Ve nesneleştirmeyi yabancılaşmayla ve hatta daha kötü bir şeyle özdeşleştirenlerin kaygıları, gökyüzünden fotoğraf çekmeyi askeri amaçlı istihba-

---

gods. Finally it might be supposed that we need to invoke the power of human imagination. These works were designed to be seen from an imagined viewpoint in the sky. Arguably, the first two options, the realistic and the theological, are both best understood in terms of imagination.

(2) But what place does imagination have in our understanding of our earthly habitation? The 60s also saw the proliferation of the first satellite images of the earth as a whole, the blue planet. These were extraordinary pictures even for those who had seen globes rotating in geography class. We were seeing pictures of the earth



ratla, hedefleme ve bombalamayla tarihsel olarak ilişkilendirseydik daha da derinleşirdi. Tanrıların yerine, şimdi gökyüzünden savaşı yöneten AWAC'larımız var. Speküler nesneleştirmenin, örneğin Sartre'ın bakış açıklamasının, Medusa'nın öyküsünün ve diğer taşlaşma öykülerinin onayladığı derin anlamı her zaman bu değil mi?

(3) 60'ların uydudan çekilmiş "mavi gezegen" fotoğrafları yeşil gezegene dair bir duyguyla çakışıyordu. Ormanların yok edilmesiyle yeryüzünün yaralandığı uzaydan görülür olmuştu. Dünya bir cisim olarak temsil edilmek suretiyle nesneleştirilen bir gezegen değildi yalnızca. Onun, her şeyin içerden birbirine bağlı olduğu hassas bir bütün, hatta belki de sıkıntı içindeki bir organizma, rahatsız bir Gaia olduğu anlaşılmıştı.

(4) Kopernik devriminin insanın, bilim tarafından, dünyanın merkezi olduğu düşüncesinden edilişini simgelediği bilinen bir görüştür. Artık yeryüzünde *ikamet* etmeyiz, hatta insanlar olarak ayrıcalığımız sorgulanmaktadır. (Bkz. Nietzsche, örneğin: "Bir zamanlar, yanıp sönen sayısız güneş sistemine yayılmış olan şu evrenin ayak altında olmayan bir köşeciğinde, üstünde yaşayan zeki hayvanların bilmeyi icat ettikleri bir yıldız vardı.") Husserl'in doğanın mekânsallığının fenomenolojik kaynağı üzerine denemesi (Edmund Husserl, "The Phenomenological Origin of the Spatiality of Nature" [1934], *Husserl: Shorter Works*, Notre Dame: Notre Dame University Press, 1981, ed.

---

on which we were standing looking at those pictures. In this specular experience was a certain unavoidable objectification, from a perspective that as philosophers we had long been taught to suspect - Merleau-Ponty's 'pensee du survol', or god's-eye view. And those who would tend to identify objectification with alienation and worse would only have their worries deepened if we were to plot the historical interweaving of aerial photography with military reconnaissance, targeting and bombing. Instead of the gods, we now have AWACs directing war from the sky. Is that not always the deep meaning of specular objectification, confirmed for example, by Sartre's account of the Look, by the story of Medusa and other petrifications?

(3) And yet coinciding with the 60s satellite photographs of the blue planet was the sense of the green planet, the earth scarred by deforestation visible from space, a planet not just objectified by being represented as a body, but also understood to be a fragile interconnected whole, perhaps even an anguished organism, a Gaia in trouble.

(4) It is a common view that the Copernican revolution symbolized dramatically man's displacement from the center by science. No longer do we *dwell* on earth, rather our very privilege as humans is on the line. (See Nietzsche, for example: "Once upon a time, in some out of the way corner of that universe which is dispersed into numberless twinkling solar systems, there was a star on which clever beasts invented knowing.") Husserl's essay on the phenomenological origin of the spatiality of nature (Edmund Husserl, "The Phenomenological Origin of the Spatiality of Nature" [1934], *Husserl: Shorter Works*, Notre

Peter McCormick ve Frederick Elliston), bilincimizdeki bu dönüşümü güçlü bir biçimde yeniden gözden geçiren bir yorum sunar. Bu yoruma göre, 'ilk taşıt olan yeryüzü' ile birlikte 'canlı organizmalar' olan bedenlerimiz, harekete ilişkin olarak daha sonra ortaya çıkan her anlamın ve dolayısıyla hareketin bir tasarı olarak fırlattığı mekânsal uzamlılığın yaşantılanan zemini olarak görülecektir. Fiziksel mekânın boş uzamından önce gelen şey, bir hayvan organizmasının (insan) yeryüzünde ikamet etmesidir.

(5) Bu savda ikna edici bir taraf vardır. Mekâna ilişkin temel hissimizi görmeye ya da hesap etmeye değil, sensori-motor, proprioseptif organizmanın zeminine, bizim, etkin varlıklar olarak kendimizin merkezde olduğu mekânsallığa bağlamasıdır bu. Bedenlerimiz ve yeryüzü cisimler olarak nesneleştirilmeden *önce* merkezler, evler ya da zeminlerdir. Fakat Kelt ve Yerli Amerikan sanatı ve yeryüzü eserleri, nesneleştirmeyi, Husserl'in ima ettiği gibi, Galile'nin ve Kopernikus'un modern bilimine bağlayacak olan her dile getirme girişimi için sorun yaratacaktır. İnsanın yeryüzünde ikamet edişi her zaman 'gökler'le bir ilişki içermiştir ve hatta Eski Yunanlıların tanrıları tartışmalarına bakıldığında da görülecektir ki hayal gücü yoluyla, yeryüzünü gören bir bakış açısı edinme kapasitesi, ikamet etmek kadar ilkseldir.

(6) Yeryüzünün yeryüzü olarak kurulmasının uzun bir tarihi vardır, küresel keşfin, *terra incognita*'nın (bilinmeyen toprak) haritasının çıkarıl-

---

Dame: Notre Dame University Press, 1981, ed. Peter McCormick ve Frederick Elliston), offers a strong revisionary interpretation of this transformation in our consciousness, one in which 'the original ark, earth', together with our bodies as 'animate organisms', are seen to be the lived basis of all subsequent sense of movement, and hence of the spatial extendedness that that movement projects. Before the empty extension of physical space is the dwelling of an animal organism (man) on earth.

(5) There is something compelling about this argument, which links our fundamental sense of space not to vision or to calculation, but to the ground of our sensori-motor, proprioceptive organism, the centered spatiality of ourselves as active beings. Our bodies and the earth are centers, homes, and grounds *before* being objectified as bodies. But the examples of Celtic and Native American art and earth works create a problem for any formulation that would tie objectification to the modern science of Galileo and Copernicus, as Husserl implies. Human dwelling on earth has always involved a relationship with 'the heavens', and it is clear even from the Greeks discussions of the gods that the capacity to take an imaginative perspective on the earth is as original as dwelling itself.

(6) There is a long history of the constitution of the earth *as* earth, a history mediated by global exploration, mapping the terra incognita, discovering that the earth was spherical (not flat), and so on. And throughout history, men have looked down at the earth from the tops of mountains, they have painted landscapes from the slopes, they have commanded

masının, dünyanın yuvarlak (düz değil) olduğunun keşfedilmesinin vs., dolayımladığı bir tarihtir bu. Ve tarih boyunca, insanlar yeryüzüne dağların tepelerinden bakmışlar, eğimlerden manzaraları resmetmişler, yüksekle-rden savaşlar yönetmişler, karayı denizin uzaklıklarından görmüşler, kuşların uçuşunu seyretmişlerdir. Ve astronomiden önce, insanlar gökyüzüne bakmış, güneşi, ayı ve yıldızları görmüş ve yeryüzünde evimizde olmamızın tekinsizliğini hissetmiş olmalıdırlar.

(7) Tüm bunlar mesafenin her zaman ikamet etmenin bir parçası olduğunu, hayal edilmiş, dışsal duruş noktalarıyla yaşama ve bunları vücuda getirme kapasitesinin ilksel ve indirgenemez olduğunu, ve hatta bu kurucu mesafe almaya tarihsel bir bakış açısı eklememiz gerektiğini ima ediyor. Bu mesafe alma bilimle başlamaz; bilakis bilim bu 'mekânı' tikel bir biçimde işgal eder ve yorumlar. Çağdaş yeryüzü sanatı bu soruları tetkik etme işiyle yakın bir biçimde ilgilenmektedir.[1]

1960'lardan itibaren yeryüzü sanatına, toprak sanatına ilişkin bir dizi görüntü sunacağım size. İddiam, bu eserlerin ele aldığı merkezi sorunun yeryüzündeki ikametimizin mekânı olduğudur. Bu düşünceye Heidegger'in "İnşa Etmek İkamet Etmek ve Düşünmek"te ("Building Dwelling Thinking", *Martin Heidegger: Basic Writings*, ed. David Farrell Krell, 1993 [BDT]) yap-

---

battles from the heights, seen the land from far out at sea, and watched the flights of birds. And before astronomy, men have looked up at the sky, seen the sun, moon and stars, and must have felt the uncanniness of our being at home on the earth.

(7) All this suggests that distance has always been part of dwelling, that the capacity to live with and incorporate imagined external vantage points is primitive, even if we need to add a historical perspective to this constitutive distantiation. It does not begin with science; rather science occupies and interpretes this 'space' in a particular way. Contemporary earth art is intimately involved in exploring these questions.[1]

I have a number of slides of earth art, land art etc from the 60s onwards to show you. It will be my claim that the space of our dwelling on earth is the central question that they explore. I shall approach this thought via some remarks on Heidegger's discussion of what it means to dwell in "Building Dwelling Thinking" "Building Dwelling Thinking" in *Martin Heidegger: Basic Writings*, ed. David Farrell Krell, 1993 [BDT]) in which he gives us a rich way of coming to think of distance in dwelling. This issue is for many people central to their judgement of Heidegger. If the way he understands dwelling is another one of those flights from difference, an atavistic embrace of the desire for closure, Heidegger's significance as a thinker diminishes. But what is most intriguing about Heidegger is precisely the depth and variety of ways in which Heidegger acknowledges, preserves and articulates the effects of

tığı bazı saptamalar yoluyla yaklaşacağım. Bu eserde Heidegger ikamet etmedeki mesafeyi düşünmeye başlamanın zengin bir yolunu göstermektedir bize. Bu mesele, elbette, çok kişi için Heidegger hakkında verdikleri yargının merkezinde bulunan meselelerden birisidir. İkamet etmeyi anlama biçimi farklılıktan bir kaçış, ilksel biçime geri dönmek isteyen bir kapanma arzusuysa, Heidegger'in önemi bir düşünür olarak azalır. Heidegger'de insanın kafasını en çok kurcalayan şey, tam olarak, onun mesafenin etkilerini kabul edişi, koruyuşu ve ifade edişinin derinliği ve çeşitli yollarıdır. Burada aklıma ilk gelen şey, dünyada olmanın içinde yapılanmış olan kurucu ilişkisellik; dahası, Heidegger'in *Entfernung* ya da mesafesizleştirme, Varlığın geri çekilişinin çift anlamlılığı, ekstatik zamansallık açıklamasında ortaya çıkan kendimizin dışında olmamıza ilişkin tartışmaları; özgürlüğü ontik olana mesafemize bağlaması ve ölüme- doğru-olmanın, acayipliğin ve tekinsizliğin bütün izlekleştirilmesi.

Fakat Heidegger'in Dörtlü hakkında yaptığı açıklamalara odaklanmak istiyorum, çünkü bu açıklama bize en doğal biçimde yeryüzü sanatını göz önüne getirmek için belli bir açılım sağlıyor gibi görünüyor.

Heidegger'in BDT'de sunduğu *Gevierte* açıklamasından yararlanacağım burada. Bu açıklama, tam olarak, başlarken değindiğimiz ikamet etme sorusuna odaklanacak.

---

distance. I am thinking here of the constitutive relationality built into being-in-the-world, of his discussions of *Entfernung* or de-distancing, the ambivalence of the withdrawal of Being, the standing-outside-of-ourselves in his account of ecstatic temporality, the way he connects freedom with our distance from the ontic, and the whole thematization of being-towards-death, strangeness and the uncanny.

But it is on his account of the Fourfold that I would like to focus, because this account seems to me to most naturally provide a certain opening for our consideration of earth art.

I will draw here on the account of the *Gevierte* that Heidegger offers us in BDT which focuses precisely on the question of dwelling with which we began.

By questioning what it is for man to *dwell*, Heidegger is setting out on a path of context re-expansion. Through etymological reflection, he suggests, for instance that *Nachbar* (neighbor, from *neahgebur*) means one who dwells near. And that even the *bin* of *ich bin* / I am, derives from *bauen* to dwell. In other words, Heidegger is using the resources of German to rescue us from the deflated undwelling of mere subjective existence. The language we breathe already knows we dwell with others. Heidegger is here linking the question of dwelling with that of community. And to the extent that dwelling has to do with a way of being on earth, it is also something that in all our constructive activity we can lose sight of. Dwelling is an end itself, something disguised by every association with means-ends activity. And Heidegger concludes:

İnsan için ikamet etmenin ne olduğunu sorgularken, Heidegger bağlamı yeniden genişletme yoluna koyuluyor. Etimolojik düşünüm yoluyla, örneğin *Nachbar* kelimesinin (*neahgebur* kelimesinden gelen *neighbor*) yakında oturan anlamına geldiğini söylüyor. Ve hatta *ich bin*'in *bin*'inin bile *bauen*'den, ikamet etmekten türediğini öne sürüyor. Başka bir deyişle, Heidegger, bizi salt öznel varoluşun içi boşalmış ikamet etmeyişinden kurtarmak için Almancanın kaynaklarını kullanıyor. İçinde soluk alıp verdiğimiz dil bizim başkalarıyla ikamet ettiğimizi bilir zaten. Heidegger burada ikamet etme sorusunu cemaat sorusuyla bağlıyor. Ve ikamet etme, yeryüzünde olmanın bir biçimiyle ilgili olduğu ölçüde, tüm kurucu etkinliğimiz içinde gözden kaybedebileceğimiz bir şeydir aynı zamanda. Heidegger ikamet etmeyi kendisinde bir amaç olarak anlar, araçlara ve amaçlara dayanan etkinliğe dair her çağrışımın sakladığı bir şeydir bu. Ve biraz daha etimolojiden sonra, ki bu esnada Heidegger özgürlüğü ve korumayı çıkarır ortaya, vardığı sonuç şudur:

> İkamet etmek, rahata ermek, barış içinde, muhafazalı bir yerde, her şeyi kendi doğasında muhafaza eden özgür küre içinde serbest kalmaktır. İkamet etmenin temel karakteri bu bağışlama ve korumadır. İkamet etmeye tüm mecrasında nüfuz eder bu. Bu mecra, insanın ikamet etmekten müteşekkil olduğu, aslında burada, ölümlülerin yeryüzünde kalışı manasında

---

> To dwell, to be set at peace, means to remain at peace within the free, the preserve, the free sphere that safeguards each thing in its nature. The fundamental character of dwelling is this sparing and preserving. It pervades dwelling in its whole range. That range reveals itself to us as soon as we reflect that human being consists in dwelling and, indeed, dwelling in the sense of the stay of mortals on the earth.[2]

Now Heidegger has not so much offered an argument here as found a way of laying out, articulating, a vision. The two central ideas here are those of preservation and various synonyms for a certain space that is the object of this preservation – range, sphere, preserve. Heidegger is attempting to re-inflate, re-expand a space that has collapsed, as one might try to re-erect a tent that had blown flat in the night. His idea is that it is within a nexus of significant separation, one in which different dimensions are distinguished sufficiently clearly for them to hold open such a space, that our dwelling can not only become clear, but can, as it were, flourish.

It is at this point that he introduces the thought of the fourfold.

> But 'on the earth' already means 'under the sky.' Both of these also mean 'remaining before the divinities' and include a 'belonging to men's being with one

> ikamet etmekten bahsedildiği üstüne düşünmeye başlar başlamaz hemen ifşa edecektir kendisini bize. [2]

Şimdi Heidegger burada bir argüman vermekten çok bir görüşü ortaya serme, ifade etme, biçimi bulmuştur. Benim gördüğüm kadarıyla, buradaki iki merkezi fikir muhafaza etme fikri ile bu muhafaza etmenin nesnesi olan belli bir mekândır. "Mecra", "küre", "muhafazalı yer" bu mekândan söz etmek için kullanılan çeşitli eş anlamlı sözcüklerdir. Heidegger çökmüş olan bir mekânı yeniden şişirmeye, yeniden genişletmeye girişmektedir. Tıpkı geceleyin sönmüş, yere yıkılmış bir çadırı yeniden kurmaya çalışmayı andırır bu. Heidegger'in öne sürdüğü fikir şudur: İkamet etmemiz, anlamlı bir ayrılık bağlantılılığı içinde –ki bu bağlantılılıkta, böyle bir mekânı açık tutmayı sağlayan, birbirinden yeterli bir biçimde ayırt edilmiş farklı boyutlar vardır– yalnızca açık hale gelmekle kalmaz, aynı zamanda da gelişir ve zenginleşir.

Dörtlüye ilişkin düşüncesini işte tam bu noktada sunmaktadır.

> Fakat 'yeryüzünde' demek zaten 'gökyüzünün altında' demektir. Bunların ikisi 'tanrıların önünde kalmak' anlamına da gelirler ve 'insanların birlikte olmasına ait olmayı' içerirler. İlksel bir birlik sayesinde dörtlü –yeryüzü ve gökyüzü, tanrılar ve ölümlüler– birde beraberce bulunurlar.

---

another'. By a *primal* oneness the four – earth and sky, divinities and mortals – belong together in one.

What does Heidegger mean by earth? Not just soil, dirt, and flint. Rather:

> Earth is the serving bearer, blossoming and fruiting, spreading out in rock and water, rising up into plant and animal. […] The sky is the vaulting path of the sun, the course of the changing moon, the wandering glitter of the stars, the year's seasons and their changes, the light and dusk of day, the gloom and glow of night … and blue depth of the ether.

He calls the divinities 'beckoning messengers of the godhead', and men are the mortals.

> Only man dies, and indeed continually, as long as he remains on earth, under the sky, before the divinities.

Without doubt there is a strong claim here. The claim is that not only is human being essentially relational (not e.g. monadic), but that these relations take the form of a primary fourfold dimensionality. But what is the force or status of this dimensionality? Heidegger is

Heidegger yeryüzü deyince ne demek ister? Toz, toprak, taş değil yalnızca. Daha çok:

> Yeryüzü hizmet eden taşıyıcıdır, çiçek açan ve meyve veren, kayada ve suda yayılan, bitkiye ve hayvana yükselen. [...] Gökyüzü güneşin kubbe şeklindeki yolu, ayın değişiminin seyri, yıldızların dolaşan parıltısı, yılın mevsimleri ve mevsimlerin değişimleri, günışığı ve şafak, gecenin karanlığı ve karanlıkta parlayışı... ve eterin mavi derinliği.

Tanrıları 'baştanrının işaret veren habercileri' olarak adlandırır, insanlar ölümlüdür.

> Yalnızca insan ölür ve gerçekten de insan yeryüzünde, gökyüzü altında, tanrıların önünde kaldığı sürece sürekli olarak ölür.

Şüphesiz burada oldukça güçlü bir iddia vardır. İddia, insanın özü itibariyle yalnızca ilişkisel (monadik değil) olduğu değildir, bu ilişkiler ilksel bir dört boyutluluk biçimini alırlar. Fakat bu boyutluluğun gücü ve statüsü nedir? Heidegger yeryüzü ile gökyüzü arasındaki ilişkiden bahsederken yalnızca 'dışsal' mekânsallıktan söz etmez. Gerçekten de kullandığı dilin çoğu

---

not just speaking of 'external' spatiality when he speaks of the relation between earth and sky. Indeed most of the language he uses is inextricably temporal: blossoming, fruiting, spreading, rising up, and then changing, wandering, and references to various cosmic rhythms. He will speak of a gathering of the fourfold, and at this point it can be tempting to think that in this gathering, there are things excluded and included. İs this the first step to the renewal and consolidation of identity? What Heidegger is in fact getting at is best thought of as a kind of dimensional responsibility, a bearing or preserving of a matrix of constitutive relations, which are both singly and collectively fragile.

Heidegger now makes two very important claims. First he explains how dwelling involves saving the earth, and how it requires 'bringing the presencing of the fourfold into things'. (BDT 150)

> Mortals dwell in that they save the earth ... Saving does not only snatch something from a danger. To save really means to set something free into its own presencing. To save the earth is more than to exploit it or to wear it out. Saving the earth does not master the earth and does not subjugate it; which is merely one step from spoliation.

The distance that Heidegger marks in dwelling could said to be that of respect. And it is

ayrılmaz bir biçimde zamansaldır: çiçek açma, meyve verme, yayılma, yükselme, değişme, dolaşma ve çeşitli kozmik ritimlere yapılan göndermeler. Dörtlünün bir araya toplanmasından söz edecektir ve bu noktada, bu bir araya toplanmada dışlanan ve dahil edilen şeyler olduğu düşüncesine kapılmak mümkündür. Özdeşliğin yenilenmesine ve sağlamlaşmasına ilk adım budur belki de. Aslında Heidegger'in varmaya çalıştığı nokta, en iyi, bir tür boyutlu sorumluluk olarak düşünülebilir. Hem tek tek hem de toplu bir biçimde kırılgan olan kurucu ilişkilerin matriksinin taşınması ve korunmasıdır bu.

Şimdi Heidegger çok değerli iki şey söylüyor. İkamet etmenin nasıl yeryüzünü kurtarmak anlamına geldiğini, bunun da nasıl 'şeylere dörtlünün mevcut kılışını getirmek' demek olduğunu açıklayacak.

> Ölümlüler ikamet ederek yeryüzünü kurtarırlar... Kurtarmak bir şeyi kavrayıp tehlikeden çekip çıkarmak demek değildir yalnızca. Aslında kurtarmak demek, bir şeyi ona ait mevcut kılınışta serbest bırakmak demektir. Yeryüzünü kurtarmak demek onu sömürmek ya da yıpratmaktan çok daha fazlasıdır. Yeryüzünü kurtarmak ona tahakküm etmez, onu boyunduruğu altına almaz; tahakküm etmek ve boyunduruk altına almak yağmalamaya bir adım mesafedir. (BDT, s. 150)

---

interesting to compare the position he is elaborating with that of earth art. Heidegger is not *just* saying that to save the earth we need to become environmentalists. To save the earth goes a step further back, to preserving the power of *physis*, the earth as a creative end-in-itself. Against the attempt at mastery of the earth, and its subsequent spoiling and destruction, he proposes a dwelling which would save the earth from losing, as he puts it, its own freedom and capacity to presence. Many earth artists were deeply affected by the technological destruction of the earth, and yet they did not *just* become environmental activists. They became artists too. Perhaps they too could say that saving the earth means preserving the very idea of an earth that is not just an object for exploitation. But there are a myriad ways of doing this, which explains how we can talk in the same breath of Michael Heizer and Andy Goldsworthy.

The second important thing Heidegger says here has to do with the relation between the fourfold and the thing.[3]

> In saving the earth, in receiving the sky, in awaiting the divinities, in initiating mortals, dwelling occurs as the fourfold preservation of the fourfold.[…] Dwelling preserves the fourfold by bringing the presencing of the fourfold into things. But things themselves secure the fourfold *only when* they themselves *as* things are let be in their presencing. How is this done? In this way, that mortals nurse and nurture the things that grow, and specially construct the things that do not grow. (BDT, p. 151)

Heidegger'in ikamet etmede işaretlediği mesafenin saygının mesafesi olduğu söylenebilir. Ve geliştirmeye çalıştığı konumu yeryüzü sanatının konumuyla karşılaştırmak ilginç olacaktır. Heidegger yeryüzünü kurtarmak için yalnızca çevreci olmakla yetinmeyi reddeder. Yeryüzünü kurtarmak bir adım daha geri gitmek, yani *physis*'in gücünü muhafaza etmeye, yeryüzünü yaratıcı bir kendinde erek olarak muhafaza etmeye geri dönmek lazımdır. Yeryüzüne tahakküm etmek girişimine ve bunu takip eden yağmalamaya ve tahribata karşı, yeryüzünü, mevcut kılma özgürlüğünü ve kapasitesini kaybetmekten koruyacak bir ikamet etme anlayışını öneriyor. Birçok yeryüzü sanatçısı yeryüzünün teknolojik tahribatından oldukça derin bir biçimde etkilenmişti, buna rağmen, *yalnızca* tipik bir biçimde çevreci aktivistler olmakla yetinmediler. Aynı zamanda sanatçı oldular. Belki onlar da yeryüzünü kurtarmanın yalnızca bir sömürü nesnesi olmayan yeryüzü fikrinin kendisini muhafaza etmek anlamına geldiğini söyleyebilirlerdi. Bunu yapmanın binlerce yolu olması, nasıl bir nefeste Michael Heizer ile Andy Goldsworthy hakkında konuşabildiğimizi açıklar.

Burada Heidegger'in söylediği ikinci değerli şey (bizim amaçlarımız bakımından) dörtlü ile şey arasındaki ilişkiyle ilgilidir.[3]

> İkamet etme, yeryüzünü korumada, gökyüzünü kabul etmede, tanrıları beklemede, ölümlüleri yetişkinliğe geçirmede dörtlünün dörtlü olarak

---

I want to use this as a bridge, to considering earth art. Because Heidegger here is pointing to a task that takes us beyond philosophy.

But before I do this, and comment on some specific pieces of earth art, I would like just to focus for a moment on the question of the social and historical space which earth art might be said to have entered in the late 60s. I suggest three lines of approach here:

> A. The legacy of Hegel's pronouncement of the end of art.
> B. The popular dissemination of the first satellite pictures of the earth.
> C. Michael Fried's famous denunciation of that art which would abandon its own proper frame as merely theatrical.

A. In his *Lectures on Aesthetics* (G.W.F. Hegel, *Aesthetics: Lectures on Fine Art*, 2 volumes, trans. T.M. Knox, Oxford: Oxford University Press, 1975), Hegel famously wrote that 'art is and remains for us, in terms of its highest destiny, a thing of the past'. What ever did this mean? Hegel continued: 'Art no longer counts for us as the highest manner in which truth obtains existence for us.' and that whatever art may be able to do for itself, 'its form has ceased to be the highest need of the spirit'. (all quotes from "The Origin of the Work of Art", *Martin Heidegger: Basic Writings*, 1993 [OWA])

Hegel is saying something like this: Plato was right - Socrates had become more

> muhafaza edilmesi şeklinde meydana gelir. [...] İkamet etme, dörtlünün mevcut kılışını şeylere getirerek dörtlüyü muhafaza eder. Fakat şeylerin kendisi dörtlüyü, *yalnızca* kendileri şeyler *olarak* mevcut kılınışlarında oldukları gibi olmaya bırakıldıkları *zaman* güvence altına alırlar. Nasıl yapılır bu? Şu yolla ki: ölümlüler büyüttükleri şeylere bakar ve beslerler ve özellikle de büyümeyen şeyleri inşa ederler. (BDT, s. 151)

Bunu yeryüzü sanatını ele alırken kemerli bir geçit ya da bir köprü olarak kullanmak istiyorum. Çünkü Heidegger burada bizi felsefenin ötesine götüren bir göreve işaret ediyor.

Ama bunu yapmadan önce ve yeryüzü sanatının özgül bazı parçaları üstüne yorum yapmaya başlamadan, bir anlığına da olsa, 1960'ların sonunda yeryüzü sanatının girdiği söylenebilecek olan toplumsal ve tarihsel mekâna ilişkin soru üstünde odaklanmak istiyorum. Burada üç yaklaşım çizgisi önereceğim:

> A. Hegel'in sanatın sonunu ilan edişinin bıraktığı miras.
> B. Yeryüzünün ilk uydu fotoğraflarının popüler hale gelerek yayılması.
> C. Michael Fried'in, kendi çerçevesini, salt teatral olduğu için terk eden sanatı reddetmesi.

---

important for the polis than Homer. It was philosophy and not poetry that was now in the position to realize the highest aspirations of spirit, and grasp the truth as a whole. For Hegel, the truth lay in the whole, and to grasp the whole we need to break with the sensuousness of art, which limits its capacity to promote freedom. In the *Epilogue* to his "Origin of the Work of Art", Heidegger asks whether we can be content with Hegel's pronouncement as a final judgment. And his answer is that the question may have to be re-opened if we understand truth differently from Hegel.

Art's highest destiny with respect to truth and spirit would have to get cashed out in its guiding of a community. And the problem of art for Hegel reappears as the absence of the gods for Heidegger, with the difference that we can at least perhaps wait for the return of the gods. And just as Heidegger will suggest that a different sense of truth as the happening of unconcealedness can relaunch the significance of art, we might also ask whether the capacity of art to constitute a community might not depend on how we think of community.

It is my sense that the situation to which earth art is a response is one with the following features:

> 1. Globalization, (that is, the awareness that the multiplicity of human communities operates within a single 'space' without there being any unifying principle), has become a precarious ingredient of the consciousness of every concrete human community.

A. *Estetik Üstüne Dersler*'inde (G.W.F. Hegel, *Aesthetics: Lectures on Fine Art*, 2 cilt, çev. T.M. Knox, Oxford: Oxford University Press, 1975) Hegel'in yazdığı şu sözler oldukça ünlüdür: 'Sanat bizim için en yüksek kaderi bakımından geçmişe ait bir şeydir ve öyle kalacaktır.' Ne anlama gelmekteydi bu? Hegel 'Bize göre, hakikatin bizim için varolduğu en yüksek biçim sanat değildir artık' diyordu ve sanat kendisi için ne yapabilirse yapsın 'onun biçimi tinin en yüksek ihtiyacı olmaktan çıkmıştır' (tüm alıntılar için bkz. "The Origin of the Work of Art", ("Sanat Eserinin Kaynağı") *Martin Heidegger: Basic Writings*, 1993 [OWA]).

Hegel'in şöyle bir şey söylediğini düşünüyorum—Platon Homeros'un Eski Yunan için önemine karşı takındığı tavırda haklıydı, ve şimdi Sokrates kent (*polis*) için Homeros'tan daha önemli olduğu içindir ki tinin en yüksek hedeflerini gerçekleştirecek ve hakikati bir bütün olarak kavrayacak konumda (dini bir yana bırakırsak) felsefe bulunmaktadır. Hegel için, hakikat bütünde yatar, ve bütünü kavramak için sanatın duyumsallığından kopmamız gerekir—duyumsallığı, sanatın özgürlüğü yükseltme kapasitesini sınırlamaktadır. "Sanat Eserinin Kaynağı" adlı denemesine yazdığı *Epilogue*'da, Heidegger, Hegel'in ilan ettiği bu görüşle nihai bir yargı olarak yetinip yetinemeyeceğimizi sorar. Ve hakikati Hegel'in anladığından farklı bir biçimde anlıyorsak bu sorunun yeniden açılması gerektiği yanıtını verir.



Sanatın hakikat ve tin bakımından en yüksek kaderinin bir cemaate rehberlik etmesinde somutlaştığını düşünüyorum. Ve Hegel'in sanatla ilgili sorunu Heidegger'de tanrıların yokluğu olarak yeniden ortaya çıkar, aradaki tek fark, en azından belki de tanrıları bekleyebileceğimizdir. Ve nasıl Heidegger, gizlilikten açığa çıkma olayının hakikatin farklı bir anlamının sanatın anlamını yeniden başlatabileceğini öne sürecekse, biz de sanatın bir cemaat kurabilme kapasitesinin cemaati nasıl düşündüğümüze bağlı olup olmadığını sorabiliriz.

Yeryüzü sanatının yanıt verdiği durumun şu özellikleri taşıdığı kanaatini taşıyorum:

> 1. Küreselleşme (insan cemaatlerinin çoğulluğunun hiçbir birleştirici ilke olmaksızın tek bir 'mekân' içinde işlediğine dair farkındalık) her somut beşeri cemaatin bilincinin kırılgan bir içeriği haline geldi.
> 2. İnsan projesini bir bütün olarak kavrayabileceğimize ilişkin hiçbir umut taşımıyoruz artık (Lyotard'a göre büyük anlatının sonu).
> 3. Varlığın büyük zincirinin en tepesinde insanlar olarak önde gelişimizin artık bir güvencesinin kalmadığına ilişkin güçlü ve yaygın bir his duymaktayız.
> 4. İmkân, umut, kader ufkumuzun tahribatıyla yüzleşmek durumunda değiliz yalnızca, yeryüzüyle aramızdaki destek ilişkisinin tahribatıyla da yüzleşmek durumundayız.

> 2. We no longer have any hope of grasping the human project as a whole. (The end of grand narrative, as Lyotard put it.)
> 3. There is a strong and pervasive sense that our pre-eminence as humans at the top of the great chain of being is no longer assured.
> 4. We find ourselves faced not just with the destruction of our horizons of possibility, hope, and destiny, but also with the destruction of our sustaining relationship with the earth.
> 5. We experience our relation to the cosmos as an uncanny displacement. The Copernican revolution was just one of the highlights of the process.

These may seem dramatic claims. But actually they are actually fairly prosaic claims about a dramatic change, one that we are still trying to understand. These claims, separately and together, suggest a crisis in our capacity to represent the truth, a crisis in the very idea of community, a crisis in the idea of the whole. Wouldn't this suggest that the situation 'remains', as Hegel put it, one in which art is over, as far as its highest destiny is concerned? Or if anything, that things have got even worse?

B. The second 'phenomenon' I would like to mention here is the proliferation of satellite pictures of the earth in the 60s. Their impact was, I believe, far greater than that of any meteor! There are many ways one could give voice to the topological shift.

> 5. Evrenle ilişkimizi tekinsiz bir yer değiştirme olarak tecrübe ediyoruz. Kopernik devrimi bu sürecin ilgi çekici olaylarından biriydi sadece.

Bunlar dramatik iddialar gibi görünebilir. Ama halihazırda bunlar dramatik bir değişim hakkında şairane olmaktan uzak iddialardır. Bu değişimi anlamaya çalışıyoruz hâlâ. Bu iddialar, ayrı ayrı ve birlikte, hakikati temsil etme kapasitemizdeki bir krize işaret eder. Bu kriz, tam da cemaat fikri içindeki, bütün fikri içindeki bir krizdir. Hegel'in dediği gibi, sanatın en yüksek kaderi itibarıyla bittiği durumun 'kaldığını' ima etmez mi bu? Hatta her şeyin daha kötüye gittiğini?

B. Burada sözünü edeceğim ikinci 'fenomen' 60'larda yeryüzünün uydudan çekilen fotoğraflarının çoğalması. Bunların yarattığı etkinin herhangi bir meteorun yeryüzüne çarpmasının yaratacağı etkiden daha büyük olduğuna inanıyorum! Topolojik değişmeye sesini kazandırmanın pek çok yolu bulunabilir.

Eğer insanlar yeryüzünde, tanrılar da göklerde oturuyorsa, biz tanrı olduk. Her uçak yolcusu tepeden aşağıya, yeryüzüne bakıyor. Bu uydu resimleri, koltuklarında oturan bizlere tüm gezegenin en az bir yüzünün tanrı bakışı görüntüsünü verdi. Aynı zamanda, temsili bir şey oldu. Gerçeğin temsili önce-

---

If men inhabit the earth and the gods the heavens, then we have become gods. Every airplane passenger looks down on the earth. These satellite pictures gave us, in our armchairs, a god's eye view of at least one face of the whole planet. At the same time, something happened to representation. We are wedded to the thought that the real precedes representation, that representation is a secondary, supplemental phenomenon. We distance ourselves, with Merleau-Ponty, from the *pensée de survol*. But these pictures of the earth could not be defended against so easily. They authenticated a perspective utterly alien to our daily lives. And yet this occurred through a human tool, through photography. It is as if the relation between men and gods were becoming infinitely more complex than Homer had ever imagined, or Plato had ever feared. Finally, while the famous image was that of a blue planet, the most powerful impression left on many people were the swathes of brown where there *should* have been green. For the first time, through this seemingly alienating representation, people had a glimpse of their world as a whole.[4] And it seemed to be dying. Through representation, a mechanical eye in the sky, the aggregated effects of human lack of foresight became apparent. Secondary vision challenges the certainties of our daily practices in no uncertain terms. (It is ironic that one of the two main effects of the hole in the ozone layer is cataracts in the eyes!)

C. For item three I would like to take Michael Fried's attack in a famous paper "Art and Objecthood" in 1967, on what he called 'the literalist espousal of objecthood', and his

lediği, temsilin ikincil, ilave bir fenomen olduğu düşüncesiyle evliyiz. Merleau-Ponty ile birlikte kuşbakışı düşünceye mesafe alıyoruz. Ama yeryüzünün bu resimlerinden, onları böyle sınıflandırmak suretiyle korunmak o kadar kolay değildir. Bunlar günlük yaşamımıza son derece yabancı bir bakış açısını geçerli hale getirir. Ve bu, insanın kullandığı bir araçla, fotoğraf yoluyla oldu. Sanki insanlarla tanrılar arasındaki ilişki Homeros'un düşleyebileceğinden ya da Platon'un korkabileceğinden sonsuzca daha karmaşık bir hale gelmekteydi. Son olarak, ünlü fotoğraf karesi mavi gezegenin bir pozu olduğu halde, çoğu insanda bıraktığı en güçlü izlenim yeşil olması gereken yerlerde kahverengi lekelerin bıraktığı izlenimdi. İlk kez, bu yabancılaştırıcı gibi görünen temsil aracılığıyla insanlar, bir bütün olarak dünyalarının bir anlık bir görüntüsünü elde ettiler.[4] Ve ölüyor gibi görünüyordu. Temsil yoluyla, gökyüzündeki mekanik bir göz yoluyla, insanın öngörü yokluğunun bir araya gelmiş sonuçları görünür hale geldi. İkincil olan görme, günlük pratiklerin kesinliklerine kesinliksiz olmayan terimlerle meydan okumaktadır. (Ozon tabakasındaki deliğin iki ana etkisinden birisinin gözlerdeki katarakt olması ironiktir!)

C- Üçüncü olarak da, Michael Fried'in 1967 tarihli "Sanat ve Nesnelik" yazısında, "nesneliğin literalist benimsenmesi" diye adlandırdığı durum aleyhine söylediklerini ve modernizm savunusunu ele almak istiyorum.



(Fried'in Judd ve Morris'e yaptığı eleştirinin ayrıntılarına burada girmek istemiyorum). Fried, Greenberg'i izleyerek, bu literalistleri teatral olmakla ve hatta doğalcılık ve antropomofizmle itham eder. Fried'e göre, çürümüş bir duyarlılığı yansıtan bu çalışmaları yoz kılan şey, sanat eserini kendi ortamında ve kendi çerçevesinde işlemeye bırakmak yerine ve nesne ile gözlemci arasındaki estetik mesafeye riayet edip sürenin askıya alınmasına açık bir kapı bırakmak yerine, bu insanların estetik mesafeyi tiyatro için bir fırsat olarak kullanmalarıdır. Ve Fried'e göre tiyatro, sanatın başarısı karşısındaki, hatta sanatların ayakta kalması karşısındaki, en büyük tehdittir; çünkü tiyatro tefekkür için zorunlu olan estetik mesafeyi yok eder.

Fried daha çok minimalizmle (ya da onun deyişiyle, literalizmle) ilgilenmiş olmasına karşın, söylediklerinin bir kısmı genel olarak yeryüzü sanatı için önemli ve geçerlidir. Fakat söz konusu teatraliteyi bir kusur, bir sınırlama veya bir yozlaşma işareti olarak görmek yerine; kanımca bu özellik yeryüzü sanatına özgü bir üstünlük olarak görülebilir. Fakat bunu yapmak için, öncelikle, sanatın olanaklarını çerçevenin veya galerinin sunduğundan daha geniş bir bağlam içinde görmemiz gerekir. Fried bunu ideolojik bir hamle olarak görür. Sanırım Fried'in burada söylemek istediği şey, bu hamlenin, kendileri aslen estetik olamayacak sosyal, siyasal, ve belki de kozmik sorulara verilmiş bir karşılık olduğudur. Fakat estetik mesafenin bırakılmasını



bir geri adım olarak görmek yerine biz bu özelliği, bir hareketlenme ve daha kökensel bir mesafede, 'ikamet etme'deki mesafede çoklu ikamet etmenin olanağının açılışı olarak değerlendirebiliriz. Eğer durum buysa, Fried'in estetik mesafe anlayışını, mesafenin sanattaki işlevinin özel bir ehlileştirilmesi olarak düşünebiliriz.

Şimdi, yeryüzü sanatı içinde ve yeryüzü sanatı olarak sürmekte olan konuşmaları anlamanın bir yolunu önermek istiyorum. Bu etkinliklerde söz konusu olan (benim Heidegger'e ve temsil sorunuyla ilgili Heideggerci olmayan kimi başka fikirlere bağladığım) ikamet etmedeki mesafe, Hegel'in sanatın sonu hakkındaki teşhisine karşılık verecek bir şekilde sanatın hâlâ neler yapabilir olduğunu düşünmemizi sağlar. Ancak buna girişmeden önce, size bahsettiğim [şey] hakkında bir şeyler göstermeliyim.

Aşağıdaki ayrımlar önemli ama katı değildir. Şunlar arasında bir ayrım yapıyorum:

> a- Yeryüzü sanatı: Belirli bir anıtsal karakteri olan sanat. Büyük kaya veya toprak parçalarını yerinden oynatmayı içeren ve bu anlamda da kabilelerin ve eski uygarlıkların yeryüzü eserlerinin bir tür devamı olan sanat çalışmaları. Michael Heizer'in çalışması bunun örneğidir.
>
> b- Yer sanatı: Yeryüzü parçalarını oynatmak veya yerinden çıkarmaktan

---

defense of modernism. (I do not propose to go into the specifics of Fried's attacks on Judd and Morris.) Following Greenberg, Fried charges these literalists with theatricality, and even naturalism and anthropomorphism. What makes these works decadent, reflecting a corrupt sensibility, is that instead of allowing the art work to operate within its own medium and frame, and instead of respecting the aesthetic distance between observer and object, and instead of allowing for the suspension of duration, these people turn aesthetic distance into an opportunity for theatre. And theatre, for Fried, is the greatest threat to the success, even the survival of the arts, because it destroys the aesthetic distance necessary for contemplation.

Now although Fried is largely concerned with minimalism, or as he calls it, literalism, something of what he says is importantly true of earth art in general. But rather than seeing this theatricality as a defect or limitation or a sign of decadence, I think we can see it, instead as a distinctive virtue. For us to do this, however, we have to see the possibilities of art within a wider context than the frame or the gallery. Fried sees this move as ideological, by which I take it he means that it is a response to social and political and perhaps cosmic questions that may not themselves be essentially aesthetic. But instead of seeing the abandonment of aesthetic distance as a retrograde step, we might come to see it as opening up the possibility of a mobilization and multiple inhabiting of a more original distance, distance in dwelling. If that is so, we may come to think of Fried's aesthetic distance as a particular domestication of the function of distance in art.

ziyade, yerin kendisini çeşitli şekillerde işaretleyen, kaplayan, düzenleyen, ya da yeniden kurgulayan sanat. Richard Long'un çalışması bunun örneğidir.

c- Doğada sanat: Doğada zaten bulunan nesneleri zarif biçimlerde yeniden düzenleyen sanat. Burada Andy Goldsworthy önde gelir.

d- Çevre sanatı: Endüstri bölgelerinin, ıssız arazilerin, şehir içi alanların sanatsal bir biçimde yeniden kazanılması ve dönüştürülmesiyle ilgilenen sanat. Peter Latz'ın çalışması buna iyi bir örnektir.

Bu ayrımlar şüphesiz eksiksiz değildir. Bunlardan başka kozmik bilincimize hitap eden, aralarında ayrım yapabileceğim, iki kategori daha var: Gökyüzü eserleri ve Yeryüzü ile Gökyüzü Arasındaki Eserler. Bu eserler, Yeryüzü ve Yer sanatı arasındaki ayrımı (eserlerin yönlenimlerine ve kapladıkları alanların ölçeğine vurgu yaparak) ortadan kaldırmayı denerler.

Sınıflandırma şemamızdaki bu küçük parantezden sonra, yaptığım sınıflandırmanın felsefi bir düşüncenin sonucu olmaktan çok başlangıç niteliğinde pratik bir sınıflama olduğunu belirtmek isterim. Bunun nedeni sadece çalışmanın henüz bitmemiş olması değil; daha ziyade, en azından benim için, burada bahsettiğimiz eserlerin verili anlam kategorilerinden kesin ve açık bir biçimde ve sürekli olarak uzaklaşmalarıdır. Ve açıkçası

Earth art is an ongoing conversation. I am claiming that the idea of a certain distance in dwelling is at the heart of this conversation and offers us a way for art to move forward in defiance of Hegel's diagnosis. Before explaining that, however, I need to show you something of what I am talking about.
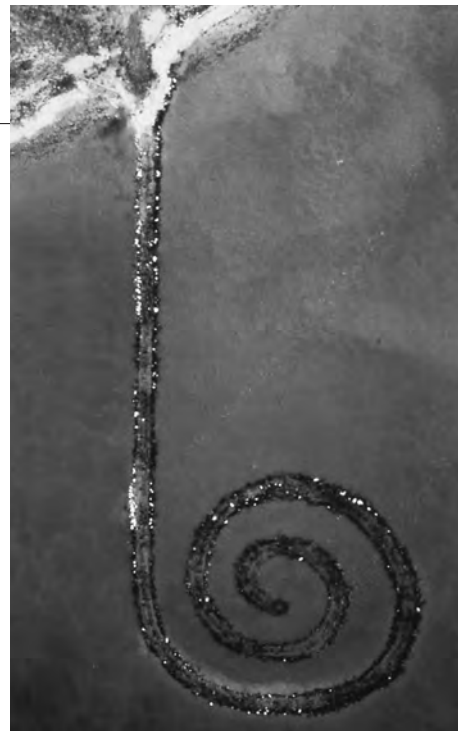


I have sorted my images into various categories using distinctions which are important, but not rigid. I distinguish between:

a. Earth Art: art that has certain monumental character, that involves moving substantial quantities of rock or earth, and that, in this sense at least is continuous with the earthworks of tribal people and earlier civilizations. Michael Heizer's work is exemplary here.

b. Land Art: art that does not so much move or

onları ayrı kılan asıl özelliğin bu olduğu söylenebilir. Bunu daha ayrıntılı bir biçimde kısaca göstermeye çalışacağım; ancak bu arada, zaman sorusunu ele alalım. Bu eserleri zamanı veya mekânı hareketlendiriş biçimleri açısından sınıflandırmanın daha önemli olduğu öne sürülebilir. Walter De Maria'nın *Şimşek Tarlası* adlı eserine ulaşmak oldukça zordur, çoğumuz ona ancak tek bir ışık parlamasının fotoğrafı biçiminde erişebiliriz. Yani, anlık bir olay olarak. O halde De Maria'nın bu çalışmasını Nancy Holt'un, günün tam yaşanan saatinin beton boruların içine ışık şekilleri şeklinde yansıtıldığı *Güneş Tünelleri* adlı eseriyle yan yana sınıflandırmak gerekmez mi? Ve Smithson'un *Kısmen Gömülü Odunluk*'u. Andy Goldsworthy'nin konstrüksiyonlarının birçoğunun geçiciliği; özellikle de gözümüzün önünde eriyormuş gibi duran, buzdan yapılmış olanlar[5]. Bu eserlerin her biri yalnızca zamanı değil mekânı da merkezi bir parametre olarak alır. Eserler arasında bu küçük gezintiyi yaptık, çünkü daha basitçe yapılmış olan sınıflandırmaların, ele almamıza yardımcı oldukları eserlerin anlamına önyargılı yaklaşmama gibi bir avantajları olduğunu göstermek istedim. Bu anlam her durumda çok boyutludur; ve belki de geleneksel çerçeve ve galeri sınırlandırmalarının geride bırakılmış olmasının bir sonucudur.



displace the earth as mark, wrap, map or reconceptualize it in some way or other. Here the work of Richard Long is exemplary.

c. Art in Nature: art that delicately rearranges found objects in nature in aesthetically exquisite ways. Here Andy Goldsworthy is pre-eminent.

d. Environmental Art: art concerned with the artistic reclamation and transformation of industrial sites, wasteland, inner city sites etc. Here the work of Peter Latz is a good example.

These distinctions are not exhaustive. And I distinguish two more categories that particularly speak to our cosmic consciousness – Skyworks, and works Between Earth and Sky. These tend to cut through the distinction between Earth and

Başka bir vesileyle, burada çalışmalarını gördüğümüz çeşitli sanatçıların kendi yaptıkları hakkında neler söyledikleri üzerinde de uzun uzun durmak isterdim. Fakat şu anda daha genel bir yorumlama çerçevesi sunmak ve yeryüzü sanatının felsefeyi neden özel olarak ilgilendirdiğini göstermek istiyorum.

Heidegger ikamet etmeyi, muhafaza etme, hatta "yeryüzünü kurtarma" açısından anlıyordu. Fakat burada desteklediği şey, doğrudan, çevrecilik değildir. Dörtlünün önemi bence şudur: bizler boyutları olan belirli bir sorumluluk içinde yaşayabilir ve kendimizi böyle görebiliriz; hatta bir anlamda buna ihtiyacımız vardır. Yani temel boyutların ve ufukların bizi etkilemesine izin vererek, kendimizi boyutları olan bir ilişkiye açık tutabiliriz. Gökyüzü, dünyanın kapağı değildir. Gökyüzü, yönümüzü bulmamızı kolaylaştıran karmaşık bir yıldızlar dizisidir ve sınırsız bir maviliktir: Bu sınırsız mavilik kapanmayışın veya temel bir açıklığın sembolü olabilir pekâlâ. Tanrılar şüphesiz asla gelmeyecek olanlardır, fakat düşünüle-





Land Art by emphasizing the orientation of such works, and the scale of the site that they take themselves to be occupying.

It will be clear I hope that this classification is very much an initial practical one, rather than the outcome of philosophical reflection. Many of these works operate in dimensions of meaning that precisely and explicitly and repeatedly break with assigned categories of significance. Indeed that might be said to be what is distinctive about them. Take for example the question of time. Someone might say that we should have categorized these works in terms of their mobilization of time or of space. Walter De Maria's *Lightning Field*, only remotely accessible, is available to most of us in the form of a photograph of a particular bolt of lightning. That is, an instantaneous event. Should we not, then, classify this work along with Nancy Holt's *Sun Tunnels*, in which the precise time of

mez olan olanaklılığı dahi açık tutanlar da onlardır. Ve yeryüzünün kaderi, dörtlünün diğer boyutları arasında kurulabilecek rezonansa bağlıdır. Az önce görmüş olduğumuz yeryüzü sanatı çalışmalarının çoğu dışarıda, halka açık bir şekilde sergilenen, çerçevelenmemiş ve belirli bir katılımcı karşılık bekleyen çalışmalardır. Yeryüzü sanatı, çok defa yalnızca çerçeveyi veya galeriyi reddetmekle kalmaz, bizzat çerçeve sorusunun kendisini (sınırlar, sınır çizgileri vs.) sorunsallaştırır ve dramatize eder. Smithson'ın mevki/mevki-olmayan arasında yaptığı ayrım, ya da Holt'un görünümleri çerçeveleyen tünelleri, veya Drury'nin manzaranın kendisini bir çerçeve olarak iş görecek şekilde kullanan taş yığıntıları bu tavra örnek oluşturabilir. Felsefede Sokrates ile başlamış olan, daha sonra Hegel yoluyla, Kierkegaard, Nietzsche ve Heidegger'de bulabileceğimiz performativiteye doğru bir hareket vardır. Bu düşünürlerin ısrarla dile getirdikleri bu performativite anlayışına göre hakikate ancak belirli bir bağlanma deneyimi ile ulaşılabilir, bağlantısızlık ise ancak özelleşmiş ve sınırlı bir hakikat biçimidir. Ne yapacağımızı ve ne yapmayacağımızı buyurabilecek olan bu performativite ile ilgili anlayış, yeryüzü sanatında başka biçimlerde ortaya çıkmaktadır.

Peki Hegel'in sanatın sonuna ilişkin teşhisine nasıl bir karşılık verir bu? Bu konuyu Derrida'nın bir düşüncesini anımsayarak ele alacağım.[6] Derrida'ya göre bizim için mümkün olan tek cemaat (cemaate ilişkin) sorunun cemaati-

---

day is reflected in the light patterns on the inside of her concrete pipes? And Smithson's *Partially Buried Woodshed*. And the temporariness of so many of Andy Goldsworthy's constructions,[5] especially those made of ice, which seem to be melting before our eyes. But of course, each one of these works do not just take time but also space as the central parameter. And it may be that the more rudimentary classifications we have proposed may actually have the advantage in not prejudging the significance of the works they give us a handle on. That significance is in each case multi-dimensional, a consequence, perhaps of these works having left behind them the traditional delimitations of the frame and the gallery.

On another occasion, I would like to spend far longer talking about what these various artists have said about what they doing. On this occasion, I will offer a more general interpretive frame, and suggest why I think this work is of special interest to philosophy.

Heidegger understands dwelling in terms of preservation, even 'saving the earth', but not directly promoting environmentalism. I understand the significance of his introducing here the idea of the fourfold to be this: we need to both see ourselves as having and live in a certain dimensional responsibility, by which I mean keeping open, allowing ourselves to be affected, by fundamental dimensions or horizons. The sky is not

dir. Ben de yeryüzü sanatının (bir zamanlar bir halka bir dünya açmış olan ama şu anda artık bir dünya açmayan boş mabetten farklı olarak),[7] çeşitli şekillerde, sorunun cemaatine ve cemaat sorusuna tanıklık ettiğini ileri sürmek istiyorum. Eserler anıtsallaştıkça manzara içinde bir mevcudiyeti bir araya getirirler. Bu mevcudiyet gökyüzüyle ilişkimizi bir olgu olarak değil, saygıyla karışık bir korku ve şaşkınlık vesilesi olarak başlatır. Bu anıtsal eserlerin birçoğu kendi yapılış süreçlerine daima eşlik etmiş olan bir soruya tanıklık eder: Yeryüzünü sabanla sürerken veya kazıp işlerken ne yapmaktayız? Hatta en incelikli romantik çalışmalar bile başka olanakları, farklı bir ikamet etmeyi hatırlatırlar bize. Günümüzde büyük sanat olmasa bile, büyüklük olanaklarını veya büyük felaketlerin olanaklarını sorgulayan eserlere sahibiz.

Sanatın kendisi düşünmez mi?

Yeryüzü Sanatı hakkında konuştuğumda, bu konudaki çabamın, felsefede zaten geliştirilmiş bulunan bir temayı (zaman, uzam, temsil ve kozmosla ilişkimiz) şu veya bu eserin nasıl örneklediğini göstermekten ibaretmiş gibi görüneceğinden kaygılanıyorum. Halbuki böyle değil. Ancak bu yanlış anlamayı düzeltmek bana şu soruyu sorma imkânı tanıyor: Sanatın kendisi düşünmez mi?

Belirli temaların felsefede geliştirilmiş olduğu gerçeği, bu temaları bir şekilde yalnızca felsefenin mülkü haline getirmez. Örneğin, felsefe "zaman"

---

the lid on the box, but a complex array of stars by which we measure and navigate, and a limitless blue, perhaps a symbol of non-closure, or a fundamental openness. The gods are precisely those who can never arrive, but who hold open even unthinkable possibility. And the fate of the earth is tied up with the resonance available within the various other strands of the fourfold. Much of the earth art that we have seen is out there, public, unframed, demanding a certain participatory response. Often it does not just reject the frame, or the gallery, but precisely problematizes, dramatizes the very question of frame (limits, borders etc). See Smithson's distinction between site/non-site, or Holt's tunnels that frame views, or Drury's cairns which call on the landscape to function as a frame. The movement towards performativity in philosophy, starting with Socrates, and then in Hegel, through Kierkegaard, Nietzsche, and Heidegger, each time insists that the truth could only come through a certain experience of engagement, and that detachment is a specialized and limited form of truth. This insight about performativity, which can prescribe what we do and do not do quite as rigorously as any other – is being enacted in various ways in earth art.

How does this respond to Hegel's diagnosis of the end of art? I take my cue from a remark by Derrida,[6] in which he said that the only community possible for us at least is the community of the question (of community). It is my claim that earth-art, (unlike the empty temple that once opened a world for a people but now does not),[7] in various

temasını, fiziğin, müziğin, edebiyatın veya tarihin bu konuda söyleyebileceklerine karşı savunarak sahiplenebilirmiş gibi, "zaman" teması yalnızca felsefeye ait bir tema olarak düşünülemez. Etkin ölümlü bir varlığın zaman hakkında kendiliğinden neler düşünebileceği bir yana; felsefenin bu meselelerle her zaman gereken incelikle ve en uygun tarzda ilgilenmemiş olduğu da söylenebilir. Felsefe bu meselelerle uğraşırken çoğu kez, sanatı ilgilendiren birçok konunun çapı hakkında sınırlayıcı hükümler oluşturan bir tarz ve yöntem geliştirmemiş midir? Az önce değindiğimiz uzam, zaman, temsil gibi konuların yanında duyarlılık için de aynı şey geçerli değil midir? Eğer bu konuların bütünüyle açılıp havalandırılması onların "düşünülmesi" için bir gereklilikse, o halde biz de Heidegger'i tekrar ederek "Felsefenin kendisi düşünür mü?" diye sorabiliriz pekâlâ. Burada açıkça dayandığım düşünce şu: Mevcudiyet gibi, özdeşliğin yeniden tesisi gibi, değişimin, duyarlılığın ve temsilin düzenlenmesi gibi şeylerin anlamı, kaçınılmaz olarak değilse de, doğallıkla felsefenin uğraştığı birçok şeyi bize veriyor; fakat bu noktalara ilişkin felsefenin sergilediği kapanmaya yönelik eğilim, ilgilendiğimiz meselelerin daha derin boyutlarının keşfedilmesi önünde gerçekten de bir engel oluşturuyor.

Eğer bu doğruysa, veya kabul edilebilir bir bakış açısıysa, sanata ilişkin mevcut yaklaşımımız hakkındaki endişelerimiz de yeni bir şekil alacaktır. Öncelikle "Sanat Düşünür mü?" sorusu şu zımni biçimini yitirecektir: Evet

---

ways, bears witness to the community of the question, and the question of community. The more monumental works gather to themselves a presence in the landscape that opens up our relation to the sky, not as a fact, but as an occasion for awe and wonder. (Compare the erection of monuments to extant power – pyramids, mosques…). Many of them bear witness to the very question that haunts their construction – what are we doing when we mark or plough or gouge the earth. And even the most delicately romantic pieces remind us of other possibilities, a different dwelling. If there is no great art today, what we do have are works that ask after the possibilities of greatness, or of great disasters.

So, does not art itself think?

When I talk about Earth Art, I worry a little that my enthusiasm consists in showing how this or that work exemplifies a theme already developed in philosophy – time, space, representation, and our relation to the cosmos. I hope I am not just doing this, but correcting this misapprehension gives me an opportunity to raise the question: Does not art itself think?

The fact that certain themes have been developed in philosophy does not make them somehow the exclusive property of philosophy, as if philosophy could somehow lay claim to 'time', defending it against what physics, music, literature, or history might say. Let alone what an active mortal being might spontaneously think about time. Perhaps

biliyoruz felsefe düşünür, ama sanat düşünür mü? Artık bu noktada (nasıl yorumlanmış olursa olsun) felsefenin düşünüp düşünmediği de sorgulanmaktadır. İkinci olarak, eğer bakış açımız doğruysa; sanatın düşünmeye gerçek bir katkı yapabileceği fikrinin yanında, sanat üzerine yaptığımız düşünmenin ve asıl olarak sanatçının sanat içindeki ve sanat hakkındaki düşünme etkinliğinin, felsefenin ruhu için verilmekte olan mücadeleyle alakalı olabileceği fikri de doğar. Küçük bir örnek verirsek: Rengi ikincil bir nitelik olarak düşünen felsefecileri izleyecek olursak, onların şeyleri basitçe uzam ve katılık gibi birincil niteliklerle tanımlayan görüşlerini de onaylamış oluruz. Fakat renge ilişkin böyle bir yaklaşıma ve bu renk anlayışının altında yatan indirgeyici ontolojik varsayımlara karşı çıkacak başka felsefeciler de vardır. Van Gogh'un yatak odası sandalyesinin sarısı, Andy Goldsworthy'nin üvezlerinin kırmızısı, ya da Dali'nin gökyüzü mavisi bir felsefi argüman ya da çürütme değildir. Tersine, bu örnekler, rengi ciddi bir şekilde ele aldığımızda karşılaşacağımız şeyi düşünmekte bize gerçek anlamda yardımcı olabilirler. Ve burada "biz"i yalnızca biz felsefeciler için değil, duyumsayan varlıklar olarak bizler için kullanıyorum. Böyle düşündüğümüzde, sanat yalnızca felsefi bir iddianın örneklenmesi olmaktan çıkıp, düşünmenin yeniden elde edilmesi diyebileceğimiz çabaya etkin bir katılımcı haline gelecektir. Eğer bu doğru bir yaklaşım ise, felsefeci de, sanat hakkında düşünürken veya sanatla birlikte düşünme çaba-

---

philosophy has not always dealt with these issues in the most subtle and responsive way. Has not philosophy often cultivated a style and a method of dealing with these issues which embodies restrictive decisions about the scope of many of the very concerns of art – including just the ones we mentioned – space, time, representation – as well as sensibility? If a full airing of these concerns was a requirement for 'thinking' about them, then we might find ourselves echoing Heidegger when he wonders whether philosophy itself can think. I am drawing on here the idea that the value of something like presence, restitution of identity, the regulation of both change, sensibility and representation, naturally inform and limit much of what philosophy is about, and that the tendency to closure they represent inhibits the exploration of the deeper dimensions of these very issues.

If something like this critical view of the project of philosophy itself is true, or plausible, it would recast our worry about the ways in which we are treating art. First, the question Does Art Think? would no longer have the tacit form – we know philosophy thinks, but does art? The question of whether philosophy, construed in this or that way, can think, is also at stake. But second, there is the suspicion that art might not only make a real contribution to thinking, but that our thinking about art, and indeed, artists thinking in and about art, might be relevant to the ongoing struggle for the soul of philosophy. To take a small example. If we follow those philosophers who think of

sında, felsefenin çerçevesinin dışına çıkma fırsatı elde etmiş olacaktır. Peki sanat düşünür mü?

Bana göre, sanat eseri, hem yaratım hem de yorumlama sürecinde bizim katılımımızı da işin içine katan kapsamlı bir kararlar, seçimler ve sorular kümesi (ve elbette bedensel bir tepki) oluşturur veya sunar. İşte sanat bu katılımda düşünür. Bu düşünme doğrusal veya önermelerle gerçekleştirilen bir düşünme değildir; ve sonuçlara ulaşmaz. Ama zaten insanlar arasında geçen en iyi konuşmalar da böyle değil midir? Sanatın düşünmesinin yaptığı şey, kanımca, belirli soruların peşine düşülmesine ve bu soruların diğer başka sorularla iç içe geçmesine bir aciliyet ve özgüllük vermektir. (Örneğin: içerisi ve dışarısı arasındaki ilişki; çerçevelenmiş olan ve çerçevelenmemiş olan; odaklanabileceğimiz şey/bizi kuşatan şey; meta olarak sanat/bu ekonomiden bağımsız sanat.) Anıtsal yeryüzü sanatı eserlerinde bu aciliyet, söz konusu çalışmanın önemli ve gerçek bir yer (galeriden farklı olarak, esas anlamda estetik bir mekân olmayan bir mekân) kaplıyor olması durumundan kaynaklanır. Ve eserin devasa boyutları dikkati hem eserin kendisine hem de yerine yöneltir. Wallace Stevens, ünlü bir şiirinde, Tennessee'deki tepenin üzerine yerleştirilen bir kavanozun çevresini dönüştürüşünü betimler.[8] Yeryüzü/yer sanatının bunu nasıl yaptığının tek bir formülü yoktur. Ama yine de yeryüzü sanatında, bir galerinin veya bir çerçevenin bir res-

color as a secondary quality, we endorse their view of things as defined simply by such primary qualities as extension and solidity. But there are other philosophers who would contest this treatment of color and of the reductive ontological assumptions that underlie it. The yellow of Van Gogh's bedroom chair, or the red of Andy Goldsworthy's rowan berries, or the blue of Dali's sky is not a refutation. But it may help us think through what is at stake when we take color seriously. And the 'we' here is not just we philosophers, but we sensuous beings. On this account, then, art is not just an exemplification of a philosophical claim, but an active participant in what we might call the recovery of thinking. If this is right, the philosopher, in thinking about art, or in trying to think with art, is actually being offered an opportunity to let go of something of the frame of philosophy. So does art think?

In my view, the work of art occupies or projects a whole set of decisions, choices, and questions which in the process of creation and interpretation, and in our visceral response, engages our participation. It is in this participation that art thinks. It is not obviously linear or propositional, and it does not reach conclusions. But the same can be said for the best human conversations. What it does, perhaps, is to give urgency and specificity to the pursuit of certain questions, and their interlacing with other questions. (Such as: the relation between inside and outside, the framed and the unframed, what we can focus on/ what envelops us, art as commodity/art as free from the market economy.)

me estetik bir hale verişinin bir tür tersine çevrilmesi yok mudur? Yeryüzü sanatında söz konusu olan şey yalnızca bu eserlerin, kendi etraflarına estetik bir hale veriyor olmaları değildir; ki çoğu zaman durum açıkça budur. Daha karmaşık bir ifadeyle, yeryüzü sanatının, doğanın kırılgan kaderinin sahneye koyulacağı olanaklılık mekânını dramatize ettiği söylenebilir. Yeryüzü sanatı bunu doğal yaratıcılığı taklit ederek, doğal materyalleri yerleştirerek, doğal güçleri uyandırırak ve onları da işin içine katarak yapar. O halde doğa, yalnızca bir ortam değildir. Doğa, daha ziyade, sorunun ortaya konduğu sahnedir. Ve tabii ki sonuç olarak, yeryüzü sanatının sorguladığı insanın doğadaki ve doğayla beraber ikamet edişidir.

Sonuç

Farklı bir yazı, yeryüzü sanatı, yer sanatı, çevre sanatı arasındaki farklılıkları daha çok açıklayabilir, bu farklılıkları düşünebilirdi. Örneğin Michael Heizer'in çölde kanallar açmak için buldozerleri kullanışındaki agresiflikle Andy Goldsworhty'nin kırmızı üvezlerinin bir havuzdaki süzülüşleri arasında duyarlılık bakımından büyük farklılıklar vardır. Ancak ben bu yazıda, bütün bu radikal farklılıkların ötesinde; ve bütün bu çalışmaların açık mekânlarda, galeri dışında bulunmalarının; ve sahadaki doğal materyalleri kullanmalarının ötesinde, söz konusu yapıtlarda yeryüzünde ikamet etme üzerine; ve bu

---

In the case of monumental earth art this urgency comes through the fact that the work occupies substantial space, a space that is not essentially an aesthetic space. (Unlike the gallery.) This scale calls attention both to the work itself, and to its site. In a famous poem, Wallace Stevens describes the jar on the hill in Tennessee as transforming its surroundings.[8] There is no one formula as to how earth/land art does this. But perhaps there is not something like a reversal of the way in which a gallery and a frame bestows an aesthetic aura on a painting. It is not just that earth art bestows aesthetic value on its natural surroundings, though that often clearly happens. A more complex formulation would be that earth art could be said to dramatize the space of possibility within which the precarious fate of nature will be played out. It does this by mimicking natural creativity, by deploying natural materials, by evoking and implicating natural forces. Nature, then, is not just the setting. Rather, nature is the stage of the question. And by implication, of course, earthy art raises the question of human dwelling in and with nature.

Conclusion

A different paper would have made more of the differences between, say, earth art, land art, environmental art etc. There are vast differences in sensibility, for example, between Michael Heizer's use of bulldozers aggressively to carve channels in the desert, and Andy

ikamet etmenin çeşitli boyutlarının (gökyüzünün altında, yeraltında, güneşin aydınlattığı, mevsimlerden etkilenen, kırılgan, geçici vs. bir ikamet etme) yeniden açılması üzerine derin bir düşünmenin bulunduğunu göstermeye çalıştım. Ve bu açığa çıkarma sanatı, yeryüzünün tentesini yeniden kaldırıp açmak suretiyle, arka planında incinebilir bir mevki olarak yeryüzünü açığa çıkarır. Ve eğer bizler, yüzeyde ikamet edenler olarak bu yaralanabilirliği hissediyorsak, belki de şeylere yukardan görülmek üzere yönelmiş olduğumuz içindir, sanki şeyler bir tür öteye "İmdat! Kurtarın bizi- zira batıyoruz" diye bağırırmış gibi.

Benim iddiam odur ki, Hegel'in sanatın sonunu ilan etmesi düşünüldüğünde, yeryüzü sanatının anlamı, en önemli çağdaş ihtiyacımıza verilmiş bir karşılık olmasında yatar. O ihtiyaç da şudur: Bugüne kadar yaşamlarımızı ve yaşamlarımızın anlamını düşünegeldiğimiz çerçevelerden kurtulup bunların dışına çıkmak; ve içinde yaşadığımız, hareket ettiğimiz ve varlığımıza sahip olduğumuz temsil edilemez çok boyutluluğu kendimize hatırlatmak. Gök ve yeryüzü arasındaki bu oyun, insana özgü ikamet edişi ve böylece, tekinsiz-olan'a bağlı ve bu haliyle kapanma ve içe dönme eğilimlerine direnen insan cemaatini anlamakta bize yardımcı olacaktır.

Çevirenler: Refik Güremen ve Zeynep Direk

Goldsworthy's floating of red berries in a rock pool. I have tried, however, to argue that beyond these radical divergences, and beyond the fact that all this work is out-of-doors, out-of-the gallery, and uses naturally available materials on site, there is a meditation on dwelling on earth, and on opening up again the multiple dimensions of that dwelling – under the sky, underground, lit by the sun, subject to seasons, fragile, transient etc. – and that this art of disclosure, re-erecting the canopy of the earth if you like, is set against the background of the earth itself as a vulnerable site. If we feel this as dwellers on the surface, it is no accident that we make things intended to be seen from on high, as if to call out to some beyond: help, rescue us – for we are going down.

The significance of earth art, I am claiming, in terms of Hegel's announcement of the end of art, is that it is a response to our greatest contemporary need – to break out of the frames within which we have come to understand our lives and their significance, and to remind ourselves of the unrepresentable dimensionalities within which we live and move and have our being. This play between earth and sky helps us understand human dwelling, and hence human community, as bound up with the uncanny, and hence resisting the temptations of closure and inwardness.

Notlar

1 Felsefeciler bize ikamet etme hakkında ne öğretiyorlar? "İkamet etme"nin felsefi ve politik söylemlerimizdeki hararetli ve bulanık kullanılışına bakıp, bu kavramın gayet açık olduğu düşünülebilir. Fakat, muhtemeldir ki, ikamet etme tam da bu aşinalıkta gizlerini bizden saklamaktadır. Derrida'nın Heidegger'le ilgili eleştirileri genel olarak şöyle bir nokta etrafında döner: Derrida'ya göre Heidegger, son çözümlemede, farkın etkilerine bir çözüm bulmaya, kaybın ve mesafenin bir tür onarılmasına kalkışmıştır. Derrida'nın Heidegger'i çağdaş bir Parmenidesçi haline getirdiğini söylemek Derrida'yı karikatürize etmek olacaktır; ama yine de yaklaştığı pozisyon budur. Heidegger'i eleştirecek bir nokta bulmaya çalışanlar için şaşırtıcı ve umut kırıcı olan nokta, Heidegger'in mesafenin etkilerini hesaba katış şeklindeki, bu etkileri kabul ediş ve hatta muhafaza ediş tarzındaki derinlik ve çeşitliliktir. Yeryüzü sanatında olup bitenlere Heidegger'in sebep olduğunu söylemek istemiyorum; fakat yeryüzü sanatının konusu olan 'ikamet etme'deki mesafe oyunu diyebileceğimiz şey hakkında Heidegger'in bize bir ipucu verdiğini düşünüyorum.
Yeryüzü sanatıyla girilen bu diyaloğun Heidegger'deki olanakları şu noktalarda yatar:
a- Kartezyen öznelikten Dünyada-olmak'a yapılan temel geçişte.
Dünyada-olmak, (mesafenin farklı boyutlarının doğabileceği bir süreç içinde) dünya içindeki şeylerle yanyana olma ile bu ontik yansızlaşmanın bir yanlış anlama olduğunun açıklık kazandığı ontolojik farkın ışığında yaşamak arasına bir sahne yerleştirerek Heidegger'in insanın varlığı kavrayışına ilişkiselliği sokar.
b- Heidegger, *Entfernung* kavramı altında, *Dasein*'ın yaygın mesafesizleştirme, uzak olanı yakınlaştırmasını, aşinalık kurarak mesafeyi indirgemesini tartışır. Bu, hem insanın varoluşunun kurucu bir özelliği hem de bir tehlike olarak belirir.
c- Aynı çiftli durum Heidegger'in Varlık'ın geri çekilişine ilişkin çeşitli tartışmalarında da ortaya çıkar. Varlık'ın geri çekilişi, hem yaşamsal bir anlam boyutunun yitirilmesidir; hem

---

Notes

1 What do philosophers teach us about dwelling? From the warm and fuzzy way in which 'dwelling' usually operates in our philosophical and political discourse, you would think it was clear. But perhaps it is in the very familiarity of dwelling that it keeps its secrets from us. The tenor of much of Derrida's critical response to Heidegger revolves around the sense that in the last analysis he is committed to a certain kind of resolution of the effects of difference, a kind of recuperation of loss, and of distance. It would be a caricature of Derrida to say that he makes Heidegger into a latter day Parmenidean, but even that is a position he has brushed with. What is intriguing, however, and obviously frustrating for anyone trying to get a critical handle of him, is precisely the depth and variety of the ways in which Heidegger could be said to allow for, acknowledge, and even preserve the effects of distance. I do not want to say that Heidegger is responsible for what is going on in earth art, but I do think he gives us a glimpse of what we could call the play of distance in dwelling that is their concern. And, to be clear, it is just this aspect of a conversation that opens and holds open this dimension that interests me, both in Heidegger and in earth art, and, it goes without saying, between earth art, land art, art in nature and environmental art.
Heidegger opens this conversation,
1. In the most fundamental move from Cartesian subjectivity to Being-in-the-world. Being-in-the-world builds relationality in to his account of man's being, setting the scene, in the process for a different dimension of distance to arise, between, on the one hand, being alongside things in the world, and living in the light of the ontological difference, in which it is clear that that ontic neutralization is a misunderstanding.
2. He discusses, under the expression *Entfernung*, Dasein's pervasive de-distancing, bringing the distant close, reducing distance through familiarization. This appears both a constitutive feature of human existence, and as a danger.

de Varlık'ın (bir defa onu bu şekilde kabul ettiğimizde) muhafaza edilebileceği bir durum oluşturur; zira Varlık'ı "aleni hale getirmek" onu bir varolana dönüştürmek demektir. O halde bütün bir geri çekilme boyutu, zorunlu ama aynı zamanda sorunlu bir mesafe boyutudur.

d-Heidegger'in zamana ilişkin çeşitli analizlerinin hepsi bu mesafe işlemi üzerinde ısrarla durur. Örneğin V*arlık ve Zaman*'daki ekstatik zamansallık analizi zamansallığın ekstatik –düz anlamıyla, dışa duran– boyutunun deneyimimize soktuğu bir mekânsallaştırmanın analizidir. Burada da yine mesafelilik her mevcudiyet için kurucudur.

e- Heidegger, kendinden önce Hegel'in yaptığı gibi, şeyler dünyasından aldığımız ontolojik mesafeyi, özgürlük ile bağlantılandırır. (Bkz. On the Essence of Truth", *Martin Heidegger: Basic Writings*, 1993.)

f- Bütün bir Ölüme-doğru-olmak temasında da "mesafe" söz konusudur. Ölüme-doğru olmak, yaşama karşıt olmaktan çok, yaşamın içinde yaşamla yakınlığı olan bir mesafedir. Evin anlamıyla yabancılık ve tekinsiz-olanın anlamının örtüşmesinde de aynı mesafe söz konusudur. Hatta Heidegger bir yerde, belirli oranda bir tekinsiz-olan (*Unheimlich*) söz konusu olmadığında gerçek anlamda evde olmadığımızı söyler.

Yukarıda değindiğimiz hususların her birinde, ve bunları sıraladıkça, benim için şu nokta giderek daha da açıklık kazanıyor: bunlar temel bir ilkeden doğmuştur. Heidegger mesafeyi ehlileştirmiyor veya mesafenin üstesinden gelmeye kalkışmıyor; Heidegger mesafenin gücünü muhafaza etmeye çalışıyor.

2 BDT, s. 149.

3 Bkz. "The Thing" başlıklı makale, *Martin Heidegger: Basic Writings*, 1993.

4 Krş. Lacan'ın, çocuğun kendisini ilkkez bir bütünlük olarak algıladığı ayna-evresini, yabancılaştırıcı bir temsil olarak çözümlemesi.

5 Ayrıca bkz. Andy Goldsworthy'nin zaman ve doğal süreçle ilgili filmi *Rivers and Tides*.

6 Bkz. Lévinas hakkındaki ünlü makalesi, "Violence and Metaphysics"in girişi. (*Writing and Difference*, Chicago: University of Chicago Press, 1978.)

---

3. The same doubleness arises in his various discussions of the withdrawal of Being, which figures both as loss of a vital dimension of signification, and also as a way in which, once we recognize it as such, Being is preserved, precisely because 'making it explicit' transforms it into a being. So the whole dimension of withdrawal is a dimension of necessary and yet problematic distance.

4. Heidegger's various accounts of time all insist on this operation of distance. For example, the original account of ecstatic temporality in *Being and Time* is an account of the spacing introduced into our experience by the ecstatic – literally standing outside – dimension of temporality. Again, distantiation is constitutive of any presence.

5. Heidegger, like Hegel before him, links our ontological distance from the world of things, with freedom. See "On the Essence of Truth", in *Martin Heidegger: Basic Writings*, 1993.

6. The whole thematic of being-towards-death which is not so much opposed to life as an intimate distance with in it, just as the imbrication of the value of home with that of strangeness and the uncanny. At one point Heidegger even says that we are not properly at home in the world without a dose of the uncanny, the *Unheimlich*, the not-at-home.

In each of these ways, and the more I enumerate them, the more obvious is it to me that they are generated from a fundamental principle, Heidegger does not domesticate distance, or overcome distance, but attempts to preserve its power.

2 BDT, p. 149

3 See "The Thing", *Martin Heidegger: Basic Writings*, 1993

4 Compare Lacan's account of the mirror-stage, in which a child attains to its first sense of self as a whole, as an alienated representation.

5 See also the Andy Goldsworthy movie, *Rivers and Tides*, devoted to the exploration of time and natural process.

7 Akropolü olmadan ve tarihi olmadan, kendi eksikliğine kör olan bir dünyasızlığın güçlü bir anıtı işlevini gören Nashville Parthenonu'ndan daha da farklı bir biçimde.

8 Kavanoz'un Anekdotu

Tennessee'de bir kavanoz koydum yere,
Yuvarlaktı, bir tepenin üstüne.
O derbeder yabana
Sarmalattı tepeyi.

Yaban boy atıp ulaştı kavanoza,
Sere serpe uzandı çevresinde, yabaniliği hak getire.
Kavanoz yuvarlak yer üzerinde,
Ve uzun ve havada bir boşluktan ibaret.

Her tarafa hükmetmeye başladı.
Kavanoz gri ve çıplaktı.
Ne bir bir kuş kondu üstüne, ne ot yürüdü,
Tennessee'deki hiçbir şeye benzemiyordu.

Wallace Stevens (*The Collected Poems of Wallace Stevens,* New York: Vintage, 1954)
Şiiri çeviren: Şeyda Öztürk

---

6 See the beginning of his famous essay on Levinas, "Violence and Metaphysics" (*Writing and Difference*, Chicago: University of Chicago Press, 1978.)

7 And even more unlike the Nashville Parthenon, which, without its Acropolis, and without history, serves as a powerful monument to a worldlessness blind to its own deficiency.

8 Anecdote of the Jar

I placed a jar in Tennessee,
And round it was, upon a hill.
It made the slovenly wilderness
Surround that hill.

The wilderness rose up to it,
And sprawled around, no longer wild.
The jar was round upon the ground
And tall and of a port in air.

It took dominion every where.
The jar was gray and bare.
It did not give of bird or bush,
Like nothing else in Tennessee.

Wallace Stevens (*The Collected Poems of Wallace Stevens,* New York: Vintage, 1954)

Modern Etiğin İki Temel Direği

AGNES HELLER

Modern etikle, moderniteyi, bilhassa moderniteyi nitelendiren, modern dünyada yaşayan tekil bireylerin ve toplumların kendi ethoslarından bağımsız olarak paylaşmaları gereken etik türünü kastediyorum. Modern dünyada erkekler ve kadınlar hâlâ, farklı somut normları ve kuralları olan farklı topluluklar, kültürler, gelenekler içine doğmaktalar. En azından başlangıçta bu normları ve kuralları geçerli kabul ediyor; daha sonraysa, bu ahlaki kültürlerin etkilerini isteyerek ya da istemeyerek kabul ediyorlar. Bir topluluğun *ethos*'u diğerlerinden daha katı ya da gevşek, daha evrensel ya da daha az evrensel olabilir, ama bu, bu konuşmanın konusu içine girmiyor. Ben, kelimenin gerçek anlamıyla modern dünyanın, yani bütün toplulukların ve katı veya gevşek her türlü *ethos*'un toplamının, bu iki temel direği tanıması gerektiğini söylemek istiyorum – bu iki temel direğin, bunların hepsine birden zemin oluşturması koşuluyla. Dünyaları binalarla karşılaştırırsak, denebilir ki, modern-öncesi dünyalarda evin tamamı toprağın üstünde güvenle durmaktaydı; sabit bir temele, zemine dayanıyordu; buna karşın, tek tük toplulukların hâlâ kendi temelleri olsa da, modern dünyanın temeli diye bir şey yok. İşte bu nedenle, modern dünyanın yeniden üretimini sağlamak ve onu kaostan ya da bütünüyle çökmekten kurtarmak için iki ortak temel direğe gereksinim var. Aşağıda, bu iki temel direkten söz edeceğim. Normatif kuramdan uzak durmaya ve idealleştirmeye girmemeye çalışacağım ama önermem ampirik bir önerme de olmayacak. Yalnızca şu öneriyi savunmakla yetineceğim: Modern etiğin iki temel direği dünyanın en azından bir kısmında geçerli olarak tanınırsa, modernite yaşamaya devam edebilecek; aksi takdirde edemeyecek ve hal böyle olunca da dünyamızda savaş ve kaos durumu hüküm sürecek. Fakat bu iki temel direğin giderek artan sayıda

kültür tarafından tanınacağına inandığım için, kötümser senaryonun gerçekleşeceğini düşünmüyorum.

Etiğin veya ahlakın iki temel direği olduğu önermesinde yeni bir şey yok. Aristoteles de bu iki temel direkten bahsetmiştir: İyi insan ve adil yasa. Bunlar modern etiğin de iki temel direğidir. Bununla birlikte, temel bir farklılık var. Modern-öncesi dünyada, Aristoteles'in dünyası da dahil olmak üzere, iyi insanlar ve adil yasa ya da politik düzen, örgensel olarak, temel toplumsal yapı ve temel inancın sağlam zemini üzerindeydi. Fakat bu durum modern dünyada bütünüyle değişti. Çünkü modernite, mutlak bir inanca, hatta koşulsuz olarak tanınan bir toplumsal düzene değil, özgürlüğe dayanıyordu.

Fakat özgürlük, temellendirmeyen bir temeldir. Özgürlük temellendirmeyen bir esas olduğu için, modern dünyada bir temel boşluğu ortaya çıkar. Bununla birlikte, ortak bir mutlak esas olmadan yaşamak, tamamen temelsiz, kurumsuz yaşamak anlamına da gelmez. Bu anlama gelmiş olsaydı, daha şimdiden köktenci nihilizme sürüklenmiş olurduk. Ama durumun böyle olmadığını sanıyorum. Bir temellendirici, kurucu eylem olmadan, felsefe ya da herhangi bir kuram imkânsız hale gelir; ayrıca, politik ve toplumsal birliklerin de temellendirilmesi gerektirir. Anarşi, diğer tüm nedenler bir tarafa, şu nedenden dolayı tutarlı değildir bir kere: insanlar uzun süre anarşi durumunda yaşayamaz. Beklentilerin gerçekleşmesi, sözlerin tutulabilmesi için bir güvenlik, bir kesinlik, kararlılık, bir tür düzenlilik, tekrarlanma ve tekrarlanabilirlik gerekir.

Tıpkı felsefede olduğu gibi, mutlak bir temelden yoksun olan bir dünyada da bütün niteliklere sahip bir töz yoktur. Bundan dolayı kurumlar, değerler, erdemler, beğeni bilgisi türleri vb aynı temele oturmaz. Bilginin hakikati, bir dizenin güzelliği, bir yasanın adaleti, bir kişinin iyiliği artık aynı sabit inançta köklenmez. Tam tersi geçerlidir. Bunların hepsi kendi ilkeleri doğrultusunda temellenebilir. Max Weber'in modern dünyayı özünde çoktanrılı olarak tanımlamasının nedeni budur: her alanın kendi mabudu vardır. Şu anda modern etiğin yalnızca iki temel direğinden, iyi insan ve adil yasadan söz ettiğime göre, başka yazılarda ele aldığım, modernitede hakikat kavramının bütünlüğünün bozulması ve güzel kavramındaki değişimler sorununu, burada göz ardı etmem gerekiyor.

Ahlaki iyilik ve adil yasa aynı ağacın iki dalı değildir yalnızca. Onların da kendi ilkelerine, farklı ilkelere dayandıklarını ve birbirinden farklı temelleri olduğunu göstermeye çalışacağım. Fakat beklenileceği gibi, yapılarında ortak bir şeyin olması gerekir; ikisinin de özgürlük üzerinde, kendisi

temellendirmeyen bir temel üzerinde kurulmuş olması gerekir. Bunun nasıl yapıldığının izini sürmek istiyorum. Apaçık olan şey peşinen söylenebilir: Bunlar ancak, birincil değer olarak aldıkları, "Özgürlüğe bağlılık"la, bir töz olmayan, daha çok tözden yoksunluk olan bir değere uyarak, –temellendirmeyen– özgürlük üzerine temellenebilirler. Karşıtlığı vurgulayalım: Bütün Hıristiyan dünyasının temeli olan Tanrı, her türlü hakikatin, adaletin, iyiliğin, güzelliğin kaynağı, mutlak Töz ve mutlak değerdir.

Önce ahlaki iyilik (namus) temelinden söz edeceğim, daha sonra da toplumsal ve politik adalet temelinden.

İlk temel direk: modern insanın namusu

Modernitenin bilinci, başka şeylerle birlikte, olumsallık öz/bilincidir de. Olumsallık deneyiminin üç yönü vardır. Birincisi, Nietzsche'nin Tanrı öldü sloganıyla özetlediği kozmik olumsallık deneyimidir, kutsal sağgörü yerine doğanın kör yasalarını koymanın sonucudur. Egemen dünya açıklaması[nda], hakikat sağlayıcı olan dinin yerini bilim alır. Çok büyük bir değişimdir bu, çünkü dinsel hakikatin tersine, bilimsel hakikat, yanlışlanabilir bir şeydir, ayrıca, bir ahlak otoritesi, insanları ahlak anlayışlarında ya da yaşam tarzlarında yönlendirmede bir yetke olduğunu iddia etmez. İkinci olumsallık deneyimi, hiyerarşik olarak düzenlenmiş bir modern-öncesi toplumsal ve politik evrenin yıkımı ve yapısökümüyle eşzamanlı olarak gelişir. MacIntyre haklıdır: Modern-öncesi toplumsal düzenlemelerde, insanlar kendi teloslarını, kendi dünyevi istikametlerini doğumla edinmişlerdir. Burada, kişinin yolu rastlantısal doğumundan, doğumunda toplumsal olarak belirlenmiş olan özgün istikametiyle uyum içinde kendini tamamlamasına ya da yetkinleşmesine kadar uzanır. Onların genetik önselleri (*a priori*) belli bir toplumsal önsele gönderilmiş bir zarf içindedir. Metaforik bir postacı, zarfı belirli bir adrese teslim etmekte güçlük çekmez. Aynı eğretileme üzerinden devam edecek olursak, modern erkekler ve kadınlar dünyaya adressiz bir zarf içinde fırlatılmışlardır. Toplumsal önsel, büyük ölçüde değişmiştir; yeni doğmuş bir bebeğe bir telos sunmaz ya da en azından bunu yapması beklenmez. Sartre, Özgürlüğe, yani Hiçliğe, telossuz, hedefsiz bir ağ olan olasılıklar ağı içine fırlatılmışız derken bu durumu çok iyi betimlemiştir. Modern erkek ve kadın dünyaya fırlatıldıkları zarfın üzerinde bir adres olmadığı için, zarflarının üzerine kendi adreslerini er ya da geç kendileri yazmak zorundadır. Kendi zarfına adres yazmak, modern bireyin temel sorumlulu-

ğudur. Bu sözcüğü vurgulamak isterim: *temel*. Çünkü bu sorumluluk temel oluşturma hareketi ile ilişkilidir.

Ahlaki karakterimize ve genel olarak karakterimize karşı sorumluluğumuz, kesinliklerin azalmasıyla koşutluk içinde artmaktadır. Modernler, geleneksel değerleri, erdemleri, görenekleri akıl yargısına bırakmaya başlamışlardır. Ama bütün değerler, erdemler ve etik yargılar sürekli aklın yargılama yetkisine bırakılırsa, hiçbiri bu yargılamadan başarıyla çıkamayacağı için, sonunda kaybedene dönüşür. Bütün değerlerin, somut normların ve somut etik ifadelerin doğrulukları aynı güçle onanıp, yanlışlanabilir ve bu kanıtlama süreci *ad infinitum* (sonsuza kadar) sürebilir. Bu süreci sağlam bir zemin üzerinde noktalamak ve eldeki eski yapıtaşlarıyla yeni bir etik inşasına başlamak için, sorgulama bir noktada durdurulmalı, en azından bir değer, koşulsuz olarak geçerli varsayılmalıdır. Aslında, meşrulaştırıcı/gayri-meşrulaştırıcı argümanlar zinciri çoğu zaman sonsuza kadar devam etmez; bazen kalbin mantığı gereği, bazen de insanın kendi geleneğinin fraksiyonları tarafından kesintiye uğratılır.

Hiçbir şeyin tartışma sürecini durduramayacağını, sınırların içinde yalnızca meşrulaştırıcı ve gayri-meşrulaştırıcı kanıtların var olduğunu varsayalım. Bu durumda, sırf bir etiğe sahip olmak adına, bir şeyin, tartışmacılar için bir ilk ilke olarak, sonul, kurucu ilke olarak kabul edilmesi gerekir. Fakat hiçbir somut norm, değer ya da ahlaki inanç ilk ilke rolünü oynayamayacağından, etik inançların gerçekliğini ve gerçek dışılığını tartışmalı olarak gösteren kişi tek kesinlik olarak kalır. Bu kişi, bu varolan, bilgi için değil ahlak için temel aradığından, bir tek varolanla sonuçlanan süreç, yine de bir etik üretecektir: bir kişilik etiği. Böylece modern etiğin dayanaklarından biri, belirli bir kişilik etiği değil, bir kişilik etiği olacaktır. Daha da basitleştirirsek: kendisi haline gelen kişi etiğin saklandığı yer olacaktır.

Fakat ahlaklılığın özü Öteki ile olan ilişkimizdeyse, tek varolan, ahlaki kesinliğin kaynağı, kendi etiğinin temeli rolünü nasıl üstlenecektir? Bir varolan olarak ben, iyiyi ve kötüyü birbirinden nasıl ayırt edebilirim? Benim kendi emin oluşumda ahlaki yargımın doğrulunu güvence altına alan bir sağlam temeli nasıl bulabilirim? Ne yapmam gerektiğine, benim için doğru şeyin ne olduğuna kendim karar verebilir miyim?

Bu sorulara verilecek yanıtlar evet ya da hayır olabilir, ama her iki cevap da bir şüphe içerecektir. Yine de kişi, bir eyleme girişmeden ya da somut bir yargı oluşturmadan önce bu konu üzerinde düşündüğü, bunun doğru mu yanlış mı olacağını ve ancak sonrasında yararlı olup olamayacağını önce kendi

kendine sorduğu için bile, daha fazla ayrıntıya ve değerlendirmeye girmeksizin, bir kişilik etiğinden haklı olarak söz edilebilir ve hatta kişilik etiğinin, modern dünya etiğini taşıyan direklerden biri olduğu varsayımı kabul edilebilir.

İki tür kişilik etiği vardır, hem yalnızca felsefede değil. Her ikisi de yükseği ve alçağı, soyluyu ve değersizi birbirinden ayırt eder; kendini geliştirmeye, karakter "saf"lığına öncelik verir; her ikisi de insanın en yüce görevinin, ne ise o olmak, sözlerini tutmak ve kendisi olmak konusunda aşırıya kaçmamak olduğuna inanır. Bununla birlikte, bütünüyle formel bir etiktir bu; modern bireyin, karşısında kişisel kurtuluş savaşını başlattığı özcü tözel etiğin tamamen zıddıdır. Burada temel, kendisine herhangi bir içerik verilmemiş, kendi kişisel özgürlüğü içindeki varolan olacaktır. Her ne kadar bu formel temel çok sağlam olmasa da, ilgisiz ve anlamsız da değildir. Bir kişinin tek özgür sınırlandırmasının kendi kendine koyduğu sınırlandırma olması, modern dünyanın imgelemine tastamam uygundur. Fakat şu soruyu açık bırakmak kaydıyla: Ne tür bir sınırlandırmadır bu? Herkes kendine tümüyle farklı bir sınırlandırma mı koyacak veya koymakta? İyi ve kötü üzerinde hiçbir mutabakat olası değil midir; iki insan arasında bile, rastlantısal uyuşma dışında, hiçbir anlaşma mümkün değil midir? Direği yere sağlam tutturmak için, kişilik etiği formel kavramına zayıf bir tözel belirleme/sınırlandırma eklenmesi gerekmektedir.

Buraya kadar modernitenin etik yönelimlerinin bir tanımlamasını yaptım. Kısaca özetleyecek olursak, bu yönelimler geleneksel etiğin parçaları ile, bu parçalardan birini ya da ötekini kullanan kişilik etiğinin; ve son olarak kişilik etiğini, ideolojik olarak kurulmuş olsa da, sağlam olan bir temele dönme yönünde ortadan kaldırmaya çalışan farklı türden köktenciliklerin bir arada var olması olarak tanımlanabilir. Devamında, düzenleyici bir fikirden bahsedeceğim; bu düzenleyici fikir büyük ölçüde Kierkegaard felsefesine dayanan düzenleyici, ahlaki bir kişilik etiği fikri.

Kişilik etiğine ahlaki bir içerik verilebilir. Ama nasıl? Bir yandan, bir kişilik etiği, metafizik temelli etikle aynı şekilde temellendirilemez. Öte yandan, deneysel kuralları ve normları temel alamaz. O zaman bir kişilik etiğinin zayıf olsa bile bir içeriğinin olması nasıl mümkün olabilir? Kierkegaard'ın çözümü oldukça basit: eğer kişi kendisini ahlaklı bir kişi olarak seçiyorsa, olabilir. Her tür kişilik etiği insanın kendini varoluşsal olarak seçmesinden kaynaklanan etik olarak tanımlanabilir. İnsan kendisini herhangi bir şey olarak seçebilir ve ne ise o olur. İnsan iyi, namuslu bir kişi olmayı seçerse, varoluşsal seçimine zayıf bir içerik verebilir ve ne ise o olur – namuslu, nazik, iyi

bir erkek ya da kadın. Seçim varoluşsal ve dolayısıyla özerk ve kendini-kurucu olduğundan, varoluşsal seçim herhangi bir şeyin seçimi değildir. İyiliği ya da namusluluğu, herhangi bir erdemi ya da değeri seçmiyor, namuslu bir kişi olarak kendimi seçiyorumdur. Kişinin kendini doğru düzgün bir kişi olarak seçmesi ne anlama gelir? Kierkegaard, o kişinin iyi ile kötü arasında seçim yapmayı seçtiğini söyler. Ama bu yalnızca ilk adımdır. İnsan ne ise odur; yani insanın iyi ile kötü arasında bir ayrım yapmayı genel olarak bilmesi gerekir. İnsanın bir koltuk değneğine gereksinimi vardır. Fakat böyle bir desteğe ancak kendini iyi bir kişi olarak seçtikten sonra gereksinimi vardır. Bu hareket, sadece formel kişilik etiğiyle gerçekleşemez.

İnsanın bir destek edinmek için yapay mantık örnekleri üzerinde fikir üretmeye gereksinimi yoktur. Fikir almak için güvenle felsefi geleneğe başvurulabilir.

Sokrates/Platon, haksızlığa uğramanın haksızlık yapmaktan, zarara uğramanın başkalarına zarar vermekten çok daha iyi olduğunu kanıtlamak için en iyi argümanlarını seferber etmiştir. Aslında kendi davasının doğruluğunu ispatlar ama apaçık olan acı gerçeğin, adaletsizliğe uğramaktansa adaletsizlik etmenin daha iyi olduğuna dair tam tersi ifadenin de iyi kanıtlarla, aynı etkiyle ve aynı ampirik doğrulama gücüyle kanıtlanabileceğinin farkındadır. Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde formüle ettiği antinomiye çok benzeyen ahlaki bir çatışkıdır bu. Fakat metafizik yoksa ve dolayısıyla insanlar bir yandan *homo-nuomenon*'a, öte yandan *homo phenomenon*'a ayrılamazsa, çatışkı çözülemez. Bir kişilik etiği felsefesinde bu çatışkı bir paradoksa dönüşür. Bir modern ahlak felsefesi mutlak kesinliklere izin vermediğine, yine de en azından bir kesinlik, – ilk ilke! – bir temel ya da bir merkez olmaksızın ahlak felsefesi olamayacağına göre, ahlak da yoktur; o zaman şu önerilebilir: Sokrates'in düsturu kanıtlanamasa da, ya da tersine, onun tersi aynı güçte kanıtlanabilse de, bir şey hâlâ kesindir: Sokrates için, yani namuslu, dürüst bir insan için bu ifade doğrudur. Sokrates aslında bu inancı doğrultusunda hareket etmiş, onun uğruna ölmüştür.

Tekrar söyleyebiliriz bunu: kendini varoluşsal olarak namuslu, iyi bir insan olarak seçmiş olan kişi için Sokrates'in ifadesi hem kuramsal hem de pratik olarak doğrudur. Kendini iyi bir insan olarak seçmiş olduğu ölçüde ahlaki kesinlik olarak seçmiş olur. Dolayısıyla, kendine ahlaki bir içerik vermiş olan kişilik etiği, zaten bir temele sahiptir. Bir kişilik etiğinin temeli dürüst, namuslu insanın kendisinden başka bir şey değildir. İyi bir insanın özü, Sokrates'in düsturunun kendisi için doğru oluşudur. Eğer bir tanıma gerek-

sinim varsa, iyi bir insanın tanımı budur. Kendine ahlaki bir içerik veren bir kişilik etiğinde, kişinin iyiliği, özgürce, özerk olarak seçilmiştir. Yalnızca iyi ile kötü arasındaki ayrım değil, böyle bir ayrım yapmanın ahlaki ölçütleri de varoluşsal olarak seçilmiştir.

Peki, neden bazı erkekler ve kadınlar kendilerini namuslu kişiler olarak seçiyor da, diğerleri böyle yapmıyor? Bu sorunun hiçbir yanıtı yoktur, yanıtı biliyormuşuz gibi yapmamak en iyisi. İyiliğin kaynağı aşkındır ve "Bilmiyoruz"un olumlu formülasyonu da işte budur. Ama, bir kişinin kendini varoluşsal olarak dürüst bir insan diye seçtiği nasıl bilinir? Onun pratikteki namusluluğundan, başka bir şeyden değil. Kant'ın, özgür nedensellik yoluyla doğaya yasa veren akıl olgusu olarak aşkın özgürlüğü "ispatına" – ya da ispatlamamasına– benzer bu. Bu mantıksal veya aşkın bir ispat değil, bir jesttir.

Modern etiğin ikinci direği özgürlükler yasasıdır.

Önceden belirtmeliyim ki, bu "hak" kavramı, iki temel direği birbiriyle ilişkilendirebilir, ama birleştirmek bir yana, asla bir araya getiremez. Bunlar birbirinden ayrı olarak kalır ve kalmalıdır da. Hegel, *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nde, "ahlaki haklar" alt bölümünde, kalıcı bir bağlantı lehine dikkate değer bazı tavsiyelerde bulunmuştur. Hegel'in kavramını kısaca aktaralım. Üç ahlaki hak vardır: bireylerin kendi yeteneklerini geliştirme hakkı, kendi özel mutluluklarını arama hakkı ve kendi iyilik kavramlarına göre yaşama hakkı. Bu üç haktan yalnızca üçüncüsü etikle ilgilidir. Hegel'in bu alt bölümde bir kişilik etiğine olanak tanıyıp tanımadığı tartışılabilir: İlk iki ahlaki hakkı açıklarken formel bir kişilik etiğine, üçüncüsündeyse hafif derecede bağımsız bir kişilik etiğine. Fakat Hegel hiçbir zaman ayrı bir temel direkten söz etmiyor, çünkü ahlaki haklar *Sittlichkeit* [törellik] kurumları tarafından emilmiş, dolayısıyla da karakterlerini ve güçlerini yitirmiştir. Bu nedenle bu bölüm ikinci temel direğin tartışılması ile ilgilidir.

Modern etiğin ikinci temel direği üzerine tartışmaya, birinciye şekil vermiş olan düşünceyle başlanabilir. Modern etik düzeni, modern öncesinin aksine, mutlak olarak kurulmuş değildir. Fakat temelsiz bir politik ya da toplumsal düzen de olamaz. Bununla birlikte bu temeller prensipte değiştirilebilir olmalıdır, çünkü kutsal olmadıklarından aşkınlık çitiyle korunmazlar. Ebedi bir politik düzen olarak tanınamazlar. Modern devletler insanlar tarafından kurulmuştur; bazı modern devletler – özellikle de demokratik devletler – yurttaşlıklarını devleti kurma eylemi içinde ve bu yolla kazanmış

olan yurttaşlar tarafından kurulmuştur ve kurulmaktadır kurgusuna dayanır. Kolaylık olsun diye bundan sonra yalnızca bunlardan söz edeceğim.

Devletin temel yasası –*Grundgesetz*– anayasadır. Temel sözcüğü –Almanca *Grund*– bir temele gönderme yapar, oysa anayasa –*constitution*– sözcüğü de, yurttaşlar tarafından kurulmuş olduğu için anayasanın kurucu niteliğine işaret etmektedir. Anayasa sözcüğü insan-yapısı olma anlamını içerir. Bu, yasa/yapmayı *energeia* değil de *techne* olarak tanımlayan Aristoteles tarafından da tanınmıştır. Fakat bu yasalar yapılmış olmakla kalmayıp gelenek üzerine, etik üzerine kurulmuştu. İşte bunun içindir ki, Aristoteles'in *Politika*'sı *Nikomakhos'a Etik*'inin devamıdır, etiği önceden varsayar. İkinci temel direğin birinciden daha temelsiz olduğu modern dünyada, hikâye de başka bir hal alır.

Fakat, yukarıda tanımladığımız, Hegelci üç hakkı garanti eden anayasalar hangileridir? Modern anayasaların hepsi insanlar tarafından kurulmuş olsa da, modernitenin temeli olan özgürlüğün kendisi temellendirici olmadığından, hepsi bunu yapamaz. Ancak, özgürlüğü, en azından siyasi serbestlik olarak, adil devletin dayandığı yüce bağımsız değer olarak yorumlayıp kucaklayan, ya da tanıyan anayasalar garanti altına alır onları. Özgürlüklerin yasalaştırılmasından, kurulma eyleminden önce, özgürlüğün yüce değer olarak yorumunun imgelemde mevcut olması gerekir.

Ama ne tür bir kurulma eylemidir bu?

Kurulma eylemi, kurma fikirlerinin önceden varolmasını gerektiriyorsa, bu fikirler de apaçıktır ki, başka bir şey tarafından; geriye doğru sonsuz bir süreç içinde, mantıksal ya da tarihsel olarak daha önceden var olan fikirler tarafından kurulmuştur. Mutlak ve özgür kuruluş, gevşek kum üzerine bir köşk kurmaya benzer. Gerçekten de durum bu, ama tam değil.

Modern anayasalar ve özgürlükleri kurma eyleminin kendisi, belirsiz, aynı derecede kurgusal bir doğal haklar düşüncesi üzerine kurulmuştur. Bunun içindir ki, Aristoteles'in tanımladığı, kurguya değil de geleneğe dayanan anayasalardan esasen farklıdırlar.

Amerika Birleşik Devletleri Bağımsızlık Bildirgesi'nin, özellikle de bildirgenin kurucu cümlesinin düzenlenişine bakalım: "Bizler, bu gerçeklerin kendiliğinden açık olduğunu kabul ediyoruz…" ve bu gerçekler sıralanır: Bütün insanlar özgür doğar, Yaratıcı tarafından onlara akıl ve bilinç bağışlanmıştır vb. Kısaca açalım bu kurucu cümleyi.

Bütün insanların özgür doğduğu belirtiliyor. Bu ifade, en az Kantçı "aşkın özgürlük" kadar sorunlu. Ne ampirik, ne de kanıtlanabilir ya da yadsınabilir

bir ifade bu. Tanrı'nın bizlere eşit akıl ve bilinç bağışladığı ifadesinde durum daha da kötü. Fakat bu ifadeler düzenleyici kuramsal ya da pratik fikirler kapsamında, oldukça Kantçı bir biçimde kavranabilir. Şöyle diyebilirim: Ben *…burada adım geçer…* toplumsal ve politik konularda bütün insanları özgür doğmuş gibi düşünmekle ve bütün insanların eşit özgürlüğe sahip olduğunu varsayarak hareket etmekle yükümlüyüm. Fakat bu ifadeler kanıtlanamayacağı ya da çürütülemeyeceği – ya da kanıtlanmış veya çürütülmüş olamayacağı – için, bunların kesin olarak doğru olduğunu nasıl söyleyebilirim? Buna şu yanıt verilebilir: bizler, bu cümleleri imzalayanlar, imzalarımızla, adımızla bu cümlelerin doğru olduğuna tanıklık ederiz. Herkes bunu imzalamaya davet edilir. Bizler, bu anayasa yönetiminde yaşayanlar, hepimiz, bu ifadeleri imzalama sürecine katıldık. Bunlar, onu imzalamış olan bizler için doğrudur, ama onu imzalamamış olanlar için değildir. Bu bizim, özgür kurma eylemimizce kurulmuş olan ve hâlâ kurulmakta olan özgür anayasamızdır. Yani bu anayasa mutlak ama yine de koşulsuz bir temeldir, temel ifadeyi imzalamak ve yeniden imzalamak kararımızla ve isteğimizle koşullanmıştır.

Kurucu atalar kurucu cümlelerin doğruluğunun apaçık olduğunu onaylamışlardır. Apaçık olan nedir? Sorgulamadığımız her şeydir. Bütün insanların özgür doğduğu cümlesinin kendiliğinden açık olduğunu onaylıyorsak, onların doğrusu, sorgulamamamız gereken ve sorgulanamayacak mutlak doğru olur. Ne var ki, bu apaçık doğruların o zamandan beri sürekli sorgulanmakta olduğunu da gayet iyi biliyoruz. Irk kuramları bu cümlelerin esasını reddeder. Irkçılar bir ırka ya da toplumsal cinsiyete ait olan insanların ötekilerden üstün olduğunu ileri sürüyor. Kendiliğinden açık doğrular, yalnızca imzacılar ya da kurgusal imzacılar için kendiliğinden açıkken, ötekiler için ne kendiliğinden açık ne de doğrudur. Böylece kurucu cümleler, mutlak geçerlilik savında olsalar bile, geçicidirler ve öyle kalırlar. Onların kalıcı koşulluluğu derken kastettiğim de budur. Modernitede ortak hiçbir kurum sonsuza kadar haklılığı olan bir geçerlilik savında bulunamaz, çünkü kurucu cümle, mutlak olmasa bile, aslında kendiliğinden açıktır, her şey geçici kalmaya devam eder.

O zaman bu kurucu cümleler hakkında ne söylenebilir? Bunlar, her modern erkek ve kadın tarafından imzalanmak üzere boşlukta bekleyen cümleler olarak, modern dünyadaki toplumsal ve politik adaletin temelleridir. Kurucu cümlelerin – kurgusal doğal hakların – kabulü modern liberal/demokrat politikaların etik minimumudur. Ya da: antropolojik etiğin minimumunun, yalnızca yasal olarak (*de jure*) değil aynı zamanda fiilen (*de facto*)

genel kabulüne dayalı bir politik düzen – anayasa – liberal olarak adlandırılabilir. Antropolojik minimum "insan imgesi" ile özdeş değildir. Hegelci "ahlaki haklar"a dönecek olursak, bir liberal demokraside farklı hareketler, partiler ve programlar, belki de daha somut olan kendi insan imgelerini, örtük ya da belirtik olarak geliştirirler. Örneğin, bir sosyal demokrat refah devletinin politikasının ya da sınırsız bir ekonomik ya da politik liberalizm politikasının veya militan bir demokrasi politikasının hep kendi "insan imgeleri" vardır. Fakat ancak bir antropolojik etik minimumunu paylaşıyorlarsa, kurucu cümleleri imzalıyorlarsa liberal/demokratiktirler. Fakat kurucu cümleyi kendi adına imzalamış olan bir yurttaşın iyi, namuslu bir insan olma zorunluluğu bulunmaz. Anayasa sosyopolitik adaleti kurabilir ve antropolojik etik minimumu kurgusuna dayanabilir, ama hiçbir toplum, hiçbir kültür, hiçbir dünya sadece özgürce kurulmuş bir anayasa tarafından desteklenemez. Bu, temel direklerden sadece bir tanesidir. Kendi başına bırakıldığında bina çöker, çünkü etik ve ahlak kodeksleri uyumsuz olan farklı yaşam dünyaları, kendilerine sağlam bir temel oluşturmayan bir zeminde yıkılır.

Modern etiğin iki temel direğini tartışırken, içerik ve öz sorusuna değinmedim, tek bir somut norma da gönderme yapmadım. Çünkü, başta da söylediğim gibi, etik içerikler çoğunlukla miras alınır, bu geleneksel-sonrası toplumlar için de bir dereceye kadar geçerlidir. Cesaret, merhamet, âlicenaplık gibi birçok geleneksel erdem, yeni bir yorumlamada, örneğin cesaret, medeni cesaret anlamına gelse bile, yine eskisi kadar saygındır. Modern sahicilik erdemi, Öteki'nin özerkliğine saygı göstermeye dair modern norm, miras alınan normların içeriğini değiştirebilir. Çoğu somut ahlaki norm, emir kipinden çıkıp tavsiyeye ve öğüde dönüşmüştür. Fakat içeriklerin başına ne gelmiş olursa olsun, iyi, dürüst kimseler, kişilik etiğinin özüne uygun biçimde, giderek daha fazla "kendini kuran kişi"ye dönüşür (kişi haksızlığa uğramak ile başkalarına haksızlık etmek arasında bir seçim durumunda kalınca, haksızlığa uğramayı seçer) ve sosyopolitik adalet, etik antropolojik minimumun (her erkek ve kadın özgür doğar ve ona eşit derecede akıl ve bilinç bağışlanmıştır) kabulünü temel alır. Bu ikisi modern etiğin insanlar tarafından kurulmuş iki temel direğidir.

Her iki temel direk kurgusaldır. Eskilerin mitleri kurguydu ve aslen heteronomdular; bizim de kendi kurgularımız var, özerk kurgularımız. Kendimin varoluşsal olarak seçilmesi, bir kurgudur, doğal haklar hikâyesi de öyle.

Bununla birlikte, modern iki kurgu arasında, en azından benim yorumumda, temel bir farklılık vardır. Benim kişilik etiği modelim, maksimalisttir, oysa adalet savaşımı için temel kurma modelim minimalisttir.

Bütünüyle ne ise o olacak bir tek kişinin bile bulunduğuna inanmak zorunda değildir insan. Model maksimalisttir ama kendisine yaklaşılabilir, yaklaşma ise kestirmeden gitme değildir. Her şeye karşın, her dürüst kişi, erkek ya da kadın, kendince dürüsttür. Fakat merkezin nerde olduğunu görmeden-bilmeden-hissetmeden ona yaklaşılamaz. İnsan maksimuma, yani merkeze yaklaşır, fakat modernler için bu merkez namusun/dürüstlüğün içeriği değil, şeklidir. Dinleyiciler, henüz fark etmemişse, modern etiğin bu direğinin oldukça Kantçı olduğunu şimdi fark edecektir. Metafizik olmadan Kantçıdır; insanın biricikliği ve zayıflığı bir engel değil de yaklaşmanın ve de merkezin koşuludur. Fakat bu temel direk zayıf bir *ethos* bile sağlayamaz.

İkinci temel direğin modeli minimalisttir. Öncelikle, kurucu ifadeler yaklaşık olamayacağı için, mutlak bağlayıcı olarak imzalanmaları gerekir. Bütün adalet savaşımları kurucu cümleye başvurmayı gerektirdiği ve böylece onun mutlak (fakat hiçbir şekilde sonsuz ve koşulsuz olmayan) geçerliliğini tekrar doğruladığı için, modern etiğin bu ikinci temel direği modernlere zayıf bir *ethos*, bir yurttaş *ethosu* sağlar. Zayıf *ethos*, imzacılar somut adalet savaşımı durumlarında etkin yurttaşlar olarak imzalarının gereğine uygun davrandıklarında, güçlenebilir.

Benim modern etiğin iki temel direğine dair maksimalist ve minimalist tanımlarım arasındaki fark, onların ilgili özneleri arasındaki farkta yatmaktadır. Kişilik etiği örneğinde özne, birinci tekil şahıs, kurucu olan "Ben"dir; ikinci durumda ise birinci çoğul şahıs, "Biz"dir. Biri "Ben" derse, onun öne çıkan modern ahlaki erdemi, resmi anlamda ya da zayıf bir ahlaki içerikle, kendine karşı doğru olmaya ve doğru kalmaya dair mutlak vaat olan sahicilik olacaktır. Eğer biri "Biz" derse, onun öne çıkan erdemi, zayıf bir *ethos* olarak formel anlamda dayanışma olacaktır, vatandaşın adaletle ilgili savaşımlara simetrik karşılıklılık konumunu kabul ederek iştirak etmeyi vaat ettiği tavırdır bu. Bununla birlikte, iki temel direğin ortak bir yanı vardır. Sağlam durmak, temelsiz kalmakta olan bir sözün ağırlığını taşımak için Atlas'ın gücüne gereksinimleri vardır. Namuslu, dürüst erkek ve kadınlar temel direklerden birinin ağırlığını taşır, iyi yurttaşlar ise ötekinin ağırlığını. Her ikisinin de ortak bir noktası vardır: sorumluluk alırlar.

Modern dünyanın ahlaksızlığından şikâyet etmek moda oldu. İnsanın iyiyle kötüyü ayıramadığı, normlara ve erdemlere aldırmadığı, bütün emirlere uymadığı, yalnızca kendi çıkarlarını izlediği, yani hazcı olduğu söyleniyor. Bu ve benzeri şikâyetler ahlakın kendisi kadar eskidir, belki bir istisna ile. Eski ahlakçılar, çağdaşlarını ahlaki kinizmle, ikiyüzlülükle, tutkularını izlerken ya da kendilerini bile-isteye suçlu kılarken günah işlemekle suçlarlardı. Bu günlerde, her şeyi kaplayan, daha kapsamlı suçlama, iyi ile kötü arasında ayrım yapma gücümüzü yitirdiğimiz yolundadır. Sanki erkekler ve kadınlar masumiyet haline, Cennetten atılmadan önceki, iyi ile kötüyü bilmezlik durumuna dönecekmiş gibi. İlk suçsuzluk cennet suçsuzluğuydu, fakat ikincisinin şeytansı olacağı konusunda ısrar ediyorlar. Köktenci hareketler köklere dönmeye, cennetteki emir ve itaat durumuna, ataların düşünce-öncesi dünyasına, her şeyi kapsayan mutlak temel öğretiye çağırdıklarından, bazen çekici bir tarafları var. Oysa böyle bir temel yok artık. Fundamantalistler aynı zamanda seçiyorlar da. Fundamantalist olmayı seçiyorlar. Temeller olmadığı için de, bütün temeller seçiliyor. İnsanların bu temellere dönme olasılığı mutlak olarak dışlanmamaktadır, bu durumda modern dünyanın ikinci temel direğini un ufak ederek tehlikeye atıyorlar. Fakat tek bir Atlas, bir köktenci Atlas modern binanın ağırlığını kaldıramaz; bu dünya çöker o zaman, yerin dibine gömülür ve bilinen her uygarlığı yok eder.

Modernlerin, ikinci-şeytansı-suçsuzluğa yaklaştığına, ya da köktenci bir Samson'un binayı çökertmek için ikinci temel direği sarsacağına inansaydım, bu makaleyi yazmazdım. Ben, felsefi yorumlamalarımda, daha çok, modern etiğin umut verici, sağlam bir versiyonu için bir örnek koymak istedim ortaya. Özgürlüğün modern dünyanın temeli olduğunu, özgürlüğün temel atamayan bir temel olduğunu kabul etmeme rağmen, modernlerin kendi temellerini, en azından modern dünyayı sağlam olarak ayakta tutabilecek iki temel direği, özgürce kurabileceklerinde ısrar ettim. Bu tür temeller olduğu sürece, iyiyi kötüden ayırt etmek hâlâ mümkün olacaktır. Doğrudur, mutlak da olsa özgürce seçilmiş temeller de geçicidir, fakat koşulsuz bir geçicilik değildir bu. Dünyamızın, modern dünyanın, bir öz-yıkım hareketiyle kayıtsız koşulsuz temellere dönerek kendini modernlik dışına çıkarıp çıkarmayacağını ya da ikinci, şeytansı suçsuzluk durumuna götüren durdurulamaz bir eğilim olup olmayacağını bilmiyorum. Fakat, daha iyi ve hâlâ geçerli senaryolar varken, bu gibi daha kötü senaryolar üzerinde durup düşünmek istemiyorum.

Çeviren: M. H. D.

söyleşi

“Padişah-ı Âlem Olmak Bir Kuru Gavgâ imiş”

MAHMUD EROL KILIÇ’LA SÖYLEŞİ

A. SAİT AYKUT - E. EFE ÇAKMAK

A. Sait Aykut: Öncelikle, bugün ezoterizm dendiğinde neden bahsediyoruz, siz ezoterizmden ne anlıyorsunuz, bunları konuşalım isterseniz.

Mahmud Erol Kılıç: “Ezoterik” kelimesi “iç” veya “derûni olan” anlamlarına gelen Grekçe “esôteros” kelimesinden gelmektedir. Türkçeye Fransızcadan yapılan tercümeler yoluyla ithal edilmiş olan bu kelime, kültürümüzde yirminci yüzyılın başından itibaren kullanılmaya başlanmıştır. “Egzoterik” ise bu kelimenin zıt anlamlısıdır. Bazı son dönem yazılarında bu iki kavram “içreklik” ve “dışraklık” kelimeleriyle karşılanmaya çalışılmakta; oysa, asırlardan beri kullanılmakta olan klasik Türkçedeki karşılıkları “bâtın” ve “zâhir”. Bu kelimelerin düşünsel köklerini dinler tarihinde ve felsefe tarihinde, Pythagoras’ta, Platon’da, Yeni Platonculardа bulmak mümkündür. Ezoterik düşünce Antik dönemden beri felsefe ve dinler tarihiyle atbaşı gitmektedir. Esası şuna dayanır: Yeryüzünde görülen, oluşagelen her şey, her eylem ve her nesne aslında bir hakikatin, bir gerçekliğin dışavurumudur. Hakikat sabittir, değişmez ve evrenseldir, bu yüzden içtedir. Eşyanın hakikati sabittir. Hakikatler içten dışa doğru çıkışla tezahür ederler, ki aslında nesnelerin oluşu böyle gerçekleşir. Oluş görüntüdedir. Bir dışavurum söz konusudur. Dışta görülen her şey görüntüdür. O zaman “var” değillerdir. Görünen şeylerin asıl kaynakları içte yatmaktadır, ki asıl olan, var olan onlardır. Dolayısıyla, “İçi bilirsek, içteki ana ilkeleri bilirsek, dışta tezahür eden oluşların da sırlarını çözeriz” temeline dayanmaktadır bu öğreti.

Bu esası dine, dini görüşlere, hatta felsefelere tatbik ettiğimiz zaman, şunu söyleyebiliriz: Dinlerin de bir iç esası, bir de dışta gözüken muamelatları vardır. Aslında dinlerin esas mesajı burada, yani içte yatandadır. Dinlerin egzoterik yönleri, dıştaki düzenlemeleri, ritüelleri vs devre ve söz konusu peygamberin özelliklerine göre değişiklikler gösterir. Bu yüzden Fıkh-ı Ekber Şerhi'nde "Şüphesiz ki, dinler değişir ama hakikat değişmez" [*inne'd-dîni kad büddilet velâkinne'l-hakîka lem yübeddil*] denilmiştir. Burada kastedilen, Latinlerin *religio perennis* dediği şeydir – o değişmez, aslî, her daim canlı "din". Allah katında olan din, aslında bir tanedir ve o da budur. İnsan katında bu tek din çeşitlilik gösterir.

Pythagoras olsun, Platon olsun, bugün modernler tarafından bir felsefi sistem kurucusu olarak anılan kimselere "ezoterik felsefe" zaviyesinden baktığımızda, Mısır ve Babilonya bilgeliğinin dini okullarında eğitim almış olduklarını görüyoruz. Bu bağlamda, Martin Bernal'in *Kara Atina* kitabında ileri sürdüğü tezi ve başka düşünürlerin benzer görüşleri hiç de hafife alınacak cinsten değildir. Onların dedikleri özetle şudur: Grek felsefesi özgün değildir, Mısır ve Babil bilgelik okullarında öğretilen ezoterik din felsefesinin yazıya geçirilmesinden ibarettir. Pythagoras yirmi üç yıl Mısır'da eğitim görmüştür; o gördüğü eğitim bir manastır, dergâh eğitimidir. Oradan; "Git, şimdi bölgendeki insanların ehil olanlarına bu öğrendiklerini talim et!" emriyle geri dönmüştür. Çünkü Pythagoras'ın eğitim sistemine baktığımız zaman, sadece zihinsel çıkarımlara hitap eden; bugünkü modern felsefe eğitiminde olduğu gibi, bazı kitaplar okutularak yapılan tartışmalarla sürdürülen bir eğitim tarzı olmadığını, bilakis adeta bir "usta-çırak" veyahut "şeyh-mürit ilişkisi" şeklinde bir talim yapılmakta olduğunu görmekteyiz. Bu eğitim şeklinde, öğrenciyi öğretmeni seçmekte ve seçtiği ehil öğrenciyle yirmi dört saat beraber yaşamaktaydı. Sabah şafak sökerken başlayan derslerde ilk olarak *himnoloji*, yani tanrısal yakarışlar ve dualar öğretilmekteydi. Bunlar öğlene kadar ve aç karnına yapılan derslerdi. Ezoterik felsefe dersleri tok karnına yapılmazdı, bunun sebepleri vardı. Dersten sonra yemek yenilirdi, öğleden sonra ise istirahat ve ziraat işleriyle meşguliyet; sonra gece dersleri ve nihayet akşam duasından sonra uyku... Özgün anlamıyla ezoterik felsefe bir rehabilitasyon, bir tedavi, bir kişisel gelişim programıdır.

Platon'un *Diyaloglar*'ına baktığımızda, sadece felsefi metinler olarak bilinen o metinlerin, aslında ezoterik nitelikler taşıdığını görüyoruz. Bu metinlerde, insanın kendini, kendi özünü tanımasının, yani "Kendini tanı, Tan-

rı'yı tanırsın" vecizesinin sırları öğretilmekteydi. Bu esasın İslami versiyonu *"Men arefe nefsehû fekad arefe rabbehû"* yani "Kendini bil, Rabbini de bilirsin" şeklindedir. Veyahut, Delf Mabedi'nin girişinde yazıldığı şekliyle "*Noverim me, noverim te*". Bunların hepsi aynı manaya gelir. Platon'un diyaloglarından özelikle *Timaios*'da açıkça, "Ben bunu Doğu bilgelerinden öğrendim" dediğini görmekteyiz. Fakat kim bu Doğu bilgeleri? İsim vermiyor.

Ezoterizmde, bilgelik, hikmet, yazıya geçirilmez. Bir şey yazıya geçirildiği zaman kayda alınmış olur. Her türlü kayıt onu zuhur haline getirmek demektir; zuhur âlemi, oluşlar ve bozuluşlar âlemidir, kayıtlar âlemidir. Nesneler bu âlemde mücessem, donmuş halde bulunur. Bu açıdan, ezoterik felsefede rüyalar çok önemlidir, çünkü rüyalar kayıtsızdır, sonsuz bir özgürlük alanıdır. Size bir şekilde asıl gerçekliğinizi yansıtmaktadırlar. "Rüyayı anlatma!" denir; anlatılıncaya kadar rüyalar muallaktadır, askıdadır, ancak anlatılınca kayıtlanmış olur. Kayıtlanmış olmak, sınırlandırılmış olmak demektir. Çünkü "görüntü evreni", klasik tabiriyle "şehadet âlemi" beraberinde sınırlılık getirir. Herhangi bir şeyi sınırlandırdığınız zaman onu ölümlü hale getirmiş, ona fanilik damgası vurmuş oluyorsunuz ve o şey ârızî bir hale gelmiş oluyor. Her ne şey ki ârızîdir, her ne şey ki kayıtlıdır, mutlaklık taşıyamaz, mutlaklığın olmadığı yerde de insan mutlak huzura eremez bu esasa göre. Dolayısıyla hakikatin, o kayıtlı olmayanda, mutlak olanda bulunduğunu göstermek isteyen ezoterik metinlere farklı bir gözle bakmalıyız. Bize Aristoteles'i bile maddeci felsefenin babası olarak öğrettiler. Oysa Aristoteles der ki, "Platon da dahil olmak üzere, benim üstatlarım daha çok metafiziğe yoğunlaştıkları için; metafizikten yola çıkarak fizik yapma işi bana kaldı." Hasılı Aristoteles'in *Fizika*'sını, Platon'un *Metafizika*'sından soyutlayarak ele almak bir Rönesans manipülasyonudur. Aristoteles'i o bütüncül yapıdan koparak maddeci felsefenin babası haline getirmişlerdir. Zaten bütünden kopup, parçada odaklanma analitik felsefenin temel özelliğidir.

Felsefenin modern dönemlerde ezoterik köklerinden, aslî köklerinden koparılmış hali özellikle Aydınlanma sonrasında modern insanın parçalayıcı bakış açısının oluşumuyla sağlamıştır. Mevlânâ *Mesnevi*'sinde bunu çok güzel bir benzetmeyle dile getirir; meşhur "Körlerin Fil Tarifi" meseli... Fil bir bütündür ama kör insanlara "Bu nedir?" diye sorulduğunda, birisi bacağını tutar ağaç olduğunu söyler, burnunu tutan hortum, püskülünü tutan fırça der; hiçbiri bütünü tarif ederek, "Ben bir fil tutuyorum" diyemez. Modern insanın en büyük problemi de budur. Holistik olmadığı, bütüncül yaklaşıma

sahip olmadığı, "bütün yapı"yı bilmediği için, çalışmalarını sadece bir parça olan madde üzerine yoğunlaştırmış ve felsefeyi bu hale getirmiştir.

S.A.: Ezoterizmin Batı Ortaçağı'yla ilişkisi konusunda neler söyleyebiliriz?

M.E.K.: Önce aslı bilmek gerekir… Çünkü ezoterik felsefede dışta olana bakılarak hüküm verilmez. İşi bâtına doğru götürmediğiniz zaman problemi çözmek mümkün değildir. Bazı araştırmacılara göre Batı ezoterik geleneği adı altında ele alınan konular aynı ezeli geleneğin bir devamıdır. Fakat tam bu noktada René Guénon gibi, Martin Bernal gibi birçok yazar çok ilginç bir tespitte bulunurlar: Batı ezoterik geleneği denen şey aslında Batılı değildir, Doğuludur; yani hikmet maşrıkîdir. Bernal 'Kara Atina' derken, Atina'daki Grek felsefesinin aslında Afrika, yani Mısır kökenli olduğunu ima eder. Gerçek bilgeliğin Babilonya'dan, Mısır'dan, yani Ortadoğu'dan Yunan'a geçmesiyle beraber bir devrin kapanıp başka bir devrin başladığını söylerler. Fakat Guénon'a göre bu devre hakikatte bir dekadanstır; bir düşüştür. Çünkü Ortadoğu'da yaşanan bilgelik Yunan'a geçince yazıya dökülmüştür. İlk dönemlerde, Pythagoras'ta olduğu gibi, hem yazı hem de metinle beraber yaşantı şeklindeydi bu talim. Ama daha sonraki süreçte "yaşantı" kısmı ihmal edildi, elde sadece metin kaldı. Metin elde kalınca da felsefenin inisiyatik ve ezoterik yönü unutuldu, ihmal edildi.

Batı'da ezoterik felsefe farklı amaçlarla, farklı şekillerde ortaya çıkmıştır. Bazı Ortaçağ araştırmacıları, Haçlı Seferleri'yle Doğu'ya gelen Batılıların burada karşılaştıkları ezoterik ve Sûfî cemiyet ve merkezleri görerek Batı'da bunların benzerlerini oluşturduğunu öne sürerler. Hospitelyen tarikatının, –ki bugünkü Batı'da hastanecilik geleneğinin kökleri buraya dayanır– Doğu'daki Sûfî ribat ve şifahanelerden etkilenilerek oluşturulduğu iddia edilmiştir.

Doğu'daki inisiyatik gelenekleri gören bazı gezginler, özellikle Haçlı Seferleri sırasında gelmiş olan Batılılar, kendi ülkelerine döndükleri zaman bu ve buna benzer tarikatlar kurdular. Birtakım Masonik dayanışma örgütlenmelerinin de böyle oluştuğunu ileri sürmek mümkündür. Bu yapılar aslında "hermetik" bir karakter taşır. Batıda dinin egzoterik yönünü, yani dışla, şekille, yasayla ilgili yönünü acımasız bir şekilde temsil eden papazların, inancı kurumsallık içinde adeta boğmaları sonucunda Kilise baskıcı bir kurum haline gelmiştir. En uç şekliyle Engizisyonda tezahür eden bu aşırı kuralcı durumdan hoşnut olmayan bazı dindar düşünürler ezoterik öğretilere sığınmışlardır. Baskılar ezoterik yapıları ister istemez "hermetik" yani

gizli bir hale getirmiştir. Hermetik gruplar dışa kapalı gruplardır, dışa kapalı olan her türlü yapıya "hermetik" grup denir. Burada amaç "ehil olmayanları içeri almamak"tır. Bu anlamda avama açık, herkese açık bir anlayışa sahip değillerdir, seçkincilerdir. Çünkü şöyle bir mantığa sahiptirler: "Bu gelenek, bu düşünüş şekli yüzyılların gelişimi sonucunda tekamül etmiştir, sıradan adamın bunları anlaması mümkün değildir." Niyâzî-i Mısrî'nin, "Arifin her bir sözün anlamaya insan gerek – Sanma kim bu âlemde hayvan olan anlar bizi" sözü ile Hz. İsa'nın "İnci tanelerini ineklerin önüne saçmayınız, onlar bunun kıymetini idrak edemezler" sözü aynı gelenekten çıkmıştır.

Bugün modernlerin elinde felsefe denen şey bir tür beyin jimnastiği halini aldı, oysa aslı öyle değildi. Kaynağından kopan modern felsefenin otantik, aslî yapısının ne olduğu ve nereye götürülmesi gerektiği kimi düşünürleri meşgul eder hale gelmiştir. Bu anlamda Batı içerisinden birçok filozof, Dante, Spinoza gibi düşünürlerle başlayan arayış ve sorgulama sürecine sonradan dahil olmuş, "Aydınlanma sonrası felsefenin kökleri nereye çıkmalı?" sorusuna cevap aramıştır. Bu arayış Hegel'de de vardır. Bu noktada Heidegger'in söylediği söz ilginçtir. Vefatından bir süre önce bir gazetecinin kendisiyle yaptığı röportajda söylemiştir bunu: "Benim felsefemi o kadar büyütmeyin. Zaten bütün Batı düşünce tarihi ya Aristoteles'e, ya Platon'a düşülen bir dipnottan ibarettir. Ben aslında Platon'a düşülen bir dipnottan ibaretim, o geleneği devam ettirmeye çalışıyorum. Beni anlamak istiyorsanız Platon'a ve Şehabeddin Sühreverdî'ye bakın!" der. Çünkü Heidegger talebesi olan Henri Corbin aracılığıyla Sühreverdî'yle tanışmıştır.

S.A.: Hermetik gruplar ve sembolizm ilişkisi de bu anlamda önemli görünüyor.

M.E.K.: Aslında ezoterik felsefenin derinlerine indiğimizde varoluşta görülen her şeyin bir sembolden ibaret görüldüğünü anlarız. Yeryüzü dahi bir semboldür. Kuran da, İncil de, bunların hepsi birer sembolden ibarettir; sembolün Arapçadaki karşılığı "ayet"tir zaten. "Ayet" hakikat demek değildir, işaret demektir; hakikate işaret eder. Dolayısıyla bir Müslümanın ayetlere bakıp, o ayetin hakikatine çıkması istenir. Köktenci, metin-merkezci bakış açısında ayet sadece ayet olarak görülür ve başın üstüne konur. Ama ezoterist bir Müslümana bu ayetler şöyle der: "Bana bak, beni oku, beni anla, benden içeri gir, benim katlarım var." Hz. Peygamber bir hadiste şöyle buyuruyor: "Kuran'ın yedi batnı (boyutu) vardır." Dolayısıyla ezoterik felsefenin temelinde, varlığın katlı ve hiyerarşik olarak yapılandığı görüşü vardır.

Bu hiyerarşide en dışta, yani en aşağıda olan görüntü aslında en içte olanın uzantısıdır. Mana içerdedir, söz dışarıda. İnsan bedeni dışarıdadır ama insanın hakikatı insanın içindedir. Dolayısıyla, Yunus, "Bir ben vardır bende, benden içeri" derken ezoterik bakışını ifade etmiştir. "Bana bak ama benden içeri gir" diyor; kendisi üç beş sene sonra ölecek, ama işaret ettiği mana baki kalacaktır. Bu mertebenin fizik kurallarına göre, her doğan büyür, yetişir, ilerler ve çöker. İsterse peygamber olsun; herkes bu yasaya tabidir. Ezoterik bakış açısında, her mertebenin üstünde bir diğer mertebe vardır ve mertebeler arasında bir geçiş söz konusudur. Ezoterizmin kaynağı ve temel ilkeleri Kuran'da vardır ama çoğu Müslüman bunun farkında değildir. Ayette geçtiği gibi; "Allah yedi kat semayı ve onun yedi kat mislini yarattı." Buradaki "Yedi kat gökyüzü" astronomi veyahut jeoloji ilmiyle açıklanacak şeyler değildir. Pozitivizmin ne olduğunu dahi bilmeden ona âşık olan bazı taşralı dindar ilahiyatçıların yazdığı tefsirler bu türden tercümelerle doludur. İlginç olan ise, söz konusu bu ayetin devamında gelen *"yetenezzelü'l-emru beynehün"* yani "Allah'ın emri bunlar arasında inip çıkmaktadır" ayetini, bu kimselerin bir türlü açıklayamaması. Açıklayamazlar, çünkü bilmiyorlar. İbn Abbas diyor ki, "'Allah'ın emri (işleri) ikisi (yer ve gök) arasında iner çıkar' ayetinin Peygamberden işittiğim anlamını sizlere açıklayacak olsam, bu kelleyi bu gövdede tutmazsınız." O da, daha önce temas ettiğimiz "hermetik" ilkeden hareketle bu sırrı ifşa edemiyor. Yeryüzünde gördüğümüz her şey, insan bedeni, masa, sandalye, kitap, eğer elimizdeyse, birer görüntüdür, işarettir ve nesnedir. Nesne ise ölümlüdür. Kullanım nedeniyle vahyin kitaba büründüğü "Mushaf" şekli vardır. İslam'ın ezoterik geleneğinden değil de egzoterik geleneğinden beslenen ve köktenci bir bakış açısına sahip olanlar, Kur'an'ın maddeleşmiş hali olan mushafı havaya kaldırarak tekbir getirebilirler. Nitekim İmam-ı Ali'ye karşı çıkanlar da ellerindeki Kur'an yapraklarını havaya kaldırarak insanlara göstermişlerdi. Oysa İslam'ın ezoterik yönünü temsil edenler hiçbir zaman Mushaf yaprağı göstermemişlerdi. Söz konusu Hakem Olayı'nda, kararsızlar hangi tarafa gideceklerini düşünürlerken, bazı uyanıklar, "Kararsızları etkilemek için Kur'an'ı gösterelim!" demiş ve Kur'an yapraklarını mızraklarına takarak havaya kaldırmışlardı. Kararsızlardan bazıları, "Bakınız bunlarda Kur'an var, hakikat bunlarla olsa gerek!" diyerek o tarafa doğru meylederken, Hz. Ali bir tepeden, "Ey insanlar, nereye gidiyorsunuz? Kur'an benim" (*Ene'l-Kur'an*) demiştir. Fakat, "Kur'an benim" derken bir kitabı işaret etmiyor; kendisinin deruni anlamıyla yürüyen bir Kur'an

olduğunu vurguluyordu. Bugün Kur'an olarak bildiğimiz kitap, Hz. Peygamberin elinde sayfalar halinde müdevven şekliyle yoktu. Ayetler ezberleniyor ve onlarla hem pratik hem de ruhanî açıdan amel ediliyordu. Kur'an'ın kendisi "Oku!" diyor. O zaman kastedilen neydi acaba? Bunu düşünmek gerekir.

S.A.: Hz. Ayşe, "Allah'ın resulü yürüyen Kuran'dı" diyor ya…

M.E.K.: Yine bir hadiste, "İnsan ve Kuran ikiz kardeştirler" denilmektedir. Biri aynı hakikatin harfe bürünmüşüdür, "kitap" halindedir, diğeri de "insan" halindedir. Ezoterik gelenekte esas olan her zaman insandır, fakat karşıtında esas olan insan değildir; bu yüzden "bu kitap bize yeter" derler. Hayır, rehber bir insan olmazsa, o kitabı sana yorumlayan insan olmazsa, kitap tek başına anlam ifade etmez. Eğer kitap tek başına yetseydi, peygamber diye bir şey olmazdı, Allah herkese bir kitap gönderebilirdi. Dolayısıyla "insan" veyahut "insan-ı kâmil", ruhanî olgunluk yolu diyebileceğimiz ezoterizmde çok önemlidir. İnsanı tanımakla başlanır ve oradan Tanrı'yı tanımaya gidilir. Ancak dikkat edilmeli; buradaki hümanizm Batı hümanizmi gibi değildir, insandaki derin kutsallığı soyutlayan ve kenara atan değil, insana kutsal köklerini veren bir insanseverliktir bu. Platon'un "Ey insan, sen bir zaman Tanrıydın, ama unuttun!" sözü çok önemlidir. Bu nükteyi İslam geleneğinde yorumlarken "Tanrıydın" sözünü köşeli parantez içine alıp "Tanrısaldın / ilâhî idin / kutsal bir yönün vardı" şeklinde yorumlarsak sorun hallolur, "Ey insan, bir zamanlar ilahiydin, ama nefsinin tesiriyle bu vasfını kaybettin."

S.A.: Yani "aline" oldun, özünden uzaklaşıp bir yabancı oldun, benliğini çöle çevirdin ve kendi çölünde yalnız kaldın… Peki ezoterik gelenekler arasında beliren farklılıklar niye?

M.E.K.: Ezoterik anlamda bakıldığında bütün sahih gelenekler arasında paralellikler görülmekte, hepsi aynı esasa dayanmaktadır. Ve görünen ihtilaflar, farklılıklar dışavurum esnasında görülmektedir. Zuhurda oluyor farklılık… Dıştan baktığımızda bedenlerimiz ayrı, sen bir yerdesin, ben bir yerdeyim; sen Türk'sün, ben Zenci. Ama hakikat itibariyle baktığımız zaman sen bir ruha sahipsin, ben de bir ruha sahibim; toplu iğne batırdığım zaman senin de canın acıyor, bana batırırsan benim canım acıyor; ortaklıklarımız var. Ezoterik bakış açışı hakiki ortaklıklar üzerine dayalıdır. Bu demek değildir ki, ezoterizm, egzoterizmi tamamen bir kenara atmakta ve ona hiçbir ehemmiyet vermemektedir. Hayır, ezoterik felsefe der ki, siz içte yatanı bilirseniz, dışta olanın parallelliklerini de bulursunuz. Çünkü dışta yatan sonuç-

tur, sebep değildir; hakiki sebepler içtedir. Hermetik gelenekte bir ilke vardır: "Aşağıda ne varsa, yukarıdaki gibidir". Hermetizm bunu yukarı/aşağı ifadesiyle sembolize eder. Ezoterik felsefe diyor ki, madem o vahdet noktası içeride, o öz en derinde; o şey nasıl elde edilecek? Her göz onu göremez, her insan ona ulaşamaz. Bu, eğitim gerektirir; o eğitim nerede başlayacak? Eğitim dıştan içe doğru gelişecek. Egzoterizm bu manada önemlidir; dıştan içe doğru gelişme demektir. Buna tasavvuf geleneğinde "*seyr-i ilallah*" denilir yani dıştan içe doğru yolculuk. Sonra "*seyr-i anillah*" gelir, yani "içten dışa doğru" iniş. Bu iki "kavis", iki yay şeklinde ifade edilir. Birisi "kavs-i urûc" yani "yükseliş kavsi", diğeri ise "kavs-i nüzûl", yani "iniş kavsi". Çıkışını yaptıktan sonra iniş gelir. İnişini yapan adam da çıkmıştır ve inmiştir; aramızdadır, bizim gibidir ama Yunus'tur artık. Ete kemiğe bürünmüştür ama hakikat insanıdır o.

S.A.: Çağdaş Batı edebiyatı ve düşüncesindeki ezoterizme gelirsek bu akım veya oluşumların kaynağı hakkında ne diyebiliriz?

M.E.K.: Daha önce de değindiğimiz gibi, Batı ezoterizmi üzerine çalışanlar Batı ezoterizm geleneğinin aslında Doğu'dan alındığı görüşündeler. Fakat Doğu derken tam olarak ne kastedildiği konusunda bazı problemler var. Ortaçağ ezoterizminde Doğu'nun, Ortadoğu ve İslam tasavvuf geleneği olduğu açıktır. Ama onsekizinci yüzyıldan sonraki Batı ezoterizminde Hint etkisinin öne çıktığı görülmektedir. Bugün özellikle modern Batı ezoterizminin kilometretaşı olan şahsiyetlerin başında Madam Blavatsky ve kurduğu Teozofi Cemiyeti gelir. Blavatsky, Gürciyev, Bennett vb düşünürler görünürde Hindu terminolojisiyle ezoterizm yaparlar. Fakat bazı araştırmacılar Blavatsky ve Gürciyev'in Kafkasya, Lübnan ve İstanbul'da Nakşibendî, Halvetî, Melamî ve Dürzî şeyhlerle görüştüklerini; onlardan bazı görüşler alıp sistem haline, diyagram haline getirdiklerini tespit etmişlerdir. Gürciyev'in sistemi Nakşibendî eğitim ve ruhanî yoğunlaşma esaslarına dayanmaktadır. Hatta bu konuda Perry gibi bazı araştırmacılar "Gürciyev'in Hocaları" gibi kitaplar dahi yazmışlardır. John Bennett ise İstanbul'a işgal kuvvetlerinin bir istihbarat subayı olarak gelmiştir, fakat şahsi merakı olan maneviyat araştırmalarını burada da sürdürmüş ve bazı Melamî, Mevlevî büyükleri ile görüşmüştür. Fakat bu araştırmacılar Batıya geldikleri zaman bu düşünceleri "*ennegram studies*" (enegram çalışmaları) "*dramatic universe*" (dramatik evren) ve "*fourth way*" (dördüncü yol) gibi isimler altında sunmuşlardır.

Ayrıca şunu da söylemek gerekir ki, Batıda ezoterizm sadece ruhanî araştırma yapan birkaç seyyah, dil uzmanı ve Doğu meraklısından ibaret kalmış

temsilcilerle sınırlı değildir. Öte taraftan mesela Newton, Einstein gibi bilim adamlarının mistik eğilimleri, tarikat bağlantıları maalesef ihmal edilmiştir. Einstein'ın bütün araştırma ve buluşlarını bağlı bulunduğu tarikatın laboratuvarında gerçekleştirdiği söyleniyor.

René Guénon der ki, Doğu aklı aydınlanma esaslıdır, kategorik değildir; yaşama esaslıdır, seyyaldir; Batı aklı ise tasnifçidir, sıralama, kategorize etme peşindedir. Aslında bir Doğu/Batı sentezi söz konusu edilirse, Blavatsky'nin yapmış olduğu bir tür tasniftir. Masonluğun yaptığı da bir tür eklektik sistematize ediştir. Geçmiş bütün ezoterik geleneklerden devşirilerek oluşturulmuştur. Epeyce bir Hindu, Zerdüşt inisiyasyon motifi, Musevi inisiyasyon motifleriyle karıştırılmış olmakla beraber, fazlasıyla İslami ezoterik motifler de vardır bu derlemede. Onun için kendilerine on yedinci derecede "Doğunun ve Batının Şövalyeleri" adını verirler. Filistin'den Roma yoluyla İskoçya'ya gelen Doğu şövalyeliğidir esasları.

E.E.Ç.: Sufizm motifleri yani…

M.E.K.: Elbette, üstelik bu bir hayli fazladır. Çalışma sistemi Ortaçağ usta/kalfa ilişkisine dayanmaktadır. Kendi törenlerinin de Ahilikteki Usta/kalfa/çırak ilişkisindeki şed kuşanma törenleri ile benzerlikleri bulunmaktadır. Aslında Masonluğun İslam tasavvufundan ne aldığı konusu üzerine ciddi anlamda çalışılmamıştır. Her ikisi de hermetik, yani gizli öğretileri esas alan yapılanmalardır; mesela Masonluğu anlayabilmek için Mason olmak gerekir, çünkü kapalı bir gruptur; İslam tasavvufunun da kendine göre hermetik dereceleri vardır.

E.E.Ç.: İki sorum olacak. Birincisi, ezoterizmi bu haliyle bir tür modernizm karşıtlığı gibi algılayabilir miyiz? İkincisi de "Evrenin Ulu Mimarı" mitiyle tasavvuf geleneği arasındaki ortak noktaları nasıl yorumlamalıyız?

M.E.K.: Ezoterik gelenek Tanrı'yı, yaratıcı gücü, Allah'ı, isimlendirmekten ziyade bir zamirle ifade etmeyi tercih eder. Bu zamir de İslam tasavvufunda HÜVE zamiridir. 'O' demektir. Bizde, Sûfî zikrinde "Hû" demek, Hindu geleneğinde "Om" demek gibidir; "Om" isim değildir, zamirdir. Neden sonsuz güç sahibi yüce varlık böyle bir zamirle çağrılıyor? Çünkü ben sana hangi ismi verirsem vereyim, o ismi sana verdiğim anda seni kayıtlamış olurum. Oysa zamir daha mutlak ve kapsamlıdır. Sûfî literatüründe "Hüviyyet" diye bir makam vardır. Makam-ı Hüviyyet, Makam-ı Uluhiyyet'ten de daha yukarıdır. Neden? Tasavvuf geleneği der ki, benim sana "el-Mâlik" diyebilmem için ortada bir "memluk" olması lazım; benim sana "el-Hâlik" diyebilmem için "mah-

luk" olması lazım. Dolayısıyla bazı isimler ancak yaradılışı var etmenden sonra aldığın isimlerdir. Yaradılış olmazsa, henüz sen hiçbir şeyi yaratmamışken sana nasıl "el-Hâlik" diyebilirim ki? Bu mertebede Sen Rab bile değilsin, çünkü "merbub" yok! Hatta sana "İlah" bile diyemem, "me'lûh" olacak ki sana ilah diyebileyim. Oysa Tanrı'nın zati varlığı mahlukatına bağlı değil. İşte bundan dolayı bazı makamlar (*el-hazarat*) için değişik isimler vermişlerdir.

İslam tasavvufunda "Hû" isminin öne çıkmasının, Allah'ın isminin diğer isimlerin hepsini kuşatan bir isim olarak alınması, Tanrı'nın yedi ana ismi olması ve diğer tüm isimlerin onlardan türemesi gibi nedenleri vardır ve bunların keşfî ve tefekkürî izahları vardır. Bu isimler şemasında "el-Musavvir" (şekilleri veren, suretleri yaratan) "el-Bârî" ve "el-Hâlik" gibi bazı isimleri yan yana koyduğumuz zaman "evrenin ulu yaratıcısı, ulu mimarı" gibi bir fotoğraf ortaya çıkar. Yani Âlemin yaratıcısı ve tasarımcısı olan kudretli yüce varlık. Burada Masonluğun on dördüncü derecede Tanrı'yı bu şekilde isimlendirmeyi tercih ediyor olması, biraz da Musevi ezoterik geleneğinin sefirotlar içerisinde, yeryüzünü şekillendiren bir Tanrı tasvirine dayanıyor olmasıyla, bir tür Kral Tanrı sembolizmine dayanmasıyla ilgilidir. Bundan dolayı, bu tür ezoterik akımların yeryüzünü de tanzim etme projeleri vardır.

Mesela Budist yolu, içe çekilme yoluyla aydınlanma esasına dayalı bir ezoterizm iken, Batı ezoterizmi kendine has oluşumu içinde dışa da hâkim olunması temeline dayanan ve sosyopolitik teorilerini de beraberinde getiren bir tarzı benimser. Bu manada onsekizinci yüzyıldan sonra ve hatta günümüzde bile Batı ezoterik akımlarını Batı sanatından, felsefesinden, şiirinden, sinemasından soyutlayamayacağımız gibi, politik görüşlerinden de soyutlayamayız. Bu kültürde, sosyopolitik hedeflerle kökende yatan ezoterik düşünceler arasında paralellikler söz konusudur. Bugün birçok Batılı üst kademe yöneticinin birtakım ezoterik akımlara dahil olduğunu biliyoruz. Aslında bu manada çoğunun sanıldığı kadar da seküler olmadıklarını biliyoruz. Dolayısıyla ezoterizm dünya siyasetini yönlendirmede etkin bir rol almaktadır. Bizim ülkemizde ise bazı sebeplerden dolayı bu konular ihmal ediliyor ve dikkatten kaçıyor. Bu konuda söylenecek çok şeyler var, konu başka yerlere gider. Doğrusunu söylemek gerekirse, özgün İslam ezoterizmine baktığımızda mesela Selçuklu-Osmanlı gelişim çizgisindeki İslam ezoterizminin politik uzantıları da vardı. Bir yanda "Hükümet-i Zâhiriyye" yani görünen yönetim varken, öbür tarafta bu gücün meşruiyetini kendisinden aldığı "Hükümet-i Bâtıniyye" yani içsel, manevi bir otorite de hep

olagelmiştir. Mesela İbn Arabî'nin metinlerinden birisinin adı "et-Tedbirat-ı İlahiye fi Memleketi'l-İnsaniyye"dir. Yani "Beşer İkliminde İlahi Tedbirler". Bu bağlamda Michel Chodkiewicz'in güzel bir makalesini de anmak isterim: "İslam Ezoterizminin Politik Boyutları".

Modernitede içsel olan, bâtında kalan anlam kaybolmuş, dışa feda edilmiştir. İnsanın kâinattaki yeri ve ontolojik manası ihmal edilip görüntü öne çıkarılmış; böylece "beden" mefhumu her şey demek olmuştur. Vücut çalışmaları, makyaj sanayi, sinema sanayi, gösteri, reklam vs üzerinden her şeyin metalaştırılması süreci ister istemez modern insanın yalnızlığını da beraberinde getirmiştir. Modern insan yalnızdır; görüntüler ormanı içerisinde yalnız kalmıştır. Bu aşırı maddeciliği yaşayan modern insan tabii olarak bir sarkaç salınımı gibi zıt tarafa; ezoterizme, bâtınî olana kaçmaktadır. '68 kuşağının çiçek çocuklarla, hippilikle tanışıp, bir tür düzensiz mistisizmin ardından Doğu'ya, Hindistan'a kaçışa yönelmesi manevi bir açlığın göstergesidir. Ruhun ihmali insanları ister istemez maneviyat arayışına yöneltmiştir. Maneviyat, spiritüalizm arayışları modernite sonrası döneme, postmodern döneme damgasını vuracaktır; sanatta ve her şeyde bunun yansımaları görülmeye başlanmıştır. Fakat şu bir gerçek ki, bu da beraberinde bazı problemler getirmektedir. Belli bir inisiyatik temeli olmayan, geleneği olmayan, geleneğe sahip olmayan, usta/çırak ilişkisi olmayan bir sahte ezoterizm, doğal olarak majisyenliğe, okültizme ve uyuşma felsefesine doğru genişlemektedir. Müzikte, sanatta bunların yansıması görülmüştür ve daha çok görülecektir. Uyuşma ve kaçma isteği vardır; çünkü madde ormanını andıran şehirlerde yaşayan insanın zihni, taptığı maddeler çoğaldıkça parçalanmıştır. İşin ilginç yanı, kapitalist zihniyet de şu anda bir pazar olarak mistisizme/ezoterizme eğilmiştir. Bazı politikalar bunun üzerine inşa edilmektedir. Modern dönemdeki mistik yönelimlerin de manipülasyona açık tarafları bulunmakta ve bunun üzerine planlar yapılmaktadır. Bu konuya da dikkat çekmek isterim. Uzun yıllar kutsal yapısı içerisinde Doğu'da yapılan meditasyon, yoga vb yöntemler Hindistan'dan alınıp Batı'ya getirildiğinde, kapitalist niyetlere alet edilmiş; mesela işgücü kalitesini artırmak için kullanılır hale gelmiştir. Bu yaklaşım büyük şirketler tarafından bir insanın aydınlanmasından ziyade, daha fazla mal ve meta çıkarma amacıyla kullanılır hale gelmiştir. Dolayısıyla Batı'nın kendi kapitalist bünyesine adapte ettiği bu yeni "rahatlatıcılar"a artık guru veya şeyh denilmemekte, "ruhanî koç", "maneviyat koçu" denilmektedir.

Aynı durum İslam ezoterizmi için de söz konusudur. Yıllarca Hindistan'dan guru ithal eden Batı, İslam medeniyetinden de bazı şeyhler ithal etmekte veya kendi uydurduğu Mevlânâ'yı pazarlamaya çalışmaktadır. Yine kendine uydurduğu, manipüle ettiği Yunus Emre ile kendine çevirdiği Muhyiddin İbn Arabî üzerinden, gelenekle asla ilgisi olmayan felsefeler geliştirmektedir. Oysa ki işin doğrusu İbn Arabî gibi, Mevlânâ gibi büyük bilgeleri, ait oldukları ezoterik gelenek içerisinde değerlendirmektir.

Ezoterik bakış ezoterik olanı da kapsar; egzoterik olanı da. Çünkü egzoterik olan ritüellerin formudur. Ezoterik olanı, içte duranı, derindeki anlamı korumak için bir kabuktur egzoterik olan. Kabuk olmadığı zaman ezoterik de var olamaz/korunamaz. Dolayısıyla madde planında dışsal olana, zâhir olana daima ihtiyaç vardır ve bu bâtındaki esaslardan farklıdır. Gerçek İslam ezoterizmi, tamamen bâtınî davranmak demek değildir, hakiki adlandırma ile buna "ilm-i bâtın" denir; "ilm-i bâtın" ile "Bâtınîlik" farklı şeylerdir. Tamamen bâtınî olmak, bir tür uçtur. Nasıl ki zâhirîlik, her şeyi zâhire bağlayıp, zâhir dışında hiçbir şey yok diyorsa, tamamen bâtınî tavır da "zâhirde hiçbir şey yok, her şey bâtındır" demek suretiyle maddi planı dışlamak, reddetmek, maddede olan her tür sembolizmi hakikatinden farklı bir yere koymak suretiyle bir tür anarşiye yol açmaktadır. Bunun doğru olanı ana cadde İslam tasavvuf geleneğinde temsil edilen ezoterizmdir. Bu yolda dereceler vardır. Gerçekliğin elde edilişi, sende açığa çıkışıdır; senin gerçek olduğunu/hakikat olduğunu idrak ediş sürecindir bu. Bu derece içerisinde egzoterik olan yani zâhir olan, Bab-ı Şeriat ile Bab-ı Tarikat'tır. Bu ikisi dışsal olanı temsil ederler ve araçtırlar, gaye değildirler. Ne şeriat, ne tarikat; ikisi de gaye değildir. Tamamen araçtır; bunları anlamak ve izlemek suretiyle içe geçilir; "iç" de hakikatten ibarettir. Gerçek aydınlanma, Bab-ı Marifetten Bab-ı Hakikate geçmek suretiyle elde edilir. Hakikatin elde edilişi hakikat olmak demektir. Dolayısıyla siz hangi yolu izlerseniz izleyin, şu ya da bu olun; yakanıza kırk tane rozet takın, hakikati elde edemediğiniz sürece araçlara takılmışsınız demektir. İbn Arabî'lerin, Yunus'ların, Mevlânâ'ların işaret etmiş oldukları esaslar önemlidir. Dıştan içe doğru geçişte içte elde edilecek hakikatin ne olduğu önemlidir. Daha önce de değindiğimiz gibi bazı Batı ezoterik akımları içi ihmal ederek zamanla dışa kaymışlardır. Dışla daha ilgilidirler; onlar için politik teorileri daha öndedir. Bu yüzden bilge kişi üretmek yerine artık politikacı, entrikacı, strateji uzmanları üretir olmuşlardır.

E.E.Ç.: Peki Masonlukla tasavvuf arasında bir çatışma var mı yok mu? Ya da bazı tasavvuf ekolleri de geçmişte dünyevi egemenliğe talip miydi, değil miydi?

M.E.K: Konuya şöyle bakmalıyız: Modern öncesi dönemlerdeki İslam uygarlığında İslam siyasi erklerinin neredeyse hepsi ezoterik temellere dayalıydılar. Bütün Sultanlar istisnasız bir veli önünde diz çökmek suretiyle meşru olurlar. Sadece tahta geçmekle sultan olunmaz, Osmanlı sultanının sultanlığa başlangıç anı, Eyüp Sultan'da Nakibü'l-Eşraf tarafından kılıç kuşatılmasıyla gerçekleşir. Manevi hiyerarşi bakımından üstte olan ehl-i beyt soyundan gelen bir seyyiddir; nakibü'l-eşraftır. Padişah onun önünde eğilerek kılıcını kuşandıktan sonra sultan olur. Dolayısıyla padişahların özel dini inançları dikkatle incelendiğinde şu görülecektir: Biz mutlak monark değiliz, meşruti monarkız, biz âriflerin/manevi ustaların/ruhanî efendilerin hizmetkârıyız. Yeryüzünü düzenlememiz, irfanı düzenlemek içindir. Bu anlamda mesela, Yavuz Sultan Selim'i hatırlayabiliriz;

Padişah-ı âlem olmak bir kuru gavgâ imiş,
Bir veliye bende olmak cümleden âlâ imiş

Yani "Bir dünya padişah olmak kuru laftan ibaret. Gerçek sultanlık aslında bir bilgeye talebe olabilmek imiş" diyor. Modern siyasette ise tam tersine bilgelik dışlanmıştır. Tam bu noktada Ernest Gelner'in Şerif Mardin Hoca'ya söylediği bir söz aklıma geldi; diyor ki: "Türk erkeğinin Cumhuriyet öncesi iki özelliği vardı. Biri maçoluk, diğeri Sûfî eğitim neticesinde kazanmış olduğu zengin bir derviş kalbi. Tıpkı bir şövalye gibi. Modern dönemle beraber, o Sûfî eğitim kesilince ortada Türk erkeğinin sadece maçoluk özelliği kaldı."

Bu açıdan baktığımızda manevi eğitim verilmesi konusunun artık Türkiye'de –elbette ki ilmî açıdan– tartışılması gerekmektedir. Tarikat kelimesi –ki ülkemizde tabu kelimelerdendir– aslında sanılandan daha geniş anlamlıdır. Tarik, yol demektir. Bu geniş anlamıyla aslında Masonluk da dahil birçok felsefi okul, işlevsel açıdan birer tarikattır. Fakat bu ismi kullanmazlar. Dolayısıyla tarikatı tümüyle reddetmek yerine, belki iyi/kötü ayrımı yapılabilir. Ama tarikatı tamamen dışladığınız zaman bu yapılanma yok olmamakta, bilakis tüm oluşumlarıyla yer altına inmektedir. Manevi ihtiyaçların tatmin edildiği bu oluşumlar sadece ad değiştirip, bir yerlerde var olma-

ya devam ederler. Ortadan külli olarak kaldırılmaları mümkün değildir. Mümkün olsaydı 1925'ten beri kanunen yasak olmalarına rağmen, bugün hâlâ böyle oluşumlardan bahsediyor olmamamız gerekirdi. Oysa ki varlar. Kanun maddesi sadece ismi esas almaktadır. Bu ismi –yani tarikat ismini– kullanmadan da bir dernek çatısı altında tarikat fonksiyonunu ifa edebilirsiniz. Ayrıca köktenci dini anlayış seviyeleri tasavvufi eğitimin yasaklanmasıyla doğru orantılı olarak artış gösterir. Tasavvufi eğitim bir seviye kazandırma eğitimidir. Bazı şeylerin panzehiridir. Fakat her şey tepe taklak olduğu için, taşlar bağlanıp köpekler salıverilmiştir. O zaman da sonuca itiraz etmemek lazım. Sovyetler Birliği'nde Ekim devriminden sonra özellikle Stalin döneminde dinin kökünün kazındığı iddia edildi. Camiler, kiliseler vs kapandığında manevi ve dini olan her şeyin bittiği söylendi ama bu sefer her taraf majisyenlerle, büyücülerle doldu. Komünizm döneminde Sovyetler Birliği'ndeki spiritüalist akımlar hiçbir yerde olmadığı kadar yaygındı. Bu damar yatak değiştirdi ve akmaya devam etti. Hasıla tümüyle karşı çıkmak ve onu yasaklamak yerine, sinerji yaratmanın yolları aranmalı diye düşünüyorum. 1925'teki şartlar öyle icap ettirmiş olabilir. Fakat artık uluslararası insan hakları ve fikir hürriyeti ile birlikte eğitim ve öğretim alma hürriyetinin kapsamı daha geniş düşünülmektedir. Bütün dünya elitleri belli "*order*"lara bağlıdırlar. Bu konunun ciddi ve ilmi olarak ele alınacağı gerçek demokratik ortamlar lazım. Modernlik öncesi bütün toplumlarda, –buna Rönesans öncesi Avrupa da dahil– 'Bilge Kral' anlayışı vardı. "Ya krallar bilge olmalı, ya bilgeler kral olmalı". İşte bu rahip/bilge/mürşit kral anlayışında kutsal olanla profan olanı beraber tutabilme özelliği vardır. Bu ikisi zaman zaman bir kişide buluşabilir. Bizde mesela bazen Veli Sultanlar olmuş, örneğin, II. Bayezıd için Bayezıd-ı Veli tabiri kullanılmıştır. Yükseliş Dönemi'ne gelinceye kadarki Osmanlı sultanlarının her birinin bireysel, manevi hayatlarının da oldukça yüksek düzeyde seyrettiğine dair tarihi kayıtlar vardır. Yükseliş Dönemi'nden sonrakilerde ise durum biraz farklılık arz ediyor. Ezoterik Osmanlı tarihine bakacak olursak, bana göre III. Murat bu konuda kilit noktadır. Ondan sonra ezoterik olan kayboluyor yavaş yavaş.

Aslında sorduğunuz soru bu açıdan önemli. Demek ki bunlar bâtınî olana/ezoterik olana bağlıysalar, o zaman bâtın bir şekilde zâhirî –iyi veya kötü– yönlendirmiş oluyor. Evet, gelenek der ki, yeryüzünde asgari mutluluğun sağlandığı dönemler ve yerler içle, bâtınla, ezoterik olanla ne kadar uyumlu olduğuna göre belirlenir. Yani ezoterik olanla doğru oranda iyi ilişki kurulup

denge sağlanıyorsa işte o zamanlarda, dıştaki iktidar/güç ona göre adalet, bilgelik ve hikmet saçıyor. Dış iktidar ve güç; içten ve manevi alandan kopmakla bu denge bozuluyor. Bu durum bir bakıma baştanbaşa bir insanlık tarihi ve dinler tarihi problemidir. Mesela René Guénon *Maddi İktidar, Ruhanî Otorite* isimli kitabında bu karşılıklı ilişkiyi inceler. Ona göre maddi olan, iktidar sahibi olur ama otorite ve yetkinlik maddi alanda değildir, bütün güç ve iktidar sahipleri bir manevi otoriteye tabidir/tabi olmalıdır. Guenon bunu Hinduizmden verdiği bir örnekle temellendiriyor ve diyor ki, savaşçılar ve idareciler (Kşatriya) evvelce tamamen Brahmanlara tabi idi; Brahmanlar tarafından yönlendiriliyorlardı. Ama şeytanın nefslerini iğvası ve doğru düzgün eğitim almamaları vs neticesinde bazı Kşatriyalar "Bu Brahmanlara da ne oluyor? Güç sahibi biziz, bunlar bir kenara çekilmişler, Tanrı'yla manevi irtibatları olduğunu savunarak öne çıkıyorlar; biz de Brahman işlevi görebiliriz!" diyerek, kendilerinde olmayan bir yeteneği kıskanmışlardır. Nihayetinde Kşatriyalar Brahmanları öldürmek suretiyle layık olmadıkları, asla kazanmadıkları, hak etmedikleri bir nitelik olan Brahmanlık derecesini de üstlerine alarak bir bakıma felaketi davet ettiler ve Hinduizmin sonunu getirdiler; Hindu geleneğini bitirdiler. Oysa daha evvel uyum içerisinde yaşıyorlardı.

Bu bağlamda ezoterik geleneklerde "terazi" ve "kılıç" simgesi çok önemlidir, zâhirî olanla bâtınî olanın birlikteliğinin sembolizmidir bu. Denge ve orta yol. İbn Arabî insan-ı kâmilin iki tarafa da bakan bir yüzü olduğunu söyler (zü'l-vecheyn). Hem önünü ve hem de arkasını görmek gibi bir şey. İslam tasavvufunda Hz. Ali'nin Zülfikar'ı çataldır; iki dillidir. *Teber* dediğimiz çift taraflı balta da çok önemlidir. Tarikatlarda *teber* vardır. Bugün Batı ezoterik geleneğinde kullanılan sembollerden birisi olan çift taraflı balta buradan gelir. Tek taraflı baltanın bir anlamı vardır, çift taraflı baltanın başka bir anlamı vardır. Bunlar hep İslam tasavvufundan alınmadır. Fakat René Guénon'a şeyhi İliş el-Kebir'in söylediği gibi, "Bizde bunların hakikatleri var, onlarda ise sembolleri".

Sahih gelenek der ki, maddi dünya, yani yeryüzü hiçbir zaman cennet olmayacak, maddi alanda huzur, toplumsal refah ancak izafi olarak mevcut olacaktır. Bu dünya içle doğru orantılı ve onunla uyumlu olarak yaşandığı sürece huzur ve güven ortamında kalabilecektir. Dolayısıyla mutlak bir cennet, mutlak bir adil yönetim hiçbir zaman bu dünyada olmayacaktır; sadece belirli zamanlarda belirli dönemlerde yüksek bir adalet ve sosyal saadet mevcut olacaktır. Burada Süleyman Peygamber motifi, Davut Peygamber

motifi önemlidir; kılıç ve güç sahibi peygamber, aynı zamanda iktidar sahibi olan peygamberler de vardır, kâmil insanlar da. İslam'da Hz. Muhammed'in manevi özelliği itibariyle bâtın gücü, diğer peygamberlerin hepsini içermektedir. Bu özelliklerin her biri hakikatin bir yönüdür: Davudî özellik (iktidar), musevî özellik (liderlik, güç, direnç, yasa), isevî özellik (ruhanîlik, merhamet, derunilik). Hz. İsa'da şeriat yoktur, dolayısıyla o gelenekte yeryüzü ve iktidar önemli bir problemdir. Diğer taraftan Hz. Musa'nın şeriatında güç ve yasa önde olunca başka problemler oluşmuştur. O yüzden Yahudi geleneğinde iktidar olma endişesi, yeryüzüne hâkim olma duygusu, gizli ve açık sembollerle kudret ve zenginliğin kaynağı olduğunu gösterme isteği çok önemlidir. Bu anlamda Yahudi geleneğinde taş, toprak, para, maden vs çok önemlidir; zira bunlar gücün kaynağının işaretlenip, gelecek nesillere taşınması için araçtırlar; çünkü zaman zaman zâhirî güçten uzak yaşansa bile yeniden gücün elde edileceğine dair inancı beslerler ve bunu yeni nesillere öğretirler. "Yeruşalim"siz bir din düşünemezler. İslam tasavvufunda ise taş, toprak ikincil olarak önemlidir. O da, ortada insan varsa önemlidir. Bir mekânda şerefli bir insan varsa, o mekân değer kazanır ve kutsallaşır, o yoksa Mekke bile olsa bir anlam ifade etmez. "Aradığın sendedir, Kudüs'te Mekke'de, Hac'da değil" derken Yunus Emre bunların mevkilerini inkâr ediyor değildir. Sadece sıralamayı doğru yapmaktadır. Dolayısıyla maden, taş ve kılıç dini değildir İslam. Hz. Muhammed'e indirilen mesajın içeriğinde önceki peygamberlerin tüm özellikleri aynı anda bulunmaktadır. Hz. Muhammed'in bir yönüyle bâtın esaslarını getirmesi, rahmet ve merhamet peygamberi olması, diğer yönüyle de "kılıç peygamberiyim" demesi, yani adaleti tesis etmek esaslı bir peygamber olması, zâhir ve bâtının kendisinde cem olduğunu gösterir. Dünya tarihi açısından baktığımız zaman, karşımıza evrensel bir sarkaç çıkar. İnsanoğlunun yeryüzü hayatı başladığı andan günümüze gelinceye kadar dinler tarihi hep ezoterizm-egzoterizm sarkacı içerisinde devinip durmuştur. İnsan hayatını ya uç noktada zâhire, ya da diğer uç noktada bâtına götürme sarkacıdır bunun adı. Bunun tipik bir örneği Musevilik/İsevilik örneğidir. Hz. Musa'nın getirdiği mesajın zaman içerisinde ruhanî boyutu unutulduğundan ve ana esaslar olarak sadece hukuk ve norm esasları kaldığından dinin özü, içi, asıl fikri donup pıhtılaşmaya başlamıştır. Bu yüzdendir ki, aynı gelenek içerisinden manevi yöne, içe, öze ağırlık veren İsa Peygamber gelmiştir. Yahudi toplumuna bir Yahudi olarak gönderiliyor, getirdiği misyonun içerdiği anlamlar önemli. Tabir

caizse diyor ki; "Ben size artık kural getirmiyorum. Zaten dini, normlar içerisinde boğdunuz ve ruhu kaçırdınız, ben o ruhu yeniden üflemek için geldim!" Dolayısıyla İsa'nın misyonu bir bakıma tasavvuf tarihinde tasavvufî eylemin karşılığı olarak görülür. Bir bakıma İsevî bir işlevdir tasavvuf; ruhun yenilenmesi, bâtın olanın dikkate değer kılınmasıdır tasavvuf. Zaman içerisinde, Yahudilikte olduğu gibi, esastan koparak "din eşittir hukuk" algılamasına gelindiği için İslam ârifleri tıpkı Hz. İsa gibi haykırarak; "Ey hoca! Ey molla! Ey müfti! Ey zahid!" vb tabirlerle ruhun ihmal edildiğine dikkat çekmeye çalışmışlardır. "Savm u Salat u Hac ile sanma biter Zâhid işin – İnsan-ı Kâmil olmaya lazım olan irfan imiş" derken Niyâzî-i Mısrî bu konuştuğumuz anlam kaymasına dikkat çekmek istemektedir. Din kural demek değildir. "Elbette kuralları inkâr etmiyoruz; ama kanunların bir ruhu var, özü var; ruhu ihya etmeliyiz" diyen Sûfîlerin İslam tarihindeki işlevleri çok önemlidir. Bu bakımdan Sûfîler, Musevi şeriatına gelen İsa'nın işlevinin benzerini gerçekleştirirler. İsa'nın getirdiği bir tür ezoterizmdir; Musa şeriatına gerekli olan ezoterizm. İslam'da ise Hz. Muhammed'e gelen mesaj her iki tarafı da kuşattığından, hem Musevilik hem İsevilik kapsanmıştır. Hukuk da vardır, çok zengin bir ezoterizm de vardır. İslam maneviyatının başlangıcından itibaren bu böyledir. Hz. Peygamberin her peygamberde olduğu gibi iki veçhesi vardır: Dünyaya bakan yönü ve Hakk'a bakan yönü. İslam geleneği bunu ikiye ayırır: Nübüvvet kolu/Velayet kolu. Ama Velayet yönü daha üstündür. Bunun sebebi velayetin Hakk'a dönük yüz olmasıdır. Hakk'a ve dünyaya dönük yüzler, Mevlevî dervişinin el-kol sembolizminde de görülür: Sağ el doğruluğun, adaletin ve gerçeğin kaynağı olan Hak'la kurulan irtibatı temsil ederken, sol el, Hak'tan aldığını halka vermeyi temsil eder. İşte bu noktadan baktığımızda, bir peygamberin sağ kolu onun Velayet Koludur; Hakk'la olan irtibatı temsil eder, sol kolu ise Nübüvvet koludur; halkla olan irtibatı temsil eder. Dolayısıyla velayet nübüvvetten üstündür. Ama bunu manipüle etmek suretiyle "İbn Arabî, velinin nebiden, peygamberden üstün olduğunu savunuyor; kim böyle söylerse kâfir olur, o da kâfirdir!" deyip Şeyh-i Ekber aleyhine konuşanlar olmuştur. Bu tamamen saptırmadır, manipülasyondur; Şeyh-i Ekber kesinlikle öyle dememektedir. Dediği çok açık: Bir peygamberin velayet yönü nübüvvet yönünden üstündür. Çünkü bir peygamberin nübüvvet kolunda, yani halkla ilişkilerinde sorun olabilir. Örneğin bin sene yaşayıp kimseyi inandıramamış tek başına bir peygamber olabilir. Bu onun peygamberlik rütbesine bir şey getirmez, yani sağ kolunda

Allah'la irtibatında/velayetinde bir sorun yoktur. İşte bu manada ezoterizm, egzoterizmden üstündür.

Ezoterizmin İslam'daki görüntüsünde de zaman zaman bazı problemler olmuştur. İlimler hiyerarşisinde ilm-i bâtın denilen, Batı'da ezoterizm olarak karşılanan şey, ilm-i zâhirle beraber ele alınmıştır. İlm-i bâtın, ilm-i zâhir'in yani zâhirde olanın iç katmanıdır. Zâhirin kazılması suretiyle altta yatan sebeplerinin çıkarılmasıdır ilm-i bâtın. Suretten sirete, siretten surete geçişlilik söz konusudur. İçten dışa iniş ve dıştan içe çıkış söz konusudur. Bunları birbirinden koparmamak gerekir. Fakat ezoterizmden egzoterizme geçişi de koparmamak gerekir; ikisi arasındaki bağlantı asla yok sayılamaz. Ezoterizmden yani içten kopmuş dış kesiktir, dışı olmayan iç de bir şey yapamaz. Bu denge çok önemlidir. Dinler tarihindeki bu sarkacı optimum noktada yakalamak bir bakıma İslam ezoterizminde mümkün olduğu için René Guénon, Titus Burckhardt, Martin Lings gibi çağımızın bazı önemli düşünürleri, gençliklerinden itibaren önce Batı ezoterik akımlarına, ardından Hindu ezoterik akımlarına girmiş, daha sonra da İslam'da karar kılmış ve bu yolda hakikaten derin eserler kaleme almışlardır. Mesela Guénon önce Mason olmuş, ardından Martinizme girmiş, değişik mistik akımlarla devam etmiş bir insandır. Ardından "zâhirle bâtının kesiştiği noktada gül biter" diyerek İslam ezoterizmine geçmiştir. Yeri gelmişken şunu da eklemek gerekir ki, Gül-Haç cemiyetinin "haç ortasında gül sembolü" de aslında tasavvuftan alınmadır.

Tekrar etmem gerekirse, şu nokta çok önemli: Bütün ezoterik bilgiler yeryüzüne egzoterik kalıplar içinde kayıtlanmış, sınırlanmış olarak gönderilmiştir. Hiçbir ezoterik bilgi havada durmaz. Ezoterik bilginin insana ulaşabilir bir mertebede inebilmesi için zâhire geçmesi gerekir. Bu nokta kaçırılmamalıdır. Biz salt ezoterik nitelikteki bir âlemde yaşamıyoruz; fizik âleminde, ruhun bir bedene girdiği (tecessüm ettiği) âlemde yaşıyoruz, dolayısıyla buradaki bedenin ve fiziki esasların o ruhanî alanla irtibatı vardır. Zuhura gelmiş her şeyin özünde ruhu aramak gerekir. Biz burada bedenimizin içinde kalarak kendi ruhumuzu da arayacağız. Ben bu bedeni öldürdüğümde ruhumu yakalama ihtimalini kaybediyorum. Dolayısıyla beden bana bahşedilen güzel bir ipucu, bir numune. "Bedenine iyi bak," diyor Tanrı, "senin bedenin mabedindir, onun içindeyken yaparsın bana ibadetini." Beden sembolizmi bizde cami olarak görülüyor, caminin kendisini, duvarlarını yalasan da bir şey olmaz. Girip ibadet edersen bir anlam kazanır. Beden salt beden olarak bir şey ifade etmez; onun içindeyken ilahî olanı, ruhanî

olanı anlarsan bir anlamı olur hayatının. Beden içerisinde ruh bulunacak, dıştan içe geçerek. İşte aşırılaşmış ve dengesini kaybetmiş ezoterizmde, açıkçası "Bâtınilik"te bu nokta yozlaşmaya uğramıştır. Bâtınîler, ilahi buyruktaki bütün emirlerin, normatif düzeydeki tüm yönergelerin anlamsız olduğunu söylediler. Bunu dediğiniz zaman ortada hiçbir kıstas kalmaz. O zaman sen içi bir türlü yorumlarsın, başkası başka türlü yorumlar; sahih gelenekten kopmuş, köksüz ve amacı dünyevi zevk olan bir içselcilik ortaya çıkacaktır; işte bu bir kırılma noktasıdır. Böyle olunca bazı siyasi iktidarlar, bazı art niyetliler, bazı ehliyeti olmayan kimseler, "işte o benim, işte o bana işaret ediyor, bizim sultanımıza/iktidarımıza işaret ediyor" diyerek yazılanı çarpıtırlar. İbn Arabî der ki, "tefsir ve te'vil makamı çok önemli bir makamdır." Yani hermenötik önemlidir. Ama yine der ki, te'vil, yani yorum, "evvele" kökünden gelir, yani ilke döndürmek, aslına döndürmek demektir. Sen ilki bilmezsen, aslı/otantik olanı/sahih geleneği bilmezsen, neyi nereye döndüreceksin? Dolayısıyla te'vil/yorumlama bazılarının iddia ettiği gibi zırvalamak demek değildir; aslı bilen bir ustanın ikinci-üçüncü dereceye inen ve yorum bekleyen bir hususu, yeniden asla çıkarma yeteneğidir. İbn Arabî der ki, "Kur'an ancak te'vil makamına sahip insanların açıklayabileceği bir kitaptır." Bir insanın Kur'an gramerini iyi biliyor olması, Kur'an'ı açıklama, te'vil etme, yorumlama mertebesine sahip olduğunu göstermez. Örneğin, İbn Arabî 64 ciltlik bir Kuran tefsiri yazmıştır, ama bu tefsir ehl-i zâhir tarafından yakılıp yıkılmış, bazı küçük bölümleri dışında günümüze ulaşmamıştır. Elimize ulaşan kısımlarda şöyle der: "Ben Kuran'ın bir ayetini alıyorum, onu önce şeriat çekmecesinden çekiyorum, açıklıyorum, tekrar yerine kapatıyorum. Sonra aynı ayeti bir üst çekmeceden çekiyorum ve tarikat açısından açıklıyorum. Yani 'yol' açısından, daha üst mertebeye çıkmanın yolu açısından, bu ayette kişinin çıkacağı yolculuk esaslarının neler olduğunu açıklıyorum. Onu da yerine koyuyorum ve sonra aynı ayeti en üst anlam katmanı düzeyinden tekrar ele alıyorum. Bu sefer hakikat düzeyinde neye tekabül ettiği açısından açıklamaya çalışıyorum."

Bakınız, bu dört, hatta beş derece tefsir demektir. Bugün yeryüzünde bu anlamda beş dereceli Ku'ran tefsiri, yorumu yapacak insan yoktur. Şu an "Kur'an'ı açıklıyorum, tefsir ediyorum" diyenlerin hepsi, Kur'an'ın gramerini açıklamaktan öteye geçemezler. Bunlar kelime anlamı açıklamalarıdır. Onu yapmak için Müslüman olmaya bile gerek yoktur. Çok iyi Arapça bilen ama mümin olmayan bir oryantalist Kur'an'ı açıklayabilir. Ama Kur'an'ın ruhu-

nu, özünü "mertebe-i hazret-i Kur'an"a çıkmış ve onun ikiz kardeşi olmuş olanlar açıklayabilir. Bu açıdan dereceler, mertebeler anlayışı önemlidir; derece ontolojisinin, "vücud mertebeleri" (Merâtibü'l-Vücûd) görüşünün metne aktarılması söz konusudur. Bu açıdan bakıldığında metinde de katlar vardır. Metnin en dış, en zâhir katmanı grameridir. Ama anlam katmanları içeridedir, metnin içindedir. Ona girebilmek için de yolculuk yapmak gerekir. Bunun için denilir ki, Müslümanların elinde tuttukları şey Kuran değil, mushaftır. Diyelim ki, elimizdeki kitap bu, Kuran onun da üstündedir, Kuran'ın üstünde Furkan vardır, Furkan'ın üstünde Ümmü'l-Kitap denilen kitap, yani Kitapların Anası vardır, onun üstünde de Levh-i Mahfûz denilen şey vardır. Allah diyor ki, "Bu göndermiş olduğumuz kitabı size gizli bir kitap olarak, kitabı kitabın içine koyarak gönderdik" (*fî kitabin meknun*).

Bâtınilik akımı ise zâhir olanı kabul etmediği için işin ölçüsünü öbür tarafa doğru kaçırmıştır. Bâtınî görüş esasına dayalı bazı dini akımlar çıkmıştır. İşin ilginç yanı, zâhirilerde olduğu gibi "Bâtınîlik" iddiası güden böylesi gruplardan da asla yüksek irfan düzeyini yakalayan insan çıkmamıştır. Yüksek irfan düzeyini yakalayan önder şahsiyetler ve Sûfîler daima zâhir-bâtın dengesini koruyanlar olmuştur. Bâtınîlik güden akımların kaynakları da Hz. Ali'dir, Cüneyd-i Bağdâdî'dir, İbn Arabî'dir, Mevlânâ'dır, Yunus Emre'dir. Hepsi de ana cadde tasavvufunun temsilcileridir. Bâtınîlerde her şey keyfi tevil edildiğinden, bunlar kendi davaları için mübalağa yapmaktan çekinmezler ve "Mevlânâ da bizdendi, bir Bâtınî dâhisiydi, Yunus Emre de bizdendi" gibi iddialarda bulunurlar. Fakat bunlar tarihi ve ilmi gerçekleri çarpıtmaktan öteye geçmeyen fantezilerdir.

Bir noktaya daha dikkat çekmek istiyorum. Modern hayatta sahte inisiyasyonlar, sahte ezoterizmler de çoğalmıştır. Ustaya hizmet eden insan, eğitilir. Testinin dolabilmesi için çeşmenin yanında durması, ışık kaynağına götürülmesi gerekir. O talim neticesinde olgunlaşır Mürid. Geçilen yolculukta sembolizm vardır; o sembolizmi ustanız size yorumlar. İçeride ne varsa, dışarı o sızar. Görüntüde olanı görmek herkesin işidir. Görüntünün ötesine geçebilmek önemlidir. Önümüzdeki dönemde sahte inisiyasyonlar, sahte mürşitler, şeyhler çıkacaktır. Bunun çözümü, bu ilmin kanunlarla yasaklanması değildir. Bu tür akımlar yasaklandığında sahtekârlığın da yolu açılır aslında. Bu evrensel bir gerçektir.

Şu da unutulmasın ki, İslam ezoterizmi babında, özellikle günümüz İslam dünyasında bir kuruluk, bir düzeysizlik varsa, onun sebebi İslam

maneviyatının değişik şekillerde ihmal edilmesi veya dışlanmasıdır. Bütün bunlar, İslam ezoterizminin otantik halini modern hayatta ihmal ettiğimizi göstermektedir. Yeniden doğuş ve manevi zenginlik, Mevlânâ'ların, İbn Arabî'lerin, Yunus Emre'lerin tarif ettiği o esaslarla olacaktır.

E.E.Ç.: Ezoterizmin bu iddiasının karşısında, yine onunla özdeşleştirilen başka bir terim var; hatta bu iki terimi biz çoğunlukla yan yana görüyoruz – ayaklarımızın yere basması için, biraz da okültizmden bahsedelim mi, okültizm bu resimde nerede duruyor?

M.E.K.: Evet, bir de ezoterizm içerisinde addedilen bir okültizm problemi vardır. Ona İslam kültüründe "İlm-i Havass" denir. İlm-i Havass bazı ruhanî esasları kullanarak fizik âlem üzerinde çalışmak demektir, ki bu anlamda fizik âlem üzerinde çalışmak, benzeşmeler yasası üzerine çalışmaktır. Bir şey üzerine tesir oluşturmak, benzeyenlerden yola çıkarak tesir oluşturmaktır. Yani siz bir heykel, resim yaparsınız, onu bir kişiye benzetirsiniz, o kişinin heykeline, suretine kötü enerjiler yüklemek suretiyle o kişi üzerinde etkili olursunuz. Bu etki iyi veya kötü yönde olabilir. Kara büyü dediğimiz şey mevcut büyü tartışmalarının ana konusudur. Bizim zâhir âlemde gördüğümüz bazı maddesel özelliklerin aslında ruhanî özellikleri vardır. Ve yaşadığımız âlem tek boyutlu bir âlem değildir, bir geçişler âlemidir. Paralel âlemler vardır. Âlemin içinde âlem vardır; iç içe evrenlerde yaşarız ve herkes hangi âleme mensupsa oranın kuralları içinde yaşar. Cinler âlemi, melekler âlemi, iyi var kötü var, bunları onlara, onları bunlara karıştırarak sıra dışı yöntemlerle iş yapmak isteyenler birtakım formüllere başvururlar. Eğer sizde bir üst ahlaki ilke yoksa, her şeyi üst ilkeden bağımsız olarak yapıyorsanız ciddi hatalar yapabilirsiniz. Bu tür etkileme hadiseleri, aslında alt esaslardır. Ezoterik gelenekte bunlara majör/minör Arkana ayrımı getirilir. Ökültizm İslam geleneğinde her zaman minördür, yani aslî olan değildir; bir üst esasa tabidir. Onun için, sadece kâmil anlamda İslam maneviyatına sahip bir insan bu tür ilimleri doğru şekilde kullanır. Ama doğru düzgün bir maneviyata, inisiyasyona sahip olmayan birisinin bu tür ilimlerle uğraşması, hem fiziğini tahrip eder, hem de irfanî maksada ulaşmasını engeller; o kişi insanlığa hizmet edecekken bilakis ihanet eder. Bugün Batı'da ezoterizm denilen şey çoğunlukla büyü, fal ve kehanet çalışmaları haline gelmiştir. Ülkemizde bile gayet örgütlü bir şekilde, düşük emeller için kullanılır hale gelmiştir. Bu tür bir okültizmin İslam ezoterizmiyle, yüce ezoterik emellerle hiçbir alakası yoktur ve sonu hüsrandır; buna ezoterizm

denemez ve ikisi ayrı tutulmalıdır. Bunların geçici bir süre için belli etkileri de vardır, belli bir mekanizması vardır; yaparsanız belki tesir elde edersiniz. Ama her şeyin bir faturası vardır. Bu yüzden Sûfî yolunda bu tür "düşük işlerden" uzak durulur. Erenler demişler ki, "Benim varmak istediğim hedef, kendi esasım olan Hak'tır; Hakk'ı bulmaya çalışmaktır". Oysa büyü, okultizm vb çabalar basittir ve Hak yolunun yolcusu için oyalanmalardan ibarettir. Gerçekten bazı güçler elde edebilirsiniz; manevi zırhı, korunağı olmayan zayıf insanlarla oynayabilirsiniz. Ama unutulmamalı ki, bu tür çabaların hepsi, bulunduğunuz âlemin temel yasalarına aykırı hareket etmek demektir. Sisteme müdahale eden herkes, yaptığı işin karşılığını alır; rüzgâr eken fırtına biçer. Bu yüzdendir ki, büyü yoluna gidenlerin hayatı kötü sonlanır.

İslam büyüye norm düzeyinde yasak diyor. İslam bir din olarak "Büyünün aslı yoktur" demez. Diğer taraftan, din de bir beyaz büyüdür aslında. Mesela dinde aptes alırsınız, dua edersiniz, bazı amaçlarınızın gerçekleşmesi için maneviyatı kuvvetli bir arkadaşınızdan size dua etmesini istersiniz; daha da güçlü bir tesir olmasını istiyorsanız çok sayıda arkadaşınızın sizin için aynı anda dua etmesini istersiniz. Yani aslında bir tür ruhanî örgüt faaliyeti istenir. Dualaın, ibadetlerin, tesbihatın, ezkârın toplu yapılması ve hatta bir dostuna "Allah senden razı olsun" bile denmesi tesir alanı yaratır. Kişi veya kişiler lanet okursa bu durum kötü büyü tesiri yapar, o kişiyi, grubu, toplumu kilitler. Bizim geleneğimizde "iyi şeyler yapmak ve hayır duası almak" diye bir husus vardır. İşte bütün bunlar insan üzerine beyaz büyü tesiri yapar.

İmtihan mantığı vardır sahih ezoterizmde; bir kişinin başına gelen her şey, onun ihtiyacı olduğu içindir; onunla pişecek, direnci artacaktır. Başınıza bir bela gelirse, ona karşı tedbir almak, çözüm yollarını bulmak suretiyle hem kendi eksiklerinizi tedavi edersiniz, hem de sizden sonrakilere doğru bir ilke ve tecrübe bırakırsınız. Olaylara doğru bakarsanız, imtihanlarla olgunlaşır ve hüviyetinizi pişirir saflaştırırsınız. Ne oluyorsa sizin içindir. Tüm sorunlardan ders çıkarmalıdır kişi, hem bireysel hem toplumsal anlamda.

Selçuklu, Osmanlı, Cumhuriyet Dönemleri tarihi maalesef ezoterik açıdan yorumlanmamıştır. Bizde tarihe ve bilgiye sadece maddi açıdan bakıldığı için, Osmanlı tarihi bile sırf ekonomik parametrelerin değişmesi tarihi olarak görülür, ki bu bence suni ve yetersizdir. Önce zihniyet dünyasında bazı şeyler dönüşmüş ve o da ekonomiye yansımıştır. Dergâhların kapatıl-

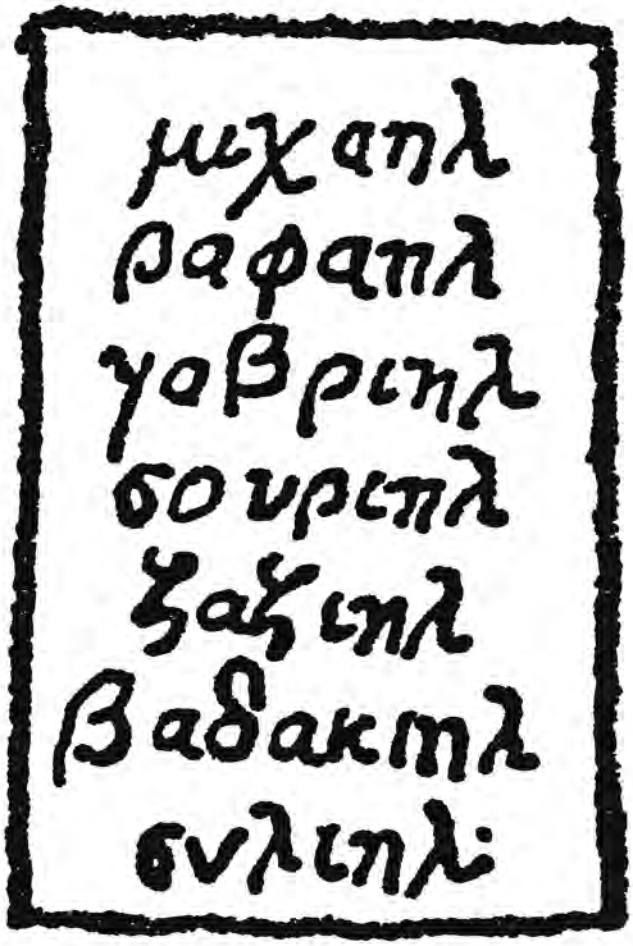
masının dahi bir ezoterik nedeni vardır, sebepsiz değildir. Ezoterizmde hiçbir şey sebepsiz değildir. Her şeyin içte yatan sebeplerini araştırmak gerekir. Siyaset dahi böyledir. Bugün devlet yönetimlerine baktığımız zaman iyi veya kötü inanılan bir ezoterik hiyerarşinin yansımasıdır hepsi.

Dünya bilim tarihinde buluş sahiplerinin çoğu ezoterik akımlara dahil insanlardır, çünkü sebepleri araştırırlar. Batı'da bazı ezoterik akımların fizik literatürü ve fizik âlimleri üzerindeki tesirleri incelenmektedir. Kuantum fiziği, bütüncül tıp ve kişilik ötesi psikolojisi vb alanlarda din ve bilim buluşması bu ezoterik anlayışla güzelce sergilenmektedir. Guénon der ki: "Rönesans sonrası bütün buluşlar, bilim denen şey, aslında ezoterizmin bulduğu fakat tadında bıraktığı şeylerdir." Majisyenler yeni dönemde fizikçiye dönüşmüştür. Maji, fizik âlemindeki tesirleri inceleme ilmidir. Maji, fiziğe tekabül eden birçok şeyi önceden bulmuştu. Tamamen ruhanî amaçlı bir çalışma olan Simya, maddeler arası dönüşümler üzerinde uzun yıllar araştırma yaptı ve modern kimyayı doğurdu. Ezoterik düşünce, sonsuzluk nedir, sonsuz olan nedir gibi konular üzerinde yoğunlaşınca bu düşünceler matematiği doğurdu, Pi sayısını doğurdu. Asal sayı nedir, türevler nelerdir, bunların hepsi aslında ezoterik, felsefi sorulardır; ontolojik sorulardır. İnsanın kendini tanıması, âlemi bulmasıyla ilgili sorulardır. Einstein'ın izafiyet teorisi sadece bir fizik dersi için icat edilen bir denklem değildir. O bir varlık sorunudur. Dolayısıyla modern matematiğin, modern fiziğin arkasında da güçlü bir ezoterizm vardır.

Tanrı, insana verdiği gücü ve yeteneği başka bir varlığa vermemiş. Tanrı bütün isimlerini sana verdi diyor, ödünç verdi diyor Kutsal Kitap. Tanrı kendine muhatap alıyor seni; Tanrı'nın sohbetinde olabilmek, müthiş bir şey. "Ona halil olmak, dost olmak" deniyor İslam geleneğinde buna; "İbrahim Halilullah" gibi. Ezoterizm insana doğduğu kaynakları öğretebilmek ve tekrar oraya çıkarabilmek için vardır. Hakiki ezoterizmin gayesi budur. Bu gayeden başka gayeler sapmadır. Kur'an'da: "Biz insanı en mükemmel suretten yarattık" deniliyor. Öyleyse bu hayatın ve buradaki bütün eğitimin amacı basamak basamak onu tekrar o yüce mertebeye çıkarabilmek olmalıdır.

dosya

EZOTERİZM.



Ezoterizme Genel Bir Giriş

REFİK ALGAN

Bu dervişlik beratın okumadı müftiler,
Onlar ne bilsin onu, bu bir gizli varaktır.
Yunus Emre

Felsefe, mantık, matematik ya da müzik gibi disiplinlerde de olduğu gibi ezoterizm ve mistisizmin de kendine özgü kavramları ve tanımları vardır. Günlük bilinç ile ya da sadece içinde bulunduğumuz başka bir disiplinin kavramları ile ezoterizme yaklaşmaya çalışmak, bu konuyu bize tümüyle kapatabileceği ve büyük yanlışlarla sonuçlanabileceği için, önce birkaç tanım ve ayrım üzerinde durmak yerinde olur.

Ezoterik Bilgi ve Okült Bilgi

Ezoterizm konusuna girmeden önce, bugün genellikle kullanıldığı anlamıyla belirli ve sınırlı bir grup ya da kişilere açık olduğu ve yalnız onlar tarafından anlaşılabildiği öne sürülen bir bilgi türünü işaret eden "ezoterik/içrek bilgi" ile doğaüstü güçler edinmeye yönelik olduğu söylenen ve gizli tutulan ve ancak belirli kişilere açılan "okült/gizli bilgi"yi birbirinden ayırmak gerekir.

Ezoterik bilginin en son hedefi, kişinin dünyadaki bireyselliğinin Tanrı'nın varlığında eriyerek onun içinde yok olması, kişinin kendi Tanrısal bireyselliğine kavuşarak Tanrı ile birleşmesi ya da zaten bir olduğunu anlaması (vuslat ya da damlanın denize kavuşması), bir diğer deyişle özne ve nesne arasındaki uzaklığın geçici bir süre için de olsa ortadan kalkarak Tanrı varlığının deneyimlenmesi iken, diğer tarafta, Okült bilgi, madde ve dünya olayları üzerinde etkili birtakım güçler elde etmeye ve bunları uygulamaya yöneliktir.

Bu durum ise sözünü ettiğimiz özne ve nesne arasındaki uzaklığın, zaman zaman yakınlaşmalar olsa bile, olduğu gibi korunması anlamına gelir.

Böylece, Semavi dinler ile büyü arasındaki büyük ayrıma gelmiş bulunuyoruz. Bir tarafta "özne-nesne" uzaklığını koruyarak kişinin kendi dünyasının yargılarına göre madde üzerinde etkili olmaya çabalaması, ki en uçta bizi "Büyü" kavramına götürür; diğer tarafta da kişinin Tanrı'ya yönelip öznel dünyasından arınarak, Tanrı ile arasındaki "özne-nesne" ilişkisini aşmaya çabalaması, teslimiyet ve sonuçta da "vuslat" kavramı bulunur.

Öznel Dünya ve Nesnel Dünya

Ezoterik disiplinlere göre "Dünya" dendiği zaman, gerçekte, nesnel dünyanın kişinin zihnindeki yansımaları, bunlar arasında kurduğu ilişkiler, kişisel geçmişi ve beden süzgecinden geçerken kazandığı değerler ve heyecansal yükler, kişilik yani öznel psikolojik gerçeklik anlaşılır. Geçmişte ve şimdi de büyük yanlışlara neden olan bu noktanın iyi bilinmesi gerekir; çünkü, dünyadaki tüm ezoterik disiplinler tarafından ısrarla öne sürülen ve hakikate ulaşma yolunda "olmazsa olmaz" derecede bir öneme sahip olan "dünyadan soyunmak / terk-i dünya" kavramı, yüzyıllar içinde bulanarak birçok çevre tarafından esas anlamından sapmış bir biçimde kullanılmaya ve uygulanmaya başlamıştır.

Diğer tarafta, "Nesnel Dünya / Arz" ise, kişinin psikolojik süzgecinden bağımsız olarak dışta varolan nesnel gerçekliktir. Kişinin kendi öznel dünyasından kurtularak gözünü açacağı dünya, işte bu nesnel gerçeklik bilinci ile göreceği dış dünyadır. Manevi yolculuğunun bir evresinde, Hz. Muhammed'in Tanrı'ya eşyayı olduğu gibi görebilmek için yakarması, bu nesnel gerçeklik özlemini ve bir yönü ile bilimsel bilgiyi de işaret eder.

Bilimsel Bilgi ve Ezoterik Bilgi

Felsefedeki bilgi kuramı bağlamında akılcılık ve deneycilik tartışmasına hiç girmeden ve her iki bakışın birbirinden ayrılamaz bir bütün oluşturduğunu kabul ettiğimizi belirttikten sonra, bilimsel bilginin en önemli özelliğinin herkese açık olması, deneye dayanması, herkes tarafından deneylenebilir olması ve varılan sonuçların aynı koşullar altında başkaları tarafından da gerçeklenebilir olması olduğunu söyleyebiliriz. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, bilimsel bilginin ilk adımda "duyu verileri"ne dayanarak yola çıkmasıdır, ki bu da bizi gözlemcinin iç özellikleri sorununa getirir.

Ezoterik disiplinlere göre, insan duyu verileri açısından giderilmesi gereken iki önemli içsel sorun ile karşı karşıyadır:

Birinci içsel sorun, bilimsel bilgiden ayrı olarak, kişinin yaşantısı içinde dünyayı algılama ve onunla ilişki kurma biçimiyle ilgilidir. Kişinin varoluş düzlemine ait bu birinci sava göre, duyu verileri sürekli olarak kişinin psikolojik varlığı içinden süzülerek yorumlanmakta ve yargılanmakta, bu yüzden de kişi, eşyayı olduğu gibi, yani nesnel bir bilinç ile görememektedir.

Ezoterizme göre ikinci içsel sorun ise insanın bilinen duyu organları dışında en azından bir ya da daha fazla duyu organı ya da duyum işlevine sahip olduğu ve bunların bugünkü insanlıkta henüz kapalı, örtülü bulunduğu, bu nedenle algımızın sınırlı olduğu ve bu duyu ve işlevlerin fazladan çalışmalar yapılarak açılması gerektiği savıdır.

Ezoterik Bilgi ve Nesnellik Sorunu

Yukarıdaki savları doğru kabul ettiğimiz takdirde, eğer fazladan bir çaba gösterip belirli çalışmalar yaparak bugün kapalı ya da uykuda olan başka duyu organlarımızı ya da işlevlerimizi çalışır duruma getirebilirsek, o zaman iç ve dış dünyayı daha geniş bir açıdan ve nesnel bir bilinçle görebilir ve yaşayabilir bir duruma gelebileceğimizi rahatlıkla söyleyebiliriz.

Peki şimdi, herhangi bir kişideki böyle bir durumun gerçek mi yoksa kişisel bir vehim mi olduğuna bizler nasıl karar vereceğiz? Ezoterik disiplinlere göre, bu çalışmaların içinden geçerek sonuca ulaşmamış olanlar bu kararı asla veremezler; kişinin sözü edilen süreci tamamladığına ancak aynı süreci daha önce tamamlamış olanlar karar verebilir. Bu nedenle, ezoterik disiplinlerde bir kişinin bu süreci tamamlayıp tamamlamadığına dair dış dünyada da tanıklık gerekir.

Eğer bu sav da doğru ise, o zaman, duyu verileri ve algı açısından ezoterizme göre, belirli sayıdaki bir grup insan için bizim bildiğimiz nesnelliği de içine alan daha geniş bir nesnellik alanı varolduğu sonucu çıkar, ki bu da bizim nesnellik alanımızın, algımızın bu daha geniş nesnellik alanınına göre bir alt küme olması demektir. Böylece, ezoterizmdeki "seçkin grup" ve "örtülü bilginin üstünün açılması" kavramlarının da buradan kaynaklandığı kolayca anlaşılabilir. Demek ki, ortada apaçık olan daha geniş bir gerçeklik alanı var; bu gerçeklik birileri ya da bir güç tarafından gizli tutulmuyor, ama belirli çalışmalar yapılıp da şimdi uykuda olan duyular devreye sokulamadığı için bu gerçeklik bizler için örtülü ya da gizli kalmaktadır.

"Belirli kişilere açık olduğu söylenen bu çeşit bir bilgi (*irfan*), bir alt düzlemdekilere nasıl aktarılacak ve onlar bunu nasıl gerçekleyecek?" diye sorulduğunda da bunun ezoterik disiplinler tarafından verilen evrensel yanıtı, bu bilginin akıl yolu ile aktarılamayacağı, bu işin bir "akıl bilgisi (*ilim*)" değil, doğrudan deneyimlenen bir "gönül / aşk" deneyimi ve bilgisi (*irfan*) olduğudur. Kişi, bu süreci daha önce tamamlamış bir kişinin kılavuzluğunda belirli uygulamaları yapmalı ve bu durumu doğrudan deneyimleyerek bizzat kendi içinde gerçeklemelidir. Bu nedenle "Tatmayan bilmez!" ilkesi gerekli koşul olarak kişinin karşısına daima çıkar. Bu ayrım için verilen örneklerden bir tanesi, kendisi de kadın olan bir kadın-doğum uzmanı doktorun, gebeliğin ve doğumun tüm evrelerini akıl yoluyla bilebilmesine karşın, kendisi de bizzat gebe kalıp bir çocuk doğurmadıkça anne olamayacağı ve annelik duygusunu yaşayamayacağıdır.

Ezoterik Bilgi ve Felsefe

Kavramsal bilgi ile doğrudan deneyimden kaynaklanan bilgi arasında böylesine bir ayrım yapılınca, "Tasavvuf Felsefesi" diye bir kavramın ezoterizm gerçeğini kişiye aktarmaktan ne kadar uzak olduğu doğal olarak ortaya çıkmış olur. Ezoterizme göre, Tasavvuf felsefesi, dünyadaki ezoterik disiplinler tarafından bir alt düzlemdeki kişilere aktarılan dolaylı bilgilerden oluşur ve bu da ezoterik bilginin egzoterik/dıştaki yönüne aittir ve her zaman için eksik bir bilgidir. Diğer bir deyişle, tasavvuf felsefesi, tasavvuf gerçeğinin felsefe, akıl düzlemindeki bir izdüşümüdür. İkisi arasındaki ayrım, karnı aç olan bir kişiye okuması için yemek tarifi vermeye benzer. Yemek tarifini okumak nasıl kişinin karnını doyurmazsa, tasavvuf felsefesini bilmek de kişinin kendi içinde gerçekleşmesi gereken değişiklikleri oluşturmaktan o kadar uzaktır.

Burada belirtilmesi gereken ikinci bir nokta daha vardır. Ezoterik bilginin bu dışa açık, dile getirilen yanı (*egzoterik*), ezoterik disiplinlerin bu bilginin ne kadarını, kime aktarmak istediği ile de sınırlıdır; çünkü, ezoterik bilgi, akıl düzleminde bile herkese kolayca açılmamalıdır.

Burada ezoterik disiplinlerin, kendilerine ait bilginin bir alt derecedeki düzleme aktarma konusunda, Hindu yolları ve uygulamaları, Buda'nın yolu ve Hz. İbrahim geleneğinden kaynaklanan dinler boyunca neredeyse binlerce yıllık bir deneyime sahip olduğunu ve kendine özgü ilkelere de sıkı sıkıya bağlı bulunduklarını ve bu ilkelerin çoğunun da insanın yapısından zorunlu olarak kaynaklandığını belirtmekte yarar vardır.

Ezoterik eğitim, her şeyden önce, bu eğitimi talep eden öğrencinin lehine uygulanması gereken pedagojik bir siyaset gerektirir. Bu siyaset nedeniyle, bir alt düzleme aktarılan kavramsal bilgiler, diğer bir deyişle ezoterik bilginin egzoterikleşmiş yönü, hiçbir zaman bir üst düzlemin yapısal ve işlevsel bilgisi değildir. Dışa açılan bilgi daima yolda yürüyecek kişinin işini kolaylaştıracak bir biçimde verilir. Örneğin, hastaya önce ilaç verilir ve tedavi edilir. Hastanın tıp okuyacak ve kendi hastalığına tanı koyup kendi kendisini sağaltacak zamanı yoktur. Ancak iyileştikten sonra isterse tıp eğitimi alır ve neyin içinden geçmiş olduğunu öğrenebilir.

O zaman, bizim bu durumumuzla hiçbir zaman içine giremeyeceğimiz, ama kendisini isterse bize açan ve yine kendisini bize kanıtlamak zorunda olmayan, ama tam tersine, bizim kendimizi kendisine kanıtlamamız gereken bir disiplin ve bir gerçeklikle mi karşı karşıyayız? Bu bağlamda, tasavvufun, "İsteyene değil, kendi istediklerine verirler" sözünü anımsamakta yarar vardır.

Ezoterizm Bir İcat mıdır Yoksa Bir Keşif mi?

Ezoterik bilgi ile felsefi bilgi arasındaki bir diğer önemli ayrım da felsefe bilgisinin ve yaklaşımlarının büyük bir çeşitlilik göstermesine, geniş bir yelpaze oluşturmasına karşın, ezoterik bilginin dışlaşmış yönünün, dünyanın farklı yerlerinde ve zamanlarında hep aynı savları öne sürmüş olmasıdır. Tarihsel, kültürel ve coğrafyaya ait ek ayrıntılar ortadan kaldırıldığında tüm büyük dinlerin ve yolların içindeki ezoterik yaklaşımların hep aynı ilkeleri vurguladığını ve hep aynı hedefi gösterdiğini görürüz.

Felsefe tarihine baktığımız zaman *gördüğümüz felsefe sayısı* kadar filozof olabilir, ama ezoterik bilgiye ulaşmış kişi sayısı kadar farklı ezoterik disiplin olamaz. Bu bize ezoterizmin yapısal temelini gösterir. Hindistan'da hazırlanan bir anatomi kitabı ile Türkiye'de hazırlanan bir anatomi kitabı, derinlik ayrımı gösterseler bile, aynı gerçekleri anlatacaktır, çünkü tanımladıkları yapı aynıdır. Bu nedenle, dünyanın farklı yerlerinde ve farklı zamanlarında ortaya çıkmış olan ezoterik disiplinler ve büyük gizemciler arasındaki ortak ilkeleri, özellikleri, uygulama ve yaklaşımları "yayılma kuramı" ile açıklamak doğru değildir; bunlar insanın bedensel ve psikolojik yapısından kaynaklanan zorunluluklardır. Bu nedenle, dünyanın farklı din, tarih ve coğrafyalarında ortaya çıkmış bütün büyük mistikler hep aynı kilometretaşlarını göstermişlerdir.

Ezoterik Bilgi ve İslam Tasavvufu

İslam dini içinde de bir ezoterik gelenek bulunduğu ve bunun bir yönünün egzoterik bir biçimde "Tasavvuf Anlayışı" olarak dışarıya açıldığını biliyoruz.

Burada "Sufizm" sözcüğü üzerinde kısaca durmakta da yarar var. Daha çok Batılı oryantalistler tarafından kullanılan bu sözcük, İslam ezoterik disiplinini akıl yolu ile anladıkları ya da kendi anlayışları içindeki bir kategoriye oturtabildikleri yanılgısı ile birlikte yan yana bulunur. Batılılar tarafından bazı İslam gizemcilerine Sûfî dendiği, hatta bazı büyük İslam gizemcilerinin kendilerini zaman zaman Sûfî olarak nitelendirdikleri de doğru olmakla birlikte, tarihte hiçbir zaman "Sûfilik" diye başlı başına bir akım, bir yol, bir din ya da ezoterik okul varolmamıştır. "Sûfî" sözcüğünün bazı yerli kaynaklar tarafından da kullanılmış olması, sosyolojik din ile aralarındaki anlayış farkını İslam dışı odaklara, onların anlayabilceği bir biçimde daha yumuşak bir tutumla anlatabilmek ya da aktarabilmek kaygısından kaynaklanmış olabilir.

İslam Tasavvufunun Başlangıcı ve Sonrası

Yaygın görüşe göre İslam tasavvufu Hz. Muhammed ve onun sofasında topladığı yakınları, başka bir deyişle ezoterik çalışmalar için en uygun ve olgun bulduğu kişiler ile yaptığı sohbetlerle başlamıştır. Yeni dinin ilkelerine ve kurallarına göre, bir yandan dışarıdaki toplum ve insan ilişkilerine yeni bir düzen getirilirken, diğer taraftan da içerdeki bu kişilere egzoterik dinin ezoterik yönü ve hedefi ile kutsal kitabın ezoterik anlamı ve uygulamaları açıklanmıştır.

Bu uygulamaların hedefi hiç kuşkusuz ki başka disiplinlerde de "Nirvana" "Yeniden Doğuş" "Aydınlanma" "Kalp Gözünün Açılması" "Arınma" ve "Kavuşma" gibi değişik adlarla tanımlanan ezoterik dönüşümün yeni din içinde de gerçekleştirilmesiydi. Hz. Muhammed'in ilk vahyini 40 yaşında aldığı ve 53 yaşında da Tanrı katına yükseldiği, yani mirac ettiği söylendiğine göre, bu dönüşüm sürecinin onun bizzat kendisi için 13 yıl sürmüş olabileceği söylenebilir.

Böylece Hz. Muhammed ile başlayan bu ezoterik dönüşümü yaşamış insanlar zinciri (*Velayet*), bir görüşe göre sadece Hz. Ali, başka bir görüşe göre de Hz. Ali ve Hz. Ebu Bekir ve onların ardılları ile günümüze kadar sürmüştür.

İslam dininin dört halife dönemi ve sonrasındaki siyasal nedenlerden dolayı ilk ezoterik okulları oluşturan çekirdek ya da çekirdeklerin Arap yarımadasından Orta Asya'ya taşınmak zorunda kaldıklarını ve oradan da Anadolu'ya gelmiş olduklarını ileri süren görüşler de vardır. Böylece, özellikle onikinci ve onüçüncü yüzyıllardan sonra İslam ezoterik anlayışının en önemli merkezi Anadolu olmuştur. Tarih boyunca, bütün bu değişik coğrafya ve kültürler içinde başka başka görünüşlere bürünen ezoterik okullar dışta da toplumsal birer kuruma dönüşen "yolları" (*tarikat*) oluşturmuş ve sonunda bugüne kadar gelinmiştir.

Yalnız burada hemen belirtmek gerekir ki, bazı gizemcilere göre, temelde Ortaçağa ait toplumsal bir kurum olan tarikatların dönemi günümüzden 100 yıldan daha fazla bir zaman önce çoktan kapanmış ve ezoterik disiplinler açısından artık bireysel döneme geçilmiştir. Yani, içinde bulunduğumuz dönemde, ezoterik eğitim artık kitlesel düzeyde değil, bireysel düzeyde, teke tek verilmektedir. Bu görüşe göre günümüzde hâlâ varlıklarını biçimsel olarak sürdüren yolların ise hemen hepsinin içi boşalmış ve birer Ortaçağ kalıntısına dönüşmüştür. Bunların biçimsel olarak bile geleneği sürdürdüğü kuşkuludur. Başlarında ezoterik bir dönüşüm geçirmemiş kişiler bulunmaktadır. Ezoterik disiplinin gereklerini bırakmışlar ve dıştaki dine ait siyasal akımlara dönüşmüşlerdir, ki bu konuya daha sonra, Tarikat Sonrası Dönem ve Tartışma bölümünlerinde tekrar döneceğiz.

Ezoterizmin Dışta Sunduğu Ön Kabuller ve Bakış Noktası

Ezoterik bakışa göre "insan" büyük evren ve bir bütün, dışımızdaki evren ise küçük evren ve parçalardır. İnsanın, aslında büyük evren ve bir bütün olduğu ve Tanrısallığı içinde barındırdığı görüşünden hareket etmeyen hiçbir bakış açısı, ezoterik bakış açısı olarak kabul edilemez.

Ezoterik çalışmanın hedefi ise kişiyi şimdi içinde bulunduğu, kendisini dıştaki parçalar ile özdeşleştirdiği durumdan kurtararak kendi bütünselliğine döndürmek ve böylece evrensel bilinci, Tanrısal bilinci deneyimleyebilmek için bir olasılık yaratmaktır.

Kutsal kitaplar, Tanrı'nın insanı kendi biçiminde, en güzel biçimde yaratmış olduğunu ve ona ruhundan üflediğini söylemektedir. Bu nedenle de Tanrı'nın evi insandır; ama bu bakış, insanın Tanrı olduğu anlamına gelmez. Nasıl aynadaki görüntü kendi başına varolamazsa, insan da aynı biçimde Tanrı olmadan kendi başına varolamaz.

Tanrı'nın insanda olduğu gerçeği ve insanın bunu deneyimleyebilmesi için gerekli duyu organları ve beyin işlevleri, günlük bilinç içinde perdelenir, örtülür (*Küfr*) ve bizler bundan habersiz, adeta bir uyku içinde yaşarız. Yapmamız gereken de bu perdeyi ortadan kaldırarak öznel bilincimize ölmek, böylece nesnel bilince doğmak ve bütünselliği, evrensel bilinci deneyimlemektir, ki bu, "Ölmeden önce ölmek" olarak adlandırılır. Böylece kişi, sözcüklerin ezoterik anlamıyla örtülülük (*küfr*) durumundan, yani kâfirlikten, açıklık, içi dışı bir olma (*müminlik*) durumuna geçmiş olur. "Ölmeden önce ölmek" biyolojik ölümden önce deneyimlenmesi gereken bir durumdur, ki buna "Yeniden Doğmak" ya da "Uyanmak" da denir.

Kişinin, biyolojik ölümü gerçekleşmeden önce, "Uyanma" deneyimi yaşanmazsa, yani ezoterik dönüşüm tamamlanmazsa, ölümden sonra bilinç devam ettiğinden dolayı, kişi, perdesinin kalınlığı oranında kendisini çeşitli sorunlar içinde bulur. Diğer tarafta, bu tanımıyla "uyanma" ya da ezoterik dönüşümün, bu çalışmaları yapan herkeste gerçekleşeceği gibi bir kesinlik de bulunmadığı için, kişi yaşarken en azından bu yönde bir çaba göstermelidir ki biyolojik ölüm sırasında perdesi ince olsun ve ölüm sonrası birçok sorun ile karşılaşmasın.

Ezoterik Yolculuk

Yaygın olarak kabul görmüş bir sınıflamaya göre kişi, dört kapısız kapıdan geçerek ezoterik bilgiye ulaşır. Bu kapıların her birinden diğerine geçmek için kendi bulunduğu yerin koşullarını yerine getirmiş olması ve orayı gerektiği gibi bilmiş olması gerekir.

Bu bağlamda, İslam tasavvufu üç değişik bilgi biçimi tanımlayarak yola çıkar:

1) Duyarak Bilmek: Futbolun adını bile duymamış bir kişi düşünelim. Bu kişinin bir arkadaşı başka bir ülkeye gider ve ona bir mektup yazarak bu futbol oyununu ve kurallarını ona uzun uzun anlatır.

2) Görerek Bilmek: Bu kişinin arkadaşı kendi ülkesine dönerken beraberinde futbol ile ilgili fotoğraflar ve filmler getirir ve bu kişiye gösterir ve futbolun kurallarını öğretir.

3) Olarak Bilmek: Bu kişi de futbolun oynandığı o ülkeye giderek kendisi de futbol oynamayı öğrenir ve bir futbolcu olarak sahalara çıkar.

Görüldüğü gibi, bu sınıflamadaki ilk iki bilgi biçimi egzoterik, sonuncusu ise "olmak" yolu ile elde edilen doğrudan bilgidir, ki ezoterik yaklaşımın konu ettiği de bu bilgi türüdür.

Böylece kişi, "duyarak", "görerek" ve "olarak" aşağıdaki kapısız kapılardan geçmelidir:

1) Toplum Yasaları: Ezoterik bilgiyi isteyen kişinin diğer insanlarla ilişkisinde evrensel hukuk yasalarına göre bir terslik bulunmamalıdır. Yani, adam öldürme, hırsızlık, başkasının hakkını yemek vs. Hz. Musa'nın getirdiği belirtilen "10 Emir"deki suçlarla ilgili görülecek bir hesabı bulunmamalıdır. Dinsel bir terim kullanacak olursak, büyük günahlar işlemekten uzak olması ya da sonradan uzaklaşmış olması gerekir > *Şeriat*.

2) Yol: Kişi, ezoterik dönüşümü bizzat yaşayarak kılavuzluk yapabilme niteliği kazanmış birisini bularak onun verdiği eğitimi almaya başlar. Eskiden bu çalışmaların bir bölümü, toplu olarak tekkelerde yapılırdı. Bu eğitim, genel dinsel bir uygulama ile başlayabileceği gibi, kişiye özel, esnek bir özellik de taşıyabilir > *Tarikat*.

3) Doğaüstü Deneyimler: Kişi bu çalışmalarda derinleştikçe, birtakım doğaüstü deneyimler yaşamaya başlayabilir ki burası, Okült Bilgi ile Ezoterik Bilgi'nin bir bakıma kesişebileceği bir yerdir. Ne var ki kişi arınma sürecini daha tamamlamadığı için bu evrede ortaya çıkabilecek doğaüstü deneyimler genellikle ezoterik disiplinler tarafından istenmez ve öğrencinin bunların içinden hızla geçmesi ya da geçirilmesi gerekir. Öğrenci buraya takılırsa, ezoterik bilgiye ulaşabilmesi olanaksız derecede zorlaşacaktır > *Marifet*.

4) Ölmeden Önce Ölmek: Kişi arınma basamaklarını tamamlayarak ezoterik dönüşümü gerçekleştirmiş, hakikat ile arasındaki perdeden kurtulmuş ve adeta yeniden doğmuş, öznel dünyadan nesnel dünyaya gelmiştir > *Hakikat*.

Ezoterizme göre ancak bu dönüşümü tamamlamış bir kişi, hayvansal sıfatları üzerinde egemenlik kazanabilmiş ve "Olgunlaşmış İnsan / *İnsan-ı Kâmil*" olmuştur; geri kalan büyük çoğunluk ise, bu sürecin ister ayrımında olsun ister olmasın, bunu evetlesin ya da evetlemesin, insanlaşma sürecinin daha henüz başlangıcındadır.

Ezoterik Anlamlandırma

İnsanın tek başına "Büyük Evren" ve bir bütün olduğu gerçeği tüm ezoterik anlamlandırmaların çıkış noktasıdır ve kutsal kitaplar da dahil olmak üzere her şey buna göre yorumlanır.

Örneğin, iki denizin arasında bir perdenin bulunduğu ve birisinin suyunun tatlı, diğerininkinin de acı ya da tuzlu olduğu ve bu iki denizin suyunun birbirine karışmadıklarını söyleyen bir Kur'an ayeti vardır. Kaptan Couste-

au, Cebelitarık Boğazı'nda böyle bir durumu keşfettiği zaman, egzoterik din anlayışı bu buluşu, sözü geçen ayetin dış dünyadaki bir kanıtı olarak görmüştür. Oysa ki, ezoterik anlamlandırmaya göre tüm kutsal kitapların sadece dışta değil, tek bir insan üzerinde ve içte değerlendirilmesi ile de farklı derinliklerdeki anlam katmanlarına ulaşılır, ki ezoterik bilginin dışta gösterilen kaynak yerlerinden birisi de burasıdır.

Tek bir insanın biyolojik yapısı ele alındığında, tuzlu olan kan ile tatlı olan beyin-omurilik sıvısı arasında bir kan-beyin seddi vardır ki bunlar da asla birbirlerine karışmazlar.

Büyük gizemcilerden Niyazi-i Mısri de *İrfan Sofraları* adlı yapıtında aynı ayetin başka bir ezoterik anlamını göstermekte, sadece dışta yaşayan kişiler (suyu acı olan deniz) ile hakikate ulaşmış kişilerin (suyu tatlı olan deniz) bir arada yaşadıklarını, ama Tanrı'nın bu iki topluluk arasına bir sed çektiğini ve hakikate ulaşanların asla dışta yaşayanlara doğrudan karışmadıkları yönünde bir yorum yapmaktadır.

Bu anlamlandırma biçimine göre, başka bir örnek olarak Hz. Musa, Yahudi kavmi ve Firavun arasında geçen olaylara bakacak olursak, kişi (ego) kendi iç hakikatine (Hz. Musa'ya) uyarak Firavunun (nefsin / bedenin sonsuz isteklerinin) zulmünden kavmini (bedenini ve psikolojisini) kurtarmalıdır; "Vadedilmiş Topraklar" da dünya coğrafyası üzerindeki belirli bir yer değil, ezoterik dönüşümü tamamlamış kişinin kendi içinde açılacak olan hakikat alanıdır. Hz. İsa bunu Göklerin Krallığı olarak adlandırmakta ve bunun dışta değil, içte olduğunu bizzat kendisi dile getirmektedir.

Dıştaki dine ait çevreler için günümüzün popüler konularından olan ve İslami çevreler tarafından da tartışılmaya başlanan Hz. İsa'nın ikinci gelişi sorununa yine ezoterik açıdan bakılırsa, dıştaki bu bekleyiş ve belirsizliğin, bir bilgi ve anlayış eksikliğinden kaynaklandığı görülür. Göklerin krallığının dışta değil, içte olduğunu ve dünyanın sonuna kadar insanlarla birlikte olacağını Hz. İsa'nın zaten kendisi bizzat söylemişken, tarihsel Hz. İsa'nın dışta tekrar ortaya çıkmasının ne anlamı olabilir? Böyle bir şey gerçekleşse bile yinelenecek olan, tarihte olmuş olan değil midir? Ayrıca, kendisi zaten bu dünyayı terk etmemiştir ki tekrar gelsin! Ama, bunu söylemek ne anlama gelir?

Ezoterik okumaya göre, Hz. İsa'nın ikinci gelişini kişi kendisi üzerinde, bireysel düzlemde anlamalıdır. Hz. Muhammed'in deyişiyle kişinin "ölmeden önce ölmesi" ya da Hz. İsa'nın deyişiyle "yeniden doğması", yani herke-

se açık olan "İsalık" makamını ve bilincini ezoterik dönüşüm içinde deneyimlemesi sonucunda Hz. İsa o kişi için gelmiş olur, ki ikinci gelişin gerçek anlamı da budur.

Yukarıda verilen bu örneklerden kolayca anlaşılacağı gibi ezoterik disiplinler bütün kutsal kitapları ve özellikle de Kur'an'ı Kerim'i, en azından yedi değişik okunuş üzerine gelmiş olduğunun söylenmesinden de hareketle, egzoterik anlayıştan farklı bir referans dizgesine göre yorumlamakta ve değerlendirmektedir.

Tarihsel Görünüm

Hinduizm adı altında toplanan irili ufaklı bazı din grupları, Budizm anlayışı ve Hz. İbrahim geleneğinden kaynaklanan dinler (Yahudilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlık) hep bir ezoterik çekirdek çevresinde bir bölümleriyle dışlaşmışlar ve dinlerin toplumsal yönünü oluşturmuşlardır. Hatta, bir görüşe göre, tek bir ezoterik anlayış olup, bu ezoterik çekirdek de dinleri doğurmuştur. Bu dinlerin, herkese açılmayan ezoterik bir çekirdeği, bir de dıştaki toplum kurallarını, insan ilişkilerini düzenleyen toplumsal yüzü vardır. İdeal olan, bu ezoterik çekirdek içindeki özel bilginin, tarih boyunca bir zincir biçiminde (*silsile*) kuşaktan kuşağa aktarılmasıdır. Ne var ki, bu zincir, tarih içinde zaman zaman kopmuş ve/veya dıştaki dini ilk kuranlar ortadan çekildikten sonra dıştaki din kurumları hızla bozulmuş, çıkar grupları oluşmuş, ilk amacından sapmış, ezoterik ilkelere uygunluğunu yitirmişlerdir. Buna göre, ezoterik içeriğini yitirmiş dinlerin içlerinin de boşalmış olduğunu ve dinin özündeki ezoterik dönüşüm programını uygulamaktan da uzak düştüğünü söyleyebiliriz.

Dışta kurulan dinler, tarih içinde toplumsal, ekonomik ve coğrafi nedenlerle değişim gösterirken, ezoterik bilginin de insanlara dinin ilk kurulduğu zamandaki koşullarından, katı kurallarından daha farklı ve daha esnek bir biçimde iletilmesi gerektiği ortaya çıkmıştır. Böylece ezoterik yolların toplumsal dış yüzünü oluşturan "*tarikat*" kurumu ortaya çıkmıştır. Tarikatta, eğitim bir okul içinde ve toplu bir biçimde verilir. Belirli bir tekkede bir araya gelen insanlar genellikle aynı mizaca sahiptirler ve bu bağlamda, herkesin kendi mizacına uygun tarikatı seçtiği de söylenir.

Kuramsal olarak, bir yolun başındaki kişinin bu ezoterik dönüşümü önce kendisinin tamamlamış olduğu, sonra da bu konuda başkalarına kılavuzluk yaptığı kabul edilir. Ne var ki, tarikat kurumu da çok geçmeden, kendi için-

de taşıdığı söylenen ezoterik zincirin kopması, yani bu dönüşümü yaşamış kişilerin bu gerçeği aktarabilecek kişiler bulamamaları nedeniyle, toplumsal olarak hızla yozlaşma sürecine girmiştir. İçleri hızla boşalan tarikatlar, biçimsel uygulamaları yaşatan, ama ezoterik dönüşümden habersiz çıkar gruplarına dönüşmüştür.

İbn Arabî kendisinin 74 değişik öğretmenini bizzat kendisi anlatırken, bunların içinde çok azının tarikat yapısı içinde bulunduğunu görürüz. Yunus Emre, kendisinin Taptuk Emre'nin kapısında piştiğini söyler, ama kendi dönemindeki tarikatları eleştirmekten hiç de geri kalmaz. Bu konuda açık açık ve en ağır konuşan da Şems-i Tebrizi'dir. *Makalât* yakından incelendiğinde, Mevlânâ'ya ulaşıncaya kadar o cüppeli ve sarıklı kişiler arasında bırakın ezoterik bilgiye sahip yetkin bir kişi bulmayı, uygun bir öğrenciyle bile karşılaşamamış olduğu görülür.

Böylece, tarih içinde olumlu birkaç örnek bulsak bile, genelde tarikat yapısının ezoterik hedefi gerçekleştirmek konusunda toplumsal bir kurum olarak pek başarılı olduğunu söylemek olası görünmemektedir. Ayrıca, tarikat eğitimi, birçok yönüyle Ortaçağ insanına göre, yani bireye göre değil, tiplere göre tasarımlanmıştır. Günümüzde, Ortaçağ'daki "tip"lerin yerini "birey"in alması gerektiğine bakacak olursak, bugün herkese aynı tıraşı yaptırıp aynı elbiseyi giydirip sokağa salmanın ne kadar yersiz olacağı kolayca görülür. O zaman, günümüzdeki tarikatların sayısını ve özellikle de teknolojide ilerlemiş bazı ülkelerdeki çoğalmayı nasıl açıklayacağız?

Teknolojide ilerlemiş birçok ülke, görünüşte "bireyler" yarattıklarını söylemesine karşın, ekonomiye hâkim olmak için bireyi standartlaştırmak gerektiği sonucuna varmış ve birey anlayışını da iki ya da daha çok marka arasındaki seçime indirgemiş gibi görünmektedirler. Böylece günümüzde, sözde-birey, ama gerçekte "tip"lerden oluşan bu ülkelerde tarikat anlayışı hızla taraftar bulmaktadır.

Yurdumuzdaki tarikatların da bugünkü durumuna bakacak olursak, bunların bazıları tarih içindeki yasal bir kaynaktan yola çıkmış olsalar bile, bugüne gelinceye kadar çoktan içlerinin boşalmış olduğunu görürüz.

Diğer tarafta da, kendilerini ezoterik bir geleneğe dayandırma gereğini bile duymayan ve gerçekte de dayanmayan din görünüşü altında siyasal çıkar gruplarından oluşan sözde-tarikatlar ve din liderleri türemiştir.

Bu tarikatların ve din akımlarının bazılarının da çalıntı ve taklit bilgiler ile kendilerini ezoterik bir bilgiye sahipmiş gibi gösterdiklerini, gerçekte içle-

rinin bomboş olduklarını, günümüzün büyük bireyci mistikleri söylemekte ve kendileri ile tarikatlar arasına kesin ve kalın bir çizgi çekmektedirler.

Bütün bu olumsuz örneklere bakarak belki tarihte de hep böyle olageldiğini söyleyebilir miyiz? Yunus Emre, "Peygamber yerine geçen hocalar / Bu halkın başına zahmetli oldu" derken büyük bir olasılıkla aynı gerçeği dile getirmekteydi.

Tarikat Sonrası Dönem: Görünmeyen Yol

Bir dönemin geleceği ve toplumsal kurum olarak tarikatların yozlaşacağı, hakikatin artık tekkelerde değil de evler ve kahvehanelerde konuşulup tartışılacağının, ezoterizmin geçmişteki bazı bireyci büyük ustaları tarafından önceden haber verilmiş olduğu gerçekten doğru ise, onların çoktan haklı çıktığı bir döneme girmiş bulunduğumuzu bugün rahatlıkla söyleyebiliriz.

Bu görüşe göre, ezoterik bilgi artık tarikat gibi toplumsal kurumlar içinde değil, halk içinde bireyden bireye aktarılmaktadır.

Bilindiği gibi, Orta Dönem Melamiliği'nden sonra da tarikatları dışlayan bir yol izlenmiş ve bu durum onikinci yüzyıldan sonra Ahi örgütleri, yani meslek loncalarının kurulması ile sonuçlanmıştı.

Bugün, tarikatları dışlayan ezoterik tutumun yepyeni bir yaklaşım türü mü olduğuna yoksa Melamiliğin başka bir çeşitlemesi mi olduğuna ise tarih karar verecektir.

Tartışma ve Sonuç

Kendine özgü bir deney alanından kaynaklandığı ve "kişiye özel" bir "doğrudan bilgi" türü olduğu bizzat ezoterik disiplinler tarafından iddia edilen ezoterik bilginin, bizim bugünkü bilimsel anlayışımız, beş duyumuz ve aklımız ile ele alınamayacağı apaçık ortadadır; eğer alınabilseydi, o zaman, kendi tanımına göre bu çeşit bilgiye "ezoterik / içrek" değil "egzoterik / dışrak) bilgi dememiz gerekirdi. Ezoterik bilginin bize dışta aktardığı savlardan çıkan sonuca göre, ezoterik boyut bize göre hep bir üst dizge olarak var olmakta ve bizim bugünkü bilimsel deney ve gözlem yöntemlerimizin dışında bulunmaktadır.

"Önde gelenlerin ayaklarının kaydığı yer" diye de adlandırılan bu boyut, isterse ve uygun gördüğü biçimde kendisini bize açtığını söylemekte, tam anladığımızı ya da yakaladığımızı sandığımız bir anda belirsizleşmekte ve elimizden kayıp yok olmaktadır. Ezoterik disiplinin açarken kapatmak ve

kapatırken de açmak gibi bir biçem özelliğine sahip olduğu hep söylenegelmiştir. Bu durumun psikolojik ve yapısal bir zorunluluktan kaynaklandığını da yine ezoterizmin kendisi söylemektedir. Gerçekte, birilerinden kaçırılan ya da gizli tutulan bir bilgi yoktur ortada; tam tersine, bu bilginin bütün insanlığa aktarılması ve bütün insanlığın bu dönüşümden geçmesi gerekmektedir. Ne var ki, ezoterik bilginin niteliği ve bu bilgiyi alacak olanın iç özellikleri nedeniyle, bu hakikat bilgisi herkese açılamamakta, gönderilen bilgi ile alınan bilgi hep farklı olmaktadır. Bir ağaçtaki meyvelerin hepsi aynı anda olgunlaşmadığı için de ezoterizm, önce olgun meyveleri toplamakta ve bu olgun meyvelerde, "ego"yu yeniden düzenledikten sonra, yâni bilgiyi alacak olanı, bilgiyi alabilir duruma getirdikten sonra, ancak böyle bir dönüşümü başlatabilmektedir.

Burada, "Böyle bir dönüşümün üzerinde niçin ısrarla durulduğu" da sorulabilir. Unutmayalım ki Kur'an'ı Kerim'e göre, Hz. Muhammed, "İbrahim dini üzerine" gönderilmiştir. Hz. İbrahim'in dini de "Hanif Dini," yani, "insana kendi doğasına uygun biçimde yaşamasını öğreten din" olduğuna göre, bu zorunluluğun yapısal bir zorunluluktan kaynaklandığı sonucu çıkartılabilir. Kişi, içinde yaşadığı kendi öznel dünyasından, zanlarından oluşturduğu dünyadan kurtulsun ki nesnel dünya içinde kendi doğasına göre yaşayabilsin.

Bütün bu büyük iddialar karşısında ne söylenebilir ve insan ne yapabilir? Hiçbir biçimde bizim bilimsel deney ve bilgi alanımızın içine girmeyen, neredeyse "adı var, kendisi yok" bu kendi kendisini taşıyan disiplin hangi koşullar altında kişinin ilgisini çekebilir? Toplumsal koşulları çoktan ortadan kalkmış ve sunuluş biçimi de bu derecede bozulmuş ve buna tepki olarak da "Görünmeyen Yol"a dönüşmüş böyle bir konu ile bugünün insanı niçin ilgilensin?

Bu soruya kendi açımızdan değil de, ezoterizm açısından yanıt verelim. Kişinin hayatı boyunca vereceği vicdani kararları ve ahlak tutumu, onu bu konuya açık bir duruma getirir ve bu disiplinin bir temsilcisi ile karşılaştırır. "Böyle bir kişiyi nasıl bulacağım ya karşılaşırsam onu nasıl tanıyacağım?" diye sorulacak olursa da, bunun yanıtı, bir önceki dinde Hz. İsa tarafından zaten verilmiştir: "Arayın, bulacaksınız. İsteyin, size verilecektir. Kapıyı çalın, size açılacaktır."

Bundan sonrası iki taraflı bir ilişkinin başlaması için bir olasılık demektir. Kişi seçilmiş midir, yoksa o noktaya kadarki edimleriyle kendisi mi kendisini seçmiştir? Her iki durum da geçerlidir. Bu konu, o kişinin ilgisini

çekiyorsa ya da bu deneye girmeye kendisini hazır ve zorunlu hissediyorsa ve karşı taraf da onu uygun buluyorsa, ilk adım atılır.

Burada bu konuyu, modern Türkçenin büyük mimarı ve büyük Türk mistiği Yunus Emre'nin bir doğuşu ile bitirelim. Hakikate ermek isteyenler için gerekli dört özelliği sıraladıktan sonra, son üç özelliğin tek başına ve yalnız yapılan bir çalışma (*halvet*) ile öğrenileceğini söyleyip, kendisi de bakın nasıl susuyor!

Vuslat hâlin aydırasam vuslat halin bilenlere
Yedi türlü nişân gerek hakiykate erenlere

(Bu) yedisinden birisi eksik olursa olmaya
Bir nesne eksik gerekmez bu sarp yola varanlara

Evvel nişânı budurur yermeye cümle milleti
Yerenler yerini kaldı yer değmedi yerenlere

İkinci nişânı oldur kim nefsini semirtmeye
Zinhar siz ondan olmanız nefsine kul olanlara

Üçüncü nişânı budur cümle heveslerden geçe
Hevesler eri yolda kor yetemez yol varanlara

Dördüncü nişânı oldur dünyadan münezzeh ola
Dünya seni sayrı eyler ne kul kay(g)ısı sayrılara

Yunus yedi nişân dedi evet üçünü gizledi
Onu dahi deyiverem gelip halvet soranlara

[*Yunus Emre Divanı* / Abdülbâki Gölpınarlı: CCLXXXVI]



Gizli cemiyetlerin birçoğu Phytagoras'ı efsanevi bir müjdeci olarak görmüştür.
Ondokuzuncu yüzyıldan kalma bu Mason gravüründe Phytagoras'ın inisiyasyonu canlandırılıyor.

Batı Ezoterizmi ve Dinler Bilimi

ANTOINE FAIVRE – KAREN-CLAIRE VOSS

Giriş

Son zamanlarda, beşeri bilimlerin, kapsamı giderek daralan uzmanlık alanlarına odaklanmış olması nedeniyle ihmal edilmiş olan alanlara üniversitelerde ve araştırma enstitülerinde daha çok ilgi gösterilmeye başlanmıştır. Bu ihmal edilmiş alanlardan biri, sayısız yazarı, eğilimi, felsefe yapıtını, dini eseri ve sanat, edebiyat ve müzik eserini içine alır. Bu alanın belli ortak paydalarla tanımlanan öğeleri, bir kütüphanenin "ezoterizm" başlıklı bir bölümünde bir araya getirilecek kadar tutarlı bir yazılı metinler topluluğu oluşturur. Ezoterik eğilimler ya da akımlar simyayı, okült felsefeyi, Hıristiyan Kabalasını, *Naturphilosophie*'yi (yani, Paracelsusçuluğu ve takipçilerini), teozofi'yi (Jacob Boehme ve takipçilerini), Gül-Haççılığı (ve daha sonra ortaya çıkan erginlemeci toplulukların çeşitli kollarını) ve Hermesçiliği (yani, mitolojideki Hermes Trismegistus'a atfedilen yazıların modern dönemde kabulünü ve etkisini) içine almaktadır.

Önce, "ezoterizm" teriminin bugün birçok farklı biçimde kullanıldığı belirtilmelidir. Çoğu kez bir "gizli bilgi"den ya da "gizli bilim"den (yani, bir *disciplina arcana*'dan), başka durumlarda ise bir tinsel "merkez"den çıkan ve ancak, kendisine götüren belirli teknikler de dahil olmak üzere her şey aşıldıktan sonra ulaşılabilen bir bilgi türünden söz ediliyor. Bununla birlikte, bugünkü bağlamda, biz "ezoterizm" terimini üçüncü bir anlamda, Batı'da bir aile görünümü kazanmış, Rönesans'tan beri edinmiş olduğu özgül biçimden dolayı dinler tarihinin bir parçası olarak incelenmesi gereken bir grup farklı yapıta, yazara, eğilime atfen kullanıyoruz.

Ezoterizm alanının kapsamına dair bu ön bilgiler, okurların, alanın

bütününün kapsamlı bir biçimde kavranmasına yardımcı olacak bilgileri tek bir yazıda iletmenin ne kadar güç olduğunu görmesini sağlayacaktır. Dolayısıyla, yazının devamında zengin ve çeşitlilik gösteren bir alanın haritasını çizmekle yetineceğiz –yani, üçüncü anlamda ezoterizmin. Bu haritanın başka araştırmacıların keşiflerinde kılavuz görevi göreceğini umuyoruz.

Elimizdeki malzemeyi şu şekilde düzenledik: Önce, modern ezoterik çalışmaların gelişiminin özetiyle birlikte alanın tarihsel geçmişini kısaca ele alıyoruz. Bundan sonra, Batı ezoterik akımların Rönesans'tan itibaren ele alınışında benimsenen tarzların bir özetini veriyoruz. Ezoterik çalışmaların başka disiplinlerle karşılaştırılarak dikkate alınmasını sağlayacak olan bazı yöntembilimsel öneriler sunarak sürdürüyoruz konuyu. Bunu, yine yöntembilimsel konulara ağırlık verilerek sürdürülen, ezoterik *incelemeler* ve ezoterik *dünya görüşleri* arasındaki farkla ilgili bir tartışma izliyor. En sonunda, ezoterizm alanının akademi dahilinde bir bütün olarak gelişebilmesi için birtakım özel tavsiyelerde bulunuyoruz.

Batı Ezoterizminin Ortaya Çıkışı ve Gelişimi

"Batı" terimi burada, Musevilik ve Hıristiyanlık gibi dinsel geleneklerin yüzyıllarca bir arada yaşadığı ve zaman zaman İslami geleneklerle ilişki içinde bulunduğu Ortaçağ ve modern Greko-Latin dünyasına atfen kullanılıyor. Biz esasen *modern* ezoterik akımları, yani, onbeşinci yüzyıl sonundan itibaren Latin Batı'da ortaya çıkan akımları ele almaktayız. Bizim konumuzla ilgili materyallerin, ilk olarak Rönesans'ın başlangıcında, eski materyalleri homojen bir bütün oluşturacakları inancıyla toplamayı amaçlayan bir kolektif iradenin belirmeye başlamasıyla bir araya getirildiğini görüyoruz. Tabii, Ortak Devrin başlangıcından itibaren bu materyallerden bazıları Helenistik felsefeye ve dinlere (örneğin, Stoacılık, Gnostisizm, Hermetizm,[1] Neo-Pisagorculuk) daha sonra da İbrahimci üç dinsel geleneğe bağlanmış, fakat bunların karşılıklı olarak birbirlerini bütünlediği düşüncesi ancak Rönesans'tan sonra ortak paydalarını aramak için itici bir güç sağlayabilmiştir (krş. Marsilio Ficino, Pico della Mirandol ve başkaları). Böylece, özellikle 1492'den sonra (Yahudilerin İspanya'dan sürüldüğü tarih), Yahudi Kabalası Hıristiyan çevrelere sızmaya ve orada biraz da şaşırtıcı bir biçimde analoji ve evrensel uyum fikirleriyle öne çıkan bir bağlamda Neo-İskenderiye Hermetizmiyle (Marsilio Ficino'nun *Corpus Hermeticum*'unun Latin-

ce çevirisi 1471'de ortaya çıkar) birleştirilmiştir. Bu geleneklerin tümünü kapsayacak bir yelpaze yaratmaya yönelik bir projenin varlığı açıktır. Bu geleneklere, bir çalgının telleri ya da tuşlarıymışçasına, çoğul armoniler üretecek şekilde yaklaşıldığını düşünebiliriz.

Devamında, Ortaçağın *prisca theologia*'sı bir değişime uğramış ve *philosophia occulta* ve *philosophia perennis* olarak bilinir olmuştur. Bu terimler birbirinin yerine kullanılamasa da, her biri, çağın tanrıbilimden kendiliğinden çözülmüş olan zihinsel evreninde nispeten özerk bir nebulayı göstermede kullanılıyordu. *Philosophia perennis*'in tarihsel ya da mitsel temsilcilerinin bir zincirin halkalarını oluşturduğu düşünülüyordu: bunların arasında Musa, Zerdüşt, Hermes Trismegistus, Orpheus, Sibyla, Pythagoras ve Platon gibi adlar bulunuyor. Bu noktada, birkaç ince nüansı hesaba katmazsak, *philosophia perennis* bugün genellikle "Gelenek"[2] adı verilen şeye dönüşmüştür. Ezoterik araştırmalar yapan bilim adamının görevi, olaylar tarihinin örtüsü altında saklı kalmış görünmez bir "Gelenek"in, Rönesans'tan önce bu haliyle var olup olmadığını kanıtlamaktan çok, bu fikrin son yüzyılların imgeleminde ve söylemlerinde görüldüğü şekliyle ortaya çıkışını farklı yönleriyle kavramak ve tanımlamaktan ibarettir.[3]

Onaltıncı yüzyılda, Hermetizm, Hıristiyan Kabalası, *philosophia occulta* vb gelenekler resmi egzoterik dinlere göre "ezoterik" kalan ve bir bakıma özerk referans noktaları olarak kabul edilmeye başlandı. Bu özerkleşme, bizim burada "ezoterizm" olarak tanımladığımız şey için gerçek bir başlangıç noktası sağladı. Ortaçağda, böyle bir özerkleşme zorunlu değildi, çünkü bu referansların ele aldığı sorunlar hâkim paradigmalar içinde gömülüydü, yani, tanrıbilimle genel olarak uyuşmuş durumdaydı. Bu sorunlar, esas olarak, metafizikle evrenbilim arasındaki bağlantı ile ilişkilidir; evrenbilim alanı ("ikinci nedenler" alanı), metafiziksel ("birinci nedenler" alanı) alana bağımlı olduğu sürece, bu bağlantıyla uğraşan çeşitli söylemler tanrıbilim için sorun oluşturmuyordu. Tabii, durum böyleyken, ezoterizm düşüncesi zihinlerde bir iz bırakamazdı, fakat Doğa bilimleri tanrıbilimden ayrılır ayrılmaz, kendi başlarına gelişmeye başladılar (bu süreç Hıristiyanlıkta ve İslam'da onikinci yüzyılda başladı). Tanrıbilim bir zamanlar kendi parçası olan şeyi reddedince, terk edilmiş koskoca bir alan çıktı ortaya. Bu alan çabucak yeniden kuruldu, ezoterik eğilimli hümanistler tarafından dışarıdan (yani, tanrıbilimin dışından) "yeniden yorumlandı". Hümanist bilim adamlarının modern ezoterizmin doğuşunda oynadığı rol ne kadar vurgu-

lansa azdır. Bu Rönesans hümanistleri, felsefenin skolastiklere tahsis edilmesine cevaben, Hermetizm ve Kabala gibi ezoterik dalları profesyonelleştirmeye başlayarak, kendileri de bir tahsis pratiğine giriştiler. İşte o zaman, ezoterizm, dinleyicileri zaten "özel bilgiye sahip" kimselerden, yani kendileriyle aynı temel dünya görüşünü paylaşan ve temelde aynı başvuru kaynaklarını araştırma konusu edinen kimselerden oluşan uzmanların ele alacağı bir konu olmaya başladı. Bu hümanistler, daha çok metafizikle evrenbilim arasındaki kesişim noktalarıyla ilgileniyor, bu yolla evrenselle özel arasındaki bağlantıyı açıklamak için bir tür *ekstra*-tanrıbilim yöntemi modeli oluşturuyorlardı. Bu kişilerin spekülasyonlarının genellikle metafizikselden çok evrenbilimsel olduğu ortaya çıkıyordu.

Ezoterizm alanı, daha sonraki yüzyıllarda bu Rönesans etkilerinin ışığında gelişti. Bu arada, çeşitli gelenekleri içinde eritti ve bir külliyat oluşturdu. Şimdi bu alanı oluşturan ana akımlara bir göz atalım.

Bir tarafta, belirli bir çağa aitmiş gibi görünmeyen ve ortaya çıktıkları çağlardan aşağı yukarı bağımsız olarak anlaşılan üç "geleneksel bilim", üç nehir vardır: simya, astroloji ve Rönesans'taki *magia* kavramını karşılayan büyü. Tipik olarak, büyü, aritmosofi'nin, yani sayılar biliminin çeşitli türleriyle bağlantılıydı (örneğin, çeşitli müzik ezoterizmleri sayılar bilimine bağlanır). Bugün hâlâ etkin olan bu üç geleneksel bilim arasındaki yakın ilişkiler ve bağlantılar sürmektedir. Bunların yanı sıra, sıklıkla kurucu bir metinle başlayan bazı eğilimlerin ortaya çıktığı gözlenmektedir; bu eğilimler nispeten saptanabilir anlarda yataklarını oluşturan akarsulara benzetilebilir. Bu akarsular, üç büyük nehre hiç de yabancı değildir, çünkü her biri bu nehirlere karışmaktadır. Bunlar, onbeşinci yüzyılın sonundan başlayarak, Hıristiyan Kabalası (Yahudi Kabalasının bir uyarlaması); Neo-İskenderiye Hermetizmi; *philosophia perennis* ile "başlangıçta var olan gelenek" fikrinden esinlenen söylemler ve Paracelsusçu Doğa felsefesidir (Romantik, kısmen Alman *Naturphilosophie* bu felsefeden türemiştir). Onyedinci yüzyıldan başlayarak, başlangıçta ikisi de Alman olan teozofiyi ve Gül-Haççılığı; daha sonraysa, hepsi başlangıçta aynı özellikler taşıyan çeşitli erginlikçi toplulukları içlerine alırlar.

Rönesans'la birlikte nehirlerin ve akarsuların kurumuş olacağı düşünülebilir, ama onyedinci yüzyıldaki büyük epistemolojik kopmayı atlatmış bu akımları ondokuzuncu yüzyılın bilimciliği bile ortadan kaldıramamıştır. O zamandan bu zamanda daim kalan bu ezoterizm biçimleri günümüzde,

hiç olmadığı kadar mevcut. Şimdi, onların inatçı süreklilikleri, bizim tekno-bilimsel, dünyevileşmiş dünya görüşümüzün karşıtı gibi görünüyor, ama onların uzun ömürlerini, sanala ve *episteme in situ*'ya (yerinde bilgi) tepki gösterme ihtiyacına indirgemek basitleştirici ve hatalı bir yaklaşım olur. Yalnızca moderniteye karşı gelişmiş bir tepkiden ibaret olan bir şeyle değil de, insan ruhunun kendini gerçekleştirebilmesi için, iki kutbundan birinin büründüğü olası biçimlerden biriyle uğraşıyor da olabiliriz: yani, mitsel oylum kutbuyla. (Öteki kutup da, Batı'da Aristotelesçi mantığı model almış, ussal düşünce adı verilen şeydir.) Böylece, bu akımların Rönesans'tan bugüne gösterdiği gelişme, modernitenin yeni felsefi eğilimlerine (örneğin, atomizm, mekanizm vb) bir tepkiden çok, düşünce ve tinsellik eğilimlerinin bir devamı olarak düşünülmelidir.[4]

Bizim "ezoterik" diye adlandırdığımız bu akımlar, yapıtlar ve yazarlar, kendi bağlamlarında, yani hem parçalarının kendi aralarında sürdürdükleri ilişkiler bakımından, hem de ilişkilendirildiği çeşitli dinsel, politik, toplumsal, kültürel ve hatta ekonomik bağlamların bir işlevi olması bakımından incelenmesi gereken, çeşitli dallara ayrılmış bir materyal grubu oluştururlar. Yani ezoterizm, son derece karmaşık içeriği olan zorlu ve meydan okuyucu bir külliyat oluşturuyor. Ona ait olan herhangi bir şey neredeyse hiçbir zaman net bir şekilde adlandırılmadığı için işimiz daha da zor. Onu inceleyen bizlere, yalnızca araştırmacılar olarak değil, onun genelde anlaşılmaz izlerini sürebilen dedektifler olarak hitap edilmesi şaşırtıcı değil.

Ezoterik Akımlar Üzerine Çalışmalar

Rönesans'tan onsekizinci yüzyıl sonuna kadar

Rönesans ezoteristlerinin (Cornelius Agrippa, *De Occulta Philosophia* [1533] ya da Venedikli Giorgio, *De Harmonia Mundi* [1532]) anladığı şekilde "philosophia occulta" eklektik karakterdedir ve bizim bugün Batı ezoterizmi diye adlandırdığımız şeyin büyük bir bölümünü (çok sonra, onyedinci yüzyıldan sonra ortaya çıkan ezoterik hareketler hariç; örneğin, Jacob Boehme ve Rosicrucianism'den sonra, teozofi) kapsamaktadır. "Büyüsel" Doğa felsefesi kadar, değişik Hıristiyan versiyonuyla birlikte Yahudi Kabalasını, aritmosofiyi, simyayı, astrolojiyi ve Hermetizmi içerir. *Philosophia occulta* üzerine tartışmalar daha çok taraftarları ve karşıtları arasındaki tartışmalardan ibarettir; felsefenin kendisini inceleme çabasına o zamanlar ender

rastlanır. Onyedinci yüzyıl boyunca bu ezoterik akımlara sayısız savaş açılmıştır. Çağdaş araştırmacılara göre, akım karşıtlarının söylemleri en az taraftarların söylemleri kadar ilginçtir, çünkü eleştirilerini oldukça incelikli kavramsal temellere dayandırırlar. Örneğin, René Descartes'ın meslektaşı ve dostu Peder Marin Mersenne,[5] çağdaşı Robert Fludd'ın zamanın teozofik düşünce sisteminin bütününü temsil eden düşüncelerine karşı savaş açmıştı. Ehregott Daniel Colberg yüzyılın sonunda, bugün bize bu gibi akımların tanımlayıcı bir şemasını sağlayan benzeri bir saldırıda bulundu.[6] *Philosophia occulta*'nın tarafında savaşan Gottfried Arnold "mezhepler ve sapkınlıklar tarihi" üzerine koskoca bir yapıta adadı bütün ömrünü;[7] bu yapıt, tanıttığı tinsel akımlar içinde teozofiyi özgül bir alan olarak ele almasa da, bu hareketler için değeri biçilmez bir kaynak olarak durmaktadır. Ayrıca, eserde bilgince ele alınmış olan özgül gelenekler ezoterizmi olduğu gibi sunma niyeti taşımıyor, daha çok, edebiyattan ve felsefeden seçilmiş belli alanların geniş kapsamlı bir sunumunun parçalarını oluşturuyorlardı. Bu tür bir çalışmaya güzel bir örnek, Johannes Albrecht Fabricus'un *Bibliotecha Graeca*'sıdır (1708-27); bu yapıtta İskenderiye kaynaklı Hermetik metinler ve Rönesans'tan itibaren ele alınışları tartışılmaktadır. Modern ezoterik akımların ilk sistematik sunumunu Jacob Brucker, 1743'te kaleme aldığı kapsamlı eser *Felsefe Tarihi*'yle yaptı.[8] Bu yapıt, kuşaklar boyu, felsefi sistemlerin ve ekollerin tarihi üzerine yazılmış en yaygın yapıt olarak kaldı.

Onsekizinci yüzyılın şafağında düşünsel Masonluğun ortaya çıkışı, bu topluluğun kökenleri üzerine olduğu kadar, ezoterik geleneklerin kökenleri üzerine de bolca düşünülmesine yol açtı. Bu fikirler genellikle eskil bilgeliğin gizli öğretilerine, eskil çağların, özellikle de Mısır'ın, gizemlerine gönderme yapıyordu. Bu yüzyıl boyunca Avrupa'da, "yan derece" ya da "yüksek derece" ("mavi"lerin üstü olanlar: yani, Çırak, Birader ve Üstad) adı verilen rütbelerin sayıları arttı; bu rütbeler her türden ezoterik simgeyle doldurulmaya müsait bir tür sandık hizmeti görüyordu: teozofik, Gül-Haççı, simyasal, Kabalacı, Hermetik vb ezoterik olanı almaya hazır bu gibi kapların salt varlığı bile, mümkün olanın olası varlığına, çağdaş spekülasyonlara göre, bütün özgül ezoterik akımların *membra disjecta*'sının (dağıtılmış kısımlar ve parçalar) temelini oluşturan ve bu ritüellerde yansıtılan evrensel Geleneğe olan ilgiyi derinleştirme işlevi görüyordu. Spekülatif Masonluğun doğuşunda Gül-Haççıların etkisi olduğuna dair iddia, Gül-Haççılığın ve diğer akımların tarihi ve yapısı üzerine tartışmaları besleyen fikir savaşlarını başlattı. Örneğin,

Friedrich Nicolai'nin[9] ve daha önemlisi Johann Gottfried Herder'in tartışmaları vardır. Herder ara sıra, "esoterische Wissenschaften" (ezoterik bilimler) adını verdiği şeyle uğraşır; bunu yaparken, bu sözcüğü burada kullanılana çok yakın bir anlamda kullanan ilk yazardır belki de.[10] Aynı dönemde, Antoine Court de Gébelin *Le Monde Primitif*'i yayımladı,[11] bu yapıtta, bütün bireysel akımların temelini oluşturan gelenek fikrini geliştirdi ve (o zamanlar moda olan Mısır hayranlığına uygun biçimde) Mısır'a özel bir yer ayırdı. Bu yapıtın bir bölümünü, her geleneği bütün diğer geleneklere bağlayan altın anlam ipliğinin sırrını açacak bir anahtar olarak gördüğü Tarot'a ayırmıştı.

1800'lerin başlarından 1965'e kadar

Bu dönem boyunca, bilimsel araştırmalarda gelişme kaydedildi ama Brucker'inki gibi bir genel inceleme (bkz. *supra*) ya da en azından böylesine geniş bir materyali kapsayan bir inceleme bulunmamaktadır. Ortaya çıkanlar belli alanlarla, yani, özel akımlarla sınırlıydı. Öte yandan, yüzyılın ortasında, I. Dünya Savaşı'na kadar sürmüş olan Okültist hareketin ortaya çıkışı, "gizli bilimler"e olan ilgiyi besledi: Eliphas Lévi'nin yapıtları,[12] Kabala'ya, tarot'a, teozofi'ye ve genel olarak "Magick"e olan yaygın popüler ilgiyi yeniden canlandırdı; oysa eski ve yeni ezoterik toplulukların (örneğin, Martinizm, Altın Şafak ve Anglia'da [İngiltere'de] *Societas Rosicruciana*) devam eden etkinliği bu konudaki kitapların eşzamanlı olarak ortaya çıkmasını sağladı.

Romantizm, Ortaçağ döneminin ve eskil çağların geleneklerine olduğu kadar, yeni keşfedilmiş Doğu geleneklerine de büyük merak uyandırmaya hizmet etti. Jacques Matter, yalnızca Emmanuel Swedenborg'un ve Louise-Claude de Saint-Martin'in teozofisini değil, aynı zamanda, çağının ezoterik gelenekleriyle ilişkilendirdiği erken Gnostisizmin tarihini de inceledi. "Ezoterizm" adı (Fransızcası, *"ésotérisme"*) ilk kez 1828'de, yaklaşık olarak bizim burada anladığımız anlamda, Martin tarafından kullanıldı.[13] Daha popüler düzeyde ise, Joseph von Scheible'in eserleri, ezoterik akımlar konusunda eski-yeni metinlerin baskılarından oluşan kapsamlı bir dizinin sunulması amacıyla yıllarca basıldı.[14] Georg Konrad Horst'un yayınları da popüler düzeyde dikkate değer eserlerdir.[15] Scheible ile Horst kendilerini uzman yayımcılar olarak sunmamalarına karşın, *fin-de-siécle* okültizm safları içinde Papus gibi (Gérard Encausse),[16] ezoterik akımlar üzerine bilgi yayma işine aracı olan ve kendilerini bu konunun uzmanı olarak gören birçok yazar bulunabilir. 1875'te kurulmuş olan Teozofi Topluluğu da,[17] bütün özel gele-

nekleri şemsiyesi altından toplayan "İlksel Gelenek" fikrine olduğu kadar, eskil ve modern ezoterik akımların popülerleşmesine de katkıda bulunmuştur – "İlksel Gelenek", 1893'te Chicago'daki Uluslararası Dinler Konferansı'yla teşvik edilen bir görüştü. Ezoterik söylemle bilimsel araştırmanın ortasında bir yerde, Alman yazar Karl Kiesewetter[18] ve özellikle İngiliz George Robert Stow Mead[19] ve Arthur Edward Waite[20] gibi bilgili yazarların yapıtları bulunmaktadır. Fakat bu dönem boyunca, özel ezoterik akımlar üzerine akademik araştırmanın gelişmiş olmasına karşın, genel olarak ezoterizm üzerine düşüncelerin pek bir gelişme göstermediği de anlaşılmaktadır.[21]

Bazıları 1928'den bu yana belli bir akım üzerine uzmanlaşmış olsa da, genel olarak ezoterizm tarihi ile uğraşan herhangi bir ezoterist ya da araştırmacı bulunmamaktadır; bu tarih, August Viatte'nin 1770 ile 1815 tarihleri arasında aydınlanmacı-teozofik akım üzerine öncü tezinin tarihidir.[22] Daha sonra François Secret, altıncı yüzyıldan onyedinci yüzyıla Hıristiyan Kabalası üzerine aynı çalışmayı yaptı.[23] Belli akımlar üzerinde odaklanma niyetimize karşın, burada ortaya çıkan bir başka eğilim bulamıyoruz. Belli bir dönem içinde çeşitli ezoterik akımlara adanmış yapıtlar buluyoruz: Lynn Thorndike'ın *A History of Magic and Experimental Science*'ı[24] ya da Will Erich Peuckert'in *Pansophie* ve *Rosenkreuzer*'i[25] gibi. Ezoterizmin yapısı üzerine düşünceler bu zamanlarda başlar, örneğin Robert Amadou'nun yapıtlarının bazılarında.[26]

Son otuz yıl

Viatte'nin ve Peuckert'in yaklaşımları nasıl geniş bir alanın özgüllüğünü kurmaya yardım ettiyse, Frances A. Yates'in çalışmaları da aynı şeyi yapmıştır.[27] Yates'in yapıtları Rönesans'a ve onyedinci yüzyıla adanmıştır, fakat onun "Hermetik Gül-Haççı" akıma yaklaşımı dar kapsamlı uzmanlaşmanın ötesine geçer, çünkü bu hareketlerin (Hermetizm, Gül-Haççılık, simya) ilişkilerini, onların Avrupa'nın politik ve kültürel tarihiyle iç bağlantılarını göstererek aydınlığa çıkarır. Ernst Lee Tuveson onsekizinci yüzyılda ve İngiltere ile Amerika'da Hermetizmin kabulünü ele alışıyla bizim için buna benzer bir hizmet görür; Massimo Introvigne, ondokuzuncu ve yirminci yüzyıllardaki "büyüsel" hareketler üzerine kitabında[28] aynı işi daha da geniş bir ölçekte yerine getirir. Introvigne dışında bu yazarların tümü, sözcüğü neredeyse hiç kullanmadıklarından "ezoterizm"den bahsetmez gibi görünürler, oysa ezoterizm gerçekte, yapıtlarının ortak paydasıdır.

Yavaş yavaş, bu tür çalışmaların gelişimiyle, bütün bu akımların özgül bir alana ait olduklarının ve bu alanın anlatılması gerektiğinin farkına varıldı. Bundan başka, her yeni ortaya çıkmış disiplinde olduğu gibi, ezoterizm kendi yöntembilimlerini geliştirmeye başladı. Pierre Riffard[29] ve Antoine Faivre[30] eşzamanlı olarak birer yöntembilim önerdi: ilki, genel antropolojik bir ezoterizm kuramıyken, ikincisi daha çok deneysel/tarihsel verilere dayalı bir yaklaşımdı. Bundan kısa süre sonra, bizim uğraştığımız materyalin kavramlaştırılmasına ilgi duyan bir araştımacı olan Wouter Hanegraaff[31] komşu görüngülerle ilişkisi bağlamında anlaşılan "*gnosis*" fikrine çok yararlı ve kullanışlı bir yaklaşım önerdi.

Fakat bu eleştirel kuramlar daha geliştirilmeden, "Batı ezoterik akımları" diye adlandırılabilecek olan şeyin bir aile görünümüne sahip olduğunun farkına varılması, Kuzey Amerika'da James Webb ve Joscelyn Godwin, Fransa'da Jean-Pierre Laurant, Almanya'da Gerhard Wehr ve Karl Frick gibi araştırmacıların yaklaşımına yön vermişti.[32] Son birkaç yıl içinde, *Cauda Pavonis* ve *Theosophical History* gibi Batı ezoterizminin özel bir alanına odaklanmayı tasarlamış olan dergiler, bu alan içindeki komşu sektörlerden gelen materyale giderek daha açık hale geldi ve derginin özgüllüğüne halel getirmeden bunu yapmayı başardı.[33] Ezoterizm alanındaki araştırmaların çeşitli yönleriyle ilgili yöntembilimsel makaleler, kitap eleştirileri, tez eleştirileri vb'lerini yayımlayan Fransız *A.R.I.E.S.* (Association for Research and Information on Esotericism) dergisi; sadece bu tür uzmanlaşmış akademik bilgiye yer veren tek dergi olma özelliğini koruyor.[34] Aynı zamanda, ezoterizmin ya diğer konularla birlikte ele alındığı ya da ana tartışma konusu olduğu sempozyumlar, konferanslar ve seminerlerin sayısında da bir artış var.[35] Ezoterizm disiplinlerarası olma özelliğinden dolayı,[36] karşılaştırmalı yaklaşımlara özellikle çok uygundur. Örneğin, ezoterizm ve edebiyata ayrılan son sempozyumlar[37] ve Karen-Claire Voss'un ezoterizm ile feminizmi karşılaştıran yapıtı bunlara örnektir.[38] Ayrıca, bizim burada anladığımız şekliyle ezoterizm kavramıyla ilgili birçok kitaplık ve koleksiyon oluşturulmuştur. Bunlardan en önemlisi, Amsterdam'daki Joseph A. Ritman kitaplığıdır (Bibliotecha Philosophica Hermetica). Kitaplığın dört ana bölümü bulunmaktadır: Hermetizm, Gül-Haççılık, teozofi ve simya.[39] Los Angeles'taki Manly P.Hall kitaplığı ile Oskar Schlag kitaplığı (şimdi Zürih'teki *Zentralbibliothek*'e ait) da bahse değer kitaplıklardır.[40]

Son olarak, bilgisayar devriminin ezoterik çalışmaları da ihmal etmediğini görebiliriz. Şu anda bir veya birden fazla ezoterik akımla ilgili yapıt-

lara ayrılmış veritabanlarına bilgisayar ağları yoluyla ulaşılabilmektedir. Son zamanlarda, "İskenderiye: Evrenbilimsel Geleneklerin Tartışılması için İnternet Mail Listesi" adlı bir akademik tartışma grubu kuruldu. Bu grubun iki ana alana odaklandığı belirtilmekte: Helenistik İskenderiye ve Batı'nın, daha sonraki bilimsel ve mistik evrenbilimleri ağırlıklı olmak üzere tarih ve holistik sistemlerin evrenbilimi ve felsefesi ağırlıklı olmak üzere, felsefe. Grup kurulalı henüz birkaç ay oldu, ama dünyanın her yanından 120'nin üzerinde üyesi var, üyelerin çoğunun genelde ezoterik akımlar konusunda uzmanlaşmış akademisyenlerle yakın ilişki içinde.[41]

Bu şekilde anlaşılan ezoterizm, bir bütün olarak akademi içinde özel bir statü ve karakter de kazanmış durumda. Bu süreç, 1965 yılında Fransa, Sorbonne'da *Ecole Pratique des Hautes Etudes*'ün Dinsel Bilimler Bölümü'nde "Hıristiyan Ezoterizmi Tarihi" kürsüsünün kurulmasıyla başladı. 1979'da bu kürsünün adı "Modern ve Çağdaş Avrupa'da Ezoterik ve Mistik Akımların Tarihi" olarak değiştirildi. Böylece, ezoterizm ilk kez, bir dersin esas konusu dışında kabul edilen gayriresmî materyaline rastlantıyla dahil edilmek yerine resmî ders programları içinde kendi özel yerini almıştır.

1980'de, ezoterik incelemeler alanında çalışan araştırmacılar arasındaki alışverişi artırmak ve ilerletmek amacıyla Birleşik Amerika'da Hermetik Akademi kuruldu. Akademinin bugün, çoğunluğu akademik ilişkisi olan yaklaşık 150 üyesi var. Hermetik Akademi, Kuzey Amerika din bilginlerinin en büyük ve en saygın profesyonel örgütlerinden biri olan Amerikan Din Akademisi'ne (AAR) bağlı bir Bilimsel Örgüt'dür. 1986'dan 1990'a kadar, Hermetik Akademi üyeleri, "Ezoterizm ve Daimicilik Grubu" olarak AAR'ın yıllık toplantılarında makaleler sunmakta ve panellere katılmaktadır.[42] Bütün Birleşik Amerika'da sayıları her gün artan araştırmacı "ezoterizm" konulu konferanslarda bildiriler sunmaktadır. Aynı zamanda, Berkeley, Graduate Theological Union'da, ezoterizm, dinler tarihinde mezuniyet uzmanlık dalı olarak resmen kabul edilmiştir.

Burada gördüğümüz üzere, ezoterik akımlar ve yazarlar üzerine araştırmalar son yirmi yıl içinde devamlı olarak gelişmektedir; dar kapsamlı uzmanlık alanlarına karşın, "ezoterik" bağlamların ve konuların boyutu hakkında giderek daha bilinçlenmekte olan bilim adamları da bu konuya yönelmektedir.[43]

Bazı yöntembilim önerileri

Antoine Faivre'in geliştirdiği ezoterizm yaklaşımına göre, ezoterizm, altı temel özelliğin ya da öğenin varlığı nedeniyle tanınabilen bir *düşünce biçimi* olarak kabul edilebilir. Bunlardan dördü *içkin* kabul edilir, yani, incelemeye tabi olan materyalin ezoterizme ait olarak sınıflandırılması için bu dördünün var olması gerekir. Bunlar, doğaları gereği birbirine bağlı özelliklerdir, fakat yöntembilimsel nedenlerden dolayı ayırt edilmeleri önemlidir. Öteki ikisi *göreceli* kabul edilir, çünkü çoğu kez öteki dört öğeyle birlikte görülmelerine karşın, tanım yönünden vazgeçilmez olmadıklarından, esas öğe sayılmazlar.

1) *Benzerlik*. Evrenin görünür ve görünmez bütün parçaları arasında simgesel ve reel bir benzerlik olduğu söylenir ("Aşağıda olan yukarıda olanın aynısıdır, yukarıda olan da aşağıda olanın."). Burada eskil mikrokozmos ve makrokozmos düşüncesini buluruz; yani, evrensel birbirine bağımlılık ilkesini. Yine denir ki, bu benzerlikler az ya da çok örtük bir biçimde mevcuttur; şifre çözer gibi anlamlandırılmayı gerektiren doğalarının kaçınılmaz sonucudur bu. Tüm evren koskoca bir aynalar tiyatrosu, şifresi çözülmesi gereken bir hiyeroglifler topluluğudur.

2) *Canlı Doğa*. Doğa, çeşitli potansiyel açıklama ve anlamlar barındıran, çok katmanlı bir kitap gibi okunabilir. Rönesans imgeleminde büyük önemi olan *magia* sözcüğü, tamamen, görünür, tanınır, bütün parçalarında esasen canlı olarak yaşantılanan, çoğunlukla içinde dolaşan bir ışığın ya da gizli bir ateşin bulunduğu bir Doğa düşüncesini çağırıştırır. Bu şekilde anlaşıldığında, "büyü", aynı zamanda sempatiler ve antipatiler ağlarının bilgisidir; bu ağlar, bu bilginin bildirdiği somut eylemler kadar doğanın şeylerini de birbirine bağlar.

3) *İmgelem ve meditasyonlar*. Bunların ikisi birbirine bağlıdır ve birbirinin bütünleyicisidir. Benzerlikler düşüncesi içinde imgelemin örtük olarak, gerçekliğin farklı düzeylerine girişi mümkün kılan bir "ruh organı" gibi değerlendirildiğini[44] görürüz. İmgelem, ritüeller, simgesel imgeler, mandala'lar (evrenin gizemli simgeleri), aracı ruhlar vb her türden meditasyonla bağlantı içinde işlev görür. (Bu bağlamda melekbilimin [angelology], bazen de, erginleyici ya da öğretmen ["guru"] olarak ileten şeyin ya da kişinin önemi de buradan gelmektedir.) Doğanın hiyerogliflerine nüfuz etmek, uygunluklar kuramını etkin uygulamaya sokmak ve Doğa ve Kutsal küreleri

arasında çalışan aracı varlıkları göz önüne sermek, görmek, bilmek, yaşantılamak için bir *gnosis* geliştirmek amacıyla bu aracıların, simgelerin ve imgelerin kullanımına izin veren de bu imgelem şeklidir.

4) *Dönüştürme deneyimi*. Dört temel öğeden biri olarak düşünülmelidir bu deneyim, aksi takdirde burada tartışılan şey düşünceye dayalı tinselliğin bir biçimi olmaktan öteye gidemez. "Dönüşüm" "dönüştürüm"den daha yetersiz bir terimdir, çünkü onda tam bir kesinlik yoktur: mutlaka bir düzlemden ötekine geçişi ya da öznenin kendi doğasındaki değişimi, yani ontolojik değişimini göstermez. "Dönüştürüm", değişim olarak, kurşunun gümüşe, gümüşünse altına dönüşmesi için, ("*gnosis*" anlamında) bilgi ile etkin imgelem arasında bir işbirliğini gerektirir. Modern Batı ezoterik akımlarında sıkça gönderme yapılan "gnosis", özellikle teozofi içerisinde temel bir kavram olan "ikinci doğuş"a vesile olan bir durumla sonuçlanan aydınlatılmış bilgi türüdür.

Bunlar modern ezoterizm tanımının ve buna yöntembilimsel yaklaşımın dayandığı dört temel öğedir. *Göreceli* iki öğe ise şunlardır:

5) *Ahenk praksisi*. Bu, Batı ezoterizmi tarihi boyunca temel bir öğe olarak yer etmemesine karşın, modern çağların başlangıcında (yani, onbeşinci yüzyılın sonu ve onaltıncı yüzyılın bütününde; krş. *philosophia perennis*'le ilgili olarak, *supra)* bulunan ve ondokuzuncu yüzyıl sonunda farklı bir biçimde yeniden ortaya çıkan belirgin bir özelliktir. Üstün nitelikli bir *gnosis* elde edebilmek amacıyla iki veya daha fazla gelenek arasında, ya da tüm gelenekler arasında ortak paydalar bulmaya yönelik daimi girişim bu öğenin kanıtı niteliğindedir. Bu yönelim ondokuzuncu yüzyıldan itibaren, o zamanlar yeni bir akademik disiplin olan "karşılaştırmalı dinbilimin" etkisiyle Doğu'ya olan ilginin artması sonucunda oldukça açık bir biçim alır. "Daimiciler" olarak da bilinen *gelenekselcilik* yandaşlarının tüm diğer dini ve ezoterik geleneklere temel oluşturan bir "İlksel Gelenek"i varsayarak öğretmeye başlamasıyla zirve yapar.

6) *İletim*. İletime yapılan vurgu, ezoterik öğretinin ustadan çırağa ya da önceden belirlenmiş bir kanal üzerinden ve belirli bir yol izlenerek iletilebileceğini ya da iletilmesi gerektiğini ifade eder. "İkinci doğuş"un bedeli budur. Bundan iki şey çıkar: a) kusursuz bir sahiciliğe ya da "düzenliliğe" sahip bir inancın ilettiği bilginin geçerliliği (inanan, bir bütünlüğü olduğu ve saygıyı hak ettiği düşünülen bir geleneğe bağlanmış olmalıdır); b) genellikle bir ustadan bir çömeze geçen bir erginleme. (Burada düşünce, bir kişi-

nin erkek ya da kadın, kendini erginleme için keyfi olarak seçemeyeceği, bir erginleyicinin yolundan geçmesinin zorunlu olduğudur.)

Dolayısıyla, Batı ezoterizm akımlarının tarihini incelemek için, her şeyden önce, içinde bulunabilecekleri yapıtlarda bu dört içkin öğenin ve muhtemelen görece iki öğenin aynı zamanda var olduğunu belirlemek gerekir. Bu dört öğeden her birinin eşit ağırlıklı olarak ele alınmış olması zorunlu değildir, ama bir yapıtın *ezoterizm* yapıtı olarak sınıflandırılması için hepsinin bulunması gerekir. Bu altı öğeden herhangi birini, bir söylemde, bir yapıtta, bir ritüelde vs saptayabilmenin en iyi yolu, öğretisel ilkeyi aramak değil, imgeler, simgeler, biçemler vb somut belirtilerde onların varlığının tanıtlarını bulmaya çalışmaktır.

Bu noktada, bir uyarı yapmak uygun gibi görünüyor. "Dünya ezoterizmleri" diye adlandırılan bir alan kurmaya çalışma tasarısının (bu terimi, örneğin, "dünya dinleri" terimiyle karşılaştırırsak– bütün farklılığı çoğul halin yarattığı görülecektir) tutarlı olduğunu düşünmek için bir neden bulunsa da, "*evrensel* ezoterizm" biye bir alan kurmaya çalışma tasarısı, uzmanlığımızı sağlam bir zemin üzerine kurmaya olasılıkla yardımcı olmayacak bir tasarı gibi görünüyor. Başka kültür bölgelerinde (örneğin, Eski Mısır, Uzakdoğu, Amerika-Kızılderili uygarlıkları vb) "ezoterizm"den söz etmek mümkündür belki; bu olasılığı göz önüne alarak –ki bizi ilgilendirmiyor bu– evrensel bir ezoterizmi kavramaya çalışarak, bazı ortak sabitler bulmaya çalışarak daha ileri gitme isteği anlaşılır bir şeydir. Örneğin Pierre Riffard son zamanlarda yayımlanan eserinde, bu tür sabitler sunmaya çalışmıştı.[45] Ona göre, bu sabitler şunlardı: yazarların anonimliği, kutsal olmayanla erginlenmiş arasındaki zıtlık, hassas beden, benzerlikler, sayılar, gizli bilimler, gizli sanatlar ve erginlemeler.[46] Riffard'ın önerisi bizimkinden farklıdır. O, bu sekiz evrenseli uygarlık tarihinin başlangıcından beri arıyor, cesur ve kışkırtıcı bir girişimdir bu, ama akademik alanlar olarak (geniş anlamda) felsefe tarihi ya da imgelem üzerine yapıtlar (nerdeyse yirmi yıldır yöntemlerini inceden inceye geliştirmiş olanlar) ya da antropoloji (yine geniş anlamda) gibi zaten kurulmuş olan araştırma alanları için bir aracı görevi görmeye daha çok uyar gibi görünüyor. Riffard'ın modelinin büyük güçlüğü belki de çok fazla küresel olmasıdır; *fazla* kapsamlı olmayı, bir tür ezoterik bilimler bilimi olmayı amaçlıyor. Onun modelini kullanırsak, anlaşılması zaten zor olan ezoterizm alanı, tutarlı, yaklaşılabilir, yönetilebilir olmaktan

bir kez daha uzaklaşacaktır; oysa bizim bu yazıdaki, ister a) uzamsal-zamansal olarak, yani belli bir tarihsel dönem ya da coğrafya alanında, isterse b) kavramsal olarak, yani onları bir bütün olarak belirleyecek adların araştırıldığı andan itibaren, bir araya getirilmiş olan öğeleri araştırmaya çağıran yöntembilim önerilerimizin amaçladığı şey bu değildir.

Yöntembilimsel olarak, ezoterizmin bir Batı kavramı olduğu, bu kavramın bu bağlam dahilinde incelendiğinde yeterince sorunlu olan değişik ve kimi zaman sorunlu materyal topluluğundan türediği gibi deneysel bir gözlemle işe başlamak daha verimli gibi görünüyor. Bu modern Batı ezoterik akımlarının doğuşunu ve çeşitli değişimlerini tarihsel gelişimleriyle paralel bir biçimde incelemektir söz konusu olan; bu şekilde, bu akımların bir başka akımla ilişkisinde ya da diğer düşünce biçimleriyle ilişkilerinde görülen yakınlık ya da antipati kadar, özel akımların içindeki farklılıklar ve yıkıcı etmenler öne çıkarılır. Böylece, bütün geleneklerin üzerinde olan ve tümünü kapsayan bir ezoterizmin "sürekliliği"ni göstermekten çok, bu etmenleri vurgulamaktır söz konusu olan.

Ezoterik incelemeler diğer disiplinlerle karşı karşıya: Ezoterizm uygulamasına karşı ezoterizmin incelenmesi

Dolayısıyla, burada ana hatları çizilen yaklaşım, alan çevresindeki olası bir sınırın tanımlanmasını kolaylaştıracak gibi görünmektedir. Bu sınır, elbette, ezoterizmin karakteriyle uyumlu olmak için, sanatlara, edebiyata, müziğe, politikaya, kültürün, dinlerin ve düşüncelerin tarihine durmaksızın sızan bir akışkanlıkta olmak zorundadır.[47] Alanın sınırlarını çizer duruma geldiğimizde, denge fikrine başvurmamız gerekmektedir, çünkü bu sınır çok akışkan olursa, bir sınır olarak işlev göremeyecektir. Ezoterizm, disiplinlerarası bir karakter taşıdığından, bu özelliğini korumak ve diğer disiplinler tarafından yutulmaktan korunmak adına, akışkanlık ile kendi özgüllüğü ve öteki disiplinlerin özgülüğü için saygı arasındaki dengeyi de tutturmaya çalışmalıdır. Kendi disiplinlerarası karakteri tamamen anlaşılırsa, ezoterizm disiplinlere saygı duyacak, bu da genişlemeci eğilimleri olan komşu disiplinlerin onu kendi bünyesine alma girişimlerini boşa çıkaracaktır. Ayrıca, ezoterizm, bir belirsizlik ve anlamsızlık denizinin içinde erimekten kurtulmak için kendi etkinlik alanını fazla küreselleştirici ya da toplayıcı olmayan bir tarzda belirlemek zorundadır. Bu noktayı göz önüne aldığımızda, tematik

bir yaklaşımın ezoterik alanın sınırlandırılması için neden yeterli olmayacağını görebiliriz, çünkü onun içinde gelişmiş olan çoğu tema (örneğin, iki eşeylilik, Sophia, Dünya Ruhu, melekler, İlk Düşüş, dört öge vb) ezoterizmin olduğu kadar (Jungçu okulunki gibi) arketipolojinin ya da mitolojinin inceleme alanına da girer. Erotisizm araştırmacıları temalara ve/veya arketiplere ilgi duyabilir, fakat ezoterizm alanı Jungçu ruhbilimle ya da genel olarak imgelemin incelemesiyle uyuşmaz. Bir temanın ya da arketipin bir yapıtta bulunuşu, mutlaka, bu yapıtın ezoterik kategoriye sokulacağı anlamına gelmez. Eğer durum böyle olsaydı, (ki böyle değildir, çünkü, daha önce gördüğümüz gibi, bir materyali ezoterizm içinde nitelendirebilmemiz için içindeki dört içsel öğenin eşzamanlı varlığını belirlememiz gerekir) ezoterizmi özgül bir alan olarak tanımlayamazdık.

Yeniden kurmaya çalıştığımız alanın yöntembilimsel sınırlarını belirlemekle ilgilenmiyoruz yalnızca. Bunun ötesinde, antropolojik konumun karşısına tarihsel konumu yerleştirmekle ve de tersiyle ilgileniyoruz. Bu iki konum arasında, birbirlerinin tamamlayıcısı olmalarından dolayı *ortaya çıkıyor olması gereken* ilişkiler, bazılarının indirgemeci tarihselciliği, bazılarının da toplayıcılık eğilimi yüzünden bazen kesilir. Böyle bir durumda, başka şeylerle birlikte, farklı yaklaşımlara temel oluşturan sahalara ve onları ortaya çıkarmış olan akla karşılıklı saygı ile belirlenen, açık ve tarafsız bir iklimde yürütülecek olan "çapraz-yöntembilimselci" diyalog adı verilen şeyi cesaretlendirirdik.

Bu yöntembilimsel önlemlerin yanında, başka uyarılar da akılda tutulmalıdır. *Religionswissenschaft*'ın yasal bir bölümü olarak ezoterik incelemeler, ezoterizm uygulamasından ayrı tutulmalıdır. Tabii, bir ezoterizm araştırmacısının kendisi, erkek ya da kadın, ezoterist olabilir, tıpkı bir tanrıbilim araştırmacısının da araştırdığı dinsel geleneğin uygulayıcısı olabileceği gibi; fakat akademi salonlarında, belli bir entelektüel ya da felsefi konumu savunmak için haklı nedenler bulunabilirse de, tek başlarına inanç konumları savunulmaz. Tıpkı dinsel incelemelerde (Kuzey Amerika'daki genel adlandırılışı gibi) ya da dinlerbiliminde (Avrupa'da çoğu kez söylendiği gibi) din *incelemesi* ile din uygulaması arasında bir ayrım yapmanın uygun olduğu gibi, ezoterizm *incelemesi*ni ezoterizm *uygulaması*ndan ayırmak aynı şekilde son derece önemlidir.

Wouter Hanegraaff son zamanlarda, bir incelemesini bitirdi: bu incelemede ezoterizme, dinci ya da indirgemeci yaklaşımların bir alternatifi olarak

ampirik bir yaklaşım sunuyor. Ampirik yaklaşım, deneysel durumlardan yola çıkarak teolojik ya da metafiziksel ilk ilkelerle ilgili soruları yanıtlayamayacağımızın kabulünü gerektirir. Araştırmacıların ampirik olmayanın geçerliliğini soruşturmaları kesinlikle mümkün değildir. Bundan başka, araştırmacıların ampirik olmayan alanla ilgili herhangi bir şeyi *doğrulaması* nasıl olanaksızsa, aynı nedenle, onunla ilgili herhangi bir şeyi *yalanlayamazlar*. Hanegraaff'ın açıkladığı gibi, "araştırmacılar *olarak* ampirik olmayana doğrudan girişleri olmadığı için […] yöntembilimsel bilinemezcilik tek uygun tavırdır."[48]

Fakat, ezoterik incelemeler gibi alanlarda çalışan araştırmacıların, ampirik olmayana herhangi bir şekilde girme savında bulunanların davranışlarını, metinlerini, söylemlerini ve yapıtlarını yorumlamaya çağrıldıkları da gerçektir. Fakat bu tür yorumların "*emic*" bir karakteri değil "etik" bir karakteri olması gerekir; yani, ezoterizme içkin olmayan tarihsel, toplumbilimsel, ruhbilimsel vb yorumlama yöntemlerini kullanmak zorundadırlar. İnananın ampirik olmayan alanına, ampirik olarak yaklaşmak ancak tarihsel olarak verili ifadelerle ve yöntembilimsel araçlarla mümkündür. Bizim perspektifimiz araştırmacının perspektifidir ve tartışılan materyalden farklı yöntembilimsel araçların kullanımıyla öne çıkar. Bu yöntembilimsel araçlar dilden ve bilimsel araştırmaya uygun olarak kabul edilen kavramsal modellerden oluşur. Fakat soruşturmamızın amacına, ister onu hükümsüzleştirmek, suçlamak, isterse savunmak için olsun, önyargılarımızın aksiyomatik temeller gibi işlev görmesine izin veren bir perspektifle bakarsak, araştırmacılık alanından ayrılırız.

"Etik/emic" ayrımı ilk olarak dilbilim uzmanı Kenneth L. Pike tarafından dile getirildi. Pike'a göre, bir sistemi ya da bir sistemdeki öğeleri araştırmanın ilk etik aşaması ("etik veriler sisteme girişi sağlar – çözümlemenin başlama noktasıdır bu"), sistemin dışında ve ona yabancı geniş bir çerçeve gerektirir. Emic aşama ("sonul çözümleme"nin ya da sunumun bu aşamadan kaynaklandığını söyler) aynı sistemin incelenmesini içeriyor, fakat bu kez bir bütün olarak ve bütünüyle, incelenmekte olduğu şeyin içinden çıkmış çerçeve içinde. Pike, bu iki yaklaşımın birbiriyle ikilik içinde düşünülmemesine karşın, birbiriyle hiçbir şekilde özdeş olmadığını ya da işlevsel olarak birbiri yerine kullanılamayacağını özellikle belirtmeye dikkat ediyor; her yaklaşım biriciktir ve her ikisi de bir materyal grubunun tam olarak anlaşılabilmesi için aynı derecede gereklidir.[49] Burada, bu iki yaklaşıma bakarak, bizim görüşümüze göre, sempatiden çok empatinin araştırmacıların

deneysel bir konumu sürdürmelerini olanaklı kıldığını ekleyeceğiz. Aradaki fark, empatinin kendiliğinden nesnel olması, sempatininse olmaması değil, öncekinin eleştiriye açık olması, oysa sonuncunun hemen daima (belki de daima) eleştiriye açık olmayan bir tavır gerektirmesidir, bu da kişisel bir inanç ya da ideoloji tarafından "kapatılmış" olmaya duyarlı olan bir tavırdır; en azından ilke olarak, her zaman bozulabilir olarak kalır.[50]

Burada ortaya atılan düşüncelerden birçoğu, genel olarak *Religionswissenschaft*'ı ilgilendiriyorsa da, burada onlara bir bütün olarak ezoterizm alanını tanımlama bağlamında odaklanmak, özellikle iki nedenden dolayı önemli görünmektedir. Önce, eklektik yanı, imgeleme verdiği önem (çok kesin olarak anlaşılmış olsa da) ve daha geniş bir biçimde tanınan dinsel akımlar ve adlandırmalar karşısında marjinalliği yüzünden, ezoterizm çoğu kez bilimsel açıdan dikkate değer görülmeyerek bir kenara bırakılmakta, dolayısıyla marjinalleşmektedir. Bununla birlikte, tecrübelerin de gösterdiği gibi bu, genelde sadece ezoterizm alanı ile yüzeysel olarak karşılaşmış olanların sergilediği bir tavırdır. Ayrıca, ezoterizm çoğu kez, garip inançlar ya da tinsel uygulamalar ve fazlasıyla özgür imgelemden müteşekkil uygulamalar olarak kabul edilip önemsiz sayılmakta, bu ise onun ciddiye alınmayıp bir kenara bırakılmasını yasallaştırmaya yardım etmektedir. Açıkçası, burada verilen bilgi, bilmezlikten gelinen sorunları düzeltmeye yardım etmekten uzaktır. İkinci olarak, ezoterizmin, akademi içinde yeni bir disiplin olarak kuruluşu henüz yenidir, bu nedenle de yanlış anlaşılma tehlikesine açıktır. Burada yine tecrübeler bize göstermektedir ki, ezoterizmin akademik incelemesi, çoğu kez, entelektüel eğitimlerine bakılmaksızın, yine de ezoterik gelenek içinde bilimsel sorgulayıcı tavırdan çok inanç konumlarıyla öne çıkan çok daha özel bir akımı temsil eden düşünürler tarafından yapılmaktadır. Elbette, bizim yöntembilimsel konulara odaklanmamızın ve çeşitli farklılıklara vurgu yapmamızın ilk nedenlerinden biridir bu.

Perspektifler

Ezoterizm alanının zengin bir hasada ulaştığından, bu alanda çalışan herkesin çabasının meyve vermeye başladığından hiç kuşku yok. Ezoterizmin önemi geniş ölçüde tanındı ve nihayet akademik din araştırmaları içinde yalnızca yasal bir alan olarak değil, bir bütün olarak bu disipline değerli ve önemli katkılarda bulunabilecek bir alan olarak da tanınmıştır.

Fakat bunlar yalnızca ilk ürünlerdir, şimdi şu soruyu sormamız gerekiyor: "Buradan nereye gideceğiz?"

Tabii, ilk olarak, yöntembilimle ilişkili konuların tartışmasının sürmesi gerek. Aslında, adına layık bir disiplini, bu tür tartışmalar olmaksızın düşünmek zordur. Uygun konu bulmak diye bir sıkıntı yoktur, yakın gelecekte tartışılabilecek, birçoğu çelişik, ele alınmayı bekleyen bir yığın konu vardır. Yöntembilimsel sorularla yakından ilişkili eğitim sorunları var. "Ezoterizm nedir?" sorusunu yanıtlamada, onu tanımlayarak öyle yol aldık ki, bugün, onun kapladığı alanla ilgili temel bir fikre ve onu betimlemek için aradığımız bir düşünce biçimine sahip olduğumuzu kesinlikle söyleyebilelim. Fakat iş, bu yeni alanı yansıtan üniversite ders programlarının gelişimine geldiğinde, hâlâ emekleme aşamasındayız. Bu programlar hâlâ geliştirilmemiştir. Buna ek olarak, program geliştirmede en önemli öğelerden biri, dershane gereçlerinin sunumunu zenginleştirecek görsel-işitsel gereçler seçme sürecidir (örneğin, slaytlar, filmler, müzik kayıtları vb). Güvenle söyleyebiliriz ki, bütün olasılıklar içinde, Batı'nın ezoterik araştırmalarında, üniversite ders programlarını geliştirmenin en ilginç sonuçlarından biri, ezoterizm ile sanatlar arasındaki ilişkiye duyulan ilgiyi yükseltmektir, bu da bu ilişkiyle ilgili ikincil kaynakların sayısında bir artış meydana getirecektir. Son olarak, ders programları geliştirme süreci ciddi olarak başlar başlamaz ortaya çıkacak soru, öğretim yöntemi ile ilgili olacaktır: "Ezoterizm incelemesini nasıl öğretiriz?"[51] Buradan da anlıyoruz ki, yöntem sorunları son derece önemli hale gelmekte; yakın gelecekte tartışma konularından yoksun olmayacağız.

Şimdi de önce ezoterizm hakkında kullanılmaya hazır bilimsel bilginin niteliğini geliştirmek (bununla ne kastettiğimiz aşağıda açıklanmaktadır) için, ikinci olarak da araştırmacılar arasındaki alışverişi artırmak için, dikkatimizi kapsamlı, programlayıcı yollar geliştirmeye çevirmeye başlamamız zorunludur.

Bilimsel alışverişle ilgili olarak, yerel ve ulusal düzeylerle sınırlı kalmayıp, aynı zamanda uluslararası çalışma gerekliliğinin de birçok nedeni vardır.[52] Ezoterik araştırmalar alanının, bir bütün olarak dinler tarihi disiplini içinde bir varlık haline gelmesi gerçekleşse bile, böyle bir girişim, onun bir kaynak olma potansiyelini gerçekleştirmeye yardım ederek, yaratıcı bir varlık olarak sürekliliğini garanti altına alacaktır. Bu girişim bir ölçüde bu yoldadır, fakat onun başarılı olma şansını son raddeye çıkarmak için bilinçli bir niyet gereklidir. Bu alışveriş öncelikle iki grup arasında olmalıdır. Bir grup genellikle

Batı ezoterizmi alanında çalışmakta ve/veya bu alanın akımlarının bir ya da daha fazlasında uzmanlaşmakta olan, birbirinden ayrı kimselerden, ikinci grup ise bu araştırmacılardan ve dinlerbilimin başka alanlarındaki araştırmacılardan oluşuyor. Bu girişimin, modern Batı ezoterizmi konulu konferanslar, sempozyumlar ve benzeri etkinlikler düzenlemeyi içerdiği açıktır; aynı zamanda çeşitli türlerden projelerin işbirliğini, ortak çalışmasını da içerecektir (örneğin, bir kitap serisi ya da konferans editörlüğü, yazı projeleri: kitaplar, makaleler, ödül önerileri vb). Bu tür projeler muhtemelen son derece verimli olacaktır, çünkü çoğunlukla farklı ülkelerden kişiler ve akademik birimler arasında nispeten uzun süreli teması gerektirecektir.[53]

Ezoterizm hakkındaki bilimsel bilginin niteliğini yükseltmekle ilgili olarak, modern Batı ezoterizm alanının, Rönesans sırasında ilgili başvuru kitaplarının toplanmasıyla (bir "referans külliyatı" oluşturulmasıyla) ortaya çıkmaya başladığını anımsayabiliriz. Ezoterizm bir referans külliyatını temel almayı sürdürüyor, ama şimdi, Rönesans hümanistlerinin aksine, metin araştırmalarını bilgisayarlar yardımıyla yapıyoruz. Bilgisayarları bizim kullanıp kullanmadığımıza bakmaksızın gerçekliğini sürdürüyor bu durum, çünkü modern bir kitaplıkta çalışırken bilgisayarlara bağımlı durumdayız. Kart katalog bilgileri kitaplık veritabanlarınca iki katına çıkarılmakta, kimi zaman da aşılmaktadır. Bibliyografya araştırmaları, dünya ölçüsünde sınırsız veritabanları yardımıyla yapılıyor. Aynı zamanda bilgisayar ağlarına ve elektronik postaya da sahibiz. Bugün düzinelerle, belki de yüzlerce uzman veritabanı, bilgisayar ağları aracılığıyla yalnızca kitaplıklara değil, akademisyenlerin ve akademi dışındakilerin de kullanımına açıktır.[54] Bu noktada, bu bilginin bir bilgisayar veritabanında, bir sözlükte, bir katalogda, bir metinler kitabında, bir ansiklopedide, bir kitabın dizininde kullanmak için mi, yoksa bir kitapçıda yalnızca bir bölümü belirlemek için mi bulunduğuna bakmaksızın bilgilerin seçimi ve sınıflandırılması sürecinde gereken şeyi göz önüne almalıyız. Bu gibi şeyler için bilgi seçiminin bilgisayarlarca değil, kişiler tarafından yapıldığını unutmamamız gerekir. İdeal olarak, bunların seçim süreci düzenlenmiş bir süreçtir; çoğunlukla ezoterizm gibi yeni bir alanla ilgili bilgiler durumunda ise söz konusu değildir bu.

Burada, pek açık olmasa da, kategori oluşumunun önemini de hatırlamamız gerekir. Bilgileri sınıflandırmada kullanılan bütün kategoriler, zorunlu olarak şu ya da bu türün değer yargılarına göre oluşturulan ölçütlere bağlıdır. Kategori oluşum sürecinde ve kategorilerin burada tartışamayacağımız

işlevinde var olan karmaşık, çevrimsel bir dinamik vardır. Kısaca, bu dinamik şu ya da bu tür değer yargılarının, bilgileri sınıflandırmada kullanılan kategorileri oluşturmada kullanılan ölçütün içinde var olmasını gerektirir. Buna karşılık, kategorilerin kendileri de daha sonra bilgilerin kaynağına ait yargılar oluşturmada yardımcı ölçütler olarak işlev görür. Bu durumda bilgilerin kaynağı ezoterizm alanıdır. Bugün, ezoterizmle ilgili bilgileri sınıflandırmada kullanılan kategorileri incelersek, birçok durumda yetersiz ölçütlere dayalı yargılara dair tanıtlar bulabiliriz. Başka durumlarda ise, bunların hiçbir ölçüte dayanmadığını görürüz; diğer bir deyişle, keyfi sınıflandırmalara rastlarız. Fakat daha kötü durumlarda, kesinlikle bilimsel olmayan ve öznel olan görüşlerin oluşturduğu kategorilerden ortaya çıkmış sınıflandırmalar da görürüz. (Burada elbette, yukarıda ezoterizme yöntembilimsel yaklaşımlarla ilgili olarak tartışılmış olan bütün şeyler önem kazanır.) Böyle durumlarda, sınıflandırmaların kendisi, basmakalıp ezoterik görüşleri güçlendirme işlevi görür; akademi içinde karşımıza çıkan ve savaşmamız gerekenler için de aynı şey geçerlidir. (Buna her türden referans kitabında rastlıyor olsak da, özellikle çapraz-referanslar buna daha da açıktır.)[55]

Bilgileri sınıflandıran ve yayan kişilere daha iyi bilgi sağlama işi önemli olmakla kalmayıp, aynı zamanda acil bir görevdir. Bilgisayar teknolojisindeki hızlı ilerlemelerle birleşmiş bilgisayar ağlarının çoğalması, ölçek ve hız bakımından tarihte daha önce görülmeyen bir devrimin ortasında olduğumuzu gösteriyor (bilgi, daha öncekinden çok daha geniş bir biçimde yayımlanmaktadır, bilgi sayısı ise öncekinden çok daha fazla miktardadır). Bu demektir ki, yalnızca geniş ve hızlı bilgi yayılması potansiyeli kadar, *yanlış bilgi* yayılması olanağı da vardır. Bu yüzden, uğraşları bilgilerin toplanması ve sınıflandırılması olan kurumlara ve bireylere ezoterizmle ilgili bilgi ulaştırılması için yeni yollar geliştirme işinin hem bir fırsat hem de sorumluluk olduğu ortaya çıkıyor.

Bu makale içinde, okurlar, başka kelimeleri ve kavramları anımsatır nitelikte sözcüklere rastlayabilir. Bazıları akarsu, nehir ve akım gibi suyla, hareketle ilgili; bazılarıysa alan, hasat ve yetiştirme gibi toprakla, büyütmeyle ilgilidir. Bu makale bir ortak çalışma olduğu için, yazarken, yazarlardan her birinin kesinlikle aynı türden sözcükleri seçtiklerini ve ayrıca bunu birbirlerine danışmadan yaptıklarını görmek ilginç bir şey. Dolayısıyla, bu dilin, özgür bir seçimin sonucu olmaktan çok yazma süresince kendiliğinden ortaya çıkan bir şey olduğunu görüyoruz. Yakından bakılınca, bu olgu, burada yazı biçemlerindeki alışkanlıktan başka şeylerin rolü olduğunu akla getiriyor – Batı ezo-

terizmi denilen referans topluluğunu oluşturan elimizdeki materyalin kendine özgü bir özelliği olduğunu, bununsa bir tür betimleyici dil kullanımını cesaretlendirme işlevi gören, oysa aynı zamanda diğer türlerin kullanımını önleyen bir özellik olduğunu akla getiriyor. Eğer bu doğruysa, o zaman, seçtiğimiz betimleyici terimlere bakarak, bu sözcük topluluğunun özelliğinden, bunun durağan değil dinamik, ölü değil canlı olduğunu görebiliriz. Yani, Batı ezoterizmi alanı gerçekten de canlı bir alandır. Onun işlenmesi yolunda ilerlerken, herhangi bir canlı yaratık karşısındaymışız gibi, dikkatle, hatta ne olduğunu değil, en azından bize nasıl göründüğünü düşünerek, belki de bir saygı ölçüsünde yaklaşmamız gerekir ona.

Çeviren: M. H. D.

Notlar

1 "Hermetizm" sözcüğü, ikinci ve üçüncü yüzyılda farklı yazarların, geleneksel olarak mistik Hermes Trismegistus figürüne atfedilen yazılar toplamı olan *Hermetica*'ya ve aynı zamanda *Hermetica* üzerine çeşitli yorumlara, şerhlere vb göndermedir. "Hermetisizm" terimi, Hermetizm, simya, Kabala vb. çeşitli geleneklere gönderme olarak kullanıldı. Bkz. Antoine Faivre, *Access to Western Esotericism* (Albany, N.Y.: SUNY Pres, 1994), s. 35, ve onun "Hermetizm" yazısı, *Hidden Truths: Magic, Alchemy, and the Occult,* ed. Lawrence E. Sullivan (New York: Macmillan Publishin Company, 1989), ss.49-62.

2 (Büyük harfle) "Gelenek"in anlamı, oldukça geniştir ve bu yüzden çeşitli yorumlara açıktır. Temelde bu terim, ilk başlangıç zamanında insanlığa verilmiş, fakat daha sonra unutulmuş, çarpıtılmış ya da artık ulaşılamayacak şeyler olduğuna inanılan bir grup metafiziksel gerçeği gösterir. Bu "Gelenek"in *"membra disjecta"*sının (dağılmış parçalarının) örtük olarak bulundukları çeşitli dünya dinlerinin öğretilerinde ve açık olarak bulundukları bazı ayrıcalıklı rakamların öğretilerinde (yukarda adı geçen "philosophia perennis"in temsilcilerinde) bulunabileceğine inanılıyor.

3 "Imaginary" teriminin, daha çok Fransa'da, insanbilimleri alanında edindiği anlamda ("l'imaginaire", "un imaginary") bu ad, bir söylem, bir konuşma, yazınsal ya da artistik yapıt, bir düşünce akımı, artistik ya da politik bir eğilimin vb altında yatan ve/veya onun içini dolduran imajları, simgeleri ve mitleri gösterir (bilinçli olsun ya da olmasın). Bu anlamda, sözcük elbette "gerçekdışı" anlamına gelmemeli ya da zihnin bir yeteneğine gönderme yapan "hayal-imagination" ile karıştırılmamalıdır. Biz Batı Erotizm bağlamında "imgelem" terimini, aşağıda tartıştığımız bir "düşünce biçimi" kavramına yakın geldiği için kullanıyoruz. (bkz. 44. nolu not.)

4 Bkz. Antoine Faivre, "Ancient and Modern Sources of Modern Esoteric Movements", *Modern Esoteric Spirituality,* ed. A. Faivre ve Jacob Needleman (New York: Crossroad, 1992), ss.1-70.

5 Bkz. Marin Mersenne, örneğin, *Questiones celeberrimae in Genesim cum accurata textus explicatione…*(Paris, 1623). Mersenne'in Fludd'la ilgili tartışmaları için bkz.731, 1746, 1749 dvm. sütunlar…*et passim.* Aynı kitapta Mersenne aynı zamanda Rönesans büyüsü, Herme-

tizm ve Kabala'yı da ele alıyor. Bkz. Mersenne'in *Correspondences,* adlı yapıtı, 2 cilt. (Paris: Waard and Pintard, 1932) burada aynı konulara dikkat harcanmıştır.

6 Ehregot Daniel Colberg, *Das Platonisch-Hermetische Christenthum, begreiffend die historische Erzehlung vom Ursprung und vielerley Sekten der Heutigen Fanatischen Theologie, unterm Namen der Paracelsisten, Wigelianer, Rosencreutzer, Quäcker, Böhmisten, Wiedertäuffer, Bourginisten, Labadisten und Quietisten* (Frankfurt ve Leipzig, 1690-91; 2.bsm., 1714.)

7 Gottfried Arnold, *Unpartheyische Kirchen – und Ketzerhistorie, wom Anfang des Neuen Testaments bis auf das Jahr Christi 1688* (Frankfurt, 1690-1691; 2.bsm. 1714).

8 Jacob Brucker, *Historia critica Philosophiae* (& cilt.; Leipzig, 1742-44). 1,4,6.ciltlere bkz. Brucker, bir karşıttır, fakat onun ezoterik hareketler sunumu çok gelişmiştir. Buna benzer, fakat daha az ayrıntılı tartışmalar için bkz. A. Faivre, "Le courant théosophique (XVI-XX. yy. sonu): Essai de périodisation", *Politica Hermetica,* VII (1993), ss.6-41.

9 Friedrich Nicolai, *Versuch über die Beschulddigungen, welche dem Tempolerden gemacht worden, und über dessen Geheimniss* (2.bsm.; Berlin: Stettin, 1782).

10 Johann Gotlieb Herder, Herder'in *Sämtliche Werke'*sinde yayımlanmış, 1782 tarihli çeşitli metinler, ed. B.Suphan (32 cilt.; Stuttgard: B.Suphan, 1888). Bkz. Cilt XV. ss. 57-11.

11 Antoine Court de Gébelin, *Le Monde Primitif* (8 cilt.; Paris, 1773-84).

12 Bkz. Örneğin, Eliphas Lévi, *Dogme et Rituel de Haute Magie* (Paris: Baillière, 1855-56); ve *Philosophie Occulte* (Paris: Baillière, 1862-65).

13 Jacques Matter, *Histoire critique du gnosticisme et de son influence* (Paris: Levrault, 1828), s.83. Krş. Jean- Pierre Laurant, *L'Esotérisme chrétien en France au XIXè siècle* (Paris: L'Age d'Homme, 1992), ss. 19, 42.

14 *Kleiner Wunder-Schauplatz der geheimen Wissenschaften, Mysterien, Thesophie, gött-lichen und morgenländischen Magie, Naturkräfte, hermetischen und magnetischen Philosophie, Kabala und andern höhern Kenntnissen, Divination, Offenbarung, Vision, Combination und schwer begreiflichen Thatsachen…*ed. Joseph von Scheible (Stuttgart: Joseph von Scheible, 1849-1860).

15 *Zauber-Bibliothek oder von Zauberei, Theurgie und Mantik, Zauberern, Hexen, und Hexenprocessen, Dämonen, Gespenstern, und Geistererscheinungen,* ed. Georg Konrad Horst'un yorumuyla (6 cilt.; Mainz: F.Kupfenberg, 1821-26). Bu yapıt, başlığına karşın, birçok ezoterik materyal içeriyor.

16 Papus, (Gérard Encausse), bu tip edebiyatın etkili bir popülerleştiricisiydi, birçok dergi yönetti (*Traité de Science Occulte* adlı yapıtı 1888'de çıktı, *L'Initiation*'un ilk sayısıyla birlikte). Bu sırada çok dergi vardır (örn. *The Occult Review; Le Voile d'Isis, ..vb.)*

17 Helena Petrovna Blavatsky'nin (izleyicileri onu HPB olarak bilir) başlıca yapıtları, *Isis Unveiled* (New York: J.W. Bouton, 1877) ve *The Secret Doctrine'*dir (Londra: The Theosophical Publishing Company, 1888.)

18 Karl Kiesewetter, *Die geheimwissenschaften* (Leibzig, 1895); ve *Geschichte des neueren Occultismus: Geheimwissenschaftliche Systeme von Agrippa von Nettesheim bis zu Carl du Prel* (Leipzig, 1891-95).

19 George Robert Stow Mead, geniş bilgiye sahip bir bilim adamı ve dergi editörü olarak çok etkindi. *Lucifer, The Theosophical Review* ve *The Quest* gibi dergiler çıkardı.

20 Arthur Edward Waite, *The Occult Sciences* (Londra: Kagan Paul, 1891); *The Secret Tradition in Alchemy* (Londra: Kegan Paule, 1926); *The Book of Kabbalah* (Londra: Wlliams and Norgate, 1929); ve daha niceleri. William Wynn Wesrcott'un ezoterik metinle baskıları da anılmaya değer.

21 Bkz. Örn. Hermann Kopp, *Die Alchemie in älterer und neurer Zeit* (Heidelberg: C.Winter, 1886).

22 August Viatte, *Les Sorces Occultes du Romantisisme* (2 cilt, Paris: Champion,, 1928; yeni bas., 1965, 1979).

23 François Secret, *Les Kabbalistes Chrétiens de la Renaissance* (Paris: Duniod, 1964; yeni bas. Milano: Archè, 1985).

24 Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science* (8 cilt, New York: The Macmillan Company, 1923-58; yeni bas. New York: Columbia University Press, 1984).

25 Will Erich Peuckert, *Pansophie. Ein Versuch zur Geschiche der weissen und schwarzen Magie* (Berlin: E.Diederichs, 1943; yeni bas., Berlin: E.Schmidt, 1956); *Die Rosenkreutzer. Zur Geschichte einer Reformation* (n.p., Jena, 1928; ö yani bas. , Berlin: E.Schmidt, 1973).

26 Bkz. örn. Robert Amadou, *L'Occultism: Esquisse d'un monde vivant,* Paris: Juillard, 1950; yeni bas., Paris: Chanteloup, 1987).

27 Bkz. özellikle, Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1964; yeni bas., University of Chicago Press, 1979) ve *The Rosicrucian Enlightment* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1972).

28 Ernst Lee Tuveson, *The Avatars of Thrice Great Hermes: An approach to Romanticism* (Londra ve Toronto: Associated University Press, 1982) ve Massimo Introvigne, *İl Cappello del Mago: I nuvoi mivimenti magici, dallo Spiritismo al Satanismo* (Milano: Sucargo, 1990).

29 Pierre Riffard, *L'ésotérisme: Qu'est-ce que l'ésotérisme? Anthologie de l'ésotérisme occidental* (Paris: R.Laffont, 1992).

30 Antoine Faivre, *L'ésotérisme,* "Que Sais-je" Serisi (Paris: Pres Univrsitaire de France, 1992).

31 Bkz. Wouter J. Hanegraaff, "A Dynamic Typological Approach to the Problem of 'Post-Gnostic'b Gnosticism", *A.R.I.E.S.* (Paris), No.17 (1992), ss.5-44.

32 Bütün bu araştırmacıların çalışmalarının ayrıntılı bibliyografisi için bkz., "A Bibliographical Guide to Research", Antoine Faivre'in *Access to Western Esotericism* (New York: State University of New York Press, yakında çıkacak 1994). (bkz. Not 1).

33 *Cauda Pavonis: the Hermetic Text Society Newsletter,* ed. Standon W. Linden. İki yıllık, 1982'den beri. Stenton W.Linden'le doğrudan yazışma, Dept. of English, Washington State University, Pulman, WA 99164-5020 US. *Theosophical History. A Quarterly Journal of Research*, ed.James S. Santucci. 1985'ten beri. Ona bağlı bir yayın için bkz. *The Theosophical History Centre*, bugüne kadar on cilt yayımlanmış durumda. Yazışmalar, James S. Santucci, Dept. Of Religious Studies, California State University, Fullerton, CA 92634-4080 US adresine yapılmalıdır.

34 A.R.I.E.S., Paris. 1985'ten beri La Table D'Emeraude tarafından 18 sayı yayımlanmıştır. Yazışmalar, A.Faivre, 8, Chemin Scribe, 92190 Meudon, France'a yapılmalıdır.

35 Örn. *500 Years of Gnosis in Europe*, Mart 1993'te Moskova'da yapılmış bir sempozyum. Buna eşlik eden bir katalog, *500 Years of Gnosis in Europe. Exhibition of Printed Books and Manuscripts from the Gnostic Tradition*. Moskova & St. Petersburg, *Bibliotheca Philosphica Hermetica*'nın himayesinde yayımlandı. (Pelikan'da: Amsterdam, 1993). A.Faivre, W.J.Hanegraaff, M.A.G. Th. Kloppenborg, J.Platvoet ve K.C. Voss, 1995 Ağustosunda Mexico City'de toplanacak olan Dinler Tarihi Uluslararası Birliği'nin 17. Uluslararası Kurultayı için "Batı Ezoterizmi ve Dinler Bilimi" adına bir sempozyum düzenlemiştir.

36 Fizikçi Basarab Nicolescu, "disiplinlerarası yaklaşım"ın anlamı ve imaları üzerine yayınlar yapmaktadır. Araştırmaları "disiplinlerarası" sözcüğünün "Jean Piaget'nin yapıtları ve kişiliğiyle popülerleşmiş bir ortak yaratım"dan gelişmiş, (yalnızca son otuz ya da kırk yıldır görülen) yeni bir terim olduğunu gösteriyor. Nicolescu bu terimin, Jean Piaget, Erich Jantasch, Andre Lichnerowicz ve Edgar Morin gibi çeşitli düşünürler tarafından kullanıldığını belgelemektedir. Yine bkz. Antoine Faivre, "500 Years of Esotericism: A New Transdisciplinary Field for the Academy," "500 Years of Gnosis in Europe", Moskova, 1993'teki sempozyumda okunmuş bir bildiri (Bkz. Not 31). Krş. Nicolescu'nun, "Vers la Transdisciplinatité" ezoterizm'in "*tendance transdisciplinaire*"i üzerine düşünceleri, "*Science et gnose*", (Sorbonne, Paris, Haziran 4-5, 1993) ve "Colloque de Locarno. 'Errances et convergens'" (Monte

Verità, Ascona, Eylül 3-5, 1993) kolokyumuna sunulmuş bir bildiri, Passerelles'ta yayımlanmıştır, (Paris) No.7, ss. 105-115, 1993.

37 Örn. bkz. *Création littéraire et traditions ésotériques (XVè-XXè siècles*), ed. James Dauphiné. University of Pau Kolokyumunun Tutanakları, Kasım 1989. (Pau: J.ve D., 1991).

38 Bkz. Karen Voss, "Dişi' bir Gnosis var mı?: Feminizm ve Ezoterisizim Üzerine Düşünceler", A.R.I.E.S. (Paris) No. 14 (1992), ss. 5-24.

39 Bütün yazışmalar *Bibliotecha Philosophica Hermetica*, Bloemgracht 19, 1016 KB, Amsterdam C, The Netherlands adresine yapılmalıdır.

40 Bkz. Kitaplık katalogu Alchemy: *A Comprehencive Bibliography of the Manly P.Hall Collection of Books and Manuscripts*, ed. Ron Charles Hogart. (Los Angeles: The Philosophical Research Society, 1986). Oscar Schlag kitaplığı 1996'da halka açılmış olacak. Öteki uzman kitaplıklar için bkz. A. Faivre, Accès..., (bkz. Not 1), ss.388-390. İngilizcede, "A Bibliographic Guide for Research", *Access to Western Esotericism*, not. 32'de.

41 "Alexandria: The Internet Mailing List for the Discussion of the Western Cosmological Traditions" için e-mail adresi: alexandria@world.std.com. Listenin sahibi David R. Fideler. Posta adresi: Phanes Pres, P.O. Box 6114, Grand Rapids, MI 49516 US. E-mail adresi: phanes@aol.com.

42 The Hermetic Academy (Co-Directors James B.Robinson ve Karen-Claire Voss) bir Related Scholarly Organisation of the American Academy of Religion (AAR). (Düzensiz olarak bir bülten çıkarıyor: *Hermes*. Yazışmalar James Burnell Robinson, Dept. Of Philosophy and Religion, University of Northern Iowa, Cedar Falls, Iowa 50614-0501 US adresine gönderilmelidir. 1984-1985'ten beri Hermetic Academy, başlangıçta, "Esotericism and Perrennialism Comsultation" başlığı altında yıllık AAR toplantısında oturumlar yapıyor. Sonradan, statüsü "Group"a değiştirildi ve 1986-90'dan itibaren, yeni bir başlık altında: "Esotericism and Perennialism Group" Hermetic Academy AAR'ın yıllık toplantılarında oturumlar düzenliyor, bunlarda en az on ayrı tema üzerinde otuz altı bildiri sunuldu. Son zamanlarda, üyelerinden biri: teozofide ve teozofik hareketlerde bir uzman olan James Santucci, A.Faivre, J.Godwin, K.C.Voss (hepsi de Hermetic Academy üyesi) ve "Theosophy and Theosophic Issues" konusunda bir seminer için AAR'a baş vuran J.P.Laurant'tan oluşan bir komite topladı. Seminer , "Thesophy and its Phases of Development" teması üzerine materyel sunmak ve tartışmak üzere ilk kez AAR'ın 1993 yıllık toplantısında bir araya geldi. Beş yıllık süre sonunda, bu araştırma üzerinde bir kitap yayımlamayı planlıyor.

43 Bkz. A.Faivre'in bibliografisi (Not 32).

44 Bu bağlamda, "yaratıcı imgelem" ya da "*imaginatio activa*" (Pascal'ın alay ettiği "*maîtresse d'erreur et de fausseté*" ye karşılık). Çoğu teozofi'de, birinin, aracı alanlara (kutsa ile doğa arasındaki mesokozmoslara) sokulması düşünülüyor, yani "nazik bedenler" alanına, meleksi ya da arketipsel kendilikler (böyle anlaşılınca, Henry Corbin'in "*mundus maginalis*"- "imgelemsel dünya" dediği şeye tekabül ediyor.) Daha genel olarak, "etkin" ya da "yaratıcı" imgelem, Holy Writ'in ve Doğa kitabının çok-katlı anlamlarını kavramamızı mümkün kılan görsel yetenektir.

45 Bkz. Pierre A.Riffard, *L'Esotérisme* (Paris, R. Laffont, 1990) ss.311-364.

46 "İnce, nazik, hassas" (*"le subtil"*) ile gerçekten maddesel olmayan fakat yine de kendisine "nazik bir beden" (*"le corps subtil"*) bağışlanmış olan şey, örneğin melekler kastediliyor.

47 Fikirler tarihi konusunda, çağdaş ezoterizmin daha ilginç yanlarından biri, onun tensilcilerinden bazıları reddederken bazılarının moderniteye uyum gösterme tarzlarıdır.

48 Bkz. Wouter J. Hanegraaff, "Empirical Method in the Study of Esotericism". Hanegraaff, Jan Platvoet'in *Compairing Religions: a Limitative Approach*'ta (Mouton &Co., The Hague, Paris, 1982) yaptığı, indirgemeci, dinci ve deneysel yaklaşımlar arasındaki farkı; ve ayrıca Platvoet'in ("The Definers Defined: Traditions in the Definition of Religion", *Method and Theory in the study of Religion* 2:2 1990)'da, kendisinin "deneysel şık" dediği çok par-

lak sunumu için bir başlama noktası olarak "tek katlı" ve "çok katlı kozmoloji" arasındaki yöntembilimsel ayrılığı kabul ediyor. (Hanegraaff, biz bu makaleyi hazırlarken çalışmasını tamamladı, bunun elyazması bir kopyasını hemen bize verdiği ve onu burada zikretmemize, ondan alıntılar yapmamıza izin verdiği için kendisine teşekkür borçluyuz.)

49 Bkz. Kenneth L.Pike, *Language in Relation to a Unified Theory of teh Structure of Human Behavior* (2. ve gözden geçirilmiş bsm. Mouton & Co.: The Hague, Paris, 1967), ss.38-39 *et passim*. Yazarlarla kişisel bir yazışmada (Aralık 1992) Wouter Hanegraaff, Jan Platvoet'in ve diğerlerinin emic/etic ayrımını kullanma tarzlarını açıkladı ve onların bunu, dinler biliminde yorumun statüsünü çözümlemede özellikle yardımcı bulduğunu ekledi.

50 Wouter Hanegraaff, özel bir yazışmada (*op.cit.*) deneysel ve dinci yorumlar arasındaki farklılıklarla ilgili benzeri bir gözlemde bulunmuştu.

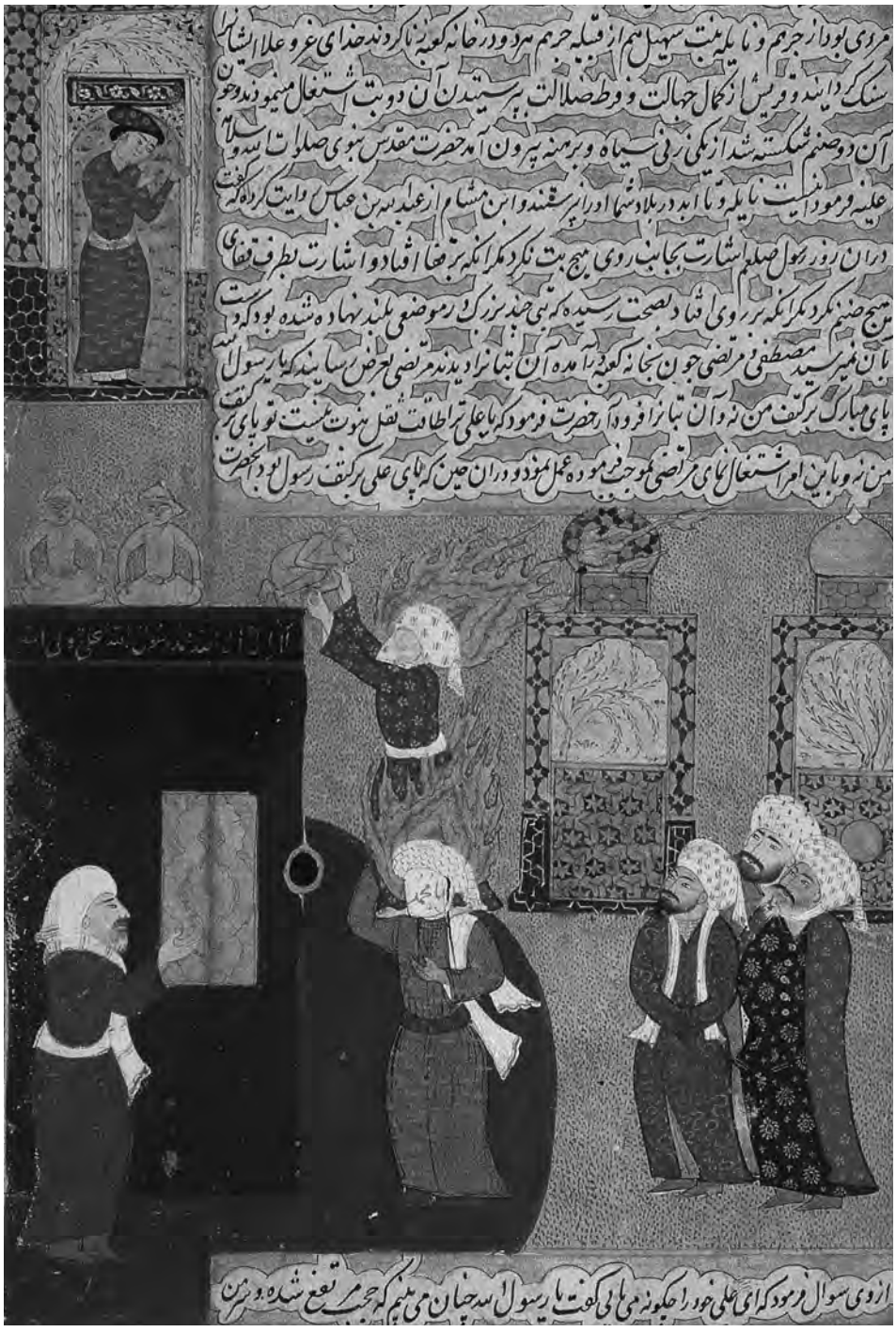
51 Bu alana eğitimsel yaklaşımları geliştirmek için eşsiz bir model, "öğretmenlere nasıl öğreteceklerini öğretme" fikri çevresinde düzenlenmiş, Berkeley/Chicago/Harvard Project for the Study of Religion (B/C/H Project) olabilir. National Endowment for the Humanities (NEH)'in tarihinde bugüne kadar verilmiş en büyük bağışlardan biri, başlangıç bağış süresi üç yıldı; sonradan, fon ek iki yıl daha uzatıldı. Başka şeyler arasında, proje, üniversite öğretmenleri için dünya dinlerinde giriş kurslarının nasıl verileceği konusu üzerinde altı haftalık bir dizi yaz enstitüsüne parasal destek sağladı. Bu konuda başta gelen uzmanlar bu enstitülere konuşmacı olarak çağırıldı. Proje aynı zamanda, her biri, projeyi yürüten üç enstitüden biri tarafından derlenmiş üç ders kitabı çıkardı (burada, her metnin farklı bir yöntembilimsel yaklaşımı yansıttığını belirtelim) ve bu enstitülerden birinde karşılaştırmalı dinler üzerinde bir dizi konferans düzenledi. B/C/H Projesinin bir yan çalışma dalının, dinsel araştırmalar ders programlarında kullanmak üzere görsel gereçler geliştirme amacı ile apayrı ve başarılı bir NEH fonu için öneride bulunduğunu da burada belirtmeliyiz.

52 Yıllar önce, uluslararası buluşmaların yapılabileceği bir yer gereksinimi ortaya çıktığında, Amerikan Academy of Religion, geçici Committee on International Connections'ı oluşturdu. Antoine Faivre, American Academy of Religion'ın 1993 Kasımında, Washington D.C.'de yapılan toplantısında bu komitenin oturumlarına katılmak üzere çağırılan araştırmacılardan biriydi..

53 Bir tek örnek verecek olursak, Birleşik Devletler'de, NEH'in bir "Yorumlayıcı Araştırma Programı" sunduğunu görüyoruz; bu program, açıkça [insani bilimlerde] "fikirlerin açık alışverişini cesaretlendiren [ve] bilimsel araştırmayı uyaran ortak araştırma çabalarını artırmak [ve buna fon bulmak] için tasarlanmıştı. NEH'in literatüründe, bu programla ilgili üç örnekten ikisi, güncel uluslararası projeydi (ikisi araştırmalara fon bulmak; üçüncüsüyse konferansları parasal olarak desteklemek içindi).

54 Örneğin, American Academy of Religion'ın üç aylık bülteni *Religious Studies News* Bahar 1993 tarihli sayısı, *The Electric Mystic's Guide to the Internet: A Directory of Electronic Documents, Online Conferences, Serials, Software, and Archives Relevant to Religious Studies*'in (2 cilt; 1993) yayımlanışı haberini verdi. Paha biçilmez bir referans aracı olan bu sayı, Michael Strangelove (dept. Of Religious Studies, Univ. Of Ottawa) tarafından derlenmişti. Strangelove aynı zamanda, dinsel incelemeler alanında yayınlar ve eğitim gereçleri (örn. bibliyografiler, kitapçıklar ve ders özetleri..vb.) hakkında bilgiler içeren CONTENTS adlı koskoca bir veritabanı hazırlayan kişidir.

55 Yetersiz ya da yanlış sınıflandırma sorununun bulunduğu bir başka alan, bağış ve burs için kamusal ya da özel fon kaynaklarının ve kitapçıklar, tezler hakkında bilgi sağlayan/toplayan profesyonel kuruluşların kullandığı kategorilerdir. Her iki durumda da, böyle bir sınıflandırma, ezoterik incelemeler gibi alanlarda araştırmaları kısıtlama işlevi görmekte, dolayısıyla da bunlar kabul edilmez sayılmaktadır.



Hz. Muhammed ile Hz. Ali, Kâbe'yi putlardan temizliyorlar.

Fakirler ve Öğretileri

İDRİS ŞAH

> Kâmil insan, bedeninde gizlenen mistik gücü geliştirerek kuvvetlenir. Bu güç *Letaif-i Hamse*'de, yani, Beş Gizli Uzuv'da saklıdır. Bunlar, Kalp Merkezi, Ruh Merkezi, Gizli Merkez, Saklı Merkez, En Gizli Merkez'dir.
>
> Şeyh Ahmed el-Abbasi, *Sûfî Gücünün Sırları*, (Nakşibendî Şeyhi Muhammed Gwat'ın *Esrârü't-Tarikat*'ı üzerine).

Şark kültür ve düşün dünyasını yok olmaktan kurtardığını, kimi zaman mazur görülebilecek bir böbürlenmeyle öne süren Batı, Fakirlerin[1] öğretisi olan Tasavvuf'tan büyük ölçüde etkilenmiştir. Ne var ki, bir avuç Şarkiyatçıdan başka bu öğreti hakkında tutarlı bir bilgi sahibine de rastlanmaz.

Yoga, Şintoculuk, Budizm, Taoizm ve Konfüçyüs öğretisi Avrupa ve Amerika'da oldukça yaygındır –Arapların, İranlıların, Türklerin ve bütün Müslüman dünyasının mistik dünya görüşü olan– Sufizm, belki de gizemli Doğu'nun son kapalı sayfasıdır.

Sufizm bir din mi? Bir kült mü? Yoksa bir yaşam tarzı mı? Bir bakıma bunların hepsi – bir bakıma da hiçbiri. Dört yüz milyon Müslüman için *Tasavvuf* hiçbir politik, sosyal, ekonomik gücün erişemeyeceği bir yetkeyi ifade eder.

Yarı manastırvari, yarı askeri bir şekilde örgütlenmiş olan bu felsefe eski Arap simyacıları –*İhvânü's-Safâ* (Saflık Kardeşleri)– Sudanlı Mehdi savaşçıları, İranlı klasik şairler gibi çok farklı grupları etkilemiştir. Türk İmparatorluğunun dervişleri, 'Fakir' namıyla (tam anlamıyla 'Alçakgönüllüler') Viyana kapılarına dayandılar. Afganlı Sûfiler mistik şiirlerin etkisiyle (kimilerine göre de doğaüstü güçlerinin yardımıyla) Hindistan'ı fethettiler.

Öte yandan Sûfî edebiyatı ve kültürünün etkileri Asya'nın önemli mimari ve sanat eserlerinin bazılarında yankı bulur.

Çağdaş araştırmacıların bile Orta Doğu'nun en güçlü düşünce akımı olarak nitelendirdikleri bu ilginç kültün kökenleri nereye dayanıyor? Doğu dillerinde bu konuda birçok araştırma yapılmış olmasına karşın, kültün başlangıç evrelerine ilişkin kesin bilgilerden yoksunuz. Sûfî tarihçileri kurucularının Muhammed olduğunu bildirseler de, bu gizemli kültün, insanın maddi dünyanın boyunduruğundan kurtulma uğraşıyla başladığını öne sürenler de vardır.[2] Sufizm, erkeğin ve kadının yaşamdaki rolünü belirleyen özgün ve eksiksiz bir yaşama tarzıdır.

Sûfî bilgeleri, insanın Ezeli Bütün'ün parçası olduğuna, her şeyin ondan çıktığına ve sonunda her şeyin ona döneceğine inanırlar. İnsanın görevi kendini bu dönüşe hazırlamaktır. Bu da ancak ruhsal arınmayla mümkündür. Ruhla beden uyum içinde olursa, ruh beden üstünde mutlak hâkimiyetini kurarsa, insan mükemmel biçimini alır. Batı ve Doğu okültizminde örnekleri çok görülen Kâmil İnsan tipinin, olağanüstü yeteneklere sahip "süperman"e oldukça benzer olduğu kabul edilir.

Sûfî, amacına ulaşmak için belirli aşamalardan geçmelidir. Ortaçağın kilise tarikatlarına benzer bir tarzda örgütlenen (bu tarikatların Sûfî modeli örnek alınarak kurulduğunu öne sürenler vardır) Sûfî tarikatlarına katılmak için ilk şart, adayın 'dünyada olması, ama dünyadan olmaması'dır. Bu kültü diğer mistik felsefelerden ayıran önemli özellik budur. Sûfî, yaşamını yararlı bir işe adamalıdır. Toplumun örnek bir üyesi olma amacından dolayı, 'bu dünyada' kalması, dünyayla ilişkisini kesmemesi gerekir. Bir uzman bu görüşü şöyle özetler:

İnsan sosyal bir yaşam sürmek için yaratılmıştır; diğer insanlarla birlikte yaşamalıdır. Sûfiliğe hizmet ederken Sonsuzluğa, kendine ve topluma hizmet etmektedir. Kendini bu yükümlülüklerden soyutlarsa Sûfî olamaz. En değerli disiplin, ihtiraslara karşı uygulanandır. Bir çileci gibi ayartmalardan ve dünya nimetlerinden uzaklaşan insan güçlenemez. Çünkü güç, zayıflığın ve belirsizliğin ortasından çekilip kurtarılarak kazanılır. Bütünüyle inzivaya çekilen çileci, kendini aldatmaktan başka bir şey yapmamaktadır.[3]

'Fakir' kelimesi Batı'da bir tür gezgin hokkabaz ya da sihirbaz gibi çağrışımlar yapsa da, gerçekte yalnızca 'kalender adam' demektir. Sâlik'in alçakgönüllülüğü ilk koşuldur. Yaşam amacını doğrulukla saptayana dek dünya

işleriyle uğraşmaz. Bu bir çelişki gibi görünse de, aslında değildir. İnsan, alçakgönüllü olmayı öğrendikten sonra dünya nimetlerinden yararlanmaya hak kazanır.

Sûfilerin –Fakir ve Derviş rollerinde– yenilmez, yanılmaz, üstün nitelikli kimseler olarak tanınmalarını sağlayan bu öğretidir. Sûfilerin doğaüstü güçlerinin zihni yoğunlaştırma yeteneklerinden kaynaklandığı kuşkusuzdur. Sûfilerin olağanüstü becerilerini örnekleyen, tam bir tarihsel doğrulukla kaydedilmiş birçok vaka mevcuttur. Konuya mümkün olduğunca bilimsel bir biçimde yaklaşırsak, bunların çoğunun, iyi niyetli ve saf halk yığınlarını kandıran gözbağcılar olduğunu söylemeliyiz. Öte yandan peşin hükümlü olmayan on binlerce kişi *Tasavvuf*'un, uygulayıcılarına olağanüstü güç sağlayan bir yol olduğunu kabul etmektedir.

Burada, daha önce de değindiğimiz gibi, bu uygulamalardan çoğunun, düş ürünü değilse, bilimin henüz çözemediği doğal olaylar olduğu yolundaki kanımızı yineleyelim.

Sûfî bilgelerine atfedilen güç ve mucizeler nelerdir? Hemen hemen her mucize için, bu mucizenin bir derviş tarafından gerçekleştirildiği öne sürülse de, bunların bazıları[4] kültün karakteristik özelliklerini göstermesi bakımından önemlidir. En önemli mucize, zamanın gerçek-dışılığı inancının bir uzantısı olan, alışıldık zamanı durdurma olayıdır. Bu konuda, son derece titiz ve objektif tarihçiler tarafından aktarılan yüzlerce öykü bulunmaktadır.

Şeyh Şahabeddin'in başından geçenler bu öykülerin en bilinenlerinden biridir. Bu kişinin meyve, insan ve eşya görüntüleri yaratabildiği söylenir. Bir zamanlar Mısır Sultanı'ndan başını bir su kabına daldırmasını istemiş. Bu isteğe uyan Sultan bir anda kendini batan bir gemide bulmuş; dalgalar onu bilinmeyen kıyılara sürüklemiş. Oduncuların yardımıyla en yakın köye giden Sultan, Şeyh'ten intikam almaya yemin etmiş. Birkaç yıl bu köyde esir olarak çalıştıktan sonra özgürlüğünü kazanmış, iş sahibi olmuş ve evlenmiş. Zamanla yeniden fakir düşmüş ve karısıyla yedi çocuğuna bakmak için hamallık yapmaya başlamış.

Günün birinde, deniz kıyısında dolaşırken, suya girip yıkanmak istemiş.

O anda kendini Kahire'deki sarayında, etrafında maiyeti, Şeyhin şakacı bakışlarıyla karşı karşıya bulmuş. Ona yıllarca sürmüş gibi gelen deney, gerçekte birkaç saniyede olup bitmiş.

"Sûfî'ye zamanın hükmü yoktur" anlayışının bir örneği de Muhammed'in yaşamından bir kesitle ilgilidir. Peygamber, mucizevi "Mirac"ında Melek

Cebrail'in eşliğinde, Cennet, Cehennem ve Kudüs'ü ziyaret eder. Tanrı'yla on kez buluştuktan sonra dünyaya döndüğünde, yola çıkarken devrilmekte olan bir testiyi kaldırır; testiden bir damla su bile yere dökülmemiştir.

Zamanı durduran Sûfî, istediği anda mekân da değiştirebilir. Ünlü Sûfî erenlerinin istedikleri anda istedikleri yerde göründükleri söylenmiştir. Bazıları binlerce kilometre uzaklıktaki iki ayrı yerde görünebilirmiş. En tanınmış Sûfilerden Abdülkadir Geylani'nin, bir dostunun cenazesine katılmak için 'yıldırım hızıyla' bir anda binlerce kilometrelik yolu aştığı söylenir.

Su üstünde yürümek, yerdekilerin gözü önünde çok uzun bir mesafeyi havada geçmek de bir Sûfî için sıradan bir işmiş.

Bu tür mucizelerin peygamberlere özgü olduğu söylenir. Ancak çok sayıda Sûfî ereni de keramet gösterebilir. Büyücülük –saf insanları kandırmak için yapılan gözbağcılık– yalan ve aşağılık iş anlamına gelen *İstidrac* sözcüğüyle açıklanır. Ruhların yardımıyla mucize yaratmak için yapılan gerçek büyücülük ise okült bir bilim dalıdır.[5]

Tarikatların Örgütlenmesi

Tarikata katılmak isteyen Sûfî adayını katı kurallarla düzenlenmiş bir süreç beklemektedir. Bütün adaylar bir Pir ya da öğretmen tarafından sorgulanır, kimi zaman deneyden geçirilir. Oğullar genellikle babalarının tarikatına katılır ve yalnızca yüksek yöneticilerin onayladığı adaylar ilk mertebe olan 'Sâlik'liğe kabul edilir.

Kurucularının adıyla anılan tarikatlar (Nakşibendî, Kadiri, Çişti gibi) gruplar halinde örgütlenip bir hocanın yönetimi altında çalışırlar. Bir üst mertebeye geçmek, hocanın takdirine ve yetkisine bağlıdır. Belirli bir konuda kendini geliştirmek isteyen öğrenci önemli bir öğretmenin 'Halka'sına katılmak için Fas'tan Cava'ya, Çin'den Libya'ya gitmek zorunda kalabilir. Hoca, adayı bir süre deneyden geçirir. Bu süre içinde yoksul bir yaşam süren, bir bez parçasına sarınarak ayak işleri yapan aday, en katı askeri disiplinlere özgü bir bağlılıkla hocanın sözünden çıkmayacaktır.

Aday belli kutsal ve gizli metinleri okuma ritüellerine katılır, beş vakit namazını kaçırmaz, aptes alır, oruç tutar ve din büyüklerinin eserlerini okur.

Tarikatlar

Sufizm'de birçok tarikat vardır. Hepsi de kurucularının Hz. Muhammed ya da Hz. Muhammed'in çevresindekiler olduğunu öne sürer. Sufizm'i,

Peygamber'in yakın çevresinden, *Eshabü's-Suffe* adıyla bilinen mistik bir topluluğun kurduğu da ileri sürülmüştür. Hakkında pek az şey bildiğimiz bu topluluk, kendilerini yararlı uğraşlara, ibadete, oruç tutmaya ve derin düşünceye adayan bireylerden oluşmuştur. Adlarının kökeni bile bir sırdır.[6] Bu konuda en yaygın görüş, adlarını giydikleri yün cüppeden (Arapçada yün anlamında gelen *sûf*) ya da *safâ* (saflık) kelimesinden aldıkları yolundadır.

Günümüzde başlıca Sûfî tarikatları Nakşibendilik, Çiştilik, Kadirilik ve Suhreverdiliktir. Bunlar dışarıya kapalı topluluklardır; ancak aralarında bir hasımlık söz konusu değildir. Ermişler ve uygulamalar ortak olabilir, bütün insanlığın, özellikle de Sûfilerin ereklerinin aynı olduğu kabul edilir.

Fas'tan Cava'ya, Hindistan'dan, Afganistan'a birçok tarikata rastlanır. İslam dininin girdiği her yerde tarikatlar da bulunur. Bunların hepsinde törenler ve yazılar oldukça semboliktir.

Her tarikata girmek için önce aday gösterilmek, sonra kabul (inisiyasyon) törenine katılmak gerekir.

Sûfilerin tarihsel ve toplumsal rolü, kesin çizgilerle belirlenmiş olmamakla birlikte çok önemlidir. Sudanlı dervişler, eskiden militan, bugünse hayırsever olan bir Sûfî tarikatıdır. Osmanlı İmparatorluğu'nda korku salan Yeniçeriler,[7] Nakşibendî tarikatıyla bağlantısı olan askeri bir Sûfî topluluğuydu. Eski Libya Kralı Seyyid İdris bir Sûfî şeyhi idi ve tebaasının hepsi olmasa bile büyük bir bölümü kendilerini Sûfî olarak görmekteydi. 'Hindistan'ın Kuzeybatı Sınırı'nın başbelası' olan Fakir Ipi, bir Sûfî lideriydi. Bu örnekler, Sufizmin militarist bir yapısı olduğu izlenimini bırakabilir. Bu örnekleri vermemin nedeni, bu kültün diğer yönlerinin Batı'da daha az biliniyor olması ve bu yönlerden bağlamın dışında bahsetmemin okuyucunun kafasını karıştıracağıdır.

Sufizm'in Erekleri

Sufizm'de sıradan insan yarı hayvan-yarı ruh, eksik bir varlıktır. Bütün Sûfî öğretilerinde ve ritüellerinde arınmak, Kâmil İnsan, yetkin insan olmak başlıca erektir. İnsanın bu bütünlük haline kendi kendine, hatta Sufizm'den başka yöntemlerle de ulaşabileceği söylenir. Ancak Sufizm'in, (belirlenmiş yöntemleri ve o yolu önceden geçmiş olan Ustayla) en güvenilir ve denenmiş yöntem olduğu kabul edilir.

Sûfî, kültün ereği olan bütünlük haline kavuşunca Sonsuzluk'la uyum içinde olur ve sıradan, ölümlü bir bireyken yakasını bırakmayan tutkular ve

belirsizlikler sona erer. Bu son mertebe, *Vasl* (Ulaşma, Birleşme, Kavuşma) halidir.

Sûfî düşünürleri, dünya işlerinden elini eteğini çekmeye ve inzivaya çekilmeye karşıdır. Topluma hizmet etmeyen, çalışmayan herkes, toplum dışı kalır. Toplum dışı olmak İlahî Tasarım'a aykırıdır. Sûfinin başlıca ilkesi 'dünyada olmak, ancak dünyadan olmamak'tır. (*Der Dünya Baş, Ez Dünya Nabaş*!)

Müslüman Sûfî erenleri, bu yüzden, adları kadar yaptıkları işlerle de bilinirler. Attar, bir kimyager, Bahauddin Nakşibendî ise ressamdı. Hindistan ve İran'da Sûfiliğe kabul edilen krallar, saraydaki işlerinin yanı sıra başka bir uğraş da edinmişler ve kendi ihtiyaçlarını, hazine yerine bu uğraştan karşılamaya çalışmışlardır.

Sufizm'in Görünmeyen Yöneticileri

Bütün Sûfî sisteminin lideri, *Kutub* adıyla anılır; bütün Sûfiler arasında en büyük ermiş odur; Vuslat'a ermiştir ve kimilerine göre bütün Sûfî örgütünün başıdır. Çok büyük politik gücü olduğu öne sürülür. Kimliği pek az kişi tarafından bilinir. Yalnızca tarikatların liderleriyle görüşür. 'Zaman ve mekân dışında' telepatik konferanslar yönetir. 'Vuslata Eren' Sûfî liderlerinin diledikleri zaman hücrelerine kapanarak kilometrelerce ötede ortaya çıktıkları söylenir.

Kutub'un dört yardımcısına *Evtad* (Sütunlar) denir. Bunların görevi dünyanın dört bir yanında bilgi toplayıp duruma hâkim olmak ve her ülkede olup bitenleri vakit geçirmeden Kutub'a bildirmektir. Avtad'ın her biri kırk *Abdal*'la (ruhça değişmiş olan) çalışır. Her Abdal'a yetmiş Asil, her Asil'e de üç yüz Efendi yardım eder. Bu hiyerarşide yeri olmayan Sûfî erenlerine yalnızca 'Aziz' anlamına gelen *Veli* sıfatıyla hitap edilir.

Kabul Töreni

Tarikatlara giriş, bütün Doğu âlemine yayılmış bulunan yüzlerce Halka'dan biri üzerinden gerçekleşir. Tarikatın daha gizli etkinliklerine ilişkin bilgiler dışarı sızdırılmaz; ancak genelde tarikat üyelerinin kimliklerini saklamadıklarını da belirtmek gerekir.

Bazı yörelerde babalar tarikat ritüellerine oğullarını da götürürler; böylece pek çok kişi küçük yaşta Sûfî âdetlerini tanır ve benimser. Sûfilerin oğulları da çoğunlukla babalarının tarikatına katılır.

En alt mertebe olan Sâlikliğe kabul edilen aday, kabul töreninden önce bir süre toplantılara katılır. Aday Pirin başvurusunu kabul etmesiyle bir üst mertebeye yükselmiş sayılmaz; Sûfiliğin diğer tarikat ve kültlerde rastlanmayan, kendine özgü kurallarından biri de budur. Mertebeler ve gizli bilgiler adaya, ancak hazır olduğu zaman verilir.

Aday aydınlanma için 'olgun'laşmadan (*'puhte'*leşmeden) hiçbir konuda ilerleyemez. Kabul töreninden sonra tarikatın ritüellerini uygular, yükümlülüklerini layıkıyla yerine getirirse olgunlaşma şansı da artacaktır. Başka bir deyişle, Sûfî olmayan biri bir Sûfî Halkasına katılabilir, bütün toplantıları izleyebilir, kutsal sözcükleri söyleyebilir, hatta kutsal törenlere katılabilir; ancak tarikattan olmadığı için bütün bu eylemlerden bir yarar sağlayamayacak, hiçbir mertebeye hak kazanmayacaktır.

Bunun en can alıcı örneklerinden biri Kıbrıs'taki Mevlevî Tekkesi'dir; bu Mevlevî tarikatının ilginç Sema Ayinlerine Müslüman olan ve olmayan herkes katılabilir. Mevleviler inançsızların, inisiye olmamışların, hatta dikkat dağıtan kişilerin ziyaretlerinden rahatsız olmazlar, ancak bu törenlerden ve zikirlerden yalnızca tarikata kabul edilenlerin yararlanacağına inanırlar.

Sûfî Halkasına takdim edilen yeni gelenler, her tarikatta değişiklik gösteren etkinliklere birçok kereler katılır. İlahiler, dualar, danslar her tarikatta farklı yorumlanır. Bazı tarikatlarda müziğe izin verilirken, bazılarında dualar bile mırıldanarak söylenir.

Törenin uygun bir anında Sûfî adayı Halka'nın liderine takdim edilir. Adayı sınamak için bazı sorular sorulur. Kabul edilirse, lider ona el verir ve kulağına kabul edildiğini fısıldar. Aday artık bir Sâlik'tir, bundan sonra yapacağı tek iş, tarikata bağlılık yemini etmektir. Sâlik bu yeminle, Pirine kayıtsız şartsız uymaya and içer.

Sûfiliğin hemen her kolunda, Sâlikler tarikatın eğitimden geçtikten sonra tarikat üyesi olur. Ancak Üveysilik'te durum farklıdır; kurulu Sûfî düzeninin ve düşüncesinin uygulandığı Üveysilik'te Sâlikler tarikat üyesi olmaz, tarikatlarına bağlı kalacaklarına yemin etmezler. Yemin töreni olmayan bu tarikatın kurucusu, Peygamberle aynı çağda yaşayan ve hiç karşılaşmadığı halde onunla ruhsal iletişim kurduğu iddia edilen Veysel Karani'dir.

Üveysi öğretisinde Sufizm'in iki önemli öğesi öne çıkar. Bunlardan ilki, ruhsal ya da telepatik iletişimdir. Sûfî için alışılmış zaman kavramının hiçbir anlamı olmadığı gibi, çok uzaklarda bulunan, hatta hayatta olmayan

biriyle de iletişim kurulabilir. Bazı Sûfî erenleri hiç karşılaşmadıkları ya da çok önceleri ölmüş biriyle konuştuklarını ve onlardan talimat aldıklarını öne sürmüşlerdir.

İkinci olarak, Sûfilik'te bir Pir ya da Efendi Hazretlerinin yardımı olmadan da çeşitli mertebelere ulaşılacağı kabul edilir. Ancak genel kanı, böyle bir aşamayı başarabilen güçlü kişilerin pek az olduğu yolundadır.

Sûfî Yolu

Halka'nın lideri tarafından kabul edilen Yolcu, Mürid ('Öğrenci') sıfatını alır. Bundan sonra ikinci mertebeye ('Tarikat') erişmek, tarikat ehli olmak için zorlu bir hazırlık dönemi başlar. Bu ikinci aşama Sûfiliğin ilk gerçek mertebesidir ve ruhsal gelişmenin kanıtıdır.

Birinci ve ikinci aşamalar sırasında öğrenci ritüelleri kaçırmamalı, İslam dininin bütün gereklerini yerine getirmeli, gösterilen kitapları okumalı ve zikirler[8] için yeterince zaman ayırmalıdır. Bu uygulama, Pir'in gözünden kaçan eksiklerini tamamlamak ve inancını güçlendirmek için gereklidir. 'Dünyada olmak, ama dünyadan olmamak' düsturu ancak böyle bir eğitimle yerleşir. Her Sâlik bu süreçte Pir'in düşüncesini ve kişiliğini özümsemeye çalışır. Buna karşılık Pir de dikkatini öğrenciye çevirerek onun manevi gücünün artmasını, 'Ben'e karşı savaşta güçlü olmasını sağlar. 'Ben', ruhsal gelişmeyi önleyen tensel düşkünlüklerdir.

Müridlik aşamasında Sâlik, Dervişlerin (Sûfilerin) Halkalarında tertip ettikleri gece toplantılarına katılır. Bu toplantılarda birlikte zikir eden Sûfiler farklı aşamalarda olabilir. Bu durum zikirin ve toplantıya katılanların gücünü etkilemez; zikirin her aşamadaki Sûfî için yararlı olduğuna inanılır. Tabii buna ancak Pir karar verebilir.

Öğrenci, mürid olmaya hak kazandığında –Pir'in kararıyla ya da kendisi geliştiğini bilme aşamasına geldiği için– düşüncelerini Pir'den tarikatın kurucusuna çevirir. Pir bu aşamada da dikkatini öğrenciye vererek onun ruhsal yapısını güçlendirmeye çalışır.

İşte bu aşamada, Pir'i uygun olduğuna karar verirse, öğrenci belli kerametçilik uygulamalarına başlayabilir. Öğrenci okültizm ve büyü hakkında çok bilgili olsa da, bunları sadece izin alarak uygulayabilir.

Sûfî artık *Seferullah* (Bilgiye Yolculuk) aşamasındadır. Artık hocası yerine tarikatın kurucusuyla özdeşleşmeye çalışır. Bu aşamadan sonra lidere Şeyh ya da *Mürşid* diye hitap eder.

Öğrenciler, Mürşid'in isteğine bağlı olarak, çok uzak ülkelere gidebilirler. Kendilerinden istenmemişse ve bunun karşısındaki kişilere yarar sağlamayacağına inanıyorlarsa, tarikatlarını yaymazlar. Mekke, Medine, Kudüs gibi kutsal yerleri ziyaret ederler. Bu aşama, bir öncekinden çok daha uzun sürer.

Mürşidin katkısı olmadan birinci aşamadan sonuncu aşamaya dek yükselen öğrencilere de rastlanır.

Tarikat Ehli'nden sonra üçüncü mertebe *Arif*'liktir. Bu aşamada yolcu, tarikatın kurucusuyla beraberliğini tamamlamış, artık düşüncesini Hz. Muhammed'in düşünceleriyle birleştirmeye yoğunlaştırmaya başlamıştır. Yolun bu bölümüne *Sefer-lillah* (Unutuştan Öteye Yolculuk) denir.

Ariflik mertebesinde okült ve doğaüstü güçler öne çıkar. Ruh, eksikliklerden ve ihtiraslardan arınmıştır. Benlik kontrol altındadır. Geriye en yüksek aşama olan *Fena* (Yokolma) kalmıştır. Bu aşamada Sâlik, kendisini mutlak bilgiden uzaklaştıran bütün düşünceleri yok eder. Bundan yüksek tek aşama beşinci aşamadır – başkalarına yol göstermek için günlük yaşama dönmek.

Sûfilerin Mucizeleri

Tanınmış Sûfî tarihçilerinden Kemaleddin, Nakşibendî Tarikatı'na özgü bir 'ölü diriltme' olayını nakleder:

Nakşibendî liderlerinden Kayyum, üç gün önce öldüğü bildirilen torununu yaşama döndürmüş. Hazret, küçük kızın canlı olduğunu öne sürüyormuş. Kızcağızın bedeninde çürüme belirtilerine rastlayınca (sıcak Hint ikliminin etkisiyle), Kayyum ona adıyla seslenmiş... küçük kız derhal ayağa kalkmış.

Sûfî kadın evliyalarının en tanınmışı olan ve sekizinci yüzyılda yaşamış olan Rabiatü'l-Adeviye'nin mucizeleri de pek çok öyküye konu olmuştur. Yakın çevresinin bildirdiğine göre bu evliyanın öğretisi, çeşitli dualara ve bazı kutsal formüllere dayanıyordu. Bu duaları okuyanlara Bilgi'nin (dolayısıyla Gücün) kapıları açılıyordu. Bu evliya affedilmek ve selamete çıkmak için dua okunmasına karşıydı.

La ilahe İllallah (Tanrıdan başka Tanrı yoktur) formülü ile odunsuz ateş yaktığı, evinden dışarı adımını atmadan yiyecek ve gereksinmelerine yetecek kadar altın bulduğu anlatılır.

Rabia küçük yaşta esir pazarına düşmüştü. Bir gün başının üstünde des-

teksiz duran bir lamba gören efendisi bu durumdan o kadar rahatsız olmuş ki, olayı kimseye anlatmadan Rabiya'yı azat etmiş.

Sûfî erenleri dua ve ibadetten başka çeşitli zikirlerle düşüncelerini yoğunlaştırarak, hemen her türlü okült olayı gerçekleştirebilirler. Bu mucizelerden en yaygın olanları hastalıkların sağaltılması, ağrıların dindirilmesi, göz açıp kapayana dek yapılan yolculuklar, geleceği görme, düşünceyi, hatta başka yerde bulunan kimselerin düşüncelerini okumaktır.

Sûfî Zikirleri

Bütün ilahî ve dualardan önce aptes alınır. Yolcu son zikrinden sonra uyumuşsa bütün bedenini yıkamalı, üstünde başında hiçbir pislik olmamalıdır.

Zikir genellikle gece geç saatlerde çekilir. Doğaüstü bir amaç güdülüyorsa, İlahî Gücün sıfatlarından biri zikirde kullanılır. Bir hastalığın iyileşmesini isteyen Sûfî, Tanrı'nın iyileştirici yönüne seslenen bir sıfatla zikir eder. Sûfî bu yolla, sağaltıma yönelik muazzam bir enerjiyi düşüncesinde yoğunlaştırır. Sonra bu enerjiyi, iyileşmesi arzulanan bireye yöneltir.

Herhangi bir işte başarı kazanmak için yardımına başvurulan Sûfî, perşembe akşamına kadar üç gece, Tanrı'nın sıfatlarından biri olan 'Ya Fâtih' zikrini yineler. Perşembe gecesi (haftanın en 'güçlü' gecesi) düşüncesinde büyük bir güç birikmiş olacaktır. Sûfî kendisine başvuran kişiye üstünde zikrin yazılı olduğu bir tılsım, muska ya da benzeri bir şey verip üstünde taşımasını isteyebilir. Günümüzde de bütün Müslüman dünyasında her sınıftan insan bu muskalardan taşır. Kimi zaman tarikatın –bazıları çoktan ölmüş olan– büyükleri genç Sûfileri ziyaret ederek, belirsizliğe düştükleri konularda onlara nasihat ederler.

Eğitimin ilk aşamalarında Yolcu, Sufizm'in gizemli yönleriyle pek ilgilenmez; kültün kendine özgü formülleriyle kendini geliştirmeye çalışır. Bu formüllerin en önemlisi zikirdir. Bir şeyhin gözetimi altındaysa, onun verdiği zikirleri, ereğine yalnız başına ulaşmaya çalışan bir Üveysi ise kendi seçtiği bir zikri büyük bir dikkatle ve sabırla yineler.

Zikir sessizce, fısıldanarak söylenecekse (zikr-i hafi), her tanesinde bir zikrin söylendiği doksan dokuz taneli bir tespih kullanılır; sesli söylenecekse (zikr-i celi) genellikle tespih kullanılmaz. Sâlik, bir halka toplantısında bulunmuyorsa, bulunduğu odanın sessiz bir köşesine ya da yalnızca bu amaçla kullanılan bir odaya çekilip zikrini tamamlar.

Zikirle birlikte yürütülen bir uygulama da, bir tür meditasyon olan *fikir*'dir. Fikir'de düşünceler evrenin sonsuzluğu ya da arzulanan bir güç üstünde yoğunlaştırılır. Zikir ve fikir düşünceye işleyip günlük yaşamın bir parçası olunca, sıra Zikir'in bir üst aşamasına, nefesin kontrolüne gelir. Bütün dikkat bir düşünce üstünde yoğunlaştırılır; zikir bu kez nefesle birlikte, belli bir ritimle yinelenir.

Zikir düşünceyle bütünleşip, güç harcamaksızın, otomatik olarak ağızdan çıkmaya başlayınca, Yüksek Zikir aşamasına gelinmiş demektir. Sûfî öğretisine göre düşünce ve beden ikilemi aşılmıştır.

Zikir, Sûfiyi bir sonraki aşama olan *Vecd* haline hazırlar. Sufizm'de özel bir yeri olan bu aşamaya zikir olmadan da erişilebileceği kabul edilmekle birlikte, en kestirme yolun zikir olduğuna inanılır. Coşku ve kimi zaman bunu izleyen bilinçsizlik halinde olan ruh, sözle açıklanamayan bir değişime uğrar. Gerçek coşkunluk olan *Vecd* hali, *Hatrat* (aydınlanma) yolunu açar. Ruh ve düşünce bedenin sınırlamalarından kurtulur, aklı meşgul eden gereksiz düşüncelerin yerini bilgi ve güç alır. Çişti tarikatında coşku halini yaratmak için müzikten yararlanılır. Kimi tarikatlarda Şeyh'in gözüne bakanların trans haline geçtikleri öne sürülür. Türkiye'nin en popüler tarikatı Mevlevilik'te Sema yapan dervişler tekdüze dönüşlerle coşku ve trans haline ulaşmaya çalışırlar. Coşku halindeki Sûfilerin zaman, mekân ve düşünce sınırlarını aştıklarına inanılır. Sıradan insanların karşılaştıkları engelleri aşabildikleri için, imkânsız görünen işleri başarabilirler. Sûfilerin, açıklaması çok zor ya da olanaksız doğaüstü eylemlerine ilişkin kayıtlar mevcuttur. Bütün dinsel ve okült uygulamalar ana hatlarıyla birbirine çok benzer. Liderlik makamı, çömezlik süreci, disiplin, tefekkür ve monoteizm, dünyanın her yanında rastlanan gizli tarikatların, pek o kadar gizli olmayan kurumlarıdır.

Sûfilerin, Hindu Guruların, Afrikalı ve Amazonlu büyücü-hekimlerin mucizeleri, gerçekten bilimsel bir anlayışla incelenirse inanmak-inanmamak ikileminden kurtulunur. Bu ritüllerin, doğa karşısında aciz kalan insanın üstünlük arayışının simgesi olduğu gibi kestirmeci açıklamalar yetersiz kalmaktadır. Gizli, ezoterik bir kültürün varlığını yadsıyamayız.

Ben'im
(Ensari Mirza Han'dan Sûfî Şiiri)

Ne olduğumu nasıl anlatayım?
Onun inayetiyle varım, hem yokum.

Varlıktan hiçlik doğar,
Bu hiçliğin anlamı benim
Kimi zaman güneş üstünde bir zerre
Su üstünde bir kıpırtıyım.

Kimi zaman ilişkiler rüzgârında uçan
Cisimsizlik dünyasının bir kuşuyum.

Kendimi dört öğeyle kuşattım.
Göğün yüzündeki bulut benim.

Birlikten sonsuzluğa ulaştım,
Gerçekten, var olan herşeyde ben varım.

Canlılığım yaşamın kaynağından güç alır;
Ben, içimdekinin ağzı, diliyim.

Her şeyin içindeki güç benim,
Herkesin içindeki gören göz benim.

İradem ve eğilimlerim herkesledir,
Kendi davranışlarından kıvanç duyan da benim.

Günahkâr ve harislere karşı acımasızım;
İyileri ise korur ve kollarım.

SUFİ YOLUNUN ŞEMASI
(TARİKAT-I SUFİYYE)

Sûfî Yolunun aşamalarıyl ailişkilendirilen Okült Görüngüler

1 *Mucize.* Yalnızca peygamberlere mahsustur.

2 *Keramet.* Örn.: Suda yürümek, geleceği öngörmek.

3 *Muavenat.* Örn.: Uçmak, mekânsızlık

4 *Sihir.* Şeyhin izniyle iyi veya "beyaz" büyü yapmak.

5. AŞAMA
'Sefer Billah' olarak bilinir: Sûfî insanlara rehberlik etmek için onların arasına karışır ve onlar gibi yaşar.

Beka Velilik (Azizlik) derecesi. *Masaviu't-Tarafeyn,* ya da İki Güç arasında denge kurma durumu.

4. AŞAMA
'Sefer-lillah' olarak bilinir: İhmalcilikten uzaklaşma

Fena Yok olma. Zirve. Bilgiye ulaşmak ve Fena mertebesine çıkmak için tam manasıyla yalnız olmak ve yoğun mediatasyon yapmak gerekir. Peygamberin Ruhuyla manevi bütünlüğe/birliğe ulaşan Sâlik

3. AŞAMA
Seferullah: Bilgiye yolculuk

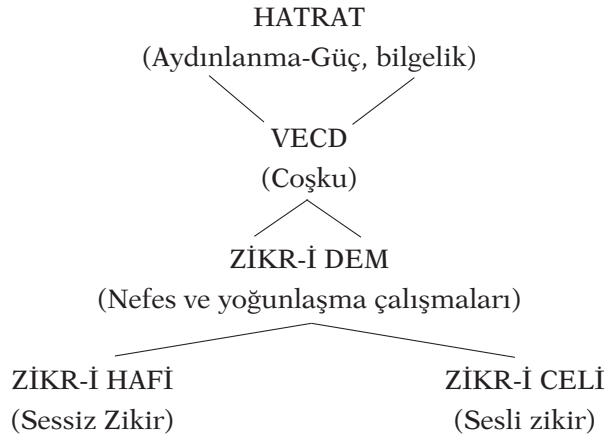
Arif (Bilgi) Manevi ve okült güçlere sahip olma.
Pir'in (Tarikatın kurucusu) ruhuyla bir olmaya /bütünleşmeye uğraşan Sâlik.
Şeyh Sâlik'in zihnine manevi gücünü yansıtır.

2. AŞAMA

Tarikat Sufizmin ilk gerçek aşaması. Şeyhin veya Mürşidin (manevi liderin) ruhuyla birliğe adanma.
Bu dönemde Sâlik Şeyhini her konuda takip eder, belirli çalışmaları ve manevi egzersizleri hiç sorgulamadan tatbik eder.
'Dünyada olma ama dünyadan olmama' öğretisine tekrar adanma dönemidir.

1. AŞAMA

Mürit (Öğrencilik). Pir tarafından Sûfî Yolu için uygun bir aday olarak kabul edilir.
Sâlik: "Yolcu", Sûfî yolundaki hak yolcusu.



[Sûfî gizli öğretisine göre, üç tür Zikir (*Tekrarlama*) üzerinden Aydınlanmaya götüren aşamaların şeması]

Çişti Tarikatının Örgütlenmesi
Efendi Hazretleri

Gezgin Sûfiler (Hacılar) (Yerel Halka'nın örgütleyicileri ve yöneticileri)	Pir ('Tekke Lideri')	
	Tekkede yaşayan Sûfiler:	(I) İşçiler
		(II) Yardımcıları
		(III) Münzeviler

Hacı Sûfilerin denetimindeki beş Halka; kent, kasaba ve köylerdeki merkezlerinden tarikatın yayılmasına çalışır.

Dünya Sûfî Hiyerarşisinin Kuramsal Şeması

KUTUB- Mihver. Bütün Sûfilerin Lideri.

Birinci İmam ('Lider') — İkinci İmam (Kutubun yardımcıları)

O O O O

Pusuladaki dört yönü simgeleyen dört Evtad (Sütunlar)

O O O O O O O

Yedi Abdal-Evtadın yardımcıları ve yedi kıtanın sorumluları

O O O O O

Abdalların yardımcısı olan beş Amd (Yardımcı)

Bütün bölgeleri temsil eden Yetmiş Asil
Ülkelerin içindeki bölgelerden sorumlu olan Üç Yüz Lider
Belirli bir bölgeye bağlı bulunmayan Erenler
Erenlerle birlikte çalışan Yolcular
Çıraklar ve Hevesliler

Adayın uyması gereken On Bir Gizli Kural

Bütün Sûfî tarikatlarında kurucunun –kimi kez kendinden sonra gelenlerin– koyduğu ve yolcunun büyük bir titizlikle uyması istenen kurallar vardır. Nakşibendî tarikatının kuralları şunlardır:

1. *Nefes Bilinci* – Yolcu her şeyi, hatta her nefesini dikkatle izlemelidir. Düşünce Sonsuzluk üstünde yoğunlaşmalıdır.

2. *Ülkenin Her Yanını Dolaşmak* – Sûfî bir 'yolcu' – Sûfî yolunun yolcusu – olduğunu unutmamalıdır.

3. *Ayaklara Bakmak* – Yolcu yürürken bakışlarını ayaklarından ayırmamalıdır. Bu, yolcuya nereye gittiğini anımsatan, simgesel bir kuraldır.

4. *Kalabalıkta Yalnız Kalabilmek* – Dikkat ve düşünce yoğunlaştırma yöntemleri sürekli olarak uygulandığı için, yolcu kalabalık ve hareketli ortamlarda bile asıl görevini unutmaz.

5. *Anımsamak* – Sûfî, yola gönüllü olarak girdiğini hiçbir zaman unutmamalıdır.

6. *Kendini Tutmak* – Zikir yönelmelerini güçlendirmek için kısa dualar da okunmalıdır.

7. *Dikkat* – Düşünce, önündeki engellerin farkında olmalı, bunları aşmaya çalışmalıdır.

8. *Akılda Tutma* – Yolcu yoğunlaşmayı sürekli kılmak için dikkati dağıtıcı düşüncelere kapılmamalıdır.

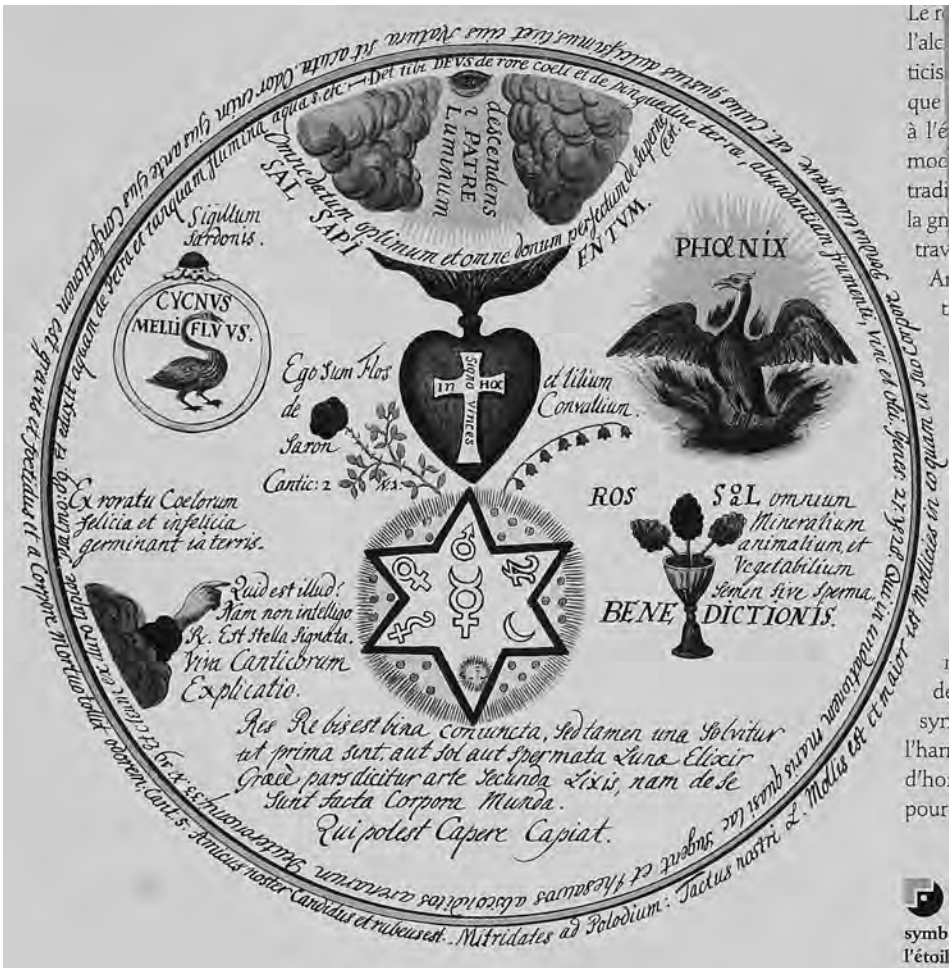
9. *Zamanı Durdurma* – Düşüncedeki duraklamalar sırasında Sûfî davranışlarını gözden geçirmeli, hataları varsa düzeltmelidir.

10. *Sayıları Durdurma* – Zikir, gerekli sayıdan eksik ya da fazla çekilmemelidir.

11. *Kalbi Durdurma* – Kalbin atmadığı anlarda yolcu, kalbinde Allah'ın adının yazılı olduğunu hayal eder.

Notlar

1 Bu sözcük genellikle, Hindistan'daki gözbağcılar için kullanılmıştır. İngilizcede de 'magician' sözcüğü çoğu kez gözbağcı, sahtekâr anlamında kullanılır.
2 Bu tür mistikler ve mucize-ustaları Hz. Muhammed'den önce de vardı. Bazı Sûfiler, kültlerinin Adem'e dayandığını ve yüksek okültçülüğün tek 'gizli gelenek'i olduklarını öne sürerler.
3 Ekber Han, *a.g.y.*
4 Şeyh Şahabeddin Suhreverdi, Avarif ül-Maarif ve Gayet ül-Lugat
5 Vide, infra, Bölüm 8
6 Ferid-üd-din Attar, Tezkirat ül-Evliya
7 Farsça *Can-nisar*, (Hayat dağıtan)
8 Tipik zikirler: 'La Havle ve la Kuvvete İlla-Billah (Allah'tan başka güçlü ve adil yoktur); 'Estağfirullah' (Allah'a sığınırım); 'Allahü Ekber' (Allah Uludur).



Onsekizinci yüzyıldan kalma bir elyazmasından bir parça. Bu madalyonda başlıca Gül-Haç sembolleri bulunmaktadır: Anka kuşu, yanan yıldız, gül ve haç.

Ondokuzuncu Yüzyılda Ezoterizm

JEAN-PIERRE LAURANT

Ondokuzuncu yüzyılın başında ezoterizm sözcüğünün ortaya çıkması, Fransız Devrimi ve imparatorluk savaşlarının yarattığı dramların ertesinde "Avrupa bilincinin girdiği krizin" bir ürünü olarak değerlendirilebilir.[1] Yeni zamanlar için "yeni bir bilimi" tarif eden terim, Fransızcada ilk olarak 1828'de "ezoterizm"le hiç ilgisi olmayan "eklektizm", "sosyalizm" ya da "senkretizm" kavramları[2] gibi, "izm"ler dalgasının etkisiyle ortaya çıktı. Alzaslı Protestan bir çevreden gelen inisiyatik bilgi tarihçisi Jacques Matter (1791-1864), bu terimi dogmaların boyunduruğundan, metinlere getirilen dini yorumlardan bağımsız tinsel tartışmalar için bir özgürlük alanını ifa-

L'ésotérisme au XIX^{e} siecle

JEAN-PIERRE LAURANT

On peut considérer l'apparition du mot "ésotérisme" au début du XIX^{e} siècle comme un produit de la "crise de la conscience européenne" au lendemain des drames de la Révolution française et des guerres impériales.[1] Le terme, destiné à désigner une "science nouvelle" pour des temps nouveaux est apparu en français tout d'abord, en 1828, porté par la vague des "ismes" comme "éclectisme" ou "socialisme"[2] et "syncrétisme", trois notions non dépourvues de liens avec "ésotérisme". C'est l'historien de la gnose Jacques Matter (1791-1864) issu d'un milieu protestant alsacien, qui l'utilisa pour désigner un espace de liberté pour la spéculation spirituelle hors du carcan des dogmes et des règles établies de l'exégèse religieuse.[3] Sa génération n'avait pas été spontanée, le terme était dérivé des adjectifs complément aires "exotérique" et "ésotérique" présents pour le premier dans *L'Encyclopédie* (1755) et le second chez un auteur maçonnique, La Tierce[4] en 1742 et dès 1687 en anglais (Th. Stanley, *History of philosophy*). Tous deux faisaient référence à

de etmek için kullandı.[3] Terim birdenbire doğmadı; birbirini tamamlayan "egzoterik" ve "ezoterik" sıfatlarından türemişti; bunlardan ilki *L'Encyclopédie*'de (1755), ikincisi ise 1742'de Mason bir yazar olan La Tierce[4] tarafından, 1687'de ise bir İngiliz (Th. Stanley, *History of Philosophy-Felsefe Tarihi*) tarafından kullanılmıştı. Her ikisi de halktan saklanan, ustadan çırağa aktarılan, seçilmiş bir elite özgü bir bilginin varlığına göndermede bulunuyordu; kelimenin içeriyi (eso) ve dışarıyı (egzo) ifade eden Yunanca kökeni de bunu gösteriyordu. Kavram bunun yanı sıra Rönesans'ta kabala ve hermetik kitaplar hakkındaki spekülasyonları, daha uzak bir geçmişte, milattan sonra ikinci yüzyılda İskenderiye gnostiklerinin metinlere getirdikleri yorumları ve Pythagoras gizemlerine farklı bakışlarını da miras almıştı. Farklı içeriklerin birbirine böyle karışması, günümüze kadar uzanan belli bir dalgalanmaya yol açacaktı; bunda etken olan ise, terimin çift yönlü olarak, bilgiye sahip olanlar ve halk tarafından farklı şekilde kullanılmasıydı. Aynı içerikteki başka bir sözün, "okültizm"in ortaya çıkması tam da bu durumun bir yansımasıydı; okültizm yaygın bir kullanımdan doğmuştu,[5] ama sonradan bilgeliğe gönderme yapan (ya da ona öykünen) bir anlamda kullanılmıştı. Üstelik her iki durumda da anlam, onsekizinci yüzyılda yakın kavramlar olan "illüminizm" ve "teozofi"den anlaşılandan farklıydı. Aynı "ezoterizm" terimi Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra "geleneğin" dönüşüyle, modern dünyanın

---

l'existence d'un savoir caché au vulgaire et transmis de maître à disciple, pour une élite choisie, comme l'indiquait la racine grecque renvoyant à l'intérieur (éso) et à l'extérieur (exo). La notion héritait également des spéculations de la Renaissance sur la kabbale et les livres hermétiques et, dans un passé plus lointain, des exégèses gnostiques alexandrines du second siècle de l'ère chrétienne et à leur relecture des mystères pythagoriciens . Un tel mélange des contenus devait provoquer un certain flottement dominé par un double usage savant et populaire qui s'est prolongé jusqu'à nos jours. L'apparition d'un doublon : "occultisme", issu justement d'un usage populaire[5] mais employé ensuite dans un sens savant (ou qui se voulait tel) illustre cette situation. De plus, dans un cas comme dans l'autre, le sens était différent de ce que le XVIII^e siècle avait connu avec les notions proches "d'Illuminisme" ou de "théosophie". Ensuite, le même terme "d'ésotérisme", fut utilisé avec une autre signification après la Première Guerre mondiale avec le retour de la "tradition" et le doute sur la capacité du monde moderne à opérer la transformation spirituelle annoncée au début du XIX^e siècle et portée par les espérances des peuples. Les enjeux de société ont ainsi joué un rôle déterminant dans l'élaboration de la notion d'ésotérisme et de ses contenus ; le sens savant ayant changé plus rapidement que le sens populaire.

La grande nouveauté portait sur la promotion de la raison devenue le recours ultime, à la place de Dieu, alors qu'à la Renaissance la distinction entre le *Livre de la nature,* domaine

ondokuzuncu yüzyılın başında ilan edilen, halkların umudunda yaşayan tinsel dönüşümü sağlayabileceğine dair şüphelerin uyanmasıyla başka bir anlam kazandı. Toplumun çıkarları böylece ezoterizm kavramının ve içeriklerinin hazırlanmasında belirleyici bir rol oynamış oldu; bilgece anlam, yaygın anlama göre çok daha hızlı değişti.

Büyük yenilik, Tanrı'nın yerine nihai çare haline gelen aklın yüceltilmesiydi; oysa Rönesans'ta bilimin meşru alanı olan *Doğa Kitabı*'yla, tanrısal *Vahiy Kitabı* arasındaki ayrım büyük bir titizlikle korunmuştu. Mısır'dan, Antik Yunan'dan bu yana mabetlerde aktarılan sır, her tür hakikatin, özellikle tanrısal vahyin akılcı niteliğine dayanıyordu. İnançla akıl arasındaki, akla tanrısal boyut kazandıran nihai sentezi gerçekleştirmek, ondokuzuncu yüzyıla nasip olmuştu.

Devrimler zamanı

1792'den 1815'e dek Avrupa'yı kasıp kavuran savaşların ardından hâkim görüş, olağanüstü bir karışıklık, bir israf yaşandığı yönündeydi; bu kadar katıksız ideallerin bunca acıya, zincirinden boşanmış bunca anlayışsızlığa sebep olması nedendi? Neden halk ilk söz sahibi olduğunda, bu kadar yürekler acısı bir başarısızlığa uğramıştı? İki ayrı cephede, devrimci düşüncelere düşman olanlarla yandaş olanların getirdiği cevaplar, ezoterik yorum-

---

légitime de la science, et le *Livre de la Révélation* divine avait été soigneusement maintenue. Le secret transmis dans les sanctuaires depuis l'Egypte et la Grèce antiques portait sur le caractère rationnel de toute vérité, du message divin en particulier. Il appartenait au XIX^{e} siècle d'opérer la synthèse finale entre foi et raison donnant à cette dernière sa dimension divine.

Le temps des révolutions

L'opinion dominante après les guerres qui avaient déchiré l'Europe de 1792 à 1815 était celui d'un gâchis extraordinaire ; pourquoi tant de souffrance et tant d'incompréhension déchaînées par des idéaux aussi purs ? Pourquoi la première prise de parole du peuple avait-elle échoué aussi piteusement ? Les réponses apportées dans les deux camps opposés, favorable et hostile aux idées révolutionnaires ouvraient la porte à des interprétations ésotériques. Les tenants de la Restauration, appuyés sur le renouveau du sentiment religieux sensible dans l'Europe entière, interprétèrent les malheurs des temps comme signe du retour des dieux après les épreuves. Leur porte parole le plus connu, Joseph de Maistre (1753-1821), livra sa pensée dans *Les soirées de Saint Petersbourg* [6], annonçant dans le 11è "entretien" "un événement immense" pour lequel les peuples devaient se tenir prêts, l'avènement de l'Esprit qui donnera le sens des douleurs : le prix payé pour l'Age d'Or à venir. Maistre s'opposait à Rousseau sur l'état de nature, liant la dégradation

lara kapıyı açıyordu. *Restorasyon*'u savunanlar, bütün Avrupa'da hissedilen din duygusunun tazelenişinden güç alarak, o günün felaketlerini çilelerden sonra tanrıların dönüşünün bir işareti olarak yorumladılar. En tanınmış sözcüleri olan Joseph de Maistre (1753-1821), düşüncesini *Les soirées de Saint Petersbourg*'da[6] ortaya koyuyor, on birinci "söyleşide" "büyük bir olay" olacağını haber veriyordu; halklar bunun için hazır olmalıydı, acılara anlam kazandıracak Aklın hükümranlığı geliyordu: Yaklaşan Altın Çağ için bedel ödenmişti. Maistre, doğanın durumu konusunda Rousseau'ya karşı çıkıyor, insanoğlunun gerilemesini bilgiyi kaybetmesine bağlıyor, "vahşi dilleri" asli sözün taslağı olarak değil, artığı olarak görüyordu. Aydınlanma Çağı'nın insanı olarak, yaşanan felaketlerden aklı sorumlu tutmuyor, Masonluğu asli bilgilerin aktarılmasında kilit bir unsur olarak görmekte inat ediyordu. Dolayısıyla, harap haldeki Avrupa'ya gerçek bir spiritüel ve entelektüel düzen getirmek için meşru krallık iktidarının yanında, Papa'nın otoritesi altında olması koşuluyla, Masonluk da vazgeçilmezdi.[7] Maistre'in düşüncelerine herkes katılmadıysa da, kitapları devrim karşıtı çevrelerde etkili oldu ve bu, günümüze dek sürdü.

Modernizme düşman çevrelerin "spiritüel canlanma"sına karşılık, modernizm yandaşlarının "toplumsal diriliş" kavramı vardı; modernizm yanlılarının yaklaşım tarzının kökeni, Rönesans'ta ortaya çıkmış olan insan-

---

de l'homme à la perte de la connaissance et faisant des "langues sauvages" des restes et non des rudiments de la parole originelle. En homme des Lumières, il ne rendait pas la raison responsable des désastres survenus et persistait à voir dans la franc-maçonnerie un élément –clef de la transmission des connaissances originelles. Cette dernière était donc indispensable au rétablissement d'un véritable ordre spirituel et intellectuel dans l'Europe dévastée, à côté du pouvoir royal légitime et sous l'autorité du pape.[7] Même si les positions de Maistre n'emportèrent pas l'adhésion générale, ses livres firent autorité dans les milieux contre-révolutionnaires jusqu'à nos jours.

À la "Restauration spirituelle" des milieux hostiles à la modernité correspondait la notion de "Régénération sociale" de ses partisans dont le mode d'approche s'enracinait dans les spéculations sur les correspondances entre l'homme et le cosmos qui avaient fleuri depuis la Renaissance. Le corps de l'homme, centre de l'univers à la façon dont Léonard de Vinci l'avait représenté, était pris comme la mesure de toute chose en particulier de la communauté humaine, que Rousseau, au XVIII^e siècle, avait appelé dans son article "Economie, morale et politique" de *l'Encyclopédie :* "le corps social". L'idée était héritée du Moyen Age par le jeu des assimilations symboliques autour de la notion chrétienne de "corps mystique" et, au-delà, trouvait ses racines dans les *Ecritures*. Saint Paul était revenu à plusieurs reprise sur l'appartenance collective à un seul corps: "De même en effet que le corps est un, tout en ayant plusieurs membres et que tous les membres du corps, en dépit

la kozmos arasındaki ilişkiler üzerine spekülasyonlara dayanıyordu. Leonardo da Vinci'nin tasvir ettiği gibi evrenin merkezinde bulunan insan bedeni her şeyin, özellikle de insan topluluğunun ölçüsü olarak kabul ediliyordu; Rousseau onsekizinci yüzyılda *Encyclopédie*'nin "Ekonomi, ahlak ve politika" maddesinde buna "toplumsal beden" diyordu. Bu düşünce, Hıristiyan "gizemli beden" kavramını kuşatan sembolik oyunların bir mirasıydı, daha ötesinde kökleri Kutsal Kitap'a dek uzanıyordu. Aziz Pavlus pek çok kez, herkesin tek bir bedene ait olduğunu sık sık vurgulamıştı: "Çünkü beden bir, ve azası çok olduğu gibi, bedenin bütün azası çok oldukları halde beden birdir; Mesih de böyledir. Çünkü biz, gerek Yahudi gerek Yunanlı, gerek kul, gerek hür, hepimiz bir beden olmak üzere bir Ruhta vaftiz olunduk."[8] Bireysel kurtuluşla toplumun yenilenmesi arasındaki ilişki, "ezoteriklerin" sık sık başvurduğu bir kaynak olan Lyonlu Pierre-Simon Ballanche'ın (1776-1847) düşüncesinde apayrı bir rol oynamıştı. 1793'te, *Terreur* zamanında Lyon'un kuşatılışını ve Fouché tarafından alınışını görmüş biri olarak, *La ville des expiations*'da[9] *Vahiy*'deki göksel Kudüs'ün inişini model alarak genel bir uzlaşmadan söz ediyordu; bu, bir bilgeler okulunun idareyi ele almasıyla mümkün olacaktı, bilgelerse hem rahip, hem bilgin olacaklardı, tıpkı Antik dünyanın müneccimleri gibi: Onlar dünyanın gidişini gözlemler, bildiklerinden sadece seçilmiş müritleri faydalandırırlardı. Dünyanın ezoterik bir

---

de leur pluralité, ne forment qu'un seul corps, ainsi en est-il du Christ. Aussi bien est-ce en un seul esprit que nous avons été baptisés pour ne former qu'un seul corps, juifs ou grecs, esclaves ou hommes libres…"[8] Le lien entre la rédemption individuelle et la régénération de la société avait joué un rôle particulièrement important dans la pensée du lyonnais Pierre-Simon Ballanche (1776-1847), une source où puisèrent abondamment les "ésotériques". Ayant vécu le siège et la prise de Lyon par Fouché au temps de la Terreur en 1793, il avait imaginé dans *La ville des expiations*[9] conçue sur le modèle de la descente de la Jérusalem céleste dans l'*Apocalypse*, une réconciliation générale rendue possible par le gouvernement d'un collège de sages, à la fois prêtres et savants à la manière des mages de l'Antiquité : ces sages observaient la marche du monde et ne prodiguaient leur enseignement qu'à des disciples choisis. Ce gouvernement ésotérique du monde rassemblerait les familles de Caïn et d'Abel autour de la royauté céleste du Christ dont le roi de France était l'image terrestre. Dans son *Essai de palingénésie sociale,*[10] il avait posé les bases de la régénération collective par l'accumulation des rédemptions individuelles. La métempsycose lui permettait d'échapper à la contradiction entre le destin mortel de l'homme et la pérennité des sociétés humaines en renvoyant au débat millénaire sur la préexistence des âmes à la naissance. "Palingénésie" fit partie du vocabulaire des premiers socialistes comme Pierre Leroux (1797-1871) et Proudhon (1809-1865), de son côté, a rendu hommage à Ballanche en 1843 : "Que de gens ont espéré voir jaillir de la palingénésie de Ballanche, du panthéisme

şekilde yönetilmesiyle Habil ile Kabil'in aileleri Mesih'in göksel krallığının etrafında toplanacaklardı; Mesih'in dünya yüzündeki tezahürü ise Fransa kralıydı. Ballanche, *Essai de palingénésie sociale*'da[10] bireysel kurtuluşların birikmesiyle gelecek toplu bir canlanmanın temellerini ortaya koymuştu. Ruhgöçü teorisi sayesinde, ruhun doğarken zaten var olduğu yolundaki bin yıllık tartışmaya sığınarak, insanın ölümlü kaderiyle toplumların kalıcılığı arasındaki çelişkiden de kurtulmuş oluyordu. "Palingenesis" (ölümden sonra dirilme, ölümden kurtulma), Pierre Leroux (1797-1871) ve Proudhon (1809-1865) gibi ilk sosyalistlerin kelime hazinesinde yer aldı; Proudhon da kendi payına 1843'te Ballanche'ı onurlandırdı: "Nice insanlar Ballanche'ın palingenesis'inde Alman panteizmini, Fransız eklektizmini, toplumu tutuşturacak, dünyayı canlandıracak saf, yakıcı bir ışık gördüler…"[11] Bunun yanı sıra *Dictionnaire de l'Académie française*'in 1837'de "sosyalizmi" "toplumun canlanmasını hedefleyen öğreti" olarak kabul etmesinin doğal olup olmadığı da tartışılabilir.

Ezoterik düşünce ise *palingenesis*'ten onu kendi boyuna göre tekrar yontarak, yani spiritizmacılığın, ardından Doğu dinleri modasının etkisiyle yeniden doğuşu da içine dahil ederek beslendi. Bunun yanı sıra sayılar üzerine yapılan Kabala yorumlarından yararlandı, ama işin anahtarı, aktarımla ilgili yeni bir teorideydi. Bu teori temel, evrensel bir geleneğe işaret ediyordu;

---

allemand, de l'éclectisme français, une lumière pure et ardente qui embraserait la société et régénérerait le monde…"[11] Aussi est-ce naturellement que le *Dictionnaire de l'Académie française* intégra en 1837 "socialisme" comme une "doctrine qui prétend à la régénération de la société".

La pensée ésotérique, de son côté, s'est nourrie de la palingénésie en la retaillant à sa mesure, c'est-à-dire en y intégrant la réincarnation, sous l'influence du spiritisme puis de la vogue des religions orientales. Elle fit également appel à l'aide de spéculations kabbalistiques sur les nombres mais la clef de l'édifice se trouvait dans une théorie nouvelle de la transmission se référant à une tradition primordiale et universelle, dans la suite de la transmission apostolique chrétienne pour les uns, hors et même contre elle pour les autres.

Les modes de raisonnement étaient proches, incluant une dimension prophétique et privilégiant le rôle des minorités "initiées", mais les conclusions s'opposaient sur la question des rapports aux institutions politiques et religieuses. Le témoignage du révolutionnaire socialiste de 1848, Louis Constant (1810-1875) est explicite lorsqu'en 1856 il devint le mage Eliphas Lévi en publiant *Dogme et rituel de la haute magie*[12] *:* "Le plus grand génie catholique des temps modernes, le comte Joseph de Maistre, avait prévu ce grand événement : Newton, disait-il, nous ramène à Pythagore, l'analogie qui existe entre la science et la foi doit tôt ou tard les rapprocher. Le monde est sans religion, mais cette

kimilerine göre teori Hıristiyanlığa özgü, havarisel aktarımın izinden gidiyordu, kimileri içinse onun tamamen dışında, hatta karşısındaydı. Her iki kampın düşünce tarzları birbirine yakındı; hepsi işin içine kehanet boyutunu katıyor, "el almış" azınlığın rolünü öne çıkarıyordu; ama varılan sonuçlar, politik ve dini kurumlarla ilişkiler meselesinde birbiriyle çatışıyordu. 1848 devrimcilerinden Louis Constant'ın (1810-1875), 1856'da, büyücü Eliphas Lévi kimliğiyle *Dogme et rituel de la haute magie*'yi[12] yayınladığı zamanki ifadesi çok nettir: "Modern zamanların en büyük Katolik dehası olan Kont Joseph de Maistre, bu büyük olayı önceden görmüştü: Newton, diyordu bize, bizi Pythagoras'a geri götürür; bilimle iman arasındaki benzerlik, ikisini ister istemez birbirine yaklaştıracaktır. Dünya dinsizdir, ama bu korkunç durum fazla devam edemez: Onsekizinci yüzyıl hâlâ sürüyor, ama bitecek."[13]

Aktarmak

Rönesans'ta Kutsal Yazılar'ın içerdiği ipuçlarıyla, onlardan önceki ya da alanlarına yabancı bilgiler arasında kurulan uzlaşma, ondokuzuncu yüzyılın başında, bir taraftan akılsal eleştirinin, bir taraftan da ufkun Doğu'ya doğru genişlemesinin etkisiyle çok zedelenmiş durumdaydı. Cizvit papazlarının büyük Konfüçyüs metinlerini çevirmesinden hemen sonra Anquetil-Duperron (1731-1805) 1771'de *Zend-Avesta*'nın ilk çevirisini yayınlamıştı; Alman

---

monstruosité ne saurait exister longtemps : le dix-huitième siècle dure encore mais il va finir."[13]

Transmettre

Le compromis élaboré à la Renaissance sur la question des rapports entre la révélation contenue dans les *Ecritures* saintes et les savoirs antérieurs ou étrangers à leur domaine avait perdu au début du XIX^{e} siècle beaucoup de sa pertinence sous la double poussée de la critique rationnelle d'une part et de l'élargissement de l'horizon oriental de l'autre. Anquetil-Duperron (1731-1805) avait publié en 1771 la première traduction du *Zend-Avesta,* précédée par celle des grands textes confucéens par les Pères jésuites et le Romantisme allemand avait combiné la renaissance religieuse postrévolutionnaire à ce nouvel universalisme en rendant son droit de cité au symbolisme contre "l'esprit des Lumières". C'est dans ce contexte que Friedrich Creuzer (1771-1858) affirma dans *Symbolik und Mythologie des alten Völker…*[14] que les correspondances entre les religions anciennes de la Perse, de l'Egypte et de la Grèce prouvaient l'existence d'une révélation primordiale commune à tous les peuples. La thèse de Creuzer fut très vite combattue en Allemagne mais elle connut le succès en France, particulièrement dans les milieux où s'élaborait la notion d'ésotérisme. Face à la raison conquérante se dressait le monde des symboles dont l'interprétation allait devenir un important enjeu de société; une science sacerdotale avait-elle détenu par le passé les clefs

romantizmi ise devrim öncesinde dinde yaşanan rönesansı, bu yeni evrenselcilikle birleştirmiş, bunu da "Aydınlanma ruhuna" karşı sembolizmaya yaşama alanı açarak yapmıştı. İşte bu bağlamda Friedrich Creuzer (1771-1858) *Symbolik und Mythologie des alten Völker…"*de,[14] eski İran, Mısır ve Yunan dinleri arasındaki benzerliklerin, bütün halklar için ortak bir ilk vahyin varlığını ortaya koyduğunu belirtiyordu. Creuzer'in tezi Almanya'da hemen alaşağı edildiyse de, Fransa'da, özellikle ezoterizm kavramının olgunlaştığı çevrelerde başarı kazandı. Sembollerin dünyası, muzaffer akla kafa tutuyordu; bu dünyanın yorumlanışı önemli bir toplumsal mesele haline gelecekti; bu yorumun anahtarlarını geçmişinde taşıyan bir kutsal bilim olmuş muydu, olmuşsa mirasçısı kimdi? Ondokuzuncu yüzyılın başında, bilgi aktarımını elinde tutan Yahudi-Hıristiyan tekeline karşı insana özgü bilgilerin kökeninin dayandırıldığı Mısır'ın etrafında ateşli tartışmalar dönüyordu. Tartışmalar bir önceki yüzyılda hiyerogliflerin iç yüzü[15] hakkındaki polemikleri yansıtıyordu; daha 1767'de Abbé Terrasson'un (1670-1750) romanı *Séthos*'un, ya da "Illuminés d'Avignon"un (Avignon'un Aydınlanmışları) kurucusu Dom Pernety'nin (1716-1801) *Les Fables égyptiennes*'inin[16] olağanüstü başarısından da anlaşılan "ejiptomani"nin gücünü gözler önüne seriyordu. Fransa'da devrimci bayramların manzarası, Bonaparte'ın Mısır seferinin kazandığı popülerlik bu duygunun ne kadar güçlü olduğunu gösteriyordu; bunun etki-

---

de cette interprétation et alors qui en était héritier? Le débat avait été vif au début du XIXè siècle, autour des tenants de l'origine égyptienne des connaissances humaines, opposés au monopole judéo-chrétien de la transmission, il prolongeait les polémiques du siècle précédent sur la nature des hiéroglyphes[15] et illustrait la force de cette "égyptomanie" dont témoignait déjà en 1767 le succès extraordinaire du roman de l'abbé Terrasson (1670-1750) *Séthos* tout comme *Les Fables égyptiennes* du fondateur des "Illuminés d'Avignon", Dom Pernety (1716-1801).[16] Le décor des fêtes révolutionnaires françaises et la popularité de l'expédition de Bonaparte en Egypte montrent la vigueur de ce sentiment dont l'influence s'est retrouvée dans les cultes nouveaux que la Terreur et le Directoire tentèrent de substituer au christianisme entre 1793 et 1799.

L'aile révolutionnaire des maçonneries française et italienne se réclama ainsi naturellement de l'Egypte ; dès 1839 le "Rite égyptien" de Memphis faisait de l'ésotérisme, sous la plume de son fondateur, Jacques-Etienne Marconis de Nègre (1795-1868) la pierre d'angle de son système de hauts grades d'où venait "toute lumière et toute science".[17] Ce rite prolongeait et plagiait une autre création "égyptienne", le rite de Misraïm, créé vraisemblablement en Italie vers 1805 dans les milieux de l'armée révolutionnaire et installé à Paris en 1815 par les frères Bédarride, des "juifs du pape", c'est-à-dire d'Avignon,[18] émancipés par la Révolution ; il succédait à plusieurs créations italiennes, spécialement napolitaines, se rattachant de près ou de loin au Rite Egyptien de Cagliostro (1743-1795)

si 1793 ile 1799 arasında, *Terreur* ile *Directoire* dönemlerinde Hıristiyanlığın yerine geçirilmeye çalışılan yeni kültlerde de görülecekti.

Fransız ve İtalyan masonlarının devrimci kanadı böylece doğal olarak Mısır'a yöneldi; 1839'da Memphis "Mısır riti", kurucusu Jacques-Etienne Marconis de Nègre'in (1795-1868) kalemi aracılığıyla ezoterizmi, "bütün ışığın ve bütün bilimin" geldiği yüksek dereceleri içeren sistemin kilit taşı haline getiriyordu.[17] Bu rit, Mısır'a dayanan bir başka oluşumu, Misraïm ritini yaşatıyor, ona öykünüyordu. Misraïm riti ise anlaşıldığı kadarıyla 1805 civarında İtalya'da, devrimci ordunun içindeki bazı ortamlarda kurulmuş, Devrim'le birlikte özgürlüğüne kavuşan, Papa'nın koruması altında Avignon'da yaşayan Yahudilerden olan Bédarride kardeşler tarafından 1815'te Paris'e taşınmıştı.[18] Arkasında, 1784'te Cagliostro'nun (1743-1795) kurduğu Mısır ritiyle yakın ya da uzak bağlantıları olan İtalyan, özellikle Napoli örgütleri vardı. Marconis, gizemlerin kökenini şöyle tarif ediyordu: "Bir Yunan filozofu, Mısır'ı adım adım dolaştıktan, belli başlı bilim mabetlerini ziyaret ettikten sonra," rahiplerin öğretilerinin kutsal bilimin egzoterizm ya da dış bilim ve ezoterizm ya da iç bilim olarak bölünmesine dayandığını söyler; ezoterizmden mabet dışında bahsetmek yasaktır: "Bunlar gizem içinde gizemdir". Yazar ardından "uygarlığın" yolunu hazırlayan Hıristiyanlığa olan saygısını belirtiyordu, ama ezoterizmi insanlığa tanıtmak, Memphis Masonluğunun göreviydi.

---

de 1784. Marconis décrivait ainsi l'origine des mystères : "Un philosophe grec, après avoir parcouru l'Egypte, et visité les principaux sanctuaires de la science, rapporte…" que la doctrine de ses prêtres était fondée sur la division de la science sacrée en exotérisme ou science extérieure et l'ésotérisme ou science intérieure dont il était interdit de faire état hors du temple : "ce sont des mystères dans les mystères" . L'auteur rendait ensuite hommage au christianisme qui avait ouvert la voie à la "civilisation" mais il reviendrait à la Maçonnerie de Memphis de faire connaître l'ésotérisme à l'humanité.

Cette maçonnerie ésotérique renvoyait aux "sciences occultes" dont la théorisation fut élaborée dans la première moitié du XIX^{e} siècle pour trouver avec le "mage" Eliphas Lévi[19] sa forme achevée : l'occultisme fut alors utilisé comme un synonyme d'ésotérisme jusqu'à la fin du siècle. Il ne s'agissait pas de sciences stricto sensu mais d'un système de transmission des connaissances acquises dans le cadre des catégories de la pensée rationnelle commune. La démarche était fondée sur le constat de l'échec de la raison des Lumières à transformer les sociétés européennes ; la faute en revenait au manque d'éducation des peuples. Le Dr. Eusèbe Salverte (1771-1839) et Ferdinand Denis (1798-1890)[20] développèrent tous deux l'idée selon laquelle l'analyse historique, unique "firmum et mensurum" des actions humaines selon la belle formule de Giambattista Vico (1668-1744), laissait voir la rationalité sous jacente des savoirs accumulés de générations en générations et exprimés dans les formes propres à chaque époque. L'astrologie était bien

Ezoterik masonluk "okült bilimlere" göndermede bulunuyordu; bunun teorisi ise ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında yapılmış, "büyücü" Eliphas Lévi'yle[19] tamamlanmıştı: Böylece okültizm yüzyılın sonuna kadar ezoterizmle eşanlamlı olarak kullanıldı. Söz konusu olan dar anlamda bilimler değil, edinilen bilgilerin ortak akılsal düşünce kategorileri çerçevesinde aktarılmasını sağlayan bir sistemdi. Yöntem, Aydınlanma Çağı aklının Avrupa toplumlarını dönüştürmede başarısız olduğu saptaması üzerine kurulmuştu; hata halkların yeterince eğitilmemesindeydi. Doktor Eusèbe Salverte (1771-1839) ve Ferdinand Denis (1798-1890);[20] Giambattista Vico'nun (1668-1744) güzel ifadesine göre insan eylemlerinin biricik "firmum et mensurum"u olan tarihsel analiz sayesinde, kuşaktan kuşağa biriken, her dönemin kendi tarzına göre ifade edilen derindeki akılsallığın görülebileceği düşüncesini geliştirdiler. Astroloji pekâlâ astronominin atası, simya ise modern kimyanın anasıydı; bunlar bilginin art arda gelen hallerine denk düşen ifadelerdi;[21] dolayısıyla efsaneler, halk inanışları da, toplumun durumundan kaynaklanan nedenlerle fantastik öykülerin, mucizelerin örtüsü artına gizlenmiş ya da bilinçli olarak değiştirilmiş olan gerçekleri taşırlardı. Eskilerin bilimi bir gerçeklikti; İlk Vahiy'i ve birbirini izleyen kuşakların çabalarını kendinde birleştiriyordu. Kitlelerin cehaletinden ya da egemen sınıfın çıkarlarından ileri gelen tehlikelerden korunma zorunluluğu, akta-

---

l'ancêtre de l'astronomie et l'alchimie la mère de la chimie moderne formulées selon les états successifs de la connaissance[21] ; ainsi les légendes et les croyances populaires étaient porteuses de vérités volontairement travesties ou simplement cachées sous le voile de récits fantastiques, de miracles et autres merveilles, pour des raisons en rapport avec l'état de la société. La science des anciens était donc une réalité, elle combinait l'acquis d'une Révélation primordiale aux efforts des générations successives. La nécessité d'échapper aux persécutions provoquées par l'ignorance de la masse ou par l'intérêt des élites dominantes expliquait le recours à une transmission secrète dans la forme et le lieu où elle s'opérait. La Franc-maçonnerie, dont le progressisme en France, en Italie et en Belgique s'accommodait fort bien de la conception cumulative du savoir que les ésotéristes partageaient avec leur temps leur paraissait la serre idéale où devait germer le grain nouveau.

Cette épistémologie d'un nouveau genre permettait la redécouverte et la réinterprétation de textes et de pratiques.

Dans le camp chrétien antimoderniste le recours à une forme de pensée ésotérique fut plus discret mais néanmoins présent, bien que le terme ait été évité le plus souvent. C'est en Allemagne où l'héritage de la théosophie chrétienne du XVIII^e siècle était demeuré bien vivant que l'idée d'un retour au "vrai christianisme", en marge de la transmission normale des Eglises, par le biais des courants rosicruciens[22] notamment, fut la plus forte influençant

rımın hem biçiminin, hem de gerçekleştiği yerin neden saklı tutulduğunu açıklıyordu. Masonluk, onlara göre yeni tohumun filizlenebileceği ideal seraydı; masonluğun Fransa'da, İtalya'da ve Belçika'da ilerleyişi, ezoteristlerin de paylaştığı, bilginin birbirine eklenmesi kavramıyla gayet uyumluydu.

Bu yeni tarz epistemoloji, metinlerin ve pratiklerin yeniden keşfedilmesinin ve yorumlanmasının önünü açıyordu.

Modernizm karşıtı Hıristiyan cephesinde, ezoterik düşünce biçimine yönelme daha üstü kapalı bir şekilde oldu; ama, terimi kullanmaktan genellikle kaçınsalar da, gene de ezoterizm varlığını korudu. Onsekizinci yüzyıl Hıristiyan teozofisinden kalma mirasın canlılığını koruduğu Almanya'da en çok, masonluğun Kiliselerin olağan aktarma gücünden ayrı olarak, Kiliselerin yerini alarak ideal Kilise'yi oluşturmasını öngören girişimler etkili oldu; bunlar başta Gül-Haç akımları olmak üzere,[22] sözgelimi Rus İvan Lopukin'in (1756-1816) *Quelques traits de l'Eglise intérieure*'de[23] yaptığı türden girişimlerdi. Bir başka Alman, "Sanskrit baron" Ferdinand Eckstein (1790-1861)[24] Fransa'da *Restorasyon* döneminde *Le Catholique* dergisinde gene bu paralelde, asli bilginin yozlaşması üzerine fikirlerini ortaya koymuştu: İlkellerin dini bir ruhban sınıfına bağlıydı ve asli vahiyden doğmuştu; ama bu vahiyin merkezinde Mesih'in duyurulması vardı; haç sembolünün yaygın olarak kullanılması bu eski sürecin gerçekten

---

par exemple la tentative du Russe Ivan Lopoukhine (1756-1816), dans *Quelques traits de l'Eglise intérieure,*[23] où la maçonnerie se substituait aux Eglises établies pour former l'Eglise idéale. Un autre Allemand, le "baron sanscrit", Ferdinand d'Eckstein (1790-1861),[24] sous la Restauration en France, avait développé dans la revue *Le Catholique* les mêmes idées de dégénérescence d'un savoir originel : la religion des primitifs était sacerdotale et issue de la révélation primordiale mais une révélation centrée sur l'annonce du Christ ; l'usage universel du symbole de la croix prouvait cette antériorité et confortait, pour Eckstein, l'autorité de l'Eglise catholique.

Le recours à une transmission secrète se retrouve dans la recherche de textes guides comme celui recopié par l'archéologue Didron (1806-1867) dans un monastère orthodoxe du Mont Athos et publié sous le titre de *Guide de la peinture*[25] liant à des pratiques rituelles et corporelles la réalisation de l'hypostase divine dans l'icône. La plus curieuse fut celle d'un savant bénédictin, devenu cardinal romain, Jean-Baptiste Pitra (1812-1889) qui pensa avoir retrouvé un texte du second siècle, *La Clef* de Méliton de Sardes, prouvant l'unité du sens des symboles et établissant l'Eglise catholique dans le rôle de gardienne du sens ; le secret du sanctuaire ainsi rétabli put abriter des spéculations kabbalistiques et pythagoriciennes sur les nombres.[26] Cependant, cette tentative du sacerdoce catholique fit rapidement long feu alors que, dans l'autre camp, la "découverte" de manuscrits ésotériques mystérieux, de vestiges archéologiques étranges en Egypte et en Babylonie, ou la rencontre d'énigmatiques

yaşandığını kanıtlıyor ve Eckstein'a göre, Katolik Kilisesi'nin otoritesini kolaylaştırıyordu.

Gizli aktarımlara başvurma isteği, rehber metinler üzerinde yapılan araştırmalarda da kendini gösteriyordu; arkeolog Didron'un (1806-1867) Aynaroz'da bir Ortodoks manastırında bulup *Ressamın El Kitabı*[25] adıyla yayımladığı, tanrısal tözün ikonaya geçirilmesini birtakım törensel ve bedensel ibadetlere bağlayan metin buna bir örnektir. Bunların en ilginci, sonradan Roma'da kardinal olan Benedikten Jean-Baptiste Pitra'nın (1812-1889) araştırması oldu; Pitra, ortaya çıkardığı Sardes'li Melitones'in ikinci yüzyıla ait *Anahtar* adlı metninin, sembollerin anlamının bir olduğunu kanıtladığını, Katolik Kilisesi'ni de anlamın bekçisi konumuna getirdiğini düşünüyordu; mabet gizliliği yeniden sağlandıktan sonra sayılar üzerindeki Phytagorasçı ve kabalistik spekülasyonlara sahne olabilirdi.[26] Bununla birlikte, Katolik din adamının bu girişimi uzun sürmedi; öbür cephede ise, gizemli ezoterik yazmaların, Mısır'da ve Babil'de tuhaf arkeolojik kalıntıların "keşfi", ya da inisiyatik bir soyu meşrulaştırabilecek esrarlı öncülerin birbiriyle karşılaşması, bütün yüzyıl boyunca sürdü: Joséphin Péladan (1858-1919) ya da Harvey Spencer Lewis (1883-1939) Toulouse'da varlığını koruyan bir Gül-Haç örgütünün mirasçıları olduklarını öne sürerek kendi tarikatlarını kurdular.[27] "Hermetic Order of the Golden Dawn"ın kurucularından olan Mathers (1854-1918), girişimini Paris'te, Arsenal Kütüp-

---

initiateurs susceptibles de légitimer une lignée initiatique, perdura tout au long du siècle : Joséphin Péladan (1858-1919) ou Harvey Spencer Lewis (1883-1939) se prétendirent ainsi héritiers d'une Rose Croix survivant à Toulouse et fondèrent leurs propres ordres.[27] Mathers (1854-1918), un des fondateurs de "l'Hermetic Order of the Golden Dawn",[28] légitima son entreprise par la découverte d'un manuscrit magique à la Bibliothèque de l'Arsenal à Paris ; il l'édita sous le titre : *The Book of the Sacred Magic of Abra-Melin the Mage.*[29]

Les sciences et techniques nouvelles courtisées

Dans la mesure où l'ensemble des sociétés européennes considérait la mondialisation et l'accumulation des connaissances comme des pas décisifs vers la synthèse finale, la revendication par les ésotéristes d'un grand nombre de sciences nouvelles n'eut rien de bien étonnant, revendication d'autant plus légitime que les critères du statut scientifique ne furent clairement acquis qu'à la fin du XIX^e siècle. Les interprétations ésotériques ont ainsi trouvé naturellement leur place dans le grand brassage intellectuel postrévolutionnaire. La découverte de l'électricité, par exemple, donna matière à de nombreuses spéculations sur les "fluides" et les différentes formes de magnétisme qui devaient bouleverser les rapports de l'homme et de la nature. Les sciences occultes se présentaient alors comme des sciences expérimentales associant, de façon hasardeuse certes, des spéculations intellectuelles à

hanesi'nde bulduğu sihirli bir elyazmasıyla meşrulaştırdı;[28] kitabı *The Book of the Sacred Magic of Abra-Melin the Mage*[29] adıyla yayımladı.

Göz kırpılan yeni bilimler ve teknikler

Bütün Avrupa toplumları bilgilerin birikimini ve evrenselleşmesini nihaî senteze doğru belirleyici adımlar olarak görürken, ezoteristlerin pek çok yeni bilgi talep etmesinde şaşılacak bir şey yoktu; kaldı ki bilimsel statü kıstaslarına net olarak ancak ondokuzuncu yüzyılın sonunda kavuştuğumuz düşünüldüğünde, bu isteğin meşruluğu iyice kendini gösterir. Ezoterik yorumlar devrim sonrası büyük entelektüel karmaşada böylece doğal olarak kendilerine bir yer bulmuş oldular. Örneğin elektriğin keşfi, "akışkanlar" ve manyetizma hakkında pek çok spekülasyona zemin yarattı; bunlar da insanla doğa arasındaki ilişkileri alt üst edecekti. Okült bilimler o sıralar, tabii rastlantısal olarak entelektüel spekülasyonlarla sihirli ritüel pratiklerini ve teknik süreçleri bir araya getiren, deneysel bilimler olarak görülüyordu. Polonyalı matematikçi Hoëne Wronski (1778-1853) bu doğrultuda, risalelerinde[30] yazdıklarını hayata geçirerek, iç içe geçmiş, yivli madeni halkalardan oluşan, evrensel bir haberleşme sistemi kuran prognometre diye tuhaf bir alet yaptı.[31] Ezoteristler, aynı şekilde tanrısal âlemle ilişki kurmayı sağlayan akışkan dünyaları inceleme perspektifi doğrultusunda, fotoğrafın keşfine ve gelişmesine de büyük ilgi gösterdiler.

---

des pratiques rituelles, de type magique et des procédés techniques. Le mathématicien polonais Hoëné Wronski (1778-1853) construisit ainsi, en démonstration de ses ouvrages synthétiques,[30] une étrange machine constituée de sphères métalliques emboîtées et coulissantes, le prognomètre, établissant un système de correspondances universelles.[31] L'invention et le développement de la photographie furent également l'objet de tous les soins des ésotériques dans la perspective de l'exploration des mondes subtils dans leur rôle d'intermédiaires avec le monde céleste.

L'exemple du magnétisme fut le plus significatif ; depuis Paracelse au début du XVI^{e} siècle et Van Helmont (1577-1644), au suivant, l'usage médical du magnétisme, s'inscrivait dans un effort de médiation entre les sciences naturelles naissantes et le monde "subtil" par l'influence exercée à distance sur les corps physiques, une forme modernisée de magie. Avec les cures célèbres autour du baquet d'Anton Mesmer (1734-1815) et celles du marquis de Puységur (1752-1825) reliant ses malades par un fil à un orme, la mode magnétique atteignit son paroxysme ; ce bio-magnétisme "animal" s'était affirmé et précisé comme technique de guérison physique et "spirituelle" destinée à rétablir une harmonie entre les deux ordres ; véritable psychothérapie, il put être considéré, à juste titre, comme l'ancêtre de la psychanalyse. Puységur avait fait appel à un somnambule et son exemple devait jouer un rôle important dans la fortune de l'hypnose et la place accordée aux mediums dans le spiritisme jusqu'à la fin du siècle la fin du siècle.[32] Dans les années 1880-1900, au

Manyetizma örneği ise daha anlamlıdır; onaltıncı yüzyılın başında Paraselsus'tan, bir sonraki yüzyılda Van Helmont'tan (1577-1644) beri manyetizmanın tıbbi amaçla kullanımı, yeni doğan doğal bilimlerle "akışkan" dünya arasında, bedenler üzerinde uzaktan etkide bulunarak, bir tür modern büyü uygulayarak aracılık etme çabasını ifade ediyordu. Anton Mesmer'in (1734-1815) su dolu teknenin etrafında, Marquis de Puységur'ün (1752-1825) hastalarını iple karaağaca bağlayarak uyguladığı ünlü tedavilerle, manyetizma modası doruğa çıktı; bu "hayvansal" biyomanyetizma, fiziksel ve tinsel olarak iyileşmeyi sağlayan, iki düzen arasında uyum yaratan bir yöntem olarak ortaya konulmuş, kabullenilmişti; tam bir psikoterapi olan biyomanyetizma, gayet yerinde olarak psikanalizin atası olarak kabul edildi. Puységur bir uyurgezerle çalışmıştı; bu örnek yüzyılın sonuna spiritizmada medyumlara verilen yer üzerinde ve hipnozun kaderinde önemli bir rol oynayacaktı.[32] 1880-1900 yılları arasında, okült cemiyetlerin büyük başarı kazandığı sırada, Teozofi Cemiyeti'nin (Theosophical Society) kurucusu olan Madam Blavatski (1831-1891) astral yolculuklarla Tibetli üstatlardan bilgi ediniyordu. 1914 savaşına dek hemen hemen bütün ezoterik ve okültist dergiler, sütunlarında hipnoza, spiritizmaya, manyetizmaya yer verdiler; Fransa'da Mesmer ve Puységur'ün nöbetini Deleuze (1753-1835)[33] ve 1845'ten 1861'e dek *Journal* diye bir dergi yayınlayan bir manyetizma

---

moment où les sociétés occultistes connaissaient un grand succès, Mme Blavatski (1831-1891), fondatrice de la Société théosophique, recevait ses instructions de maîtres tibétains par l'intermédiaire de fluides astraux. Pratiquement toutes les revues ésotériques et occultistes, jusqu'à la guerre de 1914, ouvraient leurs colonnes à l'hypnose, au spiritisme, au magnétisme ; en France, Mesmer et Puységur avaient été relayés par Deleuze (1753-1835)[33] et le baron du Potet (1796-1881), fondateur d'une société de magnétisme dont le *Journal* parut de 1845 à 1861[34] ; en Angleterre, James Braid (1705-1860), un médecin écossais avait adhéré aux doctrines magnétiques et publié en1843 ses interprétations des expériences sous le titre : "neurypnology".[35] A la fin du siècle, on trouvait dans l'entourage du professeur Charcot (1825-1893) à l'hôpital de la Salpétrière à Paris des occultistes comme Papus[36] participant aux expériences sur l'hystérie et les maladies nerveuses et, parallèlement, les occultistes cherchaient , à la même époque, à fixer par la photographie les apparitions des esprits, les corps subtils et autres interférences avec l'au-delà. C'est en Allemagne cependant que les rapports du magnétisme et de l'ésotérisme ont été les plus étroits toujours dans la suite de la théosophie romantique ; Justinus Kerner (1786-1862) interpréta dans cette perspective le cas de "la voyante de Prévorst".[37] Quel que soit le vocabulaire utilisé : "hypnose", "spiritisme", "métapsychique", "corps astral", "périsprit", "fluide nerveux", la parenté est demeurée étroite tout au long du siècle entre ces pratiques ésotérisantes qui revendiquaient le statut scientifique et les sciences "psychologiques" en formation.

cemiyetinin kurucusu Baron du Potet (1796-1881) devralmıştı;[34] İngiltere'de James Braid (1705-1860) adında İskoç bir doktor manyetizma öğretilerini benimseyerek, deneyimleri hakkındaki yorumlarını 1843'te "neurypnology" başlığıyla yayınladı.[35] Yüzyılın sonunda, Paris'te, Salpétrière Hastanesi'nde, Profesör Charcot'nun (1825-1893) etrafında, histeri ve sinirsel hastalıklar üzerine deneylere katılan Papus[36] gibi okültistler vardı; buna paralel olarak okültistler aynı dönemde ruhları, akışkan bedenleri ve öte dünyadan buraya karışan daha başka şeyleri fotoğraflarını çekerek sabitlemeye çalışıyorlardı. Bununla birlikte gene romantik teozofinin etkisinden dolayı, manyetizmayla ezoterizm arasındaki bağların en sıkı olduğu yer Almanya'ydı; Justinus Kerner (1786-1862) bu perspektif doğrultusunda "Prévorst'lu medyum" vakasını yorumladı.[37] Kullanılan kelime ne olursa olsun; "hipnoz", "spiritizma", "metapsişik", "astral beden", "perispirit" (gerçek beden), "sinirsel akışkan", bilimsel bir statüye kavuşmak isteyen, ezoterizme kayan uygulamalarla, filizlenmekte olan "psikolojik" bilimler, bütün yüzyıl boyunca birbirlerine sıkı sıkıya bağlı kaldılar.

İnsanların hayatının, tinsel olanlar da dahil olmak üzere bütün yönlerini kucaklayan sosyoloji, yüzyılın sonunda okültistlerin de ilgisini çekecekti; örneğin Charles Barlet'nin (1838-1921);[38] Saint-Yves d'Alveydre'in (1824-1909) müritlerinden olan Barlet, sinarşik toplumsal yenilenme sistemini

---

La sociologie qui englobait tous les aspects de la vie des hommes, y compris spirituels, devait également attirer le regard des occultistes fin de siècle, tel Charles Barlet (1838-1921),[38] un disciple de Saint-Yves d'Alveydre (1824-1909), l'inventeur du système de rénovation sociale de la synarchie, qui publia en 1894 *Principes de sociologie synthétique*.[39]

Mais la découverte des textes sacrés orientaux par la nouvelle critique demeura la grande affaire du monde ésotérique ; la science allemande joua ici encore un rôle décisif avec les travaux de Max Müller (1823-1900) sur le bouddhisme, ou du sociologue et historien Max Weber (1864-1920) qui inspirèrent et assurèrent le succès des interprétations syncrétiques de la "théosophie" de Mme Blavatski. Celle-ci tenta d'acculturer aux Etats-Unis et en Europe un "bouddhisme ésotérique"[40] puis gagna les Indes anglaises en 1878 pour fonder à Adyar un centre d'étude et de méditation où furent rassemblés des textes fondamentaux de l'hindouisme et du bouddhisme ; c'est ainsi que l'orientaliste hollandais Johan Van Manen (1877-1943) traduisit, à partir de 1909, les 350 volumes du canon bouddhiste dans sa version du *Kandjur* et du *Tandjur* . L'apport scientifique de la Société théosophique se révèe de ce fait plus important que l'on aurait pu l'imaginer à lire les écrits de ses maîtres ; de plus son influence sur la mode des religions orientales dans l'Occident contemporain est évidente.

Ces quelques exemples ont tendu à montrer l'unité du tissu intellectuel dans lequel les ésotéristes ont voulu exercer leur action ; ils se paraient volontiers de titres universitaires ;

keşfetti, 1894'te *Principes de sociologie synthétique*'i[39] yayınladı. Ama yeni eleştirmenlerin Doğu'ya ait kutsal metinleri keşfetmesi, ezoteri dünyasının en büyük olayı oldu; Alman bilimi bu noktada Max Müller'in (1823-1900) Budizm üzerine çalışmalarıyla, ya da sosyolog ve tarihçi Max Weber'in (1864-1920) yaptıklarıyla, belirleyici bir rol oynadı. Söz konusu çalışmalar Madam Blavatski'nin "teozofisinin" senkretik yorumlarına ilham kaynağı oldu ve başarıya ulaşmasını sağladı. Madam Blavatski Birleşik Devletler'de ve Avrupa'da "ezoterik Budizm"[40] öğretmeye çalıştı; ardından 1878'de İngiliz Hindistanı'na giderek Adyar'da, Hinduizm'in ve Budizm'in temel metinlerinin bir araya toplandığı bir araştırma ve meditasyon merkezi kurdu; Hollandalı oryantalist Johan Van Manen de (1877-1943) 1909'dan itibaren, Budist kitapların *Kandcur* ve *Tancur* versiyonundan 350 cildi bu sayede çevirdi. Teozofi Cemiyeti'nin bilimsel katkısı, bu bakımdan başkanlarının metinlerini okumakla hayal edemeyeceğimiz kadar büyüktür; üstelik Batı'da Doğu dinleri modasının yaygınlaşmasında ne kadar etkili olduğu da açıktır. Bu birkaç örnek ezoteristlerin etkinlik göstermek istedikleri entelektüel dokunun özgünlüğünü gösteriyor; seve seve akademik unvanlar alıyorlardı; Paris'teki okültist okullar Kabala lisansı, simya doktorası veriyordu.[41] Bilim, en yüce başvuru kaynağı olarak Tanrı'nın yerini almış olduğundan, onlar da coşku içinde, bilimsel metodun maskesi altında dinsizleşmiş olan "dünyayı

---

les écoles occultistes parisiennes distribuant les licences en Kabbale et les doctorats en alchimie.[41] La science ayant remplacé Dieu comme référence ultime, ils se sont donc avancés, dans l'enthousiasme, sous le masque de la méthode scientifique afin de "ré enchanter le monde" sécularisé. Eliphas Lévi, dans le discours préliminaire de *Dogme et rituel de la haute magie* pouvait présenter le "magisme" comme "révélant au monde la loi universelle de l'équilibre et l'harmonie résultant de l'analogie des contraires, (il) prend toutes les sciences par la base, et prélude par la réforme des mathématiques à une révolution universelle dans toutes les branches du savoir humain…"

La transmutation sociale

Le point le plus sensible se trouvait dans la contradiction apparente entre l'idéalisation d'un salut de l'ensemble de la société et les moyens de sa mise en œuvre : la connaissance d'une petite minorité. Comment assurer l'avènement de la démocratie dans une communauté formée d'une somme d'individus ? La notion d'ésotérisme, dans son sens populaire, fut utilisée dans des milieux politiquement engagés dans les luttes du socialisme et son parcours, jusqu'à la crise de la Commune de Paris en 1871, fut parallèle à ce prophétisme *sécularisé annonçant* les grands bouleversements à venir. Cette utilisation fut en quelque sorte pédagogique, destinée à lever un coin du voile pour indiquer au peuple l'existence de la vérité conservée par quelques uns dans le

yeniden kendinden geçirmek" üzere ilerliyorlardı. Eliphas Lévi, *Dogme et rituel de la haute magie*'nin girişinde "büyücülüğün" "dünyaya zıtların benzerliğinin bir sonucu olan uyumun ve dengenin evrensel yasasını ifşa ederek, bütün bilimleri temelinden alır ve matematiği yeniden şekillendirerek insan bilgisinin bütün dallarında evrensel bir devrimi müjdeler" diyebiliyordu.

Toplumsal dönüşüm

En hassas nokta, toplumun tamamının kurtulmasının ideal haline getirilmesiyle, bunun hayata geçiriliş yolları arasındaki açık çelişkideydi: Küçük bir azınlığın bilgi sahibi olması. Bir bireyler toplamından ibaret bir toplulukta demokrasinin hâkimiyeti nasıl sağlanabilirdi? Yaygın anlamıyla ezoterizm kavramı, sosyalizm mücadelesi veren politik ortamlarda kullanıldı ve 1871'de Paris Komünü krizine dek, yakında büyük felaketler olacağını duyuran laikleştirilmiş kâhinliğinkine paralel bir yoldan ilerledi. Bu kullanımın bir bakıma pedagojik bir yanı vardı; amaç örtünün bir ucunu kaldırıp halka birkaç kişi tarafından bir mabette saklanan gerçekliğin varlığını göstermekti; o sırada bütün herkesin ilerlemesiyle o büyük gün de gelecekti: Tin'in günü. Sosyalist Saint-Simon okulu bu temeller üzerinde, Kadın Mesih'in[42] geleceğini vaaz eden Père Enfantin'in (1796-1864) etrafında kurulmuştu; "ezoterizm" sözcüğünün 1852'de, popüler bir yayın olan Maurice Lachât-

sanctuaire, en attendant que les progrès de tous permettent son apparition au grand jour : le temps de l'Esprit. L'école socialiste saint-simonienne s'était constituée sur ces bases, autour du Père Enfantin (1796-1864), proclamant l'arrivée de la Femme Messie[42] et le lien est fait avec la première mention du mot "ésotérisme", en 1852, dans un ouvrage populaire le *Dictionnaire universel* de Maurice Lachâtre (1814-1900) : "Du grec 'eisôtheô' (?), ensemble des principes d'une doctrine secrète, communiquée seulement à des affiliés. Une fraction des saint-simoniens voulait faire de la partie la plus élevée de leur doctrine une sorte d'ésotérisme."[43] Les dictionnaires et encyclopédies de Lachâtre étaient lus par un très large public,[44] ils annonçaient le retour à l'unité première par l'éducation du peuple : "L'Unité est le but à atteindre, de religion, de langue, de philosophie, de gouvernement, législation, de poids et mesures, tous les progrès doivent aboutir à l'unité... une distribution judicieuse des fonctions amènera l'émancipation intellectuelle et matérielle du genre humain ..."[45] Les moyens proposés, à la lecture des entrées des différents *Dictionnaires,* allaient du contrôle des sciences nouvelles : magnétisme, hypnose et spiritisme à l'engagement dans une franc-maçonnerie ouverte sur les questions politiques et sociales. Lachâtre croyait en une révolution cosmique à laquelle participeraient les esprits célestes et les anges autant que les vivants. La révélation finale des vraies hiérarchies célestes, rendue possible par la maîtrise de la "science des esprits", devait précéder la libération des peuples.

re'ın (1814-1900) *Dictionnaire universel*'inde geçmesiyle bağlantı kurulmuş oldu: "Yunanca 'eisôtheô'dan; gizli bir öğretinin sadece üyelere aktarılan ilkelerinin bütünü. Saint-Simoncu bir fraksiyon öğretilerinin en yüksek kısmını bir tür ezoterizm haline getirmek istiyordu."[43] Lachâtre'ın sözlükleriyle ansiklopedilerinin çok geniş bir okur kitlesi vardı;[44] halkın eğitilmesiyle asli birliğe geri dönüleceğini duyuruyordu bunlarda: "Birlik dinde, dilde, felsefede, hükümette, yasalarda, ölçü ve tartılarda gerçekleşmesi beklenen hedeftir... görevlerin adil bir şekilde dağılması, insan türünün entelektüel ve maddi olarak özgürleşmesini getirecektir..."[45] Farklı sözlüklerdeki verilere göz atıldığında, önerilen yöntemlerin yeni bilimlerin kontrolünden geçtiği görülüyordu: manyetizma, hipnoz, siyasi ve toplumsal meselelere açık bir masonluğa bağlı olarak spiritizma. Lachâtre, canlılar kadar göksel varlıkların ve meleklerin de katılacağı kozmik bir devrime inanıyordu. "Ruhlar bilimine" vakıf olunması sayesinde gerçek göksel hiyerarşilerin ifşa olmasından sonra, halklar özgürlüğe kavuşacaktı.

Bu sırada Eliphas Lévi, gene *Dogme et rituel de la haute magie*'nin girişinde tarihin sonunun geldiği kehanetinde bulunuyordu:[46] "Bilim ve din, despotluk ve özgürlük görülmemiş derecede azgın bir savaşa tutuştular ve uzlaşma kabul etmez bir kin üzerine yemin ettiler. Gene de kanlı görüntülere aldanmayın: Hepsi birleşmenin, bir daha kopmamak üzere kucaklaşmanın arifesindeler.

À la même époque Eliphas Lévi, dans le même discours préliminaire de *Dogme et rituel de la haute magie*, prophétisait la fin de l'histoire[46] : "Plus que jamais la science et la religion, le despotisme et la liberté, semblent se livrer une guerre acharnée et se jurer une haine irréconciliable. N'en croyez cependant pas à de sanglantes apparences : elles sont à la veille de s'unir et de s'embrasser pour toujours. La découverte des grands secrets de la religion et de la science primitive des Mages, en révélant au monde l'unité du dogme universel, anéantit le fanatisme en donnant la raison des prodiges. Le verbe humain s'unit pour jamais avec le verbe de Dieu et fait cesser l'antinomie universelle en nous faisant comprendre que l'harmonie résulte de l'analogie des contraires." Ces textes faisaient suite à une série d'ouvrages aux accents à la fois révolutionnaires et mystiques.[47] L'influence du nouveau mage s'est exercée sur l'ensemble du monde ésotérique tout au long du siècle. En Angleterre, les sociétés occultistes issues de la maçonnerie de marge (Fringe Masonry) dans les années 1870-1890 telles que la SRIA (Societas rosicruciana in Anglia, 1866) ou la Golden Dawn (1888) en firent leur référence principale ; il fut la source essentielle des rituels maçonniques élaborés par Albert Pike (1809-1899) aux Etats-Unis[48] et les occultistes français le proclamèrent "le plus savant des hommes". De façon générale le discours social prophétique tel que le connurent en particulier les communautés socialistes fondées par Pierre Leroux dans le centre de la France ou celles créées en Amérique par les disciples de Charles Fourier (1772-1837) s'est référé par des spéculations sur les dates, l'interprétation

Dinin ve Büyücülerin ilkel biliminin sırlarının keşfedilmesi, böylece dünyanın evrensel öğretinin birliğini öğrenmesi, mucizelerin hakkını vererek fanatizmi ortadan kaldırıyor. İnsanoğlunun sözü, bir daha ayrılmamacasına Tanrı'nın sözüyle birleşiyor ve uyumun zıtların benzerliğinden kaynaklandığını anlamamızı sağlayarak, evrensel çatışkıyı durduruyor." Bu metinler, hem devrimci, hem mistik bir dil kullanan bir dizi kitabı takip ediyordu.[47] Yeni büyücü bütün ezoterik dünya üzerinde, yüzyılın sonuna dek etkisini korudu. İngiltere'de 1870-1890 yıllarında Fringe Masonry'den türeyen SRIA (Societas rosicruciana in Anglia, 1866) ya da Golden Dawn (1888) gibi cemiyetlerin temel başvuru kaynağı haline geldi; Albert Pike'nin (1809-1899) Amerika'da geliştirdiği masonik ritüellerin ana kaynağı oldu[48] ve Fransız okültistler onun "insanların en bilgesi" olduğunu ilan ettiler. Genel anlamda bakıldığında, özellikle Pierre Leroux'nun Fransa'nın göbeğinde ya da Charles Fourier'nin (1772-1837) öğrencilerinin Amerika'da kurduğu sosyalist cemaatlerin benimsediği toplumsal kehanet söylemi, tarihler üzerinde yapılan spekülasyonlarla, öncü işaretlerin yorumlanmasıyla, gizli bir tarihe, ezoterik bir düşünce biçimine dayanıyordu.

İtalya'da Mısır masonluğunun pek çok yandaşı gizli Carbonari örgütüne bağlıydı.[49] Bunlar, ulusal birliğin kurulmasında önemli bir rol oynadılar. Peter Deunov (1864-1944) tarafından kurulan ve Ortodoks Kilisesi'yle çatışarak Bulgar ulusal uyanışında etkili olan Evrensel Ak Kardeşlik'i de

---

des signes avant-coureurs et le recours à une histoire secrète, à un mode de pensée ésotérique.

De nombreux membres des maçonneries égyptiennes en Italie appartenaient à la société secrète des Carbonari[49] et jouèrent un rôle considérable dans le mouvement de l'unité nationale. Une mention particulière revient à la Fraternité blanche universelle fondée par Peter Deunov (1864-1944) et qui fut un élément important de la renaissance nationale bulgare, en opposition avec l'Eglise orthodoxe. Deunov avait été formé à Boston dans une école biblique[50] et appartenu à la Société théosophique ainsi qu'à différents mouvements rosicruciens qui ont marqué profondément l'enseignement de la Fraternité qui accompagna la vie spirituelle bulgare jusqu'à nos jours.

A l'ouest de l'Europe, cependant, l'imminence d'une transformation radicale de la société par d'autres voies que la force paraissait de plus en plus improbable dans la seconde moitié du siècle ; les socialistes ne se référèrent plus en général à une harmonie du monde où les correspondances naturelles auraient été rétablies, telle que la rêvaient les ésotériques des années 1830. La maçonnerie de son côté avait évolué en Europe continentale dans le sens de la sécularisation des rituels, dissociant la pensée politique du "spiritualisme" et en Angleterre dans le sens d'une pratique rituelle dépourvue d'arrière plan idéologique. Les groupes ésotériques et leurs théoriciens qui se multiplièrent jusqu'à la Guerre mondiale profitèrent de la mise en place des sociétés démocratiques

ayrıca kaydetmek gerekir. Deunov Boston'da, bir din okulunda yetişmişti.[50] Teozofi Cemiyeti'nin yanı sıra, farklı Gül-Haç'çı hareketlerin içinde de bulunmuştu; bunların Bulgar spiritüel hayatına eşlik eden Kardeşlik öğretisi üzerindeki derin etkisi, günümüze kadar sürmüştür.

Ne var ki yüzyılın ikinci yarısında, Avrupa'nın batısında toplumun güce başvurulmaksızın, köklü bir şekilde değişmesi giderek uzak görünmeye başlamıştı; sosyalistler genel olarak, 1830'lu yılların ezoteriklerinin yakıştırdığı gibi, doğal bağların kurulacağı bir evrensel uyumdan bahsetmez olmuşlardı. Masonluk ise, kendi payına kıta Avrupasında ritüelleri laikleştirerek, siyasi düşünceyi "spiritüalizmden" ayırarak; İngiltere'de ise ideolojik arka planı olmayan ritüellerle gelişiyordu. Birinci Dünya Savaşı'na dek giderek çoğalan ezoterik gruplar ve kuramcılar, bireyci demokratik cemiyetlerin kurulmasıyla, bu cemiyetlerin korumasına sığınarak protestocu görüşlerini geliştirdiler.

Toplumsal rönesans arayışında okültizm ve ezoterizm

Ezoterik kimdir? Bu hareketlere katılanlar, dünyanın genel gelişiminin temposuna uygun olarak değişmiş, aktivist devrimci çevrelerin yerini Anglo-Sakson dünyada konformist olmayan, Püritanizme ve "Establishment"a düşman; Fransa, İtalya ya da Belçika gibi Katolik ülkelerde ise Kilise karşıtı bir burjuvazi almıştı. Fringe Masonry'nin içinden İngiltere'de SRIA (Soci-

---

individualistes pour développer leur vision contestataire en bénéficiant de la protection que ces sociétés leur assuraient.

L'Esotérisme et l'occultisme en quête de reconnaissance sociale

Qui était ésotérique ? La clientèle de ces mouvements avait changé au même rythme que l'évolution générale du monde, elle était passée des milieux révolutionnaires activistes à une bourgeoisie non-conformiste, hostile au puritanisme et à "l'Establishment" dans le monde anglo-saxon, anticléricale dans les pays catholiques, en France, en Italie ou en Belgique. De la maçonnerie de marge est issue en Angleterre la SRIA (Societas Rosicruciana in Anglia) fondée par William Westcott (1848-1925), société qui donna naissance en 1888 à la Golden Dawn (l'Aube dorée) où s'illustrèrent Samuel Liddell Mac Gregor Mathers (1854-1918) et le plus connu de tous Aleister Crowley (1875-1947) ; les fondateurs prétendaient tirer d'ordres rosicruciens allemands anciens leurs connaissances et pratiquèrent une magie fondée sur des "projections astrales", explorations de l'imaginaire conduites en suivant les axes des "séphiroth" de la kabbale. Crowley qui avait été profondément marqué par son éducation puritaine devait développer particulièrement la magie sexuelle comme voie de libération spirituelle (Magic in Theory and Practice,1929-1930) et la mettre en application dans son "Abbaye de Thélème" à Cefalù en Italie[51] ; il avait été précédé dans cette voie par un médium noir américain

etas Rosicruciana in Anglia) çıkmıştı. William Westcott'un (1848-1925) kurduğu bu cemiyet, 1888'de Samuel Liddell Mac Gregor Mathers (1854-1918), ve en tanınmış sima olarak Aleister Crowley (1875-1947) gibilere ün kazandıran Golden Dawn'ı doğurdu. Eski Alman Gül-Haççıların izinden gittiklerini öne süren kurucular, "astral kehanetler" üzerine kurulu bir büyüyü hayata geçirdiler; bu, Kabala'daki "sefirotların" eksenini izleyerek, hayal gücü içinde yapılan keşiflerdi. Aldığı püriten eğitimin derin izlerini taşıyan Crowley, spiritüel kurtuluş yolu olarak özellikle cinsel büyüyü geliştirecek (*Magic in Theory and Practice,* 1929-1930) ve bunu İtalya'da, Cefalù'daki "Abbey of Thelema"sında hayata geçirecekti.[51] Ondan önce Amerikalı siyah bir medyum olan Paschal Beverly Randolph (1825-1875) aynı doğrultuda ilerlemişti; kat ettiği yol, daha önce karşılaştığımız konuların bir özeti gibiydi: Avrupalı Gül-Haççılara bağlanmış, toplum için hizmetlerde bulunmuş (yoksulluğa ve köleliğe karşı), zikirler ve ritüellerle göksel hiyerarşide yerini almıştı.[52] Randolph'un görüşleri 1880'li yıllarda İngiltere'de, Fransa'da ve Amerika'da pek çok grubu etkiledi. Bunların içinde kısa ömürlü "Hermetic Brotherhood of Luxour", "Belle Epoque" devrinde filizlenen çeşitli cemiyetlerin gizli kışkırtıcısı, "Bilinmeyen Başkanı" olarak geçiyordu. Papus'un (Gérard Encausse 1865-1916)[53] Martinist tarikatı, Stanislas de Guaïta'nın (1861-1897) kabalist Gül-Haç tarikatı, ya da Joséphin Péladan'ın (1858-1918) *Rose Croix*

Paschal Beverley Randolph (1825-1875) dont le parcours résume les thèmes précédemment rencontrés : rattachement aux rosicrucianismes européens, engagement social (contre la pauvreté et l'esclavage), rattachement aux hiérarchies célestes par l'intermédiaire d'évocations et de pratiques rituelles.[52] Les conceptions de Randolph inspirèrent d'autres groupes telle cette éphémère "Hermetic Brotherhood of Louxor" dans les années 1880 en Angleterre, en France et aux Etats-Unis qui passa pour l'instigatrice secrète, le "Supérieur Inconnu", des diverses sociétés qui fleurirent à la "Belle Epoque". L'Ordre Martiniste de Papus (Gérard Encausse 1865-1916),[53] L'Odre kabbalistique de la Rose Croix de Stanislas de Guaïta (1861-1897) ou l'Ordre de la Rose Croix du Temple de Joséphin Péladan (1858-1918) ont constitué en France les meilleurs exemples de ces organisations initiatiques à prétentions anciennes[54] dont l'enseignement tendait à se couler dans le moule intellectuel universitaire du temps[55] et les activités semi mondaines se partageaient entre le secret du temple et les événements de la "vie parisienne". Péladan organisa ainsi des "Salons", expositions de peinture à la mode en 1892 et 1893 où courut le "Tout Paris". Le non-conformisme de ce monde ésotérique fut marqué en fin de siècle par l'ambiguïté ; le socialisme affiché par nombre d'entre eux se résumant à des débats théoriques sans contact avec la réalité du monde ouvrier et la science occulte finissant par se fondre dans le monde qu'elle avait prétendu transfigurer.

Deux exemples illustrent cette situation, celui du théoricien d'une société idéale dans

du Temple (Tapınağın Gül-Haçı) tarikatı, eskiye dayandıkları iddiasındaki inisiyatik örgütlerin[54] en iyi örnekleridir. Öğretilerini zamanın akademik kalıplarına uydurmaya çalışıyorlardı;[55] yarı sosyetik faaliyetleri de hem tapınağın gizliliğini, hem "Paris hayatının" etkinliklerini kapsıyordu. Péladan bu doğrultuda Paris'in kaymak tabakasının akın akın geldiği "Salon"lar, 1892'de ve 1893'te moda olan resim sergileri düzenledi. Bu ezoterik dünyanın konformizme uzak anlayışı, yüzyılın sonunda iki başlı bir karmaşanın izini taşıyordu; içlerinden pek çoğunun savunduğu, işçi dünyasının gerçeğiyle ilgisi olmayan kuramsal tartışmalardan ibaret sosyalizm; bunun yanında bir de, değiştireceğini iddia ettiği dünyanın içinde erimiş olan okült bilim.

Bu durumu resmeden iki örneği ele alalım; bunlardan birincisi, "Sinarşi"yi icat eden, Alexandre Saint-Yves d'Alveydre'in (1842-1909) durumudur; Saint-Yves, Ballanche'ın ve Joachim de Flore'un[56] uzak ya da yakın mirasçıları olan milenarist ütopyacıların çizgisinde bir ideal toplum teorisi ortaya koymuştu. İkincisi ise, uluslararası çapta son derece yaygın olan Teozofi Cemiyeti'nin çalkantılı öyküsüdür.

Saint-Yves'in gençliği maceralı geçmişti. Bir çocuk yetiştirme yurdunda kalmış, Jersey'e sürülmüş, orada teozofist Fabre d'Olivet'nin (1767-1825) yazmalarını öğrenmişti. Bir Rus aristokratıyla evlenerek servetini, dünyanın sinarşik olarak, bilgeler tarafından yönetilmesini öngören projesine vakfet-

---

la ligne de Ballanche et des utopistes millénaristes héritiers plus ou moins lointains de Joachim de Flore,[56] Alexandre Saint-Yves d'Alveydre (1842-1909), inventeur de la "Synarchie" et celui de l'histoire tumultueuse de la très internationale Société théosophique.

Saint-Yves avait eu une jeunesse aventureuse, passé par une maison de redressement pour mineurs, exilé à Jersey où il avait pris connaissance de manuscrits du théosophe Fabre d'Olivet (1767-1825) il devait épouser une aristocrate russe et mettre sa fortune au service de son projet de gouvernement mondial synarchique de sages fondé sur l'harmonie des trois pouvoirs spirituel, politique et économique. Il s'adressait dans ses publications d'égal à égal aux souverains et déclara avoir reçu d'un maître hindou la révélation du centre spirituel caché d'où le "Roi du Monde" présidait aux destinées terrestres. La Synarchie fut proposée à la Chambre des Députés française, aux syndicats et aux grandes institutions démocratiques sous forme de pétitions publiques[57] tandis que le maître travaillait dans ses dernières années à mettre au point un système de correspondances universelles : *L'Archéomètre*[58] entre les sons, les couleurs, les lettres, les symboles astrologiques…

La Société théosophique de Mme Blavatski servit de plaque tournante à l'ésotérisme du dernier quart de siècle ; pratiquement tous les occultistes et sur les deux rives de l'Atlantique étaient passés par elle, grâce à l'habileté de sa fondatrice qui avait pu incarner

mişti; bilgelerin idaresi, tinsel, siyasi ve ekonomik iktidarın uyumu üzerine inşa edilecekti. Yazdıklarında hükümdarlara eşitleri gibi hitap ediyordu. Bir Hindu üstattan, "Dünyanın Kralı"nın fanileri yönettiği gizli spiritüel merkezin yerini öğrendiğini ilan etti. Sinarşi, açık dilekçelerle Fransız kabinesine, sendikalara ve büyük demokratik kurumlara teklif edildi;[57] bu sırada üstat son yıllarını evrensel bir uyum sistemi: sesler, renkler, harfler, astrolojik simgeler arasında bir *Archéomètre* kurmak için çabalamakla geçirdi.[58]

Madam Blavatski'nin Teozofi Cemiyeti ise, yüzyılın son çeyreğinde ezoterizm için bir buluşma noktası oldu; kurucusunun büyük bir beceriyle, Batı'daki zengin burjuva topluluğuna "oryantalist" hayaller uyandırmayı başarması sayesinde, Atlantik'in iki yakasındaki okültistler arasında bu cemiyetten geçmeyen hemen hemen kalmadı. Aslen Rus bir aristokrat olan Helena Petrovna Blavatski, Kafkaslarla Mısır arasında maceralı bir hayatın ardından medyumluk yeteneklerini kullanarak, spiritizma modasının da yardımıyla öbür dünyadaki varlıklarla ilişkiye geçti ve derhal, bunların Tibetli üstatlardan yayıldığına karar verdi. Onlardan aldığı güçle *Isis Unveiled*'da (1877) ve *The Secret Doctrine*'de (1888) ondokuzuncu yüzyılda Batı'nın bakış açısına göre yeniden şekillendirildiği bir Budizm'den yola çıkarak senkretik bir ezoterik doktrin geliştirdi; cemiyetini de masonik modele göre yapılandırdı; merkezini ise Hindistan'ın güneyindeki Adyar'a aldı. Teozofik öğreti,

---

les rêves "orientaux" de la riche société bourgeoise occidentale. D'origine aristocratique russe et après une vie également aventureuse entre le Caucase et l'Egypte, Helena Petrovna Blavatski avait su utiliser ses dons de médium et la vogue du spiritisme pour communiquer avec des entités de l'au-delà qu'elle identifia rapidement pour être des émanations de maîtres tibétains. Forte de cette autorité elle put développer une doctrine ésotérique syncrétique à partir d'un bouddhisme retaillé à la mesure de la vision occidentale du XIXè siècle dans *Isis Unveiled* (1877) et *The Secret Doctrine* (1888) et structurer sa société sur le modèle maçonnique tout en fixant à Adyar, dans le sud de l'Inde, le quartier général de la Société. L'enseignement théosophique renvoyait à l'ambiguïté signalée précédemment, écartelé entre le souci scientifique réel qui animait la recherche des textes orientaux anciens et leurs traductions et l'interprétation finale donnée par "l'institution" théosophique. La volonté affichée de vulgarisation des connaissances cachées qui s'inscrivait dans le grand projet d'éducation populaire du début du siècle permit un temps d'esquiver la contradiction. Les organisations occultistes contrôlées à Paris par Papus, un transfuge de la théosophie, connurent les mêmes problèmes au point que l'ensemble de l'œuvre du maître fut présenté comme une vulgarisation.[59] Le successeur de Mme Blavatski,[60] Annie Besant (1847-1933), une authentique militante socialiste féministe, tenta de promouvoir, dans l'esprit prophétique du début du siècle, un nouveau Messie instructeur de l'humanité (le Seigneur Maitreya) qui aurait été préparé à cette fin au sein de la Société.

daha önce sözünü ettiğimiz çelişkiyi barındırıyordu; Doğu'nun eski metinlerinin araştırılmasını, çevrilmesini teşvik eden gerçek bilim kaygısıyla, teozofik "kurum" tarafından verilen nihai yorum arasında bocalıyordu. Teozofistler, halkın eğitilmesini öngören yüzyıl başına ait büyük projenin izinden gidip gizli bilgileri yaygınlaştırmayı istediklerini ilan ederek çelişkiyi bir süre için savuşturmuş oldular. Paris'te, teozofiden ayrılmış Papus'un denetimindeki okültist örgütler de aynı sorunlarla karşı karşıya geldiler; öyle ki üstadın eserlerinin tamamı, bir halka açılma olarak takdim edildi.[59] Madam Blavatski'nin halefi, gerçek bir sosyalist, feminist militan olan[60] Annie Besant (1847-1933), yüzyıl başının kehanet söylemi doğrultusunda insanlığı eğitecek, görevine Cemiyet'in içinde hazırlanacak yeni bir Mesih'i (Seigneur Maitreya) öne çıkarmaya çalıştı. Bu rol, genç Hintli Jiddu Krishnamurti'ye (1896-1986) verildiyse de, 1832'de Saint-Simoncuların Kadın-Mesih olarak seçtiği Claire Bazard gibi o da bu ağır sorumluluğu üzerinden attı.

Bütün bu inanılması güç olayların üstüne, bazı kişilerin özellikle "Doğu"nun bakışıyla Hıristiyan geleneği arasındaki uyumsuzlukları ve çelişkileri göz önüne seren skandalları eklendi; örneğin Anna Kingsford (1846-1888) İngiltere'de 1884 ile 1887 arasında Teozofi Cemiyeti'nden bağımsız olarak, İncil'in feminist gözle okunmasına dayalı Hermetic Society'yi kurdu. Fransa'da H.P. Blavatski'nin arkadaşı Lady Caithness (1830-1895), Paris'in

---

Le rôle fut confié à jeune Indien Jiddu Krishnamurti (1896-1986) qui rejeta finalement cette lourde charge comme l'avait fait Claire Bazard choisie par les saint-simoniens comme Femme-Messie en 1832.

A toutes ces invraisemblances s'ajoutèrent des scandales de personnes qui mirent au grand jour un certain nombre d'incompatibilités et de contradictions, en particulier entre la conception "orientale" et la tradition chrétienne; c'est ainsi que Anna Kingsford (1846-1888) développa en Angleterre une Hermetic Society entre 1884 et 1887 fondée sur une relecture féministe de la *Bible* et indépendante de la S.T. En France Lady Caithness (1830-1895), une amie de H.P. Blavatski, prit la tête d'une théosophie chrétienne scissionnaire en profitant du passage par son salon de la quasi-totalité du monde occultiste parisien. La question du christianisme provoqua également la rupture de Rudolph Steiner (1861-1925) dans le monde germanophone à la veille de la guerre, soucieux d'intégrer l'acquis traditionnel occidental dans sa démarche d'acculturation de l'ésotérisme au monde moderne.

L'émiettement fut accéléré par le caractère nécessairement individualiste de la démarche ésotérique et la voie de la littérature empruntée depuis le début du siècle, le "mage romantique" se considérait comme un missionné destiné à remplacer le prêtre.[61] Presque tous les occultistes furent d'abord des écrivains soutenus par un large public, *Zanoni* (1842) d'Edward Bullwer-Lytton (1803-1875) *Les grands initiés* d'Edouard Schuré

neredeyse bütün okültistlerinin salonuna gelip gitmesini fırsat bilerek, teozofinin içinde Hıristiyan bir hizibin önderliğini yaptı. Savaşın arifesinde Almanca konuşanlar arasında Rudolph Steiner'in (1861-1925) yarattığı ayrılığın temelinde de gene Hıristiyanlık meselesi vardı; Steiner, ezoterizmi modern dünyaya öğretirken, Batı'nın geleneksel birikimini de işin içine katmak istiyordu. Ezoterizmin ister istemez bireyciliğe kayan doğası ve yüzyılın başından beri edebiyatın çizgisinin benimsenmiş olması, parçalanmayı hızlandırdı; "romantik büyücü", rahibin yerini almanın kaderine yazılmış bir görev olduğunu düşünüyordu.[61] Hemen hemen bütün okültistler, öncelikle geniş kitlelerin desteklediği yazarlardılar; Edward Bullwer-Lytton'un *Zanoni*'si (1842), Edouard Schuré'nin (1841-1929) *Les grands initiés*'si[62] bütün dillere çevrilmiş, inanılmaz bir başarıya ulaşarak defalarca tekrar basılmıştı.

Sonuç

Okültizmin içinde bilimle dini uzlaştırmak için başvurulan yollar, çıkmaza girmişti; yirminci yüzyılın başından itibaren bazı ezoterik çevrelerde bile açıkça bunun farkına varılmıştı; bunun sebebiyse, devrimci ve emperyalist savaşların ertesinde yapılan seçimleri belirleyen önvarsayımların çöktüğünün görülmesiydi, üstelik trajik Birinci Dünya Savaşı örneğinin yaşanmasından önce olmuştu bu. Bu sırada tarihe eleştirel bakışın gerekleri, araştırmacıları

(1841-1929)[62], traduits dans toutes les langues, avaient connu un immense succès et d'innombrables rééditions .

Conclusion

Les voies empruntées pour réconcilier dans l'occulte la science et la religion avaient abouti à des impasses ; la conscience en apparaissait clairement dès le début du XXè siècle à l'intérieur même de certains milieux ésotériques au vu de l'effondrement des présupposés qui avaient motivé les choix au lendemain des guerres révolutionnaire et impériale et cela avant la tragique démonstration de la Première Guerre mondiale. En même temps les exigences de la critique historique invitaient à une exploration plus rigoureuse des "terrae incognitae" de la kabbale, du soufisme et de l'Extrême Orient tandis que l'immersion dans le milieu intellectuel fin de siècle invitait à changer le regard sur les institutions religieuses dont les doctrines avaient nourri la pensée ésotérique dans ses sources à la Renaissance et dans la réaction chrétienne romantique après les Lumières. Paul Vulliaud (1875-1950) fut le meilleur représentant de ce regard nouveau sur la tradition qui allait prendre une direction profondément différente avec René Guénon (1886-1951). Il publia entre 1906 et 1914 une revue littéraire, artistique et ésotérique, *Les Entretiens idéalistes* qui opéra des ruptures importantes dans la vision de la Renaissance conçue dans la continuité du Moyen-Age et de sa culture chrétienne ; Léonard de Vinci n'était plus présenté comme un génie individuel

Kabala'nın, Sufiliğin ve Uzak Doğu'nun "terrae incognitae"sini daha sıkı bir şekilde ele almaya davet ediyor; bir yandan da yüzyıl sonu entelektüel ortamındaki çöküş, dini kurumlara bakışı değiştirmeye çağırıyordu; bu kurumların öğretileri Rönesans'tan getirdikleri kaynaklarla ve Aydınlanma Çağı'nın ardından romantik Hıristiyan tepkisiyle ezoterizmi beslemişti. Paul Vulliaud (1875-1950) geleneğe bu yeni bakışın en iyi temsilcisi oldu. Bu bakış, René Guénon'la (1886-1951) apayrı bir yöne sapacaktı. 1906'yla 1914 arasında yayınladığı edebiyat, sanat ve ezoteri dergisi *Les Entretiens idéalistes* Ortaçağ'ın ve Hıristiyan kültürün devamı olarak kavranan Rönesans'a bakışta önemli kırılmalara yol açtı; Leonardo da Vinci artık zamanının önüne geçmiş, deha bir birey olarak değil, Hıristiyan ikonografisinin gelişiminin binlerce yıllık bir ürünü olarak tasvir ediliyordu.[63] Guénon aynı paralelde, Kabala'ya da, okültist seleflerinin hafiflikleriyle çelişen yeni yorumlar getirecekti.[64]

Ezoterizmin ve okültizmin, sonunda galip gelen bilimsel mantıkla olan kavgaları, temelde yerleşik büyük dinlerin verdiği savaşlardan farklı değildi; ve yukarıda saydığımız başarısızlıklara rağmen, katkısı marjinal eylemlerden ibaret kalmadı. Bu düşünce tarzı Batı'nın hayal gücünü besledi; bugünkü zihinsel alışkanlıklarımızın pek çoğunun temelinde yatan ondokuzuncu yüzyılın entelektüel ve spiritüel dokusunun ayrılmaz bir parçası oldu.

Çeviren: Saadet Özen

---

en avance sur son temps mais le produit millénaire de l'évolution de l'iconographie chrétienne.[63] Il devait également apporter de nouvelles lumières sur la kabbale contrastant avec la légèreté de ses prédécesseurs occultistes.[64]

Les démêlés de l'ésotérisme et de l'occultisme avec la raison scientifique triomphante ne furent pas fondamentalement différents de ceux que connurent les grandes religions établies et son apport, malgré les échecs mentionnés ci-dessus, ne se résume pas à des actions marginales. Cette forme de pensée a nourri l'imaginaire occidental et fait partie intégrante du tissu intellectuel et spirituel constitué au XIX^e siècle et sur lequel repose encore aujourd'hui bon nombre de nos habitudes mentales.

Notes

1 Paul Hazard avait dressé sous ce titre (Paris, Boivin, 1942) un bilan de l'état des mentalités au siècle des Lumières.
2 Le philosophe Victor Cousin avait mis cette "école" à la mode dans son cours de 1817 ; "socialisme" et "socialism", en anglais, sont mentionnés en 1822 (Pierre Leroux) et 1831 (in *Association of all Classes of all Nations* de Robert Owen *), précédés de* "socialismo" en italien dès 1803.
3 *Histoire critique du gnosticisme,* Paris, Berger Levrault, 1828.
4 *Nouvelles obligations et statuts de la très vénérable corporation des francs maçons,* Francfort, F. Varentrapp.

Notlar

1 Paul Hazard bu başlık altında (Paris, Boivin, 1942) Aydınlanma Çağı'ndaki zihinsel yapıların bir bilançosunu çıkarmıştı.
2 Filozof Victor Cousin bu "okulu" 1817'de moda haline getirmişti; Fransızca "socialisme" ve İngilizce "socialism" 1822'de (Pierre Leroux) ve 1831'de (Robert Owen'ın *Association of all Classes of all Nations*'da) kullanıldı; İtalyanca "socialismo" ise onlardan önce, daha 1803'te kullanılmıştı.
3 *Histoire critique du gnosticisme,* Paris, Berger Levrault, 1828.
4 *Nouvelles obligations et statuts de la très vénérable corporation des francs maçons,* Frankfurt, F. Varentrapp.
5 Richard de Radonvilliers'nin *Dictionnaire des mots nouveaux*'sunda 1842'de zikredilir. "Occultism" İngilizce olarak 1870'li yıllarda Madam Blavatski tarafından kullanılmış ve "Theosophical Society" tarafından yaygınlaştırılmış gibi görünmektedir.
6 Ölümünden sonra yayınlandı, Paris, Librairie grecque, latine et française, 1821.
7 Devrim'in sorumlusu olarak görülen Masonluğun inkâr edilmesine yönelik genel harekete karşı çıkıyordu (Barruel, *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme,* Hamburg, Fauche, 1797).
8 *1 Co, 12, 12-30.* Organik metafor "materyalist" Thomas Hobbes'ta da (1588-1679) görülür; o da *Léviathan*'da (1669) siyasi bütünü hastalıklarla, kaslarla, sinirlerle vb. anlatır.
9 Paris, A. Pinard, 1832.
10 Paris, J. Didot, 1827-1829.
11 *Le Trésor de la langue française*'de geçer.
12 Paris, Baillière, 1856.
13 1930, Chacornac baskısının 3. sayfası.
14 Leipzig und Darmstadt, K. W. Leske, 1810-1812, Guigniaut'nun Fransızca çevirisi, 1825-1851.
15 Bkz.: William Warburton, *Essai sur les hiéroglyphes égyptiens,* Fransızca çevirisi Paris Guérin 1744, ya da bir önceki yüzyılda Cizvit Peder Athanase Kircher, *Lingua aegyptiaca*

---

5 Le *Dictionnaire des mots nouveaux* de Richard de Radonvilliers le signale en 1842. "Occultism" semble avoir été employé en anglais dans les années 1870 par Mme Blavatski et largement diffusé par la "Theosophical Society".
6 Edition posthume, Paris, Librairie grecque, latine et française, 1821.
7 Il s'inscrivait en faux face au mouvement général de dénonciation de la Maçonnerie tenue pour responsable de la Révolution (Barruel, *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, Hambourg, Fauche, 1797).
8 *1 Co, 12, 12-30.* La métaphore organique est aussi présente chez le "matérialiste" Thomas Hobbes (1588-1679) qui décrit le corps politique avec des maladies, des muscles, des nerfs etc. in *Léviathan* (1669).
9 Paris, A.Pinard, 1832.
10 Paris, J. Didot, 1827-1829.
11 Cité dans *Le Trésor de la langue française.*
12 Paris, Baillière, 1856.
13 P. 3 de l'édition Chacornac, 1930.
14 Leipzig und Darmstadt, K.W. Leske, 1810-1812, traduction française de Guigniaut, 1825-1851.
15 Voir : William Warburton, *Essai sur les hiéroglyphes égyptiens,* traduction française, Paris Guérin 1744 ou au siècle précédent le Père jésuite Athanase Kircher, *Lingua aegyptiaca restituta*, Romae, sumptibus H. Scheus, 1643 et Ralph Cudworth,, le plus fameux des "platoniciens de Cambridge" : *The Intellectual System of the Universe*, London, R. Royston, 1678.
16 Paris, Jacques Guérin, 1731 et Paris, Bauche, 1758.
17 *l'Hiérophante, développements complets des mystères maçonniques* Vallée de Paris, 5839.
18 Sur la question de l'origine des maçonneries égyptiennes, voir Gérard Galtier, *Maçonnerie égyptienne, Rose Croix et Néo-chevalerie,* Monaco, Ed. du Rocher, 1989. Avignon avait été résidence pontificale de Clément V à partir de 1309, ce qui avait provoqué un schisme.

restituta, Romae, sumptibus H. Scheus, 1643 ve Ralph Cudworth, "Cambridge'li Platoncuların en ünlüsü": *The Intellectual System of the Universe,* Londra, R. Royston, 1678.

16 Paris, Jacques Guérin, 1731 ve Paris, Bauche, 1758.

17 *Hiérophante, développements complets des mystères maçonniques,* Vallée de Paris, 5839.

18 Mısır masonluğunun kökeni meselesiyle ilgili olarak bkz. Gérard Galtier, *Maçonnerie égyptienne, Rose Croix et Néo-chevalerie,* Monaco, Ed. du Rocher, 1989. Avignon 1309'dan itibaren V. Clementius'un Papalık merkezi oldu, bu da bir ayrılığa yol açtı.

19 Alphonse-Louis Constant (1810-1875) yoksul bir aileden geliyordu; Paris'te, Saint-Sulpice papaz okulunda yatılı okumuştu, ama davranışları yüzünden hiçbir zaman papaz olmamıştı; 1856'dan itibaren Eliphas Lévi imzasıyla yazacaktı.

20 *Des sciences occultes,* Paris, Sédillot, 1829 ve Denis için, *Tableau analytique et critique des sciences occultes,* Paris, Encyclopédie portative, 1830. Salverte 1810'dan itibaren *L'Esprit des journaux*'daki makalelerinde benzer tezler geliştirmişti.

21 Ezoteristler Auguste Comte'un üç hal yasasına nadiren değinirler, ama "bilim öncesi harikalar" hakkındaki analizleri, pozitivizmin kurucusunun bakışıyla uyumludur.

22 Onyedinci yüzyıl Gül-Haç'ıyla ilgili çeşitli *Manifestes*'ler, meşruluklarını sağlamlaştırmak için teolojik tartışmalara yabancı olan bu formda daha önceden sunulmuştu.

23 1798'de Rusça, 1801'de, Paris'te Fransızca yayınlandı, sonra da Almanca'ya çevrildi. Bkz. A. Faivre, "Lopukhin", *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism,* Leiden, Brill, 2005.

24 Önce Luteryenliğe, ardından Katolikliğe geçen, Schlegel'in arkadaşı olan bu Yahudi serüvenci, Heidelberg Üniversitesi'nde Creuzer'in derslerini izlemişti. Sürgündeki Bourbonların davası için çalışan, bir dönem onların güvenliğini de üstlenen Ferdinand Eckstein, *Restauration* döneminde Paris'e hem sosyetik hem de "bir davaya bağlı", karşı-devrimci, entelektüel, bilgece bir hayat getirmişti.

25 *Iconographie chrétienne, le guide de la peinture,* Paris, Imprimerie royale, 1843.

26 Bkz. Monseigneur J. B. Devoucoux, *Histoire de l'antique cité d'Autun,* Autun, Dejussieu, 1846.

---

19 Alphonse-Louis Constant (1810-1875), de famille pauvre et ancien pensionnaire du séminaire de Saint-Sulpice à Paris n'avait jamais été ordonné prêtre pour des raisons de comportement, il devait publier sous le pseudonyme d'Eliphas Lévi à partir de 1856.

20 *Des sciences occultes*, Paris, Sédillot, 1829 et pour Denis, *Tableau analytique et critique des sciences occultes*,Paris, Encyclopédie portative, 1830. Salverte avait développé dans ses articles de *L'Esprit des journaux* des thèses comparables dès 1810.

21 La loi des trois états d'Auguste Comte est rarement citée par les ésotéristes mais leurs analyses du merveilleux préscientifique correspondent à la vision du fondateur du positivisme.

22 Les différents *Manifestes* Rose Croix du XVIIè siècle s'étaient déjà présentés sous cette forme étrangère aux débats théologiques pour asseoir leur légitimité.

23 Edité en russe en 1798 et en français, Paris, -1801, traduit ensuite en allemand. Voir A.Faivre, "Lopukhin" in *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Leiden, Brill, 2005.

24 Cet aventurier israélite, converti au luthéranisme puis au catholicisme, ami de Schlegel, avait suivi les cours de Creuzer à l'Université d'Heidelberg. Lié à la cause des Bourbons en exil et responsable un temps de leur sécurité, il avait mené dans le Paris de la Restauration une vie à la fois mondaine et savante d'intellectuel contre-révolutionnaire "engagé".

25 *Iconographie chrétienne, le guide de la peinture ,* Paris, Imprimerie royale, 1843.

26 Voir Mgr. J.B. Devoucoux, *Histoire de l'antique cité d'Autun,* Autun, Dejussieu, 1846.

27 Ordre de la Rose Croix du Temple (1892) pour Péladan initié par son frère (mort au moment de cette affirmation) ; Ordre Rose Croix Amorc pour Lewis (1915, la rencontre du mystérieux personnage ayant eu lieu dans un donjon de Toulouse en 1909).

28 Samuel Liddle Mac Gregor Mathers appartenait avec ses cofondateurs à la maçonnerie de marge britannique.

29 *…. as Delivered by Abraham the Jew to his son Lamech, A.D. 1458*, London, JM Watkins, 1898.

27 Kardeşi tarafından inisye edilen Péladan'a göre Rose Croix du Temple Tarikatı (1892); Lewis'e göre Rose Croix Amorc Tarikatı, gizemli kişiyle, 1909'da, Toulouse'daki bir zindanda görüşüldü.
28 Samuel Liddle Mac Gregor Mathers öbür kurucularla birlikte, İngiliz Fringe Masonry'nin bir parçasıydı.
29 *... as Delivered by Abraham the Jew to his son Lamech, A.D. 1458,* Londra, JM Watkins, 1898.
30 *Philosophie de l'infini contenant des contre-réflexions sur la métaphysique du calcul infinitésimal,* Paris, Didot, 1814 ve *Messianisme ou réforme absolue du savoir humain,* Paris, Didot, 1847.
31 Bir eskicide ömrünü tamamlayan bu nesne Eliphas Lévi'nin elinden geçmiş olmalı. Saint-Yves d'Alveydre (1824-1909), ölümünden sonra yayınlanan *Archéomètre*'deki levhalarda düşünceyi tekrar işlemişti.
32 Mesmer'in "evrensel akışkan" ifadesi Allan Kardec tarafından kullanıldı (1804-1869).
33 *Histoire critique du magnétisme animal,* Paris, Mame, 1813; *Instruction pratique sur le magnétisme animal,* Paris, Dentu, 1825. Bunun yanı sıra manyetizmayı savunduğu ve kanıtlamaya çalıştığı pek çok mektup yayınladı.
34 Jules de Sennevoy, Baron du Potet, *Cours de magnétisme animal,* Paris, yazarın kendi yayını, 1834; *La magie dévoilée ou principes des sciences occultes,* Paris, Imp. Pommeret, 1852; *Thérapie magnétique, règles de l'application du magnétisme à l'expérimentation pure et au traitèment des maladies...* Paris, 1863.
35 *Neurypnology: or the rational of nervous sleep, considered in relation with animal magnetism...,* Londra, John Churchill, 1843.
36 Gérard Encausse (1866-1916), Belle Epoque zamanında Paris'te okültist hayata en çok canlılık katanlardan oldu. Papus tıp okumuştu; arkadaşları ve müritleri arasında pek çok doktor vardı.
37 Bkz. Bertrand Meheust, "Animal magnetism", *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism,* Leiden, Brill, 2005.
38 Paris'teki hemen hemen bütün ezoterik cemiyetlerin üyesi ve "Hermetic Brotherhood of Louxor"un Fransa'daki temsilcisiydi.

---

30 *Philosophie de l'infini contenant des contre-réflexions sur la métaphysique du calcul infinitésimal,* Paris, Didot, 1814 et *Messianisme ou réforme absolue du savoir humain,* Paris, Didot, 1847.
31 Eliphas Lévi devait avoir entre les mains cet objet qui finit chez un brocanteur. Saint-Yves d'Alveydre(1824-1909) en reprit l'idée dans les planches de son *Archéomètre* (publication posthume).
32 L'expression mesmérienne de "fluide universel" fut utilisée par Allan Kardec (1804-1869).
33 *Histoire critique du magnétisme animal*, Paris, Mame, 1813 ; *Instruction pratique sur le magnétisme animal,* Paris, Dentu, 1825. Il publia également de nombreuses lettres de défense et de justification du magnétisme.
34 Jules de Sennevoy, baron Du Potet, *Cours de magnétisme animal*, Paris, l'auteur, 1834 ; *La magie dévoilée ou principes des sciences occultes*, Paris, Imp. Pommeret, 1852 ; *Thérapie magnétique, règles de l'application du magnétisme à l'expérimentation pure et au traitement des maladies*…Paris, 1863.
35 *Neurypnology : or the rational of nervous sleep, considered in relation with animal magnetism…*, London, John Churchill, 1843.
36 Gérard Encausse, (1866-1916) fut le grand animateur de la vie occultiste parisienne pendant la Belle Epoque. Papus avait fait des études de médecine et comptait nombre de ses médecins dans ses proches amis et disciples.
37 Voir Bertrand Meheust "Animal magnetism" in *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Leiden, Brill, 2005.
38 Membre de presque toutes les sociétés ésotériques parisiennes et représentant en France de "l'Hermetic Brotherhood of Louxor".
39 Paris, Chamuel.
40 La "Theosophical Society" fut fondée à New York en 1875, des branches créées ensuite à Londres, à Paris et Adyar, près de Madras, dans le sud de l'Inde qui devint le quartier général de la Société.

39 Paris, Chamuel.
40 "Theosophical Society" 1875'te, New York'ta kuruldu, ardından Londra'da, Paris'te ve Hindistan'ın güneyinde, Madras yakınlarında bulunan Adyar'da şubeleri açıldı. Adyar sonradan Cemiyet'in genel merkezi haline geldi.
41 Özellikle Stanislas de Guaïta (1861-1897), Kabalist bir Gül-Haç tarikatının kurucusuydu.
42 1832'de mahkemede suçlu bulunan grup, Mısır'a göç etmek zorunda kaldı.
43 Paris, yazarın kendi yayını. *Dictionnaire...* abonelik sistemiyle alfabetik sırayla, her bütçeye uygun şekilde, art arda dağıtılıyordu.
44 Okur kitlesi Larousse ve Littré gibi büyük sözlükleriyle başabaştı. Büyük bir soylu aileden gelen, devrimci orduda ve imparatorluk ordusunda görev yapmış bir generalin oğlu olan yayıncı, uzun yıllar hapiste kalmış, son derece savaşçı bir devrimci militandı. Karl Marx'ı da Fransızcada ilk o yayınladı.
45 *Dictionnaire français illustré*'nin abonelerine mektup, 1858.
46 Laik versiyon, "çelişkilerin yoğunlaşmasını" ve nihai devrimi içeren Marx'ın düşüncesinde de okunabilir.
47 Özellikle kadın mesih teması üzerinde duruyordu. Giriş metninde, biraz ileride Fransız Devrimi'nin "tanrısal bir tecrübe" olduğunu belirtiyordu.
48 *Morals and Dogma of the Ancinet and Accepted Scottish Rite of Freemasonry,* 1871.
49 İtalyan Carbonariler, tıpkı Fransız Charbonnerie'si gibi, gizli olmalarına rağmen dar anlamda "ezoterik cemiyetler" olmadılar.
50 American School of Theology and Science.
51 Mussolini Vatikan'la anlaşmaya vardıktan sonra onu sürecekti.
52 Randolp özellikle sihirli aynalar kullandı.
53 1893'te oğlu Philippe Encausse'a göre: *Papus...,* Paris, Ocia, 1949, tarikatın bütün dünyada 173 kuruluşu vardı; Papus da gene bütün dünyayla mektuplaşıyordu. PH. Encausse, 27/01/1893'te Sultan II. Abdülhamit'e gönderilmiş bir mektubun metnini verir (s. 380).

---

41 Notamment Stanislas de Guaïta (1861-1897), fondateur d'un Ordre kabbalistique de la Rose-Croix.
42 Condamné en 1832 par les tribunaux, le groupe devait émigrer en Egypte.
43 Paris, chez l'auteur. Le *Dictionnaire...*était vendu par abonnements en livraisons successives, en suivant les lettres de l'alphabet, de façon à être à la portée de toutes les bourses.
44 Son audience était comparable aux grands dictionnaires de Larousse et de Littré. L'éditeur, descendant d'une grande famille aristocratique et fils d'un général ayant rejoint les armées révolutionnaires et impériales, fut un militant révolutionnaire particulièrement combatif, passant de nombreuses années en prison. Il fut le premier éditeur de Karl Marx en français.
45 Lettre aux abonnés du *Dictionnaire français illustré*, 1858.
46 La version sécularisée est visible dans la pensée de Marx avec "l'exaspération des contraires" et la révolution finale.
47 Il développait notamment le thème du messianisme féminin. Un peu plus loin dans le discours préliminaire, il affirmait que la Révolution française avait été "une expérience divine".
48 *Morals and Dogma of the Ancient and Accepted Scottish Rite of Freemasonry*, 1871.
49 Les Carbonari italiens comme la Charbonnerie française, malgré leur caractère secret ne furent pas des "sociétés ésotériques", stricto sensu .
50 American School of Theology and Science.
51 Mussolini devait l'expulser après ses accords avec le Vatican.
52 Randolph usa particulièrement de miroirs magiques.
53 En 1893 l'Ordre comptait, selon son fils, Philippe Encausse *Papus...*, Paris, Ocia , 1949, 173 établissements dans le monde entier ; la correspondance de Papus était également mondiale. PH. Encausse donne le texte d'une lettre envoyée au Sultan Abdul-Hamid II du 27/01/1893 (p. 380).
54 Le Martinisme de Papus prétendant fonder sa légitimité sur une continuité de transmission depuis le théosophe du XVIII^e siècle Louis-Claude de Saint Martin (1743-1803).

54 Papus'un Martinizm'in meşruluğu, onsekizinci yüzyıl teozofu Louis-Claude de Saint Martin'den (1743-1803) beri kesintisiz devam eden bir aktarım üzerine kuruluyordu.
55 Guaïta Kabala dalında lisans ve doktora veriyor, Papus, resmi eğitim yöntemlerini kullanarak dersler ve alıştırmalar yaptırdığı bir Ecole Hermétique okul idare ediyordu.
56 1130-1202, sistersiyen din adamı, sonradan pek çok spekülasyona yol açan *Commentaire sur l'Apocalypse*'in yazarıydı.
57 Bkz. Jean Saunier, *Saint-Yves d'Alvedyre ou une synarchie sans énigme,* Paris, Dervy-Livres, 1981.
58 Yarım kalan eser ölümünden sonra yayınlandı; evrensel ilk dili yeniden kurduğunu iddia ediyordu.
59 Böylece İbraniceyi hiç bilmediği halde Kabala metinlerini İngilizceden çevirdi.
60 Teozofi Cemiyeti'nin kurucularından ve başkanlarından olan Albay Olcott (1832-1907) Madam Blavatski'nin 1907'de ölmesinden sonra tek başına cemiyetin başına geçti.
61 Bkz. Paul Bénichou, *Les mages romantiques,* Paris, Gallimard, 1988.
62 Paris, Perrin, 1888.
63 *La pensée ésotérique de Leonard de Vinci,* Paris, Bodin, 1906.
64 Büyük bir titizlikle İbranice çalışmıştı. *La Kabbale juive,* Paris, Nourry, 1923.

---

55 Guaïta distribuait des licences et des doctorats en kabbale, Papus dirigeait une Ecole Hermétique avec des cours et des exercices calqués sur l'enseignement officiel.
56 1130-1202, moine cistercien, auteur d'un *Commentaire sur l'Apocalypse* qui alimenta de nombreuses spéculations ultérieures.
57 Voir Jean Saunier, *Saint-Yves d'Alveydre ou une synarchie sans énigme,* Päris, Dervy-Livres, 1981.
58 La publication de l'œuvre inachevée fut faite après sa mort, il prétendait avoir reconstitué la langue primordiale universelle.
59 Il put ainsi donner des traductions de textes de Kabbale à partir de l'anglais en ignorant complètement l'hébreu.
60 Le colonel Olcott (1832-1907) co-fondateur et président de la S.T. fut seul à la tête de la société de la mort de Mme Blavatski à 1907.
61 Voir Paul Bénichou, *Les mages romantiques*, Paris, Gallimard, 1988.
62 Paris, Perrin, 1888.
63 *La pensée ésotérique de Leonard de Vinci*, Paris, Bodin, 1906.
64 Il avait étudié très soigneusement l'hébreu. *La Kabbale juive,* Paris, Nourry, 1923.



Afgan Sûfileri zikr halinde.

René Guénon ve "Geleneksel" Okul

XAVIER ACCART

Öğreti bakımından, René Guénon (1886-1951) "ezoterizmin" çağdaş simaları arasında hiç tartışmasız en önde gelenlerden biridir. Müritleri olduğunu reddetmiş, en ufak bir orijinal fikir ortaya koyduğunu bile hep inkâr etmişse de, yapıtlarının parıltısı, "gelenekçi" diye adlandırılmış olan okulun doğmasına yol açmıştır. Etkisi bugün de bütün dünyada giderek büyüyor. Ananda K. Coomaraswamy ve Frithjof Schuon yirminci yüzyılda bu akımın en tanınmış temsilcileri oldular. Burada onları, Guénon'un düşüncesinin iki temel yanıyla ilişkileri bağlamında tanıtacağız.

René Guénon et l'école "traditionnelle"

XAVIER ACCART

Sur le plan doctrinal, René Guénon (1886-1951) est sans conteste l'une des principales figures contemporaines de l' "ésotérisme". Bien qu'il ait toujours refusé d'avoir des disciples et nié la moindre prétention à l'originalité, le rayonnement de son œuvre a suscité ce que l'on a appelé l'école "traditionnelle". Son influence ne cesse aujourd'hui de croître à travers le monde. Ananda K. Coomaraswamy et Frithjof Schuon en furent au XX^{e} siècle, les représentants les plus connus. Nous les présenterons ici respectivement en relation avec deux aspects principaux de l'œuvre de Guénon.

Une vision de la métaphysique orientale adoptée par le savant Ananda K. Coomaraswamy

René Guénon a dès sa jeunesse été habité par la certitude que toutes les traditions spirituelles manifestaient une même vérité surnaturelle ("méta-physique"), échappant elle-

Bilge Ananda K. Coomaraswamy'nın Doğu metafiziğine bakışı

René Guénon daha küçük yaşta, bütün spiritüel geleneklerin tek bir doğaüstü gerçeği ("metafizik") ortaya koyduğuna kesin olarak inanıyordu. Bu gerçek hiçbir şekilde biçimsel olarak (grafik ya da sözlü) tasvir edilemezdi ve uygun olan, bilinç merkezinin başka yere aktarılmasıyla onun bütün düşüncelerin ötesinde "gerçekleştirilmesiydi". Bu inancın kaynağı üzerine çok kafa yorulmuştur. Kimileri, Batı Katolik gelenekçiliğinin mirasının ya da Guénon'un gençliğinde içinde bulunduğu okültist çevrenin üzerinde durdular. Kimileri ise Guénon'un İbn Arabi ekolüne *(vahdet-i vücut)* bir borcu olduğunu vurguladılar; zira metafizikçi Guénon 1911'de Şazeliye tarikatına girmişti. Bununla birlikte görünüşe bakılırsa, metafizik öğretisinin temelini, 1908'den itibaren, Paris'e yolu düşen Hindulardan öğrendiği *védânta-advaita* oluşturmuştu. Kendisi de zaten A.K. Coomaraswamy'ye, öncelikle bir *efrad,* Hızır'a intisab ederek insani olmayan bir tarikat silsilesine başlamış bir sâlik olduğunu söylemişti.

1920'li yıllarda, çift yönlü bir çalışmayla Paris'in entelektüel sahnesine çıktı. Bunlardan olumsuz olan birincisini, ilk dört kitabında ele aldı *[Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* (1921), *Le Théosophisme histoire d'une pseudo-religion* (1921), *L'Erreur spirite* (1923), *Orient et Occident* (1925)] ve *La Crise du monde moderne*'le (1927) devam etti. Yapmaya

même à toute détermination formelle (graphique ou verbale), et qu'il convenait, grâce à un transfert du centre de la conscience, de "réaliser" au-delà même de toute pensée. On s'est beaucoup interrogé sur l'origine de cette certitude. Certains ont insisté sur l'héritage occidental du traditionalisme catholique ou du monde occultiste que Guénon fréquenta dans sa jeunesse. D'autres ont souligné sa dette envers l'école d'Ibn Arabi (*wahdat al-wujud*), le métaphysicien ayant été agrégé à la *tarika* shadhiliyya en 1911. Le *védânta-advaita*, que lui enseignèrent des hindous de passages à Paris dès 1908, semble toutefois avoir été la principale matrice de sa doctrine métaphysique. Lui-même laissa entendre à A. K. Coomaraswamy qu'il était avant tout un *afrad*, un initié isolé, rattaché à une chaîne initiatique non-humaine par al-Khidr.

Dans les années 1920, il fit son entrée sur la scène intellectuelle parisienne par un double travail. Le premier, négatif, occupa ses quatre premiers ouvrages [*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* (1921), *Le Théosophisme histoire d'une pseudo-religion* (1921), *L'Erreur spirite* (1923), *Orient et Occident* (1925)] et se poursuivit à travers *La Crise du monde moderne* (1927). Il s'agissait de déblayer le terrain en montrant que la modernité occidentale était un hapax dans l'histoire universelle, une monstruosité qui s'était développée depuis la Renaissance sur l'oubli que l'homme était beaucoup plus que l'homme, qu'il avait en lui, ou plutôt aux confins de son individualité, un organe capable d'assentir la Vérité métaphysique. Il retraça pour se faire une généalogie des idées,

çalıştığı, Batı modernizminin evrensel tarih içinde bir daha tekrar etmeyecek bir durum, Rönesans'tan itibaren gelişen bir canavarlık olduğunu, temelinde de insanoğlunun insan olmaktan çok daha öte bir şey olduğunun, içinde, daha doğrusu bireyselliğinin sınırlarında, metafizik Gerçeği kabul edebilen bir uzva sahip olduğunun unutulmasının bulunduğunu göstererek, alanı temizlemekti. Bu uğurda düşüncelerin soyağacını yeniden çizdi ve böylece insanlıktan bireyselliğe, materyalizme, pragmatizme, yaşamsal sezgiciliğe düştüğümüzü gösterdi. Bunun yanı sıra, Madame Blavatsky'nin teozofizmi gibi gerçek tinselliğin taklitlerini, her türden spiritizmacılığı, okültizmi ifşa etti.

Hazırlık niteliğindeki bu çalışma tamamlandıktan sonra, kendini sözcüsü olarak kabul ettiği metafiziği tanıttı. Bunu temel olarak *L'Homme et son devenir selon le Védânta* (1925), *Le Symbolisme de la croix* (1931) ve *Les États multiples de l'être*'de (1932) hayata geçirdi. Tanrısal İlke –ki bu da Varlık'ın ötesinin ilk tarifiydi– hiç değişmeksizin, sınırlayıcı varlık koşulları tarafından belirlenen pek çok farklı derecede kendini gösteriyordu. Varoluşun her bir derecesine varlığın bir durumu tekabül ediyordu. Böylece insanlık durumu, varlığın beş kurucu koşulunun bir tezahürü oluyordu: biçim, madde, zaman, uzay ve hayat. Varlık, insanlık durumun içinde bireyselliğini aşan olanaklarının bilincine varmalı, "İnsan-ı Kâmil"e yükselmeliydi (İslam ezo-

---

montrant comment on avait chuté de l'humanisme, à l'individualisme, au matérialisme, au pragmatisme, à l'intuitionnisme vitaliste. Il dénonça en même temps les contrefaçons de la spiritualité véritable tels que le théosophisme de Madame Blavatsky, le spiritisme ou l'occultisme sous toutes ses formes.

Ce travail préliminaire effectué, il présenta la métaphysique dont il se voulait le porte-parole. Il le fit essentiellement dans *L'Homme et son devenir selon le Védânta* (1925), *Le Symbolisme de la croix* (1931) et *Les États multiples de l'être* (1932). Le Principe divin – lui-même première détermination de l'au-delà de l'Être – se manifestait, tout en restant inchangé, en une multiplicité de degrés définis par des conditions d'existence limitatives. À chacun de ses degrés d'existence correspondait un état de l'être. Ainsi, l'état humain était une manifestation de l'être selon cinq conditions constitutives : la forme, la matière, le temps, l'espace et la vie. Il s'agissait pour l'être dans sa condition humaine de prendre conscience de ses possibilités supra-individuelles et de réaliser l'"Identité suprême" (selon un vocabulaire emprunté à l'ésotérisme islamique). Durant les années 1920, Guénon insista sur la double nécessité de concentrer sans cesse son attention sur le Principe et d'acquérir une formation doctrinale. Lui-même montra comment l'on pouvait retrouver le sens profond de la métaphysique chrétienne en s'aidant des doctrines orientales. Il appela ainsi les hommes "qualifiés" à chercher un appui dans les écoles spirituelles de l'Orient afin de constituer une élite intellectuelle dont l'action d'influence contribuerait à ramener le monde occidental vers une société "traditionnelle".

terizminden alınmış bir sözdü bu). 1920'li yıllarda, Guénon dikkati İlke üzerinde yoğunlaştırmanın ve bir öğretiyi içselleştirmek için belli bir formasyondan geçmenin gerekliliği üzerinde durdu. Kendi de Doğu öğretilerinin yardımıyla Hıristiyan metafiziğinin derin anlamının nasıl bulunabileceğini gösterdi. Böylece "nitelikli" adamları Doğu'daki spiritüel okullarda bir destek aramaya, etkisiyle Batı âlemini "gelenekçi" bir topluma geri döndürebilecek entelektüel bir elit oluşturmaya çağırdı.

Guénon'un külliyatının bu ilk bölümünün, tanınmış bir düşünürün üzerinde derin bir etkisi oldu: Ananda Kentish Coomaraswamy (1877-1947). Seylan asıllı olan Coomaraswamy, Londra'da, University College'dan jeoloji diploması almıştı. Bununla birlikte vatanında üstlendiği bazı görevlerden dolayı, çalışmaları Doğu sanatının incelenmesine kaymıştı. 1917'de Amerika Birleşik Devletleri'ne yerleşti, kısa bir süre sonra da Boston'da, Museum of Fine Arts'ın Asya bölümünün başına geçti. Avrupa'da tanınmasına Romain Rolland'ın katkıda bulunduğu çalışmalarına Guénon olumsuz bir tepki gösterdi; Guénon Coomaraswamy'yi, geleneklerinin anlamını yitirmiş, batılılaşmış doğululardan sayıyordu. Boston'daki tarihçi o sıralar "Batı gençliğinin yiğitliğiyle Asyalı ihtiyarların dinginliğini" kendinde birleştiren, kozmopolit bir elit tarafından yönetilecek, ırkların ve ulusların ötesinde bir insan

---

Cette première partie de l'œuvre eut une influence profonde sur un penseur reconnu : Ananda Kentish Coomaraswamy (1877-1947). Originaire de Ceylan, il avait obtenu un diplôme en géologie à l'University College de Londres. Toutefois des missions dans son pays natal lui firent orienter ses travaux vers l'étude de l'art oriental. Installé en 1917 aux États-unis, il prit rapidement la tête de la section asiatique du Museum of Fine Arts de Boston. Ses travaux que Romain Rolland contribua à faire connaître en Europe, suscitèrent une réaction négative de Guénon qui voyait en lui un de ces orientaux occidentalisés ayant perdu le sens de leur tradition. L'historien de Boston rêvait alors d'une civilisation humaine, au-delà des races et des nations, dirigée par une élite cosmopolite unissant "la virilité de la jeunesse occidentale à la sérénité de la vieillesse asiatique". Il imaginait que la rencontre de l'Orient et de l'Occident devait se faire par l'Esprit, notion entendue dans son acception moderne sans référence à la transcendance. La connaissance restait un fait humain. Dans cet universalisme laïc, l'Éveillé bouddhiste était identifié au surhomme nietzschéen. Coomaraswamy avait poursuivi sa réflexion en se fondant essentiellement sur les transcendentalistes américains, Nietzsche, William Blake, et William Morris.

En 1930, il découvrit les ouvrages de Guénon dont l'influence se fit sentir de façon croissante dans les années qui suivirent. Ils lui permirent d'approfondir des intuitions qui avaient germé en lui. Sa compréhension de la métaphysique orientale et ses vues à propos de l'art et de l'esthétique en furent profondément modifiées. Son analyse de ce qu'était

uygarlığının hayalini kuruyordu. Doğu ile Batı'nın Akıl yoluyla karşılaşması gerektiğini kurguluyordu; Akıl kavramı modern anlamıyla, aşkınlığa başvurulmaksızın kullanılıyordu. Bilgi, insani bir olguydu. Bu laik evrensellikte, Uyanmış Budist, Nietzsche'nin üstün-insanıyla özdeşleştirilmişti. Coomaraswamy, özellikle Amerikan deneyüstücülere, Nietzsche, William Blake ve William Morris'e dayanarak düşüncesini geliştirmişti.

Coomaraswamy 1930'da Guénon'un yapıtlarını keşfetti ve bunların onun üzerindeki etkisi ileriki yıllarda giderek arttı. Bu yapıtlar, içinde filizlenmekte olan sezgileri derinleştirmesini sağladı. Doğu metafiziğini kavrayışı, sanata ve estetiğe bakışı alt üst oldu. Gelenekçi topluma dair yaptığı analiz, onu Batı kültürünü olumsuz bir şekilde yeniden değerlendirmeye itti. Coomaraswamy, artık aşkın bir çerçevede algıladığı spiritüel ilkelerin önceliğini yavaş yavaş kabul edecekti. Bireyi Üst-ben'i keşfetmeye itebilecek, aslı ortaya çıkarılmış, kökü deneyüstü olan "Ölçülemez Gerçeklik"le özdeşleştirilen üstün bir öğretiyi benimsedi. Guénon ve Coomaraswamy, Coomaraswamy'nin adım atmasıyla ilişkiye geçtikleri 1935'ten itibaren, gerçek bir işbirliği içinde bulundular; bunun da Guénon'un yapıtının gelişiminde belli bir etkisi olacaktı. İşbirliği dahilinde, bakış açıları ve belgeler paylaşıldı. Sanat tarihçisinin çalışmaları, Kahireli metafizikçinin öğretisindeki bazı hususları geliştirmesine fırsat verdi. Hatta Coomaraswamy Guénon'a

---

une société traditionnelle, le conduisit à réévaluer de façon négative la culture occidentale. Coomaraswamy allait peu à peu reconnaître la primauté des principes spirituels, entendus désormais en un sens transcendant. Il adhéra à la conception d'une doctrine d'ordre supérieur, identifiée à la "Réalité non mesurable" d'origine transcendante, révélée à l'origine et susceptible de conduire l'individu à la découverte du Soi suprême. À partir de 1935 où le contact fut établi entre les deux hommes à l'initiative de Coomaraswamy, une véritable collaboration se développa, laquelle eut à son tour une influence certaine sur le développement de l'œuvre de Guénon. Elle consista en un échange de vues et de documentation. Les travaux de l'historien d'art furent pour le métaphysicien du Caire l'occasion de développer des points de doctrine. Coomaraswamy parvint même à faire réviser à Guénon le jugement qu'il avait porté sur le bouddhisme ; non en remettant en cause sa vision doctrinale, mais en montrant qu'un défaut de documentation l'avait conduit à se prononcer trop vite. Le métaphysicien expliqua ainsi au public la transformation de son jugement dans une nouvelle édition d'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* :

"[…] lorsqu'a paru [la] première édition, nous n'avions aucun motif de mettre en doute que, comme on le prétend habituellement, les formes les plus restreintes et les plus nettement antimétaphysiques du Hînayâna représentaient l'enseignement même de Shâkya-Muni ; nous n'avions pas le temps d'entreprendre les longues recherches

Budizm hakkındaki yargısını gözden geçirtmeyi bile başardı; öğretisindeki bakışı tartışarak değil, yetersiz belgelere dayandığını, vaktinden erken yargıda bulunduğunu göstererek. Metafizikçi böylece *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*'nun yeni bir baskısında yargısındaki değişikliği kamuoyuna açıkladı:

> "(…) ilk baskı çıktığında, genellikle iddia edildiği gibi Hînayâna'nın en kısıtlı ve en açıkça antimetafizik biçimlerinin bizzat Shâkya-Muni'nin öğretisini temsil ettiğine şüpheyle yaklaşmak için hiçbir nedenimiz yoktu; bu soruyu derinleştirmek için gereken uzun araştırmalara girişmeye de vaktimiz olmadı, hem zaten o sıralar Budizm hakkında bildiklerimiz kesinlikle bizi buna teşvik edecek türden değildi. Ama o zamandan beri, A.K. Coomaraswamy'nin çalışmalarının ve asli Budizme getirdiği yeni yorumun peşinden işler bambaşka bir görünüm kazandı (…); kaldı ki sonradan gelip Budizm'in üzerine yapışan ve ilk baskıda doğal olarak gözümüzün önünde olan bütün sapkınlıkların anlamını ortaya koymak son derece zordur (…)"[1]

Guénon bunun üzerine *Hindouisme et bouddhisme*'in savaş sonrasında, Fransa'nın en büyük yayıncılarından Gallimard bünyesinde onun için kuru-

---

qui auraient été nécessaires pour approfondir davantage cette question, et d'ailleurs, ce que nous connaissions alors du bouddhisme n'était nullement de nature à nous y engager. Mais, depuis lors, les choses ont pris un tout autre aspect par suite des travaux d'A. K. Coomaraswamy […] et de sa réinterprétation du bouddhisme originel, dont il est si difficile de dégager le sens de toutes les hérésies qui sont venues s'y greffer ultérieurement et que nous avions naturellement eues surtout en vue lors de notre première rédaction […]".[1]

Guénon souhaita ainsi qu'*Hindouisme et bouddhisme* paraissent après-guerre dans la collection Tradition créée pour lui chez Gallimard (un des plus grands éditeurs français). Ce fut là l'un des rares ouvrages à large diffusion de Coomaraswamy. Il concentra en effet l'essentiel de son énergie à écrire des articles scientifiques extrêmement documentés. À la différence de Guénon, il considérait que sa "fonction première" n'était pas d'écrire des livres ou des articles "readable", mais de s'adresser en priorité aux professeurs et aux spécialistes, à ceux qui avaient "miné le sens des valeurs et dont l'érudition tellement vantée était en fait très superficielle". Il pensait que commencer par s'adresser à ce qui était considéré comme le "sommet" permettrait à la rectification de trouver "sa place dans les livres et dans les encyclopédies". De par cet aspect de son œuvre, il obtint sur Guénon la préférence d'universitaires intéressés par la perspective "traditionnelle" comme Mircea Eliade.

lan Tradition (Gelenek) dizisinde yayınlanmasını istedi. Coomaraswamy'nin geniş kitlelere ulaşan nadir eserlerinden biri oldu bu. O enerjisini aslında, inanılmayacak kadar çok belgeye dayanan bilimsel makaleler yazmaya vakfetmişti. Guénon'dan farklı olarak, "ilk işlevinin" okunabilir kitaplar ya da makaleler yazmak değil, öncelikle profesörlere ve uzmanlara, "değerlerin anlamını çökertmiş olanlara, o kadar övülen seçkinlikleri de esasında son derece yüzeysel kalan" kişilere seslenmek olduğu görüşündeydi. "Zirvede" görülenlere seslenmekle başlarsa, düzeltmenlerin ona "kitaplarda ve ansiklopedilerde hak ettiği yeri" vereceğini düşünüyordu. Eserlerinin bu yanıyla, Mircea Eliade gibi "gelenekçi" perspektifle ilgilenen akademisyenler tarafından Guénon'a göre daha çok tercih edilir oldu.

Frithjof Schuon'un tarikatı:
Guénoncu inisiyasyon teorisini gerçekleştirme yolunda bir girişim

1930'lu yılların sonunda, Guénon'un Katolik çevrelerdeki çalışmaları (onun gözünde Kilise, Masonlukla birlikte Batı'da varlığını koruyan biricik "gelenekçi" örgüttü), umursamazlıkla karşılandı. Bu başarısızlık, 20'lerin sonunda eşini, onlarla birlikte yaşayan teyzesini ve evlatlık kızını (her üçü de Katolik'ti) kaybetmesiyle üst üste geldi. 30'ların başında, Sufilere ait metinler bulup bastırmak amacıyla Mısır'a giden Guénon, sonuçta oraya

---

La tarika de Frithjof Schuon :
une tentative d'aboutissement à la théorie guénonienne de l'initiation

À la fin des années 1930, l'action de Guénon au sein des milieux catholiques (avec la franc-maçonnerie, l'Église était à ses yeux la seule organisation "traditionnelle" encore subsistante en Occident) se heurta à une fin de non-recevoir. Cet échec coïncida à la fin des années 1920, avec la perte de son épouse, de sa tante qui vivait avec eux, et de sa fille adoptive (toutes trois catholiques). Parti en Égypte au début des années 1930 chercher des textes soufis en vue de les éditer, Guénon décida finalement de s'y installer. Il se remaria en 1934 et acheva sa vie en pratiquant l'islam. Ayant conclu à la fin de certaines possibilités historiques, il développa à partir du début des années 1930 un nouvel aspect de son œuvre : sa théorie de l'initiation.[2] Comme il l'avait expliqué dans *Le Roi du monde* (1927), les hommes avaient à l'origine possédé le "sens de l'éternité", c'est-à-dire qu'ils participaient consciemment à la Tradition primordiale. Cette réalité centrale aussi ancienne que le monde était un "faire-être" : un corpus symbolique et doctrinal support d'une grâce qui permettait la réalisation d'un état spirituel. Toutefois en vertu d'une involution cyclique, les conditions du milieu humain s'étaient transformées et ses facultés de connaissance atrophiées. Les réadaptations de la Tradition devenues dès lors nécessaires avaient donné naissance aux différentes traditions spirituelles.

Au cœur de celles-ci demeurait une voie d'accès plus directe à la Tradition primordiale :

yerleşmeye karar verdi. 1934'te tekrar evlendi ve hayatını dindar bir Müslüman olarak tamamladı. Bazı tarihi olasılıkların ömrünü tamamladığına karar verdikten sonra, 1930'ların başından itibaren düşüncesinde yeni bir yönünü geliştirdi: İnisiyasyon teorisi.[2] *Le Roi du monde*'da (1927) anlatmış olduğu gibi, insanoğlu aslında "sonsuzluğun anlamına" sahip olmuştu, yani asli Gelenek'e bilinçli olarak katılmıştı. Dünyayla yaşıt olan bu temel gerçeklik bir "yapmak-olmak"tı: simgesel, öğretisel bir *corpus*, bir tinsel halin gerçekleşmesini sağlayan bir destek. Ne var ki, aklın maddeye doğru döngüsel hareketinin etkisiyle insanların bulunduğu ortamın koşulları değişmiş, insanın bilme yeteneği de körelmişti. Bu noktadan itibaren Gelenek'in yeniden uyarlanması gerekli hale gelmiş, bu da farklı spiritüel geleneklerin doğmasına yol açmıştı.

Bunların merkezinde, asli Gelenek'e doğrudan ulaşmanın yolu vardı: inisiyasyon. Farklı şekillerde olsa da, daima bireysel-üstü durumlara ulaşma hedeflenirdi bununla. Bireyselliğin sınırlarından çıkarabilmek için, insani halindeki varlık, inisiyatik bir örgüte katılmak zorundaydı – bu katılım başlı başına tinsel açıdan etkilenmek demekti. Bunun ardından üstat ya da örgüt inisiye olana, birtakım tinsel teknikler verecekti; bu basamaklı güzergâhın belli başlı evreleri ise şunlardı: İnsanlık halinin merkezine dönüş, ardından varlığın farklı hallerine yükseliş. "Dinlerin" bağrında (Guénon bu

---

l'initiation. Multiple dans ses formes, elle a toujours pour fin l'accès aux états supra-individuels. Pour sortir des limitations de l'individualité, l'être dans son état humain doit s'agréger à une organisation initiatique – l'agrégation consistant elle-même à la réception d'une influence spirituelle. Le maître ou l'organisation fournira par la suite à l'initié des techniques spirituelles correspondant à un itinéraire gradué, dont les principales phases sont : le retour au centre de l'état humain, puis l'ascension des états multiples de l'être. Au sein des "religions" (Guénon réserve ce terme aux traditions abrahamiques), le domaine de l'initiation correspond à ce qu'il appelle, par opposition à l'exotérisme, l'ésotérisme. L'exotérisme religieux exprime les vérités métaphysiques en des formes anthropomorphiques et sentimentales et son domaine est limité au domaine individuel. La voie mystique appartient à ce cadre limité et se distingue ainsi essentiellement de la voie initiatique. Elle implique également un manque de lucidité (ce que Guénon appelle une "passivité") face aux états réalisés. Toutefois, il ne faudrait pas trop vite taxer la position guénonienne de "batinisme" car, à la différence de Corbin, il n'oppose pas orthodoxie religieuse et vérités initiatiques.[3] Exotérisme et ésotérisme sont deux aspects inséparablement liés d'une même tradition, et celui qui veut accéder au domaine de l'ésotérisme doit au préalable avoir satisfait aux prescriptions religieuses.

Cette théorie de l'initiation eut pour corollaire un intérêt accru pour deux formes traditionnelles restées jusque-là dans son œuvre au second plan : la franc-maçonnerie et,

terimi sadece İbrahimci gelenek için kullanır), inisiyasyonun alanı egzoterizmin (dışrakçılık) tersi olarak ezoterizm (içrekçilik) olarak adlandırdığı şeye tekabül ediyordu. Dinsel egzoterizm metafizik gerçekleri insana uygun ve duygusal biçimlerde dile getirir, alanı da bireysel alanla sınırlıdır. Mistik yol bu sınırlı çerçeveye aittir ve böylece inisiyatik yoldan temelden ayrılmış olur. Aynı zamanda, gerçekleşmiş olan haller karşısında yeterince uyanık olmamaya da işaret eder (Guénon buna "pasiflik" der). Bununla birlikte Guénon'un durumunu hemen "Bâtıniye"yle karıştırmamak gerekir, çünkü Corbin'den farklı olarak dinde tutuculukla inisiyatik gerçekleri karşı karşıya getirmez.[3] Egzoterizm ve ezoterizm aynı geleneğin, birbirinden ayrılmaz iki yüzüdür ve ezoterik alana ulaşmak isteyen öncelikle dini vecibeleri yerine getirmek zorundadır.

Bu inisiyasyon teorisinin doğal sonucu olarak, Guénon'un o güne dek yazdıklarında hep ikinci planda bıraktığı iki gelenekçi forma karşı ilgisi arttı: masonluk ve daha ötesi, İslamiyet. Guénon *Orient et Occident*'da İslamiyet'e referans yapmanın yersiz olduğunu vurgulamıştı; çünkü bu dinsel anlamda bir rekabeti akla getirebilirdi. Oysa kendi kesinlikle başka türlü düşünüyordu. Kendi bir Müslüman gibi yaşarken, hiçbir zaman din değiştirmediğini belirtiyordu; sadece 1911'den beri İslami inisiyatik tarikatlara intisap ettiğini söylüyordu, bu da onun gözünde din değiştirmekten bam-

---

plus encore, l'islam. Dans *Orient et Occident*, Guénon avait souligné le caractère inopportun de la référence à l'islam, car elle risquait de faire penser à une concurrence sur le terrain religieux. Or, là n'était point sa pensée. S'il vivait lui-même en musulman, il affirmait ne s'être jamais converti à quoique ce soit ; il disait simplement appartenir depuis 1911 à des organisations initiatiques islamiques, ce qui était à ses yeux bien différent d'une conversion. Bien qu'il ait toujours refusé qu'il soit fait état de ses options personnelles et n'ait en aucun cas voulu imposé à ses lecteurs un quelconque choix en matière spirituelle, l'itinéraire, au début des années 1930, d'un jeune lecteur suisse eut une influence considérable dans les milieux se réclamant de son œuvre.

Dessinateur sur textile de son métier, Frithjof Schuon (1907-1998) était revenu à la pratique du catholicisme en 1921. Ayant découvert l'œuvre de Guénon, il écrivit en 1930 au métaphysicien pour lui demander s'il restait des formes d'initiation dans le christianisme oriental. Ce dernier, lui répondit que cela était difficile à déterminer. Cet échange épistolaire eut pour effet d'orienter le jeune homme vers l'islam, ce qui le décida à se rendre en Algérie pour recevoir l'initiation des mains du cheikh Alaoui qui avait alors un grand rayonnement. Au cours des années 1930, il prétendit avoir reçu un diplôme de moqqadem (selon certains ce document ne l'autorisait en fait qu'à exposer les fondements de l'islam).[4] Puis, après la mort du cheikh Alaoui, il considéra avoir été investi en rêve de la fonction de cheikh.

başka bir şeydi. Oldum olası kendi seçimlerini ortaya koyduğunu reddetmesine, okurlarına spiritüel anlamda herhangi bir seçeneği dayatmayı kesinlikle istememesine rağmen, 1930'lu yılların başında genç bir İsviçreli okurun girdiği yol, Guénon'un külliyatını bilenleri epeyce etkiledi.

Kumaş desinatörü olan Frithjof Schuon (1907-1998) 1921'de Katolik ibadetine tekrar başlamıştı. Guénon'un külliyatını keşfettikten sonra, 1930'da metafizikçiye bir mektup yazıp, Doğu Hıristiyanlığında hâlâ inisiyasyon yolları kalıp kalmadığını sordu. Guénon da cevaben, bunu belirlemenin güç olduğunu belirtti. Bu mektuplaşmanın sonucunda, genç adam İslamiyet'e yöneldi; Cezayir'e gidip, o zamanların parlak siması Şeyh Alevî'nin elinden inisiye oldu. 1930'lu yıllarda, bir mukaddem aldığını iddia etti (kimilerine göre, bu belge ona sadece İslamiyet'in temellerini anlatma yetkisini veriyordu).[4] Şeyh Alevî'nin ölümünden sonra da, rüyasında Şeyh'in görevlerini üstlendiğini söyledi.

Guénon, böyle Batılı bir tarikatın kurulmasını, okurlarının yapıtlarını somut bir noktaya ulaştırmasını sağlayacak bir olanak olarak değerlendirdi. Böylece Schuon'u destekledi; kibrine, alınganlığına, teknik ve öğreti açısından hazır olmayışına esef etse de zekâsını takdir ediyordu. Batılı "şeyh" kısa süre içinde Guénoncu çevrelerde yükselişe geçti, metafizikçinin kimi yandaşlarının manevi üstadı oldu. Savaştan sonra Guénon, onun ilk yapıt-

---

Guénon vit dans la création d'une *tarika* occidentale, une possibilité pour ses lecteurs de trouver un aboutissement concret à son œuvre. Il soutint donc Schuon dont il estimait les capacités intellectuelles, même s'il regrettait son orgueil, sa susceptibilité et son manque de préparation technique et doctrinale. Le "cheikh" occidental gagna rapidement un ascendant certain dans les milieux guénoniens en devenant le maître spirituel d'un certain nombre de collaborateurs du métaphysicien. Après-guerre, Guénon souhaita accueillir ses premiers ouvrages dans la collection Tradition. Schuon y publia notamment *L'Unité transcendante des religions* (1948) qui reste le plus connu. Il y manifeste le désir de renouveler le langage de Guénon, mais également d'ouvrir des perspectives nouvelles en mettant l'accent sur le rôle de l'art dans la transmission des vérités "traditionnelles" et en soulignant la valeur de la tradition chrétienne. Cette dernière propension l'amena à remettre en cause une thèse importante de Guénon. Selon ce dernier, le christianisme avait été à l'origine une *tarika*, une voie spirituelle pure qui, pour des raisons providentielles, avait dû être transformée en religion pour le plus grand nombre. Dès lors, les sacrements de l'Église avaient perdu leur valeur initiatique comme en témoignait le baptême des nouveaux-nés. Schuon contredit ouvertement cette thèse dans les *Études traditionnelles*, le périodique dont Guénon assurait la direction doctrinale. Cela entraîna une scission entre guénoniens et schuoniens, laquelle ne mit cependant pas fin à l'échange épistolaire des deux hommes. À partir de ce moment, Michel Vâlsan (1907-1974), l'un

larını Tradition dizisinde yayınlamak istedi. Schuon'un yayınlanan eserleri arasında en tanınmış olanı *L'Unité transcendante des religions*'dur (1948). Bu eserde Guénon'un kullandığı dili yenilemeyi, ama aynı zamanda "gelenekçi" gerçeklerin aktarılmasında sanatın rolünü ve Hıristiyan geleneğinin önemini vurgulayarak yeni perspektifler açmak istediğini ortaya koyar. Bunun sonucunda, Guénon'un önemli tezlerinden birini tartışmaya başladı. Bu teze göre Hıristiyanlık başlangıçta bir tarikat, Tanrı'nın inayetiyle, daha fazla insana ulaşması için dine dönüşmüş olan, tinsel bir yoldu. Bu noktadan itibaren, yeni doğanların vaftiz edilmesinde görüldüğü gibi, Kilise'nin sakrementleri inisiyatik değerlerini kaybetmişlerdi. Schuon, Guénon'un öğretisel idareciliğini yaptığı *Etudes traditionnelles* dergisinde bu teze açıkça karşı çıktı. Bunun üzerine Guénoncularla Schuoncular kesin olarak birbirinden koptular; ama bu, iki adam arasındaki mektupların kesilmesine yol açmadı. Derken Lozanlı şeyhin müritlerinden biri olan Michel Vâlsan (1907-1974) bağımsızlığını ilan etti ve Fransa'da, Kahirelininkine daha yakın bir perspektifi olan bir tarikatın başına geçti. Guénon'un, kişinin, belirli bir tinsel yola tamamen kendini vermekle evrensele ulaşabileceği yolundaki görüşlerinden uzaklaşan Schuon, şeyh olarak rolünü Hıristiyanları da kapsayacak şekilde genişletti. Şeriatın pek çok vecibesini bir kenara bırakarak, gitgide evrensel bir tinsellik şeklini hayata geçirme hırsına kapıldı; Guénon da buna

---

des disciples du cheikh de Lausanne, prit son indépendance et dirigea en France une *tarika* plus proche de la perspective du cairote. S'éloignant des vues de Guénon selon lequel l'accession à l'universel impliquait l'engagement total dans une voie spirituelle déterminée, Schuon élargit son rôle de cheikh à la direction de chrétiens. S'affranchissant de nombre d'exigences de la *sharia*, il eut de plus en plus l'ambition de réaliser une sorte de forme spirituelle universelle – ce qui faisait dire à Guénon que sa *tarika* donnait dans un vague universalisme. Cela conduisit le cheikh de Lausanne à s'intéresser de plus en plus à la tradition des indiens d'Amérique ce qui le poussa à s'installer aux États-unis où son œuvre a eu une profonde influence sur d'éminents universitaires, historiens des religions.

Influence de l'école "traditionnelle"

Entre 1945 et 1951, Guénon eut encore le temps de publier des ouvrages capitaux. *Le Règne de la Quantité et les signes des temps* (1945) – considéré par certains comme son maître ouvrage – éclairait la marche de l'histoire à la lueur du mouvement qui entraîne le cosmos tout entier du pôle de la Qualité vers celui de la Quantité. Il mettait en évidence la dialectique existant entre le temps et l'espace et confirmait sa vision apocalyptique en déchiffrant dans les signes des temps la fin prochaine d'un monde. Ces perspectives étaient complétées dans *Les Principes du calcul infinitésimal* par des considérations

bakarak Schuon'un tarikatının, belirsiz bir evrenselciliğe açıldığını söylüyordu. Bu durum, Lozanlı şeyhte Amerika yerlilerinin geleneğine ilgi uyandırdı. Böylece, düşüncesiyle nice seçkin akademisyeni, din tarihçisini derinden etkileyeceği Amerika Birleşik Devletleri'ne yerleşti.

"Gelenekçi" okulun etkisi

1945 ile 1951 arasında, Guénon temel eserlerini yayınlama fırsatı buldu. Kimilerinin başyapıtı olarak gördüğü *Le Règne de la Quantité et les signes des temps* (1945), bütün kozmosu Nitelik kutbundan Nicelik kutbuna doğru sürükleyen hareketin ışığında, tarihin akışını aydınlatıyordu. Zamanla uzay arasındaki diyalektiği gözler önüne seriyor, zamanın işaretlerinde dünyanın sonunun yakın olduğunu okuyarak, kıyamet tezini sağlamlaştırıyordu. Bu perspektifler *Les Principes du calcul infinitésimal*'de, varlığın bir derecesinden bir başka derecesine geçişin koşulları hakkındaki görüşleriyle tamamlanıyordu. *La Grande Triade*'da masonluğun inisiyatik birikimini yeniden canlandırmakta işe yarayabilecek bazı öğretisel noktaları aydınlatmak için temel olarak Uzakdoğu geleneğine başvuruyordu. 1951 yılının ocak ayında öldüğünde, *La Théorie du geste* ya da *Les Conditions de l'existence corporelle* gibi kitaplarında yer alanların da aralarında olduğu bütün projelerini başarıyla sonuçlandırabilmekten çok uzaktı. Schuon'un, Coomaraswamy'nin ve

sur les modalités du passage d'un degré d'existence à l'autre. Dans *La Grande Triade*, il faisait essentiellement référence à la tradition extrême-orientale pour éclairer des points de doctrine pouvant se révéler utiles pour revivifier le dépôt initiatique de la franc-maçonnerie. Lors de son décès, en janvier 1951, il était loin d'avoir mené à bien tous ses projets comme ceux d'un volume sur *La Théorie du geste* ou *Les Conditions de l'existence corporelle*. La perspective "traditionnelle", répercutée à travers les œuvres de Schuon, de Coomaraswamy et de quelques autres,[5] a toutefois eu et continue d'avoir une influence profonde dans des univers culturels et intellectuels variés. Nous avons mis récemment en évidence l'ampleur de son impact sur la vie littéraire et intellectuelle française,[6] Jean-Pierre Laurant a dressé un panorama international des milieux guénoniens,[7] Mark Sedgwick a étudié plus spécialement son influence dans les mondes russes et islamique.[8] Depuis deux décennies, l'école "traditionnelle" semble en particulier atteindre des pays islamiques modernisés comme l'Iran et la Turquie.[9] L'avenir dira quels seront les développements de l'influence singulière d'un penseur qui, dans le même temps, dénonçait kémalisme[10] et salafisme, opposait coutume et tradition, uniformité et unité, et appelait à trouver dans la singularité d'une tradition spirituelle l'universalité de la connaissance.

bunun gibi birkaç kişinin[5] yapıtları sayesinde yankı bulan "gelenekçi" görüş, gene de çok farklı kültürel ve entelektüel ortamları derinden etkilemiştir, etkilemektedir. Bundan kısa bir süre önce Fransa'nın edebi ve entelektüel hayatındaki etkisinin ne kadar büyük olduğunu ortaya koymuştuk;[6] Jean-Pierre Laurant Guénoncu çevrelerin uluslararası boyutta bir panoramasını çizdi,[7] Mark Sedgwick özellikle Rus ve İslam âlemindeki etkisini inceledi.[8] "Gelenekçi" okul, iki yüzyıldır esas olarak İran ve Türkiye gibi, modernleşmiş İslam ülkelerini etkilemiş gibi görünüyor.[9] Hem Kemalizmi,[10] hem selefçiliği kınayan, alışkanlıkla geleneği, tekbiçimlilikle birliği karşı karşıya getiren, bir tinsel geleneğin özgünlüğünde bilginin evrenselliğini yakalama çağrısında bulunan bir düşünürün etkisinin nasıl gelişeceğini, zaman gösterecek.

Notlar

1 René Guénon, *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues,* Paris, Guy Trédaniel, 1987, s. 171-172, n.1

2 Bu meseleyle ilgili makalelerin en önemlileri *Aperçus sur l'initiation* (Editions Traditionnelles, Paris, 1945) ve *Initiation et réalisation spirituelle*'de (Editions Traditionnelles, Paris, 1952) toplanmıştı.

Notes

1 René Guénon, *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, Paris, Guy Trédaniel, 1987, p. 171-172, n. 1.

2 L'essentiel des articles concernant cette question ont été regroupés dans *Aperçus sur l'initiation* (Éditions Traditionnelles, Paris, 1945) et *Initiation et réalisation spirituelle* (Éditions Traditionnelles, Paris, 1952).

3 Xavier Accart, "Identité et théophanie. René Guénon et Henry Corbin", in Collectif, "René Guénon, lectures et enjeux", *Politica hermetica*, Lausanne, n° 16, 2002, p. 176-200. Sur les rapports de Guénon et Louis Massignon consulter : X. Accart, "Feu et diamant. Louis Massignon et René Guénon", in X. Accart, *L'Ermite de Duqqi*, Paris, Archè, 2001, p. 287-325.

4 Mark Sedgwick, "Traditionalist sufism", *Ariès*, n° 22, 1999, p. 8 ; Thierry Zarcone, "Relectures et transformations du soufisme en Occident", *Diogène*, n° 187, juillet-septembre 1999, p. 143-158.

5 Citons par exemple Titus Burckhardt, un proche de Schuon spécialiste de l'art "traditionnel", ou Julius Evola dont la perspective s'éloigne toutefois beaucoup de celle de Guénon sur un certain nombre de points. Evola refuse notamment la suprématie de l'autorité spirituelle, la nécessité d'une transmission traditionnelle, la valeur du christianisme.

6 X. Accart, *Guénon ou le renversement des clartés – Influence d'un métaphysicien sur la vie littéraire et intellectuelle française (1920-1970)*, Paris, Edidit (à paraître à l'automne 2005).

7 Jean-Pierre Laurant, *Guénon modes d'emploi*, Paris, Dervy (à paraître en 2005).

8 M. Sedgwick, *Against the modern world. Traditionnalism and the secret intellectual history of the twentieth century*, Oxford - New-York, Oxford University Press, 2004, 370 p.

9 Consulter en particulier : Th. Zarcone, "Autour de la réception de René Guénon en Turquie", in Collectif, "René Guénon lecture et enjeux", *Politica hermetica*, Lausanne, L'Âge d'Homme, n° 16, 2002.

3 Xavier Accart, "Identité et théophanie. René Guénon et Henry Corbin"; Kolektif, "René Guénon, lectures et enjeux", *Politica hermetica,* Lozan, n: 16, 2002, s. 176-200. Guénon ile Louis Massignon arasındaki ilişkiler konusunda bkz.: X. Accart, "Feu et diamant. Louis Massignon et René Guénon", *L'Ermite de Duqqi,* Paris, Archè, 2001, s. 287-325.

4 Mark Sedgwick, "Traditionalist sufism", *Ariès,* n: 22, 1999, s. 8; Thierry Zarcone, "Relectures et transformations du soufisme en Occident", *Diogène,* n: 187, Temmuz-Eylül 1999, s. 143-158.

5 Örnek olarak Schuon'a yakın bir "gelenekçi" sanat uzmanı olan Titus Burckhardt'ı ya da, her şeye rağmen perspektifi pek çok noktada Guénon'unkinden çok uzaklaşan Julius Evola'yı sayabiliriz. Evola, özellikle tinsel otoritenin üstünlüğünü, gelenekçi bir aktarımın gerekliliğini, Hıristiyanlığın değerini reddeder.

6 Xavier Accart, *Guénon ou le renversement des clartés – Influence d'un métaphysicien sur la vie littéraire et intellectuelle française (1920-1970),* Paris, Edidit, 2005.

7 Jean-Pierre Laurant, *Guénon modes d'emploi,* Paris, Dervy, 2005.

8 M. Sedgwick, *Against the modern world. Traditionnalism and the secret intellectual history of the twentieth century,* Oxford – New York, Oxford University Pres, 2004, 370 s.

9 Ayrıca bkz. Thierry Zarcone, "Autour de la réception de René Guénon en Turquie", Kolektif, "René Guénon lecture et enjeux", *Politica hermetica,* Lozan, L'Age d'Homme, n: 16, 2002.

10 Guénon şöyle yazıyordu: "(…) (Mustafa Kemal) ile yandaşları kesinlikle yasak olduğu halde camilerde Kuran'ın çevirisini okuturken, nasıl olur da, Sünni demiyorum, sadece dindar olduklarını söylemeye devam edebilirler? Öte yandan, kasket takmayı "medeniyetin" simgesi haline getirenleri, bizzat bu yaptıkları yargılıyor, bunda bir ilke sorunu olduğunu söylemek istemiyorum (kendilerinin bile sandığından çok daha önemsizdir bu), ama bunu "entelektüel ufuklarının" boyunu santimi santimine gösteren bir "işaret" olarak değerlendiriyorum. (René Guénon'un "M. C."ye mektubu, 7 Eylül 1933 (aktarıldığı yer: J.-P. Laurant, "Lecture de quelques textes "politiques" de René Guénon", *Politica Hermetica,* Lozan, 1987, n: 1, s. 75, 76, 79 ve 128).

---

10 Guénon écrivait : "[…] comment [Mustapha Kémal] et ses partisans pourraient-ils bien continuer à se prétendre, je ne dis pas "sunnites", mais simplement orthodoxes quand ils se servent dans les mosquées d'une traduction du Qoran, ce qui est tout ce qu'il y a de plus rigoureusement interdit ? Du reste, des gens qui ont fait du port d'une casquette le symbole de la "civilisation" sont jugés par là même, je ne veux pas dire qu'il y ait là une question de principe (c'est bien moins important qu'ils ne le croient eux-mêmes), mais je prends cela comme un "signe" qui donne assez exactement la mesure de leur "horizon intellectuel"" (Lettre de René Guénon à "M. C.", le 7 septembre 1933 (citée dans : J.-P. Laurant, "Lecture de quelques textes "politiques" de René Guénon", *Politica Hermetica*, Lausanne, 1987, n° 1, p. 75, 76, 79 et 128).



Steiner'in modellerine göre İsveç, Dornach'ta inşa edilen Goetheanum,
bugün Antropozofi Cemiyeti'nin merkezi ve bir eğitim merkezidir.

Yirminci Yüzyılda Avrupa ve Osmanlı Ezoterizminin Kesişimi: Rudolf von Sebottendorf

THIERRY ZARCONE

Türk gizemciliğiyle, daha açık olarak, tarikatlar bünyesinde geliştirildiği haliyle Sûfîlikle Batı'nın ezoterik düşüncesi arasındaki benzerlikler, bugüne dek bilim adamlarının pek dikkatini çekmedi. Bununla birlikte, yirminci yüzyılın başında yaşamış üç kişi; Rus İ. Gürciyev,[1] Alman Rudolf von Sebottendorf ve Danimarkalı Carl Vett[2] bu iki düşüncenin çakıştığı noktalar üzerine kafa yordular; içlerinden ikisi bu bağlantıyı somutlaştırdı, şekillendirdi ve yapılandırdı. Gürciyev, Türk Sûfilerinin semasını inceleyerek bunu Batı

Un Aspect du croisement des ésotérismes entre l'Europe et l'Empire ottoman au XX^{e} siècle: Rudolf von Sebottendorf

THIERRY ZARCONE

La question des croisements entre la pensée mystique turque, plus précisément le soufisme tel qu'il est cultivé dans le cadre des confréries (*tarikat*), et la pensée ésotérique occidentale a peu retenu jusqu'à présent l'attention des scientifiques. Pourtant trois personnages, le Russe I. Gurdjief,[1] l'Allemand Rudolf von Sebottendorf et le Danois Carl Vett,[2] qui ont tous trois résidé à Istanbul, au début du XX^{e} siècle, ont pensé et, dans le

pratiğine uyarladı – bu mesele hakkında, şu an üzerinde çalışmakta olduğum birkaç Osmanlıca tanıklık mevcuttur. Sebottendorf ise, Batı tarzında simyacılıkla birleştirdiği Türkiye'deki Sûfilik tecrübesinden bir tinsel çalışma programı çıkardı ve bunu bir tür "etkin Türk Masonluğu" olarak ortaya koydu. Vett'in durumu ise farklıdır; çünkü o bize İstanbul'daki bazı Sûfî çevreler hakkında, özellikle Nakşibendilerle ilgili çok net bilgiler aktarırken, Danimarka'da ya da Birleşik Devletler'de bu doğrultuda herhangi bir ekol kurmaya niyetlenmiş gibi görünmemektedir.

Türkiye'de bir Alman ezoteristi

Sebottendorf'un Türkiye'deki ve Almanya'daki hayatı, Eric Howe, Albrecht Göetz von Olenhusen ve Nicolas Goodrick-Clark tarafından büyük bir ciddiyetle kaleme alındı – ki Gürciyev için böyle bir şey yapılmamıştır – bu üç bilim adamı, Sebottendorf'un otobiyografik romanını mükemmel bir şekilde incelediler ve öyküleştirdiler.[3] Ben ise bu yapıtı tekrar ele alacak, Sûfiliği ve Türk gizli derneklerini tanıyan biri olarak Türkiye'yle ve Sûfilikle ilgili bölümlerini okuyacak, ardından aynı bakış açısıyla kahramanın tinsel alıştırma programını sergilediği anahtar kitap olan *Pratique opérative de l'ancienne franc-maçonnerie turque*'ü (Almanca aslı: *Die Praxis der alten türkischen Freimaurerei*) irdelemeye çalışacağım. Amacım öncelikle Sebotten-

---

cas de deux d'entre eux, ont donné une matière, une forme, une structure au croisement de ces deux pensées. Gurdjief, qui a étudié les danses soufies turques, les a adaptées à la pratique occidentale – c'est une question sur laquelle il existe quelques témoignages en langue ottomane que je suis actuellement en train d'étudier. Quant à Sebottendorf, il a tiré, de son expérience soufie en Turquie, qu'il combine à une quête alchimique occidentale, un programme d'exercices spirituels présenté comme une "franc-maçonnerie opérative turque". Le cas de Vett est différent dans la mesure où ce dernier, qui nous a livré un témoignage précis sur certains milieux soufis d'Istanbul, la Nakşibendiye en particulier, ne semble pas avoir tenté de faire école au Danemark ou aux Etats Unis.

Un ésotériste allemand en Turquie

L'histoire du séjour de Sebottendorf en Turquie et en Allemagne a été faite avec un très grand sérieux – ce qui ne l'a pas été en revanche dans le cas de Gurdjieff – par trois scientifiques, Eric Howe, Albrecht Göetz von Olenhusen et Nicolas Goodrick-Clark qui ont parfaitement exploité et historisé son roman à caractère autobiographique.[3] Ce que je me propose de faire ici est de reprendre cet ouvrage et de lire, avec les yeux d'un connaisseur du soufisme et des sociétés secrètes turques, les passages concernant la Turquie et le soufisme, puis d'étudier, dans le même esprit, le livre clé du personnage dans lequel est exposé son programme d'exercices spirituels, sa *Pratique opérative de l'ancienne franc-*

torf'un "Sûfilik hikâyesi"nin içeriğini açığa çıkararak şu soruya cevap vermek: Sebottendorf, İstanbul'da kaldığı süre içinde Sûfî olsun ya da olmasın, Türk ezoterik çevreleriyle tam olarak nasıl bağlantıya geçmiştir?[4] İkincisi, Masonluğu nasıl değerlendirmektedir ve Türkiye'de nasıl bir Masonluk ya da Masonluk benzeri bir örgüt tecrübesi yaşamış ya da yaşamamıştır? Son olarak, mirasını derlediğini iddia ettiği bu "operatif Türk Masonluk geleneği" ne kadar gerçektir?

Kahramanımızın "Türkiye'deki hikâyesini" mümkün olduğu kadar açık bir şekilde göz önüne sermekle başlayalım işe. Hikâyeyi kurmak kolay değil, çünkü elimizdeki temel kaynak olan, 1925'te Pfullingen'de yayınlanmış *Der Talisman des Rosenkreuzers*, romanlaştırılmış bir otobiyografidir.[5] *Pratique opérative*'i okuyanların genelde pek bilmediği, yazarın pek çok bölümünü İstanbul'daki hayatına ayırdığı bir kaynaktır bu. Hatta Osmanlı İmparatorluğu için bir geçiş dönemi olan yirminci yüzyılın başında Boğaz kıyılarında bulunduğunu kanıtlayan bazı tarihsel olayları da aktarır. Ama en önemlisi, Sebottendorf bize pek çok Sûfî tarikatın mensuplarıyla olan ilişkilerini anlatır; bunun üzerinden *Pratique opérative de l'ancienne franc-maçonnerie*'nin ana malzemesini oluşturan tinsel alıştırmaları nasıl bir bağlamda keşfettiğini okumak mümkündür. Kitap, örneğin yazarımızın konuştuğu kişilerin gerçek adlarını vermemesiyle ya da bazı bölümleri, sözgelimi Sûfilik hak-

---

maçonnerie turque. Mon objectif est, en premier lieu, de contextualiser l'"histoire soufie" de Sebottendorf, pour essayer de répondre à la question suivante : quels sont les contacts précis établis par Sebottendorf avec les milieux ésotériques turcs (soufis ou autres) durant son séjour stambouliote ?[4] Ensuite, quelle est sa vision de la franc-maçonnerie et quelle expérience maçonnique ou paramaçonnique a-t-il eue ou n'a-t-il pas eue en Turquie ? Enfin, quelle est l'authenticité exacte de cette "tradition maçonnique opérative turque" dont il prétend avoir recuilli l'héritage ?

Commençons par établir de la manière la plus claire possible quelle fut l'"histoire turque" de notre personnage. Il n'est pas facile de restituer celle-ci car la principale source dont on dispose est une autobiographique romancée, "Le Talisman des Rosicruciens" (*Der Talisman des Rosenkreuzers*), paru en 1925 à Pfullingen.[5] C'est une source généralement méconnue des lecteurs de la *Pratique opérative* – dans laquelle l'auteur consacre plusieurs chapitres à son séjour stambouliote. Il témoignage même de certains événements historiques qui confirment sa présence sur les rives du Bosphore au début du XX^{e} siècle, époque charnière de l'histoire de l'Empire ottoman. Mais, surtout, Sebottendorf nous rapporte ses divers contacts avec les membres de plusieurs confréries soufies. On peut y lire encore dans quel contexte il découvre les exercices spirituels qui font la matière principale de sa *Pratique opérative de l'ancienne franc-maçonnerie turque*. Certes l'ouvrage entretient un certain mystère en ne livrant pas, par exemple, les noms réels des interlocuteurs que

kında edindiği bilgilerle ilgili olanları, üstü kapalı geçmesiyle belli bir gizem barındırmıyor değil. Aslında hayali bir otobiyografiyle tanıklıkları birbirine ekleyerek *Pratique opérative*'in zeminini yaratmış oluyordu.

Adam Alfred Rudolf Glauer, nam-ı diğer Sebottendorf'un (1875'te doğmuştur) Türkiye'de tam olarak hangi tarihlerde kaldığı konusunda da pek çok soru işareti vardır. 1908 ile 1913 arasında, Sultan Abdülhamit'in otoriter rejiminin Jön Türklerin hareketiyle devrildiği sırada Bursa'da ve İstanbul'da yaşadığı kabul edilebilir (1911'de Türk tabiyetine geçti). Ardından Almanya'ya giderek Germaneorden için çalıştı, Thule Gesellschaft'ın kuruluşuna katıldı ve aryenlikle ilgili tezleri yaymaya girişti.[6] 1926 ile 1928 arasında tekrar Türkiye'de görüldü, sonra bir süreliğine tekrar Almanya'ya gitti, ama 1934'te İstanbul'da bir posta kutusu adresinin bulunduğu biliniyor; anlaşılan bir ayağı İstanbul'daydı. 1943'te kesin olarak İstanbul'a yerleşti, 1945'te de bir kaza sonucu Boğaz'da boğularak öldü.[7] Bununla birlikte 2000 yılında bir Türk gazetecinin Türk istihbaratının arşivlerinde yaptığı bir araştırmadan anlaşıldığı kadarıyla, ölümü bir mizansendi ve Sebottendorf yeni isimlerle – sözgelimi Rudolf Glauer olarak – Türkiye'de yaşamaya devam etmiş, 1957'den itibaren Mısır'da bulunmuş, bu tarihten kısa bir süre sonra da ölmüştü. Muhtemelen Türkiye Cumhuriyeti, Nazi avcıları tarafından aranan Sebottendorf'u korumaya ve ilişkiler ağından, haber alma konusundaki

notre auteur rencontre ou en brouillant certains épisodes, en particulier ceux qui ont trait au savoir soufi qu'il reçoit. Une autobiographie imaginée se superpose ainsi au témoignage, préparant le socle de sa *Pratique opérative*.

Les dates exactes du séjour de Adam Alfred Rudolf Glauer alias Sebottendorf (né en 1875) en Turquie pose encore plusieurs problèmes. On peut retenir qu'il réside à Bursa / Brousse et à Istanbul / Constantinople entre 1908 et 1913, au moment où le régime autoritaire du sultan Abdulhamid est balayé par la Révolution des Jeunes Turcs, en 1908 (il obtient en 1911 la nationalité turque). Il regagne ensuite l'Allemagne où il oeuvre pour le Germaneorden et contribue à la fondation de la Société de Thulé, puis répand les thèses de l'aryosophie.[6] Il réapparaît en Turquie, entre 1926 et 1928, puis accomplit un nouveau séjour en Allemagne, mais on lui connaît une adresse en poste restante à Istanbul, en 1934, où il semble s'être rendu fréquemment. Il s'installe ensuite d'une manière définitive à Istanbul, à partir de 1943, et meurt accidentellement de noyade dans le Bosphore en 1945.[7] Toutefois, une enquête menée par un journaliste turc en 2000, dans les archives des services du renseignement turc, laisse apparaître que sa mort était une mise en scène, et que Sebottendorf vit toujours en Turquie puis en Egypte (à partir de 1957), sous de nouveaux noms – celui de Rudolf Glauer entre autres – et qu'il meurt peu après 1957. La République turque aurait décidé de le protéger, sans doute avec l'appui des Britanniques, car il était recherché par les chasseurs de nazis, et d'utiliser son réseau de relations et ses compétences d'agent de renseignements.[8]

yeteneklerinden yararlanmaya karar vermişti; büyük olasılıkla İngilizler de buna destek vermişti.[8]

Sebottendorf'un otobiyografisi 1925'te, kendisi elli yaşındayken çıktı; *Pratique opérative*'i de o sıralarda yayınlandı. Bu açıdan bakıldığında, söylediği gibi *Pratique opérative*'in Birinci Dünya Savaşı'nın başında hemen hemen tamamlanmış bir yazmanın tekrar işlenmiş hali olmasına, *Le Talisman*'da ise 1900 ile 1913 arasında Mısır'da ve Türkiye'de yaşadıklarını elden geçirmesine rağmen, bilerek ya da istemeden her iki kitaba da o günkü düşüncelerini kattığına şüphe yoktur. Ne var ki 1919'dan itibaren Sebottendorf Almanya'da üst üste başarısızlıklar yaşamış, bütün politik hayalleri çökmüştü: Thule Gesellscahft çökmüştü; bunun üzerine o da kendini tamamen astrolojiyi ve ezoterizmi araştırmaya vermişti; böylece astroloji hakkında yedi kitap çevirip yayımlatmıştı.[9] Kısacası Türkiye'de edindiğini söylediği ezoterik bilgilerle Almanya'da derlediklerini buluşturmaya, bir sistem içinde bir araya getirmeye hazırdır.

Türkiye'de ne gibi bilgiler edinmiştir peki? Buna verebileceğimiz birkaç kesin cevap var, ama pek çok nokta gene de karanlıkta. Böyle olmasını muhtemelen Sebottendorf istemişti, çünkü kurduğu sistemin mitolojisine faydası vardı bunun. Otobiyografisindeki bilgilere göre, daha 1900'de İslam toprağına, Kahire'ye ayak bastığı anda Müslüman gizemciliği ilgisini çekmişti.

L'autobiographie de Sebottendorf paraît en 1925 lorsque celui-ci a cinquante ans ; c'est à cette époque aussi qu'il publie sa *Pratique opérative*. Il faut donc admettre que même s'il reprend, comme il l'indique en ce qui concerne sa *Pratique opérative,* un manuscrit déjà presque achevé, au début de la première guerre mondiale, et qu'il revisite, dans *Le Talisman,* son histoire égyptienne et turque, entre 1900 et 1913, nulle doute qu'il met aussi dans ses écrits, involontairement ou à dessein, plusieurs de ses considérations actuelles. Or, depuis 1919, Sebottendorf a perdu toute illusion politique en Allemagne où il accumule les échecs : la Société de Thulé s'est effondrée et il choisit alors de donner tous son temps à l'étude de l'astrologie et de l'ésotérisme ; ainsi il traduira et publira sept ouvrages sur l'astrologie.[9] Il est donc prêt pour rassembler en un système et pour croiser les enseignements ésotériques qu'il dit avoir acquis en Turquie et ceux qu'il a réunis en Allemagne.

Qu'a-t-il donc acquis en Turquie ? Sur ce sujet, nous pouvons apporter quelques réponses précises mais de nombreux points restent néanmoins enveloppés de mystère, un mystère très certainement voulu par Sebottendorf parce qu'il sert la mythologie du système qu'il a élaboré. Si l'on en croit son autobiographie, il s'intéresse à la mystique musulmane, dès qu'il met les pieds en terre d'islam, au Caire, en 1900. Il se rend ainsi à la rencontre des derviches mevlevis (ou tourneurs) de la ville et s'informe sur leur danse, de même chez les soufis de l'ordre Bedeviye où il se renseigne sur la pratique de la prière répétitive, le *zikr*,

Böylece Mevlevî dervişleriyle tanışmaya gidip sema hakkında bilgi almış; aynı şekilde Bedeviye tarikatına bağlı Sûfilerden de aynı duanın tekrarlanmasına dayalı zikri ve bunun hipnozla, vecitle bağlantısını öğrenmişti.[10] Türkiye'de İstanbul'da Kasımpaşa'daki "dans eden" dervişlere, yani Mevlevîlere (*tanzenden Derwische*), Bursa'da ise Pınarbaşı'ndaki tekkeye gitmişti.[11] Bunda kesinlikle uydurmaca, yalan yoktur; bu tekkeler sahiden de vardır ve Sebottendorf şeyhleriyle ve pek çok dervişle görüşmüş, ayinlerine katılmıştır.[12] Öte yandan başka Türk Sûfî tarikatlarının varlığından da habersiz değildi; nitekim Bayramilerden, Nakşibendilerden, Bektaşilerden bahseder.[13] Bir din adamından Türkçeyi öğrenmiş olması Sûfî ortamlarında yaşadığı tecrübeyi bir o kadar zenginleştirdi;[14] 1913'te Leipzig Üniversitesi Türkçe okutmanıyla birlikte Almanca-Türkçe bir konuşma kılavuzu yayımladı (bu kılavuz 1916'da tekrar basıldı).[15] Bununla birlikte Sebottendorf *Pratique opérative*'de gizemcilik hakkındaki bilgisinin temelini kendisine onların aktardığını belirtmesine rağmen Bektaşi dervişleriyle olan ilişkileri hakkında ketum davranıyordu. Yer yer onlarla karşılaştığından dem vuruyor, bir taraftan da hem *Pratique opérative*'de, hem de *Talisman*'da bir Bektaşi'den tiğ-bend (Almancada *strick*)[16] aldığını söylüyordu, bu da hiç kuşkusuz tarikata kabul edildiğine işarettir.[17] Tiğ-bend kuşanmak, tarik-i fütüvvette, loncalarda, Bektaşilerde kabul töreninin esasıdır; buna karşılık öbür Sûfî

---

et sur les liens de cet exercice avec l'hypnose et l'extase.[10] En Turquie, il se rend chez les derviches danseurs, en fait mevlevis (*tanzenden Derwische*), du quartier de Kasım Paşa, à Istanbul, et chez ceux du couvent de Pınarbaşı à Bursa.[11] Aucune fabulation, aucune invention, ces couvents existent bien et Sebottendorf a pu s'entretenir, là, avec leurs şeyhs et plusieurs derviches, et participer à leurs cérémonies.[12] D'un autre côté, il n'ignore pas l'existence des autres ordres soufis turcs et mentionne les bayramis, les nakşibendis et les bektaşis.[13] Son expérience des milieux soufis est d'autant plus riche qu'il sait la langue turque, apprise auprès d'un religieux[14] ; il publiera, en 1913, en collaboration avec le lecteur de turc de l'université de Leipzig, un guide de conversation allemand-turc (réédité en 1916).[15] Cependant Sebottendorf reste discret sur ses contacts avec les derviches bektaşis dont il affirme pourtant, dans sa *Pratique opérative*, qu'ils sont ceux qui lui ont transmis l'essentiel de son savoir mystique. Il mentionne çà et là quelques rencontres mais révèle, et dans la *Pratique opérative* et dans son *Talisman*, qu'il a reçu, d'un de ses membres, la "cordelette rituelle" (*strick* en allemand, et *tiğ-bend* en turc),[16] signe qu'il sans doute été admis dans cet ordre.[17] La remise de la "cordelette rituelle" constitue en effet le moment central de la cérémonie de réception chez les Bektaşis, dans la fütüvvet et dans les corporations de métiers (*lonca*), inexistant en revanche dans les autres confréries soufies. Toutefois, Sebottendorf ne livre aucune indication sur les couvents bektachis de la capitale ottomane qu'il a pu visités.[18]

tarikatlarında yoktur. Bununla birlikte Sebottendorf Osmanlı başkentinde ziyaret ettiği Bektaşi dergâhları hakkında hiçbir bilgi vermiyordu.[18]

Masonlukla karanlık, anlaşılmaz ilişkiler

Sebottendorf bir taraftan da Selanik'ten gelip Bursa'ya yerleşmiş Yahudi Termudi ailesiyle de dost olmuştu. Ailenin babası işlerden elini eteğini çekmiş, kabala, gül-haç ve simya üzerine çalışmaktaydı. Sahip olduğu zengin ezoterizm kitaplığı Sebottendorf'a miras kalacaktı.[19] Termudilerin babası, yazarımızın gizemcilikteki kaderi üzerinde temel bir rol oynamıştır; Sebottendorf'a, *Pratique opérative*'de ortaya koyduğu gizli alıştırmaları Bektaşi dervişleriyle birlikte ona öğreten odur. Sebottendorf, bu alıştırmaların anlatıldığı Arapça yazılmış (acaba Arapça mıdır, yoksa Osmanlıca mı?) "İlmü'l-miftah" (anahtarların ilmi) adlı son derece gizemli yazmayı da onun kütüphanesinde bulmuştu.[20]

Bunun yanı sıra *Talisman*'ın kahramanını Masonlukla tanıştıranlar da Termudilerdir. Ama hangi Masonlukla? Bir başka açıdan Sebottendorf'un herhangi bir Mason locasına girip girmediği de kesin değildir.[21] Nitekim 1925'te *Talisman* yayınlandığında, içinde bulunduğu çevrelerde Masonluğa iyi gözle bakılmamakta, o zamanlar Masonluk Yahudilere ve sosyalistlere yakıştırılmaktaydı. Mensubu olduğu Germaneorden sapına kadar anti-se-

---

Des relations obscures et ambiguës avec la franc-maçonnerie

D'un autre côté, Sebottendorf se lie d'amitié avec une famille de juifs originaires de Salonique, les Termudi, établie à Bursa, dont le père, retiré des affaires, étudie la kabbale, la rose-croix et l'alchimie. Ce dernier possède une riche bibliothèque ésotérique dont Sebottendorf aurait hérité.[19] Termudi père occupe un rôle central dans les destinés mystiques de notre auteur car il est, avec les derviches bektaşis, celui qui révèle à Sebottendorf les exercices secrets de sa *Pratique opérative*. C'est dans la bibliothèque de ce dernier qu'il trouvera un très énigmatique manuscrit, intitulé "Ilm el-miftah" (science de la clé), écrit en arabe (s'agit-il de la langue arabe ou de la langue ottomane écrite en caractères arabes ?) où sont exposés ces exercices.[20]

Les Termudi sont par ailleurs les introducteurs du héros du *Talisman* en franc-maçonnerie. Mais quelle franc-maçonnerie ? D'un autre côté, il n'est pas sûr que Sebottendorf ait jamais appartenu à une loge maçonnique.[21] En effet, quand il publie le *Talisman*, en 1925, il n'est pas de bon ton dans les milieux qu'il fréquente d'appartenir à la franc-maçonnerie, alors considérée comme le repaire des juifs et des socialistes. Le Germaneorden dont il est membre est fermement antisémite mais présente néanmoins une structure d'inspiration maçonnique.[22] Il est étonnant donc – et je rejoins sur ce point A. G. v. Olenhusen[23] –, que Sebottendorf fasse du héros de *Talisman* un ami et un intime des juifs et des francs-maçons alors qu'il publie, au même moment, des articles antisémites

mitistti, ama gene de yapılanmasında Masonluğun etkisi görülüyordu.[22] Dolayısıyla Sebottendorf'un *Völkischer Beobachter* gibi dergilerde antisemitist makaleler yazarken, Germaneorden'de yöneticilik yaparken *Talisman*'ın kahramanını Yahudilerin ve Masonların dostu yapması şaşırtıcıdır – bu noktada A.G. v. Olenhusen'le aynı görüşteyim.[23] Babası Mason olan, kendi de Bursa'da, Termudiler sayesinde düzensiz ve gizli bir Mason locasına katılmaktan sevinç duyan bir adamı neden romanının başkahramanı yapmış olabilir?[24] Ne var ki Bursa'da, 1930'da, bilinen obediyanslara bağlı bir loca yoktur.[25] Gene de gizemci Yahudiler tarafından kurulmuş bir locanın çalışmış olması da imkân dahilindedir. Termudilerin ilişkilerinin bulunduğu Selanik'te ezoterizmin cazibesine kapılan ve bağlı oldukları Fransa Büyük Şark Locası'nın politik sapmalarına kızan Yahudi Masonlar, 1905'te Papus'un Martinizmine ve Swedenborgizme yönelmişlerdi ve Fransa Büyük Locasına bağlı yeni bir locanın içinde bir araya gelmeye çalışıyorlardı. Nitekim Termudi, Sebottendorf'a locasına bağlanmasını teklif ederken bu obediyanstan bahsediyordu.[26] Bunun yanı sıra, Selanik'te, gene bu şehirdeki Yahudi Masonları bir araya getiren, Martinist olduğu söylenen iki locanın kurulduğu biliniyor; bunlardan "Ben-Berith" Büyük Hükümran İberik Konseyi'ne ve Büyük Hükümran Sembolik İspanyol Locası'na bağlıydı; adına "Selanik Swedenborg Locası ve Mabedi" denilen ikincisi ise Swedenborg

---

dans des revues comme *Völkischer Beobachter* et qu'il occupe des fonctions de dirigeant dans le Germaneorden. Pourquoi a-t-il donc fait du personnage central de son roman un homme dont le père appartenait à la franc-maçonnerie, et qui est heureux d'adhérer, lui aussi, à Bursa, par l'intermédiaire des Termudi, à une loge maçonnique irrégulière et secrète.[24] Pourtant, on ne trouve pas de loges maçonniques appartenant à des obédiences connues, à Bursa, avant 1930.[25] Il n'est pas impossible toutefois qu'une loge constituée par des juifs mystiques ait fonctionné. Les Termudi étaient en relation avec Salonique où des francs-maçons juifs, attirés par l'ésotérisme et excédés par la dérive politique de leur loge du Grand Orient de France, s'étaient tournés, en 1905, vers le martinisme de Papus et le swedenborgisme, et tentaient de se regrouper dans le cadre d'une loge dépendant de la Grande Loge de France. Or Termudi fait référence à cette obédience lorsqu'il propose à Sebottendorf de rallier sa loge.[26] On sait également que deux loges dites martinistes, rassemblant les mêmes francs-maçons juifs de salonique, sont constituées dans cette ville ; l'une, appelée "Ben-Berith", est liée au Souverain Grand Conseil Général Ibérique et à la Souveraine Grande Loge Symbolique espagnole ; l'autre, baptisée "Loge et Temple swedenborgien de salonique", est liée au Swedenborgian Rite (Swedenborgian Rite for the United Kingdom of Great Britain and Ireland).[27]

La relation de Sebottendorf à la franc-maçonnerie est donc ambiguë. La référence à l'ordre revient fréquemment dans *Talisman*[28] et traverse toute sa période turque ; la

ritine bağlıydı (Swedenborgian Rite fort the United Kingdom of Great Britain and Ireland).[27]

Dolayısıyla, Sebottendorf'un Masonlukla ilişkisi biraz karanlıktır. *Talisman*'da sürekli olarak Masonluktan bahsedilir[28] ve Türkiye'de kaldığı bütün dönem için bu böyledir; hatta Masonluk sonradan *Pratique opérative*'in de belkemiğini oluşturacaktır. Sebottendorf bunun yanı sıra 1717'de, Anderson Anayasası'yla başlayan Masonluğun sadece "doğru yoldan bir sapma" olduğunu ve Masonik "sırlardan" bazıları yazılarak halka ifşa edildiyse bile – Léo Taxil'in kitaplarını sayar – Masonluğun iç sırrının hâlâ saklı kaldığını anlatıyordu. Şöyle yazıyordu: "Masonluğun sembollerin büyük bir kısmını olduğu gibi koruduğu doğrudur; ne var ki ya anlamları unutulmuş, ya da onlara dışarıdan gelme, başka bir anlam yakıştırılmıştır." Başka bir açıdan Sebottendorf "bugün Masonluğun katıksız bir insancıl temel üzerinde yükseldiğini" savunuyordu; Masonluk artık "bireylerin önce kendilerini iyileştirmelerini gerektiren bir yöntem öğreten" eski Masonluk gibi, bireyin iyileşmesini ya da soylulaşmasını amaçlamıyordu. Fakat Sebottendorf'un bahsettiği metot ne felsefidir, ne de bir yargıdan diğerine varmaya dayanır; alıştırmalardan oluşan, çileciliğe yönelik bir metottur bu.[29] Aslına bakılacak olursa, yazarımız eski operatif Masonluğun içinde aktif olarak güçlü bir tinsel pratik arıyordu, tıpkı René Guénon'la rakiplerinin yirmi-otuz yıl kadar

---

franc-maçonnerie constituera même par la suite le canevas de sa *Pratique opérative*. Sebottentorf explique par ailleurs que la franc-maçonnerie de 1717, celle des Constitutions d'Anderson, n'est qu'une "déviation du droit chemin" et que si certains "secrets" maçonniques n'en sont plus, depuis qu'une littérature de divulguation les a livrés au public – il cite les livres de Léo Taxil –, le secret intérieur de la franc-maçonnerie n'en est pas moins toujours dissimulé. Il écrit : "il est vrai que la franc-maçonnerie a conservé intacte une grande partie des symboles ; toutefois elle en a oublié le sens ou leur a attribué un autre sens extérieur". D'un autre côté, Sebottendorf soutient que la "franc-maçonnerie actuelle s'est placée sur une base purement humanitaire" et qu'elle ne vise plus l'amélioration ou l'ennoblisssment de l'individu, comme l'ancienne maçonnerie qui "enseignait une méthode selon laquelle les individus devaient commencer par s'améliorer eux-mêmes". Mais la méthode évoquée par Sebottendorf n'est ni philosophique ni discursive, c'est une méthode composée d'exercices, une méthode ascétique.[29] En fait, notre auteur recherche activement une pratique spirituelle forte dans la maçonnerie opérative ancienne, comme René Guénon et ses émules la chercheront quelques décennies plus tard. Enfin, il révèle l'existence d'une "franc-maçonnerie orientale, [qui] aujourd'hui encore, demeure fidèle aux philosophies anciennes, oubliées par la franc-maçonnerie moderne".[30] Sebottendorf défend donc avec conviction une franc-maçonnerie qui n'existait plus, et qui n'avait peut-être jamais existé, une franc-maçonnerie imaginée,

sonra arayacakları gibi. Sonunda "bugün hâlâ eski felsefelere bağlı kalmış olan, modern Masonluğun unutmuş olduğu Şark Masonluğunun" var olduğunu ortaya koydu.[30] Yani Sebottendorf, ortadan kalkmış, hatta belki hiç var olmamış olan bir Masonluğu inatla savunuyordu. Gül-Haç ve simya geleneğine yakın bu ezoterik, hayali Masonluğu sonradan Türkiye'de ve Avrupa'da yeniden keşfedecekti.

Bir başka açıdan Sebottendorf çağdaş ezoterizmdeki, Doğu'ya gidilip Batı'nın materyalizmine bir çare, dinin ve ezoterizmin çöküşüne bir çözüm aranmasını içeren yeni harekete de dahil olmuş oluyordu.[31] Bunun sonucunda "materyalizmden beslenen modern zihniyete" isyan ederek İslamiyet'e karşı neredeyse kör bir hayranlığa kapılıyor, "Batı'nın gözünde İslamiyet bir din olarak hemen hemen donup kalmıştır. Bundan daha yanlış bir görüş olamaz. İslamiyet Hıristiyanlık dininden çok daha canlıdır" diye yazıyordu (*der Islam ist lebensfähiger, als die christliche Religion)*.[32] *Pratique opérative*'inin amacının da tam olarak "İslamiyet'in gücünün kaynağını" göstermek olduğunu, bununla "bu kapağı aynı şekilde Hıristiyanlık dinin yararına sunmak" olduğunu ekliyordu; "bu kaynağı bir tek materyalizm ve rasyonalizm (*Rationalismus und der Materialismus)* kurutmayı başarmıştır."[33] Dolayısıyla Sebottendorf, onunla aynı zamanda ya da daha sonra, çökmekte olan, hatta yok olmuş bir tinselliği tekrar canlandırmak için Müslüman âlemine, yahut

ésotérique, proche de la Rose-croix et de la tradition alchimique, qu'il réinventera ensuite et en Turquie et en Europe.

D'un autre côté, Sebottendorf s'inscrit dans cette nouvelle mouvance de l'ésotérisme contemporain qui veut que l'on aille chercher en Orient un remède au matérialisme de l'Occident et une solution au déclin de sa religion et de son ésotérisme.[31] Il s'insurge, en conséquence, contre "l'esprit moderne, nourri de matérialisme" et il développe une admiration presque aveugle pour l'islam, écrivant que "aux yeux de l'Occident, l'islam, en tant que religion, s'est pratiquement figé. Rien n'est plus erroné que cette opinion. L'islam est bien plus vivant que la religion chrétienne" (*der Islam ist lebensfähiger, als die christliche Religion*).[32] Il ajoute que sa *Pratique opérative* a justement pour objectif de montrer "la source de la puissance de l'islam" afin de "mettre également cette source à profit pour le plus grand bénéfice de la religion chrétienne" ; "seuls le matérialisme et le rationalisme (*Rationalismus und der Materialismus*) ont réussi à tarir cette source".[33] Il est donc clair que Sebottendorf se rend en Orient, comme plusieurs autres Européens au même moment ou après lui, sont allés dans le monde musulman ou en Asie, pour revitaliser une spiritualité déclinante sinon disparue ; il est séduit par le mythe de l'islam comme religion encore vive... Plus encore, dans *Talisman*, confronté à la modernisation de la Turquie, Sebottendorf explique, contre les Jeunes Turcs qui comptent pourtant, dans leurs rangs, de nombreux bektachis et francs-maçons, qu'il serait préférable, plutôt que d'apporter la culture européenne dans ce pays,

Asya'ya giden pek çok başka Avrupalı gibi davranarak, Doğu'ya uzanmıştı; halen canlılığını koruyan bir din olan İslam mitinin cazibesine kapılmıştı... Üstüne üstlük Sebottendorf, *Talisman*'da Türkiye'nin modernleşmesi konusunda, aralarında pek çok Bektaşi'nin ve Masonun bulunmasına rağmen Jön Türklere karşı, Avrupa kültürünü ülkeye taşımaktansa, Doğu kültürünü Avrupa'ya sokmanın tercih edilmesi gerektiğini söylüyordu.[34] Sebottendorf buna paralel olarak Ludwig Büchner'in (ölümü 1899) ve Ernst Haeckel'ın (ölümü 1919) felsefesinden, özellikle "sahte monizmlerinden" iğreniyordu, oysa bu ikisinin kitaplarını çok beğenen pek çok Bektaşi vardı.[35]

"Operatif Şark Masonluğu"

Sebottendorf'un Türkiye'de keşfettiğini söylediği "operatif Şark Masonluğu" hangi temeller üzerinde yükseliyordu? Bu, öncelikle *La Pratique*'de ve *Talisman*'da pek çok yerde Bektaşilikle özdeşleştirdiği, yoga türünde bir dizi egzersizdir. Osmanlı İmparatorluğu'nda geçici olarak bulunan Avrupalıların yanı sıra pek çok Türk'ün de bu iki örgüt arasında, sembolleri, gizli olmaları vb... bakımından birtakım benzerlikler olduğunu ortaya koyduğu da doğrudur. *"Şark Masonluğu"* ya da *"Müslüman Masonluğu"* ifadelerini pek çok yazar Bektaşiliği anlatmak için kullanır; yirmili yıllarda da bir Osmanlı örgütü (Tarikat-ı Salâhiye) bu iki geleneğin bir sentezini yapıyordu.[36] Türkiye'ye

---

d'introduire sa culture orientale en Europe.[34] De même, Sebottendorf exècre la philosophie de Ludwig Büchner (m. 1899) et de Ernest Haecklel (m. 1919), principalement leur "faux monisme", alors que les ouvrages de ces derniers font le délice de plusieurs bektaşis.[35]

La "franc-maçonnerie opérative orientale"

Sur quels fondements repose la "franc-maçonnerie opérative orientale" que Sebottendorf dit avoir découverte en Turquie ? C'est avant tout un exercice à caractère yogique qu'il identifie au bektachisme, à de nombreux endroits, dans *La Pratique* et dans son *Talisman*. Et il est vrai que nombreux sont les Turcs comme les Européens de passage dans l'Empire ottoman qui ont relevé les analogies existant entre ces deux organisations, leurs symboles, leur caractère secret, etc. Les expressions de "franc-maçonnerie orientale" ou "franc-maçonnerie musulmane" apparaissent même sous la plume de plusieurs auteurs pour désigner la Bektaşiye, et on rencontre, dans les années 20, une organisation ottomane (Tarikat-i Salâhiye) qui fera la synthèse de ces deux traditions.[36] Un franc-maçon britannique, installé en Turquie, écrit, en 1927, que les derviches bektaşis "se considèraient quasiment comme des francs-maçons et qu'ils étaient tout disposés à fraterniser avec ces derniers".[37] Cependant, l'"ancienne franc-maçonnerie turque" d'inspiration bektaşi de Sebottendorf pose problème. Car, en premier lieu, il n'existe rien de semblable dans la Bektaşiye turque ni dans les corporations de métier contemporaines, et

yerleşmiş olan bir İngiliz Mason 1927'de Bektaşi dervişlerinin "kendilerini hemen hemen Mason olarak gördüklerini ve Masonlarla dostluk kurmaya can attıklarını"[37] yazıyordu. Bununla birlikte Sebottendorf'un Bektaşilik'ten esinlenen "eski Türk Masonluğu" sorunludur. Çünkü, birincisi ne Bektaşilik'te ne de o çağdaki meslek örgütlerinde, hele yabancı localarda ya da Osmanlı Büyük Şark Locası'nda buna benzer herhangi bir şeye rastlanmaz.

Sebottendorf'un uygulanmasını önerdiği alıştırmalar (*Übung*), "kişinin kendi üzerinde uyguladığı eylemler" olarak tanıtılıyordu; zaten Sebottendorf bu pratiği hemen, Gül-Haç'çıların geliştirdiği haliyle Avrupa simyacılığıyla özdeşleştiriyordu. Doğu ezoterizmiyle Batı ezoterizmi arasındaki bu sürekli bağ, bütün kitaplarının belirleyici özelliğiydi. Otobiyografik eseri olan *Talisman*'a, *Pratique opérative de l'ancienne franc-maçonnerie turque* cevap veriyordu. Ezoterizmlerin çakıştığı noktalar vardı.

Sebottendorf, sonradan tekrar ele alacağım bazı Türk gizemci geleneklerinden etkilenmişti. Bunları iki kesin alanda yeniden kuruyordu: 1) Sistemin iskeletini oluşturan yoga tipi alıştırma, 2) Mason modelinden esinlenen, uygun bir açılış ve kapanış ritüelini içeren yapısal çerçeve.

1) "Alıştırmalar"

Yoga tipi alıştırma, İslamiyet'teki hurufat ilminden ve Batı simyacılığından besleniyordu. Ama Sebottendorf'un muhtemelen bilmediği, gene de

---

encore moins dans la franc-maçonnerie des loges étrangères ou dans celle du Grand Orient Ottoman.

Les exercices (*übung*) que Sebottendorf propose de pratiquer sont présentés comme une "action exercée sur soi-même" et il identifie d'ailleurs immédiatement cette pratique à l'alchimie européenne, telle qu'elle était cultivée par les rosicruciens. Ce lien permanent entre ésotérisme d'Orient et ésotérisme d'Occident est la signature de tous ses ouvrages. A son ouvrage autobiographique – *le Talisman des rosicruciens* – répond sa *Pratique opérative de l'ancienne franc-maçonnerie turque*. Il y a croisement des ésotérismes.

Sebottendorf s'inspire de certaines traditions mystiques turques sur lesquelles je reviendrai et qu'il recompose dans deux champs précis : 1) l'exercice de type yogique qui est la charpente du système, 2) un cadre structurel qui est inspirée du modèle maçonnique, avec un rituel d'ouverture et de fermeture approprié.

1) Les "exercices"

L'exercice de type yogique se réclame de la science des lettres en islam et de l'alchimie occidentale. Mais il est important de noter un détail qu'ignorait certainement Sebottendorf mais qu'il a pu retrouver, par le plus étonnant mais pas moins logique des hasards, c'est que science des lettres et alchimie sont totalement identifiées en islam où elles sont rendues par un seul et même terme, celui de *al-simiyâ*, qui a, du reste donné, notre mot "alchimie". La science des lettres est en effet, comme l'écrit Pierre Lory,

son derece şaşırtıcı olmakla birlikte hiç de mantıksız olmayan bir tesadüf sonucu bulabileceği bir ayrıntıyı kaydetmek de önemlidir; İslamiyet'te harfler ilimiyle simya tamamen bir tutulmuş, tek bir terimle, *el simyâ* terimiyle karşılanmıştır, ki bundan da sonradan Batı dillerindeki "alchimie" sözcüğü türemiştir. Harfler ilmi, Pierre Lory'nin yazdığı gibi "sözün dönüştürülmesinin bilimidir", simya ise "maddenin dönüştürülmesinin bilimidir".[38]

Alıştırmalar konusunda ayrıntılara girmeyeceğim; sadece üç sembolik dereceden Masonların birbirini tanımasına yarayan işaretlerden esinlenmiş bir dizi el hareketinin söz konusu olduğunu belirtelim; Masonlarda bu işaretlerin yanı sıra I, A, O sesli harfleri telaffuz edilir, kişinin ilerlemesine göre bunlar bazı sessiz harflerle de birleştirilirdi. Harf birleşimleri rastgele seçilmezdi; bunlar gizemli diye bilinen, Kur'an'daki bazı surelerin başında yer alan ve İslam âlimleriyle sûfilerin uzun uzun yorumladığı meşhur tekil harflerdi. Sebottendorf, bu alıştırmaları simyacılıkla birleştirme kaygısıyla, pratikteki ilerlemenin farklı etaplarının kişinin bedeninde ortaya çıkan, belirli ve özellikle renkli işaretlerle birbirinden ayrıldığını söylüyordu; bunlar Avrupalı simyacıların büyük eserlerinin hammaddesinde gözlemlediği işaretlere benziyordu: Başparmakta hafif kükürt kokusu, işaret parmakta civa süblimesinin acı tadı vs. Renkler siyahımtrak bir lekeden maviye, ardından açık kırmızıya dönüyor, o da çok geçmeden soluk yeşil, derken sarımsı

"science de la transmutation de la parole", et l'alchimie, "science de la transmutation matérielle".[38]

Je ne rentrerai pas dans les détails au sujet des exercices ; précisons seulement qu'il s'agit d'une série de mouvements de la main inspirés des signes de reconnaissance maçonniques des trois degrés symboliques auquels est associée la prononciation de trois voyelles, I, A, O, qui sont combinées, selon l'avancement du pratiquant, à certaines consonnes. Les combinaisons de lettres ne sont pas choisies au hasard ; il s'agit des fameuses lettres isolées, dites mystérieuses, qui figurent au début de certaines sourates du Coran, et qui ont été le sujet de longues exégèses de la part des savants musulmans et des soufis. Soucieux de rattacher ces exercices à la voie alchimique, Sebottedorf indique que les différentes étapes de la progression dans sa pratique sont ponctuées de signes précis apparaissant sur le corps du pratiquant, et de couleurs en particulier, qui rappellent celles qui étaient observées par les alchimistes européens sur la matière première de leur grand oeuvre : légère odeur sulfureuse du pouce, goût amer du sublimé de mercure pour l'index etc. Les couleurs vont de l'ombre noirâtre au bleu, puis au rouge léger qui se change bientôt en un vert pâle, puis au blanc jaunâtre et au blanc aveuglant, enfin au rouge vif. L'évocation des lettres est donc bien une transmutation du pratiquant.

Sebottendorf se livre constamment à des comparaisons avec l'ésotérisme occidental, convaincu d'une réelle unité transcendantale des traditions ; il retrouve ainsi la science

beyaz ve göz kamaştırıcı bir beyaz, son olarak da canlı bir kırmızı oluyordu. Dolayısıyla harflerin telaffuz edilmesi, kişinin değişmesi demekti.

Sebottendorf, geleneklerin gerçek anlamda, aşkın bir birliğine inanmış olarak, sürekli Batı ezoterizmiyle karşılaştırmalar yapıyordu; böylece Batılı simyacıların kitaplarında harflerin, sesli harflerin ilmini buldu: Kunrath'da, *Amphitheatrum sapientae aeternae*'sında (1619), Fransız Mason Jacques Coeur'ün dua kitabında (onun anahtarlar ilmini onbeşinci yüzyılda, Şam'da öğrendiğini ileri sürüyordu), Fribourg Katedrali'nin narteksinde, Albert le Grand'ın Gül-Haççılara mal edilen kitaplarında.[39] "Simyacıların çalışmalarının sırrının, sesli harfler, işaretler ve el hareketleri arasındaki ilişkide bulunduğunu kanıtladığı" görüşündeydi.[40]

Sebottendorf, harf kombinasyonlarıyla ilgili alıştırmalara "anahtarlar ilmi" (ilmü'l-miftah) diyordu.[41] Ne var ki, Osmanlı Sûfiliğinde bu ad altında bilinen herhangi bir şey yoktur. Sûfilik hakkında uzman bir Türk'e bu soruyu yöneltiğimde beni onayladı ve bu kavramın Sûfilikte yeri olmadığını, ama gene de bir anlam taşıdığını söyledi; "anahtarlar ilmi" asıl şeylerin nihai olarak anlaşılmasıyla ilgili bir ilimi dile getiriyor olabilirdi.[42] Sebottendorf, bu terimin Termudi'nin kütüphanesinde bulduğu bir kitabın adı olduğunu söylüyordu. Oysa bu isimde bir kitabın Türkiye'de hiç bahsi geçmemiştir. Sebottendorf acaba, görüştüğü dervişlerin kullandığı terimlerden yola çıkarak bu deyimi kendi

---

des lettres, des voyelles dans des ouvrages alchimiques occidentaux : chez Kunrath et son *Amphitheatrum sapientae aeternae* (1619), dans le livre de prière du franc-maçon français Jacques Coeur (il soutient que ce dernier aurait appris la science des clés à Damas au XVe siècle), dans le narthex de la cathédrale de Fribourg, chez Albert le Grand, dans des ouvrages attribués aux rose-croix.[39] Il pense avoir apporté "la preuve que le secret des travaux des alchimistes se trouve dans la relation entre les voyelles et les signes et gestes".[40]

Sebottendorf appelle "science des clés" (*ilm el miftah*) les exercices qui mettent en jeu les combinaisons de lettres.[41] Or rien n'est connu sous ce nom dans le soufisme ottoman. Un spécialiste turc du soufisme auquel j'ai posé la question confirme mon jugement et m'a dit que cette expression n'est pas un concept soufi mais qu'elle fait sens cependant, dans le soufisme ; la "science des clés" pouvant s'apparenter à une science de l'ultime compréhension des choses essentielles".[42] Sebottendorf indique que ce terme correspond au titre d'un ouvrage qu'il a découvert dans la bibliothèque de Termudi. Aucun ouvrage portant un tel titre n'a pourtant jamais été recensé en Turquie. Sebottendorf l'aurait-il inventé, à partir de termes utilisés par les derviches qu'il fréquentait ? Le mystère est entier. Par ailleurs, il indique, à un seul endroit de *La Pratique*, que "la science des clés est également appelée la science de la balance, *'ilm al nizan*'" (p. 82) (il faut bien sûr corriger *nizan* par *mîzân*).[43] Or, cette "science de la balance" qui est aussi "balance des êtres" (*mîzân al-hurûf*) est justement celle qui fut pratiquée par l'achimiste arabe Jâbir ibn Hayyân

yaratmış olabilir mi? Cevap yok. Öte yandan *La Pratique*'in bir tek yerinde "anahtar ilmine aynı zamanda teraziler ilmi, *'ilmü'l-nizan'* (s. 82) (tabii nizan'ı mizan olarak düzeltmek gerekir)" dendiğini belirtiyordu.[43] Ancak, bu "teraziler ilmi" aynı zamanda "varlıkların ilmi"ydi (mîzânü'l-hurûf), ve Arap simyacı Câbir ibn Hayyân tarafından uygulanmıştı; harflerden farklı bileşimler yapmaya dayanan, astrolojiyle ve simyayla sıkı sıkıya bağlı, "şeylerle canlı varlıklar arasındaki birtakım görünmez ilişkileri kullanan" bir bilimdi.[44] Peki ama, Sebottendorf bu terimi nereden öğrenmiş olabilirdi? Osmanlıların, Câbir ibn Hayyân hakkındaki bilgileri sıfır değilse de ona yakındı; P. Kraus gibi oryantalist bilim adamlarının çalışmaları da ancak 1935-40 yıllarında yayınlanacaktı. Sebottendorf Sûfiler sayesinde, örneğin İbn Arabî gibi yazarların tekrar ele aldığı haliyle Câbir'in, ya da Ortaçağ'ın Geber'in felsefesiyle tanışmış mıydı? Sonuç olarak Batı'daki simya geleneği (örneğin Michael Maier) ve Gül-Haç akımları (Valentin Andreae) Geber'e yabancı değildi.[45] Buna da bir cevap yoktur. Ama aslında yapılması gereken, doğru soruları sorarak işe başlamaktır.

İbn Arabî'nin, özellikle *Fütûhâtü'l-Mekkiye*'sinin, harfler ilminin anlatıldığı ikinci bölümünün *La Pratique* üzerinde etkili olduğu da söylenebilir; aslında harflerle rakamların salt spekülatif ya da felsefi bir bakışla bir araya getirilmediği, "düşünce yeteneğiyle (*fikriye)* yaratıldığı ya da hayal kurma yeteneği sayesinde anıldığı *(mustahdara*)" nadir gizemci metinlerden biridir bu. Harf-

(le Geber médiéval) ; c'est une science de la permutation des lettres, intimement liée à l'astrologie et à l'alchimie, "qui utilise une série de rapports non visibles entre les choses et les êtres vivants".[44] Or comment Sebottendorf pouvait-il connaître ce terme ? Les Ottomans savaient peu de choses, pour ne pas dire rien, de Jâbir ibn Hayyân, et les travaux de savants orientalistes, tels ceux de P. Kraus ne paraissent que dans les années 1935-40. Sebottendorf a-t-il eu accès, grâce à des soufis, à la pensée de Jâbir, telle qu'elle a pu être reprise, par exemple, par des auteurs comme Ibn 'Arabî, ou alors à celle du Geber médiéval qui n'était pas inconnu du reste de la tradition alchimique occidentale (Michael Maier par exemple) et des courants rose-croix (Valentin Andreae).[45] Là encore, le mystère reste entier. Mais encore fallait-il commencer par poser les bonnes questions.

On peut admettre aussi que *La Pratique* a subi l'influence de Ibn 'Arabî et en particulier du chapitre II de ses *Futûhât al-Makkiya* qui expose la science des lettres ; c'est en effet l'un des rares textes mystiques où les lettres et les chiffres ne sont pas combinées dans une optique purement spéculative ou philosophique, mais conçues "par la faculté réflexive (*fikriyya*) ou évoquées (*mustahdara*) par la faculté imaginative". Les lettres sont donc *évoquées* – comme chez Sebottendorf ; Ibn 'Arabî précise que par lettres *évoquées*, il entend "celles que l'homme actualise par représentation mentale (*wahm*) et la force de l'imagination en leur donnant une forme...".[46] Ibn 'Arabî parle également au sujet des lettres d'une "clé de tous les noms divins" qui nous fait songer à la "science des clés" de Sebottendorf...[47]

ler, Sebottendorf'un dediği gibi *anılmaktaydı;* İbn Arabî, *anılan* harfler derken, "insanın zihninde canlandırarak (*vehm*) ve hayal gücünün sayesinde bir biçim kazandırarak oldurduğu harfleri" kastettiğini belirtiyordu.[46] İbn Arabî harfler hakkında buna paralel olarak, aklımıza Sebottendorf'un "anahtarlar ilmini" getiren "bütün tanrısal adların bir anahtarından" bahsediyordu.[47]

Ne var ki *La Pratique'*in ana esin kaynağı, Sebottendorf'un da ifade ettiği gibi, sonuç olarak Bektaşilikteydi. Etki, İran kökenli gizli bir hareket olan, uzun zaman önce başlı başına bir yapı olmaktan çıkarak Bektaşiliğe sığınmış Hurufilikten geliyordu. Bu akım harflerle beden arasında bir ilişki geliştirmişti, ki İslamiyet'te nadir görülen bir şeydi bu:[48] Beden, yüz harflerle ve rakamlarla bağlantılandırılmıştı. Hurufilerde baskın olan düşünce, neoplatoncu südur felsefesiydi; bu harflerin, en saf kabul edilenlerden başlayarak nasıl yerleştirileceğini gösteriyordu. Bu durumda harfleri *tanımak,* evrenin daralıp genişlemesini *tanımak,* kendini tanımak, Tanrı'yı tanımak anlamına geliyordu. Pek çok Türk ve Avrupalı düşünür bu akımla Kabala arasındaki benzerliklere dikkat çekmiştir. Ayrıca, Bektaşilikte, Hurufi karakterli son derece zengin ve güzel bir tasvir sanatı olduğunu da kaydedelim.

"Miftahü'l-Hayat" adındaki el yazması, Hurufiler tarafından, sembollerinin anlaşılması için bir anahtar olarak yazılmıştır. *Miftah* terimi başka yazmaların adlarında da vardır, ama bunlardan hiçbiri "anahtarlar ilmine" ('ilm-ü'l-

---

Mais la principale source d'inspiration de *La Pratique* réside bien, en fin de compte, dans la Bektaşiye ainsi que l'affirme Sebottendorf. Cette influence émane d'un mouvement secret d'origine persane, le hurufisme (science des lettres), disparue depuis longtemps en tant que structure autonome, et qui a trouvé refuge justement dans la Bektaşiye. Ce courant a développé, chose rare en islam, une relations entre les lettres et le corps[48] : le corps, le visage sont mis en rapport avec des lettres et des chiffres. La pensée dominante chez les hurufis est la philosophie néoplatonicienne de l'émanation qui donne son sens aux déploiement des lettres à partir de celles qui sont considérées comme les plus pures. Ainsi *connaître* les lettres, c'est *connaître* le mouvement d'expansion et de reflux de l'univers, c'est se connaître soi-même et connaître Dieu. De nombreux penseurs turcs et européens ont noté les analogies entre ce courant et la kabbale. Notons aussi qu'il existe une très riche et très belle iconographie de caractère hurufi dans la Bektaşiye.

Il existe un ouvrage manuscrit intitulé "Miftah ül-Hayat", composé par les hurufis pour fournir la "clé" de la compréhension de leurs symboles. Le terme *miftâh* apparaît également dans le titre d'autres manuscrits mais aucun ne fait allusion à une "science des clés" ("'ilm al-miftah"). On peut néanmoins supposer que ces termes ont inspiré Sebottendorf.[49] Le hurufisme a imprégné aussi la futuwwa turque : on trouve par exemple que les trois neuds qui nouent la ceinture (*şedd*) dont on ceint le nouveau membre de la fütüvvet – cérémonie dont a hérité la Bektaşiye – symbolisent les trois lettres "alif-lâ-mim", que Sebottendorf

miftah) gönderme yapmaz. Gene de bu terimlerin Sebottendorf'u etkilediğini varsayabiliriz.[49] Hurufilik, Türk fütüvvetini de etkilemiştir: Örneğin fütüvvete yeni katılana kuşandırılan şeddin üç düğümü –Bektaşilik bu ritüeli miras almıştır–, Sebottendorf'un *La Pratique*'de işlerlik kazandırdığı "elif, lâ, mim" harflerini simgeler.[50] Ve ayrıca Hurufiler, aptes alırken, namaz kılmadan önce, otuz iki Arap harfinin anıldığı Farsça mısralar okurlardı...[51]

Son olarak Sebottendorf'un alıştırmalarıyla Abraham Ebu'l-Efia'nın (onüçüncü yüzyıl; ki o da Sûfilikten etkilenmemiş değildi) Kabala anlayışından doğmuş çileci pratikler arasında pek çok benzerliğin bulunduğunu da vurgulamak gerekir; özellikle Tanrı'nın adlarının zikredilmesi olan, soluk alma, baş sallama gibi hareketlerle harflerin telaffuz edilmesini bağdaştıran *hazkara*'yla. Acaba Yahudi gizemciliğinin, Sebottendorf'un itiraf etmediği güçlü bir etkisi olmuş mudur alıştırmalar üzerinde? Sebottendorf Kabala'ya çok nadir değinmiştir; Termudi'nin Kabala'yı araştırdığından ve kütüphanesinde bu konu hakkında elyazmalarının bulunduğundan bile üstün körü bahseder. Ebu'l-Efia'nın bir metninde (çeviren P.B. Fenton), kabalistlerin çileci yöntemiyle Sebottendorf'un alıştırmaları arasındaki benzerlikler şaşırtıcıdır: "İlk başta (Tanrı'nın adındaki) bütün sessiz harfleri kendini tamamen vererek, her harfe uygun düşen tekdüze, ezgili bir sesli harf söyleyerek dile getireceksin... ilk serinin sonuna kadar on sekiz nefeslik bir tempoyla yapacaksın bunu, tabii soluk alıp

---

met en action dans *La Pratique*.[50] Enfin, les hurufis avaient pour usage, lors des ablutions et avant leurs prières, de lire des vers persans qui évoquaient les 32 lettres arabes...[51]

Enfin, il faut souligner que les exercices de Sebottendorf présente de très nombreuses analogies avec les pratiques ascétiques cultivées dans la kabbale de Abraham Abu l-'Afia (XIII^{e} siècle) (qui n'est pas sans avoir été également influencée par le soufisme), en particulier avec la *hazkarah*, la méditation des noms divins, qui associe une gestuelle – respirations, mouvements de la tête – aux prononciations de lettres. N'y aurait-il pas une forte influence inavouée de la mystique juive sur les exercices. Sebottendorf fait rarement référence à la kabbale ; à peine mentionne-t-il que Termudi père étudie celle-ci et qu'il possède des manuscrits la concernant dans sa bibliothèque. Dans un texte d'Abu l-'Afia (traduction de P.-B. Fenton), les ressemblances sont étonnantes entre la méthode ascétique du kabbaliste et les exercices de Sebottendorf : "au commencement, il faut énoncer chaque consonne (du nom divin) avec une dévotion complète et un son vocalique uniforme et mélodieux selon la vocalisation appropriée à chaque lettre... au rythme de dix-huit respirations jusqu'à ce que tu arrives à la fin de la première série, à moins que l'inspiration ne t'oblige à interrompre l'exercice (...) et quand tu commences à prononcer la consonne, commence à mouvoir ta pensée et ta tête (...) déplace ta tête en dessinant la voyelle qui vocalise la consonne que tu prononces..."[52] Il y a là clairement une piste qui devrait être approfondie quant à l'origine des exercices de *La Pratique*.

verirken alıştırmayı kesmek zorunda kalmazsan (...) sessiz harfi telaffuz etmeye başlayınca, zihnini ve başını da hareket ettir (...) telaffuz ettiğin sessiz harfi seslendiren sesli harfin şeklini çizerek başını oynat..."[52] Bu açıkça, *La Pratique*'teki alıştırmaların kökeni hakkında, derinine inilmesi gereken bir ipucudur.

2) Masonik model

Esas Hurufilikte sırların saklanması çok önemliydi, Bektaşilikte hâlâ önemlidir. Sebottendorf'un kitabında ve sisteminde bunun bu kadar önemli bir yer tutmasının nedeni de budur. Sebottendorf özellikle tarikatının "büyüklerinden" bahseder ("Müslüman kardeşler" de denir); bunlar, "Batı dünyasında yayılan inançsızlık karşısında" kitabında birtakım ifşaatlar yapması için ona vekâlet vermişlerdir: "Bana bu görevi verenlerin dileği ve umudu, bu alıştırmalardan bir bölümünün benimsenmesi, böylece kırılmaz bir zincir kurulmasıdır..."[53]

Sebottendorf "modern Masonluğun" öncesindeki uygun bir Masonluğu hayata geçirmeyi hayal ederek, alıştırmalarının uygulanışını Masonik bir çerçeve içinde tasarladı; bu alıştırmaların yapılması, dediğine göre "Şark Masonlarının çalışmasına (daha doğrusu çalışmalarına), işlenmemiş maddeyi küp şeklinde bir taşa dönüştürmüş olan bu çalışmaya" tekabül ediyordu.[54] "Şark Masonları arasında," diye yazıyordu Sebottendorf, "çalışma, anahtarların tanınması demek olan 'ilmü'l-miftah'la tanımlanır; Masonlar

---

2) Le modèle maçonnique

La discipline de l'arcane était très forte dans le hurufisme des origines et elle l'est toujours dans la Bektaşiye. Cela explique pourquoi elle domine l'ouvrage et le système de Sebottendorf. Ce dernier fait référence en particulier aux "supérieurs" de son ordre (appelés aussi "frères musulmans") qui lui auraient donné mandat pour faire les révélations exposées dans son livre, "face à l'incroyance qui s'étend sur le monde occidental" : "le voeu et l'espoir de ceux qui m'ont confié cette mission est qu'un nombre important de ces exercices soient adoptés de sorte qu'une chaîne indestructible s'établisse...".[53]

Sebottendorf, qui rêve donc de remettre en vigueur une franc-maçonnerie conforme à celle qui aurait existé avant la "franc-maçonnerie moderne", donne une cadre maçonnique à la pratique de ses exercices dont l'accomplissement constitue, dit-il, le "travail (ou plutôt les travaux) des maçons orientaux, tout ce travail proprement dit qui, de la matière brute, a fait une pierre cubique".[54] "Parmi les maçons orientaux, écrit Sebottendorf, le travail est défini par la connaissance des clefs, "ilm el-Miftach", et les maçons eux-mêmes, précisent-ils, se désignent fréquemment par les mots "Beni el-Mim", fils des clés". L'expression est surprenante et ne correspond pas à la traduction qu'il en donne, car "Mim" signifie la lettre arabe "M" et pas le mot "clé". La lettre a peut-être été choisie en raison de la place importante qu'elle occupe parmi les "lettres mystérieuses" et donc dans les formules évoquées au cours des exercices.

da kendilerini sık sık anahtarların oğulları, anlamındaki 'Beni el-Mim' kelimeleriyle tarif ederler." İfade şaşırtıcıdır, üstelik verdiği çeviriye uymaz, çünkü 'Mim', Arapçada 'm' harfidir, 'anahtar' kelimesi değil. Mim harfi belki de 'gizemli harfler' arasında, dolayısıyla alıştırmalar sırasında söylenen formüllerde önemli bir yere sahip olduğu için seçilmişti.

Sebottendorf'un operatif locasında pek çok 'görevli' vardır: "Şeyhlerin en büyüğü başkanlığı yürütür"; "bir gözcü, bir muhasip, bir de peyikçi seçer." Toplantı," der, "'başlayalım' anlamındaki ALAM kelimesiyle açılır." Bu, *Pratique*'te anılan formüllerden biridir. Sebottendorf ardından çalışmaların başlamasıyla ilgili Masonik modele uygun bir ritüel hazırlar; buna göre görevliler A, I, O harflerini, anahtarları, renkleri anarlar. Toplantıdan sonra, olması gerektiği gibi bir kardeşlik sofrası kurulur. Loca üyelerinin ayrıca birbirini tanımasına, yardımlaşmasına vb. yarayan çeşitli işaretler de vardır.[55] Sebottendorf'un Masonik modele ve Masonluğun sembolik diline bağlı kalmasının nedeni, yazdığına göre "Masonluğun sembollerin büyük bir bölümünü olduğu gibi koruyabilmiştir; ne var ki bunların anlamları unutulmuş ya da dışarıdan gelme başka bir anlam yakıştırılmıştır."[56] Ardından *Talisman*'da, İstanbul'da amaçlarına uygun gizli bir loca kurduğunu ve pek çok kişinin buna katıldığını ima eder;[57] bu, "alıştırmaların" özel, gizli bir yapı içinde, bir Bektaşi dergâhında ya da herhangi bir locada uygulanmadığını gösteren, "operatif Şark

---

La loge opérative de Sebottendorf comprend plusieurs "officiers" : "l'ainé des cheikhs assume la présidence" ; il désigne un surveillant, un économe, un courrier". L'ouverture de l'assemblée se fait par le mot ALAM dans le sens, dit-il, de "commençons". C'est l'une des formules qui est évoquée dans *La Pratique*. Sebottendorf élabore ensuite une rituel d'ouverture des travaux sur le modèle maçonnique dans lequel les officiers font référence aux lettres A, I, O, aux clés, aux couleurs. L'assemblée est suivie, comme il se doit, d'agapes fraternelles. Les membres de la loge possèdent aussi divers signes de reconnaissance, de secours, etc.[55] Si Sebottendorf reste fidèle au modèle maçonnique et à sa langue symbolique, c'est parce, écrit-il, "la franc-maçonnerie a conservé intacte une grande partie des symboles ; toutefois elle en a oublié le sens ou leur a attribué un autre sens extérieur".[56] Ensuite, il laisse entendre, dans son *Talisman*, qu'il a constitué, à Istanbul, une loge secrète, conforme à ses desseins, et qu'elle aurait acceuilli de nombreux adhérents[57] ; c'est un indice que les "exercices" n'étaient donc pas pratiquées dans une structure particulière et secrète, ni dans un couvent bektachi, ou une quelconque loge, et une confirmation que la "franc-maçonnerie opérative orientale" est une création artificielle. A-t-il tenté par la suite de l'introduire dans les sociétés secrètes qu'il fréquentait en Allemagne ?

Que conclure donc de cette enquête qui n'est du reste pas encore achevée, mais qui montre déjà clairement que la *Pratique opérative de l'ancienne franc-maçonnerie turque* de

Masonluğunun" sahte olduğunu ortaya koyan bir ipucudur. Bunu sonradan, Almanya'da içinde bulunduğu gizli cemiyetlere sokmaya çalışmış olabilir mi?

Bu araştırmadan çıkarılacak sonuç nedir? Çalışma, henüz tamamlanmamış olmakla birlikte, şimdiden Sebottendorf'un *Pratique opérative de l'ancienne franc-maçonnerie turque*'ünün, Bektaşilik'ten, Kabala'dan ya da Masonik bir örgütlenmeden ve hatta bir Türk esnaf locasından çıkmış eski, geleneksel bir öğreti olmadığını, aslında yapay bir yapı olmaktan öteye gitmediğini ortaya koymaktadır; ama *Pratique*'in en önemli yanı, iki geleneğin kesiştiği, buluştuğu noktada bulunmasıdır. Geleneklerden birincisi, gözüm kapalı takdir edebileceğim gibi sahicidir, tabii Bektaşiliği ve Hurufiliği kastediyorum; öteki ise Avrupa simyacılığı, Gül-Haç ve hiç kuşkusuz pratik kabalacılıktır. Sebottendorf'un Bektaşilerin arasında Sûfilikle tanıştığı söz götürmez, ama bütün kanıtlar bundan daha öteye gitmek istediğini gösteriyor; muhtemelen tarikatın Türkiye'de yolundan sapması onu hayal kırıklığına uğratmıştı. Aynı şekilde, çökmekte olduğunu düşündüğü modern Masonluğu da aşmaya çabalamıştı. Projesinin hayali bir Sûfilik temeli üzerinde, operatif bir Şark Masonluğu icat ederek Avrupa ezoterik geleneğini tekrar canlandırmak, Gül-Haç'çıların ideali üzerinde tekrar düşünmek olduğu açıktır.

Araştırmacı, CNRS, Paris
Kyoto Üniversitesi Konuk Profesör

---

von Sebottendorf, loin d'être un enseignement ancien et traditionnel issu du bektachisme ou de la kabbale, ou d'une organisation maçonnique voire corporative turque, n'est en fait qu'une construction artificielle mais dont le principal intérêt est qu'elle se trouve au point de rencontre et de croisement de deux traditions dont l'une – celle que je peux avec compétence apprécier – est authentique, j'entends bien sûr la voie bektaşi et le hurufisme, l'autre est celle de l'alchimie européenne et de la rose-croix, et sans doute de la kabbale pratique. Sebottendorf a eu sans conteste une initiation soufie chez les bektachis mais tout montre qu'il a voulu aller plus loin, sans doute déçu par les déviations que cette confrérie connaissait en Turquie. De même, il s'est employé à dépasser la franc-maçonnerie moderne, jugée décadente. Son projet est clairement de revitaliser la tradition ésotérique européenne et de repenser l'idéal des rosicruciens, à travers un soufisme imaginé, en réinventant une franc-maçonnerie opérative orientale.

Chargé de recherches au CNRS, Paris
Professeur invité à l'Université de Kyoto

Notlar

1 Ayrıca bkz. John Godolphin Bennett, *Witness, The Story of a Search,* Londra, Hodder and Stoughton, 1962.
2 İstanbul'da Sûfî çevrelerinde gördükleri kitap halinde, Danca olarak 1931'de yayınlanmıştı; kitap 1953'te İngilizceye çevrildi: *Dervish Diary,* Los Angeles, Mogensen. Bkz. hazırlanmakta olan makalem: "Un ésotériste danois en Turquie au début du XXe siècle: autour du *Dervish Diary* de Carl Vett".
3 Ellic Howe, "Forschungen über Rudolf Freiherr von Sebottendorf (takma adı, Rudolf Glauer), yayımlanmamış metin, Institut für Zeitgeschichte, Münih, ms n: 359; aynı şekilde, *Rudolf Freiherr von Sebottendorff,* herausgegeben und mit einer Zeittafel zur Biographie Sebottendorffs und einer vorläufigen Bibliographie seiner Schriften versesehen von Albrecht Göetz von Olenhusen, Freiburg i. Br., 1989, yayımlanmamış metin, Institut für Zeitgeschichte, Münih, no: Fq 200; Nicolas Goodrick-Clarke, *Les Racines occultistes du nazisme,* Puiseauc, Pardès, 1989; Göetz von Olenhusen, "Bürgerrat, Einwohnerwehr und Gegenrevolution. Freiburg 1918-1920. Zugleich ein Beitrag zur Biographie des Rudolf Freiherr von Sebottendorf (1875-1945), şu yayında: *Wege und Abwege, Beiträge zur europäischen Geistesgeschichte der Neuzeit,* Freiburg, Hochschul Verlag, 1990, s. 115-134.
4 Sebottendorf'un eserlerini en iyi bilen uzman olan Albrecht Göetz von Olenhusen'e, iki otobiyografik metindeki pek çok zor ve anlaşılmaz pasajın okunmasına olan katkıları ve bu konu hakkında aylar boyunca benimle görüş alışverişinde bulunduğu için teşekkür etmek isterim.
5 1918 Ağustosu ile 1919 Mayısı arasında, Alman *Münchener Beobachter* dergisinde yayınlanmış olan "Erwin Haller. Ein deutscher Kaufmann in der Türkei" başlıklı makale serisinde daha başka otobiyografik bilgilere de rastlanır.
6 Bkz. N. Goodrick-Clarke, *Les Racines occultistes du nazisme,* s. 193-216.

Notes

1 Voir en particulier John Godolphin Bennett, *Witness. The Story of a Search*, London, Hodder and Stoughton, 1962.
2 Son expérience dans les milieux soufis d'Istanbul a été publiée sous la forme d'un livre, en danois, en 1931 ; l'ouvrage a été traduit en anglais en 1953: *Dervish Diary*, Los Angeles, Mogensen. Voir mon article en préparation : "Un ésotériste danois en Turquie au début du XXe siècle: autour du *Dervish Diary* de Carl Vett".
3 Ellic Howe, "Forschungen über Rudolf Freiherr von Sebottendorf (allias Rudolf Glauer)", 1967, texte inédit, Institut für Zeitgeschichte, Munich, ms n° 359 ; du même, *Rudolf Freiherr von Sebottendorff*, herausgegeben und mit einer Zeittafel zur Biographie Sebottendorffs und einer vorläufigen Bibliographie seiner Schriften versesehen von Albrecht Göetz von Olenhusen, Freiburg i. Br., 1989, texte inédit, Institut für Zeitgeschichte, Munich, n° Fq 200 ; Nicolas Goodrick-Clarke, *Les Racines occultistes du nazisme*, Puiseauc, Pardès, 1989 ; Göetz von Olenhusen, "Bürgerrat, Einwohnerwehr und Gegenrevolution. Freiburg 1918-1920. Zugleich ein Beitrag zur Biographie des Rudolf Freiherr von Sebottendorf (1875-1945)", dans *Wege und Abwege. Beiträge zur europäischen Geistesgeschichte der Neuzeit*, Freiburg, Hochschul Verlag, 1990, pp. 115-134
4 Je tiens à remercier ici Albrecht Göetz von Olenhusen, le meilleur connaisseur de l'oeuvre de Sebottendorf, pour l'aide apportée dans la lecture de plusieurs passages difficiles et obscurs des deux écrits autobiographiques du personnage, et pour les échanges de vues que nous avons eus sur ce sujet pendant plusieurs mois.
5 On trouve également d'autres indications autobiographiques dans la série d'articles intitulés "Erwin Haller. Ein deutscher Kaufmann in der Türkei", publiés dans la revue allemande *Münchener Beobachter,* d'août 1918 à mai 1919.

7 Biyografinin dayandığı eser: A. G. von Olenhusen, "Zeittafel zur Biographie Rudolf von Sebottendorffs (1875-1945)", *Rudolf Freiherr von Sebottendorff*'un içinde, s. 74-89.
8 Aytunç Altundağ, *Bilinmeyen Hitler*, Ankara, Yeni Avrasya Y., (2000), 2003, s. 183-186.
9 Yazdıklarının ayrıntılı, yorumlu biyografisi için bkz; A. G. von Olenhusen, "Kommentierte Bibliographie der Schriftern Rudolf von Sebottendorffs (1875-1945)", *Rudolf Freiherr von Sebottendorff,* s. 90-109.
10 *Der Talisman des Rosenkreuzers,* Pfullingen, 1925, s. 30-38.
11 *Der Talisman,* s. 40, 61-62.
12 Kahire'deki Mevlevîhane için bkz. James Dickie, "The Mawlawi Dervishery in Cairo", *Art and Archeology Research Papers,* Haziran 1979, s. 9-15; Tiziana Battain, "Architectura e misticismo sufi: la Tekke Mawlawi des Cairo", *Islam, storia e civiltà,* sayı IV, n. 3, Iuglio-settembre 1985, s. 165-173. Bursa'daki mevlevihane için bkz.: Mustafa Kara, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler,* Bursa, Uludağ Y., 1990, cilt II, s. 123-139. İstanbul Kasımpaşa Mevlevihanesi için bkz. Muzaffer Erdoğan; "İstanbul Mevlevihâneleri", *Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi,* 4-5, 1975-1976, s. 33-34.
13 *Der Talisman,* s. 71.
14 *Der Talisman,* s. 40.
15 Rudolf von Sebottendorf ve Faik Beyzade, *Metoula Sprachführer: Türkischer,* Berlin-Schöneberg (128 s.); 1916 baskısından bir örnek TGB Paris'te mevcuttur (8-X-16300).
16 Bunun, Mark Sedgwich'in *strick* kelimesinin dayandığını sandığı *wird*'le (tarikatlarda açılış duası) hiç ilgisi yoktur; *Against the Modern World. Traditionalism and the Secret intellectual History of the Twentieth Century,* Londra, Oxford University Press, 2004, s. 286, not 67. Bektaşi ritüellerinin bu yönü için benim şu makaleme bkz.: *Secret et Sociétés secrètes en islam. Turquie, Iran et Asie Centrale, XIXe-XXe siècles,* Milan, Archè, 2002, s. 55-56 (İslamiyet'te gizli cemiyetler. Türkiye, İran ve Orta Asya, ondokuzuncu-yirminci yüzyıl)
17 *Die Praxis der alten türkischen Freimaurerei,* 1924; Fransızca çevirisi: *La Pratique opérative de l'ancienne franc-maçonnerie turque,* Baucens, 1974, s. 68; *Der Talisman,* s. 51, 66.

---

6 Voir N. Goodrick-Clarke, *Les Racines occultistes du nazisme*, pp. 193-216.
7 Bibliographie établie d'après A. G. von Olenhusen, "Zeittafel zur Biographie Rudolf von Sebottendorffs (1875-1945)", dans *Rudolf Freiherr von Sebottendorff*, pp. 74-89.
8 Aytunç Altundag, *Bilinmeyen Hitler* (Hitler l'inconnu), Ankara, Yeni Avrasya Y., [2000], 2003, pp. 183-186.
9 Voir la bibliographie détaillée et commentée de ses écrits ; A. G. von Olenhusen, "Kommentierte Bibliographie der Schriftern Rudolf von Sebottendorffs (1875-1945)", dans *Rudolf Freiherr von Sebottendorff*, pp. 90-109.
10 *Der Talisman des Rosenkreuzers*, Pfullingen, 1925, pp. 30-38.
11 *Der Talisman*, pp. 40, 61-62.
12 Sur le couvent mevlevi du Caire, voir James Dickie, "The Mawlawi Dervishery in Cairo", *Art and Archeology Research Papers*, June 1979, pp. 9-15 ; Tiziana Battain, "Architectura e misticismo sufi: la Tekke Mawlawi des Cairo", *Islam, storia e civiltà*, anno IV, n. 3 Iuglio-settembre 1985, pp. 165-173. Sur le couvent mevlevi de Bursa, voir : Mustafa Kara, *Bursa'da Tarikatalar ve Tekkeler* (Les confréries et les couvents de Bursa), Bursa, Uludağ Y., 1990, t. II, pp. 123-139. Sur le couvent mevlevi de Kasımpaşa à Istanbul, voir Muzaffer Erdoğan ; "İstanbul Mevlevihâneleri" (Les couvents mevlevi d'Istanbul), *Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, 4-5, 1975-1976, pp. 33-34.
13 *Der Talisman*, p. 71.
14 *Der Talisman*, p. 40.
15 Rudolf von Sebottendorf et Faik Bey zade, *Metoula Sprachführer: Türkischer*, Berlin-Schöneberg (128 p.) ; un exemplaire de l'édition de 1916 est conservé à la TGB Paris (cote 8-X-16300).
16 Cela n'a rien à voir avec le *wird* (prière d'ouverture dans les confréries) que Mark Sedgwick pense reconnaître derrière le mot *strick* ; *Against the Modern World. Traditionalism and the Secret intellectual History of the Twentieth Century,* London, Oxford University Press, 2004, p. 286 note 67. Sur cet aspect du cérémonial bektachi, voir mon *Secret et Sociétés secrètes en islam. Turquie, Iran et Asie Centrale, XIXe-XXe siècles*, Milan, Archè, 2002, pp. 55-56 (traduction turque : xxx).

18 Oysa bunları gayet iyi tanıyoruz; bkz. Thierry Zarcone, "Note liminaire sur les couvents *bektashi* d'Istanbul", A. Popovic, G. Veinstein (editörler), *Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach,* İstanbul, Isis, 1995, s. 201-214.
19 *Der Talisman,* s. 49, 50-53.
20 *Der Talisman,* s. 65, 67.
21 Bu A. G. v. Olenhusen'in görüşüdür (sözlü görüşme, Ekim 2004).
22 Sebottendorf, 1916 civarında katıldığı Germanen'de (1912'de kuruldu), gizli cemiyetler ve onlara ilham veren Masonik model hakkında deneyim edinmişti. Germanen'in Baverya kolunu yönetti, sonra Münih'te Thule Gesselchaft. Bu esnada, 1917'de, cemiyetin resmi yayın organı olan antisemit *Münchener Beobachter* dergisinin yazı işleri müdürü oldu; bkz. Ellic Howe, *Urania's Children: The Strange World of the Astrologers,* Londra, 1967, s. 86-87; Fransızca çevirisi, *Le Monde étrange des astrologues,* Paris, Robert Laffont, 1968, s. 118; N. Goodrick-Clarke, *Les Racines occultistes du nazisme,* s. 182.
23 2004 Ekimine ait yazışmalar.
24 *Der Talisman,* s. 53-54.
25 Kemalettin Apak, *Türkiye'deki Masonluk Tarihi,* İstanbul, 1958, s. 126, 133.
26 *Der Talisman,* s. 75.
27 Bu bilgiler Veritas locasıyla (Selanik) Fransa Büyük Doğu Locası arasındaki bir dizi yazışmada yer alıyor; dosya "Salonique, loge Veritas, 1905-1909", Fransa Büyük Doğu Arşivleri, Paris.
28 Ayrıca otobiyografik makalelerinde, "Erwin Haller. Ein deutscher Kaufmann in der Türkei".
29 *La Pratique opérative,* s. 42-43.
30 *La Pratique opérative,* s. 18; *Der Talisman,* s. 75.
31 Sedgwick yerinde olarak Sebottendorf'u Emerson'un yanında, perenyalist akımın bir koluna dahil ediyor; *Against the Modern World,* s. 65.
32 *La Pratique opérative,* s. 17.
33 *A.g.y.*

---

17 *Die Praxis der alten türkischen Freimaurerei*, 1924 ; traduction française : *La Pratique opérative de l'ancienne franc-maçonnerie turque*, Baucens, 1974, p. 68 ; *Der Talisman*, pp. 51, 66.
18 Ceux-là sont pourtant très bien connus ; voir Th. Zarcone, "Note liminaire sur les couvents *bektashi* d'Istanbul", dans A. Popovic, G. Veinstein (éds.), *Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, Istanbul, Isis, 1995, pp. 201-214.
19 *Der Talisman*, pp. 49, 50-53.
20 *Der Talisman*, pp. 65, 67.
21 C'est l'opinion de A. G. v. Olenhusen (communication orale, octobre 2004).
22 Sebottendorf a eu une expérience des sociétés secrètes et du modèle maçonnique qui les a inspirées, dans l'ordre Germanen (fondé en 1912) auquel il se rattache vers 1916. Il en dirige la branche bavaroise avant de fonder, à Munich, la Société Thulé. Il sera également rédacteur en chef, en 1917, de la revue *Münchener Beobachter*, revue antisémite et organe officiel de cette Société ; voir Ellic Howe, *Urania's Children: The Strange World of the Astrologers*, London, 1967, pp. 86-87 ; traduction française, *Le Monde étrange des astrologues*, Paris, Robert Laffont, 1968, pp. 118 ; N. Goodrick-Clarke, *Les Racines occultistes du nazisme*, pp. 182 *sq*.
23 Correspondance d'octobre 2004.
24 *Der Talisman*, pp. 53-54
25 Kemalettin Apak, *Türkiye'deki Masonluk Tarihi* (Histoire de la Franc-Maçonnerie en Turquie), Istanbul, 1958, pp. 126, 133.
26 *Der Talisman*, p. 75.
27 Ces informations se trouvent dans un lot de correspondances de la loge Veritas (Salonique) au Grand Orient de France ; dossier "Salonique, loge Veritas, 1905-1909", Archives du Grand Orient de France, Paris.
28 Et aussi dans ses articles autobiographiques, "Erwin Haller. Ein deutscher Kaufmann in der Türkei".
29 *La Pratique opérative*, pp. 42-43.
30 *La Pratique opérative*, p. 18 ; *Der Talisman*, p. 75.

34 *Der Talisman,* s. 75.
35 Bkz. Thierry Zarcone, *Mystiques, Philosophes et Francs-maçons en Islam,* Paris, Jean Maisonneuve, 1993, s. 157-158.
36 Secret et Sociétés secrètes en İslam, s. 131-155. "Şark Masonluğu" terimi 40'lı yıllarda tekrar ortaya çıkar: Rahmi Yağız, "Bektaşiliğin İçyüzü Dede Baba", *İkdam,* İstanbul, Mart 1940.
37 John P. Brown, *The Darvishes or Oriental Spiritualism,* (1927), Londra, Oxford University Press, 1968, s. 64.
38 Pierre Lory, *La Science des lettres en islam,* Paris, Dervy, 2004, s. 37.
39 *La Pratique opérative,* s. 47-48, 50.
40 *La Pratique opérative,* s. 60.
41 *Der Talisman,* s. 65-67; *La Pratique opérative,* s. 36, 68.
42 Dilaver Gürer, Konya İlâhiyat Fakültesi profesörü (Şubat 2004).
43 *La Pratique opérative,* s. 82.
44 P. Lory, *Alchimie et Mystique en terre d'islam,* Lagrasse, Verdier, 1989, s. 138.
45 Bkz. Roland Edighoffer, *Les Rose-Croix et la crise de la conscience européenne au XVIIe siècle,* Paris, Dervy, 1998, s. 127-128. 1925'te Almanca bir makalede Geber'in bir metninin Latince çevirisi veriliyordu: Ernst Darmstädter, "Liber Misericordiae Geber. Eine Leteinische Übersetzung des grösseren Kitâb al-Rahma", *Archiv zur Geschichte der Medizin,* 17, 1925, s. 181-197.
46 Bu bölüm Denis Gril tarafından, mükemmel bir giriş yazısı ve pek çok notla birlikte İbn Arabî, *Les Illuminations de la Mecque*'te çevrilmiştir; editör: Michel Chodkiewicz, (1998), Paris, Albin Michel, 1997, s. 192. Denis Gril, Câbir'in "teraziler ilminden" ve simyagerliğinden bir şeylerin İbn Arabî'ye geçip geçmediğini sorar.
47 A.g.y., s. 196.
48 Bu akım hakkında Batı ve Doğu dillerinde yapılmış derinlemesine araştırmalar çok azdır; özellikle bkz. Rıza Tevfik, "Fadhl-Oullâh-i-Esterâbâdî et la secte des Houroufis", şu yapı-

---

31 Sedgwick inscrit, avec justesse, Sebottendorf dans l'une des mouvances du courant pérénialiste auprès d'Emerson ; *Against the Modern World*, p. 65.
32 *La Pratique opérative*, p. 17.
33 *Id. ibid.*
34 *Der Talisman*, p. 75.
35 Voir mon *Mystiques, Philosophes et Francs-maçons en Islam*, Paris, Jean Maisonneuve, 1993, pp. 157-158.
36 Voir mon *Secret et Sociétés secrètes en islam*, pp. 131-155. Le terme "maçonnerie orientale" (*Shark masonlugu*) apparaît encore, dans les années 40, dans l'article de Rahmi Yagïz, "Bektaşiliğin İçyüzü Dede Baba" (Le Visage caché du Bektachisme, le Dede Baba), *İkdam*, Istanbul, mars 1940.
37 John P. Brown, *The Darvishes or Oriental Spiritualism*, [1927], London, Oxford University Press, 1968, p. 64.
38 Pierre Lory, *La Science des lettres en islam*, Paris, Dervy, 2004, p. 37.
39 *La Pratique opérative*, pp. 47-48, 50 *sq*.
40 *La Pratique opérative*, p. 60.
41 *Der Talisman*, pp. 65-67; *La Pratique opérative*, pp. 36, 68.
42 Dilaver Gürer, professeur à la faculté de théologie de Konya (février 2004).
43 *La Pratique opérative*, p. 82.
44 P. Lory, *Alchimie et Mystique en terre d'islam*, Lagrasse, Verdier, 1989, p. 138.
45 Cf. Roland Edighoffer, *Les Rose-Croix et la crise de la conscience européenne au XVIIe siècle*, Paris, Dervy, 1998, pp. 127-128. En 1925, un article en allemand donne la traduction latine d'un texte de Geber : Ernst Darmstädter, "Liber Misericordiae Geber. Eine Leteinische Übersetzung des grösseren Kitâb al-Rahma" *Archiv zur Geschichte der Medizin*, 17, 1925, pp. 181-197.
46 Ce chapitre a été traduit par Denis Gril avec une excellente introduction et de nombreuses notes dans Ibn 'Arabî, *Les Illuminations de La Mecque*, sous la direction de Michel Chodkiewicz, [1988], Paris, Albin Michel, 1997, p. 192. Denis Gril se demande si quelque chose de la "science des balances" et de l'alchimie de Jâbir n'est pas passé chez Ibn 'Arabî.

tın içinde: Clément Huart (editör), *Textes relatifs à la secte des Hurufis,* Leiden, Brill, 1909, s. 223-213; Irène Mélikoff, "Fazlullah d'Astarabad et l'essor du hurufisme en Azerbaydjan, en Anatolie et en Roumélie", şu yapıtın içinde: J.-L. Bacqué-Grammont ve R.Dor (editörler), *Mélanges offerts à Louis Bazin,* Paris, L'Harmattan, 1992, s. 219-225; Ya'qûb Azhand, *Hurûfiyya dar Târîkh* (Tarihte Hurufilik), Tahran, 1990; Fuzuli Bayat, "Hurufilik Merkezleri ve Anadolu'da Hurufilik", İsmail Ergin ve Havva Engin (editörler), *Alevilik,* İstanbul, Kitap Yayınevi, 2004, s. 153-189. Hurufi tasvirler hakkında bkz. Malik Aksel, *Religious Pictures in Turkish Art,* İstanbul, Elif, 1967, s. 105-116.

49 Örneğin "Miftah-ül gayb", "Miftah-i huruf-i cavidân", "Miftah-i kutûb-i hurûfiyan"; bkz. Rıza Tevfik, "Fadhl-Oullâh-i-Esterâbâdî et la secte des Houroufis", s. 227; Edward Browne, "Further Notes on the Literature of the Hurufis and Their Connection with the Bektashi Order of Dervishes", *Journal of Oriental Studies,* 1907, s. 543, 559-580.

50 Bkz. Mehmet Saffet Sarıkaya, *XIII-XVI. Asırlardaki Anadolu'da Fütüvvetnamelere Göre Dini İnanç Motifleri,* Ankara, T.C. Kültür Bakanlığı, 2002, s. 147.

51 Abdülbaki Gölpınarlı, *Hurûfîlik Metinleri Katalogu,* Ankara, TTK, 1973, s. 26.

52 Paul B. Fenton, "La 'Hitbodedut' chez les premiers qabbalistes en Orient et chez les soufis", *Prière, Mystique et Judaisme,* Paris, PUF, 1987, s. 138-139.

53 *La Pratique opérative*, s. 38, 64.

54 *La Pratique opérative,* s. 35.

55 *La Pratique opérative,* s. 36-38.

56 *La Pratique opérative,* s. 42-43.

57 *Der Talisman,* s. 78.

---

47 *Id.*, p. 196.

48 Il existe peu d'études de fond sur ce courant en langues occidentales et orientales ; voir principalement Riza Tevfik, "Fadhl-Oullâh-i-Esterâbâdî et la secte des Houroufis", dans Clément Huart, éd., *Textes relatifs à la secte des Hurufis*, Leiden, Brill, 1909, pp. 223-313 ; Irène Mélikoff, "Fazlullah d'Astarabad et l'essor du hurufisme en Azerbaydjan, en Anatolie et en Roumélie", dans J.-L. Bacqué-Grammont et R. Dor, éds, *Mélanges offerts à Louis Bazin*, Paris, L'Harmattan, 1992, pp. 219-225 ; Ya'qûb Âzhand, *Hurûfiyya dar Târîkh* (Le Hurufisme dans l'histoire), Téhéran, 1990 ; Fuzuli Bayat, "Hurufilik Merkezleri ve Anadolu'da Hurufilik", in İsmail Ergin et Havva Engin, éds., *Alevilik*, Istanbul, Kitapyayinevi, 2004, pp. 153-189. Sur l'icononographie hurufie, voir Malik Aksel, *Religious Pictures in Turkish Art*, Istanbul, Elif, 1967, pp. 105-116.

49 Par exemple, le "Miftah al-ghayb", "Miftah-i hurûf-i javidân", le "Miftâh-i kutûb-i hurûfiyân" ; voir Rızâ Tevfik, "Fadhl-Oullâh-i-Esterâbâdî et la secte des Houroufis", p. 227 ; Edward Browne, "Further Notes on the Literature of the Hurufis and Their Connection with the Bektashi Order of Dervishes", *Journal of Oriental Studies*, 1907, pp. 543, 559-580.

50 Cf. Mehmet Saffet Sarıkaya, *XIII-XVI. Asırladaki Anadolu'da Fütüvvetnamelere Göre Dinî İnanç Motifleri* (Les Motifs de la croyances religieuse d'après les *Fütüvvetname* en Anatolie aux XIIIe-XVIe siècles), Ankara, T.C. Kültür Bakanlığı, 2002, p. 147.

51 Abdülbaki Gölpınarlı, *Hurûfîlik Metinleri Katalogu* (Catalogue de textes sur le Hurufisme), Ankara, TTK, 1973, p. 26.

52 Paul B. Fenton, "La 'Hitbodedut' chez les premiers qabbalistes en Orient et chez les soufis", dans *Prière, Mystique et Judaisme*, Paris, PUF, 1987, pp. 138-139.

53 *La Pratique opérative*, pp. 38, 64.

54 *La Pratique opérative*, p. 35.

55 *La Pratique opérative*, pp. 36-38.

56 *La Pratique opérative*, pp. 42-43.

57 *Der Talisman*, p. 78.


SECTION
HERMETIQUE



Papus adıyla bilinen Gérard Encausse Fransız ezoterizminin en önemli figürlerinden biridir. Kurucusu olduğu Martinist tarikatı çeşitli inisiyatik geleneklerin bir sentezidir.

Turnanın Semahı, Ezoterizmin Zamanı: Bektaşi ve Alevi Zaman Kavrayışları

AYKAN ERDEMİR - RABİA HARMANŞAH

"Ben babamın beşiğini tıngır mıngır sallar iken" diye başlayan masalları kim sevmez ki?[1] Çoğumuz, anakronik ifadeleri masallarda hiç yadırgamadan dinleyerek büyümüşüzdür. Hatta böyle kronolojik karışıklıklar, zamana başkaldırma keyfini, masallarda da olsa, yaşatır insana. Bizler de yakın bir geçmişte bu masalları dinlemiş ve sonrasında zamanın ezoterizmini ve ezoterizmin zamanını, Bektaşilik ve Alevilik üzerine yürüttüğümüz saha araştırmalarında ve yazdığımız tezlerde bir kez daha sorgulama fırsatı bulmuş olan sosyal bilimcileriz. Bektaşi ya da Alevi kökenden gelmeyen araştırmacılar olarak, inançları ve insanları içeriden anlamak ve deneyimlediklerimizi ve duyumsadıklarımızı anlamlandırmak sürecinde farklı zaman kavramsallaştırmalarını halen özümseme çabası içindeyiz. Bu süreçte okurlarla, kendi kaplarımızın alabildiği enginlikteki bir bâtınî okumayı paylaşmak istedik.

Devre-i Yek: Ezoterizm ve Bâtınîlik

Marshall Hodgson, Müslümanlar tarafından geliştirilmiş olan üç farklı öğretinin bugün ezoterizm olarak adlandırıldığını belirtmektedir: Feylesoflar'ın metafiziği, Şiiler'in vahiy yorumları ve Sûfî geleneği (1977:196). Bu öğretiler onuncu yüzyıldan itibaren gittikçe artan bir oranda ezoterizm olarak kavramsallaştırılır ve adlandırılır olmuşlardır. Günümüzde pek çokları tarafından Bâtınîlik adı altında tek bir anlayış olarak algılanan bu ezoterik öğretiler, her ne kadar birbirlerini yakından etkilemişlerse de, tek ve homojen bir inanç sistemi oluşturmazlar.

Bâtınîlik söz konusu olduğunda, Abdülbâki Gölpınarlı'nın *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler* adlı eserinde "Kur'ân'ın ve buyruklarla yapılmama-

sı emredilen şeylerin bâtınını bilen, bu anlayış seviyesine ulaşan kişiden zâhirine riayet lüzumu kalkar; artık ona, ibadetin lüzumu yoktur kanaatini gütmek, buna inanmak, Bâtınîliktir" şeklinde sunduğu tanım da ilk bakışta tek bir gelenekten söz edildiği izlenimini verebilir (1997:116); fakat hemen ardından Gölpınarlı, Bâtınîlik'in şemsiye kavram niteliğine dikkat çekmektedir: "Bâtınîlik, umumî bir tâbirdir; bu inancı benimseyen kişilere, hangi mezhepten olurlarsa olsunlar Bâtınî, yollarına Bâtınîlik (Bâtıniyye) denir" (1997:116).

İslâm Ansiklopedisi'nde de, Ahmet Ateş'in yazdığı maddede, Abdülbâki Gölpınarlı kadar kapsayıcı bir çerçeve sunulmasa da Bâtınîye şu şekilde tanımlanmaktadır: "her zâhirin bir bâtını olduğunu ve Kur'an ile hadislerin ancak te'vil ile anlaşılabileceğini iddia eden fırkalara, V. (XII.) asırdan itibaren... toptan verilen isimdir" (1997:339).

Günümüz Türkiyesi'nde, Bâtınîlik denilince genellikle Sûfî geleneği ve tasavvuf akla gelmekte, Feylesoflar'ın metafiziği ve Şiiler'in vahiy yorumları çoğu zaman gözden kaçmaktadır. Bizim Bektaşilik ve Alevilik okumalarımızda da her ne kadar Bâtınîlik'in tasavvufi yönü merkezde olsa da, Feylosof ve Şii geleneklerini de kategorik olarak dışarıda bırakmamakta, dini pratik ve inançların eklektik niteliğini göz ardı etmemekteyiz. Yine de merkeze aldığımızı iddia ettiğimiz tasavvufi Bâtınîlik kavramını da operasyonel bir tanıma kavuşturmak için Hodgson'a dönmek istiyoruz. Hodgson, şeriat ile tasavvuf arasında diyalektik inceliklerden çok açık bir işbölümü olduğunu savunmaktadır ve bu ayrımı şu şekilde şematize etmektedir (1977:219):

Şeriat	**Tasavvuf**
zâhir	bâtın
günlük yaşamın "yolu"	mistik yaşamın "yolu"
ilim	marifet
nübüvvet	velilik
tevhid	vahdet
Tanrı'nın celâline teslimiyet	Tanrı'nın cemâline aşk

Bu şemanın tefsiri elbette ki bu yazının kapsamı dışındadır, ama en azından, tasavvufi okumalarıyla az çok haşır neşir olmuş okurların ezoterizmin merkezine oturttuğumuz ilkeleri anlamasına yardımcı olacaktır. Bu noktada bâtınî yaklaşımları zâhirî yaklaşımlardan ayırt eden en önemli öğelerden biri olduğuna inandığımız "zaman algısı" olgusuna yoğunlaşmak istiyoruz.

Devre-i Dü: Ezoterizmin zamanı

Aydınlanma ve kapitalizm sonrası gündelik hayatlarımızda genellikle doğrusal (*lineer*) ve saatin hükmettiği bir zaman anlayışıyla hareket eder olduk. Dün, bugün ve yarının ardıllığından ve onların taşıdığına inandığımız sıralı gerçekliğinden neredeyse emin, hiç sorgulamadan hayatı ve olayları değerlendirme eğilimi içindeyiz. Zaman kavramsallaştırması, hayatın, ölümün ve pek çok değerin anlamlandırılmasında temel hareket noktası olması nedeniyle, göründüğünden çok daha fazla önem arz eder.

Doğrusal ile döngüsel olarak ikiye ayırmaya meylettiğimiz farklı zaman algılayışları, aslında kimi zaman yapıldığı gibi, belli toplum, grup ya da inançlara özgü olarak nitelendirilemeyeceği gibi, arkaik ya da modern algılayışlar olarak da tanımlanamaz. Zaman kavramının değişken, soyut ve görece niteliği, genelleme yapmanın imkânsızlığını yeterince açıklıkla ortaya koyar. Bunun yanında, öyleymiş gibi görünmelerine rağmen, bu iki farklı algılayış aslında karşılıklı olarak birbirlerini dışlar nitelikte de değildir. Doğrusallığından emin olduğumuz saatin zamanı bile bir miktar döngüselliğe sahiptir; günler gecelere, geceler günlere döner. Zaten doğayı temel alan bir yaklaşımı benimsediğimizde, "zamana ilkel yaklaşım" (Leach 1956:114) olarak tanımlanan tam döngüsel bir zaman algılayışına varırız ki, bu algılayış doğada var olan insana bu döngüselliğini her zaman dayatır: güneşin doğuşu-batışı ve mevsimlerin döngüselliği gibi. Tersinden düşündüğümüzde de benzer bir ilişkiyi yakalarız: Döngüsellik de aslında belli bir silsile izleyerek içinde doğrusallığı barındırır, çünkü "belli bir olayın her tekrarı, zorunlu olarak daha öncekilerden sonra gerçekleşir" (Munn 1992:101).

Devre-i Se: Bektaşi ve Alevi repertuarının ezoterik repertuarlar içindeki yeri

Bektaşi ve Aleviler'in zaman algılayışı repertuarı gerek eklektik ve heterojen niteliği, gerekse de farklı ezoterik repertuarlardan bağdaştırılmış öğeler içermesi nedeniyle doğrusal, döngüsel ve bunların dışında kalan farklı zaman algılayışlarını da içermektedir. Farriss'in de belirttiği gibi, "doğrusal

ve döngüsel kavrayışlar, aynı idrak sistemi içerisinde sık sık, muhtemelen de çoğunlukla, bir arada bulunabilirler" (1987:569). Bu durum, farklı inanışlardan etkilenmiş pek çok inanç sisteminde (örneğin Sünnilik ve Şiilik) olduğu gibi, Bektaşilik ve Alevilik için de geçerlidir. Hatta kimi zaman, birbirleriyle çelişkili nitelikte olabilen bu etkiler, inanç sistemi içerisinde yarattıkları gerilimle onun daha esnek, canlı ve dolayısıyla çekici olmasına neden olur.

Çoğu Bektaşi ve Alevi, gündelik yaşamlarında dünyevi nitelikteki zaman algılayışına, doğrusal bir kavrayışa sahiptir ve kronolojiye başvururlar; fakat inançları ve dinsel hayatlarında daha etkin olarak nitelendirebileceğimiz döngüsel zaman algılayışına, gündelik hayatlarında ve izledikleri stratejilerde atıf yaparlar. Burada vurgulamak istediğimiz, bu kavramsallaştırmaların Bektaşi ve Aleviler'in tümü için geçerli olmak zorunda olmadığıdır. Zaman kavrayışları, oluşturuldukları ve kullanıldıkları tarihsel, sosyo-kültürel, ve mekânsal bağlamlarından ayrı olarak değerlendirilemezler. Bu anlamda, Bektaşi ve Alevi inanç sistemleri için her zaman, her yerde ve hepsi için geçerli olacak bir zaman kavramsallaştırmasından bahsedemeyiz.

Bir adım daha ileri gideceğiz: Zaman algılayışlarının doğrusal kısmını bir tarafa koyarsak, Bektaşi ve Aleviler'in zaman algılayışlarını değerlendirirken literatürde kullanılan döngüsel zaman algılayışı ifadesini tercih edeceğiz,[2] fakat Bektaşi ve Aleviler'in döngüsellik kavrayışının, aslında biraz farklı bir nitelik arz ettiğine de işaret edeceğiz.

Devre-i Çehar: Kronolojinin reddi – Nesnel tarihin karşısında özne

Bektaşi ve Aleviler'in sahip oldukları farklı zaman kavramsallaştırması, onların olaylara yaklaşım tarzları ve hayata bakış açılarında su yüzüne çıkar. Bu da çoğu zaman, tarihi çarpıtma gibi bir eleştiriye maruz kalmalarına neden olur. Reha Çamuroğlu, Bektaşi menâkıbnâmelerinde, farklı zamanlarda yaşayan insanların biraraya gelmesi ya da uzun mesafelerin bir anda katedilmesi gibi dışardan bakan birisi tarafından algılanan karmaşa duygusunun, aslında Bektaşiler'in zaman algılayışına tamamen uygun olduğunu ifade eder (1993:59-60). Çamuroğlu'na göre, nesnel tarih çizgisinde değerlendirilmemesi gereken bu mitolojik gerçekler, Bektaşiler açısından önemli işlevlere sahiptir; bu anlamda Bektaşiler'in ne anlattıklarından çok, bununla neyi amaçladıklarına bakılmalıdır (1993:78-79).

Gerçekten de, döngüsel zaman algılayışlarının getirdiği farklılıkla Bektaşi ve Aleviler, zamanı seküler zaman algılayışı ve kronolojinin taşıdığı man-

tıksal silsile temelinden farklı bir niteliğe büründürür. Bu döngüsel zaman algılayışı içinde, olayların öncelik ve sonralığı önemini kaybeder. Bu anlamda, kronolojiye, dolayısıyla da doğrusal ve geri çevrilemeyen zaman algılayışına dayanan bir tarih algılayışıyla hareket ettiğimiz zaman, Bektaşi ve Aleviler'in bazı olayları değerlendirme şekilleri açık olarak mantıktan uzak görünebilmektedir. Kronolojiye dayanan tarih algılayışı, ardışık olaylar arasında öncekinin sonrakini belirlediği bir neden-sonuç ilişkisi kurar, belli bir olay ya da durumu tarih çizgisi içinde belli bir "an"da konumlandırarak ona anlamlar yükler.

Daha önce teolojik ve mitolojik zaman algılayışlarının etkisi ile tarihte kronolojinin önemini yadsıyan tarih algılayışı, sekülerleşme ve bilimsel araştırmaların yükselmesi sonucu yerini, tarihin kronolojik zamanda devam eden bir süreç olarak algılandığı modern tarih yaklaşımına bırakır (Kracauer 1966:65). Batı toplumlarında oluşan ilerleme fikri, doğrusal zaman algılayışını öngörür; "zamanın doğrusal değişkenliği, tek yönde aktığı düşünülerek, Batı insanının gerçeği algılayışında temel bir faktör haline gelmiştir" (Marcus 1961:126).

Bununla birlikte, tarihin sadece kronolojinin bize ifade ettiği şekilde olayların birbiri ardı sıra gerçekleşmesinden ibaret homojen bir süreç olduğunu düşünmek, yanılsamaya neden olacaktır. Çünkü, ardıl şekilde gerçekleştiğini düşündüğümüz olayların katlı zamanları ve birbirinin içine geçmiş şekilde ortaya çıkan pek çok farklı sonucu vardır (Kracauer 1966:68-69). Kracauer'e göre zamanın akışı, birbirinden farklı alan ve boyutları kapsar, her birinin olay silsilesi kendine özgü bir niteliğe sahiptir ve farklı şekillere tekabül eder (1966:67-68).

Bu anlamda, bu çalışmada, tarihsel gerçekliği ifade ettiğini belirten kronolojiye dayalı tarih yaklaşımı ile kendi mitolojisini yaratan Bektaşi ve Aleviler'in yaklaşımına aynı mesafeden bakmayı amaçlıyoruz. Gerçekliklerin çoğumuz için algılarımızdan farklı ve bağımsız bir anlam ifade etmedikleri düşüncesinden hareketle, Bektaşi ve Aleviler'in, döngüsel zaman algılayışlarının onlara sağladığı farklı perspektif ve bu perspektifin getirdiği serbesti vasıtasıyla düşüncelerini ifade ediş şekilleriyle ilgileniyoruz. Bazı Bektaşiler ve Aleviler, özellikle baş edemedikleri kimi olaylar karşısında izledikleri stratejilerde kendi mitlerini yaratabilmekte, nesnel tarihin karşısına açıkça kendi yarattıkları tarihi koyabilmektedirler.

Burada vereceğimiz bir örnek olay, Bektaşi ve Aleviler'in kimi durumlar

karşısında olayları nesnel tarihten farklı şekilde değerlendirerek kendileri için anlamlı kılma çabalarını yansıtmaktadır:

1921 yılında *Akşam* gazetesinde tefrika halinde basılmasının ardından, 1922 yılında kitap olarak yayımlanan Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun *Nur Baba* romanı, bir Bektaşi babası olan Nur Baba ile tekkesine onun müridi olarak giren Nigâr Hanım arasındaki ilişki ekseninde Bektaşiler'in yaşam tarzlarını, ayinlerini ve aralarındaki ilişkileri, onları eleştiren bir üslupla anlatır. Yakup Kadri bu romanı, Çamlıca'daki bir Bektaşi tekkesine devam ettiği dönemde yazmaya başlamış, ve önce anılarında bu tekkede neler yapıldığını anlattığını ifade ederken (1969:167), daha sonra yöneltilen suçlamalara cevap olarak kitabın önsözüne eklemek ihtiyacı duyduğu izah bölümünde, anlattıklarının hayal ürünü olduğunu belirterek kendini savunmuştur (2004:14). Özellikle Bektaşiler arasında tepkiye neden olan roman, *Boğaziçi Esrarı* adıyla Muhsin Ertuğrul'un yönetmenliğinde sinemaya da uyarlanmış; ancak iddialara göre, Bektaşiler filmin setini basarak oyuncuları tartaklamışlardır (Odabaş 2004:546). Hatta filmin ilgililerinin imzasız tehdit mektupları alarak zorlukla tamamladıkları iddia edilen film, ancak bir sene sonra, 1923'te vizyona girer (Şener 1972:79).

Turgut Koca,[3] *Nur Baba* romanını değerlendirirken, bir hayal ürününün kişilere ithaf edilebileceğini, ama yola[4] ithaf edilmesinin doğru olmayacağını söyleyerek Yakup Kadri'yi eleştirir. Film setinde çıkan olayları kabul etmekle birlikte, bunların önemsiz olduklarını vurgulamakta ve Atatürk'ün hiçbir Bektaşi hakkında takip yapılmaması konusunda talimat verdiğini ifade etmektedir. Asıl önemli olan nokta, Atatürk'ün bu olayın ardından Yakup Kadri'yi yurtdışında görevlendirerek uzaklaştırdığını savunmasıdır. Halbuki çoğu tarihçi, Yakup Kadri'nin yurtdışında görevlendirilmesini, Kadro hareketi ile bağlantılandırarak açıklar: Yakup Kadri, 1932-1934 yılları arasında yayımlanan ve Türk devriminin ideolojisini oluşturma amacını taşıyan *Kadro* dergisinin önde gelen simalarındandı; ancak "iktisadi ve siyasi sorunları açık sözlü tartışması ve teklif edilen bazı irdeleme ve çözümlerin dikkat çekici radikal niteliği" (Lewis 2004:464) ve liderlerinin komünist olarak ün yapmış olması nedeniyle Kadro hareketi yasaklandı, Yakup Kadri Arnavutluk'a elçi olarak sürüldü.[5] Tiran'da görevlendirilme tarihinin 1934 olduğunu göz önüne aldığımızda, romanın yayımlanması ve filme alınması ile arasında geçen oniki yıl, bu iki olay arasında doğrudan sebep-sonuç ilişkisi kurulmasını zorlaştırır.

Turgut Koca'nın bu olayı ifade edildiği şekilde anlamlandırmasının altında, pek çok farklı neden bulunabilir: Bektaşiler'in pek çoğunun Atatürk'e duydukları derin bağlılık duygusu, Cumhuriyet tarihi içerisinde maruz kaldıkları kimi olumsuz politikalar karşısında geliştirdikleri kabullenme stratejisinin bir parçası olarak aslında Atatürk'ün Bektaşiler'e ayrıcalıklı davrandığı, hatta onun da Bektaşi olduğu şeklinde sıkça rastlanan varsayımları yaratmaktadır.[6] Bektaşiler'i, onların sırlarını ifşa ederek huzursuz eden ve toplumda onlarla ilgili kötü bir imajın oluşmasına neden olan bu romanı nedeniyle Yakup Kadri'nin, yurtdışına sürülerek cezalandırılmış olduğunu düşünmenin rahatlatıcı niteliği de başka bir neden olabilir.

Kronolojinin ve onun taşıdığı mantıksal silsile durumunun sağladığı, olayların ve nesnelerin kesin, karşı konulamaz ve müdahale edilemez bir şekilde tarihsel zamanda konumlandırılmalarına açıkça meydan okuyan döngüsel zaman algılayışını, *etic* (dışardan) bir bakış açısı ile anlamlandırmak imkânsız görünmektedir. Onlarla aramıza koyduğumuz bu zamansal mesafe de onların eylemlerini, yazdıklarını, sözlerini, davranışlarını, hayat tarzlarını, inançlarını anlamlandırmamızı imkânsız kılar. Belki de Bektaşi ve Aleviler'i anlamak için, ne kadar iddialı bir ifade olsa da, başlangıç noktası olarak onların zaman kavrayışlarını anlamakla işe başlamak gerekir. Bu sayede ki, kapalı anlatımlarının altındaki saklı anlamlara erişmek mümkün olacaktır. Zamansız ve mekânsız olarak tanımlanan bir noktaya, İnsan-ı Kâmil olma yoluna erişme çabası içinde ortaya çıkan bu belirsiz konumlandırma durumu, peşi sıra getirdiği karmaşayı, aslında onların mantık çerçevesi içinde oldukça makul bir düzeye getirir. Bu şekilde değerlendirildikleri zaman, nesnel tarih algılayışında çarpıtılmış olarak nitelendirilen anlatımlar anlam kazanabilir, kendi ifadesi ve gerçekliğini bulabilir.

Bu çalışmada, Bektaşi ve Aleviler'i, onların kendi kavramsallaştırmaları ve algıları ile anlamlandırmaya ve olaylara onların bakış açılarından bakmaya çalıştık. Algılarımızın, çoğu zaman onları değerlendirirken kapalı tuttuğumuz kapılarını açarken, tamamen bu algılayışla benliklerimizi doldurup, antropolojide *going native* denen, araştırılan öznelerle aradaki mesafenin kalkması sonucu araştırmacının onlardan biri gibi duyumsaması durumu olarak tanımlayabileceğimiz, duruma da kendimizi kaptırmadık; *emic* ile *etic* arasında gidip gelerek, onlara sempati ya da antipati duymak yerine, empati duymaya çalışarak yaklaştık. Çünkü, aksi takdirde, her iki durum da onların zaman kavramsallaştırmalarını doğru değerlendirme konusun-

da tehlikeler içeriyordu: Dışardan bakmak, araya konan "zaman" mesafesi ile onların yaptıklarını anlamlandırmayı imkânsız hale getirirken, tamamen onlardan biri haline gelerek bakmak da aynı derecede onların algılayışlarının farklılığını ortaya koymayı engeller diye düşünmekteyiz.

Bu noktada biraz Bektaşi ve Aleviler'in döngüsel nitelikteki zaman algılayışlarına işaret ettiğini düşündüğümüz, inanç sistemlerindeki kimi kavram ve inançlardan örnekler vermek istiyoruz:

Devre-i Penç: Tenâsüh ve varoluş çemberi – Devr-i daim, hayata ve ölüme

Bektaşi ve Aleviler'e göre, Tanrı tek gerçek varlıktır, evren ise sadece Tanrı'nın bir sûretidir. Bektaşiler, Tanrı ile evreni ayrı varlıklar olarak algılayan insanın aslında içinde bu tek varlıkla bir olmak, özüne dönebilmek için bir istek olduğunu, bunun da ancak aşk ve nefsin yok edilmesi (yani ölmeden önce ölmesi) ile gerçekleşeceğine inanırlar. Vahdet-i Vücud, yani Tanrı'nın varlığı ile bir olmak varoluş çemberinde ulaşılan son noktadır; ve Tanrı'nın varlığında yok olan İnsan-ı Kâmil için "hem zaman hem mekân yok olur, yalnızca ân-ı daim kalır" (Birge 1991:265).[7] Var olunan ânın (şimdinin) geçmiş ve geleceği anlamsız kılacak şekilde bütün zaman katmanlarına hâkim olması, açık şekilde bir sonsuzluk inancına işaret eder; ancak İnsan-ı Kâmil olana kadar ruh, farklı evrelerden geçerek (cansız, bitki, hayvan, insan) dünyaya gelip gidecektir, yani devr edecektir (Noyan 1999:231-240). Bektaşiler için ölüm hiçbir zaman bir yok oluşu ve sonu ifade etmez. Ölen bir kişi için öldü demek yerine, "kalıbı değiştirdi" (Noyan 1999:236) ya da "Hakk'a yürüdü"[8] ifadelerini tercih ederler. Mélikoff'a göre,

> *Devir* ("dönem", "dönüşüm" ve öbürleri arasında "dervişlerin çenber dönüşleri" ve ruh-göçü (métempyschose, tenâsüh), beden-değiştirme (transfiguration) anlamına bir *Devriye* sorunu her zaman bulunagelmiş olan Bektaşi inançlarında, ve genel olarak halk tasavvufunda da bu düşüncelerin çok derinlere inen uzantıları vardır. "Devir"in, tasavvuf çerçevesi içinde aldığı anlam, dönen zaman kavrayışıyla ilgilidir. Göçerlerde, mevsimlerin geri dönüşleriyle oluşan zaman kavramı, kendiliğinden dönen bir "çenber" düşüncesine yol açmıştır. (1998:49-50)

Şüphesiz, Bektaşi ve Aleviler'in zaman algılayışı, daha önce de bahsettiğimiz, Leach'in "zamana ilkel yaklaşım" olarak tanımladığı bir zaman algı-

layışından ibaret değildir. Bu yaklaşımda zaman, belirli bir silsile ile tekrar eden olaylardan meydana gelen, mevsimsel etkinliklerin ve yaşam akışının temelini oluşturduğu, dönen bir çember olarak tanımlanır (1956:114).

Bektaşi ve Aleviler'in zaman algılayışı çok daha karışık bir nitelik arz eder: Varoluş çemberini ve insan hayatının farklı evrelerden geçerek tekrar tekrar hayata gelişini değerlendirdiğimiz zaman, devamlı bir devinimden bahsedilebilir. Ancak, her seferinde varoluş çemberinde (ister daha geriye, ister ileriye gitsin) farklı bir duruma gelecektir, yani başa dönüşten bahsedilemez. Bu anlamda döngüsellik, hayatın ve ölümün özünde varlığını korur; ama kapalı bir nitelik arz etmez.

Şirî'nin devriyye'sinden[9] aldığımız aşağıdaki iki dörtlük, Bektaşi ve Aleviler'deki tenâsüh fikrini açık bir şekilde ortaya koyar:

Şu fenâ mülküne çok geldim gittim
Yağmur olup yağdım ot olup bittim
Urum diyarını ben irşat ettim
Horasan'dan gelen Bektaş idim ben

Gâhî nebî gâhî veli göründüm
Gâhî uslu gâhî deli göründüm
Gâhî Ahmet gâhî Ali göründüm
Kimse bilmez sırrım kallâş idim ben
(Şirî'den aktaran Özkırımlı 1990:210)

Birge, ölümden sonraki hayat konusunda az şey söylemekle beraber Bektaşiler'in, Tanrı'ya dönüş fikrini vurguladıklarını belirtir (1991:148), ki bu da bizi Bektaşi ve Aleviler'in döngüsel zaman inanışlarının başka bir kaynağına, Mehdi inancına götürür:

Devre-i Şeş: Mehdiler'in dirilişi – Mutlu son(suz)a doğru

Bektaşilik ve Alevilik, Şii inanç sistemi ile Mehdi inancını paylaşırlar. Kathryn Babayan'a göre Şiiler'de, Kayıp İmam'ın ortaya çıkıp cehaleti yeneceği, Hz. Ali'ye ihanetin ve İmam Hüseyin'in katledilmesinin öcünü alarak dünya üzerinde son adil krallığı kuracağı inancı vardır (2002:38). Şiiler'e göre, tarih, eskatolojik Mehdi'nin ortaya çıkması ile sonlanacaktır, herkes İmamlar'a olan sadakatı ve sevgisi ile yargılanacak ve Tanrı'nın

hükümranlığı yeniden kurulacak, sadık olanlar için sonsuz cennet hayatı başlayacaktır (2002:38). Bektaşi ve Aleviler, bir gün ortaya çıkacak bir Mehdi'nin adaleti sağlayacağı konusunda Şiiler'le hemfikir olmakla beraber, Mehdi'nin ortaya çıkışı ile tarihin sonlanacağı ve herkesin yargılanıp cennet ya da cehenneme gidecekleri inancını taşımazlar. Bektaşiler, varoluş çemberine göre, İnsan-ı Kâmil olma aşamasına gelene kadar insanın tekrar tekrar dünyaya geleceğine inanırlar. Bu da, Sûfî inanç sistemlerinde amaçlanan Tanrı'ya ulaşma, onunla bir olma son hedefinden kaynaklanır. Bu noktada, "Kur'an'a nüfuz etmiş olan yargı günü korkusu" (2002:38), Sûfiler'de yerini Tanrı aşkına bırakır.

Mehdi'nin gelişi ile tarihin sonlanması, tek ve son bir Mehdi'nin var olduğu varsayımını gerektirir, ki böyle ortak bir Mehdi inancı Bektaşi ve Aleviler'de yoktur. Erdemir'in belirttiği gibi, "Aleviler'in pek çoğu Şiiler'in *apocalyptic* görüşünü paylaşmakla birlikte, aralarında Mehdi'nin dönüp dönmediği ile ilgili çatışan fikirler vardır" (2004:112-113). Bu noktada Bektaşi ve Aleviler'in Mehdi inancı, Oniki İmam Şiiliği'nden farklılaşarak, tenâsüh (*metempsychosis*) inancının da etkisiyle, Mehdi'nin farklı zamanlarda farklı kişiliklerde tezahür edebileceği şeklinde bir niteliğe doğru döner. "Alevi kozmolojisine göre, İmam Ali'nin ruhunun kurucu evliya Hacı Bektaş'ın bedeninde, ya da her ikisinin ruhlarının Mustafa Kemal Atatürk'te ortaya çıkması mantıksız değildir" (Erdemir 2004:114).

Mehdiler hiçbir zaman ölmezler; hatta Birge'e göre, tekrar tekrar Bektaşiler tarafından yardıma çağrılırlar (1991:148). Âşık Hüseyin Kaçıran, şiirinde onların ölümsüzlüğüne olan inancı açık şekilde ifade etmektedir:

> İsmi anıldıkça gönüller coşar
> Anıt kabir ile dergâha koşar,
> Bu dünya durdukça ikisi yaşar
> Biri Hacı Bektâş, biri Atatürk.
>
> (Âşık Hüseyin Kaçıran'dan aktaran Noyan 1985:77)

Bu anlamda, Bektaşi ve Alevi inanç sistemlerinin İsmaililik'e daha yakın olduğu ifade edilebilir. Henry Corbin, İsmaililik'teki Mehdi düşüncesi ve yeniden dirilmeyle ilgili kavrayışları açıklarken, farklı dönemlerde ortaya çıkan İmamlar'ın nihai ve sonsuz bir İmam'ın tezahürü olduğunu belirtir (1983:48). "Diriliş, tarihsel bir olay değil, litürjik bir sırdır" (Corbin

2004:121). İmamlık'ın mistik varlığı da dervişlerin toplamından oluşur, her derviş onu kendi varlığında yansıtır; yani dervişler, sadece ölçülebilen parçalı zamanlarda yaşamazlar, aynı zamanda bütün İmamlık mabedinin sorumluluğunu taşıyarak nihai dirilişin açmasını mümkün kılarlar (1983:48-49). Her derviş, kendisi gibi başka bir dervişi hayata döndürür, kendisi bir aşama yükselirken başka bir dervişin de bir aşama yükselmesine neden olur (1983:48).

Dervişlerin sonsuzluğu ve evreni içlerinde taşımaları konusunda, Bektaşiler de dervişlere benzer bir nitelik atfederler. Bektaşi öğretisine göre İnsan-ı Kâmil olabilmek için geçilmesi gereken dört kapı vardır. Bunlar, Şeriat, Tarikat, Marifet ve Hakikat'tır. Birge'ün ifadesine göre,

> Dört Kapı'nın biriyle özdeşleştirilen dört tür insan, dört unsurla bir tutulur. Şeriat'ı temsil eden abitler'in kökenlerinin hava olduğu, tarikatı temsil eden zahitlerin kökeninin ateş olduğu, marifeti temsil eden ariflerin su olduğu, ve hakikat kavmi muhiplerin topraktan geldiği söylenir... "Füsûsü'l-Hikem'inde İbnül Arabi, Tanrı'nın kendi sıfatlarının görünmesini dilediğinde, onun aracılığıyla Tanrı'nın bilinçliliğinin, sırr, kendisine görüneceği bir mikrokozmik varlık olan İnsan-ı Kâmil'i yarattı der." Bu kavramdan Türk mistikleri arasında yaygın olan fikir doğar, nasıl ki tohum kendisinde bir ağacı barındırıyorsa, insan da en azından ideal durumunda kendi içinde makrokozmu taşır... "İnsan-ı Kâmil Bir ve Çok'u birleştirir, bu nedenle Evren sürekli varoluşu için ona bağımlıdır." (1991:134-135)

Bununla birlikte sadece dervişlerin geçtikleri aşamalar, evrenin dört unsuruyla bir tutularak evrenin varlığı dervişlere bağlanmaz; genel olarak insan, Bektaşi ve Aleviler açısından Tanrı'nın sûretini yansıttığı için üstün bir varlıktır. Noyan'a göre "(â)lem ve Âdem (Evren ve insan) birbirlerine lüzumludur. Biri olmayınca öteki olmaz ve bu tertip üzre âlemde hüda gelmiş dem sürüyor" (1985:239).

Yine, İsmaililik ile paralel bir şekilde, dervişlerin sorumluluklarından da bahsedilir. İnsan ile Tanrı arasında aracı bir niteliğe sahip olduğuna inanılan Evliyalar, tinsel bir hiyerarşi içindedir; 300 tane olduklarına inanılan ve Abdal kelimesi ile isimlendirilen bu kişiler, insanları maddi dünyadaki giysilerinden kurtarıp Tanrı'nın huzuruna götürebilir (Birge 1991:135-136).

Devre-i Heft: Dem bu demdir, ân bu ân – Zamansız ve mekânsız devinim

"Dem bu demdir dem bu dem" sözü söylendiğinde insana verdiği döngüsel hareket duygusu nedeniyle Bektaşi zaman algılayışının en temel ifadesi olarak kabul edilir. Reha Çamuroğlu'na göre, bu ifadede dört kez tekrarlanan "dem" kelimesi, insan, hayat, varlık, aşk kelimelerine tekabül ederken, iki kez tekrarlanan "bu" kelimesi de şimdiye vurgu yapar (1993:62). Sûfilerin, "ân"ın önemi üzerinde duran ve onu geçmişe ve geleceğe doğru genişleten algılayışları ile aslında zaman, hem kendi içinde dönen, birbirinin içinden geçen pek çok zamanı barındırırken, bir yandan da Sûfî'nin algılayışı içinde "an"da takılıp kalmış gibidir. Yani zamansız ve mekânsız bir düzlemde var olmakta, yalnızca geçmekte olan zamanın etkisi altında kalarak, geçmişle gelecek arasındaki ayrımı yok etmektedir.

Bektaşi ve Aleviler'in hayatın uzunluğu ve değeri konusunda, kimi zaman ifade ettikleri görüşleri, insanın kontrol edemeyeceği bir hayat çizgisi ve sonunda da kaçınılmaz olarak varılacak bir yargı gününe inanç şeklindeki kaderci yaklaşımdan ziyade, insanın kendi irade ve isteğiyle, Tanrı'yla bir olma hedefine varabileceği zannına dayanır. Örneğin, Şakir Keçeli'nin ifadesine göre,[10] insanın yaşayacağı ömrün uzunluğu, sene ve günlerle değil, aldığı nefesle ölçülür. Tanrı'nın insana bir lütuf olarak verdiği nefesi iyi kullanıp ömrünü nasıl değerlendirdiği, kişinin kendisine bağlıdır. Yaşanan gün ve yılları, yaşamı hesaplamada bir kriter olarak görmeme konusunda Turgut Koca da,[11] benzer ifadeler kullanır. Koca'ya göre, "çok yaşam" onu nasıl yaşadığımıza bağlıdır: "Bazı gün olur ki üç gün yaşarsın bir günde; bazı bir hafta geçer, bir gün yaşamış olmazsın." Turgut Koca, bunu açıklayan bir de anekdot anlatır:

> Bektaşi fukarası seyyah olup gidiyormuş. Mezarlığın yanından geçerken, gireyim Fatiha okuyayım kabirlere demiş, bu arada kabir taşlarındaki yazıları da okumuş. Bütün mezarların üstünde "bir hafta yaşadı öldü", "on beş gün yaşadı öldü" yazıyor. Aramış, taramış, en çok "bir ay yaşadı öldü" yazıyor. Burada hep çocuklar ölüyor diye düşünmüş, köye girmiş bakmış ki, hepsinin sakallar belde, taaccüb[12] etmiş oturmuş. "Niye böyle taaccüble bakıyorsun" diye sormuşlar. Adam "mezarlığa gittim, bir ayı geçen yok, buraya geldim, herkes göbeğine kadar sakallı, bu nasıl iştir, burada çocukları öldürüp siz mi yaşıyorsunuz?" demiş. "Yok, biz öyle yapmıyoruz; köye bir insan gelince, heyet toplanıyor, kaç gün insan gibi yaşadıysa onu tespit

> edip kabrine onu yazıyoruz" demişler. Adam, "evlat, fakir[13] burada ölürsem, hemen kabir taşına doğar doğmaz öldü diye yazın" demiş.

Bu anlatıda da görülebileceği gibi zamanın akışının kriteri ve temposu görecelidir ve uhrevi bir nitelik arz etmektedir. Zamanı, insanların ona yüklediği anlamın ötesinde bir anlam ifade eden, belirli bir kriter üzerinden akıp hayatlarımızın ve olayların ona göre aşamalandırıldığı bağımsız bir değer olarak ele almak yerine, hayattaki devinime göre şekil alan bir araç olarak algılarlar. Dolayısıyla zaman, farklı kişi, durum ve "ân"lara bağlı bir değişken niteliğine bürünmektedir. Önemli olan, evrenin ve insanın devinimidir, ki Bakhtiar bunun Sûfiler'de genel olarak var olan bir algılayış olduğundan bahseder: "Evren, Sûfî bakış açısında, her dakika yeniden yaratılmaktadır" (1976:17). "Ân"a ve onda gerçekleşen devinime özel değer atfeden Bektaşi ve Aleviler de, bunun zamansal karşılığına ya da tarihsel çizginin neresinde konumlandırılacağına bakmaksızın, nihai bir hedefe ulaşmayı amaçlarlar: Bir yanılsama olarak gördükleri fiziksel dünyayı ve ikilikleri aşarak Tanrı'yla bir olmak. Bu hedef, dünyevi bütün değerlerin, zamansal ve mekânsal olguların anlamlarını kaybettiği ve hiçlendiği bir kavrayışı yansıtır. Yola giriş için mürşidinden nasip alacak bir adayın, gerçekleştirilen ayinde kendi cenaze namazını kılarak "ölmeden önce ölmesi", kefeni sembolize eden kıyafete bürünmesi ve yeni bir hayata başladığının kabul edilmesi,[14] doğrusal bir zaman algılayışında bir insan hayatı için çok kesin bir kırılmayı ifade eden, ölüm ile hayat arasındaki çizgiyi bile yok etmektedir. Böyle bir algılayış, ne döngüsel ne de doğrusal olarak nitelendirilebilir, her ikisinin de dışına taşarak kendi gerçekliğini savunur: Zamansızlığı ve mekânsızlığı.

Zamanın ve mekânın yanıltıcı olduklarını vurgulayan benzer bir görüş de Nâsır-i Tusî tarafından ifade edilmektedir:

> Bu dünyaya gelmek ve bu dünyanın zamanına gelmek, varlık dünyasındaki bedensel varoluşla karıştırılmamalıdır... Bu dünyaya gelmenin, ...kendi metaforik gerçekliğini (mecaz), gerçek Hakikat'e çevirmekten başka bir önemi olamaz... Bu dünyaya gelmiş görüntüsüne sahip olmalarına rağmen, hiçbir zaman gelmemiş olan varlıklar vardır. Tersine, ... bu dünyayı görünüşte terk ettiğini düşündüğümüz insanlar vardır. Ölüdürler ve artık orada değildirler. Terk ettiler deriz, hayır, aslında hiçbir zaman bu dünyayı bırakıp gitmemişlerdir ve terk etmeyeceklerdir. Bu dünyayı terk etmek

> için ölmek yeterli değildir... Nasır-ı Husrev'in söylediği gibi, kış mevsiminde canlı ile ölü bir ağacı ayırt edebilir miyiz? İkisi de, doğrudur ki, maddesel olarak oradadır. Ama birinde özü gizlice yürümektedir. Diğerinde özü yürümez, çünkü kökleri ölüdür. Bahar geldiğinde –ki bu imamın dirilişidir– baharın çağrısıyla sadece birincisi çiçek ve lezzetli meyvelerle donanacaktır. (Nâsır-i Tusî'den aktaran Corbin 1983:57-58)

Varoluş çemberi, içerdiği aşama silsilesini düşündüğümüz zaman, her ne kadar içinde belli bir doğrusallığı barındırsa da, ismi ve niteliği itibariyle döngüsel bir nitelik arz eder. Sonsuzluğu ve tenâsühü daha iyi ifade etmesi açısından döngüsel bir şekil, Bektaşi ve Aleviler'in zaman algılayışını doğrusal bir şekle nazaran daha iyi yansıtacaktır; ancak bu şekli kapalı bir daire olarak farz etmek, onların zaman algılayışlarını açıklamamızı sağlayan bazı özellikleri yansıtmasını engelleyecek sorunları da içinde taşır. Döngüselliği kapalı bir daire olarak tasavvur ettiğimiz zaman, bir insan ya da durumu değerlendirebilmek için beş önemli ve zorlu soruya cevap vermek gerekecektir: Değerlendirdiğimiz olay ya da insan dairenin hangi noktasında duruyor? Onu değerlendiren kişi, yani biz, bu olay ya da insana dairenin hangi noktasından bakıyoruz? Çember dönmeye nereden başlamıştır? Çemberin dönmeye başladığı noktaya karar verebilme noktasında olsak bile, bunu hangi olay ya da duruma atıf yaparak yapacağız? Son olarak, çember hangi yöne doğru dönmektedir? Bu noktada kapalı bir döngüsellik, içinde cevaplanması imkânsız gibi görünen sorular barındırmaktadır, ki aslında zaman Bektaşi ve Aleviler açısından bu tarz bir nitelik arz etmez. Bektaşi ve Aleviler'in algılayışında, zamanda değişimi ifade eden, zamanın büküldüğü noktalar daha belirgin görünmektedir, ki bunlar Mehdi'nin ortaya çıkışı, ya da bir hayat evresinin sona erip bir başkasının başlaması gibi olaylara tekabül eder. Bu anlamda paralel noktalar içermesi bakımından bir döngüselliğe sahiptir, ama aynı noktadan geçmediği için de kapalı bir daire değildir. Bu algılayışı, daha çok paralel noktalardan geçen ama asla aynı noktadan geçmeyen bir zamanın sarmal hareketine benzetebiliriz.

Bektaşilik ve Alevilik'teki zamana ilişkin repertuar, daha önce de değindiğimiz üzere, eklektik, bağdaştırmacı, heterojen ve de yer yer iç çelişkiler barındıran kavramsallaştırmalar barındırır. Bu karmaşık repertuarı dairesel bir analojinin iki boyutluluğuna ve tekdüzeliğine hapsetmenin doğru olmadığını düşünüyoruz (krş. Çamuroğlu 1993, Bilgin [Şafak] 1996). Zaman kav-

rayışının bütüncül bir sembolizasyonu olarak semahın, dairenin ifade ettiği döngüselliğe oranla karmaşık yapıyı basitleştirmeden açıklayabilecek bir niteliğe sahip olduğunu savunmaktayız.

Semahın, Bektaşilik ve Alevilik'teki zaman kavrayışlarının beş ayrı yönünün ezoterik niteliklerinin anlamlandırılmasına yardımcı olabilecek *heuristic* bir araç olduğunu düşünüyoruz. Semahta sembolize edildiğini düşündüğümüz zaman kavrayışını bir yandan aşağıda özetlerken bir yandan da döngüselliği okura duyumsatmak için okuru metnimizin başındaki bölümlere geri döndüreceğiz. Bu döngüler üzerinden farklı bir zaman algılayışının bizzat deneyimlenmesi sürecinin mürşidliğine soyunacağız. Bektaşi öze dönüş örneklerinde olduğu gibi, metnin başına dönmek durumunda kalan okur da aslında –nasıl bir Bektaşi'nin döndüğü baş, yola başladığı öz değilse– metni ilk okuyan kişi olarak metnin başına dönemeyecektir. Okuyucu, metnin içinde ilerleyen bir özne olmaktan çok semah dönen bir talip misali pişecektir.

Devr-i Daim: Turnanın Semahı,
Ezoterizmin Zamanı ya da Zaman yok olanda



Birinci Sûret: Tuğba Tanyeri-Erdemir, 2001, Tekkeköy

Birinci Kapı: Semah hızlanıp yavaşlayanda...

Turnalar Semahı'nda[15] ağırlama, karşılama ve hızlanma denilen farklı tempolu bölümlerde de görülebileceği üzere (Gülçiçek 2004:708-714), semahta adımlar hayatın akışının değişkenliğine ve izâfiliğine uyum sağlar; zaman bu temponun ritmine göre akar. Turgut Koca'nın ifade ettiği gibi bazen yavaş, bazen hızlı işler (Devre-i Heft'e dönüle). Bu, zamanın hayata ve İnsan-ı Kâmil olma hedefine boyun eğişi ve hareketin önemi üzerinde yapılandırılmış bir anlayış karşısında yok oluşudur. Dolayısıyla, insan hayatına olduğu kadar, Mehdi'nin ortaya çıktığı zamanlara da işaret eder:

Mehdi'nin ortaya çıktığı dönemler kötülüğün hızının kesildiği ve zamanın hızlandığı dönemlerdir. Farklı kişiliklerde tezahür edebilen Mehdiler'in ortaya çıktıkları devirlerin diğer devirlerden ayırt edilmesinin gerekliliği, zamanın doğrusallığını reddeder. Zaman, eğer mutlaka bir şekle tekabül edecekse, dalgalı bir şekille ifade edilmelidir.

İkinci Kapı: Semahçı kendi ekseni etrafında dönende...

Kendi ekseni çevresinde dönen semahçı imgesinin (Birinci Sûret'e bakıla) tenâsüh ve öze dönüş fikrine tekabül ettiğini düşünmekteyiz. Varoluş çemberinde, her seferinde farklı niteliklerle yeniden dünyaya gelişin aşamalarını ve sonunda ulaşılan İnsan-ı Kâmil noktasında insanın kaynağına, yani Tanrı'ya dönmesini açıklar (Devre-i Penc'e dönüle). Corbin'in ifade ettiği gibi, "beşeri benlik ile kozmik benliğin yüz yüze gelişi... ruh[un] sonunda kendi kendisini gör[mesidir]" (1983:57). Semahçının kendi ekseninde dönmesi, fiziksel varlığının içinde var olan bu benliği yakalayabilmek için sanki kendi içine doğru kıvrılmasıdır. Bu sarmal hareketle, bedeninin kendi içini görmesini engelleyen duvarlarını yıkmaya, ikiliği kaldırmaya ve ruhu ile karşı karşıya gelebilmeye çabalamaktadır. Semah, aynı zamanda kişinin bu dünyadan ve nesnel gerçeklikten bir süre koparak, bedeninin dönüşün verdiği sarhoşluğun etkisiyle özünün ve ruhunun farkına varmasına aracılık eder (Dördüncü Kapı'dan girile). Bu sarhoşluk kişinin sadece iç dünyası ile ilgili değildir; kendi etrafında dönen bir kişi, etrafında var olan herkesi ve her şeyi aynı bulanık görüntüyle görecektir, insanlar ve eşyalar yanından akıp gider, hepsi de ona aynı mesafede yabancılaşır, uzaklaşır; hatta aynılaşır, yüzlerdeki farklılıklar görünmez olur. Bu yabancılaşma ve aynılaşma, Bektaşi ve Aleviler'deki eşitlik düşüncesine eşlik eder; semahın tek başına yapılamayan bir ritüel olması gibi Bektaşi ve Aleviler'in muhabbete dayalı olan ayinleri de, insanların eşitliğine vurgu yapar. Zaman da Bektaşi ve Aleviler için öyledir: "döngüsel zaman eşitleyicidir... Devir inancı, mineralden insana kadar bir yelpaze içinde kutsal bir akrabalık ilişkisi varsaymakta, böyle bir ilişki kurmaktadır" (Çamuroğlu, 1993:72-73).

Üçüncü Kapı: Semahçılar hep birden meydanda dönende...

Kendi ekseninde dönmekte olan semahçıların meydanda topluca belli bir yönde dairesel hareketi imgesi, evrensel zamana ve onun devinimine işaret eder (İkinci Sûret'e bakıla). Evren ile insanın varoluşlarının karşılıklı olarak bağımlı olduğu şeklindeki inanç da, bütünlük, uyum ve ahenk içindeki

semahçıların birlikteliğinde beden bulur. Bu aynı zamanda, Mehdi'nin bir tek kişi yerine, aslında temel bir prensibi ifade ettiğinin ve farklı zamanlarda farklı kişiliklerde tezahür edip bütün insanlığı adaletli bir topluma götüreceği şeklindeki inancın bir ifadesidir. Anadolu'da Mehdi prensibinin Hacı Bektaş Velî, Şah İsmail, Atatürk ve Deniz Gezmiş'te beden bulduğu ve İmam Mehdi'de tekrar tezahür edeceği fikri bu anlayışa dayanır. Bir semahçı, kendisinden önceki semahçının bastığı yerden geçmekte, onu da bir başka semahçı takip etmektedir. Bu, evliyaların ve Mehdiler'in aynı amaçla hareket ederek benzer noktalardan (yani dünyadan) geçmeleri, her seferinde yerlerini bir sonra gelecek kişiye bırakarak bir bütünün parçalarını oluşturmaları ve evrenin onlardan bağımsız olmadığı düşüncesiyle paralellik taşır (Devre-i Şeş'e dönüle). Bu bağlamda, Kurbani Kılıç'ın, ilk bakışta anakronik olarak algılanan, "Atatürk ilkeli Hacı Bektaş" deyişi aslında, bütün Mehdiler'in dayandığı temel prensiplerin varlığı ve aynı zamanda Mehdiler'in farklı sûretlerde dirilişi düşüncesine uygundur:



İkinci Sûret: Tuğba Tanyeri-Erdemir, 2001, Tekkeköy

İzinde yürürüm şaşmam yolumdan
İmamlar torunu Pîr Hacı Bektâş.
Her zaman her yerde düşmez dilimden
Atatürk ilkeli Pîr Hacı Bektâş.
(Kurbani Kılıç'tan aktaran Noyan 1985:75)

Dördüncü Kapı: Semahçı esriyip ayağı yerden kesilende...

Semahta temponun yükseldiği anlarda, esrik semahçıların ayaklarının yerden kesildiğine tanıklık edenler çoktur. Semahçı, turna misali, vahdet halinde zamandan ve mekândan koparak döngüselliği aşabilir (*transcendance*). Semahçı, bu sayede aslında İnsan-ı Kâmil olmanın kendisine yaşatacağı sonsuzluk duygusunu tadacak; zamandan ve mekândan, yani sadece bu dünyaya ait olan (ve aslında var olmayan) her türlü kavramdan bağımsızlaşarak bu idealin ulaşılabilirliğini de hissedecektir. Bu duyguyu yaşayan bir insan, artık dünyevi zevklerin ve isteklerin yetersizliğini duyumsayacak, ruhun çektiği acının nedenini anlayacak ve ruhunun kendisini bulduğu o âna tekrar ulaşmaya çalışacaktır (Devre-i Şeş'e dönüle).

Üçlerin, Beşlerin, Yedilerin, Onikilerin Kapısı: "Her gün Aşure, her yer Kerbela" olanda...

"Her gün Aşure, her yer Kerbela" deyişinde de ifade edildiği üzere, zamanın ve mekânın gaybı hiç de anlaşılmaz bir hal değildir. Zaten cem ayinleri ve semah da, bir bakıma, Kırklar Cemi'nin ve Kırklar Semahı'nın yeniden canlandırılmasıdır (*re-enactment*). Alevi *Miraçlama* anlatısında da karşımıza çıktığı üzere, Kırklar'la birlikte engürün suyundan esriyen Muhammed'in döndüğü semah, her cem ayininin Miraçlama kısmında yeniden yaşanmakta ve "Cemimiz Kırklar Cemi ola, Semahımız Kırklar Semahı ola" ifadelerinde karşımıza çıkmaktadır. Buna ek olarak, semahın ve cem ayinlerinin her zaman ve her yerde yapılabiliyor olması, zamanın Bektaşi ve Aleviler için bir araç olmanın ötesinde bir anlam ifade etmediğini düşündürtür. Zaman, ayak uydurulması gereken bir gerçeklik değil, istenildiği gibi oynanıp değiştirilebilecek bir kavramdır. Zamanın hükmüne biat ve sınırlarına riayet etmeyen bir tavırla karşı karşıya bulunduğumuz söylenebilir.

Sonuç olarak, Bektaşi ve Alevi zaman kavramsallaştırmalarının hakikatine varma süreci Kapılar'dan geçilen, Devreler'e dönülen ve Sûretler'e bakılan bir varoluş halidir. Bu çeşme-i dü-ser'in kurnasında, her okur kendi kabının aldığı enginlikte bir ummânın hakikatine gark ola. Gerçeğin demine hü!

Notlar

1 Bu makalenin yazımı aşamasındaki eleştiri ve katkıları için Tuğba Tanyeri-Erdemir'e, yüreklendirici tavrı için de Ertan Keskinsoy'a teşekkürü bir borç biliriz.
2 Döngüsel zaman kavramsallaştırması için bkz. Çamuroğlu (1993). Çamuroğlu modeli üzerine inşa edilen diğer çeşitlemeler için bkz. Günay (2002), Bilgin [Şafak] (1996).
3 Turgut Koca ile 1987 yılında yapılmış bir söyleşinin bant kaydından. Kaynak: Şakir Keçeli.
4 Turgut Koca, yol kelimesi ile Bektaşi tarikatını kastetmektedir. Tarikat kelimesi, Arapça tarîk (yol) kelimesinden gelir, tarikat "Allah'a ulaşmak arzusuyla tutulan yol" anlamındadır (Devellioğlu, 1996:1034).
5 Yakup Kadri, Arnavutluk'a sürülmesi ile ilgili anılarını *Zoraki Diplomat* adlı kitabında anlatır.
6 Atatürk'ün Bektaşiliği konusunda bkz. Noyan (2003:57-58), Şener (1994:27-79), Öz (1990:1-21).
7 Bu konuda daha detaylı bilgi için bkz. Birge (1991:125-142); Noyan (1999:158-191).
8 Örneğin, Bedri Noyan'ın *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik* kitaplarını yayına hazırlayan Şakir Keçeli, kitapların başına eklediği önsözünde kitabın yazarı için bu ifadeyi kullanmaktadır.
9 Devriyye: İnsan ve kâinâtın Tanrı'dan çıkıp Tanrı'ya dönmesi felsefesine göre bu devir safhalarını anlatan tasavvuf şiiri (Devellioğlu 1996:182).
10 Kişisel iletişim, 2005.
11 Turgut Koca ile 1987 yılında yapılmış bir söyleşinin bant kaydından. Kaynak: Şakir Keçeli.
12 Şaşakalma.
13 Fakir, dervişlerin "ben" sözcüğü yerine kullandıkları bir kelimedir.
14 Bkz. Ziya (1931, 10 Şubat, s.11).
15 İsmail Özmen, Turnalar Semahı ile ilgili olarak şu açıklamayı sunar: "Bektaşi Velilerinde kuşa dönüşme kültü (kuş metamorfozu) vardır. Her velinin kuş biçimi vardır. Hacı Bektaş'ın güvercin, Hacı Doğrul'un şahin, Ahmet Yesevi'nin turna oluşu gibi v.s. Turnalar Semahı denen bir törensel oyun da bu olguyu simgeler ve anımsatır... Aslında Alevi-Bektaşi inancında turnalar, Ebedi Dönüşüm ve Dönen zamanın, sonuç olarak ruhun beden yolculuğunu (reincarnation) simgeleyen göçmen kuşlarıdır" (2000:284).

Kaynakça

Ateş, Ahmed (1997). "Bâtınîye" *İslâm Ansiklopedisi*. Cilt 2. Beşinci Baskı. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi, 339-342.
Babayan, Kathryn (2002). *Mystics, Monarchs, and Messiahs: Cultural Landscapes of Early Modern Iran*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Bakhtiar, Laleh (1976). *Sufi: Expressions of the Mystic Quest*. London: Thames and Hudson.
Bilgin [Şafak], Elif (1996). *Destructuring "Woman in Islam" Within the Context of Bektashi and Mawlawi Thought*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Orta Doğu Teknik Üniversitesi.
Birge, John Kingsley (1991). *Bektaşilik Tarihi*. Ant Yayınları: İstanbul.
Corbin, Henry (2004). *İslâm Felsefesi Tarihi: İbni Rüşd'ün Ölümünden Günümüze*. Cilt 2. İstanbul: İletişim Yayınları.
Corbin, Henry (1983). *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*. London: Kegan Paul International.
Çamuroğlu, Reha (1993). *Dönüyordu: Bektaşilerde Zaman Kavrayışı*. İstanbul: Metis Yayınları.

Devellioğlu, Ferit (1996). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugât*. Ankara: Aydın Kitabevi.
Erdemir, Aykan (2004). *Incorporating Alevis: The Transformation of Governance and Faith-Based Collective Action in Turkey*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Harvard University.
Erseven, İlhan Cem (1996). *Alevilerde Semah*. İstanbul: Ant Yayınları.
Farriss, Nancy M. (1987). "Remembering the Future, Anticipating the Past: History, Time, and Cosmology Among the Maya of Yucatan" *Comparative Studies in Society and History* 29(3):566-593.
Gölpınarlı, Abdülbâki (1997). *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler*. İstanbul: İnkılâp.
Gülçiçek, Ali Duran (2004). *Her Yönüyle Alevilik (Bektaşilik, Kızılbaşlık) ve Onlara Yakın İnançlar*. Cilt 2. Köln: Anadolu Etnografyası Araştırma ve Kültür Merkezi Yayınları.
Günay, Çimen (2002). "'Saman Sarısı'nın Başdöndüren Zamanı: Nâzım Hikmet'in Poetikası ve Bektaşiliğin Zaman Algısı Üzerine" *Çağdaş Türk Dili,* Nâzım Hikmet Özel Sayısı I, (172):270-276.
Hodgson, Marshall G. S. (1977). *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. Cilt 2 (The Expansion of Islam in the Middle Periods). Chicago, IL: The University of Chicago Press.
Karaosmanoğlu, Yakup Kadri (2004). *Nur Baba*. İstanbul: İletişim Yayınları.
Karaosmanoğlu, Yakup Kadri (1969). *Gençlik ve Edebiyat Hatıraları*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
Kracauer, Siegfried (1966). "Time and History" *History and Theory* 6:65-78.
Leach, E.R. (1956). "Primitive Time Reckoning" *A History of Technology* içinde. Charles Singer, E.J. Holmyard, ve A.R. Hall, der. Cilt 1 (From Early Times to Fall of Empires). London: Oxford University Press, 110-127.
Lewis, Bernard (2004). *Modern Türkiye'nin Doğuşu*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
Marcus, John T. (1961). "Time and the Sense of History" *Comparative Studies in Society and History* 3(2):123-139.
Mélikoff, Irène (1998). *Hacı Bektaş: Efsaneden Gerçeğe*. İstanbul: Cumhuriyet Yayınları.
Munn, Nancy D. (1992). "The Cultural Anthropology of Time: A Critical Essay" *Annual Review of Anthropology* 21:93-123.
Noyan, Bedri (2003). *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik*. Cilt 6. Ankara: Ardıç Yayınları.
Noyan, Bedri (1999). *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik*. Cilt 2. Ankara: Ardıç Yayınları.
Noyan, Bedri (1985). *Bektaşilik, Alevilik Nedir?*. Ankara: Doğuş Matbaacılık.
Odabaş, Battal (2004). "Alevi Sineması". *Alevilik* içinde. İsmail Engin ve Havva Engin der. İstanbul: Kitap Yayınevi.
Öz, Baki (1990). *Kurtuluş Savaşı'nda Alevi-Bektaşiler*. İstanbul: Can Yayınları.
Özkırımlı, Atilla (1990). *Toplumsal Bir Başkaldırının İdeolojisi: Alevîlik-Bektaşîlik*. İstanbul: Cem Yayınevi.
Özmen, İsmail (2000). *Simgeler Kenti Bektaşilik: Antropolojik, etnografik ve felsefi bir inceleme*. Cilt 1. Ankara: Matsa Basımevi.
Şener, Cemal (1994). *Atatürk ve Aleviler*. İstanbul: Ant Yayınları.
Şener, E. (1972). "50 Yıl Önceki Nur Baba Olayı" *Hayat Tarih Mecmuası* 2(11):74-79.
Ziya (1931). "Bektaşilik" *Yeni Gün*, 26 Ocak-8 Mart.

Çağdaş Dünyada Ezoterizm ve New Age

PIER-LUIGI ZOCCATELLI

New Age'i Tanımlamak

1990'lı yıllardan başlayarak, "yeni dinsel akımlar" adı verilen akımlar üzerine akademik araştırmalar alanının yanı sıra, yavaş yavaş yeni bir araştırma alanı doğdu: Bu yeni alanın amacı, Wouter J. Hanegraaff'ın "halk dininde belirgin ve hatırı sayılır bir kültürel ve dinsel anlamı olan bir olgu" şeklinde tanımladığı ve *New Age* olarak adlandırılan yaygın dinsel ve/veya tinsel [*spirituale*] altkültürü araştırmaktı."[1]

New Age, dinsel bir akım ile yeni bir inanç arasında bir ara nokta olarak değerlendirilebilir: Ele avuca sığmayan, tanımlamalara sığmayan bir olgudur;

Esoterismo e New Age nel mondo contemporaneo

PIER-LUIGI ZOCCATELLI

Definire il New Age

A partire dagli anni 1990 è emerso gradualmente un campo di studi, a lato del territorio di ricerche accademiche sui cosiddetti "nuovi movimenti religiosi", che si è proposto di studiare la diffusa subcultura religiosa e/o spirituale chiamata New Age, definita da Wouter J. Hanegraaff "un fenomeno saliente nella religione popolare, con un considerevole significato culturale e religioso".[1]

Il New Age può considerarsi una via di mezzo fra un movimento religioso e una nuova credenza: è un fenomeno che appare inafferrabile, che elude le definizioni e che – secondo i suoi stessi portavoce – avrebbe come caratteristica principale proprio quella di non poter essere definito, ma costituirebbe un "ambiente", uno "stile di vita", secondo le parole di un suo autorevole esponente come David Spangler, una "metafora per l'espressione di uno spirito trasformativo e creativo".[2]

Eppure, nonostante l'apparente impossibilità di circoscrivere una definizione che vada

zaten sözcülerine göre, akımın temel özelliği tanımlanamamasıdır, o bir "ortam" bir "yaşam tarzı" David Spangler gibi yetkili temsilcilerinden birine göre "dönüştürücü ve yaratıcı bir ruhu ifade etmeye yönelik bir mecaz" oluşturur.[2]

Ne var ki, yalnızca İngilizce *New Age* sözünü –ki söz konusu olgunun bir "Yeni Çağ" ya da "Yeni Dönem" beklentisini dile getirdiğini ortaya koymaktadır– çevirmekle kalmayıp, bunun ötesine giden bir tanımlamada bulunmak, görünürde olanaksız olmakla birlikte, bilimsel düşünce, özellikle inandırıcı bir dizi sonuca ulaşmayı başarmıştır.[3]

Elimizden kaçıp giden, kavramakta zorlandığımız bir gerçeklik söz konusu olduğundan, şöyle de denebilir: belirli bir aile bağı havası taşıyan, ama farklılıklar ve çelişkiler de içeren bir iklim, bir ortam, bir atmosfer, bir gerçeklikler bütünü söz konusu olduğundan, konunun özüne ilişkin, olabildiğince sadık, genel bir görüş açısını öne çıkarmak için, bu yazı kapsamında *New Age* olgusunu psikolojik, tarihsel, sosyolojik ve öğretisel açılardan betimleyen dörtlü bir tanımlama yeterli olacaktır.

Psikolojik Perspektif

Her şeyden önce, *New Age*, psikolojik açıdan bir ruh hali olarak; toplumsal açıdan azımsanmayacak sayıda insanın, yeni bir çağa girdikleri ya da girmek üzere oldukları konusundaki ortak hisleri olarak (henüz buna inan-

---

oltre la semplice traduzione della formula inglese secondo cui tale fenomeno attenderebbe – appunto – un "Evo Nuovo" o un'"Età Nuova", la riflessione scientifica è riuscita a produrre una serie di risultati particolarmente convincenti.[3]

Trattandosi di una realtà fluida e sfuggente – si potrebbe dire di un clima, di un ambiente, un'atmosfera, un insieme di realtà che hanno fra loro una certa aria di famiglia, ma che presentano anche differenze e contraddizioni –, per favorire una visione globale quanto più fedele possibile, sarà sufficiente in questa sede una quadruplice definizione di questo fenomeno rispettivamente in una descrizione di natura psicologica, storica, sociologica e dottrinale.

Prospettiva psicologica

Il New Age può essere anzitutto descritto in chiave psicologica come uno stato d'animo: come la sensazione, prima ancora della convinzione, condivisa da un numero socialmente significativo di persone di essere entrati, o di stare per entrare, in un'epoca nuova, che è contrassegnata da cambiamenti radicali e qualitativi non in uno solo, ma in tutti i settori della vita dell'uomo. I cambiamenti scientifici – reali o mitici – dovrebbero, per una sorta di effetto domino, provocare una catena inarrestabile di cambiamenti globali cui nessun campo di attività dell'uomo dovrebbe sfuggire: cambiamenti politici, artistici, culturali, filosofici e religiosi.

madan önce) betimlenebilir: Bu yeni çağın ayırt edici özelliği, insan yaşamının yalnızca bir değil, her yönünde köklü ve nitel değişimlere yol açmasıdır. Bilimsel değişimler – gerçek ya da hayali – bir tür domino etkisiyle, insana ilişkin hiçbir etkinlik alanının dışında kalamayacağı, durdurulması olanaksız bir küresel değişimler zincirini başlatacaktır: Siyasal, sanatsal, kültürel, felsefi ve dinsel değişimler.

New Age fikrinin dünya çapında yayılmasına önemli ölçüde katkıda bulunan eserlerden birinin[4] yazarı olan Marilyn Ferguson'a göre, toplumsal olarak yaygınlık kazanan bu his, kökenini bilimdeki ilerlemelerden ve bilim filozofu Thomas Kuhn'un (1923-1996) "bilimsel devrimler" kuramından almaktadır (Kuhn, bilimde, yalnızca tek tek "kuramlar" değil, bütün "paradigmalar" değiştiğinde, bir "devrim"in ortaya çıktığını öne sürüyordu). Ferguson'un tezlerinden yola çıkarak, *New Age*'in kökenini, spekülatif astrolojik düşünceler ve alternatif politikalar bağlamında radikal ve küresel değişiklikler öngören ya da vaat eden düşünce akımlarındaki ruh hali olarak belirleyebiliriz. Bu açıdan, New Age, "yeni bir çağ"ın kâhince beklenmesi değildir yalnızca – aksine, gelecek çok önceden başlamıştır – gizli [okült], ezoterik ya da bilinçdışı dünyaya yönelik yeni bir ilgiye de indirgenemez, çünkü siyasal, ekonomik ve ahlaki alandaki "paradigmalar"ın tersyüz edilmesi de onun bir parçasını oluşturur.

Facendo astrazione dalle tesi di Marilyn Ferguson, autrice di una delle opere che ha maggiormente contribuito a diffondere le idee del New Age nel mondo[4] – secondo cui questa sensazione socialmente diffusa trarrebbe origine dai progressi della scienza e dalla teoria delle "rivoluzioni scientifiche" del filosofo della scienza Thomas Kuhn (1923-1996), il quale sosteneva che quando nella scienza non sono soltanto singole "teorie", ma interi "paradigmi" a cambiare, si determina una "rivoluzione" –, possiamo rintracciare le origini del New Age come stato d'animo in correnti di pensiero che annunciavano o promettevano cambiamenti radicali e globali nell'ambito di speculazioni astrologiche e delle politiche alternative. In tal senso il New Age non è solo l'attesa profetica di un'"età nuova" – al contrario, il futuro è già cominciato da tempo – né si riduce a un rinnovato interesse per il mondo occulto, esoterico o inconscio, perché ne fanno parte allo stesso titolo movimenti di rovesciamento dei "paradigmi" in campo politico, economico e morale.

Dal punto di vista astrologico l'idea dell'"evo nuovo" (o della "nuova era") si fonda sulla versione moderna della teoria – di per sé molto antica – della precessione degli equinozi, per la quale il sole cambierebbe di segno zodiacale ogni 2160 anni. L'elaboratore moderno di questa teoria è stato l'esoterista francese Paul Le Cour (1871-1954), nella sua opera del 1937 *L'Ère du Verseau*,[5] secondo cui l'Età dei Pesci, iniziata approssimativamente verso l'anno 1 dopo Cristo, dovrebbe cedere il passo all'Età dell'Acquario verso l'anno 2160 (in

Astrolojik açıdan "yeni dönem" (ya da "yeni çağ") fikri, gündönümleri devinimi kuramının modern çeşitlemesini temel alır (kuramın aslı çok eskilere gider); buna göre, güneş her 2160 yılda bir burç değiştirecektir. Bu kuramın modern geliştiricisi, 1937'de yayımladığı *L'Ère du Verseau* (Kova [Burcu] Çağı)[5] başlıklı yapıtıyla Fransız ezoteristi Paul Le Cour (1871-1954) olmuştur; Cour'un kitabında belirttiğine göre, İ.S. yaklaşık 1 yılına doğru başlamış olan Balık [Burcu] Çağı, 2160 yılına doğru yerini Kova Çağı'na bırakacaktır (sonradan başka hesaplar önerilmiş ve Kova Çağı'na giriş için 1920 ile 2300 arasında sayısız tarih saptanmıştır).

Şunu da hemen anımsatmak gerekir ki, bir başka açıdan, Hint, Yunan, Mısır, Sümer, Hindu, Çin gibi büyük uygarlıkların büyük bölümünde karşılaştığımız insanlığın çevrimleri yasası geleneğine göre, bu çağ bugün Demir Çağı'ndan Altın Çağı'na geçiş noktasına varmış olmalıdır. Kronolojik örtüşmeler dizisi ve astrolojik Balık simgesinin İsa'nın simgesi [olan] balıkla özdeşleştirilmesi –"Kurtarıcı Baba'nın Oğlu İsa Mesih" yakarısının kökenini oluşturan Yunanca *İkhtus* ("balık") akrostişine göre– Balık Çağı ile Hıristiyan dönemi arasındaki ve bunu izleyen Kova Çağı ile Hıristiyanlığa nazaran yepyeni bir şeyin belireceği bir dönem arasındaki çağrışımı kolaylaştırıyordu.

Ezoterizm tarihçisi Robert Amadou'nun belirttiği gibi, Paul Le Cour'un kurduğu yapıyı, ondan önce yazmış olan bir dizi yazar etkilemiş ise,[6] bir

---

seguito sono stati proposti altri calcoli e l'ingresso nell'Età dell'Acquario è stato fissato in numerose date fra il 1920 e il 2300).

È appena il caso di ricordare che, su un altro versante, secondo la tradizione della legge dei cicli dell'umanità – che si ritrova nella maggior parte delle grandi civiltà, indiane, greche, egiziane, sumere, indù, cinesi – quest'ultima sarebbe arrivata oggi al punto di passaggio dall'Età del Ferro all'Età dell'Oro. La serie di coincidenze cronologiche e l'identificazione del simbolo astrologico dei Pesci con il pesce come simbolo di Cristo – secondo l'acrostico greco di *Ichtús* ("pesce"), che dà origine all'invocazione "Gesù Cristo Figlio di Dio Salvatore" – rendevano facile l'associazione fra l'Età dei Pesci e l'era cristiana, e la successiva Età dell'Acquario con un'era in cui sarebbe apparso qualcosa di radicalmente nuovo rispetto al cristianesimo.

Se, come ha osservato lo storico dell'esoterismo Robert Amadou, una serie di autori precedenti avevano influenzato lo schema di Paul Le Cour,[6] va notato come per Le Cour – in parte diversamente dai suoi posteri, più o meno al corrente di questo loro precursore – l'Età dell'Acquario sarebbe stata caratterizzata da un nuovo cristianesimo, non più gerarchico sotto il segno di san Pietro, ma spirituale ed esoterico sotto il segno di san Giovanni.

Negli anni 1960 il tema astrologico dell'Età dell'Acquario come "evo nuovo" è diventato popolare negli Stati Uniti e nel 1968 – una data particolarmente ricca di suggestioni storiche, che ci ricorda anche l'altra radice psicologica del New Age: i postumi delle rivolte

noktaya dikkat çekmek gerekir: Le Cour için – öncüleri Le Cour'dan az çok haberli olan ardıllarından kısmen farklı olarak – Kova Çağı'nın belirleyici özelliği yeni bir Hıristiyanlık olacaktı: Aziz Petrus'un hiyerarşik Hıristiyanlığı değil, Aziz Yuhanna'nın manevi ve ezoterik Hıristiyanlığı.

1960'lı yıllarda "yeni dönem" olarak astrolojik "Kova Çağı" teması, Amerika Birleşik Devletleri'nde popüler hale geldi ve 1968'de – bize *New Age*'in öteki psikolojik kökünü hatırlatan, tarihsel imalar açısından özellikle zengin bir tarih: "Fransız Mayısı" öğrenci ayaklanmalarının ve birçok genci yeni-tinselliğin egzotik biçimlerini yeniden keşfetmeye sürükleyecek olan Amerikan kampüslerinin sonuçları – gençlik şarkıları da bu yeni çağı yüceltmeye başladılar, tıpkı ünlü *Hair* müzikalindeki *Kova* parçasının giriş sözlerinin anımsattığı gibi:[7]

Ay, Yedinci Evdeyken
ve Jüpiter Mars'la hizalandığında,
O zaman barış yönlendirecek gezegenleri
Ve sevgi yönetecek yıldızları
Kova Çağı'nın doğuşudur bu,
Kova Çağı,
Kova! Kova!
Uyum ve anlayış,

---

studentesche del "maggio francese" e dei *campus* americani, che spingeranno molti giovani verso la riscoperta di forme esotiche di neospiritualismo –, anche le canzoni giovanili cominciarono a inneggiare a questa nuova era, come ricordano le parole d'esordio del brano *Aquarius* della celebre commedia musicale *Hair:*[7]

When the moon is in the Seventh House
and Jupiter aligns with Mars
Then peace will guide the planets
And love will steer the stars
This is the dawning of the age of Aquarius
The age of Aquarius
Aquarius! Aquarius!
Harmony and understanding
Sympathy and trust abounding
No more falsehoods or derisions
Golden living dreams of visions
Mystic crystal revelation
And the mind's true liberation
Aquarius! Aquarius!"

Anlaşma ve güven, taşarcasına,
Sahtelik ya da alaylar yok artık,
Altından canlı düşleri görülerin,
Mistik berrak aydınlanma
Ve zihnin gerçek özgürleşmesi
Kova! Kova!

Tarihsel Perspektif

Tarihsel açıdan, kültürel olarak daha incelikli analizler, New Age'i *revival* –"uyanış hareketi"– kategorisi içinde görüyor; şu da var ki, din tarihçileri, İngiliz-Amerikan bağlamında, bu kategoriyi daha çok yirminci yüzyılın ilk yıllarından başlayarak Protestan dünyanın yeniden uyanış hareketi olarak ortaya çıkan Pentekostalizm olgusu için kullanmışlardır.

New Age, İngilizce kültür alanında, artık Hıristiyan dünyanın değil, laik dünyanın bir uyanış hareketi olarak karşımıza çıkar. Kültürel örgütlenmesi büyük ölçüde mason localarına ve Teozofi Derneği'nin daha ölçülü (ama daha az önemli olmayan) etkisine bırakılmış olan bu ortam da, İkinci Dünya Savaşı yıllarından başlayarak, tarihte sık olarak *revival* olgusunu yaratan bir soğukluk ve kısırlık içinde bulunuyordu. Özellikle, mason ve teozofi çevreleri, çağı yorumlama ve alışılageldik kültürel örgütlenme rolünü yerine

---

Prospettiva storica

Dal punto di vista storico, le analisi culturalmente più sofisticate riconducono il New Age alla categoria del *revival*, del "movimento di risveglio", nonostante il fatto che gli storici delle religioni, soprattutto in ambito anglo-americano, abbiano applicato questa categoria particolarmente al fenomeno del pentecostalismo, presentatosi a partire dai primi anni del XX secolo come movimento di risveglio del mondo protestante.

Il New Age si pone come movimento di risveglio, nell'area culturale di lingua inglese, non più del mondo cristiano ma del mondo laico. Anche questo ambiente – la cui organizzazione culturale era largamente affidata alle logge massoniche e alla più discreta (ma non meno importante) influenza della Società Teozofica – si trovava, a partire dagli anni intorno alla Seconda guerra mondiale, in uno di quegli stati di freddezza e di aridità che producono così spesso nella storia i fenomeni di *revival*. Gli ambienti massonici e teozofici, in particolare, denunciavano una preoccupante incapacità di interpretare i tempi e di svolgere il consueto ruolo di organizzazione culturale. Nel mondo teozofico il disagio si era tradotto in una serie di scismi, il più rilevante dei quali era stato promosso da Alice Bailey (1880-1949), la quale del resto aveva soggiornato ad Ascona, presso il Monte Verità, in Svizzera, "santuario" di una nuova religiosità che rappresenta la preistoria del New Age.

Proprio Alice Bailey aveva cominciato negli anni 1920 a utilizzare l'espressione "New Age" nel senso attuale. Pochi anni dopo la morte di Alice Bailey, alcuni fra i suoi più

getirme konusunda kaygılandırıcı bir yetisizlikten yakınıyorlardı. Teozofi dünyasında bu rahatsızlık bir dizi bölünmeye dönüşmüştü; bölünmelerin en dikkat çekici olanının başını Alice Bailey (1880-1949) çekiyordu. Kaldı ki, Bailey, *New Age*'in tarihöncesini temsil eden yeni bir dinselliğin "tapınağı" olan Ascona'da, Monte Verità yakınlarında da (İsviçre) yaşamıştı.

Alice Bailey, 1920'li yıllarda "New Age" ifadesini bugünkü anlamıyla kullanmaya başlamıştı. Alice Bailey'in ölümünden birkaç yıl sonra, İngiliz öğrencilerinin en parlaklarından bazıları (Sheena Govan, Dorothy Maclean, Peter Caddy, Eileen Combe), bu grubun en önde gelen kişilerini hac yolculuğuna çıkaran bir macerayı başlattılar: Büyük Britanya'nın Kelt ve Arthur geçmişinin efsaneleriyle bağlantılı Glastonbury'sine, İskoçya'daki Forres'e –burada Cluny Hill Hotel turistik merkezinin canlandırıcıları olarak işe alınmayı başarmış ve söz konusu yeri bir teozofi merkezine dönüştürmüşlerdir– ve son olarak İskoçya'nın kuzeyindeki ıssız bir fundalığa, Findhorn'a gidildi; Findhorn'da, 1962'de, bir bahçe cemaati kurdular.

New Age'in tipik modellerine göre bir "küresel köy" ve ekolojik cemaat olan Findhorn, Caddy-Maclean çiftinin –onlarla birlikte, kitleler halinde Findhorn'a gelen ve kalıcı binalar inşa etmek zorunda kalan izleyicilerinin– buluşmalarının ve mesajlarının yeridir: Tanrı, *devas* (gezegenlerle bağlantılı doğa tinleri), melekler, kader tanrıçaları, hatta ölmek üzere ya da çoktan

---

brillanti allievi inglesi (Sheena Govan, Dorothy Maclean, Peter Caddy, Eileen Combe) iniziano un'avventura che conduce le figure più rappresentative di questo gruppo originario in un pellegrinaggio che li porta da Glastonbuy, collegato alle leggende del passato celtico e arturiano della Gran Bretagna, a Forres, in Scozia – dove riescono a farsi assumere come animatori del centro turistico Cluny Hill Hotel, che trasformano in centro teozofico –, e infine in una landa desolata del Nord della Scozia, Findhorn, dove nel 1962 fondano una comunità-giardino.

"Villaggio globale" e comunità ecologica secondo modelli tipici del New Age, Findhorn è anche il luogo degli incontri e dei messaggi che i coniugi Caddy e la Maclean, insieme ai seguaci che affluiscono numerosi e che costringono a costruire strutture permanenti, ricevono da vari tipi di "entità": Dio, *devas* (spiriti della natura associati alle piante), angeli, fate e perfino un "centro di luce" composto da un gruppo di prigionieri politici sovietici, morenti o anche già morti, capaci di comunicare dal fondo di una miniera di sale siberiana.

La fama di Findhorn cresce sino a estendersi rapidamente anche oltreoceano: già nel 1962 – che può essere ritenuta (sulla base anzitutto della fondazione della stessa Findhorn) la data più convincente della nascita del fenomeno New Age come oggi lo conosciamo – era stato fondato a Esalen, in California, un centro di incontri e seminari ispirato a simili princìpi; e sempre dagli Stati Uniti arriva a Findhorn David Spangler, il quale contribuisce non poco a far conoscere questa nuova realtà nel continente americano attraverso la

ölmüş olan ve Sibirya'daki bir tuz madeninin derinliklerinden onlarla iletişim kurabilen bir Sovyet siyasal tutuklular grubunun oluşturduğu bir "ışık merkezi"nden gelen mesajlardır bunlar.

Findhorn'un ünü giderek yayılmış, hızla okyanus ötesine ulaşmıştır: Daha 1962'de –1962, bugün bildiğimiz şekliyle *New Age* olgusunun en inandırıcı doğuş yılı olarak kabul edilebilir (özellikle, Findhorn'un kuruluşu temelinde)– Esalen'de (California) benzeri ilkelerden esinlenen bir buluşmalar ve seminerler merkezi kurulmuştur; keza, David Spangler, Amerika Birleşik Devletleri'nden Findhorn'a gelmiş, 1970'li yıllar boyunca *New Age*'in en etkili manifestolarını yayımlamak suretiyle bu yeni gerçekliğin Amerika kıtasında tanınmasına azımsanmayacak katkılarda bulunmuş, böylece başlangıçta Avrupa'da doğmuş olan bir gerçekliğin daha sonra dünya ölçeğinde yaygınlaşmasına ve başarısına elverişli bir zemin hazırlamıştır.

Sosyolojik Perspektif

New Age'e ilişkin üçüncü, gerekli bir "betimleme" sosyolojik niteliklidir. Değişik disiplinlerden araştırmacıların *New Age* olgusunda dikkati çektikleri görünürdeki kavranılamazlığa daha önce değinmiştik. Sosyolojik bağlamda da, yeni-dinsel galaksinin bu yeni gerçekliği, çeşitli sorunları beraberinde getirir; bunun başlıca nedeni, yeni çağdaş dinsellik olguları için genellikle

---

pubblicazione dei più influenti manifesti del New Age durante gli anni 1970, favorendo così la successiva diffusione e successo su scala mondiale di una realtà originariamente nata in Europa.

Prospettiva sociologica

Una terza, necessaria "descrizione" del New Age ha carattere sociologico. Si è già accennato all'apparente inafferrabilità notata nel fenomeno New Age da studiosi di diverse discipline. Anche nell'ambito sociologico questa nuova realtà della galassia neo-religiosa pone diversi problemi, anzitutto perché non si presta a essere inquadrata facilmente in nessuna della categorie interpretative normalmente utilizzate per i fenomeni della nuova religiosità contemporanea. Per facilitare la comprensione del fenomeno ci riferiamo dunque a una categoria – il cui studio è stato sviluppato dai sociologi della religione proprio in riferimento al New Age – indicata con il termine *network*.

Per comprendere che cos'è un *network* è opportuno partire dalla sua differenza con la nozione di "movimento" elaborata da quegli specialisti di scienze sociali che hanno definito, per esempio, i cosiddetti nuovi movimenti religiosi. I movimenti sono sistemi sociali con un minimo di struttura, una gerarchia riconoscibile, punti di riferimento sul territorio e nella società quali sedi, giornali, attività che seguono – in un modo più o meno rigido – un programma preciso, e così via. I movimenti possono essere politici, culturali,

kullandığımız yorum kategorilerinden hiçbirine kolaylıkla uymamasıdır. Bu yüzden, olgunun anlaşılmasını kolaylaştırmak için, *network* ("ağ, şebeke") terimiyle gösterilen bir kategoriye başvuracağız – bu tür bir incelemeyi, tam da *New Age*'le ilgili olarak, din sosyologları geliştirmişlerdir.

Bir *network*'ün ne olduğunu anlayabilmek için, sözgelimi yeni dinsel hareketler adını verdiğimiz hareketleri tanımlayan sosyal bilim uzmanlarının geliştirdikleri "hareket" kavramıyla farklılığından yola çıkmak yerinde olacaktır. Hareketler, asgari bir yapısı, tanınabilir bir hiyerarşisi, ülkede ve toplumda kesin bir programı –az çok katı bir biçimde– izleyen merkezler, gazeteler, etkinlikler, vb. referans noktaları olan toplumsal sistemlerdir. Hareketler, siyasal, kültürel, dinsel olabilirler; büyü, uzun bir süre ağırlıklı olarak bireysel bir etkinlik olarak görülmekle birlikte, özellikle yirminci yüzyılda "yeni büyü hareketleri" olarak adlandırılabilecek gruplar da belirmiştir.

Bununla birlikte, ortak ilgileri paylaşmak için bir araya gelen kişiler, zorunlu olarak bir hareket oluşturmazlar. Çok daha teklifsiz arkadaş çevreleri, "hareket"ten –bu terimin çağdaş sosyal bilimlerde kullanıldığı anlamıyla– söz edilebilmesi için gerekli asgari yapıdan yoksun çevreler, söz konusu olabilir. Bir astroloji tutkunları grubu, fikirlerini paylaşmak için düzenli olarak bir araya geliyorsa, henüz hareketten söz edilemez. Üstelik, bu astroloji tutkunları grubunun aynı şehirdeki, ya da başka, hatta çok uzak şehirlerdeki

---

religiosi; benché la magia sia stata considerata a lungo un'attività prevalentemente individuale, sono emersi specialmente nel XX secolo anche gruppi che si possono chiamare "nuovi movimenti magici".

Tuttavia, le persone che si riuniscono per condividere interessi comuni non formano necessariamente un movimento. Può trattarsi di cerchie amicali molto più informali, che mancano di quel minimo di struttura necessario perché si possa parlare di "movimento", nel senso in cui questo termine è utilizzato nelle scienze sociali contemporanee. Se un gruppo di appassionati di astrologia si incontra periodicamente per mettere in comune le proprie idee, non si può ancora parlare di movimento. È possibile peraltro – e anzi, per la struttura delle comunicazioni nelle società contemporanee, è frequente – che questo gruppo di appassionati di astrologia sia in contatto con gruppi simili nella stessa città, o magari anche in altre, perfino molto lontane. Da questi contatti, evidentemente, può nascere un movimento che si dota di strutture e di gerarchie. Ma i contatti possono anche rimanere informali, e può accadere che si voglia tematicamente evitare il formarsi di gerarchie e di strutture. I vari piccoli gruppi, rimanendo autonomi e diversi, cercheranno occasioni d'incontro: una riunione annuale, un congresso, un bollettino, per non parlare delle possibilità di comunicazione messe oggi a disposizione dall'elettronica. Se continueranno a mancare elementi di struttura e di gerarchia, ci si troverà di fronte a un *network*: per esempio, in questo caso, al *network* degli appassionati di astrologia, o magari

benzeri gruplarla temas halinde olmaları mümkündür – bu, mümkün olmak bir yana, çağdaş toplumlardaki kitle iletişim araçlarının yapısı dolayısıyla sık sık olan bir şeydir. Bu temaslardan, bariz olarak, yapıları ve hiyerarşileri olan bir hareket doğabilir. Ama temaslar resmi bir yapıya kavuşturulmamış olarak da kalabilir ve insanlar özellikle hiyerarşilerin ve yapıların kurulmasından uzak durmak isteyebilirler. Çeşitli küçük gruplar, özerk ve farklı kalmak yoluyla, buluşma fırsatları arayacaklardır: Yıllık bir toplantı, bir kongre, bir bülten, bunun yanı sıra elbette günümüzde bilgisayarın hizmetimize sunduğu iletişim olanakları. Yapı ve hiyerarşi öğeleri var olmamayı sürdürüyorsa, bir *network*'le karşı karşıyayız demektir: Sözgelimi, bu durumda, astroloji ya da belki de belli bir tür astrolojinin tutkunlarının *network*'üyle, çünkü artık birbirinden çok farklı astroloji okulları ve üslupları vardır.

Çoğunlukla, *network*'lerin çeşitli hizmetlere gereksinimleri vardır: Kitaplar, nesneler, organizasyon işleriyle uğraşacak birisi –ne kadar esnek biçimde olsa da– buluşmalar ve toplantılar. Bir *network*, özellikle yeniyse, bir biçimde kaynakları paylaşmak için mevcut başka *network*'lerden destek alabilir, başka hiçbir şey için olmasa da ekonomik nedenlerden ötürü. Böylece, bir önceki örneği sürdürmek gerekirse, belli türden bir astroloji *network*'üne, aynı zamanda da az çok yakın öteki pek çok *network*'e –sözgelimi, kristallerin sözde güçlerinin tutkunlarının oluşturduğu *network*, keza reen-

---

di un certo tipo di astrologia, giacché ormai vi sono scuole e stili di astrologia molto diversi.

I *network* hanno spesso bisogno di servizi: libri, oggetti, qualcuno che si occupi di organizzare – per quanto in modo elastico – momenti d'incontro e riunioni. È facile che un *network*, soprattutto se nuovo, si appoggi ad altri *network* esistenti per condividerne in qualche modo le risorse, se non altro per ragioni di economia. Così – per rimanere all'esempio precedente – sono sia pubblicati guide e annuari, sia organizzate riunioni, esposizioni e "fiere" che si pongono al servizio del *network* di un certo tipo di astrologia e contemporaneamente di un buon numero di altri *network* più o meno affini: per esempio, quello degli appassionati dei presunti poteri dei cristalli, e ancora i *network* degli entusiasti della reincarnazione, delle medicine alternative, delle nuove psicologie, e così via. Questi *network* sono affini fra loro anche perché è probabile che un certo numero di persone coltivi con sufficiente continuità non uno solo ma due o più fra questi vari interessi e partecipi quindi contemporaneamente a vari *network*. Fra diversi *network*, che hanno fra loro un certo grado di affinità, nasce così un "*network* di *network*", che è stato chiamato *metanetwork*.

Seguendo l'esempio dell'astrologia, siamo appunto già risaliti dal *network* degli astrologi più o meno dilettanti al *metanetwork* che costituisce, propriamente, il New Age. Si tratta di un *metanetwork* particolare, cresciuto a dismisura perché – grazie

karnasyon, alternatif tıplar, yeni psikolojiler vb. meraklılarının oluşturduğu *network*'ler– hizmet eden kılavuzlar ve yıllıklar yayımlanmış, toplantılar, sergiler ve "fuarlar" düzenlenmiştir. Bu *network*'ler birbirine yakındır, çünkü belli sayıda kişinin belli bir süreklilik gösterecek biçimde bu değişik ilgi alanlarından yalnızca biriyle değil, iki ya da daha çoğuyla uğraşıyor, dolayısıyla aynı anda farklı *network*'lere katılıyor olması olasıdır. Böylece, aralarında belli bir yakınlık derecesi olan farklı *network*'ler arasında, bir "*network network*'ü" doğar; buna, *metanetwork* adı verilmiştir.

Astroloji örneğini sürdürecek olursak, tam da az çok amatör astrologların *network*'ünden çıkarak, gerçek anlamıyla *New Age*'i oluşturan *metanetwork*'e geçmiş oluruz. Özel, oransızca büyümüş bir *metanetwork*'tür bu; çünkü –*New Age*'i oluşturan psikolojik tutum sayesinde– "New Age" *metanetwork*'ü, çok sayıda farklı *network*'ü içine alabilir (bunların ortak noktası, nitel ve radikal yeniliklerin hüküm sürmeye başladığı ya da yakında başlayacağı fikridir): Böylece, *New Age*'in festivallerine, toplantılarına, buluşma merkezlerine ekoloji, pasifizm, Doğu tıpları/ilaçları, okültizm ve uzaylıların gönderdiği mesajlara inanç gibi birbirinden çok farklı *network*'lerin üyeleri katılabilirler. Ama *metanetwork*, bu durumda da bir hareket değil, bir *network*'tür: Henüz katı aidiyet biçimleri, başkanlar yoktur, belli bir yerde net olarak belirlenmiş hiyerarşik bir organizasyon da. Var olan yapılar, hizmet

---

all'atteggiamento psicologico che costituisce il New Age – il *metanetwork* "New Age" può inglobare un gran numero di *network* diversi, accomunati dall'idea secondo cui sono in corso, o sono prossime, novità qualitative e radicali: così ai festival, alle riunioni, ai centri d'incontro del New Age possono partecipare membri di *network* tanto diversi fra loro come l'ecologia, il pacifismo, le medicine orientali, l'occultismo e la credenza nei messaggi trasmessi da extraterrestri. Ma il *metanetwork* rimane un *network* e non un movimento: continua a non avere forme di appartenenza rigide, né capi, né un'organizzazione gerarchica stabilita in modo articolato sul territorio. Le strutture – che non mancano – sono strutture di servizio – che si occupano, per esempio, della vendita per corrispondenza di libri e di altri prodotti – piuttosto che strutture di appartenenza.

Il quadro completo delle varie tipologie di *network* che partecipano al *metanetwork* New Age sarebbe particolarmente articolato; basti invece in questa sede il riferimento – certo, come tale semplificativo – a tre *network* principali il cui punto d'incontro è il New Age:

a) il *network* delle "spiritualità alternative", cui fanno riferimento tutti coloro i quali hanno un interesse per il sacro, ma che sono alla ricerca di qualcosa di diverso dalla tradizione cristiana che ha caratterizzato per secoli la vita religiosa occidentale: dalle religioni tradizionali non cristiane (orientali, pre-colombiane, dei nativi americani,

yapılarıdır; bunlar, aidiyet yapıları olmaktan çok, sözgelimi, mektup yoluyla kitap ve öteki ürünlerin satışıyla ilgilenen yapılardır.

New Age *metanetwork*'üne katılan değişik *network* tipolojilerinin eksiksiz bir resmini çizmek, özellikle uzun bir tanımlama ve sıralamayı gerektirecektir; bunun yerine, bu yazıda, buluşma noktası *New Age* olan üç ana *network*'e değinmekle yetineceğiz (elbette, bu niteliğiyle, basite indirgeyici bir değinme olacaktır bu):

a) "Alternatif tinsellikler" *network*'ü: Bu *network*, Kutsal'a yönelik bir ilgisi olan, ama yüzyıllarca Batı dinsel yaşamını belirlemiş olan Hıristiyan geleneğinden daha değişik şeylerin –(Doğu'nun, Kolomb Öncesi'nin, Amerikan Yerlilerinin, Kuzeylilerin vb) Hıristiyan olmayan geleneksel dinlerinden, *channeling*'in bilimsel kılığa bürünmüş değişkesiyle *New Age* ortamına kabul edilen spiritizme, reenkarnasyon ve modern astrolojiye olan inançlara, uçan dairelerin göndereceği mesajlara olan ilgiye, çok çeşitli ezoterizm ve okültizm akımlarına– arayışında olan kimseleri bir araya getirir;

b) "Alternatif terapiler" *network*'ü: Resmi tıptan ayrı olan, ruhsal-bedensel iyileşme ve esenlik arayışı biçimlerinden oluşur; bu *network*'ü anlamak için en önemli zincir, özellikle *New Age*'in İsviçreli psikanalist Carl Gustav Jung'a (1875-1961) atfettiği öncü nitelemesi dolayısıyla, alternatif psikoterapilere ilişkin olanıdır. Bu açıdan, Jung'un kuramlarının, *channeling*'in kendisine iliş-

---

nordiche, e così via), allo spiritismo – accolto in ambiente New Age secondo la variante rivestita di panni scientifici del *channeling* –, alle credenze nella reincarnazione e nell'astrologia moderna, all'interesse per i messaggi che verrebbero trasmessi dai dischi volanti, alle molteplici correnti dell'esoterismo e dell'occultismo;

b) il *network* delle "terapie alternative", costituito da forme di ricerca della guarigione e del benessere psico-fisico diverse dalla medicina ufficiale: la sequenza più importante per comprendere questo *network* attiene alle psicoterapie alternative, in modo particolare per la qualifica di precursore che il New Age attribuisce allo psicoanalista svizzero Carl Gustav Jung (1875-1961). Da questo punto di vista non si può non rilevare il ruolo cruciale che hanno giocato le teorie di Jung nel preparare le interpretazioni che il *channeling* dà di se stesso. C'è chi ha del resto messo in luce le analogie (così come le differenze) fra l'"immaginazione attiva" di Jung, mediante la quale si entra coscientemente nel regno dell'inconscio, e la "visualizzazione creativa" del New Age, secondo cui "la forma segue l'idea", e se riusciamo a creare delle immagini sufficientemente "vive" di persone o di eventi questi finiranno probabilmente per "manifestarsi" nella nostra vita. E non manca chi ritiene che il punto d'incontro fra "immaginazione attiva" junghiana e "visualizzazione creativa" possa essere reperito nella "psicosintesi" dell'italiano Roberto Assagioli (1888-1974) – allievo prima di Sigmund Freud (1856-1939) e poi di Jung, membro della Società Teozofica, amico e collaboratore di Alice Bailey, segnato dalla tradizione mistico-esoterica

kin yorumlarını hazırlamada oynadığı çok önemli rolü vurgulamazlık edemeyiz. Zaten Jung'un "aktif imgelem"i ile *New Age*'in "yaratıcı görselleştirme"si arasındaki benzerlikleri (ve farklılıkları) ortaya koyan araştırmacılar olmuştur: "Aktif imgelem" aracılığıyla bilinçli olarak bilinçdışı bölgesine girilir; "yaratıcı görselleştirme"ye göre ise, "biçim, fikri izler" ve kişilerle olaylara ilişkin yeterince "canlı" imgeler yaratmayı başarırsak, bunlar sonunda büyük bir olasılıkla yaşamımızda "belireceklerdir". Bazı araştırmacılar da, Jung'un "aktif imgelem"i ile "yaratıcı görselleştirme" arasındaki buluşma noktasının, İtalyan Roberto Assagioli'nin (1888-1974) "psikosentez" görüşü olabileceği kanısındadırlar. Assagioli, önce Sigmund Freud'un (1856-1939), sonra Jung'un öğrencisi olmuştu, Teozofi Derneği üyesiydi, Alice Bailey'in dostu ve çalışma arkadaşıydı, mistik-ezoterik Kabala geleneğinin etkisiyle yetişmiş ve Kafkas ezoterist Georgiy İvanoviç Gürciyev'den (1866-1949) –*New Age* tinselliği için önemli bir başka referans noktası– etkilenmiştir, 1960'lı yıllarda *transpersonal* psikoloji adı verilen hareketin kuruluşuna katılmış bir psikanalisttir;

c) "Siyasal alternatifler" *network*'ü: Bütün bu alternatifler, değişik biçimlerde, 1972'den başlayarak, Norveçli filozof Arne Naëss'in geliştirdiği ekolojik kuramlardan türemiştir; Naëss, *New Age*'in Fritjof Capra gibi popüler bilim adamlarını esinlemiş olan "derin ekoloji"nin kurucusudur. Naëss, yüzeysel ekoloji ile derin ekolojiyi birbirinden ayırarak (ilki, yalnızca belir-

---

della *qabbalah* e influenzato dall'esoterista caucasico George Ivanovitch Gurdjieff (1866-1949), un altro importante punto di riferimento per la spiritualità del New Age –, uno psicoanalista che partecipa negli anni 1960 alla fondazione della cosiddetta psicologia transpersonale;

c) il *network* delle "politiche alternative", tutte variamente derivate dalle teorie ecologiche elaborate a partire dal 1972 dal filosofo norvegese Arne Naëss, il fondatore dell'"ecologia profonda", che ha ispirato popolari scienziati del New Age come Fritjof Capra. Distinguendo fra ecologia di superficie ed ecologia profonda (la prima essendo quella che si occupa solo di problemi concreti specifici: per esempio, di salvare le foreste), Naëss identifica il vero avversario nell'antropocentrismo, una visione che vede l'uomo come il centro del mondo e lo considera qualitativamente superiore alle altre forme della natura, mentre l'essere umano non sarebbe altro, in realtà, che una delle tante forme viventi, senza un valore intrinseco superiore particolare. Più recentemente – e nell'ottica di una natura intesa come manifestazione di un'Energia cosmica in continuo divenire –, l'ecologo australiano Warwick Fox ha proposto un perfezionamento delle teorie di Naëss attraverso l'incontro fra ecologia profonda e psicologia transpersonale che dovrebbe generare una "ecologia transpersonale".

Analizzati questi tre *network* principali sarà opportuno ricordare che chi coltiva uno di questi interessi (ma molti ne coltiveranno più di uno) potrà, naturalmente,

li somut sorunlarla ilgilenir: sözgelimi, ormanların kurtarılmasıyla) gerçek düşmanın insanmerkezcilik olduğunu belirler; insanmerkezcilik, insanı dünyanın merkezi olarak gören ve onu nitelik olarak doğanın öteki biçimlerinden üstün kabul eden bir görüştür, oysa insanoğlu, aslında, canlı birçok biçimden biridir yalnızca, özel olarak üstün, içsel bir değeri yoktur. Daha yakın zamanlarda – ve sürekli oluş halindeki kozmik bir Enerji'nin tezahürü olarak anlaşılan bir doğa perspektifi çerçevesinde – Avustralyalı çevrebilimci Warwick Fox, derin ekoloji ile *transpersonal* psikolojinin buluşması yoluyla Naëss'in kuramlarının yetkinleştirilmesini önermiştir; bu buluşma, onun görüşüne göre, "*transpersonal* bir ekoloji"yi doğuracaktır.

Bu başlıca üç *network*'ü gözden geçirdikten sonra, bir noktayı anımsatmak yerinden olacaktır: Bu ilgi alanlarından birine yönelen kişi (ama birçoğu birden çok alana yönelecektir), doğal olarak, sonunda dinsel ya da büyüsel bir harekete katılabilecektir, ama bir harekete bağlanmayı reddederek, yalnızca bir *network*'te kalabilecek ya da bir gruptan ötekine bir göçebe gibi yer değiştirebilecektir; alternatif tinselliklerle, alternatif terapilerle ya da alternatif siyasetlerle ilgilenen kişi, yalnızca bir giriş kapısının önünde, New Age'e götüren bir güzergâhın başlangıcında durmuş olur. Kapının ille de geçilmesi ya da güzergâhın zorunlu olarak baştan sona katedilmesi gerekmez: Ancak ve ancak *network*'ten *metanetwork*'e geçmeyi, aynı anda –ve bir

---

finire per aderire a un movimento religioso o magico, ma potrà anche rifiutare la scelta dell'adesione a un movimento rimanendo semplicemente in un *network* o spostandosi nomadicamente da un gruppo all'altro: chi si interesserà di spiritualità alternative, oppure di terapie alternative, o ancora di politiche alternative, si mette davanti soltanto a una porta di ingresso, all'inizio di un itinerario che conduce al New Age. La porta non sarà necessariamente attraversata, né l'itinerario obbligatoriamente percorso: solo chi accetterà di passare dal *network* al *metanetwork*, di interessarsi contemporaneamente – globalmente – di spiritualità, di terapia e di politica approderà a quella che propriamente può essere definita la visione del mondo del New Age.

Prospettiva dottrinale

Dal punto di vista *dottrinale* offrire una descrizione del New Age sembra particolarmente difficile, tanto più che i suoi promotori si fanno premura normalmente di spiegare che il New Age non è né ha una "dottrina". Volendo perseguire una descrizione di tipo dottrinale, si dovrebbe piuttosto insistere su un principio di carattere epistemologico, cioè su una forma particolare – e particolarmente radicale – di relativismo. L'idea secondo cui non esiste la verità – oppure esiste, ma l'uomo comunque non può conoscerla – è antica quanto l'uomo. Tuttavia, nessuna forma di relativismo è uguale alle altre. Il relativismo del New Age sostiene non soltanto che ognuno di noi ha la sua verità, ma che ognuno di

bütün olarak– tinsellikle, terapiyle ve siyasetle ilgilenmeyi kabul eden kişi, yerinde olarak *New Age* dünya görüşü şeklinde tanımlanabilecek şeye yaklaşacaktır.

Öğretisel Perspektif

Öğretisel açıdan *New Age*'in bir betimlemesini sunmak özelllikle güç görünüyor; özellikle de, *New Age*'in yayıcıları *New Age*'in bir öğreti olmadığını ve bir öğretisinin olmadığını açıklamaya özen gösterdikleri için. Öğretisel türden bir betimlemeye ulaşmak istersek, daha çok epistemolojik nitelikli bir ilkede – yani göreliliğin özel ve özellikle radikal bir biçiminde – ısrar etmek zorunda kalırız. Hakikatin var olmadığı –ya da var olduğu, ama her durumda insanın onu bilemeyeceği– fikri, insanlık tarihi kadar eskidir. Bununla birlikte, hiçbir görelilik biçimi, ötekilerle aynı değildir. *New Age* göreceliği, yalnızca her birimizin kendi hakikatinin olduğunu değil, her birimizin sözcüğün gerçek anlamıyla *kendi gerçekliğini yaratabileceğini* öne sürer; böylece, gerçekliğini yaratan kişi, onun hakikat ölçütlerini ve yasalarını koyma yetkisine sahip olacaktır. Aslında, *New Age*'in "dünya görüşü" bahsinde paradoksal, belki de kışkırtıcı bir yan vardır, çünkü hareketin sözcüleri ısrarla bu olgunun kendine özgü özelliğinin, bir dünya görüşünden ve herhangi bir öğretiden yoksun olması olduğunu belirtmektedirler. Her durumda, asgari bir ortak payda olmaksızın

---

noi può letteralmente *creare la sua realtà*, di cui quindi sarà autorizzato a porre i criteri di verità e le leggi. Effettivamente, nel parlare di una "visione del mondo" del New Age vi è qualcosa di paradossale, forse di provocatorio, visto che i portavoce dello stesso affermano tenacemente che lo specifico del fenomeno è l'assenza di una visione del mondo e di qualsivoglia dottrina. Comunque sia, poiché non si darebbe unità – nemmeno quell'unità fluida e instabile che caratterizza il New Age – senza un minimo comune denominatore, è possibile ricondurre a sei temi principali quella trama di fondo costitutiva della "dottrina" del New Age:

a) la premessa necessaria per qualunque "visione del mondo" del New Age è, come abbiamo detto, di carattere epistemologico: non esistono verità assolute;

b) un secondo elemento comune è una diffidenza nei confronti dell'idea di "religione", sostituita dalla più vaga "spiritualità";

c) per quanto riguarda il concetto di Dio, di cui il New Age parla volentieri, non si tratta di un Dio personale, ma piuttosto di un sottofondo cosmico, di un'energia cosmica immanente;

d) la visione dell'uomo si riassume nel noto slogan dell'attrice Shirley MacLaine – che per anni ha svolto il ruolo di missionaria internazionale del New Age –: "Noi siamo Dio";

e) relativamente a Gesù Cristo, il New Age preferisce riferirsi a "il Cristo", quella

bir birlik –*New Age*'in karakteristik özelliğini oluşturan akışkan ve istikrarsız bir birlik bile– sağlanamayacağı için, *New Age*'in "öğreti"sini oluşturan temel yapıyı altı ana tema halinde sıralamak mümkündür:

a) *New Age*'in herhangi bir "dünya görüşü" için gerekli öncül, daha önce belirttiğimiz gibi, epistemolojik niteliklidir: mutlak hakikatler yoktur;

b) ikinci bir ortak öğe, son derece belirsiz bir "tinsellik"in yerini aldığı "din" fikri karşısında duyulan güvensizliktir;

c) *New Age*'in seve seve sözünü ettiği Tanrı kavramına gelince, kişisel bir Tanrı değildir bu, kozmik bir arka planın, içkin bir kozmik enerjinin Tanrısıdır;

d) insan görüşünü, yıllarca *New Age*'in uluslararası misyonerliği görevini üstlenmiş olan aktris Shirley MacLaine'in ünlü sloganıyla özetlenebilir: "Biz Tanrıyız";

e) İsa Mesih'le ilgili olarak, *New Age* "Mesih"e gönderme yapmayı yeğler; Mesih, her birimizde olan ve *New Age*'in öğrettiği çok sayıdaki teknikle yeniden canlandırılabilecek olan Tanrısal kıvılcımdır;

f) son olarak, altıncı birleştirici tema, günah kavramının reddidir; bunun yerini hastalık kavramı alır: Hastalık, dünyanın sorunlarını çözecek olan genel bir bilinç değişimiyle aşılabilir.

---

scintilla divina che è in ciascuno di noi e che può essere risvegliata attraverso la molteplicità di tecniche che il New Age insegna;

f) infine, il sesto tema unificante è il rifiuto della nozione di peccato, sostituita da quella di malattia, che può essere superata con un generale cambiamento di coscienza che risolverà i problemi del mondo.

Esoterismo e New Age

Riassumendo alcuni degli elementi esemplificativi che abbiamo cercato sin qui di evidenziare, si potrebbe dire che, dal punto di vista della fenomenologia religiosa, il New Age costituisce un complicato paradigma della nuova religiosità, o meglio ancora – come ha ricordato recentemente Liselotte Frisk – un "nuovo paradigma della religiosità contemporanea".[8] Ci pare opportuno concentrare la nostra attenzione su alcuni caratteri che, in un certo modo, fanno da sfondo alla problematica.

Normalmente, le proposte classificatorie riguardanti i nuovi movimenti religiosi ruotano attorno a un'ipotesi tipologica molto semplice. Tralasciando in questa sede le modalità di radicamento dei nuovi movimenti religiosi, come pure le tipologie più articolate, in genere si raggruppano i nuovi movimenti religiosi in tre grandi contenitori: nuovi movimenti religiosi di origine cristiana; nuovi movimenti religiosi che affondano le loro radici nel patrimonio filosofico-religioso di origine orientale; e infine, la cosiddetta

Ezoterizm ve New Age

Şu âna kadar sergilemeye çalıştığımız örnek unsurlardan bazılarını özetlersek, şunu söyleyebiliriz: Dinsel fenomenoloji açısından, *New Age* yeni dinselliğin karmaşık bir paradigmasını ya da daha doğrusu –yakınlarda Liselotte Frisk'in anımsattığı gibi– "çağdaş dinselliğin yeni bir paradigması"nı[8] oluşturmaktadır. Dikkatimizi bir biçimde bu sorunsalın arka planını oluşturan bazı özelliklere yöneltmemiz yerinde olacaktır kanısındayız.

Genel olarak, yeni dinsel hareketlerle ilgili sınıflandırma önerileri, çok basit bir tipolojik varsayım çevresinde döner. Bu yazı kapsamında, yeni dinsel hareketlerin kök salma biçimlerini, keza daha ayrıntılı tipolojileri bir yana bırakacak olursak, yeni dinsel hareketler genellikle üç büyük başlık altında toplanmaktadır: Hıristiyan kökenli yeni dinsel hareketler; köklerini Doğu kökenli felsefi-dinsel mirastan alan yeni dinsel hareketler ve son olarak, "yeni gnosis" adı verilen alan. "Yeni gnosis" ilk iki tarihsel-coğrafi alana bağlanamayan, gene de bütünlüğü içinde *New Age* olgusunun bir parçasını oluşturuyor görünen hareketleri, kültleri, grupları içeren üçüncü başlıktır.

"Yeni gnosis" alanıyla, Batılı ve Doğulu ezoterik geleneklerin oluşturduğu gönderge ya da referans noktası kastedilmektedir. Bu yorum alanını öneren kişi – Hıristiyanlık tarihçisi Giovanni Filoramo – her durumda, yanlış anlamalardan kaçınmak için şunu belirtmektedir: "Bu durumda, gnostizmin

---

area della "nuova gnosi", ovvero quel *tertium* in cui rientrano quei movimenti, culti, gruppi che non possono essere ricondotti alle prime due aree storico-geografiche, e che nondimeno paiono far parte del fenomeno nel suo insieme. È proprio in questo segmento che, tenuto conto di una serie di fattori, è possibile fare rientrare quella enorme galassia che si usa definire "New Age".

Per area della "nuova gnosi" si intende il referente o polo di riferimento delle tradizioni esoteriche occidentali e orientali. Il propositore di questa area interpretativa – lo storico del cristianesimo Giovanni Filoramo – precisa comunque a scanso di equivoci che, "in questo caso non si ha a che fare con forme di pensiero direttamente collegate alle tradizioni antiche dello gnosticismo (anche se alcuni esempi in questo senso non mancherebbero), quanto piuttosto con la ripresa indiretta di tradizioni esoteriche che, dal punto di vista della comparazione fenomenologica, presentano sorprendenti corrispondenze strutturali, ruotanti intorno al tema autoredentivo della religione del Sé".[9]

È già stato osservato come l'approccio esoterico al sacro sia un momento decisivo nell'attuale processo di ristrutturazione del campo religioso, come pure il posto che occupano le tradizioni esoteriche quali fattori di rivitalizzazione mitico-religiosa del patrimonio di simboli intorno a cui ruota e da cui trae alimento questa religione del sé, "variante [...] contemporanea dell'antica gnosi".[10] Si potrebbe in questo caso evocare il modello etno-antropologico di Gregory Bateson (1904-1980) – un autore che ha avuto

eski gelenekleriyle doğrudan bağlantılı düşünce bilimleri söz konusu değildir (bu anlamda bazı örnekler var olacaksa da); daha çok, ezoterik geleneklerin dolaylı olarak yeniden ele alınması söz konusudur; bu gelenekler, fenomenolojik karşılaştırma açısından, Kendilik dininin kendi kendini kurtarma teması çevresinde dönen şaşırtıcı yapısal denklikler göstermektedir."[9]

Filoramo, kutsala yönelik ezoterik yaklaşımın, dinsel alanın halihazırdaki yeniden yapılanması sürecinde nasıl belirleyici bir an olduğunu; keza "eski gnosisin çağdaş . . . değişkesi"[10] olan bu kendilik dininin çevresinde döndüğü ve beslendiği simgeler mirasının mitsel-dinsel yeniden-canlandırılması etmenleri olarak ezoterik geleneklerin işgal ettiği yeri yazılarında daha önce ortaya koymuştur. Burada, *New Age* üzerinde de önemli etkisi olmuş olan Gregory Bateson'ın (1904-1980) "dinin çözülmesi"yle[11] ilgili olarak geliştirdiği etno-antropolojik model anımsatılabilir: Françoise Champion'un büyünün geri dönüşü şeklindeki çağdaş fenomenoloji konusunda hesaplaştığı ve onu "mistik-ezoterik bir bulutsu [nebülöz]"dan söz etmeye götüren bir varsayımdır bu; "mistik-ezoterik bulutsu" inançlardan, zihniyetlerden, ama aynı zamanda şu karakteristik özellikleri olan hareketlerden oluşur: "Deneyimsel olan"ın ayrıcalığı ("inanmak değil, denemektir söz konusu olan"); "ruhsal-bedensel ya da ruhsal-ezoterik teknikler sayesinde kendi kendini dönüştürme girişimi"; "insan ile Tanrı arasındaki ayrım"ın "düalist postula-

---

tra l'altro una notevole influenza sul New Age – a proposito della "dissoluzione della religione",[11] un'ipotesi con la quale si è confrontata la studiosa francese Françoise Champion a proposito della fenomenologia contemporanea del ritorno del magico e che l'ha portata a parlare di una "nebulosa mistico-esoterica" costituita da credenze, mentalità, ma anche movimenti caratterizzati dalle seguenti caratteristiche: il privilegio dell'"esperienziale" ("non si tratta di credere, ma di sperimentare"); il "tentativo di auto-trasformarsi grazie a tecniche psico-corporali o psico-esoteriche"; un "carattere 'progressista' della concezione monista del mondo" con il "rifiuto del postulato dualista" della "separazione fra l'umano e il divino" (concezione "olistica" del sacro; "coscienza planetaria"); ottimismo, "anche se si tratta di un ottimismo moderato"; primato dell'"amore": un comportamento è eticamente giusto quando è ispirato dall'"amore"; esperienza di "realtà non ordinarie" (con un ritorno dell'interesse per esperienze occulte, psichiche, esoteriche); "ricerca di una felicità privata, qui e ora".[12]

Conclusivamente, vale la pena di evidenziare appieno il carattere epistemologico della categoria "nebulosa mistico-esoterica", così importante – a nostro avviso – per delineare un intero *habitat* dal quale tutta la galassia neo-religiosa attinge. Un "clima" che pare svolgere la non insignificante funzione di rimettere in circolazione, adattandole alle peculiari esigenze dell'attuale contesto socio-culturale, forme religiose alternative – di cui il New Age è un tipico esempio contemporaneo – alla tradizione spirituale dell'Occidente.

sını ret" yoluyla "dünyaya ilişkin monist kavrayışın getirdiği 'ilerici' bir özellik" (kutsalın "bütünsel" [holistik] kavranışı; "gezegenler bilinci"); iyimserlik, "ölçülü bir iyimserlik söz konusu olsa da"; "sevgi"nin önceliği: bir davranış, "sevgi"den esinlendiği zaman, etik olarak doğrudur; "sıradan olmayan gerçeklikler"in yaşantılanması (okült, psişik, ezoterik yaşantılara yönelik ilginin geri dönüşüyle birlikte); "özel, şimdi ve burada bir mutluluk arayışı."[12]

Sonuç olarak, kanımca, tüm yeni-dinsel galaksinin yararlandığı bütün bir *habitat*'ın çerçevesini çizmek için son derece önemli olan "mistik-ezoterik bulutsu" kategorisinin epistemolojik özelliğinin altını çizmek yerinde olacaktır: Batı'nın tinsel/ruhsal geleneğine alternatif din biçimlerini –*New Age* bunun tipik çağdaş bir örneğidir–, bunları halihazırdaki toplumsal-kültürel bağlamın kendine özgü gerekliliklerine uyarlayarak, yeniden dolaşıma sokmak gibi önemsiz sayılamayacak bir işlevi yerine getiriyor görünen bir "iklim"dir söz konusu olan.

Çeviren: S. Ö.

Notlar

1 Wouter J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Brill, Leiden 1996, s. 1.
2 David Spangler, "Defining the New Age" *The New Age Catalogue. Access to Information and Sources* içinde, Island Publishing Company-Doubleday, New York 1988, s. XI.

Note

1 Wouter J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Brill, Leiden 1996, p. 1.
2 David Spangler, «Defining the New Age», in *The New Age Catalogue. Access to Information and Sources*, Island Publishing Company-Doubleday, New York 1988, p. XI.
3 In ordine cronologico, cfr. James R. Lewis - J. Gordon Melton (eds.), *Perspectives on the New Age*, State University of New York Press, Albany 1992; Christoph Bochinger, *"New Age" und moderne Religion: Religionswissenschaftliche Analysen*, Kaiser, Gütersloh 1994; Paul Heelas, *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*, Blackwell, Oxford 1996; Wouter J. Hanegraaff, *op. cit.*; Massimo Introvigne, *Le New Age des origines à nos jours. Courants, mouvements, personnalités*, trad. fr., Dervy, Paris 2005.
4 Cfr. Marilyn Ferguson, *The Aquarian Conspiracy. Personal and Social Transformation in the 1980s*, 2a ed. riveduta, J. P. Tarcher, Los Angeles 1987.
5 Cfr. Paul Le Cour, *L'Ère du Verseau. Le secret du Zodiac, le proche avenir de l'humanité*, Atlantis, Paris 1937 (nuova ed.: Dervy Livres, Paris 1986).
6 Cfr. Robert Amadou, *La précession des exuinoxes. Schéma d'un thème astrosophique*, Albatros, Paris 1979 (soprattutto pp. 38-40).
7 Cfr. Milos Forman (director), *Hair*, USA 1979, starring John Savage, Treat Williams, Beverly D'Angelo.
8 Cfr. Liselotte Frisk, «Is "New Age" a Construction? Searching a New Paradigm of Contemporary Religion», paper presented at the 2005 CESNUR Conference, <www.cesnur.org/2005/pa_frisk.htm>.
9 Giovanni Filoramo, *Figure del sacro. Saggi di storia religiosa*, Morcelliana, Brescia 1993, p. 234.
10 *Ibid*., p. 297.

3 Yayımlanma tarihlerine göre krş. James R. Lewis ve J. Gordon Melton (yay. haz.), *Perspectives on the New Age*, State University of New York Press, Albany 1992; Christoph Bochinger, *"New Age" und moderne Religion: Religionswissenschaftliche Analysen*, Kaiser, Gütersloh 1994; Paul Heelas, *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*, Blackwell, Oxford 1996; Wouter J. Hanegraaff, *y.a.y.*; Massimo Introvigne, *Le New Age des origines à nos jours. Courants, mouvements, personnalités*, Fransızca çeviri, Dervy, Paris 2005.

4 Krş. Marilyn Ferguson, *The Aquarian Conspiracy. Personal and Social Transformation in the 1980s*, gözden geçirilmiş 2. basım, J. P. Tarcher, Los Angeles 1987.

5 Krş. Paul Le Cour, *L'Ère du Verseau. Le secret du Zodiac, le proche avenir de l'humanité*, Atlantis, Paris 1937 (yeni basım: Dervy Livres, Paris 1986).

6 Krş. Robert Amadou, *La précession des exuinoxes. Schéma d'un thème astrosophique*, Albatros, Paris 1979 (özellikle s. 38-40).

7 Krş. Milos Forman (yönetmen), *Hair*, ABD 1979, baş rollerde John Savage, Treat Williams, Beverly D'Angelo.

8 Krş. Liselotte Frisk, "Is 'New Age' a Construction? Searching a New Paradigm of Contemporary Religion," 2005 tarihinde düzenlenen CESNUR Kongre'sinde sunulan bildiri, <www.cesnur.org/2005/parisk.htm>.

9 Giovanni Filoramo, *Figure del sacro. Saggi di storia religiosa*, Morcelliana, Brescia 1993, s. 234.

10 *Y.a.y.*, s. 297.

11 Krş. Gregory Bateson ve Mary Catherine Bateson, *Angels Fear. Towards an Epistemology of the Sacred*, Macmillan, New York 1987, s. 56.

12 Krş. Françoise Champion, "La Nébuleuse mystique-ésotérique. Une décomposition du religieux entre humanisme revisité, magique, psychologique," *Le Défi magique. I. Esotérisme, occultisme, spiritisme*, içinde, yay. haz. Jean-Baptiste Martin ve François Laplantine, Presses Universitaires de Lyon, Lyon 1994, s. 315-326.

---

11 Cfr. Gregory Bateson - Mary Catherine Bateson, *Angels Fear. Towards an Epistemology of the Sacred*, Macmillan, New York 1987, p. 56.

12 Cfr. Françoise Champion, «La Nébuleuse mystique-ésotérique. Une décomposition du religieux entre humanisme revisité, magique, psychologique», in Jean-Baptiste Martin - François Laplantine (eds.), *Le Défi magique. I. Esotérisme, occultisme, spiritisme*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon 1994, pp. 315-326.

Hayalet Diyalektiği: Eğlence ve İnanç Dünyasında Hayalet Fotoğrafları

CLÉMENT CHÉROUX

Nisan 1891'de bir fotoğraf dergisinin okurlarla iletişim köşesinde aşağıdaki mektup yayımlandı:

> *Le Progrès photographique*
> Yayın Yönetmenine
>
> Beyefendi,
> Boş zamanlarımda, jelatin gümüş bromür kullanarak kendi cam levhalarımı hazırladığımdan, başarısız veya saklamaya değmeyecek fotoğrafların cam negatiflerini sıklıkla kullanmaktayım. Eski levhaları temizlemek için olabilecek en kuvvetli yöntemlere başvurmama, en etkili reaktif maddeleri kullanmama rağmen levhaların bazılarında eski fotoğraflardaki manzaralardan veya yüzlerden izler kalıyor. Bu izleri silmenin imkânsız olduğunu görünce, zaten zar zor görülebilen şekillerin baskıya kötü etki etmeyeceğini düşünerek cam levhaları emülsiyonla kaplamaya karar verdim. Ne kadar da yanılmışım! Hiçbir şekilde temizlenmeyen izler yeni katmanın altında saklı ve görünmez kalmak yerine, daha da net bir şekilde görünür olmuş, fotoğrafımı hayaletlerle dolu bir manzara fotoğrafına dönüştürmüşlerdi.[1]

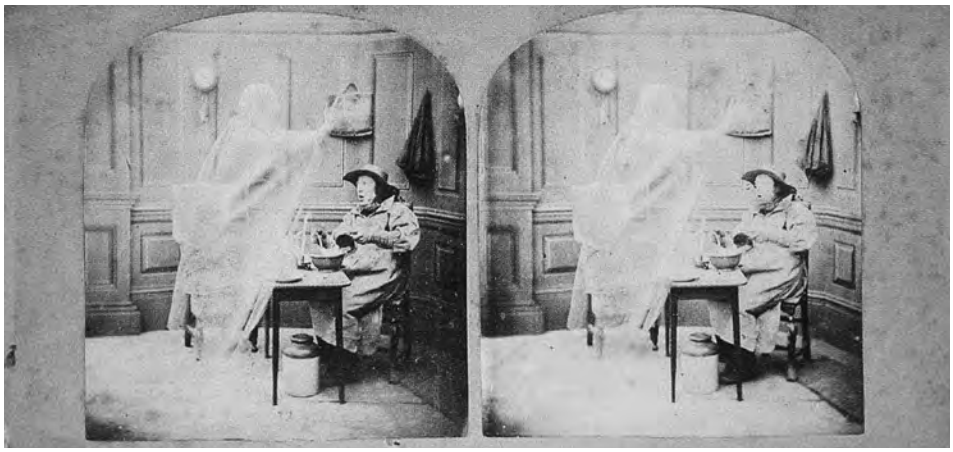
Benzer fotoğraflardan günümüze yalnızca birkaç tane numune kalmış olsa da, bu tür kazalara bir zamanlar çok sık rastlanırdı. İyi temizlenmemiş levhalar kullanan fotoğrafçılar, dagerotip veya kolodyon kullanımının yaygın olduğu günlerde sıklıkla, jelatin gümüş bromür kullanımının yaygın olduğu günlerde ise daha ender olarak, *Le Progrès Photographique*'e yazan

kişinin hoş bir ifadeyle resimlerde beliren istenmeyen "hayaletler" olarak adlandırdığı şeyle karşılaşıyorlardı. "Hayalet" kelimesinin bu kadar doğallıkla kullanılmasının nedeni şüphesiz ki, üst üste çekim tekniğiyle, Romantizm'de pek gözde olan arketipsel hayalet temsillerine garip bir şekilde benzeyen, maddi olmayan, yarı saydam şekiller elde edilebilmesidir.[2] Théophile Gautier'nin 1865'te kaleme aldığı, *Spirite* başlıklı kısa hikâyesinde, bir hayaletin belirişini anlattığı pasajında bu temsilin bir örneğini buluruz.

> Parlak buharın içinde hoş bir kadın silueti şekillenmeye başladı. Görüntü ilkin o kadar saydamdı ki, ana hatların arasından arkadaki nesneler görünüyordu, berrak bir nehrin dibinin görünmesi gibi. En küçük bir maddeleşme belirtisi olmadan, canlı bir insan şekli alana kadar yoğunlaştı, ama o kadar hafif, dokunarak hissedilemeyen ve havaya ait bir candı ki bu, bedenin kendisinden çok, aynadaki aksine benziyordu.[3]

Üst üste koyma tekniğiyle üretilen fotoğraf formuyla[4] geleneksel hayalet tahayyülü arasındaki garip analojiye o dönemde iki ayrı yorum getirilmişti. Fotoğraflarda bu tür hayaletimsi imgelerin belirmesini şans ve beceriksizliğin etkisine atfeden çok sayıda gözlemci, bu vakaları salt kaza olarak nitelemişlerdir. Fakat, 1840'ların sonunda Amerika Birleşik Devletleri'nde, izleyen on yılda da Avrupa'da gelişen spiritüalist akımın temsilcileri, ölülerle iletişimin olası olduğunu ileri sürerek bu fotografik hayaletlerin gerçek hayaletler olduğunu öne sürmüşlerdir. 1850'lerin ortalarında, çektikleri fotoğraflarda müşterilerinin bedenleri üzerinde beliren belli belirsiz şekillerin gerçek hayaletler olduğunu ileri süren çok sayıda fotoğrafçı olduğunu görüyoruz.[5]

Bu vakalarda, fotoğrafçılık tarihinde sıklıkla görüldüğü üzere, kaza uygulamaya yol açmıştır.[6] 1850'lerde birkaç fotoğrafçı, fotografik üst üste koyma tekniğiyle elde edilen efektlerle zamanın kolektif imgelemindeki hayalet imgeleri arasındaki benzerlikten yararlanarak, hayalet fotoğrafları üretmeye başlamıştır. Burada da iki farklı yaklaşım arasında bir ayrım yapmak gereklidir. Hayalet fotoğrafçılığının ilk türü eğlenceye yönelik bir bağlamda gelişmiştir. Fizikçi David Brewster 1856'da yayımlanan ilk üç boyutlu fotoğraf rehberinin bir bölümünü stereoskopun bir eğlence aracı olma potansiyeline ayırmıştır. Bu bölümde, şekillere "hayalet görünümü" vermek ve izleyiciyi "doğaüstünün alanına götürmek" isteyenlere üst üste çekim tekniğini tavsiye eder.[7] 1860'larda ve izleyen on yıllarda London Stereoscopic Company



London Stereoscopic Company / Stereoskoptaki hayalet

ve Amerikan firması Underwood & Underwood gibi "binoküler" fotoğraf yayımcıları, halkı eğlendirmek için hayalet, melek ve peri fotoğraflarından oluşan seriler pazarlamaya başlamıştı.[8] Stereoskopik serilerin bu sistematik kullanımından başka, bağımsız çalışan fotoğrafçılar da zaman zaman üst üste çekim tekniğiyle çalışıyorlardı. Örneğin, 1863'te Parisli fotoğrafçı Eugène Thiébault, ruh çağırıcı Henri Robin'in Boulevard du Temple'da her akşam sahneye koyduğu fantastik şovuna çıkardığı hayaletlerin fotoğraflarından oluşan bir seri hazırlamak için bu tekniği kullanmıştır.[9]

Eğlenceye yönelik bu uygulamaların gelişimine paralel ama oldukça farklı amaçlı bir ikonografi gelişmekteydi. Bu resimler eğlendirme amaçlı değil, ölülerin ruhlarının fotoğrafını çekme olasılığına dair inancı yayma amaçlıydı. Sir Arthur Conan Doyle, *Spiritüalizmin Tarihi*'nde 1851'in ilk ciddi hayalet fotoğrafçılığı girişimlerinin yapıldığı tarih olduğunu belirtir.[10] Rus spiritüalisti Alexander Aksakov ise bu girişimlerin 1850'lerin ortalarına doğru başladığını yazar.[11] Ne var ki, araştırmalarda, 1850'lerdeki erken deneylere ait hiçbir resim bulunamamıştır. Muhafaza edilip kayıtlara geçmiş en eski hayalet fotoğrafları Amerikalı William H. Mumler'ın 1861'den itibaren çektiği fotoğraflardır.[12]

Özet olarak, 1860'ların ilk yıllarında hayalet fotoğrafçılığının Janus gibi iki yüzü vardı; hem aldatma hem de açıklığa kavuşturma amaçlarıyla kullanılmaktaydı. Bir yandan, sadece görsel biçimde olsa bile ölülerle iletişim kurulabileceğine dair spiritüalist savı destekliyor, öte yandan bu inanç-

la kibarca dalga geçiyordu. Bu makale bu iki işlev arasındaki diyalektik ilişkiden doğan sorunu incelemek amacıyla kaleme alınmıştır. Bu, basit bir çokanlamlılık durumuna indirgenemeyecek bir sorundur. Fotoğrafçılık tarihinde, bir şeyi ve zıddını aynı karede gösteren birçok fotoğrafa rastlanır ve üst üste çekmenin eşzamanlı olarak bir inanç ikonografisi ve eğlence ikonografisi üretmiş olması şaşırtıcı değildir. Yine de bu iki işlevin eşzamanlılığı ve bir arada var olmalarının hem onları üretenlerin hem de izleyicilerin zihinlerinde yarattığı gerilim araştırmaya değer.



Henri Robin ve bir hayalet / Eugéne Thiébault, 1863

Bu soruna ilk Fransız hayalet fotoğrafçısı Édouard Isidore Buguet üzerinden yaklaşarak oldukça verimli sonuçlar elde edebiliriz. 1840'ta doğan Buguet ilk olarak 1860'ların ortasında portre fotoğrafçıları birliğinde karşımıza çıkar.[13] 1870 savaşından ve Paris Komünü'nden sonra, Paris'te François Émile Graffe'la birlikte çalışmıştır. Haziran 1873'te 5 Boulevard Montmartre adresinde, meşhur Théâtre des varietés'nin yanındaki Hausmann binasının çatı katında bir stüdyo kiralamıştır. 1873'ün sonlarında Buguet, kendisine Mumler'in çektiği fotoğrafları gösteren aktör Etienne Scipion'un tavsiyesine uyarak hayalet fotoğrafları üretmeye başlamıştır.

Hayalet fotoğrafçılığı Fransa'da, Amerika'dan on yıl sonra, böyle başlamıştır. Bu uzun ara, Fransız spiritüalizmi bağlamında açıklanabilir. 1863'te Mumler'in etkinlikleri Fransız basınında duyurulduğunda, Fransız spiritüalizminin lideri olan Allan Kardec konuyla biraz ilgilenmiş ama ihtiyatı elden bırakmamıştır. Mart 1863'te hareketin ana yayın organı olan *Revue Spirit*'te şöyle yazmıştır:

> Bu keşif gerçekse, çok önemli getirileri olacağı ve bizim ilgilendiğimiz olguların en önemli tezahürlerinden biri olacağı şüphesiz; ne var ki, bu keşfi ihtiyatla karşılamak durumundayız; bizi sayısız konuda geçmiş olan Amerikalılar, asılsız dedikodular konusunda da bizden çok daha ilerideler... Şüpheli durmak en akıllısı. Gerçek payı varsa, zaten popülerleşecektir; bu arada spiritüalizm düşmanlarının, hareketi komik duruma düşürmek için yaydıkları inanılmaz hikâyelere ve bunlara gözü kapalı inananlara da güvenmemeliyiz. Bunun yerine, açıklayamadığımız tüm garip görüngüleri ruhlara atfetmeden önce iki kere kontrol etmeliyiz; dikkatli bir inceleme bu görüngülerin daha önce fark edilmemiş maddi bir nedeni olduğunu ortaya çıkarmaktadır sık sık.[14]

Kardec, basit ve kaba bir yaklaşımı olduğunun düşünülmemesi için fotoğrafçılıkla amatör olarak ilgilenen genç bir İngiliz lordunun hikâyesiyle destekler görüşünü. Bu lord bir gün ölmüş olan kız kardeşinin bir fotoğrafında göründüğüne ikna olmuş, ama daha sonra iyi temizlenmemiş bir levhanın kendisini yanılttığını görmüştür. Kardec, İngiltere'de yetenekli fotoğrafçıların olağanüstü manzaralar elde etmek için aynı yöntemi kullandığını da belirtir. Ruh fotoğrafçılığının 1860'larda Fransa'da gelişimini engelleyen işte Kardec'in bu sağgörülü uyarısıdır.

İzleyen on yılda Buguet, o zamanın vakanüvislerinden birinin ifadesiyle "hayaletler çıkartan küçük işletmesini"[15] açtığında, durum oldukça farklıydı. 1869'da ölen Kardec'in karizmatik liderliğinden yoksun kalan spiritüalist hareket, Nicole Edelman'ın ifadesiyle, "zayıf düşmüştü".[16] Spiritüalistler, yandaşların inancını tazelemek ve yeni üyeler edinmek için hareketi daha bilimsel bir düzeye çıkarmışlardır. Bir süre için Kardec'in vârisi kabul edilen Camille Flammarion, Allan Kardec'in mezarı başında, spiritüalizmin gerçek bir bilime dönüştürülmesini teşvik eden bir konuşma yapmıştı: "Bu karmaşık inceleme alanı artık bilimsel aşamaya geçmelidir... Spiritüalizm bir din değil, alfabesini pek iyi bilmediğimiz bir bilim dalıdır. Dogma çağı sona ermiştir... Henüz tanınmayan bir bilimin doğuşuna tanık olmaktayız."[17]

Aynı zamanda, İngiltere'de kimyager ve fizikçi Sir William Crookes, teraziler, galvanometreler, dinamometreler ve benzeri ölçüm aletleri kullanarak medyum Daniel Douglas Home'un güçlerini bilimsel açıdan çözümleme çalışmaları yapıyordu. Crookes, medyumun telkinlerinin görgü tanıkları-

nı etkileyebileceğine ama ölçüm aletlerinin yanıltılamayacağına inanıyordu. Bu tür teknik aletler hem bu görüngünün gerçekliğini garanti ediyor hem de bunları nicelenebilir verilere dönüştürmeye olanak tanıyordu.[18] Genel amaç, spiritüalizmin deneysel yönteme tabi tutulmasıydı.



Herrod ve ruhu / William H. Mumler, 1870

Fransız spiritüalistler, Kardec'in ölümünden sonra bu deneysel modeli temel alarak spiritüalizmin güncelleştirilmesini talep etmişlerdir. Kardec'in ölümüyle *Revue spirite*'in başına geçen Pierre Gaëtan Leymarie, Crooke'un deneylerine özel ilgi duymaktaydı. 1874'te Home'la yapılan seansların dökümlerinin Fransızca tercümesini dergide yayımladı.[19] İtalyan astronom Tremeschini'nin aktardığına göre, Crooke'un deneylerinden özellikle biri Leymarie'yi çok etkilemiştir. Bu deneyde, medyum Florence Cook'un Katie King'in hayaletiyle birlikte bir fotoğrafı çekilmiştir.[20] Leymarie ve çalışma arkadaşları için fotoğraf, spiritüalizmi ussallaştırma projesinde kullanılacak esas araç olabilirdi.

Ne var ki, 1870'lerin başında fotoğrafçılığın bilimsel protokollerde etkili kullanımına nadiren rastlanmaktaydı. Fransa'daki deneylere örnek olarak, astronomiden (Auguste Bertsch, Alfred Doné ve Léon Foucault), tıptan (Alfred Hardy, Jules-Bernard Luys ve A. de Montméja) ve fizyolojiden (Guillaume Duchène de Boulogne ve Charles Ozanam) birkaç uygulama gösterilebilir ama bu deneyler fotoğrafçılığın daha geniş kullanımına yol açamamış münferit vakalar olarak kalmıştır.[21] Etkili uygulamalardaki bu açığa rağ-

men, François Arago'nun fotoğraf çekme sürecini ilk olarak tanıttığı yıl olan 1839'dan beri fotoğrafçılık tartışmalarının tümünde bir bilimsellik havası hâkimdi.

Leymarie, spiritüalizmi nesnelleştirme projesinin merkezine fotoğrafçılığı yerleştirmek için bu bilimsel itibardan yararlanmıştır. 1870'lerin ilk yıllarında *Revue spirite*'de yayımlanan yazılarında, fotoğrafçılığı, spiritüalizmi resmi bilim alanına taşımaya yardımcı olacak bir nesnellik aracı olarak gördüğünü aktarır. Örneğin, Nisan 1873'te, "Fotoğraf, ruhlara kendi varlıklarını ve bizim aramızda olduklarını çürütülemeyecek biçimde kanıtlamaları için verilmiş bir araçtır" der.[22] Leymarie fotoğrafın "çürütülemeyecek kanıtlar" sağladığını veya "gerçeğin bir bölümünü"[23] gösterdiğini söyler; fotoğrafçılığı "doktrinin dile getirdiği gerçeklerin en görüneni"[24] olarak tanımlar. Spiritüalistler fotoğrafı çift fayda getiren bir nimet olarak görmüşlerdi: Sadece inançlı olanların inancını güçlendirmekle kalmayacak, yeni takipçileri ikna etmeye de yardımcı olacaktı. Hem inancı güçlendirme aracı hem de yeni takipçileri spiritüalizmin saflarına çekme aracı olan fotoğrafın spiritüalistler tarafından "her şeye muktedir"[25] görülmesinin nedenini anlamak kolaydır; 1870'lerin başından itibaren spiritüalistlerin fotoğrafçı, fotoğrafçıların da spiritüalist olmaya teşvik edilişinin nedenlerini anlamak da. Leymarie 1871'de *Revue spirite*'te yayımlanan bir yazısında, "Fotoğrafçılıkla uğraşan bir medyumun bir hayaletin özelliklerinin röprodüksiyonunu yapmayı üstlenmesini isteriz," demiştir.[26]

Ekim 1871'de yapılan bu ilk davetle Buguet'nin Ocak 1874'te *Revue spirit* sayfalarında tanıtılması arasında iki yıldan fazla bir zaman geçmiş olması, teoriden pratiğe geçişin pek de kolay olmadığını göstermektedir. Ruh fotoğrafçılığına duyulan bu ilk özleme rağmen, fiilen uygulanmaya başlanmasının oldukça uzun sürmüş olması nasıl açıklanabilir? Bir yenilenme sürecine adanmış bir hareketin oldukça uzun bir süre sürüncemede kalmasını, ertelenmesini nasıl yorumlamalıyız? İlk akla gelen neden, Kardec'in hayalet fotoğrafçılığına şüpheyle yaklaşmış olması. Bundan başka, 1870'lerin ilk yıllarında ruh fotoğrafçılığının stereoskoplar sayesinde yaygın olarak eğlence amaçlı kullanıldığı ve böylece inanç ikonografisinin itibarının daha en başından azaldığı da unutulmamalıdır. Kardec'in başlangıçtaki şüpheleri ve eğlence amaçlı ruh fotoğraflarının varlığı spiritüalistleri, fotoğrafı itibarlı kılmak için kuvvetli bir strateji aramaya itmiştir. İnsanları, Marcel Mauss'un tanımladığı biçimde, ölülerin fotoğraflarının çekilebileceğine

"inandırmak"[27] gerekiyordu. Ne var ki bu amacı gerçekleştirmek için iki yıl yeterli değildi.

Spiritüalistlerin ikna retoriği, *Revue spirite*'in 1871 ve 1875 yılları arasındaki sayılarından kolaylıkla görülebilir. Öncelikle, spiritüalist inanç sisteminin fotoğrafçılığı kabul etmesi gerekiyordu. Bu amacı gerçekleştirmek için Kardec'e başvuruldu – kelimenin her anlamıyla. Kardec'in Mumler'in fotoğraflarıyla ilgili çekincelerini ifade ettiği 1863 tarihli makalesine hiç atıfta bulunulmadı ama başka yazılarından alıntılar yapıldı. Kardec'in fotoğrafçılık üzerine birçok yazı yazmış olduğu doğrudur. Örneğin, *Le Livre des médiums*'da (1861), "beynin üzerine basılı bir resimden" bahseder.[28] *La Genèse*'de (1868), "Düşünce *akışkan imajlar* ürettiğinden, perisprital bedene, aynaya yansıyan bir imaj gibi yansır; orada vücuda gelir ve bir bakıma kendi *fotoğrafını* çeker" diye ekler.[29] Temmuz 1870'te, Kardec'in ölümünün üzerinden bir yıldan fazla zaman geçmişken, bu son pasaj *Revue spirite*'te "ustanın" bir seans vasıtasıyla öte dünyadan yaptığı birkaç değişiklikle birlikte yayımlanır. Leymarie, "Bu makaleye, M. Allan Kardec'in ruhlar dünyasına karıştıktan sonra, bizimle iletişim kurarak ilettiği düşüncelerini eklememiz gerektiğini düşündük" diye yazar.[30] Kardec, orijinal yazılarında fotoğrafçılıktan sadece beyne işlenmiş bir fotografik imaj eğretilemesi üzerinden bahseder. Ama 1870'lerin ilk yıllarında, Kardec'in yorumcuları tarafından gözden geçirilmiş versiyonları basılan bu yazılarda, onun fikirlerinin çarpıtıldığını ve hayalet fotoğrafçılığını onaylarmış gibi gösterildiğini görürüz. Kardec ölümünden sonra, hayalet fotoğrafçılığına itibar kazandırma projesinin bir parçası olmuştur.

Spiritüalistler çıplak gözle görülemeyen bir şeyin, ışığa duyarlı bir cam levha üzerinde nasıl olup da iz bırakabildiğinin "bilimsel" bir açıklamasını yapmak için çok uğraşıyorlardı. Nisan 1873'te, hayalet fotoğrafı çekme yönteminin teknik terimlerle açıklandığı bir makale yayımlandı.[31] Hayalet fotoğrafçılığıyla, eğlence ikonografisi ve sihirbazlık gösterilerinde kullanılan hileler arasında bir ayrım yapmak da gerekiyordu. Buguet, sihirbaz Robin'in tekniğine benzer bir teknik kullandığından şüphelenildiğinde, bu sonuçları elde etmek için kullanılan teknikleri çok iyi bildiğini ama Robin'in, en az kendisine poz vermek için gelen ruhlar kadar *zor elde edilen* hayaletlerinin yüzlerindeki maskeyi indirmek isteyenlere karşı koyacağını söyledi.[32]

Fotoğrafı güvenilir bir tanık kılmaya yönelik projeye fotoğrafçılar da dahil edilmişti. Buguet, spiritiüalistler tarafından olduğu kadar, harekete

dahil olmayan Belçikalı mühendis ve kimyager Augustin Boyar, fotoğrafçılar Jean-Marie Bérot, Charles Albert Bertall, (Saint Edme adıyla tanınan) Edmond Choisy ve Farnham Maxwell-Lyte gibi uzmanlar tarafından sıkı bir şekilde kontrol ediliyordu. Buguet 1874 yılında gerçekleştirdiği bir Londra ziyareti sırasında, Crookes'un güçlerini incelemesine izin verdi. Bu uzman değerlendirmelerinin hepsi daha sonra *Revue spirite*'te ayrıntılı olarak açıklanıyordu. Okurlar fotoğrafçının spiritüalist harekete dahil oluşuna aşama aşama tanık oldular. Nihayetinde, Şubat 1874'te deneme süresi sona erdi ve *Revue spirite*'de şu açıklama yayımlandı:

> M. Buguet'yi tanıyor, deneylerini dikkatle ve titizlikle takip ediyoruz; kullandığı tüm tekniklerde hiç hile yapmadığına ve ruhların varlığına tüm kalbiyle inanan bir adam olduğuna inanıyoruz; bizim doktrinimiz için çok önemli olan bir olgunun gerçekliğini kanıtlamada sadece pasif bir araç rolü oynayan bu fotoğrafçıyı tüm okurlarımızın güvenle ve tereddüt etmeden ziyaret edebileceğini açıklıyoruz.[33]

Haziran 1874'te, sanatçının örnek fotoğraflarının, bu fotoğraflardaki ruhu tanıdıklarını resmen açıklayan müşterilerinin öyküleriyle birlikte dergide yayımlanmaya başlanmasıyla birlikte spiritüalistlerin Buguet'ye olan itimatları iyice artmıştır. O zamanlar 1,500 tirajlı bir dergide gerçek fotoğraflar kullanmanın maliyeti ve teknik zorlukları, hareketin Buguet'nin itibarına yaptığı yatırımın boyutları hakkında bir fikir verebilir. Bundan bir süre sonra basın Buguet'ye saldırmaya başladığında, Allan Kardec'in ruhu yardımına koşmuş ve dul karısının fotoğrafında belirerek el yazısıyla şu mesajı bırakmıştır: "Sevgili karım, medyum Buguet'ye göz kulak ol, şu anda sahte spiritüalistler tarafından taciz edilmekte. Tek gerçek olan o. Doktrinimizin gelişmesine yardımcı olan, herkesten önce o. Leymarie ona yardımcı olmalı. Seninleyim. Biraz cesaret ve elveda, 14 Kasım 1874, Allan Kardec."[34]

Fotoğrafçının itibarı böylelikle spiritüalizmin en büyük otoritesi tarafından iade edilmiştir. Ama Buguet de insanların kendisine inanması için çok çaba harcamıştır. Zamanın gazetecilerinden biri fotoğrafçının, "insanları doğaüstü efektlere inandırma çağrısına bir nevi dini özellik" kattığını belirtir.[35] İnanç, ritüeli de beraberinde getirir ve Buguet'nin stüdyosundaki oturumların hepsinde ritüel hâkimdir. Okült bilimlerdeki prosedürlere uygun biçimde, müşteri uzun bir süre için bekletilir: müşteride beklenti yaratıl-

ması gereklidir. Fotoğrafçının medyum güçleri bir önceki seansta tükendiği için, uzun bir süre bekleyen çoğu müşteriye bir başka gün tekrar gelmesinin söylendiği de olmuştur.[36] Müşteri nihayet stüdyoya alındığında asıl ritüel başlar. Buguet stüdyoya trans halinde girer. Fotoğraf makinesinin etrafında dolanıp büyülü sözler söylemeye ve elleriyle makinenin etrafındaki havayı yoklamaya, başını ellerinin arasına almaya veya inlemeye başlar. Bazen ruhların gelmesini kolaylaştırmak için bir müzik kutusu kullandığı anlaşılmaktadır. Kısacası, müşteriyi inandırmak için gerekli tüm öğelerden yararlanılmaktadır.

Spiritüalistlerin ve Buguet'nin insanların inancını canlandırmak için geliştirdikleri uygulamaların, en azından hareketin takipçileri üzerinde etkili olduğu anlaşılıyor.[37] Boulevard Montmartre üzerindeki stüdyonun işleri de açılmıştır. Geleneksel portreler çekmeye de devam eden Buguet, ayda yaklaşık elli tane ruh fotoğrafı siparişi almaya başlamıştır. Stüdyosuna bizzat gelemeyen müşterilerden, fotoğrafını çekmesini istediği ruhun bir portresini vermelerini ister. Ruh ticareti Buguet'nin yıllık gelirini yüzde yirmi artırmaya yardımcı olmuştur.[38] Buguet'nin durumu iyidir.

Ne var ki, 1874 yılının sonlarında Buguet, Paris polis departmanı şefi Léon Renault tarafından bölge amirliğinde bir fotoğraf departmanı oluşturmakla görevlendirilen Guillaume Lombard adında bir polis memuru tarafından teftiş edilir.[39] Politik teftiş uzmanı olan Lombard, spiritüalist hareketteki gelişmeleri yakından takip ediyor ve sosyalist gruplardaki yansımalarına özel ilgi duyuyordu. *Revue spirite*'i emniyet amirliğine getirtip okuyan Lombard, derginin sayfalarındaki ruh fotoğraflarını gördüğünde, bunların sahte olduğunu tahmin ederek Buguet'yi araştırmaya karar verir. 22 Nisan 1875 günü saat 14:00'te Buguet'yi isim vermeden ziyaret eder ve fotoğrafçıyı suçüstü yakalamak amacıyla fotoğraf çektirdikten sonra, bir tutuklama emri çıkartır.[40] İki ay sonra, 16 ve 17 Haziran 1875'te, Buguet, Leymarie ve Amerikalı medyum Alfred-Henry Firman, Seine bölgesi mahkemesinin yedinci duruşma odasında sahtekârlık suçundan yargılanırlar.

Bundan altı yıl önce Mumler da New York'ta aynı suçtan yargılanmıştır. Fakat, Fransa'daki duruşma New York'takinden çok farklıydı. İfadesinde doğaüstü güçlerinin hakiki olduğunda ısrar eden Mumler'ın tersine, Buguet tutuklanır tutuklanmaz bir medyumun güçlerine sahip olmadığını ve fotoğraflarındaki hayalet görüntülerini üst üste çekimle elde ettiğini itiraf etti. Birleşik Devletler'deki duruşma ruh fotoğrafçılığının taraftarları ve karşıt-

ları arasındaki mücadeleyi gözler önüne sermişken, Fransa'daki duruşmada Buguet'nin ihaneti işi oldukça karmaşıklaştırmıştı. İki farklı menfaat grubu değil, üç grup oluşmuştu: spiritüalizme kesinlikle karşı olan iddia makamı, Leymarie'ye destek olan spiritüalistler ve sahtekâr fotoğrafçı.

Duruşmada esas tartışma konusu, inanç teşvik etmeye yönelik spiritüalist stratejiydi. Savcı jüriye, "Sizlere kanıt olarak bu kişilerin ikna yöntemlerini sunuyorum"[41] dedi. Üç tarafın her biri bu ikna stratejisine dair savlarını sundular. Bölge savcısı Maître Dubois'nin son konuşmasında spiritüalistlerin kurduğu inanç sistemini madde madde çürütmeye uğraşmasının nedeni bakanlığın siyasi ve dini bir güç[42] teşkil eden ruh fotoğrafçılığını ortadan kaldırmak isteğiydi. Sadece onların "tuhaf ve gülünç doktrinlerini"[43] ifşa etmekle kalmadı, müşterilerinin "sarsılmaz saflığını"[44] ve fotoğrafçının kusursuzlaştırdığı "inanılmaz hileleri"[45] de gözler önüne serdi.

Bu son noktada Buguet'nin de savcıya yardımcı olduğu belirtilmelidir. Fotoğrafçı sahtekârlığı kabul etmekle kalmadı, tüm inanç sistemini sistematik olarak çürütmeye de koyuldu. Ne spiritüalist ne de medyum olduğunu açıkladı: "Hayır, ben bunlardan hiçbiri değilim; ben sadece ustaca hileleri olan bir fotoğrafçıyım; bunu itiraf ediyor, bunu açıklıyorum."[46] Duruşma sırasında açık ettiği bu hileler şaşırtıcı derecede basitti. Müşteriler fotoğrafını görmek istedikleri hayaletin siması hakkında açıklama yapmayı reddettiğinde stüdyonun kasiyeri Mlle Léonie Ménessier'yi müşterilerle sohbet edip bu konuda bilgi almakla görevlendiriyordu. Kasiyer edindiği bilgileri Buguet'ye iletiyordu. Fotoğrafçı bekleme odasının yanındaki stüdyoda üzerine bir tülbent ve yaklaşık 250 fotoğraftan oluşan bir koleksiyondan seçtiği, hayaletin tanımına uyan bir büyütülmüş portre yerleştirilmiş küçük bir kuklanın fotoğrafını çekerek üst üste çekim tekniğinin ilk aşamasını gerçekleştiriyordu. İşin geri kalanı sahne yönetimine ve el çabukluğuna kalıyordu. Fotoğrafçının trans hali ve inlemeleri hep roldü, müşteri de fotoğrafların birbirine ilave edilmesi aşaması için gereken süre kadar bekletiliyordu; sahtekârlık araştırması yapan uzmanlar gizli bir çekmeceyle aldatılmıştı, Kardec'in mesajını yazan Léonie Ménessier'ydi, vs. Ne var ki, Buguet duruşma sırasında hilelerini açıklamakla yetinmedi. Cezasının hafifletilmesi teklifi karşılığında, sayesinde ruh fotoğrafçılığı işine girdiğini söylediği Leymarie'yi mahkûm ettirmekten de çekinmedi. O zamanlar, "Conciergerie ve Mazas hapishanelerinin hücreleri bana hiç iyi gelmiyor" diye yazmıştı. "Burada bir yıl geçirmektense ölmeyi tercih ederim."[47]

Leymarie'nin hem kendisi hem de avukatı Maitre Charles-Alexandre Lachaud tarafından yapılan savunması ise iki başlı bir canavar gibiydi. Avukatın stratejisi Leymarie'nin Buguet tarafından oyuna getirildiğini öne sürerek ikisi arasında bir ilişki olmadığını göstermek üzerine kuruluydu. Mahkemeye, "Buguet bir dolandırıcıdır, Leymarie de onun ilk kurbanı" dedi.[48] Leymarie ise spiritüalist inancı elinden geldiğince kurtarmaya çalıştı. Buguet'nin itirafları inancın ana direklerinden birini yerle bir etmişti. Bu direğin yerine bir başkasını koyması gerekiyordu. Bunu da savunmasını Buguet'nin fotoğraflarındaki hayaletleri teşhis eden müşterilerinin hikâyelerine dayandırarak yaptı. Leymarie *Revue spirite*'te yayımlanan küçük bir duyuruya gönderilen yüz elli hikâyeyi mahkemeye delil olarak sundu ve bunları duruşmadan sonra temyiz için yayımladı.[49] Leymarie'nin savları, inancın fotoğrafçıdan fotoğraflara kaydırılmasını temel alıyordu.[50] Leymarie'nin taktiği savunma avukatının taktiğiyle birçok yönden çelişiyordu. Fotoğrafçının fotoğraflarına inanmayı sürdürürken, kendisini tanımamak nasıl mümkün olabilirdi? Bu nedenle mahkeme oldukça ilginç olaylara sahne oldu. Duruşma sırasında sahteciliğin tüm kanıtları sunulmuş olmasına ve Buguet'nin kendisi sahtekârlığı gayet net bir biçimde kabul etmiş olmasına rağmen, müşterilerinin bazıları sevdikleri kişilerin yüzlerini fotoğraflarda gördüklerinde ısrar ediyorlardı. Bu duruşmanın arkasında politik çıkarlarla ilgili bir tezgâh olduğuna, yeni bir Engizisyon[51] veya Galileo vakasıyla karşı karşıya olduklarına inanan spiritüalistler, inançlarını kaybetmemek için ellerinden geleni yaptılar ve inançlarını kaybetmek bir yana, kandırıldıklarını bile kabul etmediler.

Spiritüalistlerin tüm duruşma boyunca inançlarını ne olursa olsun kaybetmemeleri, 1870'lerin başından itibaren yürütülen inanç stratejisinin hiç beklenmedik derecede başarılı olduğunu gösterir. Sabırla sürdürdükleri retorikle oluşturulan inanç o kadar sağlam ve bütündü ki hiçbir argüman onu yıkamadı. Çeyrek yüzyıl sonra Gustave Le Bon, hacimli eseri *Psychologie du socialisme*'in bir bölümünü inanç fenomenine ayırmış ve hayalet fotoğrafçılığı vakasının kör inancın mükemmel bir örneği olduğunu belirtmiştir:

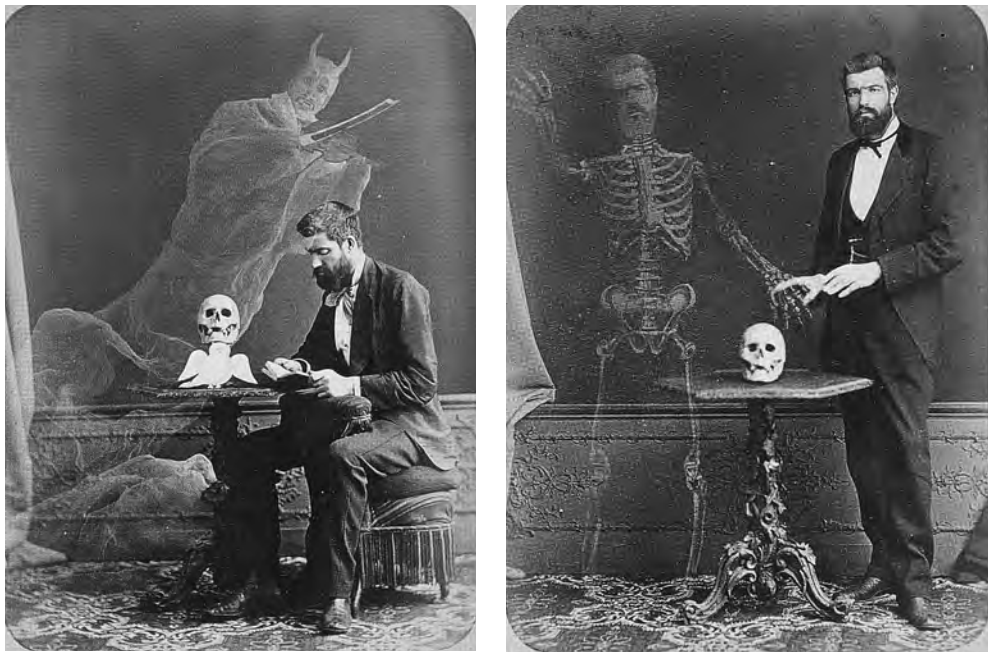
> Meşhur hayalet fotoğrafları duruşması bu konuda oldukça aydınlatıcıdır. Fotoğrafçı B... mahkemede saf müşterilerine verdiği hayalet fotoğraflarının hepsinin önceden hazırlanmış kuklaların fotoğrafları olduğunu itiraf etmiştir. Gayet net olan bu itiraf, inananların inançlarını kesinlikle zedele-

> memiştir. Müşteriler, sahtekâr fotoğrafçının itiraflarına rağmen, fotoğraflarda gördükleri yüzlerde ölmüş yakınlarının ifadelerini gördüklerini canla başla savunmuşlardır. Bu eşsiz inanç inadı oldukça eğiticidir ve inancın gücünü iyice anlamamıza yardımcı olur.[52]

Spiritüalistlerin inançlarını savunmaya yönelik tüm girişimlerine rağmen ceza ağırdı: Buguet ve Leymarie 500 Frank para cezasına ve bir yıl hapis cezasına çarptırıldı. Firman ise 300 Frank para cezası ve altı ay hapis cezası aldı. Hüküm önce temyizde sonra da yüksek mahkemede onaylandı.[53] Bu duruşma, yargılanan kişilerden başka, hayalet fotoğrafçılığını da mahkûm etmişti. Mumler'in beraatının hâkimlerin hayalet fotoğrafçılığını zımnen de olsa onaylamaları olarak yorumlandığı Amerika'daki duruşmadan farklı olarak, Buguet'nin mahkûmiyeti spiritüalizm uygulamalarına – en azından hayalet fotoğrafçılığı uygulamasına – ölümcül bir darbe indirmiştir. Mahkemeden sonra olayın basında alaycı bir üslupla aktarılması da Fransa'da hayalet fotoğrafçılığının tüm itibarını kaybettiğini gösterir.[54] Bundan yirmi yıl sonra Gabriel Delanne hayalet fotoğrafçılığı konusunda şunları yazmıştır: "Fotoğrafçı Buguet'nin 1875'te yargılanmasından sonra kaybettiği itibarını tekrar kazandırmaya yetecek hiçbir şey yapılamazdı artık."[55] 1895'te sihirbaz Albert, "[Bu duruşma] ticari hayalet fotoğrafçılığı serüvenine son noktayı koymuştur" diye yazmıştır.[56]

Fransa'da hayalet fotoğrafçılığı 1875'ten sonra eğlenceye yönelik işlevini tekrar kazanmıştır. Buguet de eğlenceye dönüşün öncülerinden biri olmuştur: Mahkûmiyetinden kısa bir süre sonra artık bir "sihirbaz fotoğrafçı" olduğunu açıklamıştır.[57] Duruşmadan iki hafta sonra Bibliothèque nationale'deki *dépôt légal*'de eğlendirme amaçlı kişisel portrelerden oluşan alışılmadık bir fotoğraf sergisi açarak yeni mesleki yönelimini açıkça belirtmiştir. Fotoğrafçı bu fotoğraflarda, kendi hayaletiyle birlikte, Pagani'nin hayaletiyle birlikte ve bir masayı çevirirken görülmektedir. Buguet bu fotoğrafları kanunsuz işler yaptığı günlerde kullandığı teknikle üretmiştir, ama burada, bu tekniği inandırmak için değil eğlendirmek için kullanmıştır. Artık vizite kartında "hayalet karşıtı" fotoğrafçı yazmaktadır.[58]

İzleyen yıllarda eğlenceye yönelik hayalet fotoğrafçılığı amatör fotoğrafçılığın gelişmesinden yararlanmıştır. 1880'lerde daha esnek ve işlenmesi daha kolay olan yeni bir jelatin gümüş bromür emülsiyon tipinin çıkmasıyla amatör fotoğrafçıların sayısı artmıştır. Zevk için fotoğrafçılık yapan kişilerin



Buguet'nin hayalet-karşıtı döneminden fotoğraflar / Édouard Isidore Buguet

sayısındaki artış, özellikle bu kişiler düşünülerek tasarlanmış olan ve "fotografik eğlence" adı verilen yeni, eğlendirme amaçlı uygulamaların gelişimine yol açtı.[59] Bunların çoğu mevcut uygulamaların (bilimsel fotoğrafçılık, stüdyo hileleri, çeşitli deneyler) eğlenceye yönelik kullanım için uyarlamalarıydı. Hayalet fotoğrafçılığı bu yeni eğlencelik repertuara tümüyle entegre oldu; uzman yayınlar ve dergiler aracılığıyla, kendisini henüz keşfetmemiş amatörlere tanıtılan bir boş zaman değerlendirme aracı haline geldi.[60] Jacques Henri Lartigue'nin günlüğünde de yazdığı gibi,

> Geçen yıl kameramın objektifini açıp, önünde durmak için hızla koştuğumda, kendimin bir fotoğrafını çekmeyi başardım, ama fotoğrafta tümüyle şeffaf çıkmıştım. Bugün, aynı yöntemi kullanarak, dün gece arkadaşlarımla birbirimize anlattığımız hikâyelerdeki hayaletlere benzer şeffaf figürlerin fotoğraflarını çekip çekemeyeceğimi merak ettim. Zissou'dan bedenine bir çarşaf dolamasını istedim. Objektifin önünde durdu. Objektifi açtım. Tekrar kapattım. Zissou durduğu yerden uzaklaştı ve ben o kareden çıkmışken objektifi tekrar açtım. Güzel bir hayalet resmi elde ettiğimi umuyorum.[61]

Fransa'da inananlara yönelik hayalet fotoğrafçılığı oldukça kısa bir dönem, 1873-1875 yılları arasında hüküm sürmüştür. Ama bu iki senelik dönemde, Buguet'nin "gerçek" hayaletleri eğlencelik fotoğraflardaki sahte hayaletlerle yakın temas içinde olmuştur. Biçim açısından benzer ama farklı amaçlara hizmet eden resimlerin bu eşzamanlı var oluşu spiritüalistleri birçok açıdan kısıtlamıştır. Ruh fotoğrafçılığını itibarlı kılmak için karmaşık bir ikna sistemi oluşturmak zorunda kalmışlardır. Bu iki tür arasındaki diyalektik gerilimin etkilerini çözümlerken, üreticilerle alıcılar arasında bir ayrım yapmak gereklidir. Bu resimlerin bir arada bulunuşu spiritüalistler için bir utanç kaynağıyken, halkı hiç rahatsız etmemiştir. Halkın biçim açısından benzer ama içerik açısından çelişkili temsil kategorilerinin bir arada var oluşuna alışık olduğu açıktır.

Bundan on yıl önce, 1863'te, her gece Paris tiyatrolarının (Robin, Chatelet, Déjazet ve Ambigu) sahnelerine çıkartılan hayaletler spiritüalist seanslara çağırılan hayaletlerle bir arada yaşamaktaydı. Paris'te bu tür eğlenceleri moda haline getiren Henri Robin, spiritüalizme kesinlikle karşıydı.[62] Şovlarında, spiritüalizm görüngülerini, onların anlamsızlığını daha iyi sergilemek için taklit ettiğini açıkça belirtirdi. Bu eğlencelik hayaletler spiritüalistler için bir tehlike kaynağıydı; bu tehlikeye karşın 1863'te dergilerinde yayımladıkları makaleler için özel bir retorik geliştirmek zorunda kaldılar.[63] On yıl sonra, ruh fotoğrafları için de benzer bir retorik kullanacaklardı. Ama o zaman bile, bu iki temsil kategorisi halkın zihninde, saldırının şiddetinden ve savunmanın inceliğinden bağımsız olarak, herhangi bir çelişkiye yol açmadan bir arada var olmaya devam edecekti. Kardec'in gayet iyi ayırdına vardığı gibi, "sahte elmaslar gerçek elmasların değerini azaltamaz; yapay çiçekler, gerçek çiçeklerin varlığını yok edemez."[64]

Daha önceki fantazmagoryalar –onsekizinci yüzyılın sonunda Robertson'ın tanıttığı, "görsel illüzyondan yararlanarak hayalet veya ruh gösterme sanatı"– sonraki yüzyılda spiritüalizmin gelişmesine engel olmamıştır. Max Milner fantazmagorya üzerine kitabında, "aynı anda inanca ve inançsızlığa oynamak, algı düzeyinde eşzamanlı kabulün ve reddin yol açtığı kararsızlığa neden olmak ... yeteneğinin"[65] "fantastik görseller"[66] adını verdiği resim kategorisinin esası olduğunu açıklar. Hayaletler, muğlak Dioskurlar ["Zeus'un delikanlıları" anlamına gelir. İkiz kardeşler Kastor ve Polydeukes'e verilen ad] gibi, çifter çifter gelirler. Ölümün hayaleti alaycılığın hortlağını gölgeler. Birlikte bize musallat olurlar.

Fantazmagoryanın hareketsiz resimleri veya ruhani eğlence türleri olan hayalet fotoğrafları, fantastik görseller kategorisine dahildir. Ama eğlence ve inanç arasındaki gerilime tabi olduklarından, bu ikonografi türünün diyalektik modeline mükemmel bir biçimde uyarlanabilirler; hem hayalet fotoğrafçısı hem de hayalet karşıtı fotoğrafçı olan Édouard Isidore Buguet bunu çok güzel bir biçimde göstermiştir.

Çeviren: Şeyda Öztürk

Notlar

1 Léon Wulff, "Chronique", *Le Progrès photographique,* no. 4 (Nisan, 1891): s. 62-63

2 Jean Claude Schmitt'e göre (*Les Revenants: Les vivants et les morts dans la société médiévale* [Paris: Gallimard, 1994], s.235) yarı saydam kumaşlara sarılı hayalet resimleri Ortaçağdan beri vardır ama bu tür temsiller Romantizm'in belirleyici özelliklerindendir.

3 Théophile Gautier, *Spirite* [1865] (Touluse: Editions Ombres, 1992), s. 146

4 Üst üste çekim iyi temizlenmemiş bir levhadan başka, aynı negatifin- birden çok kullanımıyla veya resim çekilirken kameranın veya poz verenin hareket etmesiyle de elde edilebilirdi.

5 Bkz. Alexander Aksakov, *Animisme et spiritisme* (Paris: Librairie des sciences psychiques, 1895), s. 79-80

6 Bkz. Clément Chéroux, *Fautographie: Petite histoire de l'erreur photographique* (Crisnée: Yellow Now, 2003).

7 David Brewster, "Application of the Stereoscope to Purposes of Amusement", *The Stereoscope, Its History, Theory and Construction with its Application to the Fine and Useful Arts and to Education* (London: John Murray, 1856), s. 204-210.

8 Burada, bu fotoğrafların, üretim teknikleri halk tarafından bilindiği için değil ama eğlendirme amaçlı resim koleksiyonlarına dahil edildikleri için o zamanlar ciddiye alınmadığını, şaka olarak algılandığını varsayıyorum.

9 Bu seriden oldukça fazla sayıda baskının günümüz Fransız koleksiyonlarında bulunduğu göz önüne alındığında, serinin o zamanlar geniş bir kesime dağıtıldığı anlaşılır. Eugène Thiébault bir streoskop fotoğrafçısı olarak da tanınıyordu. Bkz. Dennis Pellerin, *La Photographie sréréoscopique sous le second Empire* (Paris: Bibliothèque nationale de France, 1995), s. 111.

10 Bkz. Sir Arthur Conan Doyle, *The History of Spiritualism* (Londra: The Psychic Press, 1926-27; New York: Arno Press, 1975), s. 128.

11 Bkz. Alexander Aksakov, *Animisme et spiritisme,* s. 79.

12 Bkz. William H. Mumler, *The Personal Experiences of William H. Mumler in Spirit-Photography* (Boston: Colby and Rich, 1875). Mumler için ayrıca bkz. Rolf H. Krauss, *Beyond Light and Shadow: The Role of Photography in Certain Paranormal Phenomena: An Historical Survey* (Münih: Nazraeli Press, 1995), s. 99-102; Robert S. Cox, *Body and Soul: A Sympathetic History of American Spiritualism* (Charlottesville and London: University of Virginia Press, 2003), s. 108-135; ve Crista Cloutier'in bu kitaptaki makalesi, s. 20.

13 Bkz. Jean-Marie Voignier, "Buguet-Robert photographe spirite," *Société d'émulation de l'arrondissement de Montargis,* no. 101 (Mart 1996): s. 32-35.

14 [Allan Kardec], "Photographie des esprits," *Revue spirite,* no.3, (Mart 1863): s.93. *Revue spirite* başyazıları her zaman imzasız yayımlanırdı, ama bu yazıların 1869'da ölene kadar Allan Kardec tarafından, sonra da Pierre Gaëtan Leymarie tarafından yazıldığı belliydi. Bu maka-

lelerden yaptığımız alıntılara netlik kazandırmak adına, varsayılan yazarın adı köşeli parantez içinde verilmiştir.

15 Victor Cochinat, "Exploités, dupes et contents", *La Petite Presse* (20 haziran 1875): s.1.

16 Nicole Edelman, "Spirites et neurologues face à l'occulte (1870-1890): Une particularité française?" Bernardette Bensaude-Vincent ve Christine Blondel (ed.), *Des savants face à l'occulte: 1870-1940* (Paris: La Découverte, 2002), s. 86. Ayrıca, bkz. Nicole Edelman, "Les spirites dans la tourmente (1869-1880)", *Voyantes, guérisseuses et visionnaires en France, 1875-1914* (Paris: Albin Michel, 1995), s. 126-134, ve Buguet vakası için, s. 196-197.

17 Camille Flammarion, *Discours pronocé sur la tombe de Allan Kardec* (Paris: Didier, 1896), s. 12-13. Flammarion'un devamında belirttiği üzere, Kardec bu bilimsel istikameti öngörmüştü ama yeterince araştırmamıştı.

18 Bkz. William Crookes, *Researches in the Phenomena of Spiritualism* (London: J. Burns, 1874).

19 Bkz. *Actualité, William Crookes, ses notes sur des recherches faites dans le domaine des phénomès appelés spirites pendant les années 1870-1873, publiées par le Quarterly (Journal of Science), réimprimées par M. Crookes en une brochure in-8°, Londres 1874, Droit de traduction donné à M. Leymarie, de la Société pour la continuation des oeuvres spirites d'Allan Kardec. Traduction de M. Samuel Chinnery et Mlle Jane Raick* (Paris: Librairie spirite, 1874).

20 Bu fotoğraf serisi için, bkz. William Crookes, *Dernière apparition de Katie King: Sa photographie à l'aide de la lumière électrique: Médiumnité de Mlle Florence Cook* (Tours: Imprimerie Juliot, 1878), ve bu katalogdaki Andreas Fischer makalesi, s. 171-189. Tremeschini'nin hikâyesi Marina Leymarie (ed.), *Procés des spirites* (Paris: Librairie spirite, 1875), s.125'te alıntılanmıştır.

21 Bkz. Denis Bernard ve André Gunthert, "La rétine du savant", *L'Instant révé: Albert Londe* (Nîmes: Jacqueline Chambon, 1993), s. 82-83; Ann Thomas (ed.), *Photographie et science: Une beauté à découvrir* (New Haven ve Londra: Yale University Press, 1997); Dennis Canguilhem, *Le Merveilleux scientifique: Photographies du monde savant en France 1844-1918* (Paris: Gallimard, 2004).

22 [Pierre Gaëtan Leymarie], "De la photographie des Esprits", *Revue spirite,* no.4 (Nisan 1873): s.127.

23 [Pierre Gaëtan Leymarie], "Le médium Williams: La photographie spirite", *Revue spirite,* no. 6 (Haziran, 1874): s. 127.

24 [Pierre Gaëtan Leymarie], "La photographie spirite", *Revue spirite,* no. 2 (Şubat 1874): S. 50.

25 [Pierre Gaëtan Leymarie], "Photographies des Esprits", *Revue spirite,* no. 2 (Şubat 1874): s. 43.

26 [Pierre Gaëtan Leymarie], "Production d'un phénomène de photographie".

27 Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie* [1950] (Paris: Presses universitaires de France, 1997), s. 88.

28 Allan Kardec, *Le Livre des médiums* [1861] (Paris: Trajectroire, 1998), s.116.

29 Allan Kardec, *La Genése : Les miracles et les prédictions selon le spiritisme* [1868] (Paris: La diffusion scientifique, 1952), s. 188.

30 [Pierre Gaëtan Leymarie], "Remarque", Allan Kardec, "Photographie et télégraphie de la pensée", *Revue spirite,* no.7 (Temmuz 1870): s. 206.

31 [Pierre Gaëtan Leymarie], "De la photographie des Esprits", *Revue spirite,* no.4 (Nisan 1873): s. 127-129.

32 Augustin Boyard, "Lettre à la Société anonyme pour la continuation des ouvres spirites d'Allan Kardec, 25 Mayıs 1875"; tekrar basım, Leymarie, *Procès des spirites,* s.122.

33 [Pierre Gaëtan Leymarie], "La Photographie spirite", *Revue spirite,* no.2 (Şubat 1874): s.50-51.

34 Fotoğraf 14 Kasım 1874'te çekilmiş, *Revue spirite,* no.1 (Ocak, 1875): s.16a'da basılmıştır.

35 Anonim, "Tribunaux", *le temps* (18 Haziran 1875): s. 3.

36 Bkz. Inspecteur Geoffrey, "Rapport: Paris le 10 Janvier 1875", Prefecture de Police arşivleri, "Buguet" dosyası, BA 880, 127382-6.

37 1874 tarihli birçok gazetede sahtekarlıktan şüphelenildiği yazılmıştır. Bkz. Eugène Muller, "A propos de fantômes", *Le Monde illustré* (16 Mayıs 1874): s. 302-303; [Erneset Lacan], "La science pour tous: Spiritisme et photographie", *Le Petit Moniteur universel du soir* (18 Mayıs 1874): s.3; Sulpice, "Ma première visite aux spirites", *La Tintemarre* (31 Mayıs 1874): s. 2; Anonim, "La photographie spirite", *La Nature* (11 Temmuz 1874): s. 94; Sulpice, "Deux bons gobeurs", *La Tintemarre* (30 Ağustos 1874): s.3.

38 Bkz. Dévoluet, "Notes", Leymarie, *Procès des spirites,* s.137

39 Bkz. Christian Phéline, *L'Image accusatrice* (Laplume: Les Cahiers de la photographie, 1985), s. 32-33.

40 Bkz. Guillaume Lombard, "Rapport: Paris le 22 avril 1875", Prefecture de Police arşivleri, "Buguet" dosyası, Ba.880, 127382-11.

41 Me Dubois, "Réquisitoire," Leymarie, *Procès de spirites,* s. 57

42 John Warne Monroe'nun bu vakanın bağlamı hakkındaki ayrıntılı incelemesinde, duruşmanın belli bir politik ve dinsel bağlamda gerçekleştiği ve bu bağlamın, duruşmanın yapılmasına neden olduğu kadar duruşmanın gidişatı, sonucu ve alımlanışı üzerinde de etkili olduğu gösterilir. Bkz. J.W. Monroe, "*Cartes de visite* from the Other World: Spiritism and the Discourse of Laïcisme in the Early Third Republic", *French Historical Sutdies,* vol.26, no.1 (Kış 2003): s. 119-153. Spiritüalizm ve sosyalizm ilişkisi için, ayrıca bkz. Phillipe Murray, *Le XIX siècle à travers les âges* (Paris: Denoël, 1999), s. 156-275 ; Christine Bergé, *La Voix des Esprits: Ethnologie du spiritisme* (Paris: Métaillé, 1990), s. 25-64.

43 Me Dubois, tekrar basım: Leymarie, *Procès des spirites,* s. 57.

44 A.g.y.

45 A.g.y.

46 È. I. Buguet, tekrar basım: Leymarie, *Procès des spirites*, s. 67.

47 È. I. Buguet, "À son Excellence M. Dufaure: Ministre de la Justice, 27 septmebre 1875" , Prefecture de Police arşivleri, "Buguet" dosyası, Ba 880, 127382-57.

48 Charles Alexandre Lachaud, "Plaidoirie", tekrar basım: Leymarie, *Procès des spirites,* s. 93. Duruşma tutanaklarından Leyamrie'nin suç ortağı olup olmadığını, Buguet'nin yaptıklarına, spiritüalizm adına göz yumup yummadığını, kendisinin de Buguet'nin kurbanlarından biri olup olmadığını ayırt etmek olası değil.

49 Bkz. Leymarie, *Procès des spirites.*

50 Bu soru için, bkz. Giordana Charuty, "La 'boîte aux ancêtres': Photographie et sciences de l'invisible", *Terrain,* no. 33, (Eylül 1999): s. 57-80.

51 Bu soru çok kez zikredilmiş fakat duruşmada üzerinde durulmamıştır. Bkz. Leymarie, *Procès des spirites* s. 67, 75, 138 ve 175.

52 Gustave Le Bon, *Psychologie du socialisme* [1902] (Paris: Les Amis de Gustave Le Bon, 1984), s. 70-71, not 1.

53 Bkz. Pierre Gaëtan Leymarie, *Mémoire adressé à Monsieur le président de la cour de cassation; à Messieurs les conseillers près la mêmd cour* (Paris: Imprimerie Barousse, 1875), maurice Garçon, "Les photographies spirites", *Historia,* no.220 (Mart 1965): s. 345-350.

54 Bkz. örn. Aristide Roger, "Chronique de la semaine", *Le Journal illustré,* no. 26 (17 Haziran 1875): s.202; V.C.," Tribunaux, Affaire Buguet, Les photographies spirites. Fanatisme et naïveté", *La Petite Presse* (18 Haziran 1875): s. 3; Thomas Grimm, "Le Monde des esprits", *Le Petit Journal* (19 Haziran 1875): s.1; Francisque Sarcey, "Ce que c'est que la foi" [dört makale], *Le XIXe siècle* (19-23 Haziran 1875): s. 1, 2 ve 3; Paul Duverney, "Les spectres", *Le Figaro* (20 Haziran 1875): ek, s. 2; P. Deplechin, "Chronique parisienne", *Le Monde* (21-22 Haziran 1875): s. 3; Auguste Vacquerie [başlıksız makale], *Le Rappel* (22 Haziran 1875): s.2;

Jules Valdy, "Portraits avec et sans spectres", *Le Tintamarre* (25 Temmuz 1875); s.1; Marius Carbonel, "Chronique des tribunaux", *Le Gaulois* (6 Ağustos 1875): s. 3.

55 Gabriel Delanne, *Le Phénomène spirite* (Paris: Chaumel, 1893), s.185.

56 Le Prestidigitateur Albert, "La photographie spirite" *Ombres et Lumière* (25 Ekim 1895): s. 2. Duruşma spiritüalizm hareketine büyk bir darbe indirdi. 1917'de, sihirbaz Dicksonn şöyle yazdı: "1875 tarihli hayalet fotoğrafları vakası, tüm spiritüalizm hareketine en büyük darbeyi indirmiştir." (Dicksonn [A. De Saint-Genois'in mahlası], *La Vérité sur le spiritisme et l'exploitation de la crédulité publique* [Paris: Chez l'auteur, 1917], s. 168).

57 Anonim muhabir, "M. Buguet ou Le médium malgré lui", *Le Grelot* (11 Temmuz 1875): s. 2.

58 Ağustos 1875'te karar temyize götürüldükten sonra, Buguet Belçika'ya kaçmıştı. 25-26 Aralık 1875'te Brüksel'de yapılan Spiritüalizm Kongresinde, mahkemede verdiği ifadeyi geri almış ve sadece medyumluk güçleri yetersiz kaldığında sahtekârlık yaptığını söylemiştir. Buguet'nin biyografisi üzerine çalışan Jean-Marie Voignier'ye ("Buguet-Robert photographe spirite") göre, Ocak 1876'da stüdyosu fotoğrafçı Auguste Blin tarafından devralınmıştır. Buguet 12 Mayıs 1876'da iflas ettiğini açıklamıştır (Archives des Paris, D11U3-835, dosya 2094). Montargis'te C. Robert mahlasıyla ortaya çıktığı yıl olan 1877'ye kadar adaletten kaçmıştır. 1879'da tekrar kendi adını kullanmaya başlamış, 1882'ye kadar Tours'da kalmış, 1888'de Montargis'e dönmüştür. Voignier 1891 tarihinde Buguet'nin izini kaybeder. Buguet'nin ölüm yeri ve tarihi bilinmiyor.

59 Bkz. Clément Cheroux, "Les recréations photographiques, un répertoire de formes pour les avant-gardes", *Études photographiques,* no. 5 (Kasım 1998): s. 72-96.

60 Bkz. Albert Bergeret ve Félix drouin, "Spectres et fantômes", *Les Récréations photographiques* (Paris: Charles Mendel, 1891), s. 125-130; E. Ogonowski ve Violette, "Photographie spirite", *La Photographie amusante* (Paris: Société générale d'éditions, tarih yok [1894]), s. 1-17; C. Chaplot, "La photographie spirite", *La Photographie récréative et fantaisiste* (Paris: Charles Mendel, tarihsiz [1908]), s. 178-185; Henri Fourtier, "Les joyeusetés de la photographie: Photographies spirites", *Photo-Journal* (1891): s. 241-245 ve 265-268; Charles Gravier, "Spectres et fantômes", *L'Amateur photographe,* 1893, s. 137-139, 234-238 ve 282-285; René d'Héliécourt, "Récréations photographiques", *Photo-Revue,* no. 47 (23 Kasım 1902): s. 161-162; Jean Villain, "La photographie spectrale", *Le Photographiste* (1904): s. 46-47; Hubert Person, "Spectres et fantômes", *Photo Pêle-mêle* (18 Şubat 1905): s.53.

61 Jacques Henri Lartigue, *Mémoirs sans mémoire* (Paris: Robert Laffont, 1975), s. 41. Lartigue anlatılarına ve resimlerine düzenli olarak tarih atmaktaydı. Albümündeki nota bakılırsa, bu serideki fotoğraflar 1905'te çekilmiştir.

62 Robin'in hayaletleri için bkz. Henri Robin, "Histoire des spectres", *L'Almanach le Cagliostro* (1865): s. 20; Laurent Mannoni, "La lanterne magique du boulevard du crime: Henri Robin, fantasmagore et magicien" *1895,* no. 16 (Haziran 1994): s. 5-26; Christian Fechner, *La Magie de Robert Houdin, Une vie d'artisteé: Essai biographique,* 2. Cilt, (Boulogne: FCF, 2002), s. 150-187, 218-222 ve 265-271

63 Bkz. Allan Kardec, "Les apparitions simulées au théâtre", *Revue spirite,* no. 7 (Temmuz 1863): s. 204-209 ve "Encore un mot sur les spectres artificiels et à M. Oscar Comettant", *Revue spirite,* no.8, (Ağustos 1863) s. 245-248.

64 Allan Kardec, "Les apparitions simulées au théâtre", s. 205

65 Louis-Nicolas Bescherelle, *Nouveau dictionnaire national* (Paris: Garnier frères, 1887); Max Milner, *La Fantasmagorie: Essai sur l'optique fantastique* (Paris: Presses universitaires de France, 1982), s. 9'da alıntılanmıştır.

66 Max Milner, *La Fantasmagorie*, s. 9.

Paranoyayla Doğaüstünün Kesişme Noktası: Hayalet Fotoğrafları Üzerine Spekülasyonlar

LOUIS KAPLAN

Hayalet, spekülasyonun gözünü alır hep, onu büyüler.
Jacques Derrida, *Marx'ın Hayaletleri*

Hayalet Çağırmak

Şaibeli bir uygulama olan hayalet fotoğrafçılığı ondokuzuncu yüzyıl fotoğrafçılığının en ilginç türlerinden biridir. Sonradan fotoğrafçı olan Bostonlu oymacı William H. Mumler, Mart 1861'de stüdyosunda yalnızken çektiği bir fotoğrafını banyo ettiğinde, kendisinin yanında -kimilerinin daha sonra ölmüş kuzeninin hayaleti olarak tanımlayacağı- ikinci bir şeklin (ya da hayaletin) belirdiğini görünce hayalet fotoğrafçılığını "keşfetmiş" oldu. Fonunu Sivil Savaş döneminde yaşamın (ve ölümün) oluşturduğu hayalet fotoğrafçılığı, yakınlarının yasını tutan çok sayıda insana trajik kayıplarıyla baş etmede yardımcı oldu. Yüzyılın ortasında medyum seansları, masa yürütme vb diğer okült uygulamalarla Amerikan popüler kültürünü kasıp kavuran spiritüalizm dalgasından nasiplenen hayalet fotoğrafçıları, yakınlarını kaybetmiş kişilere, onların hayaletlerini üzerlerine fotoğraf kamerasının ışığını tutarak göstermek iddiasıyla, fotoğrafın ailevi işlevine de yeni bir boyut kazandırmış oldular. Spiritüalistlerin ölümden sonra yaşama ve ölülerle iletişime olan inancı, cam levhalara basılan bu hayalet fotoğraflarıyla görünür olanın alanında doğrulanmıştır. Ne var ki, şüphe hermenötiği ve gizem bozma pratikleri, spiritüalistlerin hayaletlerin tecelli ettiği meydanda denetlenmeden at koşturmalarına izin vermeyecekti. Mantıksız dini inanç-

ların veya üst üste çekim sahtekârlığının doğal sonucu olarak nitelendirilen hayalet fotoğrafçılığının, nihayetinde fotografik poza bağımlı olması, bu doğaüstü fotografik görüngüler için usçu ve ussallaştırıcı açıklamalar üretilebilmesine yol açacaktı. Bu makalede, hayalet fotoğrafçılığının, hem bu fotoğraf hayaletlerine inananlar hem de ona şüpheyle yaklaşanlar için bir paranoya durumu üretişi ve paranoyak bilgi kaynağı haline gelişi ele alınacaktır. D.A. Miller'ın "insan ancak kendisi de paranoyak bilme durumunda olarak paranoyayı anlayabilir" hükmü doğru kabul edilecek ve hayalet fotoğrafçılığı üzerine spekülasyon yürüten herkes için geçerli sayılacaktır.[1] Böyle ele alındığında, bu spekülasyonlar doğaüstü fotoğrafçılığın üretimine ve alımlanışına paranoya söylemini uygularlar.

Hayalet fotoğrafçılığı söyleminin astronomik veya mikroskobik bilimsel fotoğrafçılığınkine benzer bir işlevi olduğu unutulmamalıdır. Fotoğrafın gözle görülmeyeni görme ve çıplak gözün gücünü aşan gerçekleri ortaya çıkarma özelliğini dile getirmenin bir başka yoludur hayalet fotoğrafçılığı. Bu nedenle, Doğaüstü Fotoğrafları İnceleme Topluluğu başkanı James Coates 1911 tarihli kitabına "Görünmeyenin Fotoğrafını Çekme" başlığını uygun görmüştür.[2] Bu inanan kişinin açıklamasına göre, gözle görülemeyen X ışınlarının icadı hayalet fotoğrafçılığının gerçeklik iddialarını desteklemiş ve septiklerin "sahtekârlık suçlamalarının bertaraf edilmesini" sağlamıştır.[3] Böylece Coates, deneysel bilimi yeni fotoğraf teknolojisi sayesinde ortaya çıkan manevi gerçeklerin hizmetine kaydeder. Hayalet fotoğrafçılığı söylemi, "Gerçeği görüyor muyuz?" ya da daha karmaşık olan, "Bu gerçekler görülmek için midir?" gibi paranoyakça sorular etrafında döner. İnananlar, doğaüstü fotoğrafçılığın algının normal güçlerinin ötesindeki "manevi gerçeğe" ulaşmalarını sağladığını iddia ederler. Mumler hatıratına şu sözlerle başlarken de bu iddiayı dile getirmektedir: "Manevi gerçeklerin en ciddi biçimde tetkik edildiği şu günlerde, on dört yıllık hayalet fotoğrafçılığı deneyimim sırasında edindiğim ve ölümden sonra var oluş hakkında ipucu verebilecek her şeyi bu araştırmaların hizmetine sunmakla yükümlüyüm."[4]

Doğaüstü fotoğraf, izleyeni şu paranoyak soruyla karşı karşıya getirir: "Gerçekten manevi bir gerçekliği mi görmekteyim?" Ondokuzuncu yüzyılda, septiklerle inananlar arasında yürütülen hayalet fotoğrafçılığı tartışması bu soruya verilecek olumlu veya olumsuz yanıt etrafında şekillenmiştir. Bu yazının amacı bu karşıt konumları psikanalizin ve diğer kuramların yardımıyla açıklığa kavuşturmak ve aralarındaki o hayaletimsi sınırı netleş-

tirmektir. Çünkü hayalet fotoğrafçılığı söylemi, Jacques Derrida'nın *musallat-bilimi*[5] [hauntology] adını verdiği şeyin o ürkütücü mantığına göre işler – 'varlığı, kendisini bir hayalete dönüştüren, kendisine *musallat olan* şeye göre belirleyen' anlamına gelen bir neolojizmdir *hauntology*. Hayalet fotoğrafçılığı hayaletlerin musallat olduğu bir ışığa yazı yazmak gibidir – bu yazı ister şüpheyle okunsun, ister ciddiyetle, her zaman için paranoyanın hâkim olduğu bir okuma olacaktır bu. Hayalet fotoğrafçılığı üzerine bu spekülasyonlarda, doğaüstü görüngülere inananlara ve onlara şüpheyle yaklaşanlara paranoyanın – ve birbirlerinin – musallat oluşunu görürüz.

Septiklerin Paranoyası

Eve Sedgwick, "Paranoid Reading and Reparative Reading" ("Paranoyak Okuma ve Onarıcı Okuma") makalesinde paranoyayı, çağdaş eleştirinin yaygın bir tarzı olarak ele alır. "Günümüzün eleştiri pratiklerinde şüphe merkeze oturtulur ve paranoya kavramına öncelik tanınır."[6] Bu paranoyakça okuma şekli, "gerçek bilgiye benzersiz biçimde erişimi vaat eder,"[7] ve inceleme sürecine engel teşkil eden şüpheli özelliklerin maskesini indirmeyi saplantı haline getirir. Şüphe hermenötiğini harekete geçiren paranoyanın ne olduğu sorulabilir. Belki de septiğin yeterince bilimsel ve rasyonel olamama korkusu, dünyada hâlâ yoğun bir okültizmin hâkim olduğuna dair korkusu. Ya da hayalet fotoğrafçılığına inananların o kadar da sahtekar olmama olasılığından korkması ve bu doğaüstü olasılığı yok etme isteği. Sedgwick'in sıraladığı paranoyakça bilme biçimlerinin özellikleri arasında, hayalet fotoğrafçılığını alaşağı etmek isteyen septikler için en önemli olanı, listenin sonundaki, "paranoya ifşaya inanır,"[8] özelliğidir. Şüpheciler hayalet fotoğrafçılığının entrikalarını ve hokkabazlıklarını ifşa etmeyi amaçlarlar. İnananların görünmez olanın fotoğraf yoluyla görünür hale geldiğine dair iddialarına meydan okumak ve doğaüstü imge adı verilen şeyin gerçek yüzünü ortaya çıkarmak isterler.

Şüpheli septik "doğaüstünün" maddi veya doğal nedenlerle açıklanabileceği varsayımından hareket eder ve bu fotografik görüngülerin manevi gerçekleri ortaya çıkardığı önermesine meydan okur. Septikler hayalet fotoğrafçılığı üretiminin ve alımlanışının ayaklandırdığı hayaletleri kovalar. Her durumda, septik kişi, bu fotoğraflardaki aracının resmi üreten veya izleyen insanlar değil de resimde görülen hayaletler olabileceğine dair paranoyayla yaşar. Hayalet fotoğrafçısının, iskambil kâğıtlarıyla hile yapan majisyenler

gibi, hileli levhalarla iş gördüğünden ve bu inanılmaz hayalet görüntülerini bu yolla elde ettiğinden şüphelenirler. Tarihçi Ruth Brandon, *The Spiritualist*'te, Mumler'ın fotoğraf görüngülerinin sırrını bu şekilde açıklar. "Bu tür fotoğrafları – üst üste çekim tekniğiyle veya önceden hazırlanmış levhalarla – üretmenin kolaylığı herkes tarafından kabul edilmekteydi."[9] Mumler'a karşı paranoya yüklü bir başka suçlama da Robert Hirsch'in, fotoğrafçılık tarihi kitabı *Seizing the Light*'ta verdiği bir dipnotta görülebilir. "Sonraları, Mumler'ın ölü kişilerin fotoğraflarını akrabalarının evinden çalıp kendisine getirecek, fotoğrafın kopyası alındıktan sonra tekrar yerine koyacak bir adam tuttuğu söylentisi yayıldı. Bu kişi daha sonra bu akrabaları Mumler'ın üst üste çekim tekniği ve birkaç küçük hileyle istenen sonucu, yani ölmüş kişinin hayaletinin fotoğrafını elde ettiği stüdyosuna yönlendiriyordu."[10] Okült görüngülerin tezahürü her zaman bu tür yorumlara yol açmıştır. Hirsch'in septik kişinin irrasyonel olana beslediği paranoyakça korkuyla döllenen "hikâyeleri" doğaüstü olan için mantıklı bir açıklama bulma ihtiyacındaki gizli ajanlar ve casuslarla doludur.

Yukarıdaki şüpheli hikâyeler hayalet fotoğraflarının hile yoluyla üretimine odaklanırken, bazıları da bu kadar çok insanın bu aldatmacaya inanmasının nedenini incelemek amacıyla dikkatlerini bu fotoğrafların alımlanışına yöneltirler. Oliver Wendell Holmes, "Doings of the Sunbeam" (1863) başlıklı makalesinde, hayalet fotoğrafçılığı modasını tümden reddeden ve hayalet resimlerini, sevdiklerini kaybetmiş olanların hüsnükuruntuları olarak gösteren bir açıklama sunar.[11] Bu açıklamaya göre arkadaşlarını veya akrabalarını kaybeden insanlar bu zor zamanlarında bu fotoğraflara çaresizce sarılır ve onlarda ne görmek istiyorlarsa onu görürler. "Gözleri gözyaşlarıyla kör olmuş zavallı anne için, bir bebeğin giysisine benzeyen bir kumaş parçasının ve bir yüze benzeyen bulanık ve yuvarlak hamurumsu bir nesnenin resmini görmek yeterlidir: Kişi bu hayaletimsi portreyi gölgeler dünyasından gönderilen bir mesaj olarak görmeye hazırdır." Holmes'a göre, "Bu tür yerlerde medet arayan zayıf insanlar sanrıya kapılmıştır." Holmes, yas tutan ve histerik davranışlar sergileyen anneleri günah keçisi yapıp bir sanrıya kapıldıklarını açıklayarak paranoya vurgusunu şüphecilerden inananlara kaydırır. Ne var ki, toplumsal cinsiyetçilik yüklü bu açıklamaya karşın, Mumler'ın duruşmasında lehte ifade veren erkekleri veya 1900'de Çinli bir çamaşırhane işçisinin oğlunun hayaletiyle fotoğrafını çeken Edward Wylie'yi nasıl açıklayacağımız merak konusudur. Her durumda, Holmes hayalet fotoğrafçılığını

sanrıyla ve delilikle ("zihinleri hasta insanlar") bağdaştıran bu açıklamasının, kendisinin de hayaletlerden ve örümcek ağlarından korkarak kaçtığını gösterdiğini fark etmez.

Holmes'un "mahrum kalmış özne" tartışması, hayalet fotoğrafçılığının doğuşunu, ondokuzuncu yüzyılda insanların ölümü karşılama biçimleri bağlamında inceleyen kültürel tarihçi Dan Meinwald'un çalışmalarıyla bağlaşıktır. Meinwald'a göre hayalet fotoğrafları *memento mori*'nin daha egzotik bir türü olarak görülmelidir. *Memento mori*, ölülerin anılarını yaşatmak için gömmeden önce fotoğraflarının çekildiği popüler bir fotoğrafçılık türüdür.[12] Fotoğrafçılığın başlangıcından itibaren, ergen yaşta ölen çocukların cenaze fotoğraflarını çekmek popüler bir dagerotip türü olmuştur. Bu açıdan bakıldığında, yas tutan kişilerin fotoğraflardaki suretleri ölü ataların hayaleti olarak görmelerini sağlayan hayalet fotoğrafçılığı, bu geleneği "ölümden sonra yaşam"ın alanına taşımıştır. Böylece, hayalet fotoğrafı, insanların sevdiklerinin kaybıyla baş etmelerini ve onlarla umut dolu bir bağlantı kurmalarını sağlayarak, fotoğrafın ailevi işlevini de tekrar gözler önüne sermektedir. Meinwald'ın bu çözümlemesi, sevdiğinden mahrum kalmış hayalet fotoğrafı tüketicisinin inanç sistemine etki eden sosyo-psikolojik mekanizmalara açıklık getirmektedir.

Holmes gibi, hayalet fotoğrafçılığını sapkın veya anormal bir psikolojinin olağandışı bir hali olarak kurmaktansa, fotoğraf ve günlük hayat söz konusu olduğunda inanmak istediğimize inandığımızı akılda tutarak, fotoğrafla alıcısı arasındaki ayrıcalıklı ilişki dolayısıyla farkına varılmayan bazı ikiyüzlülükler üzerine düşünmek daha verimli olacaktır. Örneğin, mutlu bir çocukluğun veya dinlendirici bir tatilin olumlu kanıtları olarak gördüğümüz fotoğraflarımızdaki gülümseyen yüzlere yatırım yapar ve böylece olumsuz olanı bastırırız.[13] İster kuralcı kriminal tipolojilere[14] yatırım yapmış olalım, ister histerik kanıtlara,[15] fotoğrafın siyah-beyaz yalanlarını ortaya çıkarma ihtiyacı her zaman vardır. Bu durumda, kusurlu olan sadece hayalet fotoğrafçılığı değildir. Fotoğrafçılığı sosyal kontrolün hizmetine sunan ve inancımızı talep eden bilimsel ve otoriter yargılarda bulunan yapılar söz konusudur. Fotoğraf, her durumda, Carol Mayor'ın, "izleyeni aldatmaya yarayan bir mekanizma olan fotoğrafın, oldukça paranoyak bir yönü vardır" görüşünü temsil eden şüphelere yol açar.[16]

Bir başka septik yaklaşım da Freudyen psikanalizde saklıdır. Tanrı'nın gönderdiği fotografik ışınların mucizevi gücüyle bir kadına dönüştürüldü-

ğüne inanan Yargıç Schreber'in hikâyesi, Freudyen paranoya yorumlarının kilit hikâyesidir. Freud, Schreber vakası üzerinden paranoyayı, ters ve paranoyak arzuların psikopatolojikleştirilmesi ve birbiriyle ilişkilendirilmesi yoluyla homoseksüelliğin bastırılışı olarak çözümlemiştir. Freud'un *Totem ve Tabu*' da sunduğu ruh ve şeytan çözümlemesi de hayalet fotoğrafçılığının paranoyayla bağlantısı üzerine psikanalitik açıdan fikir yürütmede başvurulacak alternatif bir kaynaktır. Freud ruhların ve şeytanların, ölü ataların yansıtılmasından başka bir şey olmadığını ileri sürer. "[S]ipiritler ve şeytanlar, ilkel insanın duygusal eğilimlerinin projeksiyonlarından başka bir şey değildir. İlkel insan bu eğilimlerini kişileştirir, dünyayı böylece kendi yarattığı cisimleşmiş şeylerle doldurur ve kendi dışında kendi öz psişik süreçlerini tekrar bulur."[17] Freud hayaletlerin varlığını akli süreçlerin dışavurumu üzerinden açıklamak için yansıtma mekanizmasına başvurur.

Bu açıklamayı cam levha negatifine uygularsak, ölmüş bir atanın hayaletinin fotoğrafını, yas tutan kişinin, dünyasını bu tür hayalet görüngüleriyle doldurma ve artık dünyada olmayan kişilerle bağlantısını sürdürme ihtiyacının yansıması olarak görebiliriz. Bu yansıtılan ruhlar, onlara karşı hem sevgi hem de nefret beslediğimiz için aleyhimize dönüp paranoyaya neden olurlar. Bu muğlak ilişkinin yansıtılması bir izlenme kompleksiyle veya Freud'un "paranoyada patolojik süreç" adını verdiği şeyle sonuçlanır.[18] Gizem bozucu bu açıklamada, ruh fotoğrafçılığına inanan kişi, hayalet fotoğrafının kendi acısının yansıtması olduğunu unutur ve hayaletin suçlayıcı bakışlarına maruz kalarak, bu patolojik paranoya sürecine yatırım yapar.

İnananların Paranoyası

Jacques Lacan'ın *Psikanalizin Dört Temel Kavramı*'ndaki bakış analizinde paranoya hâkimdir; ötekinin bakışına maruz kaldığınızı, birisinin sizi izlediğini veya daha da kötüsü, birinin sizin fotoğrafınızı çektiğini (Lacan'ın, "bakış benim fotoğrafımın çekilmesine yarar,"[19] görüşüne uygun biçimde) hissedebilirsiniz, ama bu bakışın kaynağını, görüş çizgisini asla konumlandıramazsınız. Lacan'ı tekrarlayacak olursak, "Benim maruz kaldığım bakış görülen bir bakış değil, benim ötekinin alanında imgelediğim bakıştır."[20] İşte bu etki insanı çıldırtabilir. Lacan insanın kendisini izleyen gözü gördüğü anda bakışın yok olacağını da vurgular. Hayalet fotoğrafçılığına inanan kişinin hayal ettiği bakış da benzer biçimde işler. Sonuçta, hayaleti görüp, bakışını konumlandırmak imkânsızdır, ama kişi birinin kendini izle-

diğini hisseder ve hayalet fotoğrafı da kanıt olarak sunulduktan sonra bu inancı doğrulanmış olur. Böylece tatmin olan kişi, hayalet fotoğrafına yatırım yapar ve mezarından kendisini gözleyen ölü arkadaşın veya akrabanın bakışına maruz kaldığına dair paranoyak dürtüyü kabul etmiş olur. Atalar tarafından gözlenme durumundaki "Büyük Birader" vurgusu aşikârdır.



Waverly Dergisi editörü Moses A. Down'ın Mabel Warren'ın hayaletiyle fotoğrafı. Fotoğrafçı William H. Mumler, 1871

Ama hayaletler tarafından gözetleniyor olmak garip bir umut ve rahatlama hissi de vermektedir. Eski asistanı (ve muhtemelen sevgilisi) Mabel Warren'ın ani ölümünden sonra birçok seansa katılan Moses A. Dow'un (Waverly Dergisi editörü) ifadelerinde bu his açığa çıkmaktadır. Dow bir seansta, bir medyum aracılığıyla kendisiyle konuşan Mabel tarafından, Mumler'ın stüdyosuna yönlendirilmiştir; Mabel Dow'a fotoğraf aracılığıyla görünecektir. Fotoğrafta, Mabel'ın sıkıntılı görünen hayaleti, yanağını Dow'un alnına dayamış, bedeni bir perde gibi onun bedenini kaplamıştır. Aralarındaki yakınlaşmanın görsel kanıtı Dow'un manevi inancını güçlendirmiştir. Ölüm korkusunun bu kadar güven verici bir biçimde yüceleştirilmesi, ruh fotoğrafçılığına musallat olan paranoyanın öteki yüzünü (ve bastırma girişimini) gösterir. Dow şöyle der: "Bu resim beni arkadaşlarımızın bizimle olduğuna, her zaman yukarıdan bizi izlediklerine ikna etti; ... bizi hayatın sınavlarıyla uzlaştırmak için bunu yaptıklarına inandım."[21]

İnanan için paranoyak dürtünün onayı asla bir sanrı veya psikopatoloji göstergesi değildir. Bunlar, septiklerin spiritüalist tezahürlere yakıştırdıkları yaftalardır. İnanana göre, hayalet fotoğrafçılığının paranoyak özelliği, yani izlenmeyi ve korunmayı temsil etmesi, spiritüalizmin inandığı olguların kanıtıdır. Mumler da, hayatı boyunca verdiği eserleri canla başla savunurken, ("hayaletler tarafından büyülenmiş") bu spekülasyona kapılır. Mumler,

ölümden sonra yaşama dair bildiklerini ve ruhlarla paylaşımın gerçekliğini resmen ilan etmek için müşterileri ve medyum fotoğrafçılığı hileleri aracılığıyla çağırdığı ekstra varlıklar adına konuşur. "Geçmişteki deneyimlerime bakınca, ölümden sonraki yaşama dair bilgi adına bulunduğum tüm fedakârlıklara ve katlandığım tüm zorluklara rağmen etrafımızı saran görünmez kalabalığın ellerinde, ruhlarla paylaşımın güzelliğini yaymaya yarayan aciz bir araç olmanın verdiği tatmin duygusu, bana kazanan taraf olduğumu gösteriyor."[22] Bu pasajda, aracılık kavramında bir kayma olur; septiğin, fotoğrafçıyı bu spiritüel düzenbazlığın tek aracı ve ana kuvveti yapmaya yönelik paranoyak ihtiyacına karşın, inanan kendisinin sadece bir medyum, görünmez kalabalığın elindeki aciz bir araç, bu paranoyakça tezahürlerin aracısı olduğunu iddia eder.

Hayalet fotoğrafçılığına ve genel olarak fotoğrafçılığa nüfuz etmiş olan paranoya dinamiklerini anlamak için Lacan'ın ayna evresi açıklamasına da başvurulabilir. Parlak cilalı ve gümüş levhalı dagerotipin "hafızalı ayna" olarak bilinmesi şaşırtıcı değildir. Lacan, "Ben"in, çocuğun kendini aynada görüp kendisi sandığı bu imgeyi coşkuyla karşılamasıyla kurulduğunu öne sürer. Lacan, ayna evresini "öznenin, bir imgeyi gerçek sayarak geçirdiği dönüşüm" olarak tanımlar ve bu evrenin "çocuğun ayna imgesini coşkuyla gerçek saymasından" ibaret olduğunu söyler.[23] Ayna evresi, öznenin, kendini aynadaki yansımayla (veya bir fotoğraftaki resimle) yanlışlıkla özdeşleştirmesi sonucunda yarık ve yabancılaşmış olarak kuruluşunun aktarıldığı resimsel bir kıssadır.[24] Çağdaş film ve fotoğrafçılık kuramında, bu görüşlere oldukça sık başvurulur.

Lacan bundan başka, paranoyak yabancılaşma olarak tanımladığı şeyin "aynadaki Ben'in sosyal Ben'e dönüşmesiyle başladığını" öne sürer.[25] Hayalet fotoğrafı bu paranoyak yabancılaşma anının bir örneği olarak görülebilir. Dirilen ölünün, resme, yanlış teşhis edilecek ikinci bir öğe olarak girişiyle (veya dönüşüyle), izleyenin imgeyle olan ilişkisi, benliğin, aynadaki öteki-olarak-benlik imgesiyle kurduğu salt aynasal ilişkiden, Lacan'a göre, "Ben'i toplum tarafından belirlenmiş durumlara"[26] bağlı kılan toplumsal bir ilişkiye dönüşür. Hayalet fotoğrafçılığı durumunda, ölmüş olan aile bireyi, sosyokültürel ve dinsel geleneğin ve otoritenin sembolik temsilcisi olarak işlev görür. İnsan, bu [yabancılaşma] anından önce, Narkissos'un sunağında kendine tapınmaktadır. Bir başka deyişle, insan kendini gözlerken, o da [kendi] insanı gözlemektedir. Ama bu andan sonra, Paranoyanın sunağın-

da tapınmaya başlar. Bir başka deyişle sosyal benlik olarak kurulan kişi, "gözlenmekte" ve "gözlemlenmektedir". Artık, Öteki'nin alanında (öteki-olarak-kendi'nden farklı bir Öteki), her taraftan kendisine "bakılan" bir kişidir. Hayalet fotoğrafının bakışı, "yanlış anlamlandırmanın" sosyal sahnesini kurar; hem kişi kendine bakmaktadır hem de kendi – ve kişinin devamlı peşinde olan ama asla göremeyeceği, atası olduğunu iddia eden şüpheli bir karakter – kişiye bakmaktadır.

Musallat-Bilimsel Çıkarımlar

Jacques Derrida *Marx'ın Hayaletleri*'nde ondokuzuncu yüzyıl ortasında *Komünist Manifesto*'yu yazan Karl Marx'ın hayaletimsi şiirselliğinin bir okumasını yapar. Marx'ın yazılarını spiritüalizmin yükselişiyle aynı zamanda kaleme aldığını ve bu yazıların bu çılgınlığı defetme amaçlı tarihsel materyalist girişimler olduğu unutulmamalıdır. Derrida, paranoyayla doğaüstü fotoğrafçılığın (yani, hayalet fotoğrafçılığının) kesişme noktasına uyarlanabilecek bir sorgulama yapar: "Bir hayaletin peşi sıra gitmek de ne ki? Peki, ya onun peşine takılmak, onun peşimize takılması, bir an olsun bırakmaması, bizim sürdüğümüz o amansız takibi onun da bize uygulaması haline gelirse?"[27] Hayalet fotoğrafçılığına musallat olmuş paranoyaya sahip çıkmak isteyenlerle onu defetmek isteyenler arasındaki çekişmede, takip etmekle takipte olmak arasında bir kayma olduğu genelde unutulur. Her iki tarafa da hayaletler ve fotografik bilginin paranoyak bilgi olduğunun kabulünde şekillenen paranoya musallat olmaktadır. Hayalet, ne tümüyle içeride ne de tümüyle dışarıda konumlandırılabilen ve hayalet fotoğrafının paranoyaya sebep vermesine neden olan o belirsiz (hayaletimsi) sınırda durur.

Derrida aynı bağlamda hayaletimsi musallat-bilimi kavramını sunar; musallat-bilimi "musallat olma mantığına" göre işleyen bir ontoloji (veya varlık felsefesidir).[28] Hayalet fotoğrafçılığının etkilerini (yetersiz bir biçimde olsa bile) kavramak için başvurulacak tek yöntemdir *musallat-bilimi*. Septiğin paranoyasıyla inananın veya sanrı görenin paranoyasının birbirine ayna tutuşunu açıklar. Zaten Freud da Dr. Schreber'i bir tür "şeytani ikinci kişilik" olarak görmüş ve paranoyakların sanrılarıyla filozofların sistemleri arasında nahoş bir benzerlik ve hısımlık olduğunu itiraf etmiştir.[29] Hayalet fotoğrafçılığı üzerine bu spekülasyonlardan çıkarılacak bir *musallat-bilimsel* sonuç da şudur: Hayalet fotoğrafçılığı, hayaletler ürettiği kabul edilen fotoğrafçılığın simgesi haline gelir. Roland Barthes'ın, fotoğraf çekiminde poz

vermenin bir hayalete dönüşmeye benzediğine dair tespitini hatırlayalım: "O anda ölümün (arada kalan olayın) bir mikro çeşidini yaşarım: tam anlamıyla bir hayalet haline gelirim."[30] Bu bakımdan, Mumler'ın keşfinin doğru veya yanlış, bir düzenbazın aldatmacası veya spiritüel bir tezahür olup olmamasının bir önemi yoktur. Hayalet fotoğrafının dünyada var oluşu – ki bu var oluş ancak "musallat olma" olarak açıklanabilir – bize tüm fotografik yeniden üretimde, hayaletimsi bir üretimin izi olduğunu hatırlatır. Fotoğraf, fotoğrafı çekilenin – ister ölü olsun ister canlı- ruhunu alır. Ve bu ruhlar, paranoyak kişiye mecburdurlar çünkü, Derrida'nın da söylediği gibi, "bakışın olduğu her yerde, hayaletler vardır".[31] İşte paranoyakla doğaüstü tam burada ve tam da bu nedenden dolayı kesişir.

Çeviren: Ş. Ö.

Notlar

1 Bu ifade, Eve Kosofsky Sedgwick, *D.A. Miller, The Novel and the Police* (Berkeley: University of California Press, 1988)'den alınmadır. Bkz. Sedgwick, "Paranoid Reading and Reparative Reading; or, You're So Paranoid, You Probably Think This Introduction Is About You", *Novel Gazing* (Durham: Duke University Press, 1997), s. 10.
2 James Coates, *Photographing the Invisible: Practical Studies in Supernormal Photography, Script, and Other Allied Phenomena* (Londra: L.N. Fowler, 1911).
3 A.g.e., s. 16.
4 William Mumler, *The Personal Experiences of William H. Mumler in Spirit-Photography* (Boston: Colby and Rich, 1875), s. 3.
5 Jacques Derrida, "Marx'ın Buyrukları", *Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal* (1993) çev. Alp Tümertekin (Ayrıntı Yayınları, 2001)
6 Sedgwick, s.5.
7 A.g.e., s. 8
8 A.g.e., s. 9
9 Ruth Brandon, *The Spiritualists: The Passion for the Occult in the Nineteenth and Twentieth Centuries* (Buffalo; Prometheus Books, 1984). s. 233.
10 Robert Hirsch, *Seizing the Light: A History of Photography* (New York: McGraw Hill, 2000), s. 33, not 29.
11 Oliver Wendell Holmes, "Doings of the Sunbeam", Atlantic Monthly 12 (Temmuz 1863): s. 14.
12 Dan Meinwald, "Memento Mori: Death in Nineteenth Century Photography", CMP Bulletin 9, no, 4 (1990): s. 1.
13 Bkz. Marianne Hirsch, *Family Frames: Photography, Narrative, and Postmemory* (Cambridge: Harvard University Press, 1997).
14 Allan Sekula, "The Body and the Archive", *The Contest of Meaning*, ed. Richard Bolton (Cambridge: M.I.T. Press. 1989), s. 343-89.

15 Bkz. Carol Mayor, "Odor di Femina: Though You May Not See Her. You Can Certainly Smell Her", Cultural Studies 12, no. 1 (1998): s. 51-81.
16 Carol Mayor'ın Louis Kaplan'a yazdığı yayımlanmamış mektup, Şubat 2001. Carol'a, 2001 CAA Konferansı "The Bored and the Paranoid: Two Tendencies of the Photograph" panelinde sunulmadan önce Chicago bu makalenin ilk taslağını okuduğu için teşekkür ederim.
17 Sigmund Freud, "Animizm, Büyü ve Fikirlerin Mutlak Gücü", *Totem ve Tabu* (1913) çev. K. Sahir Sel (Sosyal Yayınlar, 2002), ss. 129-130.
18 A.g.e.
19 Jacques Lacan, "What Is a Picture?" *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, ed. Jacques-Alain Miller (New York: Norton, 1981), s. 106.
20 A.g.e., s. 84
21 Mumler, s. 40
22 A.g.e., s. 4
23 Jacques Lacan, "The mirror stage as formative of the function of the I as revealed in psychoanalytic experience". *Ecrits*, çev. Alan Sheridan (New York: Norton, 1977), 2
24 Ya da, Derrida'nın Freud'un hükmünü yeniden şekillendirdiği şekliyle, "Egonun olduğu yerde, hayaletler dolaşır." *Marx'ın Hayaletleri*, s. 133.
25 Lacan, s. 5.
26 A.g.e.
27 Derrida, s. 10.
28 A.g.y.
29 Sedgwick, s. 5.
30 Roland Barthes, *Camera Lucida*, (1980) çev. Reha Akçakaya (Altıkırkbeş Yayınları, 2000), s. 28.
31 Derrida, s. 175.

Conan Doyle: Siyah Beyaz Soruşturma

SOPHIE SCHMIT

Sherlock Holmes'un yaratıcısı olarak tanınan Sir Arthur Conan Doyle'un yaşamının ikinci yarısını spiritüalizme adadığı, günümüzde pek az kişi tarafından biliniyor.

22 Mayıs 1859'da Edinburgh'da doğan Doyle, 1882'de Portsmouth'un bir ilçesi olan Southsea'de pratisyen hekimlik yapmaya başladı. Telepati, otomatik yazma, masa çevirme ve medyum seansları gibi spiritüalist etkinliklere olan ilgisi orada başladı. Konu hakkındaki ilk makalesi spiritüalist dergi *Light* da 2 Temmuz 1887'de, ilk Sherlock Holmes öyküsü olan *Kızıl Soruşturma* [A Study in Scarlet] ile aynı yılda yayımlandı.[1]

1892 veya 1893 senesinde, 1891'de üyesi olduğu Psişik Araştırmalar Derneği (SPR- Society for Physical Research) tarafından Dorchester'daki bir *poltergeist* vakasını araştırmaya gönderilmesi Conan Doyle'un spiritüalizmle olan ilişkisinin dönüm noktasıdır. Yazara göre bu vaka öte dünyaya dair bilinmeyen ve olağanüstü şeyleri bu dünyada da görebileceğimizin bir kanıtıydı.[2] Spiritüalizme verdiği desteği, 21 Ekim 1916'da, *Light* dergisinde ölülerle iletişime inandığını yazarak resmen açıklamıştır. Bu desteğini 1918 senesinin haziran ayında *The New Revelation* kitabında da doğrulamıştır[3].

Conan Doyle fotoğrafçılık konusunda da üretken bir yazardır.[4] Fotoğrafçılığın ölülerle iletişimde önemli bir rolü olduğuna ve spiritüalizmin yükselişi gibi öte dünyadan önceden bildirildiğine inanıyordu.[5] 1918'de oğlu Kingsley savaşta aldığı yaralardan ölen Conan Doyle, 1919 yazının sonlarına doğru hayalet fotoğrafçısı William Hope'u (1863-1933) ve medyumu Mrs. Buxton'ı Crewe'da ziyaret etti. Conan Doyle için Hope'un hayalet fotoğraflarının çoğu "kişilerin, hayattayken çekilmiş fotoğraflarının hiçbirine benzemeyen, öldükten sonraki hallerini gösteren " fotoğraflardı.[6] Hope'la üçüncü

seansında oğlunun[7] bir suretini gördü; ve oğlu oldukça dinç göründüğü için hayal kırıklığına uğramış olmasına rağmen; William Hope'un ateşli savunucularından biri olarak kaldı.

Hope'un fotoğrafları bundan kısa bir süre sonra, müfettişleriyle görüşmeyi reddettiği SPR tarafından sorgulanacaktı. 24 Şubat 1922'de, SPR için çalışan fotoğraf sahteciliği uzmanları Harry Price ve James Seymour, Hope'un 59 Holland Park'ta, British College of Psychic Science (BCPS)'nin Londra binasındaki stüdyosunu ziyaret ettiler. Fotoğrafçının gerçek kimliklerini bilmediği bu "ajanlar" silah olarak üzerine X-ışınlarıyla çıplak gözle görülemeyen bir arslan amblemi kazınmış levhalar taşıyorlardı.[8] Seansın sonunda levhalardan birinin üzerinde bir hayalet resmi belirdi, ama arslan amblemi yerinde yoktu. SPR Hope'u sahtekârlıkla[9] (levhaları ve levha taşıyıcıları değiştirmekle) suçladı. Kolej'in mavi antetli kâğıdına sarılmış bir levhanın 3 Mart 1922'de isimsiz bir zarf içinde SPR'ye gönderildiğinin ve orada bir çekmeceye koyulduğunun öğrenilmesi üzerine olaylar yön değiştirdi. Bu levha banyo edilince üzerinde hem bir hayalet görüntüsü hem de bir arslan amblemi olduğu görüldü. Conan Doyle, Hope'la kişisel deneyimlerini de anlattığı kitabı *The Case for Spirit Photography*'de[10] fotoğrafçıya yöneltilen suçlamalara katılmadığını açıkça belirtti. Ona göre SPR'ye gönderilen imparatorluğa ait levhanın sırrı aydınlığa kavuşmadıkça, Hope ve Buxton suçsuzdu ve hiçbir şekilde suçlanmamalıydılar. Yazısına tüm suçlamaları teker teker çürüterek devam etti. BCPS başkanı Hewat McKenzie, üyeleri arasında Conan Doyle'un da olduğu bir araştırma komitesi oluşturdu. Komite SPR'nin ve Hope'un medyumlara ve psişik bilime karşı çıkan birileri tarafından oyuna getirildiğine karar verdi. Hope suçlu konumundan ilk kurban konumuna, oradan da suçlayan konumuna terfi etti. Conan Doyle 1923 senesinde SPR'den ayrıldı.

İzleyen yıl, Conan Doyle o alışıldık saldırgan tutumuyla bir başka İngiliz hayalet fotoğrafçısı olan Ada Emma Deane'in savunmasını üstlendi.[11] Deane futbol ve boks dünyasından, aslında hayatta olan on üç kişinin fotoğrafını, ölü askerlerin ruhlarının fotoğrafı olarak satmakla suçlanıyordu. Fotoğraf Londra Whitehall'da 11 Kasım Armistice Day seremonisinde çekilmişti.

Conan Doyle kısa bir süre sonra perilerin varlığını tüm dünyaya kanıtlamak için yeni bir kampanya başlattı. Kahramanı Sherlock Holmes'un yaptığı gibi, resmi kanıtları incelemek için güçlü bir büyüteç kuşandı. "Resmi kanıt," 1917 yazında Elsie Wright (1901-1988) ve kuzeni Frances Griffith

(1908-1986) tarafından çekilmiş iki fotoğraftı. Bu iki kız Yorkshire, Cottingley'deki aile evlerinin arka bahçesinde perilerle oynadıklarını iddia ediyorlardı. Çok popüler bir dergi olan *Strand Magazine*'in[12] 1920 Noel sayısı için (ki o zaman yazarın bu ünlü fotoğraflardan henüz haberi olmamıştı) periler üzerine bir makale yazmakla görevlendirilmiş olan Conan Doyle için, perilerin varlığını kanıtlamak yeni bir dünyaya açılan kapıları aralamak anlamına geliyordu.[13] Doyle ailesinin tüm bireyleri perilere ilgi duymaktaydı: Sir Arthur'un amcası, *Punch*'ın kurucularından biri olan Richard Doyle, babası Charles Doyle gibi peri resimleri çizmişti.[14]

İki kuzenin Ağustos 1920'de çektiği fotoğraflardan oluşan serinin ikinci ve sonuncusu[15] Conan Doyle'un perilerin varlığına ve ilk serinin sahiciliğine olan inacını perçinledi. *The Coming of the Fairies* kitabında yazdığı gibi "Biz seanslarımızda görünür bir işaretin geleceğine dair mesajlar aldık – kast edilen belki de buydu." Ortağı teozof Edward L. Gardner[16] (1870-1970) bu alanda araştırmalar yaparken, hiçbir zaman Cottingley'e gitmemiş olan Conan Doyle, araştırmaya edebi katkıda bulundu: Makalelerini ve 1917-1920 arasında çekilen fotoğrafları 1922'de, gerçeği yılmadan arayışının hikâyesi olarak gördüğü *The Coming of the Fairies*'de yayımladı.[17]



Cottingley Perileri. Frances Griffiths, Elsie Wright, 26 Ağustos 1920

Cottingley perileri makalelerde, çalışmalarda[18] radyo ve televizyon yayınlarında ve filmlerde tartışmaya yol açmaya devam etmiştir. Frances ilk fotoğraftaki perilerin *Princess Mary's Gift Book* 'tan alınma olduğunu ancak 1981 yılında Joe Cooper'a[19] itiraf etmiştir.[20] Kuzeni Elsie – evlenmeden önce mücevherat tasarımcısıydı.[21] çizimleri kopya etmiş, tekrar düzenlemiş ve bir kartonun üzerine yapıştırarak kesmişti. Bu karton çizimler, şapka iğnelerine tutturulmuştu.[22]

Conan Doyle spiritüalizmle ilgili konularda oldukça fazla eser vermiştir. Kurduğu yayınevi *The Pyschic Press*'in 1925'ten itibaren çıkardığı yaklaşık kırk kitap[23] yazarın Victoria Street'te bulunan ve en büyük kızı Mary Lousie tarafından yönetilen kitabevi "The Psychic Bookshop" tarafından dağıtılıyordu. Gariptir ki, fotoğrafçılığa, yazarın meşhur kahramanı Sherlock Holmes'un maceralarında ender olarak rastlanır.[24]

Büyük işler başarmak için dünyaya geldiğine inanan bu adam, iki başarısız politikaya atılma girişiminden sonra, şanını kişisel olarak ve tutkuyla ilgilendiği konuların hizmetine sundu. Boer Savaşı[25] üzerine kaleme aldığı yazısından haksızca suçlanan insanların (1907'de Georges Edalji ve 1927'de Oscar Slater) savunmasını üstlenmesine; (Fox Kardeşler ve Amerika'daki "Margery" Crandon da dahil olmak üzere) sahtekârlıkla suçlanan medyumlara verdiği destekten 1926 yılında ortadan kaybolan Agatha Christie'nin peşine düşmesine kadar, tüm çabalarında bu davadan ne parasını ne de enerjisini sakındı.

1917'den itibaren ikinci karısı Jean Leckie'yle birlikte ("yeteneğe" sahip bir medyum) sıklıkla seyahate çıkmış[26] ve spiritüalizm konferanslarına katılmış; bir yandan da kendi inançlarından şüphelenen SPR uzmanı Harry Price ve majisyen Harry Houdini gibi eleştirmenleri de yılmadan, kinle takip etmeye devam etmiştir. Bir slayt şovla sonlandırdığı konuşmalarını dinlemeye spiritüalistler, septikler ve salt meraklı insanlardan oluşan kalabalık bir izleyici topluluğu gelirdi. Fotoğraflarının bazıları Hope'la yaşadıklarından sonra üyesi olduğu Doğaüstü Resimleri Araştırma Topluluğu'ndan alınmaydı; diğerleri de Sir William Crookes ve medyumu Florence Cook, Gustave Geley ve Eva C.'nin[27] fotoğraflarından, Seattle'lı Dr. Littlefield'ın zihinde oluşan kristal aranjmanların mikroskopik resimlerini içeren kişisel koleksiyonundan parçalardı.

Spritiüalizm sözcüsü 7 Temmuz 1930 günü saat 9:00'da Sussex, Crowborough'daki evinde öldü. Aradan daha altı saat geçmeden "geri dönüşü" İngil-



Sir Arthur Conan Doyle'un hayaleti kimliği belirsiz bir kadının fotoğrafında. William Hope, 1931

tere'nin iç kesimlerinde, daha sonra Vancouver, Paris, Lyon, New York, Milan'da ve başka yerlerde duyuruldu. Sureti, karısının ve oğulları Denis'in fotoğraflarında ve 1933'te İngiltere'de Rhp. C. L. Tweedale'in ve Seattle'da Yarbay W. H. Lucas'ın fotoğrafları da dahil olmak üzere, birçok psişik fotoğrafta yer aldı. Conan Doyle'un sureti 27 Haziran 1932'de Winnipeg'li Dr. Hamilton'ın medyum Mary Marshall'la birlikte düzenlediği bir seansta bir ektoplazma üzerinde de belirdi.

Tüm bunlar, 1903'te kamu baskısıyla Sherlock Holmes'u diriltip Dr. Watson'la birleştirmiş bir adama oldukça dolu geçen bir ikinci yaşam sağlamıştı.

Çeviren: Ş. Ö.

Notlar

1 Conan Doyle, *Kızıl Soruşturma* (1887), çev. Deniz Akkuş (Bilge Karınca Yayınları, 2005).
2 Conan Doyle, "The Psychic Quest" *Memories and Adventures* (Oxford ve New York: Oxford University Press, 1989), s. 396-408
3 Conan Doyle, *The New Revelation* (Londra: Hodder and Stoughton, 1918); kitabın adı Léon Denis'in *Christianisme et spritisme* (1898) kitabındaki bir bölümünden alınmıştı, Conan Doyle bu kitaptaki *Jeanne d'Arc médium*'u (Jean d'Arc'ın Sırrı) 1924 yılında tercüme etmiştir.
4 *The British Journal of Photography*'de 1881-1885 yılları arasında yayımlanmış olan bu makalelerde, diğer konuların yanında, fotoğrafik levhalarda emülsiyon işlemini ele almıştır. Bu makaleler *The Unknown Conan Doyle: Essays on Photography with an Introduction by John Michale Gibson and Richard Lancelyn Green* (Londra: Secker&Warburg, 1982)'da tekrar yayımlanmıştır.
5 Conan Doyle, *The History of Spiritualism* (Londra: The Psychic Press, 1926-7).
6 Conan Doyle, *The Vital Message* (Londra: The Psychic Press, 1981), s. 95.
7 İlk seansta kendisinin arkadaşları Mr. Oaten ve Mr. Walker'la beraber göründüğü bir "psikograf" görmüştür. Etraflarında, ölmüş olan Rev. T. *Colley'nin* bir karşılama mesajının yazılı olduğu bir "psişik ark" vardı. Dördüncü seansta, Conan Doyle ölmüş olan kız kardeşinin kamerasız bir fotoğrafını almıştır.
8 Imperial Flash Lights levhalarında Imperial Dry Plates co. Ltd.nin simgesi olan bir arslan damgası bulunurdu.

9 Harry Price'in SPR'nin dergisinde yaıymlanan makalesi daha sonra *Cold Light on Spiritualistic "Phenomena": An Experiment with the Crewe Circle* başlıklı küçük bir kitapçık olarak yayımlanmıştır. (Londra: Kegan Paul, 1922).

10 Conan Doyle, vb., *The Case for Spirit Photography* (Londra: Hutchinson, 1923).

11 Ada Emma Deane'nin çektiği fotoğraf 13 Kasım 1924'te *Daily Sketch*'de yayımlanmıştı; Londralı fotoğrafçı bundan iki gün sonra sahtekârlıkla suçlandı. Spor dünyasından ünlülerle kendi resmindeki hayalet portreleri arasında hiçbir benzerlik göremediğini söyleyerek kendini savundu. 19 Kasım 1924'de Conan Doyle fotoğrafçıyı kamu önünde savunmaya başladı.

12 "Fairies Photographed: An Epoch-Making Event", *The Strand Magazine* (Aralık 1920): s. 463-468; birkaç gün içinde tükenen bu baskıda 1917 tarihli iki peri fotoğrafı bulunmaktadır. Anonim kalmaları için Elsie'ye Iris, Frances'a Alice adı verilmiştir. Resimlere E.L. Gardner'ın "peri vadisinde" yaptığı üç resim eşlik eder. Bunlar, peri fotoğraflarınn bir stüdyoda değil, doğal ortamda çekildiğini kanıtlama amaçlıdır.

13 Conan Doyle, *The Coming of the Fairies* (Londra: Hodder and Stoughton, 1922).

14 Richard Doyle, A.R. Montalba'nın *Fairy Tales from All Nations* (New York: Harper, 1850) kitabını ve William Allingham'ın bir şiirini içeren *In Fairyland: A Series of Pictures from the Elfworld* (New York: D. Appleton, 1870) kitabını da resimlemiştir. Charles Doyle taslak defterlerine, özellikle de 1889'da, depresyon ve alkol tedavisi için yattığı Montrose Loyal Lunatic Asylum'da tamamladığı defterine peri resimleri çizerdi. Bu resimler Robert R. Wark'ın *Charles Doyle's Fairyland* (San Marino California: Huntington Library, 1980) kitabında yayımlanmıştır.

15 Üç resmin ikisi daha sonra *The Strand Magazine*'in Mart 1921 sayısında yayımlanmıştır. Ağustos 1921'de – Elsie ve Frances'ın resimleri artık tanınırken – daha fazla benzer resim yapma girişiminden, E.L. Gardner'ın kullanıma sunduğu bir stereoskopik kamera ve kameo kameradan oluşan "en iyi fotoğraf ekipmanının" kullanımına rağmen bir sonuç alınamamıştır. Conan Doyle bu başarısızlığı, kısmen orayı ziyaret eden yüzlerce gezginin ve turistin "periler vadisini" kirletmiş olmasına, kısmen de Elsie'nin evlenme çağına gelmiş olmasına bağlamıştır.

16 E.L. Gardner, *Fairies: The Cottingley Photographs and Their Sequel* (londra: The Theosophical Publishing House, 1945; 2'nci basım: 1972). Londra Teozofi Topluluğu Blavatsky Locası Başkanı olan ve levhaları elinde bulunduran ve fotoğrafları Doyle'a gönderen E.L.Gardner, Cottingley'e 1920 yılının ağustos ve eylül aylarında gitmiştir.

17 Arkadaşı fizikçi ve spiritüalist Sir Oliver J. Lodge "İngiltere'nin kırsal bölgesinin üst üste fotoğraf çekme tekniğiyle fotoğrafının çekilmesi" fikrini öne sürmüştür. "Ruhsal rehberi" perilerin Paris'e özgü saç modellerinden rahatsız olan bir medyum ise sahtekarlık duyurusunda bulunmuştur. Hiçbir belirli fikri olmayan Kingsway Kodak laboratuvarlarından Mr. West tanıklık etmeyi reddetmiştir. Harrow fotoğrafçısı Swelling, başka bir fotoğrafçı arkaplanın boyanmış olduğunu öne sürdüğünde çok şaşırmıştır.

18 Bkz. Geoffrey Crawley'nin *The British Journal of Photography*'de yayımlanan en önemli eseri "The Astonishing Affair of the Cottingly Fairies" (Aralık 1982-Nisan 1983).

19 Joe Cooper, "Cottingley: At Last the Truth", *The Unexplained* no.117 (1982); Joe Cooper, *The Case of the Cottingly Fairies* (Londra: Robert Hale, 1990), s. 446.

20 *Princess Mary's Gift Book* (Londra: Hooder and Stoughton, 1915). Kitapta Alfred Noyes'ın şiirleri Claude A. Shapperson tarafından resimlenmiştir. Bu kitapta Conan Doyle'un da "Bimbashi Joyce" başlıklı bir hikâyesi bulunmaktadır.

21 Conan Doyle'un makalesinin Aralık 1920'de *The Strand Magazine*'de yayımlanmasından sonra, Cottingly Perileri üzerine, aralarında Elsie Wright'ın *Westminster Gazette*'de (12 Ocak 1921) yayımlanan "geçmiş" makalesi de olmak üzere pek çok makale yayımlanmıştır.

22 Rolf H. Krauss, *Beyond Light and Shadow* (Münih: Nazraeli Press, 1995), s. 196. Saç tokaları fotoğraflarda ya toprağa ya da ağaç gövdesine tutturulmuştu.

23 *The Parasite* (1894), *The Lost World* (1912), *The Wanderings of a Spiritualist* (1921), *Our American Adventure* (1923), *Our Second American Adventure* (1924), *The Land of Mist* (1926) ve *Bilinmeyenin Kıyısında* (1930), çev. Anita Tatlıer (Samsara Yayınevi, 2001) bu kitaplardan bazılarıdır.

24 *Bohemya'da Skandal*'da bir fotoğraf şantaj malzemesi olarak kullanılır; *Kızıl Saçlılar Kulübü*'nde ise suç mahalini görüntülemek için. *Arslan Yelesinin Macerası*'nd (1891) kurbanın yaralarının büyütülmüş fotoğrafı suçluyu bulmaya yardımcı olurken, *Boş Ev*'de (1903) ve *Kayın Ağaçları*'nda (1892) kahramanın şüpheleri bir fotoğraf sayesinde kötü insanların üzerinde yoğunlaşır.

25 9 Ağustos 1902'de kendisine şövalyelik unvanı verilmesini sağlayan *The Great Boer War* (Toronto: G.N. Morang, 1900).

26 Birleşik Krallık'a, Avustralya'ya, Amerika Birleşik Devletleri'ne, Kanada'ya, Güney Afrika'ya, Kenya'ya, Yeni Zelanda'ya, Hollanda'ya ve İskandinav ülkelerine gitmişlerdir.

27 Doyle derslerinde 1922 yılında Sorbonne'da medyum Eva C. ile görüşmelerinde "dokunduğu" "ektoplazmalardan" bahseder, "Sir Arthur Conan Doyle et l'ectoplasme", *Revue métapsychique* (Eylül-Ekim 1922) s. 337.

Yerçekimine Karşı

BETTINA FUNCKE - PETER SLODERDIJK

Alman filozof Peter Sloterdijk felsefe, tarih, antropoloji, şiir, edebiyat kuramı ve konuşma dilini serbestçe kaynaştıran, çok çehreli bir yazı üslubu sunduğu *Sinik Aklın Eleştirisi* [*Kritik der Zynischen Vernunft*] adlı yapıtıyla [...] eleştirel kuramın en parlak devrinde takdir (ve geniş bir okur kitlesi) kazanmıştı. Bu benzersiz söylemsel repertuar, felsefenin rolüne yepyeni bir yaklaşım olarak algılandı; bu yaklaşım Sloterdijk'in yapıtının alımlanışında etkisini hâlâ koruyor. Sloterdijk'in *Sinik Aklın Eleştirisi'*nin hemen ardından İngilizceye çevrilen kitabı *Sahnedeki Düşünür: Nietzsche'nin Materyalizmi* [*Der Denker auf der Bühne: Nietzsches Materialismus*] yazarın (kitabın konu edindiği Nietzscheci projenin bir devamı niteliğindeki) edimsel felsefesinin izini sürüyorduysa da, başlığı, okurun beklediğinin aksine *Sinik Aklın Eleştirisi'*nin devamı niteliğinde bir yapıt olduğu izlenimini vermiyordu... Sloterdijk'in eseri 80'ler dönemine ait bir eser olarak görüldü.

Ne var ki, Sloterdijk Almanya'nın en ünlü ve popüler entelektüellerinden biri; geleneksel akademik arenayla yetinmeyip, medyada da boy göstererek sivrilen düşünür, hem felsefecinin geleneksel yetki alanının sınırlarını zorladı hem de bu alanın tanımını genişletti. Bu riskli bir hamleydi; çünkü böyle yaparak her iki tarafta da marjinal bir konuma düşmek durumunda kaldı. Ama gerçekte Sloterdijk'ın girişimi, Frankfurt Okulu geleneğine bağlı kalarak, eleştirel düşünceye daha fazla önem atfedilmesini sağlamaya yönelik bir girişimdi. Viyana ve Karlsruhe akademilerindeki profesörlüklerine ve son yirmi yılda, yılda bir ya da iki kitap üretmesine ek olarak, Sloterdijk Alman medyasında her yerde karşınıza çıkabilecek bir figür. Alman televizyonunda yayımlanan söyleşi programıyla geniş bir izleyici kitlesine ulaşmakla kalmıyor; genetik mühendisliği etiği üzerine Jürgen Habermas'la yaptığı, büyük ilgi uyandıran tartışmadakine benzer çıkışlarıyla büyük ilgi çekiyor.

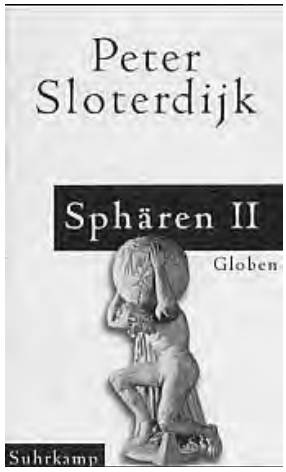
Sloterdijk, sol eleştirel düşünceye itibarını iade etmek amacıyla, bilhassa güncel sorunlara el atmıştır – ilk nesil Frankfurt Okulu düşünürlerinin karşılaştığı sorunlardan farklı sorunlardı bunlar. Geçen yıl, Sloterdijk'in (yaklaşık iki bin beş yüz sayfalık) en kapsamlı projesi, *Yuvarlar* [*Sphären*] üçlemesi, yedi yıllık bir yazma sürecinden sonra tamamlandı. [...]

Bettina Funcke: Üçlemeniz yayımlanana kadar, *yuvar* imgesinin çağdaş kuramsal söylemde pek bir yeri yoktu. Son yıllarda sizin için giderek daha büyük bir önem kazanan bu metaforla nerede karşılaştınız? Hangi yazarlara ya da metinlere başvurdunuz?

Peter Sloterdijk: Verili bir kültür asla eksiksiz bir kelime dağarcığına sahip olamaz. Mevcut dil oyunları belli başlı konuları vurgular, diğer fenomenleri dikkate almaz. Yirminci yüzyılın son çeyreğindeki kuramların kelime dağarcığı için de geçerlidir bu. Geçen on yıllarda, modern dünyanın geçici yapısıyla ilgili her şey hakkında,

incelikli ve en küçük ayrıntıları bile önemseyen bir üslupla konuşulabiliyordu. Her şeyin tarihselleştirilmesi, gelecekleştirilmesi ve işlenmesi üzerine tonlarca kitap basıldı – bunların çoğu bugün tamamen okunamaz halde. Buna karşılık, on yıl önce, modern dünyada varolmanın uzamsallaşması üzerine makul yorumlar yapmak, bugüne kıyasla daha zordu; kuram alanını kaplayan kalın sis tabakası henüz dağılmamıştı. Yakın zamana kadar gönüllü bir mekânsal körlük vardı – çünkü, zamansal sorunlar ilerlemeci ve ilginç bulunurken, mekânsal sorunlar eski moda ve muhafazakâr, yaşlı adamların ve sefil emperyalistlerin konuları olarak görülüyordu. Deleuze ve Guattari'nin *Bin Yayla*'da mekân üzerine kaleme aldıkları büyüleyici ve yenilikçi bölümler bile bu durumu değiştirmeye yaramadı, çünkü o günlerin *kronofil* veya zamana tapan *Zeitgeist*'ına oranla oraya çok erken varmışlardı. Aynısı, son dönemlerinde, benzer biçimde bir uzam çağına girmekte olduğumuzu düşünen Foucault'nun programatik önerileri için de geçerlidir; onlar da kaleme alındıkları zamanda herhangi bir dönüşüme öncü olamamışlardır.

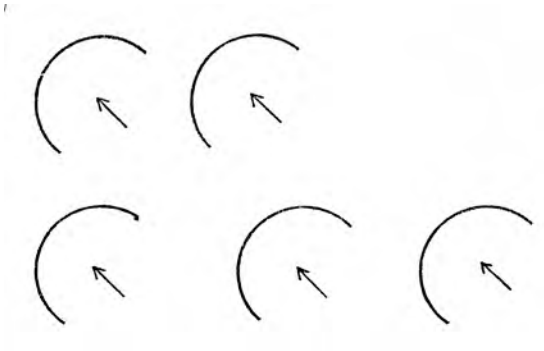






Yuvarlar üçlemem geçen on yılın seyrinde çağdaş düşüncenin kalelerinde yer edinmiş olan felsefi ve kültürel-kuramsal söylemleri tersine çevirmeye yönelik giderek yaygınlaşan hareket bünyesinde değerlendirilmelidir. 1990'da yazmaya başladığımda, Bard College, New York'ta bir öğretim üyesiyken, kültür kuramındaki bu topolojik değişimle ilgili muğlak bir önsezim vardı yalnızca. Ancak şimdi, üçleme tamamlandıktan sonra, eserimin Homi Bhabba, Arjun Appadurai ve Edward S. Casey gibi yazarların eserleriyle bağlantılı olduğunu daha net görüyorum. Ilya Kabakov'un enstalasyonları ve Frei Ottoi, Grimshaw ve Ortakları ya da Rem Koolhas gibi mimarların işleri de bu kuramsal ilişkiler halkasına dahildir. O dönemde, Viyana ve New York'taki, çoğunlukla genç sanatçılardan oluşan öğrencilerime felsefi düşünceye bir giriş sunabilmek için daire ve ok figürleriyle çalışmayı istedim. Grafik şekillerin bu bağlamda faydalı olabileceğini düşündüm.

Martin Heidegger'in altmışlarda, İsviçre'de bir seminerde, psikiyatristlere *ontolojik tezlerini* daha iyi izah edebilmek için tahtaya çizdiği şekilden de çok etkilendim. Bildiğim kadarıyla Heidegger'in mantıksal olguları açıklamak için görsel araçlara başvurmasının tek örneği budur; aslında bu gibi felsefe dışı araçları bütünüyle reddederdi. Heidegger'in çizdiği şekilde yarım dairesel birer evrene doğrulmuş beş ok görürsünüz – daima geri çekilen bir dünya ufkuna doğru fırlatılma durumu olan *Dasein*'ın muazzam derecede soyut bir sembolizasyonudur bu (ne yazık ki, psikiyatristlerin buna



Martin Heidegger'in çizimi,
1960 civarı.

nasıl tepki gösterdikleri bilinmiyor). O şekli gördüğümde tüylerimin diken diken olduğunu hatırlıyorum; izleyen yıllarda bu heyecan verici dürtü uzamsal düşüncenin hakiki bir arkeolojisinin yolunu hazırladı. Çıkış noktam Avrupa-merkezciydi belki, ama Çin ve Hindistan başta olmak üzere, Avrupa dışı kültürleri de sürekli düşünüyordum. Etkisinden uzak durmak için büyük çaba sarf etmiş olmama rağmen, Gaston Bachelard'ın *Mekân Poetikası*'na da bir şeyler borçluyum.

BF: Uzamla ilgili diğer yeni söylemlerde *yer*, *mesken*, *bölge*, *yerel*, *küresel* vb ayakları yere basan kavramlar kullanılırken, sizin eserinizde özellikle göğe dair bir kavram, *yuvar* (–sfer) kavramı öne çıkıyor.

PS: Bunun kısmen dilbilimsel, kısmen olgusal farklı nedenleri var. Burada özellikle önemli olan, *yuvar* kelimesinin sadece marjinal bir rol oynadığı modern kelime oyunlarının ince katmanının altında, çok daha güçlü, eski bir katman olmasıdır – buna, eski-Avrupalı "*yuvar* düşüncesinin" iki bin yıllık etki alanı da denilebilir. Biz modern entelektüeller, Platon ve Leibniz arası zamanda, Tanrı ve dünya ile ilgili söylenilen hemen her şeyin bir *yuvarbilime* dayandığını unuturuz. Ortaçağ teozofisinin Tanrı'nın merkezi her yerde olan, çevresi olmayan bir *yuvar* olduğunu öne süren sihirli temel ilkesini düşünün. Modern çağın bireyciliğinin, bu dogmanın bilinçsiz bir idrakına işaret ettiği söylenebilir. Goethe ve Heiddegger arası dönemde *yuvar* kelimesi, yaşam döngüsü ya da anlam dünyasının neredeyse eş anlamlısı olarak kullanıldığından, Alman anlambilimi de kavram seçimimde bir rol oynuyor – ve tabii ki bu; canlı, bireylerarası ve gerçeküstü uzama uygun bir dil aradığım yolculukta bana uygun bir barınak sağlıyor.

BF: *Yuvarlar*'ın üç cildinin başlıkları –Baloncuklar, Küreler ve Köpük– gündelik dile daha yakın görünen bir dilbilim evreninde yaratılmış gibiler, ama alışılmadık oldukları kesin.

PS: Biraz önce kullandığınız *metafor* terimi beni biraz tereddütte bıraktı; çünkü bana göre *yuvar* ya da *küre* gibi kelimeler metafor değil düşünce imgeleri, ya da daha doğrusu, düşünce figürleridir. Sonuçta, geometri kaynaklıdırlar ve antik Yunan'dan itibaren üstlendikleri açık morfolojik anlam, Platon'la birlikte kozmolojik bir anlama dönmüştür. Birinci ve üçüncü ciltlerin başlıklarında, *Baloncuklar* ve *Köpük*, durum daha farklı. Burada, en azından ilk okumada, gerçekten metaforlarla uğraşmaktayız. *Baloncuklar*'la insanlar arası ikili rezonans uzamını tanımlamaya çalıştım, ki buna sembiyotik ilişkilerde rastlarız – anne ve çocuk, Filemon ve Baukis, psikanalist ve analizan, mistikler ve Tanrı vb. Buna karşılık, tamamen tükenmiş bir kavram olan *toplum*un yerine kullandığım *Köpük*, mecazi anlamının yanında, elbette ki temel anlamıyla da kullanılmaktadır. Fizikte, birbirini oldukça sıkı geometrik yasalara göre sınırlayan ve deforme eden, gaz basıncı ve yüzey gerilimi tarafından biçimlendirilen alanlar içeren, çok odacıklı sistemleri tanımlar. Modern şehir sistemlerinin, bu kesin, teknik köpük analiziyle

analoji kurularak kolaylıkla anlaşılabileceğini düşünüyorum. *Yuvarlar III* bu sezgiden ortaya çıktı. Bu melez kitapta sosyolojinin genel bir "havalandırma" kuramına dönüşümü üzerine geniş bir açıklama bulunabilir. Amerikalı bir mimarlık grubu olan Morphosis'in otuz yıl önce ifade ettiği gibi: Köpük; yani, "birbirine bağlı tecritlerde" yaşayan modern insanlar. Sosyal köpükte "iletişim" –bu da mahşerini bekleyen kelimelerden bir diğeri– yoktur, sadece *içinekapalılıklararası* [*interautistic*] ve mimetik ilişkiler vardır.

BF: Kitapları okurken her bir ciltte üç ayrı, birbirini izleyen yönelim noktası ya da yöntemi olduğu izlenimine kapıldım. İlk cilt ezoterik, ikinci cilt egzoterik ve üçüncü cilt de *Zeitdiagnostik*, yani mevcut anın tanısı olarak tarif edilebilir mi?

PS: Bu soru beni oldukça kişisel bir biçimde etkiliyor, çünkü rahatsız edici derecede derin bir teşhisle ilgili. *Yuvarlar*'ın üç cildinin birbirini tekil bir yörüngede izlemediği doğru; her birinin kendi yönü ve iklimi var. Tümünün gerçekten tek bir yazarın elinden çıkıp çıkmadığı bile merak edilebilir. Üç cildi de bizzat kendim yazdığımı bildiğimden, bu soru anlamsız. Yine de bu, kitapları yazdığım yedi yıl boyunca aynı kişi olduğumu kanıtlamaz. Postmodern doktorların icadı olan "çoklu kişilik bozukluğu"nun, modern edebiyat eleştirisinin –yazarın ortadan kayboluşunu gündelik kişiliğin parçalanması şeklinde geri döndüren– klinikleşmesini temsil etmediğini kim söyleyebilir?

Bildiğiniz gibi, filozof mu, yazar mı olduğum sorusunun cevabını mümkün olduğunca açık bıraktım, ama şimdi siz beni köşeye sıkıştırıyorsunuz. Bir filozof olarak konuştuğumdan ve sanatsal sükûnete sığınamayacağımdan, haklı olduğunuzu kabul etmek durumundayım. "Ezoterik" ifadesini doğru anladığımızı varsayarsak, üçlemenin başlangıcının ezoterik bir tarafı olduğu doğru. Yedi yüze yakın sayfada, *Baloncuklar*, özünde köklü bir ironi barındıran bir kuram, taşkın bir çiftler kuramı sunuyor. Her ne kadar gündelik hayat çiftlerle ilgili her şeyi bildiğine inansa da –yani, çiftin "bir artı bir"in sonucu olduğuna (ki, biyografik açıdan bakıldığında bu bir "karşılaşma" sonucunda ortaya çıkar)– ben, "çift-olma"nın [*PaarSein*], bütün karşılaşmaların ne derece ötesine geçtiğini gösterecek bir deney yapmayı amaçladım. Çift analizimde iki sayısı, ya da ikili, mutlak figür, "iki kutuplu katıksız biçim" olarak belirir. Buna bağlı olarak çift, onu oluşturuyormuş gibi görünen, "bir araya getirilmiş" iki tekil birimden önce gelir. Anne-çocuk ilişkisi bunun en açık örneklerinden birisidir – ya da, fetüs ve plasenta ilişkisi. Böylece, bireyselliğin öncelikli oluşuyla ilgili genel inançtan uzaklaşan radikal felsefi psikolojinin alanına giriyoruz. Gerçekten ezoterik olan, havaalanlarındaki kitapçılarda bulunmaz; o, birey-öncesi, özne-öncesi, bencilik-öncesi durumları aklımıza getiren, psikanalitik yaklaşımı benimseyen psikolojidir. Bu beni, psikanalizin "demokratik ezoterizmi"nden bahseden Lacan'a oldukça yakın bir yere getirdi. Kitabımın, kimilerinin ayıplayacağı, "negatif jinekoloji" ve rahimde doğum öncesi varoluş üzerine bölümlerinde hangi sahaya girdiğimizi şimdi anlayabilirsiniz – bazı okuyucuların bunu dehşet verici bulmasının nedenini çok iyi anlıyorum.

İkinci cilt, bu temel varsayımların kamusal ve siyasal sonuçlarını genişletiyor; bu anlamda, projenin egzoterik bileşeni olarak tanımlanabilir. Bu ciltte daha eski kültürlerin dünyayı esasen içine ruh-aşılanmış bir daire olarak tahayyül etmiş oldukları fikri incelenmektedir. *Küreler*'de evrenin Grekler tarafından nasıl geometrikleştirildiğini göstermeye çalıştım; daha sonra bana fikirler dünyası tarihindeki en heyecan verici defterlerden birini yeniden açma hissi veren bir işe girişerek, neo-Platonik filozoflarda Tanrı'nın geometrikleştirilmesini yeniden yapılandırdım. Tüm bunların sonucunda, küreselleşmenin felsefi tarihi kendi kendine ortaya çıktı: İlk önce geometri sayesinde evren, sonra da sermaye sayesinde yeryüzü küreselleşmiştir.

Son olarak, *Yuvarlar*'ın üçüncü cildinde, modern dünyayı bir uzamsal çokluklar kuramı çerçevesinde temalaştırdım. Buna dünyanın, klasik holist düşüncedeki gibi tek-küresel ve tüm-iletişimsel değil, çok-yuvarlı ve *gerizekâlılıklararası* [*interidiotically*] bir yapı-

ya sahip olduğu fikriyle başladım. Bu cildin merkezinde bir immünolojik mimari kuramı durmakta, çünkü, evlerin inşa edilmiş bağışıklık sistemleri olduğunu düşünüyorum. Bu yüzden, bir yandan modern yaşam alanının bir yorumunu yaparken, diğer yandan, kitle konteynerleri hakkında yeni bir görüş belirtiyorum. Fakat, apartmanı ve spor stadyumunu modernliğin en önemli mimari buluşları olarak vurgulayışım sanat-tarihsel ya da kültür-tarihsel ilgimden kaynaklanmıyor. Asıl hedefim atmosferlerin tarihine yeni bir yaklaşım sağlamak; bana göre, apartman ve spor stadyumu esasen atmosferik kurulumlar olarak önemlidir. Bu ikisi modernin açık sırrını tanımlayan bolluğun gelişiminde merkezi bir rol oynarlar. Kitabın sonundaki lükse övgü, bana göre, şu anın teşhisi bakımından sonuca götüren bir fiildir.

BF: Özellikle üçüncü ciltte, yeni ve çağa uygun bir eleştirel kuram terminolojisi geliştirerek Frankfurt Okulu'ndan kalan kavramları tarihsel açıdan bağlamsallaştırıp sınırlıyorsunuz. Kitap boyunca eleştirel kuramdan miras kalanların çağımızda algılanışının geniş kapsamlı bir eleştirisini yapıyorsunuz. Özellikle, Amerikan akademisinin size göre yanıltıcı olan eleştirel kuram yorumlarını eleştiriyor ve *devrim* ve *toplum* gibi kavramların kavramsal tarihini ve tarihsel konumlanışını gözden geçiriyorsunuz. Bu eleştirinin içeriğini ve bunun için neden yepyeni bir kelime dağarcığı oluşturulması gerektiğini özetleyebilir misiniz?

PS: Kültür bilimlerinde yeni bir terminolojiye neden ihtiyaç olduğu sorusuna basit bir biçimde, beş kelimeyle cevap verilebilir: Çünkü eski kelime dağarcığı faydasız. Neden? Çünkü, kuramsal söylem de dahil olmak üzere, önceki bütün doğal diller, ağır ve katı maddeler dünyası için geliştirilmiştir. Bu yüzden, hafifliği ve ilişkiler dünyasının deneyimlerini ifade etmekte yetersiz kalırlar. Sonuç olarak, hareketliliğe ve yükleri hafifletmeye dayalı bir dünya kuran modern ve postmodernin temel deneyimlerini ifade etmek için uygun değiller. Bu bile Frankfurt Okulu'nun eleştirel kuramının miadının dolduğunu ve yerini tamamen farklı bir söyleme bırakması gerektiğini gösterir. Eleştirel kuramcılar, Marksizm mirası nedeniyle, hafifi görünüş, ağırı da öz olarak yorumlamanın gerçekçi cazibesine yenik düşerler. Bu nedenle, gerçeğin ağırlığı adına görünüşün hafifliğini "meydana çıkardıkları" eski usul bir eleştiri yaparlar. Gerçekte, ağır olanın, modernde bolluğun oluşmasıyla görünüşe dönüştüğünü düşünüyorum – ve artık "özsel" olan, hafifte, havada, atmosferde bulunuyor. Bu anlaşıldığında "eleştirinin" koşulları önemli ölçüde değişir. Marx, bütün eleştirilerin din eleştirisiyle başladığını savunmuştu; ben olsaydım, bütün eleştirilerin yerçekimi eleştirisiyle başladığını söylerdim. Ayrıca, Avrupa "eleştirel kuramının" Atlantik yolculuğunu sağ salim tamamlayamadığını kabul etmeliyiz. Özgün eleştirel kuram "yurdunda" her şeyden önce, bir tür gizli teolojiydi: Yaratılışın hatalarını (diğer adıyla toplumu) ele aldı ve gerçekliği sonsuzun (adlandırılmamışın) adına eleştirdi. Bu yaklaşım öyle zekice kodlanmıştı ki, Amerikalı sosyolog ve edebiyat eleştirmenleri çokkültürlü toplum adına bir savunma okuduklarına tereddütsüz bir biçimde inandılar.

BF: İmgeleri, felsefe kitaplarında görmeye alışık olmadığımız bir şekilde kullanışınız, Alexander Kluge, Klaus Theweleit ve, bir dereceye kadar da, W.G. Sebald gibi Alman çağdaşlarınızı anımsatıyor. İmgeler, illüstrasyondan çok paralel kurgular olarak kullanılıyor. Walter Benjamin'in *Pasajlar Projesi* de benzer biçimde kapsamlı bir imge bölümü içeren tarihsel bir model olarak ele alınabilir mi? *Pasajlar Projesi*'ne atıfta bulunmanız akla yatkın, çünkü bu kitap da çağında iz bırakan alanların ve atmosferlerin oldukça farklı açılardan incelemesini amaçlıyor. Yirminci yüzyılın stadyum ve apartmanları üzerine kaleme aldığınız inceleme, Benjamin'in çalışmasının bir devamıdır, diyebilir miyiz?

PS: Metnin akışına imgeleri dahil etmem, uzamsal bilincin modern kuramdaki dönüşümüne cevabımdır. Medya tarihi açısından düşünüldüğünde, felsefe yazılarımı artık defter sayfasına değil, monitöre yazıyorum – yani, sanal olarak, hipermetin alanında. Monitör alanı, modern sergi alan-

larıyla yakından ilişkili, bir çeşit beyaz elektronik küp. Orada çalışırken sözlü metnin "yanında" ikinci ve üçüncü bir metin tasavvur etmeniz mantıklı; görsel paralel-kurgularla çalışan yazarların yaptığı tam budur.

Bu bağlamda, Walter Benjamin'e atıfta bulunmak yerinde olur, ismini telaffuz etmenize çok memnun oldum. Benjamin'le ilişkimin o kadar da basit olmadığını itiraf etmeliyim. Bir taraftan, *Pasajlar Projesi* bugünün kültürel kuramı için mükemmel bir örnek teşkil eder; çünkü, sonradan önemli olacak hemen her şeyi öngörür – arşive olan tutku, ayrıntının "mikrolojik" incelemesi, medya kuramı, söylem analizi ve kapitalist bütünlüğün kavranabileceği hâkim bir görüş açısı arayışı.

Diğer taraftan, Benjamin'in eserinin çıkmaza girdiğine ve kendisinin bir kuramcı olarak başarısız olduğuna inanıyorum. Bir sonraki kitabım, *Im Weltinnenraum des Kapitals: Für eine philosophische Theorie der Globalisierung* [*Dünya Sermayesinin Dahili Alanı İçinde: Felsefi Küreselleşme Kuramı İçin*, 2005], sonuçları yıkıcı olan bir Benjamincilik eleştirisi içeriyor. Benjamin'i, kapitalizmde yeni iç mekânlar yaratılmasıyla ilgili, bizzat kendisine ait olan mükemmel fikirlerini anlayamamakla, sonuçta onları yarım gönülle takip etmekle suçluyorum. Benim için daha kötüsü, Benjamin'in, kendi yaşadığı dönemde kapitalist iç mekânların pasaj safhasını çoktan geçmiş olduğunu gözden kaçırıp, tarihsel olarak modası geçmiş bir mimari tür olan pasajı analizinin merkezine koymasıdır. Stadyumlar, kongre merkezleri, büyük oteller ve tatil köyleri Benjamin'e daha uygun olacaktı. "Ondokuzuncu yüzyılın en eski tarihini" yazmak isteme fikrinin temelinde bir yanlış anlama yatmaktadır. Bu nedenle, kapitalist iç mekânların kendi kavramlarıyla incelenmesini öneriyorum; ki bu da bizi köpük kuramına götürür. Bugün ihtiyacımız olan şey, büyük sosyal birimler için bir "havalandırma projesi" ya da genelleştirilmiş bir "sera projesi"dir. *Yuvarlar III*'ün okuru kitapta, modern ve postmodernin çoğullaştırılmış uzamsal oluşumlarının Benjamin-sonrası ele alınışının başlangıçlarını bulacaktır.

BF: Bir diğer Benjamin sonrası kitap da Negri ve Hardt'ın *İmparatoluk*'u. *Yuvarlar*'ın üçüncü cildinde bu yazarların *çokluk* kavramına yaklaşımını eleştiriyorsunuz. Size göre bu inceleme neden başarısızlıkla sonuçlandı?

PS: İsterseniz önce Negri ve Hardt'ın başarısını konuşalım: Mevcut radikallik arzusuna bir *novum organum* kazandırmayı başarmış olmaları takdire şayandır. Aynı zamanda, kitabın başarısının incelikle gizlenmiş dinsel tonlara atfedilebileceğini düşünüyorum. Aziz Francesko, Marx ve Deleuze'ün yanına konduğunda, o güzel eski-sol radikalizm hemen ayırt edilemiyor. Fakat azizlerle yapılan bu yeni ittifak, Marksizm-sonrası ortamdaki sol radikalizmin durumu açısından oldukça aydınlatıcı. Günümüzde köktenci muhalefet yapacak birinin, bu dünyadan olmayan bir müttefike ihtiyacı vardır. Sol radikalizminin bu garip durumunu daha iyi kavramak için, Leon Festinger'in bilişsel uyumsuzluk kuramı anımsanmalıdır. Festinger'e göre, artık şartlara uyum sağlamayan ideolojiler, müminleri tarafından, şartlara uyar gibi görünene kadar yeniden yorumlanır – bunun sonucunda kuramlar tuhaf bir hal alır. Gershom Scholem, Yahudi peygamberciliğinin kaderiyle ilgili benzer bir şeyi açıklığa kavuşturmuştu. Söylediğinin esası şudur: Peygambercilik çöktüğünde, mahşeriyetçilik ortaya çıkar; mahşeriyetçilik çöktüğündeyse *gnosis*. Paralel bir yükseliş hareketi, 1789'dan beri süregelen siyasi muhalefette gözlemlenebilir: Burjuva devrimi çöktüğünde ya da yetersiz kaldığında, sol radikalizm ortaya çıkar; sol radikalizm çöktüğünde ya da yetersiz kaldığındaysa, protestonun esrarı ortaya çıkar. Bana öyle geliyor ki, Negri tam olarak bu noktada geldi. Onun "çoklukları," halis bir muhalefet ateşiyle yanan öfkeli azizler cemaatini uyandırıyor – ne var ki, devrimci bir proje önermiyor; salt varoluşuyla, evrensel kapitalizm karşıtı bir dünyaya tanıklık ediyor. Negri'nin önerdiği kuramsal iskeletin dayanıksız olduğu söylenemez – dayanıksızlığını bu kuramsal iskelete dahil etmişti zaten. Belki de siyasi devrimcinin ruhani bir öğretmene dönüştüğünü söylemek daha doğru olur. Bu, sol için öfke ve hıncı aşan, ciddi bir dil geliştirmeye çalışan herkesin ödeyeceği bedeldir.

Selahattin Hilav kitaplığından...



Selahattin Hilav diyalektik düşünceyi, Doğu düşüncesi ve Antik Yunan felsefesindeki kökenlerinden alarak, bilimselleşen ve zenginleşen bir varlık görüşü, düşünce biçimi ve yöntemi olarak tarihsel gelişimi içinde irdeliyor.

YKY
Yapı Kredi Yayınları

www.ykykultur.com.tr
ykykultur.com.tr YKYHaber

YapıKredi
Kültür Sanat Yayıncılık

geçen sayıdakiler

Ten: Derinden

Cogito / Sayı: 44-45

Cogito'dan / Ten: Derinden **Rüzgâr Gülü /** On Üç Parça Deri • Ulus-Ötesinden Hukuka Bakmak: Jürgen Habermas • Ağzı Laf Yapan, Kızları Götürüyor • Özgürlük, Eşitlik, Belirsizlik • Ev ve İsyan • İnsan Öldü • Abdülaziz'den Sonra ilk Kez... **Klasik /** İbn Sînâ: İşaretler ve Uyarılar Kitabı **Söyleşi /** "Toplumsal Bağlamı Olmayan Bir Psikopatoloji Vakası Yoktur" • Juliet Mitchell ile Söyleşi – Bülent Somay-E. Efe Çakmak & Juliet Mitchell ile Söyleşi • *An Interview with Juliet Mitchell – Bülent Somay-E. Efe Çakmak* **Yeni Perspektifler /** Bülent Somay: Gerçeğin Çölüne Hoşgeldiniz II. Kısım • Catherine Pinguet: Batılı Kimliğinin Oluşturulmasında Öteki'nin Sergilenmesi: İnsanat Bahçesi ve Uğradığı Değişimler - *L'exhibition de l'Autre dans la construction de l'identité occidentale: Le "zoo humain" et ses avatars* • Siyaveş Azeri: Mihail Bahtin ve Özne Sorunu • Armağan Öztürk-Fırat Mollaer: Muhafazakârlığın İdeolojik Künyesi ve Akıl Tartışması **Dosya: Ten: Derinden /** Zeynep Sayın: Bedenin Teni, Göğün Teni • Bülent Somay: Ten, Ben ve Gen • Kubilay Akman: Orlan: *Kırılan Ten* • A. Sait Aykut: Câhız, Seâlibî ve İbn Hazm: Klasik Arap Edebiyatında Ten ve Ten Sevgisi • Kaan H. Ökten: *Tanakh*'taki Deri Fenomenolojisine İlişkin İrdelemeler • Ahmet Taşğın: Geleneksel Dövme • Bircan Durdu-Aydın Durdu: Anadolu Halk Kültüründe Kına **Odak: 18. Avrupa Kültür Dergileri Buluşması: "Komşuluk" /** Jan Philipp Reemtsma: Bir Şiddet Kaynağı Olarak Komşuluk İlişkileri • Etyen Mahçupyan: Komşu ve Devlet: Modern Türkiye'de Komşular Arası Anlaşmazlıkların Tarihini Kavramak - *The Neighbour and the State: Understanding the Cultural History of Neighbourly Conflict in Modern Turkey* • Tomislav Z. Longinovic: Post-Oryantal Durum: Sırplar ve Türkler, Yeniden - *Post-Oriental Condition: Serbs and Turks Revisited* • Marc-Olivier Padis: Demokratik Komşu: Genişleyen Avrupa'da İnsan Hakları Politikası - *The Democratic Neighbour: Politics of Human Rights in an Enlarged Europe* **Kitap /** Fahri Güllüoğlu: Pusudaki Ten, *Vice Versa*

Yazarlar Hakkında

Xavier Accart: *La Vie*, *Le Point*, *La Croix* ve *Politica Hermetica* gibi çeşitli gazete ve dergilerde yazdı, Hindistan'da ders verdi. Daniel Lanfon ve Thierry Zarcone ile birlikte, René Guénon üstüne *L'Ermite de Duggi* başlıklı bir kitap kaleme aldı. Halen Ècole pratique des Hautes Etudes'de (Sorbonne) Karşılaştırmalı Edebiyat ve Din Bilimleri bölümlerinde akademik hayatını sürdürmektedir.

Refik Algan: 1952'de Ankara'da doğdu. İlköğrenimini Ankara ve İstanbul'da tamamladı; Kadıköy Maarif Koleji ve Cerrahpaşa Tıp Fakültesi'nden mezun oldu. Kısa metin ve yazılarını *Yazı* ve *Oluşum* dergilerinde yayımladı (1978-1980); İngilizceden Türkçeye ve Türkçeden İngilizceye çeviriler yaptı. 2003'ten itibaren, *Geceyazısı* ve *Kitap-lık* dergilerinde yayımladığı öykülerle, edebiyata döndü. 2005 Sait Faik Hikâye Ödülü sahibi.

İbn Arabi: 1165-1239 yıllarında yaşamış ünlü mutasavvıf ve İslâm düşünürü. *Fütûhatü'l-Mekkiyye fi Esrâri'l-Mahkiyye ve'l-Mülkiyye; Fusûsu'l-Hikem; Kitabu'l-Esfar; Kitabu Hidayeti'l-Abdal,* beş yüzden fazla eser verdiği sanılan düşünürün günümüze ulaşmış eserlerinden bazılarıdır.

A. Sait Aykut: 1969, Tokat doğumlu. Felsefe, siyaset düşüncesi, seyahat, Arap edebiyatı ve tasavvuf alanlarında birçok çeviri incelemesi yayımlandı. Başlıca çevirileri arasında Turtûşi'den *Sirâcü'l-Mülûk*, Seâlibî'den *Adâbü'l- Mülûk*, İbnü'l-Cevzî'den *Sıfatü's-Safve*, Necip Mahfuz'dan *Binbirinci Geceden Sonra,* Câbirî'den *Felsefî Mirasımız* ve *Biz* sayılabilir.

E. Efe Çakmak: 1979'da İzmir'de doğdu. EUP'den felsefe lisansı, İstanbul Üniversitesi'nden İngiliz Filolojisi lisansı aldı. Golding, Conrad, Coetzee gibi yazarların romanlarının yanı sıra süreli yayınlar için sosyal bilimler alanında birçok makaleyi dilimize aktardı, telif makaleler ve öyküler yayımladı. Bir dönem İş Bankası Kültür Yayınları'nın yayın yönetmenliğini üstlendi, halen YKY'de *Cogito* dergisinin yayın yönetmeni ve editör. Akademik çalışmalarını Bilgi Üniversitesi'nde sürdürüyor, MSÜ'de ders veriyor.

Clément Chéroux: Paris Üniversitesi'nde çalışmalarını sürdüren fotoğraf tarihçisi. Société française de photographie üyesi ve *Études photo-graphiques* dergisi editörü.

Aykan Erdemir: 1974 Bursa doğumlu. Bilkent ve Harvard üniversitelerinde eğitim gördü. 2004 yılında *Incorporating Alevis: The Transformation of Governance and Faith-Based Collective Action in Turkey* başlıklı teziyle Harvard Üniversitesi'nin Antropoloji ve Orta Doğu Çalışmaları ortak doktora programından mezun oldu. Halen Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde görev yapmakta ve aynı zamanda Sosyal Bilimler Enstitüsü müdür yardımcılığı görevini sürdürmektedir. *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, *Kırkbudak: Anadolu Halk İnançları Araştırmaları* dergisi ve *Alevilik Bektaşilik Araştırmaları Sitesi* (www.alevibektasi.org) yayın kurulu üyesidir. *Birgün* gazetesinde yazmaktadır.

Antoine Faivre: Ecole Pratique des Hautes Etudes (Sorbonne), Din Bilimleri Bölümü başkanı, Haute-Normandie Üniversitesi Alman Dili ve Edebiyatı Profesörü ve Cahiers de l'Hermétisme yönetmeni.

Rabia Harmanşah: Hacettepe Üniversitesi Kamu Yönetimi Bölümü mezunu. Ortadoğu Teknik Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları Yüksek Lisans Programı'nda öğrenimini sürdürmekte, Erken Cumhuriyet Dönemi'nde tarikatların yasaklanması ve Bektaşiler üzerine bir tez çalışması yapmaktadır.

Agnes Heller: 1929'da Budapeşte'de doğdu. 50'li yıllarda Lukács'la birlikte çalıştı. 1970'te Avustralya'ya göç etti. Tarih ve ahlak felsefesi alanlarında sayısız eser veren Agnes Heller, günümüzün en etkin filozoflarındandır; halen New York, New School of Social Research'te Hannah Arendt Profesörü olarak çalışmalarını sürdürmektedir.

Louis Kaplan: Toronto Üniversitesi Güzel Sanatlar Bölümü'nde fotoğrafçılık ve yeni medya tarihi ve kuramı üzerine ders vermektedir. *The Damned Universe of Charles Fort* (Autonomedia, 1993) ve *Loszlo Moholy-Nagy: Biographical Writings* (Duke, 1995) kitaplarından bazılarıdır.

Mahmud Erol Kılıç: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Anabilim Dalında öğretim görevlisi. İstanbul Türk-İslam Sanatları Müzesi'nin başkanı ve Oxford'daki İbn Arabi topluluğunun Onur Üyesi'dir.

Jean-Pierre Laurant: 1935'de doğdu. Birçok makalenin yanı sıra *Le fil du rêve - Des couturières entre les vivants et les morts; Le Protestantisme et la Franc-Maçonnerie - Des chemins qui se rencontrent; L'Origine des rites et symboles maçonniques; Spirituality and the Occult: From the Renaissance to the Modern Age; Le Regard ésotérique; Franc-Maçonnerie et antimaçonnisme en Limousin, amorces d'un dialogue; Jésus dans la tradition maçonnique, rituels et symbolismes du Christ dans la franc-maçonnerie française* kitaplarının yazarı. Fransız-Hıristiyan ezoterizmi uzmanı, halen Fransa Bilimsel Araştırmalar Ulusal Merkezi'nde (CNRS) görev yapıyor.

José Medina: Vanderbilt Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde dil felsefesi, epistemoloji, Amerikan felsefesi ve kültür ve azınlıklar felsefesi üzerine çalışmalarını sürdürmektedir.

Peter Sloterdijk: 1947'de Karlsruhe'de doğan filozof, Karlsruhe Tasarım Akademisi'nde Estetik ve Felsefe Profesörü, Viyana Görsel Sanatlar Akademisi'nde de ders veriyor. *Im Weltinnenraum des Kapitals; Der Denker auf der Bühne: Nietzsches Materialismus; Kritik der Zynischen Vernunft* eserlerinden bazılarıdır. *Kritik der Zynischen Vernunft*'un Türkçe çevirisi **(***Sinik Aklın Eleştirisi***)** çok yakında YKY'den çıkacak.

İdris Şah: 1924-1996 yılları arasında yaşamış Sufi tarihçi. Sufizmi Batı dünyasına tanıtan kişi olarak bilinir. Octagon Yayınevi'nin ve Londra, Kültürel Araştırmalar Enstitüsü'nün kurucusudur. *Yolun Yolu, Doğu Büyüsü, Sufi Seçme Mesel ve Düşünceler* Türkçeye çevrilen kitaplarından bazılarıdır.

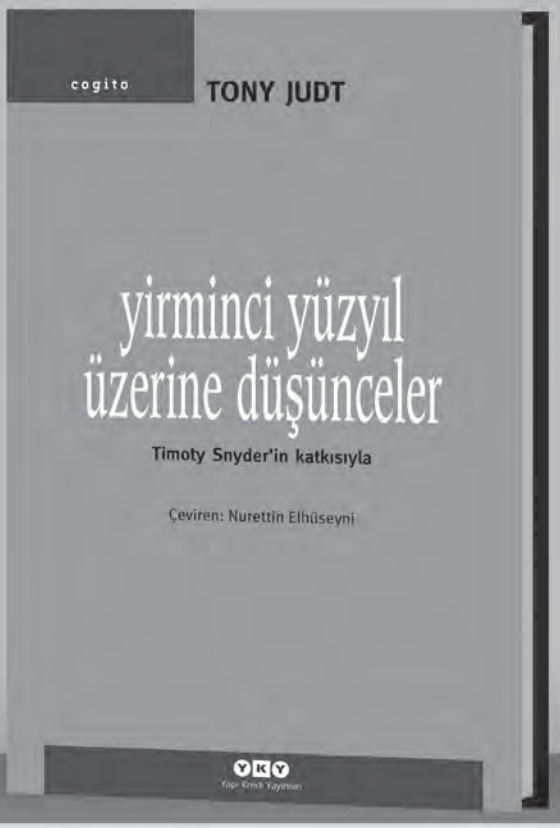
Karen-Claire Voss: San Jose State University'de Din Bilimleri bölümünde ders verdi. Fransa'da doktora derecesi için iki yıl araştırma yaptıktan sonra 1994'de İstanbul'a geldi. Halen İstanbul Fatih Üniversitesi Amerikan Kültürü ve Edebiyatı bölümünde görev yapmaktadır. Basarab Nicolescu'nun *Manifesto of Transdisciplinary* ve *Poetical Theorems* kitaplarını İngilizceye çevirdi.

David Wood: Doktora derecesini Warwick Üniversitesinden alan David Wood halen Vanderbilt Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde çalışmalarını sürdürmektedir. Son dönem yapıtları içinde *The Step Back: Ethics and Politics after Deconstruction*; *Truth, A Reader* (ed., José Medina'yla birlikte); *Thinking After Heidegger*; *The Deconstruction of Time*; *On Derrida, Heidegger and Spirit* (ed.); *Derrida: A Critical Reader* (ed.) sayılabilir.

Thierry Zarcone: Fransa Bilimsel Araştırmalar Ulusal Merkezi'nde (CNRS) araştırmacı olarak görev yapıyor. Uzmanlık alanı Türkiye ve Orta Asya'daki entelektüel akımlar ve İslam olan tarihçi Ecole des Hautes Etudes en Siences Sociales'de öğretim görevlisi olarak çalışıyor. *Mystiques, Philosophes et Francs-Maçons en Islam; Boukhara, l'imnterdite, 1830-1888 [Buhara Yasak Kent, 1830-1888;* (İletişim Yayınları, 2001)], *La Route du Jade; La Turquie moderne et l'Islam* yayımlanmış eserlerinden bazıları.

PierLuigi Zoccatelli: 1965 Verona doğumlu, 1999'dan beri Torino'da yaşıyor. "Centro Studi sulle Nuove Religioni", "Società Italiana di Psicologia della Religione", "Associazione Piemontese di Sociologia della Religione", "Hermetic Academy", "American Academy of Religion" gibi topluluklara üyedir. Zagabria, Salesiana, Ambrosiana, Bryn Athyn, La Sapienza, Lateranense, Sorbonne, Torino, Verona, Utah, Brigham Young üniversitelerinde ve London School of Economics'de dersler verdi. *Enciclopedia delle religioni in Italia*'nın editörlerinden (2001), *Religions of the World: A Comprehensive Encyclopedia of Beliefs and Practices*'ın yazarlarından.

Yirminci yüzyıldan nasıl bir ders çıkarmalı?



Kötülük Kol Gezerken ve **Savaş Sonrası** adlı eserleri YKY tarafından yayımlanan tarihçi Tony Judt, "Yirminci yüzyılı düşünmeye nereden başlayabiliriz?" diye soruyor: "Verdun ve Hiroşima'nın, holokost ve İsrail'in, Hitler ve Stalin'in, Keynes ve Hayek'in, Sartre ve Aron'un, Reagan ve Gorbaçov'un dünyalarını nasıl anlayabiliriz?" Kitap, Judt'un dejeneratif bir hastalığın pençesinde kıvrandığı son aylarında, meslektaşı Timoty Snyder ile yaptığı bir dizi konuşmadan oluşuyor.

Çeviren: Nurettin Elhüseyni

YKY
Yapı Kredi Yayınları

www.ykykultur.com.tr
ykykultur.com.tr YKYHaber

YapıKredi
Kültür Sanat Yayıncılık